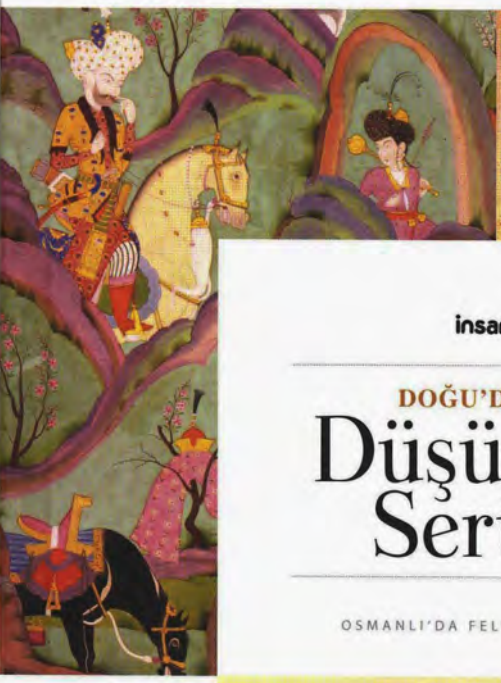




insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

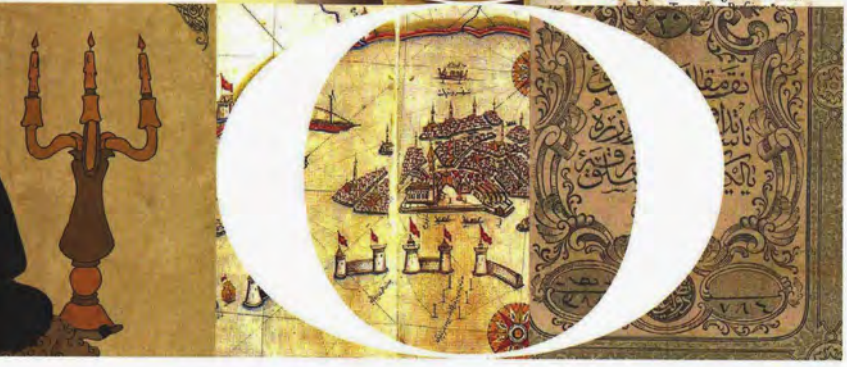
Düşüncenin Serüveni

OSMANLI'DA FELSEFE VE AKLİ DÜŞÜNCE





PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA



DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

OSMANLI'DA FELSEFE VE AKLÎ DÜŞÜNCE

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-766-8

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
osmanlı'da felsefe ve aklî düşünce

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
doç. dr. ahmet hamdi furat

editör yardımcıları
arş. gör. mustafa özağaç
arş. gör. zeynep kot tan

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

OSMANLI'DA FELSEFE VE AKLÎ DÜŞÜNCE

8. Cilt

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

8. Cilt Editörü

Doç. Dr. Ahmet Hamdi FURAT

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Ahmet Hamdi Furat 11

OSMANLILARDA DÜŞÜNCE HAYATI VE FELSEFE / Süleyman Hayri Bolay 13

OSMANLILARDA TASAVVUF / Reşat Öngören 61

OSMANLI'DA GÖRÜLEN SELEFÎ TEMÂYÜL VE KARŞI TEPKİLER (Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar) / Muhammet Raşit Akpınar 83

YUNUS EMRE / Mehmet Bayrakdar 111

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN AŞKIN FELSEFESİ / Mehmet Bayrakdar 133

BÂBERTÎ'NİN İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI / Kıyasettin Koçoğlu 169

EKMELÜDDÎN BÂBERTÎ: İSLÂM DÜŞÜNCESİ OLARAK FIKHIN YENİDEN YAPILANDIRILMASI / Bedri Gencer 203

SOMUNCU BABA (HAMÎDÜDDÎN-İ AKSARÂYÎ) / Bilal Kemikli 217

ŞEYH BEDREDDİN / Ayhan Hira 221

SÜLEYMAN ÇELEBİ / Bilal Kemikli 251

EMİR SULTÂN / Bilal Kemikli 263

DOĞU MÜZİĞİNİN EN BÜYÜK KURAMCILARINDAN ABDÜLKÂDİR-İ MERÂGÎ / Ubeydullah Sezikli 271

KEMÂLEDDÎN İBNÜ'L-HÜMÂM / Abdullah Tırabzon 295

AKŞEMSEDDİN / Mustafa Özağaç 313
KÂFİYECÎ'DE TARİH USÛLÜ / Kasım Şulul 319
MOLLA HÜSREV: FATİH DÖNEMİNİN EBÛ HANÎFE'Sİ / Ferhat Koca 347
ALİ TÛSÎ VE *KİTABU'Z-ZUHR*'U / Recep Duran 379
MOLLA GÛRÂNÎ'NİN GÂYETÜ'L-EMÂNÎ'Sİ / Mahmut Ay 439
VÎRÂNÎ BABA / Mehmet Atalan 475
ALİ ŞÎR NEVÂÎ / Cemal Aksu 509
BİR OSMANLI FİLOZOFU: KEMÂL PAŞAZÂDE / Şamil Öçal 525
PİR SULTAN ABDAL / Alim Yıldız 545
TAŞKÖPRÎZÂDE AHMED EFENDİ / Yusuf Şevki Yavuz 553
KINALIZÂDE ALİ EFENDİ / Ayşe Sıdıka Oktay 567
KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'NİN AHLÂK-I ALÂÎ ADLI ESERİNDEKİ CÜMLE YAPILARI ÜZERİNE / Enfel Doğan 595
BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ / Huriye Martı 633
MEHMED MUHYİDDİN ÜFTÂDE / Bilal Kemikli 675
ŞEMSÎ-SİVÂSÎ / Cengiz Gündoğdu 681
MUHAMMED EMİN ŞİRVÂNÎ / Ahmet Kamil Cihan 715
AZİZ MAHMÛD HÜDÂYÎ / Hasan Kâmil Yılmaz 735
KADIZÂDELİLER-SİVÂSÎLER TARTIŞMASI / İbrahim Baz 757
MOLLA AHMED EL-CEZERÎ/MELAYÊ CIZÎRÎ / M. Nesim Doru 797
BAYRAMÎ-MELÂMÎ ŞÂİR: OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ / Bilal Kemikli .. 823
KÂTİP ÇELEBİ'NİN AKLÎ İLİMLER MERKEZLİ MEDRESE-İLMİYE ELEŞTİRİSİ VE MODERN TARİH YAZICILIĞINDAKİ YERİ / Emrullah Bulut 833
SUN'ULLÂH-İ GAYBÎ / Bilal Kemikli 867
EVLİYÂ ÇELEBİ / Nurettin Gemici 873
EVLİYÂ ÇELEBİ'Yİ DOĞRU OKUYUP ANLAMANIN ÖNEMİ / Ejder Okumuş 891
NİYÂZÎ-İ MISRÎ / Mustafa Aşkar 913
İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ / Ali Namlı 923
YANYALI ES'AD EFENDİ / Kazım Sarıkavak 945
SAÇAKLIZÂDE MUHAMMED MAR'AŞÎ / İbrahim Çetintaş 971
MUHAMMED AKKİRMÂNÎ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI / Hatice Toksöz 991
EBÛ SAÎD EL-HÂDİMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ / Abdullah Kahraman 1019
ERZURUMLU İBRÂHİM HAKKI / Hayrani Altıntaş 1041

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ / Abdulcebbar Kavak 1049
AHMED ZİYÂÜDDÎN-İ GÜMÜŞHÂNEVÎ / Necdet Yılmaz 1079
AHMET CEVDET PAŞA'NIN DÜŞÜNCE YAPISI / Kemal Sözen 1089
AHMET CEVDET PAŞA VE EDEBİYAT / Meliha Yıldıran Sarıkaya 1127
AHMET CEVDET PAŞA VE HUKUKÇULUĞU / Şahban Yıldırımer 1143
MALAY DÜNYASI DÜŞÜNÜRLERİ / Alparslan Açıkgenç 1157
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 1187

GİRİŞ

Ahmet Hamdi Furat*
Sekizinci Cilt Editörü

İslam Medeniyetini 13. asırdan 20. asrın başlarına kadar güçlü bir şekilde temsil etmiş Osmanlı Devleti, bu döneme aynı zamanda kültürel anlamda da damgasını vurmuştur. Bu durum akademik çalışmalarda dile getirilmekle beraber -ne yazık ki- Osmanlı Kültür Hayatının İslam Kültür Tarihi'ndeki yeri, önemi üzerinde yeterli sayıda çalışma yapıldığı söylenemez. Hatta dönemin İslam Kültür Tarihi çalışmaları bakımından hâlâ bir bâkir alan olduğunu söylemek de herhalde yanlış olmayacaktır.

Osmanlı'ya ait çalışmaların az oluşunda, döneme ait çok sayıda el yazmasının tahkikli neşirlerinin yapılmamış olması önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum döneme ilgi duyan akademisyenin öncelikle el yazması kütüphanesi çalışması yapma gerekliliğini ortaya koymaktadır. İtiraf edilmesi gerekir ki bu keyfiyet çoğu genç akademisyen tarafından zor bir ameliye olarak addedilmekte ve Osmanlı dönemi çalışmalarından uzak durmalarını sağlamaktadır. Diğer bir husus da el yazmaları kütüphanelerindeki bazı kütüphanecilik problemleriydi, fakat özellikle Süleymaniye Kütüphanesi gibi önemli el yazması kütüphanelerinin dijital ortama aktarılması ile –her ne kadar kataloglamalardakiler devam ediyorsa da– bu sorun büyük oranda aşıldı.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi.

Diğer taraftan dönemin bilim tarihi açısından önemli bir süreç olmadığı, dönemde temel eserlerin yazılmadığı, döneme ait literatürün öncekilere şerh, haşiye ve taliklerin yazılmasından ibaret olduğu, dolayısıyla taklid dönemi mahsulatı olduğu şeklindeki kanaatler de yukarıda bahsedilen hususta etkili olmuştur. Fakat –özellikle– 1999 (Osmanlı'nın Kuruluşu'nun 700. Yılı) sonrasında ivme kazanmaya başlayan Osmanlı kültür tarihi çalışmaları her ne kadar yeterli olmasa da belirli bir mesefa kazanmış durumdadır. Özellikle IRCICA tarafından neşredilen Osmanlı Bilim Literatürü Serisinin bu bağlamda önemli bir aşama olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bu ve diğer bazı çalışmalar Osmanlı Döneminin kendine has özellikleri olan ve üzerinde daha fazla çalışmanın yapılması gereken bir dönem olduğunu göstermeye başlamıştır. Fakat henüz ilmi muhitler Osmanlıya nispetle ilim tarihlerinin dönemlendirilmesi noktasında tereddütlere sahiptir. Elinizdeki, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni Projesinin VIII. Cildi olan "*Osmanlı Düşüncesi*", hem bu tereddütlerin izalesi için bir adım olmayı amaçlamakta hem de Osmanlı dönemi düşünce tarihi çalışmalarında alınan mesafeyi ve çalışılması gereken konuları tespit açısından ilim âlemine faydalı olmayı hedeflemektedir.

OSMANLILARDA DÜŞÜNCE HAYATI VE FELSEFE*

Süleyman Hayri Bolay**

Osmanlı düşüncesi ile Türk düşüncesi farklı mıdır? Yoksa aynı mıdır? "Osmanlı" kavramı, Taşköprülüzâde'nin "*Şakâyık-ı Nu'mâniyye*" adlı eserinde siyâsî bir birim olarak mânâlandırılmaktadır. Ona göre "Osmanlı" kavramı, siyâsî bir birim olan Osmanlı Hânedânı'nın idaresi altında bulunan geniş coğrafyada ortaya çıkan siyâsî birliği ve o coğrafyada mevcut olan bütün dillerde ve dinlerde tezâhür eden düşünce şekillerini ifade etmektedir. Buna mukâbil "Türk düşüncesi" kavramı, Türkçe yazan veya yazmayan, Türk asıllı olan veya olmayan Türklerin idarelerinde yaşamış veya yaşamamış, fakat şöyle veya böyle Türk düşünce hayatını etkilemiş yahut ondan etkilenerek fikir eserleri vermiş kimselerin ortaya koymuş oldukları düşünceyi ifade eder. Meselâ Çin'de, Hint'te yaşamış bir insanın Türkçe bir eseri Türk düşüncesinden sayılmakla beraber Osmanlı düşüncesinin hudutları dışında kalır.

Osmanlı düşüncesinin sınırlarını böylece tesbît ettikten sonra hemen şunu da ifade etmek icâb eder: Osmanlı düşüncesi sadece medrese âlimlerinin ürettiği düşüncelerden ibaret olamaz. Bunlara ilâveten mutasavvıflar/sûfîler, medreseli olan ve olmayan âlimler, şairler, musikişinas gibi çeşitli sanatkârlar, teknik elemanlar, mühendisler meslek ve zanâat erbâbı tarafından üretilen düşün-

---

* İslam Felsefesi Tarihi II (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 333-380.

** Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi.

ce şekilleri de Osmanlı düşüncesini teşkîl eder. Burada tarihî, iktisâdî, hukûkî, siyâsî, teknik, dinî, felsefî düşünce şekilleri bu sınıflamaya dâhil olduğu gibi, masallardaki, destanlardaki, hikâyelerdeki, atasözlerindeki deyimlerdeki düşünce tarzları da bu sınıflamaya dahildir.

Bir Türk düşüncesi, bir Osmanlı düşüncesi, niçin araştırılmalıdır?

Bu sorunun pek çok cevabı bulunabilir. Düşünce, şekli ve türü ne olursa olsun, bir şuur halidir. Bu ferdî olarak böyle olduğu gibi, millet açısından da böyledir. Çünkü bir milletin düşüncesi, o milletin varlık şuurudur, toplum şuurudur, bilgi şuurudur, tarihî, siyâsî, ahlâkî şuurudur. Bu şuur ile olayları yorumlar, milletin veya dünyanın problemlerine çözüm getirir. Böylece düşünce şuuru, milletin ve bütün dünyanın düşüncesine, ilmine, siyâsetine tekniğine ve ahlâkına katkıda bulunur. Bu bakımdan Türkler veya Osmanlılar ne düşünmüşler, nasıl düşünmüşler, hangi problemleri ele almışlar, bunları hangi devirde nasıl çözmüşler, bu çözümleriyle dünya ilmine ve düşüncesine ne gibi katkılar sağlamışlar? Bütün bunların bilinmesi gerekir.

Düşünce tarihi araştırmalarıyla düşünce tarzımız ile bunun özelliklerinin neler olduğu anlaşılacak, bu da şuurlu bir milliyet duygusu için önemli bir kazanç olacaktır.

Böylelikle Batı düşünüşünden farklı olduğumuz taraflar ile Çin, Hint, İran ve Arap düşünüşlerinden de farklılıklarımız belirgin hale gelecektir. Dolayısıyla Doğu düşüncelerinden, Yunan'dan, Yahudi düşüncesinden ve Batı düşüncesinden neler aldık, neleri kabul etmedik, onlardan aldıklarımıza kendimizden neler kattık, bu düşünce çeşitlerinden ve Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan düşüncelerinden hangi cihetlerden ayrılmaktayız gibi pek çok soru cevabını bulmuş olacaktır.

Bu konudaki araştırmalar, Türk tefekkürünün dününü ve bugün ne halde olduğunu anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bunların yanında yeni nesilleri derinliğine araştırmaya ve düşünmeye sevk edebileceği gibi önceki ve şimdiki tefekkür tarzımızın farkları ve gelişme çizgisi de açıklık kazanacaktır. Bu araştırmalar, şuurlu, devamlı ve verimli bir biçimde yapılırsa liselerdeki ve üniversitelerin muhtelif bölümlerindeki öğretim farklı bir istikâmet alabilir. Milletlerin uyanışı ve yükselmesi de bilim ve düşünce hayatındaki devamlılığa, irtibâta ve yönlendirici sürekliliğe bağlıdır. Bugün gelinen noktada çağımızla mâzîmiz arasında büyük bir bütünlük kurmanın hesapları yapılmalıdır, hem de iyi yapılmalıdır. Biz böylelikle kültürümüzün ve gelecekteki tefekkürümüzün temellerini de sağlamca atmış oluruz. Hatta yeni düşünce ha-

yatımızı şekillendirmede bize destek vereceği, yol göstereceği ve faaliyetimizi meşrû temellerle temellendirmeyi sağlayacağı için tarihî düşünce bilgimizi eyleme ve işe dönüştürme imkânı da vermiş olacaktır. Bu sebeplerden dolayı Osmanlı kültürünü ve düşüncesini yakından ve derinden araştırmak ve tanımak zorundayız.

Osmanlı düşüncesine nasıl bakmalı ve nasıl yaklaşılmalı?

Osmanlı düşünce mîrâsına yaklaşırken bir yöntem sorunu karşımıza çıkmaktadır. İleride temas edilecek olan kaynakların ilmî neşri meselesinin yanında bütün bu geçmişe dair araştırmaların esas hedefi, düşünce örneklerinin ve geleneklerinin ne gibi bir mânâ ifade ettiğinin belirtilmesi olmalıdır. Her şeyden önce Osmanlı bir "Siyâset ve medeniyettir." Buna bağlı olarak Osmanlı düşünürü, siyâsî ve medenî sorumluluğu olan, varlıkla bağlantı kurarken önce içinde yetiştiği ve yaşamakta olduğu toplumla irtibâtı kuran ve ona karşı sorumluluklar taşıyan bir kimsedir. Onun kendi toplumu ve dünya ile kurduğu irtibâtın şekline ve seviyesine göre ortaya koyacağı düşünce de şekil ve seviye kazanacak, muhtevâsı yükselecektir. Burada mühim olan, Osmanlı düşüncesinin hayatla bağlantısının nerede ve ne zaman hangi seviyede devam ettiğinin doğru olarak tesbît edilmesidir.

Burada bir başka mühim nokta da araştırma yapacak kimselerin bilgisinin ve düşüncesinin seviyesinin ne olduğudur. Osmanlı düşüncesini anlamak için İslâm'ı bilmek, İslâm düşüncesi geleneğine vâkıf olmak, Arapça bilmek, iyi Osmanlı Türkçesi bilmek... Bunlar lüzumlu ama yeterli olamaz. Osmanlı düşünce geleneğinin iyi anlaşılması ve anlatılması yahut mânâlandırılması için fikrî ve tarihî malzemelerin toplanması da yetmez; onların gelişen yeni şartların ve bilgilerin ışığında yeniden yorumlanması, tahlil ve tenkidinin yapılıp sorgulanması gerekir. Bunun için de İslâm'ın, İslâm düşüncesi geleneğinin temellük edilmesinin yanında Batı düşüncesinin tarihinin; gelişiminin, dünkü ve bugünkü problemlerinin durumunun, bize bunların muhtelif devirlerde nasıl yansıdığının da imkân nisbetinde iyi bilinmesi gerekir. Bundan dolayı araştırıcının fikrî seviyesinin yüksek olması gerekir; şâyet düşük olursa o kişi, Osmanlı düşüncesine çeşitli devirlerde hâkim olan zihniyeti çözmekte de güçlük çeker.

Osmanlı düşünürleri, kendilerinden önceki İslâm düşüncesi geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmiştir. Osmanlı âlimlerinin Farabî'den, İbni Sînâ'dan, Gazâlî'den, Fahreddîn-i Râzî'den, Taftazânî ve Cürcânî'den, Sadreddîn-i Konevî'den, Sühreverdî-i Maktûl'den gelen bir düşünce geleneği var. Bu sebeple Osmanlı düşün-

cesinin, İslâm düşünce geleneğinin bütün eğilimlerini renkli bir tablo halinde, bir sentez olarak buluştuğu yer olduğunu söyleyebiliriz.. Gazâlî sonrası dönemi, bir şerh ve hâşiyeler dönemi olarak niteleyerek küçük görmek, hem doğru değildir, hem de sekiz asırlık bir fikir, ilim ve kültür geleneğini hafife almak olur. Bunun gibi, Osmanlı düşüncesi de, temellük ettiği düşünce seyrinin bir kopyası veya en azından bir tekrarı gibi görülmemelidir. Osmanlı düşünürlerinin ele aldıkları meseleler, devirlere göre değişmekle beraber, geleneğin iyi kavranabilmesi için bir kısım önceki meselelerin yeniden üretilmesi şeklinde de kendisini göstermiştir. Bu da bir felsefe geleneğidir. Çünkü felsefede esas olan değişmeyen problemlere faklı zamanlarda farklı çözümler getirebilmektir. Siyâset meselesinde de durum farklı sayılmaz. Osmanlı âlimi ve düşünürü için yeni bir devlet teorisi geliştirmek yerine Farabî'nin ideal devletini gerçekleştirmiş olan kendi devletinin mevcut geçerli düzenin iyi anlaşılması, anlatılması, bu konuda çıkan problemlerin çözüme kavuşturulması, onun esas problemini teşkîl etmiştir.

Varlık açısından Osmanlı siyâsî ve toplumsal nizamı bilinmeyen ve yeni bir şey değildir. Bunun gibi Osmanlı düşüncesi de menşei ve aslı itibariyle yenilik iddiâsında olan bir düşünce şekli olmayabilir. Dolayısıyla onu zaman, mekân, nisbet ve âidiyet gibi kategoriler açısından tesbît edip varlığını kabul etmek lazımdır ki, bu, onu anlamanın ön şartı sayılır. Böyle bir yöneliş ve yaklaşım Osmanlı düşüncesiyle yüz yüze gelmeyi sağlar. Onunla karşılaşmadan ona karşı çıkmanın bir mânâsı ve mantığı da olamaz. Dolayısıyla bir Osmanlı âliminin yetişme ve yaşama şartlarını göz önünde bulundurarak ve araştırarak ona yaklaşmak, araştırmacıyı verimli bir sonuca ulaştırabilir.

Osmanlı siyâsî düşüncesinin de en büyük kaynağı tarihî ve kendi siyâsî tecrübesi olmakla beraber, o, teoriden çok pratik denemelerden gücünü alan bir düşüncedir. Bunda İslâm medeniyetinin kendine has kavramları, müesseseleri ve düşünce sistematiği olması, Osmanlı siyâsî düşüncesi için hem en büyük kaynak hem en önemli tecrübeyi oluşturmaktadır. Osmanlı'ya bunlar ve benzeri esaslar içerisinde bakılırsa onun özüne ve esasına nüfuz etmek kolaylaşabilir sanırım.

Burada şu hususa da işaret etmekte fayda var: Bugünkü tefekkür hayatımız, ister İslâmî ağırlıklı olsun, isterse din-dışı olsun, kendi geçmişinden ve geleneğinden habersizdir ve bu büyük tarihî birikimden, maalesef, mahrumdur. Yaşanmayan ve bilinmeyen, inkâr edilen bir tarihî tecrübe olmaksızın düşünce hayatımızın insanların ve milletimizin hayatta karşılaştığı sorulara tatmin edici cevaplar vermesi mümkün görünmemektedir. Tarihî hayatımızın mahsulü olan tefekkür geleneği, değişen hayatın karşımıza çıkardığı değişken problemlere tatminkar cevapları, ancak düşünce geleneğimizi hayatla birleştirerek üretebilir

OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU VE YAPISI

Osmanlıdaki düşünce alanlarını iki şekilde tesbît edebiliriz:

a) İlmî Düşünce: Teknik Düşünce, iktisadî düşünce, hukukî düşünce, tarihî düşünce,

b) Felsefî Düşünce: Mantıkî düşünce, varlık felsefesi, kelâmî düşünce, tasavvufî düşünce; ahlâkî, siyâsî, idarî, edebî düşünce ve dil felsefesi.

Önce, "Osmanlıda bilim ve düşünce hayatı yoktur." diyenlerin iddiâlarına kısaca temas etmek isâbetli olacaktır. Bunlara göre, Osmanlıda bilim ve düşünce olmadığı gibi felsefe ve felsefî düşünce de yoktur. Zira kapıkulluğunun olduğu yerde düşünce ölür. Osmanlıda da herkes "kapıkulu" idi. Ortaçağ Hristiyan dünyasında Saint Augustin, Saint Thomas, Abelard, Dons Scotte ve benzeri Kilise Babaları nasıl filozof sayılıyorlar? Onlar kapıkulu sayılmıyor mu? Onlar, dini felsefeyle birlikte götürmüyorlar mıydı? Modern felsefenin babası sayılan Descartes'in ömrü, Hollanda'da Kraliçe'nin ve İsveç Kraliçesi Elizabeth'in himâyeleri altında geçerken acaba o "kapıkulu" değil miydi? Kapıkulu idiyse nasıl büyük filozof sayılmaktadır? Acaba Hannover Prensi'nin sarayında ömrünü kütüphâne müdürlüğü yaparak lüks bir hayat içinde geçiren Alman filozofu Leibniz, bir "kapıkulu" sayılmaz mı? Prusya İmparatorluğu'nun resmî filozofu tayin edilen Hegel, "bir kapıkulu" olamaz mı? Olursa nasıl filozof sayılır? Olmazsa nasıl filozof olur?

Felsefe dersleri programlardan çıkarıldı mı?

Bunun yanında Osmanlıda belirli bir ölçüde bilim ve düşünce hayatının belli dönemlerde varlığını kabul edenler de var; bunlara ilâveten Fâtih ve Kânûnî dönemlerinde biraz felsefe olduğunu kabul edenler olduğu gibi daha sonra Kâtip Çelebi'ye dayanarak felsefenin ve öğretiminin tamâmen ortadan kalktığını iddiâ edenler de vardır. Kâtip Çelebi, "*Mîzânü'l-Hakk*" adlı eserinin baş tarafında söylediği şeyi sonunda öğütler kısmında yalanlıyor.

Kâtip Çelebi'nin "çıkarıldı" dediği felsefe/hikmet derslerinin, İshak bin Hasan Tokadî'nin (ö. 1688) "*Nazmu'l-Ulûm*" adlı eserindeki programda Osmanlı medreselerinin eğitim programları ele alınmış. Onun verdiği programda "İlâhî ve tabiî hikmet "yani metafizik ve fizik dersleri mevcut. Bu derste okutulacak kitaplar da İbn-i Sînâ'nın "*İşârât*, *Şifâ*" gibi eserleri zikrediliyor. Ders kitabı olarak okutulan bu eserlerin tek bir bölümü üzerinde bile birçok tez hazırlanıyor. Özel ders almamışsa bugün her felsefeci bu kitapları kolay kolay okuyup anlayamaz. Benzer bir durumu Saçaklızade Muhammed bin Ebû Bekr Maraşî

(ö. 1732), "*Tertîbu'l-Ulûm*" adlı eserinde de görülebilir. Tokadî, bu eserlerin okunmasını, fakat oradaki bazı fikirlere karşı okunan şeylerin akılda tutulmamasını tavsiye ediyor. Çünkü bu eserlerin atomun bölünebilirliğini kabul etmediklerini, heyûlâ ve sûret/form gibi kavramların isbâtının belâ, felsefecilerin de buna müptelâ olduğunu belirtir.

Demek ki, Etienne Gilson (ö. 1977) gibi yeni Tomascı bir filozofun, "*Şifâ*, anlaşılmadıkça Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin de anlaşılamayacağını" söylediği *Şifâ* ve benzeri eserlere, XVII. ve XVIII. asır Osmanlı eğitim dünyasında eleştirici bir yaklaşımla bakılabilmiştir.

Osmanlı'nın her şeyini külliyen inkâr eden bu yarım aydınlar zümresinden bugün yeni bir şey keşfetmiş gibi, bazı TV kanallarında "Osmanlı bizim devletimizdir. Bir devlet bilimsiz, düşüncesiz, felsefesiz ve sanatsız nasıl olur da altı yüz sene yaşayabilir? Elbette ki Osmanlı'da bunların hepsi vardı. Ama araştırma yapmak lazımdır." diye günah çıkaranlar da görünmeye başladı. Bu da bir gelişmedir. Bizim bu hususdaki en büyük hatâmız, ilim, felsefe, sanat ve tefekkür anlayışımızın Batı'daki ölçülere bakarak, onlarla kıyaslayarak yeni kriterler oluşturup kendimizi hep o ölçülere göre değerlendirmemizdir. "1351'de ölen Dâvûd-ı Kayserî'yi niye 1831'de ölen Hegel'e benzemiyor?" diye sorgularsak; "1534'te ölen Kemalpaşazâde'yi niye 1804'te ölen Kant'a veya bir başkasına benzemiyor, onda neden Kant'tan çizgiler yok?" diye mukâyese edersek bir yere varamayız. Herkesi kendi özgünlüğü ve kendi şartları ve devirleri içinde değerlendirirsek daha isâbetli hareket edilmiş olur. "Neden Osmanlı'da Batı tarzında felsefe yok?" diyenler de var. Batılılar, en az 250 senedir, Hint, Çin, İran, Japonya ve Yahudi inançlarının ve düşünce dünyalarını inceden inceye araştırıyorlar, onlardan etkileniyorlar ve faydalanıyorlar. Nietzsche, Schopenhauer gibi filozofların Hint felsefesinden âzamî derecede etkilendiği, felsefelerinin bu etkilerle şekillendiği herkesin mâlûmudur. Kimse niçin Hintliler, Çinliler Batı tarzında felsefe yapmamış diye sormuyor? Çünkü herkesin inançları ve dünyaya bakış tarzları farklıdır. Osmanlı'nın da bir cihan devleti olarak dünya görüşü elbette farklıdır ve öyle de olmuştur. Onun felsefesinin esasını, son dönem Osmanlı düşünürlerinden Ahmet Midhat Efendi'nin "*Üss-i İnkılâb*" adlı eserini sadeleştiren Tahir Galip Seratlı, önsözünde Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna hâkim olan temel felsefeyi şöyle açıklıyor: "*Osmanlılık, İnsan medeniyetinin herkesi gerçekten mutlu kılacak son ve yeni mülkî kardeşliğinden ibarettir. Bu mülkî kardeşlik, bütün dünyayı bir kardeşlik altına almayı hedeflemektir.*"

Ayrıca, "Osmanlı'da felsefe var mı, sorusu yerine neden felsefe yoktur?" sorusuna cevap arayanlar da vardır. Bu konuda iddiâlı konuşan Niyazi Berkes, "geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalındığı, geleneksel düşünce şekillerinden ve kavramlarından kurtulunamadığı ve fikir hürriyeti olmadığı için Osmanlı'da yüksek ölçüde düşünürlerin çıkmadığını" ileri sürmektedir. Berkes'in bu iddiâsı-

nı, kendi ideolojisinden olan Sabahattin Eyüboğlu yalanlıyor. Bu iddiânın aksine Avrupa düşüncesi, gelenek karşıtlarına rağmen geleneklere dayanarak gelişmiştir. Eyüboğlu, bu hakikati "*Mavi ve Kara*"da, "Yaşayan Geçmiş" başlıklı yazısında şöyle ifade ediyor: "...Türk Düşüncesinin Avrupalı olmasını istiyorsak onu kendi geçmişimizle beslemeliyiz. Avrupa uygarlığının sırrı, her sözünde geçmiş, her atılımında canlanan tarihtir. Orada hiçbir fikir, hiçbir güzellik fosil halinde kalmamış, her yeni dâvâ eski bir dâvânın yorumu olmuştur." Gelenek olmadan veya gelenekleri bir kenara atarak yenileşmek ve yenilik yapmak oldukça zordur, hatta imkânsızdır. Çünkü geleneğin kaldırıldığı yerlerde yenilikler, tutunacak dal bulamadığı için en kısa zamanda yozlaşmaya dönüşmektedir. Batılılar bunu iyi tesbît ettikleri için, geleneklerini her devirde yeniden yorumlayarak yenilediler, geleneklerle yenilik hareketlerinin birbirini desteklemesini sağladılar.

Aslında bu iddiâlara bakarak, "Osmanlılarda felsefî düşünce olmamıştır ve olamazdı." deyip meseleyi kapatmak lâzımdır. Bilim ve felsefe nâmına bu kadar kesin konuşulmasına rağmen biz, bilimsel ve felsefî yolu tercih edip yine de Osmanlılarda felsefenin olup olmadığını araştıracağız.

Kaynak Meselesi

Osmanlı düşüncesi ve felsefî hayatı üzerine araştırma yapabilmek için, büyük çoğunluğu halen yazma olarak kütüphâne raflarını dolduran, henüz çoğuna hiç el değmemiş aslî kaynaklara inmek gerekir. Başlangıçtan sonuna kadar Osmanlı fikir ve ilim adamlarının kaç tane eseri tenkitli ve bilimsel usullerle yayınlanabilmiştir? Bu hususta bazı çalışmalar varsa da bunlar, ferdî gayretler olarak bir hayli cılız kalmaktadır. Osmanlı düşünürlerinin yazdığı risâlelerin ve kitapların bilimsel yayınlarının yapılmadığı bir ortamda felsefenin varlığı veya yokluğu hakkında kesin konuşmak ne derece doğru ve bilimsel bir davranış olur? Bunun gibi Selçuklu dönemi düşünürlerinin eserleri üzerinde de ciddî sûrette çalışılmış değildir.

Meselâ devrinin Gazâlîsi denilen Sadreddîn-i Konevî (ö. 1274)'nin eserlerinin tenkitli hiçbir neşri yapılmış değildir.

Bir de şu husus var: Osmanlı veya Selçuklu düşünce hayatının yokluğu ve olamayacağı üzerinde yazanların bir kısmı Osmanlı Türkçesini bilmez; bir kısmı bilir, Arapça bilmez; bir kısmı bunları bilse de felsefî terminolojiye, özellikle Osmanlı tefekkürünün kullandığı kavramlara vâkıf olmadığı için Osmanlı düşünce eserlerinin gerektiği şekilde değerlendirilmesini ve analizini yapmakta zorlanırlar. Bu sebeple çok yönlü bir fikir ve zihniyet analizinin yapılabilmesi için evvelâ bu malzemelere ihtiyaç vardır.

Yukarıdaki iddiâların sahipleri gibi, aynı ve benzeri kalemler, Gazâlî'den sonra hiçbir orijinal filozofun çıkmadığını ısrarla söylerler. Bunu söyleyenler, meselâ bir Sadreddîn-i Konevî veya Dâvûd-ı Kayserî üzerinde, bunların orijinal fikirleri hakkında herhangi bir ciddî araştırma yapmamışlardır. Bu çerçevede Osmanlı medreselerinde çok okutulan Seyyid Şerif Cürcânî'nin "*Şerh-i Mevâkıf*"ını ve Cürcânî'yi hafife almak isteyenlere ve küçük görenlere Hilmi Ziya Ülken'i okumaları tavsiye edilir.

Ülken, Cürcânî'nin bu kitabındaki bilgi teorisine, Aristo'dan beri kabul edilen Süje-obje uygunluğu fikri etrafındaki İslâm düşünürlerinin görüşlerini titizlikle inceledikten sonra, XX. asır başlarında neo-pozitivistlerin ilim anlayışına yakın orijinal bir neticeye ulaştığını söylüyor.

Şu halde ana kaynaklara inerek, metinler neşrederek, metinlerin muhtevâ analizini yaparak etraflı ve derin araştırmalar yapmak gerekir. Bu ise, yok denecek kadar azdır. Böyle bir ortamda acele, kesin ve katı hükümler vermekle, dogmatik bir tutum sergilemekle ne derece isâbetli hükümler verilebilir? Bu hükümler bilimsel ve felsefî bir nitelik taşır mı?

Osmanlı fikir dünyasında felsefe aranacaksa -yoktur deyip kestirip atılmayacaksa- nasıl bir felsefe türü aranacaktır? Osmanlı düşünürleri felsefe yapmışlarsa hangi formlarda felsefe yapmışlardır? Onların ürettiği bir kısım düşüncelerine felsefî düşünce denebilir mi? Osmanlı düşüncesinin felsefî kaynakları nelerdir?

"Bu sorulara cevap verebilmek için önce, felsefeden ne anlaşılması gerekir, felsefî düşüncenin özellikleri ve oluşum şartları nelerdir?" gibi sorulara cevap aramayı uygun görüyoruz.

Felsefe deyince ne anlaşılmalıdır?

Kant, felsefeden "kendisini akla dayanan sebeplerle meşrûlaştırma amacı ve iddiâsına sahip olan her türlü düşünce etkinliği"ni anlamaktadır. Burada akla dayanan sebepler deyince, gözlem, deney, sezgi ve bunlarla ilgili çeşitli akıl yürütmeleri akla gelir. Dolayısıyla felsefe aklî bir faâliyet ve sistemli bir temellendirmedir. Felsefe, âlemi, insanı, varlıkları, tenkit süzgecinden geçirilen malzemeyle anlamaya çalışma, yorumlama, izah etme ve anlam kazandırma faâliyetidir. Bu anlama tahlil ve anlamlandırmaya bağlı olarak evreni zihnî ve ahlâkî bir bütünlüğe, bir birliğe kavuşturma gayreti de aynı felsefî faâliyetin çerçevesi içindedir. Âleme mânâ vermek, insanı evrenden ayrı bir varlık olarak algılamak, ona âlemi düzene koymak vazifesini de yükler. Âleme düzen vermek va-

zifesi aynı zamanda değişen yeni şartlarda yeni sentez denemelerini de gerekli kılar. Bunun için Bergson, her filozofta aslolanın fikirlerden ziyade yapılan terkipte (sentezde), ruh hamlesinde ve tutulan yönde olduğunu söyler. Ona göre filozof, eski fikirlerden yeni bir ruh getirmesini, bunlara yeni bir aydınlık, ayrı bir yön vermesini bilen kimsedir. "Büyük filozof, yeni fikirler bulmaktan çok kâinâta karşı yeni bir sempati getirendir."

İnsana verilmiş (yaratılmış) olan bu evrene bir nizam verme işi, onun kanunlarının işleyiş kurallarını iyi bilmekle, daha önemlisi onu sevip sevdirmekle mümkün olur. İnsan bu verilmiş dünyanın kanun ve kurallarını iyi bildiği, onlara kendi hayatını uydurmak için yeni kanun ve kurallar koyabildiği nisbette mutlu olur, bundan haz duyar. Bu mutluluk, ahlâkî bir haz olmakla beraber, bu dünyanın ötesine de uzanacak bir mutluluktur. Yani geçicinin yanında kalıcı, ebedî bir dünyayı da kapsar. Felsefî faâliyet, işaret edilen özellikleriyle varlığa, bilime, bilgiye, dine, sanata, iktisâda, siyâsete ve ahlâka (aksiyona) açılır. Bu alanların meşrûlaştırılma yolları farklı olsa da bunlar arasında üst seviyede bir birleşme ve kavuşma noktası söz konusudur.

Felsefî düşüncenin en önemli özelliği akıl ilkeleri ışığında tenkitçi ve tartışmacı bir tavır içinde olmasıdır. Eleştirinin olmadığı yerde farklı düşünceler gelişemez ve dogmatik bir yapı hâkim olur. Halbuki felsefî zihniyet, akıl ilkeleri çerçevesinde, serbest düşünmeyi ve serbest ifadeyi temsil eder.

Bir ülkede, bir bölgede, bir devirde felsefî düşüncenin oluşması ve gelişmesi için bazı şartlar gerekir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

Felsefî Düşüncenin Şartları

a) Belli bir rasyonelliğin;

b) Fikrî bir zemînin ve hür bir ortamın;

c) Felsefeyi bilen, öğreten, üreten üstatların;

d) Belli bir düşünce geleneğinin;

e) Bazı çevrelerin desteğinin;

f) Felsefî bir tavrın, bilimsel bir bakışın;

g) Felsefeyi temellendirme yahut meşrûlaştırma gayretlerinin bulunması gerekir.

Osmanlı'da bu şartlar ne derece vardı? Sorusuna cevap aramadan önce, Osmanlı'nın düşünce dinamiklerine işaret edilmesi faydalı olacaktır.

Osmanlının Düşünce Dinamikleri

Osmanlı Devleti, Selçuklu Devleti'nin coğrafi, fikrî, ilmî ve kültürel mîrâsı üzerine kurulmuştur. Anadolu Selçukluları da İran Selçukluları'nın, İran ve diğer İslâm topluluklarının kültür ve fikir mîrâsından istifâde etmişlerdir. Bu mîrâsta sağlam bir dinî inanç, bu inançtan destek alan bir dünya görüşü; dolayısıyla evrene, tabiata, insanlığa iyimser bir bakış, idare ettiği farklı grup ve toplulukları Allah'ın bir emâneti olarak görme; dünyayı, varlıkları ve hayatı yorumlayıp onlara bir anlam kazandırma anlayışı mevcut idi. Zaten İslâm'dan önceki dönemlerden gelen Tanrı-âlem, Tanrı-insan, evren-insan ve insan-toplum, insan-devlet ilişkileri husûsunda geliştirilmiş ve pratikleştirilmiş yorumlar vardı; Gök Tanrı, hükümdara Kut verir; güç verir, destek verir, saltanat verir, onu kollar. Hükümdardan da dünyaya nizam vermesini ister. Daha doğrusu Tanrı'nın kâinâta verdiği düzenin önce kendi toplumunda sonra, insanlık âleminde yerleştirilmesi idealine kaynak olur. Bunu yapmazsa, yani Tanrı'nın verdiği kut'a lâyık olmazsa Tanrı o emâneti geri alır.

Bundan dolayı hükümdarlar, ilâhî bir görevi taşıma idrâki içinde olmuşlardır. "Kızıl Elma" motifinin de kaynağı burasıdır. Türk hükümdarları "Nizâm-ı Âlem" ve "Cihan hâkimiyeti" idealini gerçekleştirmek emelinde idiler. Bu ideal, aynı zamanda saltanatı bir meşrûlaştırma vâsıtası da olmuştur.

Allah'ın yarattığı varlık olarak evren, içindekilerle birlikte insana verilmiştir. İnsan, bu evrenin içindedir, ama ondan ayrıdır ve üstündür. Onu, kendine verilen tabiî halinden çıkarıp insanların rahat ve mutlu yaşayabileceği bir nizama sokmak gerekir. Bunun için evrenin sırlarını çözmeli, hem varlıkların bilgisini devamlı elde etmeli, hem de bu bilgileri kullanarak, yani amelî akıl ile teknoloji yaratarak âleme düzen vermelidir. Düzen verilecek âlem, bütün insanlık âlemi midir? Hayır; önce kendi toplumu, sonra bütün Müslümanların ve diğerlerinin bulunduğu bir âlem. Âleme nizam verebilmenin tek yolu, çalışmaktır. Ama bilgi üreterek, ilim yaparak, tefekkür ederek ve bu bilgileri aksiyona dökerek, yani siyâsette, ahlâkta, ekonomide ve sanatta bilgiyi amelî hayata geçirerek çalışmak, yeni eğitim müesseseleri kurarak, yeni nesiller yetiştirerek çalışmak. Böylece bilginin insanı oluşturması ve onun günlük hayattaki davranışlarına sinerek yaşanır hale gelmesi için çalışmak.

Şu halde Osmanlı'nın düşünce dinamikleri deyince akla şunlar gelebilir: Cihan hâkimiyeti, nizâm-ı alem, devlet-i ebed-müddet ideali, Kur'an'da yüzlerce âyette tavsiye edilen "akıl etme" (efelâ ta'kılûn), ""düşünme" (efelâ tetefekkerun), "öğüt alma" (efelâ tezekkerûn) ve "basiretli davranma" (efelâ tübsirûn) gibi düşünce ve bilim eylemleri; "iyilikte yarışınız" (fe'stebikü'l-hayrât) emri; "Hikmet, mü'minin yitiğidir, nerede bulursa alır." meâlindeki araştırmayı ve tefekkürü tavsiye eden birçok hadîs-i şerif. Bundan dolayı bir Osmanlı âlimi

ve filozofu olan M. Hamdi Yazır (1878-1942), "*Metâlip ve Mezâhip*"e yazdığı dîbâcede (önsözde) 'Felsefenin İslâm'dan başka bütün dinlere haram olacağını', 'Batı'da felsefenin tevhîd peşinde koştuğunu', 'felsefenin bilerek bilmeyerek İslâm akîdesine (inancına) hizmet ettiğini' söylemektedir.

Ayrıca bu noktada Kur'an'ın ve hadislerin bu meâldeki verilerine dayanarak tefekkür eden binlerce fıkıh, kelâm, tefsir, hadis, gramer âlimi, hikmet erbâbı ve bunlardan önce gelmiş, Hint, Çin, İran ve Yunan hakîmlerinin birikimini belirtmek gerekir.

Sadece Sünnîlik mi?

Osmanlı Müslümandı, ülkede de Sünnî İslâm hâkim idi. Bu Sünnî İslâm'da da Hânefî mezhebinin görüşleri temele alınmıştı. Bununla beraber devletin, ulemânın/medrese âlimlerinin, mutasavvıfların ve halkın İslâm'a bakışları, daha doğrusu İslâm'ı algılayış ve yaşayışlarında farklılıklar vardır. Bu normaldir. Bu husus, günümüzde de böyledir. Buna rağmen İslâmî esaslar ortak bakış ve davranış noktaları, ortak bir aklı geçerli kılmıştır.

Yalnız burada bir noktaya dikkat çekmek yerinde olur; Osmanlı ilim ve fikir hayatı üzerinde yazanlarda, umumiyetle, şöyle bir ortak kanâat ve ifade var: Osmanlı Sünnî akîdeyi esas aldı ve diğerlerine kapıları, kapattı; hep Sünnî akîdeyi benimseyen insanlar yetiştirdi. Bu kanâat, genellikle doğrudur. Bunun böyle olması da normaldir. Bu hususu Sultan Alparslan da ifade etmiştir. Çünkü Hasan Sabbah hareketinin, bâtınî ve Şîî fikirlerin yıkıcı tesirlerine karşı sünnete uygun olduğuna inandıkları akîdeyi korumak vazifesini üzerlerine almışlardı. (Bu günümüzde dahi böyledir. Atatürk, M. Hamdi Yazır'a Kur'an tefsirini sipariş verdirirken yapılan mukâvelede, Hânefi Mezhebi üzerine tefsir yapılmasını şart koşturmuştu.)

Fakat bu, Osmanlı âlimleri ve mütefekkirleri Şîî âlimlerinin birikimlerinden faydalanmadıkları anlamına gelmez. Nasîrüddîn-i Tusî gibi birçok filozof âlim başta olmak üzere İran tefekküründen, biliminden ve edebiyatından âzamî ölçüde faydalanmışlardır. Kaldı ki Eflatun, Aristo gibi filozofları bir tarafa bıraksak bile, Demokritos gibi tam materyalist filozoflardan da faydalanan Osmanlı düşünürlerinin Şîî düşünceye sırtını döndüğünü söylemek, mantıkî bir ifade olmaz.

Rasyonelliğin Varlığı ve Nasıl Bir Rasyonellik Olduğu

Osmanlı düşünürleri, yazılarında ve fikir eserlerinde akla nasıl bakmışlardır? Akla yer vermişler midir? Verdilerse ne derece yer vermişlerdir? Bu sorular, ileri sayfalarda geniş bir şekilde cevaplanmış olacaktır. Ancak biz burada kısaca bazı hususlara işaret etmek istiyoruz.

Akıl üzerine konuşmanın iki yönü vardır: ontolojik ve epistemolojik, yani varlıksal ve bilgisel yönü. Çünkü aklın, mâhiyeti (neliği), yapısı, aklın varlıklarla ilişkisi, varlıklar içindeki yeri ve önemi üzerine konuşunca meselenin ontolojik yönü öne çıkar. Ama aklın güçleri, ilkeleri, işleyişi gibi konular üzerine konuşunca meselenin bilgisel yönü öne çıkar. Burada rasyonellik deyince "aklîlik" ve "ma'kûllük" (akla uygun olma) anlaşılır.

İnsan, düşünce konularını mantık ilkelerine uygun tarzda düzenleyebilmek için bir usûle, bir yola ihtiyaç duyar. Aynı şekilde bu mantıkî düzeni, bilgisel bir uygunluk içinde ontolojik düzenle ilişkilendirmek zorundadır. Yoksa "varlık düzeni"nden mantıkî düzene geçmek veya mantıkî düzenden ontolojik düzene geçmek imkânsız olur.

Akıl ya dedüktif, yahut endüktif veyahut da analoji yoluyla çalışır. Rasyonelliğin dedüktif şartı, tutarlılık, uygunluk, kapsamlılık/şumullü olmaktır. Endüktif akıl yürütmede, bilgi üretme yolları ve bu bilginin zihne yerleştirilmesi, bunun da bir işlev görmesi rasyonelliğin gereklerindendir. Burada rasyonelliğin amaç ve araç olma gibi özelliği kendini göstermektedir. Ayrıca rasyonelliğin değer koyma, takdir etme özelliği de vardır. İnsan, böylelikle olaylar karşısında tarafsız gören, zihnî çalışmasını ve davranışlarını düzene koyan, problem koyabilen, onları çözebilen bir varlık olarak rasyonelliği benimsemiş olduğunu gösterir.

Osmanlı rasyonelliği, İslâmî düşünce geleneği içinde, ilhamını hem Kur'an'ın rasyonelliğinden hem de Yunan rasyonelliğinden destek alan bir rasyonelliktir. Osmanlı, Selçuklu gibi iman ile bilgiyi, olan ile olması gerekeni, din ile ahlâkı, ticareti, toplum hayatını, sanatı, siyâseti, geçilmez hatlarla ayırmamıştır. Çünkü bunları birbirine karıştırmak mahzurlu olduğu gibi bu alanların otonomluğunu dar bölmelere ayırmak daha da zararlıdır. Osmanlı düşüncesini bu açıdan değerlendirmek isâbetli olur. Osmanlı bilhassa Aydınlanmacı anlayışın getirdiği bir gelenek olan bölmeci, indirgemeci, basitleştirici ve saf dışı edici Batı rasyonelliğine benzer bir yolu izlememiştir. O, Kur'an'ın ve hadislerin verdiği ilhamla, tevhîd esasına göre gelişen ve bu ilkeye dâimâ sâdık kalmaya çalışan bir rasyonellik takip etmiştir.

Bu, enfüs (insanın mânevî dünyası), âfâk (dış dünya) ve tarihten güç alarak aşkın bağlantılar kurabilen, bilgisini son ve mutlak saymayan, âlemi Tanrı'ya bağlayan, mânevî hayatı ve âhiret hayatını da düşünüp, düzene sokabilen bir rasyonelliktir. Bu rasyonellik yaşanan, uygulanan ve tecrübe edilen, böylece kemâle eren bir rasyonelliktir. Osmanlı medreselerinde, "Zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur." ilkesini benimsenmiş ve bu akla esneklik tanımıştır. Bu durumda akıl yol gösterici ve aydınlatıcı rolünü daha iyi icrâ eder. Hiçbir çelişkiye yer vermeyen bir akıl, yeni fikirleri ortadan kaldırmayı bir görev bilir. Osmanlı'da *Tehâfüt* tartışmalarının bu kadar rağbet görmesi ve tartışma sanatı

üzerine bu kadar eser yazılması, akla esneklik tanınmış olduğunu gösterse gerektir. Aklın sınırlarını zorlamak ve aşmak için onu bıçağın altına yatırmak yerine onun mantıkî kategorilerini yerli yerine koyup işletmek yeterlidir. Gerçeklikleri tahlil etmekle yetinmeyip onları birleştirerek onu daha sezgisel bir yaklaşımla tamamlamak yolu Osmanlı'nın tercih ettiği bir yoldur. Osmanlı rasyonelliği içinde vahyin, hem ontolojik, hem de epistemolojik yönden ayrı bir yeri ve önemi vardır. Demek ki Osmanlı rasyonelliğinin başlıca özellikleri bunlar olup, Osmanlı düşüncesi, bunlar göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Esâsen Batı'da rasyonellik ölçüleri, her dönemde ve akımda değişik görünüşler arz etmiştir. Descartes'in aklın iman nuru ile aydınlanmasını isteyen rasyonalite anlayışı ile, ilk insanın bilgisinden önce şuurlu bir bilen varlığın var olması gerektiğini söyleyip "Hıristiyanlığın Aklîliği" diye kitap yazan aydınlanmanın büyük filozofu John Locke'un rasyonalite anlayışı bir midir? Bunun gibi, aklın nûru da tıpkı vahyin nûru gibi, Tanrı'nın bir armağanıdır.", "Aklımız Tanrı'daki küllî akla uygundur. İkisi arasındaki fark, bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir." diyen Leibniz'in rasyonalite anlayışı ile, Kant'ın "Beni dogmatik uykumdan uyandırdı." dediği filozof David Hume'un, "Akıl tutkuların yalnızca bir kölesidir ve öyle olmalıdır.", "Akıl tek başına hareketi oluşturamaz veya irâdeye sahip olamaz." şeklindeki rasyonalite anlayışı bir midir? Demek ki, modern Batı düşüncesi, bütün laikleşme çabalarına rağmen ya akla güvenmemekte yahut onu ilâhî nur ile desteklemeye ihtiyaç duymaktadır. Bunun örnekleri, XIX. ve XX. asırlarda da bolca görülebilir. Osmanlı'nın rasyonalite anlayışını kendi çerçevesi içinde değerlendirmek lazımdır.

Osmanlı'da Bir Fikir Zemini Var mıydı?

Yukarıda işaret edildiği gibi, Osmanlı, Selçuklu fikir hayatının mîrâsına konmuştur. Bu mîrâsın içinde Türkistan'ın, Maverâunnehir'in, İran'daki medreselerin, bilgin ve düşünürlerin birikimleri vardır. Bu zengin bilim ve düşünce birikiminden faydalanarak yetişen ilk Osmanlı âlimleri, mevcut geleneği yeni şartlarda yeni sentez denemeleri ile kuvvetlendirmişlerdir.

Genellikle Osmanlı düşünce yapısının nasıl anlaşılması ve tahlil edilmesi gerektiği gibi bir soru, metodoloji sorusu olarak önemini muhâfaza ediyor. Ama Osmanlı düşüncesinin İslâm düşünce hayatının bir parçası olduğu unutulmamalıdır. Bu takdirde, "Osmanlı düşüncesi, İslâm düşünce zincirinin bir tekrarı, bir taklidi midir?" sorusu ile karşılaşılacaktır. Bu soruya cevap verebilmek için elde Osmanlı fikir mîrâsı malzemesine ait çok zengin külliyatın durumu hakkında sağlam bilgilere sahip olunmak gerekir.

Batı Gözlüğüyle Bakış: Batı şarkiyatçılığı (oryantalizmi), genellikle İslâm dünyasına kasıtlı ve çok dar bir açıdan bakmıştır. Onun getirdiği tezler, sorgulanmadan bizde de kabul edilmiş ve o gözlük, bakışlarımıza hâkim olmuştur. Onun iddiâlarından biri de, Gazâlî'nin felsefî ve ilmî düşünceyi yıkmasıyla ilim ve felsefe Endülüs'e kaçmış; İbn Rüşd'den (ö. 1198) sonra da tamâmen ortadan kalkmış olduğu fikridir. Dolayısıyla daha sonraki dönem bir şerhcilik/hâşiyecilikten ibaret gibi gösterilmiştir.

Bu bakış, artık sorgulanmaktadır; ama terk edilmemiştir. Farabî, İbn Sînâ gibi düşünürlerden gelen felsefe geleneği, XIII. asır başında Muhyiddîn İbn Arabî'nin, İşrâkîliğin getirdiği renkli felsefeyle daha canlılık kazanarak farklı bir ortam meydana getirmiştir. Osmanlı felsefî düşüncesi, bu farklı ortamda yeşermeye başlamıştır.

Burada bir noktaya dikkati çekmek gerekiyor: Osmanlı düşüncesi etrafında araştırma yapanlar, tez hazırlayanlar, genellikle Osmanlı düşünce ve ilim hayatını Fahreddîn-i Râzî okulunun, dolayısıyla Eş'arîciliğin mutlak etkisi altında ve onun bir devamı gibi görüyorlar. Hatta Osmanlı'nın Eş'arîciliği benimsediği için geri kaldığını ve çöktüğü fikri hâkimdir. Eğer bu doğruysa o zaman Osmanlı'nın Eş'arîliğe rağmen nasıl yükseldiği sorusuna cevap vermek imkânsız görünür.

Bir defa Osmanlı âlim ve düşünürleri sadece Fahreddîn-i Râzî yoluyla bilgi ve fikir edinmiyorlardı! Fuzûlî gibi bir şair, Karabâğî Mehmed Efendi gibi bir düşünür bile, doğrudan Aristo'nun, Eflatun'un, hattâ Demokritos'un tercüme metinlerinden faydalanıyorlardı. Neye ihtiyaç duyuyorlarsa onu ulaşabildikleri nisbette aslından elde etmeye çalışıyorlardı.

Kaldı ki Fahreddîn-i Râzî'nin Eş'arîci olmaktan çok İbn Sînâ'cı olduğu ve ondan daha çok etkilendiği, ondan aldığı derin felsefî hamûle ile kelâmı felsefîleştirmeye devam ettiği bilinmektedir. Bu hususta Osman Emin Chahine (Şahin)'in eseri dikkat çekicidir. Zira o, eserinde İbn Sînâ'ya yer vermediği halde, Fahreddîn-i Râzî'ye yaratıcı filozoflar arasında geniş yer vermiştir. Aslında Fahreddîn-i Râzî, H. Corbin'e göre, "hem Eş'arî, hem atomculuk karşıtı idi". Osmanlı düşüncesini şekillendirenlerden bir başka düşünür de Sadreddîn-i Konevî'dir. O, İbn Arabî'nin oğulluğu ve talebesidir. Onun rahle-i tedrîsinde yetişmiş, onun fikirleriyle yoğrulmuştur. Fakat yazdığı eserlerde ilke olarak ona bağlı olmakla beraber, onda olmayan bir rasyonalite ile karşılaşılmaktadır. Dâvûd-i Kayserî de bir vahdet-i vücûdcu olmasına rağmen öncekilerin hiçbirisinde olmayan yeni ve taze fikirler üretebilmiştir. Buna ilâve olarak Osmanlı medreselerinde Eş'arîliği eleştiren risâleler yazıldığı da bilinmektedir. Şeyh Bedreddîn de aynı okuldan yetişmiş hocalardan ders aldığı halde, tamâmen ayrı ve farklı bir mecrâda akmıştır.

Nitekim Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Osmanlılarda Felsefe" adlı makâlesinde Mâturîdî'nin kurduğu akıl ve re'yi esas alan okulun gelişmesini sağlayanlar arasında Fahreddîn-i Râzî'yi de saymaktadır.

Şu halde Osmanlı'nın kuruluşunda bir fikir ve felsefî düşünce zemini olduğu muhakkaktır. Bu zeminde her şey söylenebilir miydi? Goethe'nin Osmanlıları da kapsayan şu sözünü hatırlamakta fayda var: "Müslümanlar, felsefe öğretimine şu ilkeyle başlıyorlardı: Zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur. Onlar, öğrencilerin kafasını böyle çalıştırıyorlardı. Bu, öğrencileri doğruyu bulmakta şüpheye düşürüyordu. Şüphe sonundaki araştırmalar onu, hakikate götürüp rahatlatıyordu." Osmanlı ülkesinde, inancından, fikrinden dolayı bunları siyâsî eyleme (açık bir şekilde devlete karşı bir ayaklanma hareketine) dönüştürmedikçe kimse cezâ görmemiş, itikad farklılığı problem sayılmamış, ancak siyâsî eyleme dönüşünce padişah, oğluna ve kardeşine bile merhamet etmemiştir. Şu halde Osmanlı'da tartışmalı, hür bir fikir ortamının mevcut olduğunu söylemek doğru ve isâbetli olur.

Felsefeyi bilen, öğreten, üreten üstatların bulunması

Osmanlı bilgin ve düşünürlerinin eski filozofları bilmeleri gâyet tabîîdir. Zira Osmanlı da Eflatun'u (Platon'u), Aristo'yu, Kindî'yi, Fârâbî'yi, İbn Sînâ'yı, Ebûl-Berekât-ı Bağdâdî'yi, Fahreddîn-i Râzî'yi, Taftazânî'yi, Cürcânî'yi, Sühreverdî'yi, İbn Arabî'yi, Nasîrüddîn-i Tûsî'yi, Ahî Evran'ı doğrudan Arapça ve Farsça aslından okuyan, anlayan, anlatan ve yorumlayan âlimler vardı. Bunlar, Sadreddîn-i Konevî (ö. 1274), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 1351) Molla Fenarî (ö. 1431), Molla Hüsrev (ö. 1480) ve benzeri birçok âlim ve düşünür idi. Öyleyse felsefeyi (Hikmeti) usta-çırak usûlüyle öğretecek kimselerin, Osmanlı ülkesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda muhtelif âlimlerin icâzetnâmeleri incelenecek olursa, onların hangi kanallardan felsefî bir eğitim aldıklarını, tartışmasız bir şekilde tesbît etmek mümkündür. Kaldı ki, Osmanlı medreselerinde, aşağıda daha yakından ele alınacağı gibi, dilbilimi ve dil felsefesinin yanında mantık, bütün ilimlerin 'âleti' olarak öğretilmiş ve bu disiplinlerin bilinmesi –benzerine başka hiçbir medeniyette rastlanılmayan bir şekilde- ilim tahsilinin olmazsa olmaz ön şartı olarak kabul edilmiştir.

Belli bir düşünce geleneğinin bulunması

Yukarıda isimlerini saydığımız ve sayamadığımız birçok düşünür halkasının teşkîl ettiği bir felsefî düşünce geleneğinin mevcut olduğunu söylemek tarihî hakikatlara uygun bir tesbît olur.

Bazı çevrelerin desteği

Destekçi çevreler siyâsî, toplumsal ve bilim çevreleri olabilir. Osmanlı'da siyâsî çevreler, doğrudan padişahlar, toplum hayatında rahatsızlık yaratmadıkça, düşünce ve bilim hayatına karışmamışlar; aksine bu faâliyetleri teşvîk edip desteklemişlerdir. Bunun örneklerinden birisi Fâtih Sultan Mehmed, diğeri ise, III. Ahmed'dir. Başka örnekleri de varsa da biz bu ikisinin desteğine temas edeceğiz.

Burada şu hususu belirtmekte yarar var: Osmanlı'dan önce de muhtelif dönemlerde hükümdarlar bilim ve felsefeye destek vermişlerdir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, devrin hükümdarlarından bu desteği aldığı gibi Selçuklu hükümdarlarının da böyle bir desteği verdiği anlaşılmaktadır. Meselâ tarihçi İbn Esîr'in yazdığına göre, Sultan Rukneddîn Süleyman Şah (ö. 1204), felsefecilerin görüşüne bağlı itikâdı bozuk bir adamdır. Onun yerine tahta geçen I. Gıyâseddîn Keyhüsrev de felsefeye meraklı olup İbn Sînâ'nın hayranlarındandır. Oğulları İzzeddîn Keykâvus ile I. Alâeddîn Keykubat'ı da kendisi gibi yetiştirmişti. Sultan Alâeddîn Keykubâd, İbn Sînâ'nın "*er-Risâle fi'n-Nefsi'n-Nâtıka*" adlı eserini Ahi Evren'e tercüme ettirmiştir.

Görülüyor ki, felsefeye ve filozoflara karşı, alâka gösteren ve destek veren hükümdarlar arasında bir gelenek teşekkül etmişti. Fâtih Sultan Mehmed, bu geleneği canlandırdı. Kütüphâne müdürü Kritovulos'un yazdığına göre, Fâtih, ilmî ve felsefî tartışmaları geliştirmek için Zenon'un, Aristo'nun fikirlerine ve diğer eski Yunan filozoflarına vâkıf kimseleri huzûruna çağırır, dinler, sorular sorar ve onlarla tartışırdı.

Hatta 1413 yılında vefat etmiş olan Osmanlı şairi, hekimi ve düşünürü Ahmedî, "İskendernâme" adlı eserinde uzun uzadıya filozoflarla İskender'i konuşturmuş, felsefî tartışmalar yaptırmıştır. Kendisi Mûsâ Çelebi, Çelebi Mehmed gibi hükümdarların saraylarında bulunduğuna göre, böyle felsefî konular üzerinde tartışma alışkanlığını oralarda edinmiş olduğunu düşünmek mantığa muhalif düşmemektedir.

III. Ahmed'in desteğine gelince: Padişah III. Ahmed ve Sadrazamı Damat İbrahim Paşa 30 kişilik bir tercüme heyeti kurdururlar. Bu çerçevede Yanyalı Esad Efendi'ye, Aristo'nun Fizika adlı eserini tercüme görevi verilir.

Bunun yanında aynı komisyonda tercüme yapan Karabet Veled-i Spatroti adındaki kişiye, aldığı tercüme ücretinin dışında bir takım imkânlar tanınmıştır ki, bu imkânlar, Abbasîler döneminde kurulan "Beytü'l-Hikme"de çeviri yapanlara verilenlerden geri kalmaz. İlim ve kültür hayatını canlandırmak için mezhep ve din farkı gözetmeden bilime, felsefeye katkıda bulunan herkese destek vermişlerdir. III. Ahmed, kadılara hitaben 1723'te yayınladığı fermanda; Aristo'nun kitaplarını ve Kottinius'un şerhlerini tercüme hizmetinde bu-

lunanları vergiden muaf tutmuş, bunun yanında Karabet Veled-i Spatroti'nin, çocuklarının, câriyelerinin giyimine, döşemesine, yiyeceğine ve içeceğine karışılmamasını ve rahatsız edilmemesini istemiştir. Ferman 1741'de yenilenmiştir.

Bu desteklere çoğu zaman ulemânın, devlet adamlarının desteklerini de ilâve etmek gerekir. Meselâ Fâtih'in açtığı yarışma sonucu yazılan *tehâfüt*ler devrin âlimleri (ulemâsı) tarafından beğenilmiş, tartışılmış ve yenilerinin yazılmasına zemin hazırlanmıştır.

Felsefî Tavır

"Osmanlı'da felsefî tavır var mıdır?" sorusuna geçmeden evvel, "Felsefî tavır nedir?" sorusuna cevap arayalım: Felsefî tavır, aklî düşünmektir, mantıklı olmaktır; katı ve dogmatik davranmamaktır, başka fikirlere müsâmahalı davranmaktır, farklı fikirlere saygılı olmaktır; sorgulayabilmektir; tenkitçi ve tartışmacı olmaktır; inatçı olmamaktır; doğruyu ve yanlışı kabul edebilmektir.

1. Goethe'nin ifade ettiği gibi Müslümanların (Osmanlıların) felsefe öğretimine, "Zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur." önermesiyle başlamaları, felsefî bir tavırdır. Peşin fikirlerden kurtulabilmektir, zihni her yönde çalıştırmaktır. "Tanrı vardır." önermesinin zıddı, "Tanrı yoktur." önermesidir. Bunun gibi "Vahiy olmuştur.", "Vahiy olmamıştır." veya "Vahiy mümkün müdür?" önermeleri de tartışılabilir.
2. Fâtih'in felsefe meclisleri kurup, çeşitli felsefe problemlerini tartışması, felsefî bir tavırdır. *Tehâfüt* yarışması açması, tenkitçiliğin gelişmesi, önceki ve mevcut bilgi birikiminin sorgulanması açısından felsefî bir tavırdır. Bağnazlığın kırılması, tanınmış kimselerin eleştirilerek putlaştırılmasının önlenmesi felsefî bir tavırdır. Ulemânın, Hocazâde'nin *Tehâfütü'l-Felâsifesi*'ni müsbet karşılaması, felsefî bir tavırdır.
3. Hocazâde'nin (ö. 1488), *Tehâfüt*'ünü yazarken, kendisini herhangi bir görüşe bağlı saymayacağını, ilkelerini her defasında değiştirebileceğini beyân etmesi, ön yargılardan sıyrılabilmesi bakımından felsefî bir tavırdır. Yine Hocazâde'nin "*Tehâfüt'ül-Felâsife*"sinin baş tarafına koyduğu şu ifadeler de felsefî ve bilimsel bir tavrı ve filozofca davranışı ifade eder: "Bazı ifadelerde Gazâlî'nin kalem yanılgısına işaret eden noktalar bulunursa bilinsin ki, bu onu küçümsemek ve hafife almak için değil, sadece kendi aklında ve anlayışında şekillenen ret ve kabul, çelişki ve kesinlik durumunu göstermek içindir." Demek ki, Hocazâde aklı mi'yâr olarak almış ve önyargılarından sıyrılarak tenkit yapmıştır. Gazâlî gibi otoritelere karşı çıkmaktan çekinmemiştir. Bu da diğer âlimlerin cesâretini teşvik etmiştir. Bu davranış felsefî değil midir?

4. Ali Tûsî (ö. 1482) "*Kitâbu'z-Zuhr*" adlı eserinde filozoflarla tartışmanın faydasına inanmış, filozofların görüşleri susturulsa bile, sağlam olan temellerine zarar gelmeyeceğini söylemiştir. Hele eserin baş tarafında şu dört esası koyması ve bunlara sıkı sıkıya uyması felsefî bakımdan fevkalâde önemlidir:

   4/1 "Doğruluğu kesin olmayan şeye kitabımda yer vermeyeceğim."

   4/2 "Şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım."

   4/3 "Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım."

   4/4 "Söylenmesi gerekenleri söylerken insaf yolundan sapmayacağım."

   Ayrıca, "Aklın gerektirdiği şeyin tersi, tereddüdsüz muhaldir (imkânsız)." ilkesi, rasyonelliğin zirvesi sayılır. Bu ilkeler, bilimsel ve felsefî bir tavrı ifade etmez mi?

5. Kemâlpaşazâde (ö. 1534)'nin de, "Bir itirazı ileri sürenin, bu itirazında kendi görüşüne riâyet etmesi gerekmez." ilkesini koyması onun önyargısız, geniş görüşlü bir düşünür olarak felsefî tavrı yaşayan bir kimse olduğunu ortaya koyar.

6. Benzeri tavrı ve ifadeleri, Karabâğî Mehmed Efendi'nin (ö. 1536) *Tehâfüt*'ünde de görmek mümkündür.

7. Kâtip Çelebi'nin, dönemindeki yanlışları ve bozuklukları sorgulayıcı tavrı, felsefî bir tavırdır. Kendi zamanındaki Sivasîler ve Kadızâdeliler kavgasında, tarafları uzlaştırmaya çalışması, felsefî bir tavırdır. Felsefeye karşı olmakla beraber kendisini ilim hayatına sevk eden hocası Kadızâde Mehmed Efendi'yi tenkîd etmesi felsefî bir tavırdır.

8. Kâtip Çelebi'nin, "Felsefe medrese programlarından kalktı" dediği zamandan yarım asır sonra, 1693/94 de Mehmed Emin Efendi'nin, "*Cihet-i Vahdet*" risâlesine bir hâşiye yazan Kara Halil Efendi, "*er-Risâletü'l-Avniyye fî İzâhı'l-Hâşiyeti's-Sadriyye*" adını verdiği risâlesinde "muhassılîn" dediği talebelerin şu özelliklerinden dolayı bu risâleyi (154 sayfa) yazdığını söylüyor:

   a) Onlar, hakkın (doğrunun) peşinde koşarlar.

   b) İnat yolundan uzaklaşırlar (Nakîbun)

   c) Taklitten yüz çevirirler

   d) Doğru yola (semtü's-savâb) yönelirler

   e) Amaçları (garazühüm) açık hakikati elde etmektir; kesin sûrette bâtıl olanı (yanlışı) tasvir değildir.

Medrese öğrencilerinin bu özellikleri felsefî tavır değil midir? Doğrunun, peşinden koşmak, bâtılı (yanlışı) benimsememek, taklitten kaçmak, inattan (dogmatik ve subjektif davranmaktan) uzak durmak, hem bilimin, hem felsefenin hem de akl-ı selîmin istediği, aradığı tavırlar değil midir?

Risâle yazarı Kara Halil Efendi, medrese öğrencilerinin, hakikate ulaşmak için önce derinliğine düşünmesini (teemmül etmesi), sonra da ürettiği fikirleri fâzıl bilginlerle tartışmasını (münâzara etmesini) istemektedir. Çünkü ona göre iki fikir, bir fikirden ve iki ilim (iki âlimin bilgisi) bir ilimden daha kuvvetlidir. Kara Halil Efendi, burada çok önemli bir uyarıda (tembihte) bulunur: Tâlib (araştıran öğrenci), kendi fikrine itimat etmemeli, tartışma erbâbı ile problemler üzerinde tartıştıktan sonra fikrinin doğruluğuna güvenmelidir! Çeşitlilik ve farklılık isteyen bu anlayış da felsefî ve bilimsel bir anlayış ve tavır değil midir?

9. III. Ahmed'in Karabet Veled-i Spatroti'ye ve Aristo'nun eserlerinin tercümesi ile uğraşan köle ve câriyelere bile vergi affı getiren, giyeceğine, yiyeceğine karışılmamasını isteyen ferman yayınlaması, bunu 18 sene sonra teyîd etmesi felsefî ve bilimsel bir tavır değil midir?
10. Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın Yirmisekiz Mehmed Çelebi'yi Paris'e gönderirken, "..vesâit-i umrân u maârife dahi lâyıkıyla kesb-i ittıla' ederek kâbil-i tatbîk olanların takrîri..."ni; medeniyetin ve eğitimin vâsıtalarının (vesait-i umran u maârif) iyi tesbît edilmesini ve bunlardan tatbîki mümkün olanlarını bildirmesini emretmesi, bilimsel ve felsefî bir tavır değil midir?

    Aslında felsefî ve bilimsel tavrın en çok görüldüğü yerlerden birisi de, "Âdâb-ı Münâzara" (tartışma âdâbı) risâleleridir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, genel olarak, padişahlar da, sadrazamlar da, bilim ve fikir adamları da (ulemâ) ve daha önemlisi öğrenciler de bir felsefî tavra âşinâdırlar, bundan hoşlanıyor ve uygulamasını yapıyorlar yahut felsefî ve bilimsel tavra, objektif bakış açısına yabancı değildirler.

Felsefeye Karşı Tavır

Peki hal böyle iken felsefeye karşı bir tavır yok mudur? Elbette vardır ve her devirde de olmuştur. Günümüz Türkiyesi'nde ve Avrupası'nda da felsefeden hoşlanmayan veya ona karşı olan binlerce aydın insan var; hattâ bazı ideoloji mensupları, sadece kendi ideolojilerini felsefe olarak görmektedirler.

Günümüz Türkiyesi'nde de aynı tavırları görmek mümkündür. Felsefî izahlar kendisine ağır gelen herkes, felsefeden hoşlanmaz ve felsefeye tavır koyar.

Kâtip Çelebi'nin bazı ifadelerine dayanarak Osmanlı'da felsefe ve matematiğin medrese programlarından kaldırıldığı, felsefe düşmanlığı yapıldığı sık sık ifade ediliyor. Kâtip Çelebi bir taraftan bunu söylerken aynı kitabındaki "Sonsöz" de hayatını anlattığı sırada şöyle bir ifade kullanıyor: "Elli dokuzda (1059/1649) ve altmışta (1060/1650) ulûm-ı garîbe kitaplarını okudum. Talebe de tıp ve hikmet ve riyaziyat derslerini okuyorlardı." Hani felsefe dersleri programdan çıkarılmıştı. Bu iddiânın bizzat Kâtip Çelebi tarafından tekzibi görmezden geliniyor. Medreselerden felsefe ve bilim dersleri hiç kalkmamıştır.

Kâtip Çelebi, söz konusu eserinin başında "...ne felsefiyyât kaldı, ne Hidâye..." derken kitabının sonunda "talebe'nin tıp, hikmet (yani felsefe) ve riyâziyyât dersleri okuduğundan bahs ediyor." O, kendi kendisini yalanlıyor. Demek ki, programlardan felsefe ve riyâziyye (matematik) kalkmamıştır. Yahut bazı medreselerin programlarından kalkmış olsa bile, bu, bütün Osmanlı ülkesinde felsefenin (hikmetin) kalkmış olduğunu göstermez. Nitekim XIII. asırda Akkirmânî, Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulan "*Hidâyetü'l-Hikme*" ve şerhini "*İklîlü't-Terâcim*" adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Medrese programlarından felsefenin kaldırılması konusuna itiraz eden Muallim Cevdet (ö. 1944), "*Mektepler ve Medreseler*" adlı eserinde, Kâtip Çelebi dönemi medrese programlarını incelediğini ve programlarda felsefe ve riyâziyyenin kalkmamış olduğunu ileri sürer.

Bu durumda Kâtip Çelebi'nin bildiği bazı medreselerde felsefenin programdan çıkarılmış olabileceğini ve bundan etkilenerek bütün Osmanlı medreselerine genellediğini düşünmek daha isâbetli olur. Zaten kendi sözünü kendisi tekzip etmektedir. 1650'de öğrenci hikmet ve riyâziyye okuyorsa program devam ediyor demektir. Burada hikmet, fizik bilimler anlamına alınsa bile Kâtip Çelebi, yine kendisini tekzip etmiş olur. Çünkü matematik ve diğer bilimlerin programdan çıkarıldığını söylüyordu. Fakat Kâtip Çelebi'nin felsefe aleyhindeki ifadelerinin, bazı çevrelerde etkili olduğunu düşünmek de gerekir. Kaldı ki, Kâtip Çelebi'nin felsefe dediği kendisinin de benimsediği bazı kelâm kitaplarıdır.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin, "Kelâm-ı felsefe, fülse değer mi? (Felsefe sözü mangır eder mi?) Akıllı bir sarraf ona baş eğer mi?" meâlindeki sözleri; Nabî'nin "Hikmet ü felsefeden eyle hazer/Evliyâ nüshasına eyle nazar" tarzındaki ifadeleri ile Sümbülzâde Vehbi'nin, "Felsefiyyâttla tevağğül etme/Ruz u şeb anı teemmül etme" (felsefeyle devamlı meşgul olma, gece gündüz onu düşünme) biçimindeki beytini felsefeyi anlamayan ve dolayısıyla kendilerine ağır gelen bazı edebiyat mensuplarının kendilerini ifade etmesi olarak algılamak yerinde olur. Nitekim Yahya Kemâl de Mustafa Kemâl Atatürk de teorik felsefe ile

filozofların teorileri ile, insanlığın bir adım ilerleyemeyeceğini ifade eden sözler söylemişlerdir. Batı'da da benzeri şeyler vardır; Pascal'ın, "Felsefeyle alay etmek de bir felsefedir." sözü çok meşhurdur. Pascal, Descartes gibi rasyonalist bir filozofu yerden yere vurur. J. J. Rousseau ise, filozofları, "Pazar yerinde avaz avaz bağıran madrabazlara" benzetir. K.Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerin on birincisinde filozofların şimdiye kadar âlemi yorumlamaktan başka bir şey yapmadığını, Bergson'un filozofların fikirleri ve sistemleriyle gezegenlerde bile yaşanamayacağını söylemesi, onların hayattan ve realiteden kopuk olduklarını iddiâ etmesi, felsefeye bakışın Avrupa'daki bazı örnekleridir. Aslında Kadızâde'nin ve benzerlerinin felsefe aleyhindeki sözlerini, felsefî düşüncenin ve bilhassa ateist düşüncenin yaygınlaşmaya başlaması üzerine söylenmiş tepkiler olarak yorumlamak da mümkündür. Bizzat Kâtip Çelebi bile, inançlara aykırı felsefenin aleyhinde bulunmaktadır.

Felsefeyi Temellendirme yahut Meşrûlaştırma

Osmanlı düşünürleri, felsefeyi meşrûlaştırma yoluna gitmişlerdir. Tabîî önce akıl ile; ama sonra peygamberleri filozof sayarak, bazı filozofları da peygamber kabul ederek. Bu, aslında enteresan bir metottur. Binlerce senedir, Doğu'da ve Batı'da devam edip giden felsefe-din münâsebetine, hatta kavgasına en kalıcı ve köklü çözüm yoludur.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 1561); hikmetin, yani felsefenin meşrûluğunu bir hadis zikrederek temellendirmek ister; "Kişinin hikmetten bir kelime öğrenmesi, onun için dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır." Taşköprülüzâde'ye göre, felsefî ilimler ile dinî ilimler birbirinin tamamlayıcısıdır; aralarında hakikatte bir ihtilaf yoktur. Halbuki çoğu zaman bu iki alan birbirine düşman ve birbirini ortadan kaldırmaya çalışıyormuş gibi gösterilmektedir. İslâm dünyasında birçok filozof, bu din-felsefe münâsebeti üzerinde durmuşlardır. Bunların en meşhuru İbn Rüşd ve bu konudaki eseri, "*Faslu'l-Ma'kâl*" adlı kitabıdır. İbn Rüşd'ün din ile felsefenin barışık iki sütkardeş olduğu hususundaki ifadeleri dikkat çekicidir. Taşköprülüzâde de benzer şeyler söylüyor: "Zanneyleme ki ulûm-ı hikemiyye (felsefî ilimler) muhâlif-i ulûm-ı şeri'yye ola." Bilâ-hilâf (hilafsız) ancak birkaç mesâil-i yesîrededir (basit meselede anlaşmazlık vardır), kesîrede (ve büyük meselelerde) değildir. Bazı mesâil (meseleler), gerçi zâhiren muhâliftir, lâkin tahkîk olunursa (araştırılırsa) her vechile muvâfık, her diğeri ile musâfih (el sıkışır) ve muânıktır (boynuna sarılır)."

Din ve felsefenin bu kadar birbiriyle ilişkili olmasının sebebi, İdris peygamberin ilk filozof, bütün nazarî hikmetlerde "küllî üstad" sayılmasıdır. Allah, ona peygamberlikle birlikte hikmeti ve yıldız ilmini vermiş olup 72 dil konuşur-

du. Hermes veya Heramis (Yunanlılarda Eramis) denilen zât İdris'tir. Felsefenin kökünü İdris peygambere dayandıran Taşköprülüzâde hikmet sultanı olarak da Eflatun, Aristo, Sokrat gibi isimleri gösterir.

Görülüyor ki, Hz. İdris'in peygamber-filozof olarak kabul edilmesi, hem felsefenin çok köklü (Yunandan da derin) bir geçmişinin bulunduğunun, hem de aklî faâliyeti peygamberlerin başlatmış olduğunun kabul edilmesi mânâsını taşımaktadır.

Bir başka Osmanlı düşünürü Nev'î Efendi (ö. 1598), Hermes'i (Hz. İdris'i) filozofların (hükemânın) üstâdı kabul eder. Bu konuda şöyle bir açıklama yapar: Hermes'e, "Hikmetin aslı nedir?" diye soruldu; "Tıbâ-ı tamâmdır." dedi. "Tıbâ-ı tamâm nedir?" diye sorulduğunda "Rûhâniyyet-i feylesoftur." (Filozofun mânevî yüceliğidir.) Demek ki, Hz. İdris'e göre felsefe, filozofun ruhunda sezdiği ve onları yaşadığı şeylerdir.

Nev'î Efendi de Sokrat'ı, Eflatun'u, Aristo'yu tanıttıktan ve övdükten sonra, bunların kâfir diye nitelendirilmesi ihtimâline karşı şöyle bir ifade kullanır: "Mâlum ola ki, Meşşâî filozofları peygamberliği inkâr ediyorlar diye sû-i zan üzere ısrarlı olmaktan hazer gerektir. Zira Meşşâîlerin kitapları peygamberliğin isbâtı ile doludur."

Nev'î Efendi, daha da ileri giderek, bir hadis nakleder, Eflatun'un peygamber olduğunu fakat kavminin onu bilmediğini söyler. Aynı şekilde Nev'î Efendi, Sokrat'ı da peygamber olarak kabul eder. Sokrat'ın geçmişinin (silsile) Lokman'a dayandığını ve onun da Dâvûd Peygamberin arkadaşı (sahibi) olduğunu bildirir. Her hal ü kârda onların küfr ile ithâm edilmemeleri gerektiğini hatırlatır. Şu halde birçok Osmanlı düşünürü Aristo, Platon gibi filozoflara sataşılmasına karşı çıkıyorlar. Bu da bir felsefî ve bilimsel tavırdır.

Felsefeyi peygamberlerle başlatmak ve önceki filozofları peygamber saymak, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam etmiştir. Son Osmanlı âlimlerinden M. Hamdi Yazır, "*Metâlip ve Mezâhip*" adlı tercümesine koyduğu bir notta, "Ona (Sokrat'a) bir peygamber gibi bakmakta bir mahzur da yoktur. Sokrat'ın istikrâ (tümevarım) yoluyla netice çıkarması peygamber olmasına mâni değildir." demektedir.

Alman filozofu Karl Jaspers (ö. 1969), "Büyük Filozoflar" adlı eserinin ilk cildinde Konfüçyüs, Buda, Sokrat ve Hz. Îsâ'yı ele alıp incelemekte; bunların hepsinin filozof olarak insanlığa getirdiği ölçülerin tahlilini yapmaktadır.(35) Hatta günümüzde Hz. Muhammed'in Tanrı'ya, evrene ve bunların insanlıkla ilişkisine dair yaptığı her açıklamanın eleştirel bir irdelemenin konusu olabileceğini söyleyen Batılılar vardır. (Diane Collingson, Robert Wilkinsin, Otuz Beş Doğu Filozofu, Ankara, 2000, Ayraç Yay., s. 28-29). Bu bakımdan Osmanlı'nın yaptığı garipsenmemelidir.

FELSEFE PROBLEMLERİNİN POPÜLER HALE GELMESİ

Bütün bu yukarıda ifade edilenler dikkate alındığında Osmanlı'da her devirde felsefe olduğu gibi bir netice çıkmaktadır. Buna göre eğer varsa ne çeşit felsefe vardı? Yahut da felsefe problemleri nasıl yer almaktaydı?

Osmanlı'da varlık, bilgi, dil, ahlâk ve mantık felsefeleri ön plandadır. Bunların örneklerini ayrıca göreceğiz. Ama Osmanlı'da, yine belki de Osmanlı'ya has olarak görülebilecek, başarılması oldukça zor başka bir gelişme daha vardır ki, genellikle dikkatlerden kaçar: Osmanlı düşünürleri sadece yüksek seviyede felsefe ile uğraşmamışlar, bunun da ötesinde felsefî düşünceyi popüler bir hale getirmişlerdir. Bundan dolayı önce Osmanlı'da felsefe problemlerinin nasıl popüler hale geldiğine temas etmek gerekiyor.

Osmanlı'da felsefeyle ilgili eserler, umumiyetle Arapça yazılmıştır. Yani bu kitap ve risâleleri Arapçayı ve terminolojiyi iyi bilen âlimler ve medrese talebeleri, okur ve anlardı. Bu elit tabaka arasında, felsefî fikirler ve çeşitli felsefe problemleri yoğun bir şekilde, yazılı ve sözlü olarak tartışılıyordu. Bu sebeple de tartışma âdâbı ile ilgili yüzlerce risâle ve kitap yazılmıştır. Bunlar felsefî tavrın ve dolayısıyla felsefî düşüncenin gelişmesi ve devam etmesi için yapılmıştır. Şimdi felsefe meselelerinin halkın seviyesine nasıl indirildiğine dair bazı örnekler vereceğiz. Risâle ve eserlerin çoklukla Arapça yazılmasına karşılık, felsefe meselelerini vulgarize eden eserler, manzum (şiir şeklinde aruz vezniyle ve kâfiyeli) olup, geniş halk tabakalarına hitap eden eserlerdir. Bunlardan en önemlisi ve en genişi Âşık Paşa (ö. 1332)'nın "*Garipnâme*"sidir. 10592 beyitlik bu hacimli ve çok değerli eserdeki felsefî fikirlerin tahlili bir kitap olabilir. Bu sebeple biz burada;

a) Ahmedî'nin "*İskendernâme*"si,

b) Yazıcıoğlu Muhammed'in "*Muhammediye*"si,

c) Süleyman Çelebi'nin "*Mevlid*"ini ele alacağız.

Bu bölümün sonunda da ayrıca Ahmedî'nin *İskendernâme*'sindeki felsefî fikirlerin tahlilini örnek olarak ele alacağız.

a) Ahmedî'nin "*İskendernâme*"si: Başlangıçta Osmanlı'nın insanı, toplumu, insanlığı, evreni, evrenin içindekilerle birlikte Tanrı'yı bir bütün olarak kavramak ve kavratmak istediğini söylemiştik. Bundan dolayı, Osmanlı kendi inancı etrafında, kendi dünya görüşü çerçevesinde kendi "Nizâm-ı Âlem"ini kurmak için bir aksiyon sürecine girmiştir. Bu âdetâ Marx'ın, "Yeni bir dünya kurmak gerek." dediği yeni bir toplum, yeni bir hayat, yeni bir devlet, yeni bir kültür ve yeni bir medeniyet felsefesidir. Bu kültürün ve felsefenin temelinde iman vardır, imanın ölçüsü olarak akıl vardır, bilgi vardır, ilim, sanat ve

kültür vardır. Hangi Avrupa kralının gül yahut karanfil koklayan resmini görülmüştür? Ama Osmanlı nakkaşları, Fâtih'i, Barbaros'u karanfil koklar vaziyette resmetmişlerdir. Osmanlı, savaşı bile barış için, insanın ve insanlığın huzuru için yapmıştır.

Beş asır boyunca bir dünya devleti olan, Osmanlı'nın kendine has kültürü, tefekkürü, sanatı ve felsefesi olmasa, bir medeniyet kurabilir miydi, dünya devleti olabilir miydi, bunu bilimsiz, tefekkürsüz sürdürebilir miydi?

İskendernâme'nin Muhtevâsı: Ahmedî (ö. 1413) bir Osmanlı ansiklopedisti, tarihçisi, tabibi ve şâiridir. *İskendernâme* ihtivâ ettiği bilgilerin çeşitliliği sebebiyle yaşadığı devrin bilgilerini toplayan bir ansiklopedi gibidir. Yalnız Ahmedî, eserinde çeşitli bilgileri toplamakla kalmamış O, daha çok ahlâkî, felsefî, siyâsî ve eğitime yönelik bir terkip (sentez) meydana getirmiştir.

Ahmedî, eserinde diğer Osmanlı eserleri gibi akla ve ilme büyük bir yer ve önem verir. Kitabında kronolojik yönden uygun olmasa da Aristo, Eflatun, Sokrat, Pisagor, Hipokrat, Hızır ve diğerleri İskender etrafında rol alırlar. Ama önemli olan onların sözleri ve izahlarıdır. Ahmedî, ilmin âb-ı hayât olduğunu, ancak onu bulanların ölümsüzleşeceğini söyler. Ona göre Aristo, akıldır; İskender, ruhtur; Dârâ, ihtirastır. Ruh; ancak ihtirasa gâlip geldiği; akıl, nefsi terbiye ettiği zaman dünyaya hâkim olur. (beyit no:559)

İskendernâme'de hangi felsefe problemleri ele alınmıştır? Ahmedî, kitabında pek çok felsefe problemini ele almış, bunlara filozofların ağzından cevaplar verdirmiş; bu cevapları İslâmî inanışa uygun olmadığı zaman Hızır vâsıtasıyla karşı cevap verdirmiştir. Bazen kısa, bazen genişçe ele alınan başlıca felsefe problemlerini şöyle sıralamak mümkündür:

Evrenin ana maddesi (arche) nedir? Akıl, ma'kûl, illet (sebeb), ma'lûl (sonuç) nedir? Cevher, a'râz (ilinti) nedir? (Beyit no:5777-632) Tanrı iki olur mu? Kadın iki olursa ne olur? (no:634 v.d) Yer küresinin, ateş ve hava tabakasının, gezegenlerin büyüklüğü, Tanrı'nın sıfatlarının gezegenlerde tecellî edişi, ruhun ve bedenin aslı bunların ilişkisi; insan vücûdunun bölümleri, ruhların açıklanması ve insan vücûdundaki kuvvetleri, tabîî ruh, insânî ruh, idrâk gücü, ortak duyu (hiss-i müşterek) insanın hayal, vehm, hâfıza, ve düşünme gücü, hareket etme yetisi, varlıklardan Tanrı'nın varlığının çıkarılması, zorunlu (zarûrî), mümkün, mümtenînin (imkânsız) ne olduğu, âlemin ve insanın sonu, yeniden dirilme, hükümdarlık, adalet, fazîlet ve iyi ahlâkın kazanılması gibi pek çok problemin üzerinde durmuştur. Biz, 8754 beyitlik bu eserde, ele alınan felsefe meselelerine işaret etmekle yetinmek zorundayız. Bu problemlerin çoğu doğrudan ontolojik (varlık bilimsel) problemlerdir. Epistemolojiyi ilgilendiren problemlerin yanında aksiyon (eylem) felsefesini ilgilendiren ahlâkî ve siyâsî problemlere de eserde yer verilmiştir.

İskender, bir Müslüman veya ilâhî dinlerden birine mensup olmadığı halde neden bir kahraman olarak ona Osmanlı'da destan düzülmüş: İskender'in hikâyelerinin arasında genişçe neden felsefe meselelerine yer verilmiştir? Bu sorular önemlidir.

Bize göre Osmanlı, dünya devleti olma ideali içinde iken, insanlığın kahramanlarını Osmanlı İslâm dünyasına tanıtıp sevdirerek, insânî bir anlayışla Osmanlı devletindeki çok çeşitli kültürlerin, dillerin ve inançların bir arada huzurlu bir şekilde yaşamalarını sağlamak amacını gütmüştür. Benzer bir tutumu, Osmanlıcılık idealinin panslavizm ve pancermenizmin öne çıktığı Tanzimat döneminde Namık Kemâl, "Vatan-ı Osmânî" şiirinde sergilemiştir. Böylelikle hem Osmanlı insanı, felsefe problemlerine ve çözümlerine ısındırılmış, hem bir hoşgörü ortamı hazırlanmış, hem de bu problemler bir dünya görüşü çerçevesinde yaygınlaştırılmıştır.

b) Muhammediye: Bu eser, Yazıcıoğlu Muhammed'in (ö. 1451) XV. asır ortalarında yazdığı ve Hz. Muhammed'i sevdirmeye yönelik bir eserdir. Muhammediye, 9008 beyit olup, altı asırdan beri Anadolu'da ve Osmanlı ülkesinde en çok okunan ve ruh birliğini sağlayan ana eserlerden biridir. Manzum ve o devre göre çok sade bir Türkçeyle yazılmış olması esere rağbeti artırmıştır. Yazıcıoğlu Muhammed, H. Z. Ülken'in "İslâm Düşüncesi"ndeki ifadesine göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vûcûd anlayışını devam ettiren bir "mütefekkirdir."

"Muhammediye" de "İskendernâme"de olduğu gibi Hz. Muhammed merkezdedir. Neden böyledir? Çünkü İslâm Peygamberi, bu yazarlara göre, Allah'ın ilk yarattığı varlıktır; daha doğrusu Allah önce onun rûhunu yaratmış, sonra da diğer ruhları ve varlıkları yaratmıştır. Onun rûhu bu bakımdan Evrensel Ruhtur (Rûh-ı Kullî yahut Akl-ı Küllî). Bu motif, Mevlânâ'da da var. Mevlânâ peygamberlere "akl-ı küll" der. Bunların başı da, Hz. Muhammed'dir. Her şey onun için yaratılmıştır. Bu aklın ontolojik cephesi. Bir de, epistemolojik cephesi var; Mevlânâ, Küllî Akl'ın öğretici (muallim) olduğunu, ihtirâ (îcâd) yapabildiğini; cüz'î aklın (ferdî aklın) ise öğrenmeye ihtiyacı olduğunu ve ihtirâ gücü olmadığını söyler. Akl-ı Küll, her şeyin "vâzı"ıdır (koyucusu). O, vahyi de böyle temellendirir.

Bu "Küllî Akıl", Hegel'de ve benzerlerinde olduğu gibi, âlemi yaratan ve idare eden bir akıl değildir. Bu, yaratılmıştır, Allah, bir takım bilgileri ona, o da diğerlerine öğretir. Demek ki bilgi de bu yoldan gelişmektedir.

İşte *Muhammediye*'nin yaklaşık 1500 beyitlik bir giriş kısmı, varlığın aslı (arklı, arché), varlıkların yaratılışı, yani mebde (başlangıç) meselesine ayrılmış; *İskendernâme*'de olduğu gibi nereden gelip nereye gittiğimiz, ezelîlik ve ebedîlilik meseleleri o merkez etrafında izaha çalışılmıştır.

"Hem oldur Akl-ı evvel kim kamu eşyâya mebde'dir"
Hem oldur Rûh-ı a'zam kim kılar Hakk emr ile ihyâ"

"Kalem geldi ve Levh oldu, düzüldü Arş ü Kürsî hem"

Yazıcıoğlu, ilk yaratılan varlığın "Küllî Akıl" olduğunu tesbît ettikten sonra, cüz'î aklın (ferdî aklın) sonra kalemin (ilmin) ve Levh'in (ideler âleminin) yaratıldığını ve her şeyin o Levha'ya kaydedildiğini söyler:

"Yarattı evvelâ aklı işit takrîr edem nakli
Kalem geldi düzüldü Arş içi Levh ahsen-i hey'at"

Burada akıl, kalem, levh (Levh-i mahfûz) hepsi, bilginin, ilmin, öğrenmenin, düşünmenin, bilgiyi yaymanın araçlarıdır. Demek ki, evrende Tanrı, insan ile ilk iletişimi bu vâsıtalarla kurmuştur. İnsan da bu bilgileri geliştirip kültürü ve medeniyeti meydana getirmiştir. Yazıcıoğlu, aklın Allah katındaki itibarını şöyle ifade eder:

"Dedi izzim celâlim'çin yaratmadım senin gibi
Muhabbetli, kerâmetli dahi bir kimse fi'l-ahbâb
Senin ile olam ma'rûf, senin ile olam mahmûd,
Senin ile olam ma'bûd, ibâdet eyleye ahzâb"

Demek ki, Yazıcıoğlu'na göre Allah kendi izzeti ve celâli için yemin ederek sevdiklerinin arasında akıldan daha sevimli, daha şerefli bir varlık yaratmamıştır. Allah, bu akıl ile kendisinin insanlar tarafından bilineceğini, akıl ile övüleceğini, akıllı kimselerin ma'bûd kabul ederek kendisine ibadet edeceklerini haber veriyor. Akıl da Allah'ın kendisini böyle övmesinden memnûn oluyor ve kendi kemâlinden dolayı gurur duyuyor.

Yazıcıoğlu, *Muhammediye*'sinde varlıkların varlığa gelişi, onların çeşitleri hakkında o kadar ayrıntıya giriyor ki, bir kısmı hurâfeye varıyor, çünkü âyette ve hadiste o bilgiler yoktur; yedi kat göğün her katında ne çeşit varlık var, şekilleri nedir, isimleri nedir, hareketleri nedir? Yedi kat yerin her katında kimler var. Bunların her birisinin huyu-suyu, davranışları, şekilleri, renkleri nasıldır? Hepsi hakkında pek çok bilgi veriyor. Bütün bunların amacı, 18 bin âlemi kaplayan varlıkların bütününü Osmanlı insanına kavratmak, bu uçsuz-bucaksız kâinâtın ortasında insana bir yer açmak, belirlenen bu makamda insanın sorumluluklarını ve vazifelerini öğretmektir.

Ama her zaman merkezde yaratıcının "insân-ı kâmil"i (üstün insanı) örnek ve model insanı Hz. Muhammed oturmaktadır. O, "Nûr'ı Kâinâttır", "Ferd ü

câmi'dir" (fert ve toplayıcıdır), "Mazhar-ı zât ü sıfât" (Allah'ın zat ve sıfatlarının tecellî yeridir), "Aynıdır aynü'l-hayat" (Kendisi hayat kaynağıdır), "imamü'l-müttekîn" (Allahtan korkanların önderi), "Nizâmü'l-âlemîn" (âlemlerin düzenidir), "Feyz-ı hikmet" (hikmetin taştığı kaynak), "Mahz-ı rahmet" (Sırf rahmet)'tir. O, sevginin de örneği ve kaynağıdır. Çünkü Osmanlı'da Hz. Muhammed, hem ontolojik, hem epistemolojik, hem de ahlâkî ilkedir.

Yazıcıoğlu, ferdî akla da büyük yer ve önem verir. Burada da, Hacı Bektaş-ı Velî'de, Yunus Emre'de ve Mevlânâ'da görülen bir motif kullanılır; Allah, Âdem'i yaratınca aklı, imânı ve hayâyı (utanmayı, ahlâkı) ona gönderdi ve bunlardan birisini seçmesini istedi. Âdem "Akıl"ı seçti. Cebrâil o zaman dedi ki, "İmân ve hayâ onunla dost ola, Allah da o kişiyle dost ola."

Bunları niçin naklediyoruz? Osmanlı'nın dünyaya, evrene, insana ve bütün varlıklara bir vahdet anlayışı içinde varlık, bilgi ve değer (ahlâk) üçgeninde nasıl baktığını, bütünlüğü nasıl kavradığını biraz olsun anlatabilmek; ne kadar sevgiye bağlansa da bütün tasavvufî eserlerde bile aklın esas alınması, imânın ve hayânın (ahlâkî) akla dayandırılması doğru bilginin ve akl-ı maâşın yahut amelî aklın yine buna bağlanması, bilgi ile tecrübenin birleştirilmesinin Osmanlı düşüncesinin bâriz özelliği olarak belirtebilmek için. Şunu da belirtmekte fayda var: Bunlara benzer fikirler Âşık Paşa'nın "Garibnâme" ve Ahmed Bîcan'ın (ö. 1455) "*Envârü'l-Âşıkîn*" adlı eserlerinde de bulunmaktadır.

c) ***Mevlid***: İnsanın kafasını yoran felsefe problemlerinin, basitleştirilerek en geniş halk tabakalarına kadar ulaştırılmasında katkı sağlayan eserlerden birisi de, Süleyman Çelebi'nin "*Mevlid*"i olarak bilinen "*Vesîletü'n-Necât*" (Kurtuluş vesilesi) adlı eseridir.

Günümüzde de itibarını koruyan "*Mevlid*"de Süleyman Çelebi, insan zihnini dâimâ meşgûl eden çetin meseleleri geniş kitlelerin anlayabileceği bir dille ifade etmiştir. Meselâ Allah'ın yaratılmamış olması, yaratılmış olursa Allah olamayacağı, bundan dolayı O'nun sebebinin kendisinde olduğu gibi fikirler, bir beyitte şöyle ifade edilmiş

"Cümle âlem yok iken ol var idi,
Yaratılmıştan ganî cebbâr idi"

Bu fikir Descartes'da, Spinoza'da ve benzerlerinde Tanrı'nın sebebinin kendisinde olduğu fikrinin aynıdır.

Evrenin yaratılmasını da Süleyman Çelebi şöyle ifade eder:

"Ol dedi bir kerre, var oldu cihân,
Olma derse, mahvolur ol dem hemân"

Süleyman Çelebi'de de Hz. Muhammed (Küllî Ruh) merkezdedir.

Görüldüğü gibi çetin varlık meseleleri hem de nazma dökülerek çözümleriyle halka ulaştırılmıştır. Bu husûsa, şâirlerin dîvânlarında münâcaat ve na'tlarında da rastlanır. Ayrıca meselâ, Şeyh Galip'in "*Hüsn ü Aşk*"ında bile vardır: "Onun yaratılması, kâinâtın varlığına sebeptir, onun ümmetleri ilmin sırrına mîrâsçıdır, ilâhî vahdetin aynasıdır, varlığının aynası da aynen kendisidir."

Bu cümleden olarak Muslihiddîn Vahyî-i Şâbânî'ye ait "*Mi'râcül-Beyân*" adlı manzum eserde de benzer fikirlerin çeşitli şekillerde işlendiğini görebiliriz. Ayrıca bu kitapta 18 bin âlemin insan vücûdunda bulunduğunu, Âdem'e bunun için "Âlem-i Kebir" (Büyük Âlem) denildiğini, Rûh-ı Muhammedî'nin ceddimiz olduğunu, onun âlemdeki varlıklarla irtibât kurmamıza yardımcı olması neticesinde iyiyi kötüden ayıran ferdî aklın (akl-ı temeyyüz) "akl-ı küll" olabileceğini, yani kişi aklının küllî akıl haline gelebileceğini ifade eder.

Şu halde Osmanlı'da varlık ve bilgi anlayışı iç içe olarak yaygınlaşmıştır. Bunlara ister hikemiyyât, ister tefelsüf denilsin; her hâlükârda felsefe problemleri üzerinde şöyle veya böyle durulmuştur. Bu kitaplarda en önemli ontolojik mesele, Tanrı'dan sonra küllî aklın olması, evren ve insanla (küçük evren) bilgi bağlantısının nasıl kurulduğu sorusuna cevap verilmiş olmasıdır.

Bunlara bugünkü anlamıyla felsefe demeyebiliriz; ama bunlar, felsefî düşünceye ısındırmak, aşinâlık zemini hazırlamak gibi bir görevi de yerine getirmişlerdir.

Şimdi bu metodik görüşlerden sonra, Osmanlı'da felsefe olduğuna dair bir netice çıkmaktadır. Çünkü söylenenlerden Osmanlı'da felsefî şartların mevcûdiyetine dair bir kanâat oluşuyor.

Eğer Osmanlı'da söylenilenin aksine felsefe varsa ne tür bir felsefe vardır? Hangi formda felsefe yapılmıştır? Öncelikle bu soruların cevabının aranması gerekir. Fakat ondan da önce Osmanlı'daki zihniyet dönüşümüne işaret etmek lâzımdır:

İslâm düşüncesinin XIII. asırda bir dönüşüme girdiğine yukarıda işaret etmiştik. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren de, Osmanlı'da ilmî zihniyette bir değişim ve dönüşüm olduğu göze çarpmaktadır.

XV. asrın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve bir toplumsal muhâlefeti temsil eden Şeyh Bedreddîn Hareketi, siyâsî bir hareket idi. İtikâdî hareketle siyâsî hareketi veya siyâsete dönüşmüş itikâdı, birbirinden ayıran Osmanlı'da, bilim adamları ve düşünürleri, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'ye (ö. 1918), Prof. M. Şerafeddin Yaltkaya'ya kadar hemen hepsi Şeyh Bedreddîn'in "*Vâridât*"ı ile yakından ilgilenmişler ve ona hâşiyeler yazmışlardır. Belki bu eserdeki bazı İslâm'a uymaz görünen fikirlerin etkisiyle belki daha başka sebeplerle XVI. asrın

ikinci çeyreğinden itibaren bir takım toplumsal muhâlefet örnekleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlar arasında Anadolu'da baş gösteren mehdîci, ihtilalci Râfizî isyanları, ilhâd (ateizm) ve zendeka hareketleri, Hz. Îsâ'yı İslâm peygamberinden üstün gören Molla Kâbız ve Hakîm İshak hadisesi, Nadazlı Sarı Abdurrahman Efendi ve Târî Mehmed Efendi ile benzerlerinin ateizmi, Birgivî'nin idareye ve özellikle Ebussuûd Efendi'ye karşı mücâdele açması, Kadızâdeliler ve Sivasîler çatışması gibi olaylar zikredilebilir.

Muhtemeldir ki, bu ve benzeri olaylar, bir kısım ilim adamını korkutmuş ve ilim anlayışında tersine bir dönüşüme yol açmıştır. Kânûnî'den sonra bazı mağlubiyetler alınması, sık sık birtakım gök hareketlerinin görülmesi, halkın ve aydınların moralini bozmuş, bunu fırsat bilen saraydaki bazı muhâlifler, Takıyeddîn'in çalışmalarını hedef göstermişlerdir. Belki de bir kısım ilim adamlarının ve idarecilerin kıskançlıkları, Padişahı yönlendirerek yanlış kararlar alınmasına yol açmıştır. 1582'de Takiyeddîn'in devrinde Avrupa'daki Tycho Brahe'nin rasathânesinden daha modern olan rasathânesinin bir gecede topa tutulup yerle bir edilmesi ve bunun Şeyhülislâm'ın Padişah'a yazdığı bir mektuba dayandırılması bu zihniyet dönüşümünün acı örneklerinden birisidir. O devirde felsefe ve riyâziyye (matematik ilimler) medrese programlarından kalkmış olmamakla beraber bu zihniyet bozukluğu ile o öğretimden umulan fayda temin edilememiştir.

Nev'î Efendi (ö. 1598) "*Netâyicü'l-ulûm*"da istediği kadar, tarih ilminin, astronominin (ilm-i hey'et) ve felsefenin (ilm-i hikmet) yeni tariflerini yapsın, maksatlarını, faydalarını anlatsın; Kâtip Çelebi, Batı'daki gelişmeleri takip edip onlardan faydalanarak yeni kitaplar yazsın; ilim ve fikir hayatını canlandırmak için yeni yeni esaslar tesbît etsin, eğitim sisteminde değişiklikler istesin... ipler ilmî zihniyete karşı olanların elinde oldukça, idare dar kafalı menfaatçilerin kontrolüne geçtikçe, umulan canlanma olmayacaktır. Çünkü zihniyet bozulmuştur.

Avrupa'da Felsefe

Osmanlı'nın yükseliş devrinde sanatta, edebiyatta, fikirde, ilimde en ileri seviyeye ulaşıp bir dünya devleti olmak için meydana getirilen yeni kültür ve medeniyet ile Osmanlı dünya devleti, örneği ve benzeri olmayan bir devlet haline gelmişti. Aynı dönemde (1400-1650 yılları) Avrupa ülkelerinde filozof olarak kim var? İtalyan G. Bruno (ö. 1600) var; o da panteizmi esas alan felsefesiyle (üçlemeye karşı olduğu için) Roma meydanında diri diri yakılmıştır. F. Bacon (ö. 1626) ve Descartes (ö. 1650) daha sonradır. Galile (ö. 1642) dünya yuvarlak dediği için hapishânede çürümüştür. Ama onlardan önce Ebussuûd Efendi

(ö. 1574) ve Nev'î Efendi, dünyanın yuvarlak olduğunu yazıyorlardı. Bunlara kimse veya hiçbir müessese karşı çıkıp cezâ yağdırmıyordu. Avrupa'da Spinoza (ö. 1677), Leibniz (ö. 1716), Kant (ö. 1804) ve diğerleri çok sonra zuhûr etmişlerdir. Osmanlı düşünürlerini bu filozoflara göre değerlendirmek, Eurosantrizm (Avrupa merkezli) açısından düşünmek demektir ki, buna birçok Avrupalı fikir ve ilim adamı artık karşı çıkmaktadır.

Acaba Osmanlı'nın getirdiği hürriyet havası ve hoşgörü olmasaydı reform hareketi olur muydu? Reform hareketi olmasaydı Protestanlık, Protestan olan Kant, Locke ve Hegel gibi büyük filozoflar olur muydu? Locke 1690'da yazdığı "*Two Treatises of Gouvernment*"de (Newyork, 1965, s. 200) Osmanlı ülkesindeki hürriyeti, huzûru ve sanatın gelişme ortamını över miydi? Avrupa sadece kendi dinamikleri ile mi ilerledi?

KLASİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ VE ÖRNEKLERİ

Osmanlı düşünce hayatına girmeden önce düşünce nedir, sorusuna bir cevap aramak gerekmektedir.

Düşünce, insan zihnindeki kavramların, hayallerin, tasavvurların bilinçli ve sistemli bir hareketidir. Geniş mânâsıyla istemek, irâde etmek de dâhil, zihnin her çeşit faâliyetidir. Dar anlamda bir fikre, bir hükme sahip olmaktır. Meselâ birisinin haksız olduğuna kânî olmak yahut dünyanın geçici olduğuna hükmetmek gibi. Mutlak mânâda düşünce, her türlü zihnî ve aklî faâliyettir. Nitekim Descartes (ö. 1650) anlamak, istemek, hayal etmek kadar duymayı da düşünce olarak kabul eder. O, düşünce deyince, "bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden fark edeceğimiz şekilde olup biten bütün şeyleri" anlıyor.

Bir de İslâm dünyasında ve Osmanlı'da etkili olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin, "Ta'rifât" isimli eserinde düşünceye (tefekkür) hangi gözle baktığını görelim:

İstenene ulaşmak için eşyanın (nesnelerin) mânâlarıyla ilgili olarak kalbin tasarrufu. Kalbin kendisiyle iyiliği, kötülüğü, faydayı ve zararı gördüğü kandilidir. Cürcânî burada meseleye bilgisel ve ahlâkî açıdan bakmış ve zihnin yerine "kalb" kelimesini kullanmakla, düşüncede böylece duygu ve sezgiye de ayrı bir yer ve önem atfetmiştir. Ama tefekkür konusunda başka nitelemeleri de naklediyor:

Tefekkür, tecrübenin anahtarıdır, hakikat ağaçlarının bahçesi, hakikatin tarlası, dünyanın son bulması, âhiret hayatının terâzisidir.

Bu tanımlar içinde hikmet (felsefe) gücünün şebekesi ile tecrübenin anahtarı gibi tanımlar dikkati çekmektedir. Cürcânî ayrıca "fikir" terimini de şöyle tarif ediyor:

"Bilinmeyene ulaşmak için bilinen işleri düzene sokmaktır." Gerek Descartes gerekse Cürcânî tariflerinde şuura yer vermektedirler. Bu bakımdan, düşünceyi, ferdî olarak insanın kendisine olan şuuru, milli düşünce açısından bir milletin kendilik şuuru, kimlik mücâdelesi, bir medeniyet şuuru olarak tarif etmek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'da tam bir tarih, devlet ve toplum şuuru olduğu görülmektedir. İslâm öncesi ve sonrası tarihî geleneğinden gelen bir dünya görüşü, bir nizam anlayışı ve evrensel bir vazîfesi (misyonu) vardır; Osmanlı bu misyonun şuurundadır.

Osmanlı, devlet felsefesindeki en önemli mesele olan otoritenin kaynağı meselesinde, otoritenin kaynağının ilâhî menşeli olduğuna kânî olmuştur. Devletin kuruluşunu ve faâliyetlerini hep bu yoldan meşrûlaştırmak istemiştir. Aşıkpaşazâde'nin, Kemâlpaşazâde'nin tarihlerinde Osmanlı soy kütüğünü Nuh Aleyhisselamın oğlu Yafes'e dayandırmaları ve Osmanlı'nın ilâhî misyonunun o kaynaktan geldiğini belirtmeleri, idarenin zaafa uğramaması, dolayısıyla Allah'ın yüklediği "İ'lâ-yı Kelimetullah" idealinin gerçekleşmesi, İslâm'ın ve Müslümanların zarar görmemesi, hatta kâfir zulmüne mâruz kalmaması için kardeş katline dahi fetvâ verilmesi (İbn Kemâl bunu tarihinin girişinde yapıyor) devlet otoritesini, bir ilâhî kaynakla meşrûlaştırma hareketi olarak yorumlanırsa isâbetli olur.

İnsanın düşünce malzemesi olan bütün kavramlar ve tasavvurları dış dünya ile ilgili olduğu için insan hem tarihi, hem toplumu, hem de tabiatı bir bütünlük içinde görebilir. Osmanlı'nın evrene, tabiata, topluma, tarihe bakışında böyle bir bütünlük anlayışı vardır. Dolayısıyla Osmanlı'nın idealleri ve düşünce şekli, bu anlayış içinde şekillenmiştir. Bu dünya görüşünün şekillenmesinde ise dinî inançlar, destan ve efsâneler, evliyâ menkıbeleri, bazı rüyalar ve yorumları ile tarihî tecrübe ön planda rol oynamıştır..

Osmanlı bir cihan devleti olmayı, Selçuklu örneğinden gelen tesirle, daha başlangıçta kafasına koymuştu. Mâlum rüya ve yorumu ve benzeri motifler de bunu gösteriyor. Cihan devleti olmayı baştan hesaplayan "Kızıl Elma" veya "İ'lâ-yı Kelimetullah"ı temel alan bir anlayış, kendi devletini ve idârî kademelerini de buna göre şekillendirmiştir. Düşünce sisteminde de Tanrı'nın ön planda olması normaldir. Çünkü kendisi bir imanın (İslâm) yayıcısı rolünü kabullenmiştir. İktidarının meşrûiyyetini de bu Tanrı'dan aldığını söylemektedir. Tanrı'yı ve onun son Peygamberini, Kur'an'ı inkâr edenlere ve müslümanlara hayat hakkı tanımak istemeyen "Küffar"a (kafirlere), "Kefere-i fecere"ye karşı mücâdeleyi kendi varoluş sebebi ilan etmiştir.

Bu düşünce şekline "Ümmet devri tefekkürü" yahut "Teolojik devir tefekkürü" denilmektedir. (Unutulmamalı ki meselâ ABD başkanlarında da böyle

bir ilâhî görevlendirme şuuru vardır (C. Julien, Amerikan İmparatorluğu, İstanbul, 1969, s. 92; Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Ankara, 1990, 99-100). Demek ki modern zamanlarda da böyle temellendirmeler olabilmektedir.)

H. Ziya Ülken, ümmet devrinin en mühim özelliğinin teolojik karakterde olduğunu, Descartes ile başlayan modern Batı tefekkürünün ise her şeyden önce "ameli" karakter taşıdığını, gayesinin ise "en geniş mânâsıyla dünyevî aksiyon" olduğunu belirtiyor. Bu amelî özellikte, "ahlâk, siyâset ve teknik onun vâsıtasız hedefini" teşkîl ediyor.

Acaba büyük bir cihan devleti olmayı hedefleyen Osmanlı Devleti ve Osmanlı düşüncesi, "amelî" hayata, aksiyona itibar etmeyip sırtını mı dönmüştür?

Cihan imparatorluğu kurmak, bu koca devlette otuzdan fazla dinî ve etnik gruba huzuru, adaleti, inanç hürriyetini tattırmak, çeşitli dinî cemaatleri baskılardan ve zulümden kurtarmak dünyaya yönelik bir aksiyon (eylem) değil midir?

H. Z. Ülken, "Tefekkür, burada (modern düşüncede) hayat için, cemiyet için, action içindir." diyor. Aşıkpaşazâde de tarihinin 8. babının sonunda, "Bu Osmanlı Hânedanı ne yaparsa ahlâk kanunu üzere yapar." diyerek H. Ziya Ülken'in modern tefekkür için en büyük özellik dediği eylemi (aksiyon), Osmanlı'nın her an uyguladığını haber vermektedir. Lonca, ahilik, fütüvvet, vâkıflar gibi tamâmen toplumsal hedefi olan teşkîlatları ülkenin her tarafına yaymak, esnafın ve diğer grupların ahlâka sahip olarak yaşamasını sağlamak aksiyon değil midir? Sadece şu birkaç sene içerisinde Osmanlılar döneminde yazılmış bir kısmı hacimli eserler olan iki binden fazla ahlâk risâlesi bulunduğu tesbît edilmiştir. Siyasatnâmeler, nasîhatü'l-mülûk kitapları zaten bir hayli var. Ama ilim, teknik ve teknoloji husûsunda yazılan kitaplar belki daha fazladır. Sabuncuoğlu ve benzeri hekimlerin yazdıkları, yaptıkları kendi dönemlerinin en ileri fikirleri ve uygulamalarıdır. Bir Matrakçı Nasuh ve Takiyeddîn, bir Hezârfen Hüseyin Efendi veya diğerleri; pratiğe yönelik eylem ifade eden, amelî hedeflere varmak isteyen düşünce uygulamalarını temsil ederler. Esasen ahlâk, siyâset, ilim ve teknik zayıf olsaydı Osmanlı devleti yükselebilir miydi? Bir Mimar Sinan'ın tekniğine bugünkü teknik imkânlarla dahi ulaşılabilmiş midir? Osmanlı, zengin düşünce hayatı ile düşündüklerini pratiğe intikal ettirmekte belki de dünyanın en ileri devletiydi.

Osmanlı, eğitim sistemini kurarken, Nizâmiye Medreselerinin Türkistan'daki, İran'daki, Mısır'daki örneklerinden faydalanmıştır. Fakat 1070'lerde kurulan bu medreselerin aynısını alıp da zaaflarıyla birlikte 250 sene sonrasına ve Osmanlı'nın şartlarına taşıdığını söylemek, yanıltıcı olabilir.

Gazâlî'nin *"Tehâfütü'l-Felâsife"*yi yazmasıyla kelâm felsefîleşmeye başlamıştı. Bu hareketi, Fahreddîn-i Râzî (ö. 1209), İbn Sînâ'nın felsefî esaslarını benimseyerek ve kelâma uygulayarak kelâmın felsefîleştirilmesi işini âdetâ ta-

mamladı. Bu bakımdan günümüzde onu da, kelâmcı olmaktan çok filozof olarak gören araştırmacılar mevcuttur. Daha önce felsefe müstakil iken böylece İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye cevap olarak yazdığı "*Tehâfütü't-Tehâfüt*" ve "*Faslu'l-Makâl*" gibi eserlerinin tesiriyle İslâm düşüncesinde bir yapısal değişme meydana geldi. Bu yapısal değişme, yani kelâmın felsefîleşmesi yahut akîdeyle birlikte problemlerin mütalaa edilmesi gibi bir dönüşüme sebep oldu. Benzeri bir dönüşüm Gazâlî'nin mantıkla ilgili kitaplarından sonra Mantık'ta da yaşanmıştır. Osmanlı bu dönüşümlerin tesirinde kalmıştır. Çünkü klasik dönem Osmanlı düşüncesinin Dâvûd-i Kayserî, Şeyh Bedreddîn, Molla Fenârî gibi ilk temsilcileri Fahreddîn-i Râzî hareketinde yetişen âlimlerin vârisleri olmuştur, ama hiçbir zaman onlara sıkı bağlılık içinde olmamışlardır..

Râzî'nin, Eş'arî okulunun görüşlerini Osmanlı kelâmcılarının benimsediği ileri sürülmektedir. Bu doğru olmakla beraber Osmanlı ilk dönem âlimlerinin Fahreddîn-i Râzî okulundan yetişenlerin tesirinde kalması normaldir. Ama Fahreddîn-i Râzî'nin tam Eş'arîci olduğu tartışılabilir.

Kaldı ki bugün bilindiği kadarıyla, Hızır Bey'in "*Kasîde-i Nûniyye*"si, Taşköprülüzâde'nin "*Miftâhu's-Saâde*"si, Abdullatif Harputî'nin "*Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl-i İslâm*"ı, Mâturîdî mezhebinin esaslarına uygun olarak yazılmışlardır. Hatta son Osmanlı âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de aynı kategoriden kabul edilmektedir. Ulemâ, Eş'arî kelâmını iyi bilmekle beraber halk Mâturîdî kelâmının itikâd esaslarına inanırdı. Kaldı ki medreselerde okutulan Şerhu'l-Akâid'in aslı, Mâturîdî itikâdına göre yazılmış bir kelâm kitabıdır.

Osmanlı'nın XV ve XVI. asırlarında çok canlı bir düşünce hayatı ve tartışma ortamı olduğu, araştırmaların çok az ve yetersiz olmasına rağmen, bilinmektedir. Âlimler toplumsal, ahlâkî ve diğer konularda risâlelerde yazışarak tartışmaktadır. Buna rağmen Osmanlı öncesi geleneğin tesirini gözden uzak tutmamak gerekir. Bu gelenekte tekrarcı düşünürler olduğu gibi "Devrinin Gazâlîsi" denilen Sadreddîn-i Konevî gibi önemli düşünürler de vardı.

Osmanlı öncesi düşünce ve bilim hayatında Haçlı savaşlarının, İslâm dünyasını ve bilhassa Anadolu'yu yangın yerine çeviren Moğol istilasının, çeşitli mağlubiyetlerin ve bunların doğurduğu siyâsî, iktisâdî, toplumsal ve ahlâkî çöküntülerin sebep olduğu istikrarsızlık Anadolu'da, mühim etkiler bırakmıştır. Buna rağmen Anadolu'da aynı olayları yaşayan Ahî Evran, Mevlânâ, Sadreddîn-i Konevî, Hacı Bektaş gibi büyük düşünürler yetişebilmiştir. Savaşlar, siyâsî istikrarsızlıklar, düşünce ortamını menfî yönde etkilediği gibi müsbet yönde de etkiler ve yönlendirir; ortaya çıkan yeni problemlere yeni çözümler arama yoluna yöneltir. Nitekim birinci ve ikinci cihan savaşlarının büyük çaplı maddî ve mânevî tahribatı karşısında fikir ve ilim âlemi meyvelerini vermeye devam etmiş, bilhassa tahrîbâtın en çok olduğu Almanya'da büyük filozoflar çıkmıştır. Bunların bir kısmı da varoluşçu filozoflardır.

Osmanlı düşünce hayatının gelişebilmesi için düşünce hürriyetinin olması gerekir. Acaba Osmanlı'da böyle bir ortam var mıydı? Zamanzaman birtakım zındıkların ve mülhidlerin çıkması ve bunlara, toplum hayatını rahatsız edecek duruma gelmeden müdâhale edilmemesi, böyle bir ortamın varlığını gösterir. Nitekim siyâsî ve toplumsal hedefler güden ve toplum barışını bozmaya yönelen hareketlere -ilhâdî veya Sünnî olsun- Osmanlı müsâade etmemiştir. Teorik çerçevede kalan ilhâd hareketlerine müsâmaha etmiştir. Çünkü Osmanlı ilhâdı itikâdî bir problem değil, siyâsî bir problem olarak görmüştür. Düşünce hürriyeti hakkında teorik olarak Goethe'nin şu sözlerine itibar edebiliriz:

"Müslümanlar, felsefe öğretimine şu ilkeyle başlıyorlardı: Zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur. Onlar öğrencilerin kafasını böyle çalıştırıyorlardı. Bu, öğrencileri doğruyu bulmakta şüpheye düşürüyordu. Şüphe sonundaki araştırmalar onu hakikate götürüp rahatlatıyordu."

Nitekim Sultan Fâtih de kendi döneminde ilmî ve felsefî tartışmaları geliştirmek için Zenon'un ve Aristo'nun felsefesine veya eski Yunan felsefesine vâkıf kimseleri huzûruna çağırıp dinliyor, sorular sorup tartışıyordu. Fakat, "Bütün bu faâliyetlere rağmen çok parlak bir düşünce hayatı meydana gelmiş midir?" sorusuna "Hayır" demek kolaydır, ama "Evet" demek için çok geniş kapsamlı ve gruplar halinde uzun süreli araştırmalar yapmak lazımdır.

Selçuklular dönemindeki siyâsî ve toplumsal istikrarsızlıkların maddî sıkıntıların kalktığı Osmanlı yükseliş döneminde ilim ve fikir hayatına büyük maddî kaynak ve destek verilmiş olmakla beraber, günümüz değerlendirmelerine göre istenen çıkışı yapamadığı söylenmektedir. (Ama Türkiye'de Tanzimat'tan beri, yani yüz elli yıldır, bilhassa Cumhuriyet döneminde laik anlayışlı bilim ve felsefeye tam destek verildiği halde Batı'da tanınmış bir filozof yetiştirebilmiş değiliz.)

Osmanlı düşünce hayatı ile ilgili olarak şu iki hususa daha işaret edeceğiz:

"Osmanlı'da hiçbir düşünce ve bilim hayatı yoktur." iddiâsında olan bazı kimseler, girişte işaret edildiği gibi, Osmanlıların kapıkulu oldukları için düşünce hayatlarının olamayacağını ileri sürüyorlar ki, bu meseleye yukarıda temas edilmişti.

Sadrazam ve siyâsetnâmesi olan Lütfi Paşa "Asafnâme" adlı siyâsetnâmesinin baş tarafında Sadrazamın yapması gereken şeyleri zikr ederken, "Halk, sözü padişaha çekinmeden söylemelidir. Erkânı Allah'a şâhit olarak göstermelidir." diyor.

Zenbilli Ali Efendi, Yavuz gibi celâdetli bir padişaha karşı gelip 400 kişiyi idamdan kurtarırken veya Kânûnî'ye itiraz edip Belgrad halkının kılıçtan geçirilmesini önlerken, kapı kulluğu mu yapmıştır; yoksa idârî, ahlâkî ve toplumsal vazifesini mi yapmıştır?

Bir de, "Anadolu Türk toplumunda, gerçekliği bir bilgi nesnesi olarak karşısına koyan, gerçeklik üzerine kendi başına karar veren özne figürü bulunmadığı gibi, dünyaya teorik bir yönelmenin de söz konusu olmadığı" iddiâsı vardır.

Bu ifadelerdeki fikrin doğru ve geçerli olabileceği zamanlar Selçuklu ve Osmanlı düşünce hayatında çok az; ama geçersiz olduğu dönemler çok fazladır. Çünkü insanın nesneler dünyasına yönelmemesi demek, bilimsel bilgiden mahrum olması demektir ki bir toplumun ve devletin bu durumda devam etmesi ve hele yükselmesi mümkün değildir. Kendisini yok etmek isteyen hasımlarına karşı korunması da mümkün değildir. Gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar döneminde, tıbbın, astronominin (XVII. asra kadar) Batı'dan ileri olması Osmanlı'nın nesnelere bilgi konusu olarak yöneldiğini gösterir. Teorik olarak âlemi kavramanın da fert (özne) olarak pek çok örneği mevcuttur. Eğer söylendiği gibi, gerçekliği karşısına alıp nesne hakkında karar verecek özneler olmasaydı, ne Selçuklu, ne de Osmanlı devleti kurulabilirdi, ne kurulsa bile yaşaması mümkün olurdu, ne de o kadar düşmanın ortasında yükselebilirdi. Böyle düşünen bir kısım kişiler için Doğuda, İslâm dünyasında dil felsefesi yoktur ve olamaz. Belki de 1000 sayfalık "*el-Kitâb*" adlı dünyanın ilk dil felsefesi kitabını yazan Sibeveyh (ö. 796?)'tir. Osmanlı'da da bunların birçok örneği olduğu bilinmektedir. Demek ki, özne ve nesnesi hakkında dikkatli konuşmak ve zihni ideolojik bir takım kalıplardan kurtarmak gerekiyor.

İnsan biriminin belirlenmesi ruh ile tabiatın, özne ile nesnenin ayrılmışlığına mı, ayrılmamışlığına mı dayanır? İnsanın bütünlüğü açısından ayrılmamışlığına, ama insanın hem bedenini (nesnesini) dolayısıyla dış dünyayı, tabiatı, gerçekliği, evreni, hem de mânevî cephesini tanıyabilmesi için ruh-beden, zihin-tabiat (nesne) farklılığına dayanması gerekir. Çünkü burada birinci halde insanın sadece maddî, ikinci halde ise sadece rûhî bir varlık olarak görülmesine yol açma tehlikesi var. Bunun için bu teorik ayırıma dikkat edip zihnin ve düşüncenin bütünlüğünü bozucu hallerden kaçınmak lâzımdır. Osmanlı bu inceliğe çoğu zaman dikkat etmeye çalışmıştır.

Osmanlı düşüncesi verilmiş olana, yani Tanrı'ya ve onun bildirdiklerine bağlı mı idi? Bağlı olduğu yer var bağlı olmadığı yer ve kimseler var. Bektaşînin, Alevînin Hurûfînin, Nakşînin, zındıkların, mülhidlerin (ateistlerin) bile çok farklılık gösterdiği, bugün bile bir vâkıadır. Bunların her çeşit ve rengi Osmanlı'da mevcuttur. Bilhassa Tanzimat'tan sonra daha da çoğalmıştır. Kaldı ki modern Batı düşüncesinde Hıristiyan veya Yahudi vahyine yahut ilâhî doğruya bağlı olmayan kaç filozof ve düşünür vardır? Pascal mı? O bir mistik. Descartes mı? Metafizik düşünceleri ve felsefenin ilkeleri bile vahye ve Tanrı"ya bağlılığını göstermeye yeter. Leibniz, J.Locke, Kant, Hegel, Schelling mi? Hepsi bağlı, Malebranche, Berkley Schleirmacher gibi papaz filozoflar bir tarafa. Bunların hepsi verilmişe bağlı olarak bilim ve felsefe yapmışlardır. Günümüz Batı felse-

fesinde de bunun pek çok örneği vardır. Orada da insan ferdi, ilâhî evren tasavvurundan kurtulmuş değildir.

"Vahdet" fikrinin hâkimiyeti, fikri ve toplumsal gelişmeyi ve kopmayı önlemiş olabilir mi? O zaman Batı düşüncesinde hâkim olan üçleme (trinite) inancının düşünceyi ve felsefeyi geliştiren tek âmil kabul edilmesi lâzımdır ve en kuvvetli felsefelerin Ortaçağ Hıristiyan dünyasından çıkmış olması gerekirdi. Diri diri yakılan (1600) J. Bruno ile Spinoza'nın mutlak vahdetçi panteist felsefeleri ortaya atmamaları lâzımdı.

Acaba Osmanlı'da dinî ahlâkın hâkim olması da düşüncenin gelişmesine mânî olmuş mudur? Bunun da aksini gösteren Batı'da birçok örnek var. Hıristiyan kilise ahlâkına bağlı birçok büyük filozof yetişmiştir.

Şunu da hatırlamak yerinde olur: Osmanlı bilim ve fikir hayatı XIV. asırdan itibaren XVII. asra kadar yükselirken Batı'da böyle bir fikir hayatı ve hele felsefe âdetâ yoktu. Modern felsefenin babası sayılan Descartes (ö. 1650), Osmanlı'nın yükselişinden sonraki dönemde yetişmiştir. Onu da bazı batılı araştırıcılar ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin bir devamı olarak görürler. Kaldı ki Osmanlı yükseliş döneminde dünyanın tek otoritesi idi. Etrafına dikkatlice bakmak ihtiyacını çoğu zaman duymamıştır. Çünkü dünya ona bakıyordu.

Bu durumda Batı'da belirli bir tarihte ortaya çıkan tamâmen spekülatif bir düşünce tarzı ile Osmanlı'yı mukâyese etmek haksızlık olur. Bunun yanında meselâ Rönesans'ın çıktığı yer olan İtalya'da hiçbir zaman büyük filozof çıkmamıştır. Batı ülkeleri olan İspanya, Belçika, Danimarka ve diğerlerinde de durum böyledir. Büyük filozoflar Fransa, İngiltere ve Almanya'dan (Avusturya da dâhil) çıkmıştır. Macaristan'da hiç yoktur. Felsefîleşmiş kelâm ve tasavvuf düşüncesinin olgunlaştırdığı Osmanlı düşünce geleneği, pür felsefe ve kelâm yapma geleneğine bağlı olmadan yeni bir sentez arayışına girmiştir. Burada esas olarak, neden bir Fârâbî, Gazâlî veya bir İbn Sînâ'nın çıkmadığı meselesinden çok Osmanlı'nın pür felsefe, kelâm ve tasavvuf, işrâk akımlarının yeni terkip/sentez haline getirilmesinde ne derece yapıcı bir rol oynadığının tesbîti meselesi üzerinde durulmalıdır. Bu bakımdan Osmanlı'da konulara farklı bir açıdan bakan bir düşünce sisteminin her zaman olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu düşünce sistemi akılcı, pratiğe, devletin devamına ve halkın huzuruna yönelik çözüm yolları arayan bir düşünüş şeklidir.

OSMANLI'DA DÜŞÜNCE ALANLARI

Osmanlı düşünce alanları çok değişik ve çeşitlidir. Bunları şöyle belirtebiliriz:

İlmî Düşünce

Teknik Düşünce

Bilimin yapısı, bilim sınıflaması, bilimin usûlü (yöntemi) bilimin uygulaması olan teknik, matematik, astronomi, tıp ve benzeri alanlarda üretilen bilgi ve bunların uygulamasından doğan teknik üzerine düşüncelerin incelenmesi,

Bu cümleden olarak meselâ Matrakçı Nasuh, Takiyüddîn, Sabuncuoğlu, Hezârfen Hüseyin Efendi gibi îcâdcı, keşifçi bilgin ve düşünürlerin verimlerinin incelenmesi ile ortaya çıkacak düşünce.

İktisâdî Düşünce

Osmanlı iktisâdî ve mâlî yapısı veya genel olarak iktisâdî konular üzerinde yazan, düşünen kimselerin düşüncelerinin ortaya çıkarılması. Koçi Bey'in ve benzerlerinin Osmanlı Mâliyesi üzerine yazdığı eserler ve mütâlaaların düşünce değerinin incelenmesi.

Hukukî Düşünce

Fıkıh (İslâm Hukuku), Usûl-ı Fıkıh (Hukuk Metodolojisi), Örfî Hukuk çalışmaları ve kanunnâmelerin, fetvâların siyâsî ve toplumsal tefekkür yönünün incelenmesi.

Tarihî Düşünce

Osmanlı tarihçilerinin tarihe bakışı, tarih anlayışı, tarihî olayları değerlendirmeleri üzerindeki araştırmalarla ortaya çıkacak düşünce şekli. Aşıkpaşazâde'den Kemâlpaşazâde'ye, Hoca Sa'deddîn'e, Naîmâ'ya, Cevdet Paşa'ya kadar İbn Halduncu veya başka tarih görüşlerinin araştırılması gerekir.

Felsefi Düşünce

Mantıkî Düşünce

Felsefenin en önemli dalı olan mantık üzerinde Osmanlı âlimleri ve düşünürleri hassasiyetle ve önemle durmuşlardır. Bunların birçoğu *İsagoci* şerhleri

şeklinde yazılmışsa da birçoğu orijinal fikirler taşır. Hilmi Ziya Ülken'in dediği gibi Türk düşüncesi, sûrî (klasik) mantık alanında çok fazla mesâi harcamıştır; Batı'daki sûrî mantıkçılarla karşılaşıldığı takdirde onlardan birçok noktada daha ince ve hassas olduğu görülür.

Türk mantıkçılarının bir kısmı aynı zamanda bilgi felsefesi, varlık felsefesi ve dil felsefesi de yapmışlardır. Bunların ayrı ayrı incelenmesi gerekir. Bunlara usûl-ı fıkıhçıları da dâhil etmek mümkündür. Osmanlı'nın son mantıkçılarından Ali Sedâd (ö. 1892), "*Mîzânü'l-Ukûl*" adlı eserinde devrinde Batı'da gelişen cebirsel mantığı da incelemiş ve onun çıkmazda olduğunu söyleyerek klasik mantığı savunmuştur. Onun bu sözlerinden yirmi beş sene sonra, Batı'da cebirsel mantığın zaafları ortaya çıkarılmıştır.

Varlık Felsefesi

Bu konuda "varlık ve yokluk", "imkân", "insan", "akıl", "vahdet-i vücûd" ve "Nefsü'l-Emr" risâlelerinin incelenmesi lâzımdır. Bu ve benzeri konularda yüzlerce risâle (bir kısmı kitap hacminde) incelenmelidir. Sadece Kemâl Paşazâde'nin "imkân" hakkında üç ayrı risâlesi vardır ve bunların biri elli sayfayı bulmaktadır.

Hele vahdet-i vücûd hakkında Molla Fenârî gibi bir hukukçu ve mantıkçının, Gelenbevi gibi bir mantıkçı ve matematikçi ile Niyâzî-i Mısrî gibi bir mutasavvıf şairin de aynı konuda kitap yazması, Osmanlı düşünürlerinin varlık meselesine ne kadar çok önem verdiklerini gösterir.

"Nefsu'l-Emr" risâleleri de çok önemlidir. Bu risâlelerde ele alınan başlıca meseleler şunlardır: Varlık varsa, onu bilen bir özne ile nasıl münâsebete geçilecek yahut düşünen Ben'den bağımsız ve kendisine düşüncenin bağlanabileceği bir nesne mevcut mudur? Yahut varlığa gelecek olan bir varlığın maddesine şekil verecek olan sûret nerededir?

Görülüyor ki "Nefsü'l-Emr" risâlelerinin hem ontolojik hem de epistemolojik yönü vardır.

Bunlara "Zihnî Varlık", "Hâricî Varlık", "Cihet-i Vahde" ve "Mukaddimât-ı Erbaa" risâlelerini de ilâve etmek ve araştırmak gerekir.

Kelâmî Düşünce

Kelâm (İslâm İlâhiyatı) üzerine yazılmış eserler felsefe sayılır mı? Felsefe, H. Z. Ülken'in dediği gibi insan bilgisinin bir temellendirilmesi, sistemli bir

sistem arama gayreti olarak alınırsa, Kelâm felsefesi de olabilir. Dinden uzak, vahyi inkâr eden akıl, Batı düşüncesinde de çok az kimsede kullanılmıştır. Bazıları, felsefeyi ateizmden ve ideolojiden ibaret görüp gösteriyorlar. Bu zorlamayı olaylar dâimâ yalanlamıştır.

Alman filozofu Karl Jaspers (ö. 1969), "Felsefeyi reddeden farkına varmadan felsefe yapıyor." diyor. Tıpkı Pascal'ın, "Felsefeyle alay etmek de bir felsefedir." dediği gibi. Yine Jaspers, "Tanrı tasavvuru, aynı zamanda her gerçek felsefe yapmaya bir örnektir. Bilginin kesinliği değil, gerçek ben oluşa, kendi kararımızın hür sahasına getirir. Bütün ağırlığı, dünyada sevgi üzerine ve transandansın (Aşkın Varlığın) ve akılda kaybolup giden uzaklığın okunmasına koyar." der.

Görülüyor ki, kelâmî meselelerle uğraşmak, bazı iddiâların aksine ne skolastiktir, ne de Ortaçağ'da kalmıştır!

Bu bakımdan kelâm meseleleri üzerine ciddî ve orijinal akıl yürütmeler de felsefedir ve öyle olmalıdır. Osmanlı'da kelâmî düşüncenin de pek çok örneği vardır.

Tasavvufî Düşünce

Osmanlı düşüncesinde, tasavvufî düşünce çok çeşitli ve zengindir. Mutasavvıf olan bir kimsenin mantık veya vahdet-i vücûd ile ilgili kitaplar yazması veya Yunus Emre gibi diğerlerinin de sezgiden çok akla önem vermeleri tasavvufî düşüncenin de felsefî değer taşıdığını gösterir.

Bu düşünce tarzında *Füsûs* ve *Mesnevî* şerhleri özellikle incelenmelidir.

Ahlâk Felsefesi veya Ahlâkî Düşünce

Ahlâk-ı Alâî'den, Ali Şeydi Bey'in *Ahlâk-ı Medenî*'sine kadar binlerce ahlâk kitabı ve risâlesi bu sahanın da ne kadar zengin olduğunu gösterse gerektir. Ahlâk anlayışının dinî esaslara dayanması, davranışın imana dayanması neticeyi değiştirmez. Biz bir şeye bir bilgi neticesinde inanırız. Bilgi değişirse inancımız da değişebilir. Bu açıdan Hegel imanın bilgi olduğunu söylemektedir.

Siyâsî ve İdârî Düşünce

Nasîhatü'l-Mülûk, *Siyâsetnâme*, *Asafnâme* türünden eserler, siyâsî ve idârî pratik düşünce bakımından önemlidir. Bu konuda da incelenecek birçok eser ve risâle mevcuttur.

Edebî Düşünce

Fuzûlî'den, Ahmedî'den *Muhammediye* yazarı Muhammed-i Bîcân'a, Eşrefoğlu Rûmî'ye, Niyâzî-i Mısrî'ye, Namık Kemâl'e, Ziya Paşa'ya, Ziya Gökalp'e ve hatta M.Akif'e kadar pek çok edebiyatçının ortaya koyduğu edebî düşüncenin de incelenmesi gerekir.

Dil Felsefesi

Bazı gramerci, mantıkçı, usûlcü âlim ve mütefekkirlerin ortaya koyduğu analitik düşüncenin de meydana çıkarılması gerekir. Meselâ Muhyiddîn Kâfıyeci (ö. 1474) gibi hep *Kâfiye* okutan bir gramer ve dil âliminin ortaya koyduğu önerme tahlilleri Wittgenstein (ö. 1951) ile mukâyese edilebilir.

Bu listeyi uzatmak mümkündür. Ama belli başlı felsefe sahalarını içine alan bu şemadaki alanlar uzun vâdede iyi araştırılmakla açıklığa kavuşturulabilir. Bunlara zındıklık ve ilhadla ilgili düşünce örnekleri de dâhil edilebilir.

OSMANLILARDA TEHÂFÜT TUTKUSU

Osmanlılarda *tehâfüt* geleneğini, bilindiği gibi, Fâtih Sultan Mehmet başlattı. Kendisi felsefeye ve felsefî meselelere meraklı, filozofların sistemlerini iyi bilen kimselerle sohbeti ve tartışmayı seven bir hükümdar idi.

Fâtih'in açtığı yarışma sonunda iki kitap çıktı: Ali Tûsî'nin "*Kitâbu'z-Zuhr*"u ve Hocazâde'nin "*Tehâfütü'l-Felâsife*"si. Bunlardan ikincisi beğenilmiş, tutulmuş ve âlimlerden de büyük rağbet görmüştür. *Kitâbu'z-Zuhr* da alaka görmüşse de Hocazâde'nin kitabı derecesinde olmamıştır.

Daha sonra Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünde yer alan yirmi iki meseleden onbeşini ele alarak ona bir hâşiye yazan Kemâl Paşazâde'nin "*Tehâfüt Hâşiyesi*" gelmiştir. Bundan sonra XVI. asırda Karabâğî Mehmed efendi (ö. 1536) yine Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine ta'lîkât yazmıştır. O bu eserinde on iki meseleyi ele almıştır. Ayrıca Nev'î Efendi (ö. 1599) ve Müeyyedzâde Amasyavî'nin *Tehâfüt*lerinden de bahsedilmekle beraber, üzerine araştırma yapılmamıştır. Bunlardan başka Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1736)'nin "*el-Mesâlik fı'l-Hilâfıyyât Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*" isimli eseri de bir *tehâfüt* sayılabilir. Belki ulaşılamayan başka *tehâfüt*ler de vardır. XIX. asır sonlarında sultan II. Abdulhamid, Süleyman Hasbî Efendi'ye Gazâlî'nin *tehâfüt*ünü tercüme ettirmiştir. Bir de Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin 58 sayfalık ve sadece beş meseleyi ele alan *Tehâfüt*'ünü de saymak lâzımdır.

Böylece Osmanlı'da telif olarak sekiz *tehâfüt*ten bahsedilebilir.

*Tehâfüt*lere, bu alaka, Osmanlı'da nereden gelmektedir? Bu soruya cevap vermeden önce "*Tehâfüt*" teriminin anlamlarına işaret edelim:

Tehâfüt ne demektir? Ne zaman ilk defa *tehâfüt* kitabı yazılmıştır ? *Tehâfüt*ler hangi problemleri ele almaktadır? Önce bu sorulara cevap arayalım.

Tehâfüt, yıkım, çöküntü, acelecilik, düşünmeden şiddetli arzu göstermek, düşüncesiz sonuç, sebatsızlık, tutarsızlık, zıtlık gibi mânâlara kullanılmıştır. *Tehâfüt*, Asin Palacios'a göre kendini öne atmak, acele etmek, pervânenin ışığa atılması gibi arzu duymak ve sebatsızlık gibi mânâlara gelmektedir. Şemsettin Günaltay'a göre ise, "yere sermek" mânâsına gelmektedir. İ. Hakkı Uzunçarşılı, "şiddetli arzu ve heves ile bir şeyin üzerine düşmek" anlamına geldiğini söylerken, Güngör de "arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak" gibi anlamlara geldiğini söylemektedir.

Tehâfüt kitabı, bilindiği kadarıyla, ilk defa Gazâlî tarafından yazılmıştır. Gazâlî, "*Tehâfütü'l-Felâsife*" adlı eserinde yirmi problemi filozoflarla tartışmış ve onları üç meselede tekfîr etmiş, yani onları dinden çıkmakla itham etmiştir. Daha sonra İbn Rüşd (ö. 1198), Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne karşı "*Tehâfütü't-Tehâfüt*" adlı eseriyle Gazâlî'yi tenkit ederek onun iddiâlarına cevap vermiştir.

Osmanlılar döneminde, Fâtih Sultan Mehmed, bu *tehâfüt* kitaplarından haberdâr olduğu için ödüllü bir *tehâfüt* yarışması açmıştır. Yarışmanın esas amacı, Gazâlî'nin ve İbn Rüşd'ün *tehâfüt*lerinin değerlendirmesini yaptırmak ve bir takım felsefe problemleri üzerinde tartışma zemîni hazırlamak, eleştirici düşünceyi geliştirmekti.

Hocazâde Muslihiddîn Mustafa, Gazâlî'nin yirmi meselesini yirmi ikiye çıkarmıştır. Yalnız o, âlemin kadim olması ile ilgili birinci meseleden bir de "Mûcibün bi'z-zât" (Allah'ın âlemi zorunlu olarak mı yoksa kendi irâdesiyle mi yarattığı) meselesini ortaya atarak tartıştı. Böylece o, büyük bir dirâyetle farklı bir meseleyi ortaya atarak Spinoza gibi filozofların zorunlu yaratma anlayışının aksine konuyu etraflıca münâkaşa etmiş ve böylece Gazâlî'de olmayan bir meselenin Osmanlı düşünürleri arasında tartışılmasına imkân hazırlamıştır. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne hâşiye yazan Kemâlpaşazâde, yirmi iki meseleyi on beşe indirmiş, yani o da Hocazâde gibi problemler arasında seçme yapmış ve lüzûm gördüğü meseleleri tartışmıştır. Karabâğî Mehmed Efendi ise yirmi meseleden yalnız on iki meseleyi ele alarak tartışmıştır. Hocazâde'nin rakîbi olan Ali Tûsî ise yirmi meseleyi ele almış, yalnız on beşinci meseleyi bilgi problemi olarak değiştirmiş ve onu tartışmıştır. Görüldüğü gibi *tehâfüt*lerde problemler sâbit olmayıp yazarın tercihine imkân verildiği gibi, başlangıçtaki yirmi meselenin dışına çıkıp farklı meseleleri ele alıp tartışmak da mümkün olmuştur. Hatta Osmanlı'nın son şeyhülislâmlarından olan Mûsâ Kazım Efendi, "İbn Rüşd'ün Fel-

sefî Metodu ve İmam Gazâlî İle Bazı Konulardaki Münâzarası" başlıklı 58 sayfalık uzun makâlesinde sadece beş meseleyi ele alıp tartışmıştır.

İslâm düşüncesinde din ile felsefeyi bağdaştırmaya çalışanlar, filozoflarla kelâmcılardır. Bunlardan ilk grup felsefeden dine doğru giderken, ikinci grup dinden felsefeye gitmişlerdir. Her iki grup arasında da uzlaştırılmak ve çözülmek istenen başlıca problemler şunlardır: Âlem ezelî ve ebedî midir? Âlemin bir yaratıcısı var mıdır? İki Allah mümkün müdür? Allah'ın zâtı ve sıfatları nedir? Allah tarif edilebilir mi? Allah, zâtını (kendini), kendinden başkasını (gayrısını) ve cüz'îleri bilebilir mi? Gök canlı mıdır? Göğün hareketinin sebebi nedir? Gök, ruhları, cüz'îleri bilir mi? Ruh nedir? İnsanlar öldükten sonra cesetler (bedenler) dirilir mi? Mucize mümkün müdür?

Burada işaret edilmesi isâbetli olacak bazı hususlar bulunmaktadır: Mübahat Küyel'in de işaret ettiği gibi Gazâlî'nin yaptığı iş, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de felsefe ile din arasındaki uygunluğa dair ileri sürülmüş olan modelin, rasyonel açıdan ve İslâmî bakımdan eleştirilmesidir. Yoksa Leibniz'in *Teodise*'sinde yaptığı gibi imanla aklın birbiriyle uygun düşüp düşmediği meselesi değildir. Nitekim İbn Rüşd de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te İslâm ile Aristo arasında bir uygunluk aramamış ve kurmaya çalışmamıştır. Buna karşılık vahiyle gelen hakikatlere akıl yürütmelerle ulaşılıp ulaşılamayacağı meselesi karşısında bir tavır alma durumunda kalmıştır. Hocazâde de bunlardan farklı değildir. Gazâlî, *Tehâfüt*'te filozofların terimlerini kullanmıştır. O, dine ve şerîata uydurulmuş hileler gözüyle bakan ve dinle bağlarını koparmış kimselere fikirlerinin çürüklüğünü anlatmak için dayandıkları temelin çürük olduğunu göstermek istemiştir. Bundan dolayı *Tehâfüt* yazarı, filozofların fikirlerindeki tutarsızlıkları göstermek için bütün filozofları ayrı ayrı ele almamış, Eflatun'nun ve Aristo'nun yorumcuları ve Müslüman olarak Fârâbî ile İbn-i Sînâ'nın fikirlerinin tenkidini yapmayı tercih etmiştir. Buna göre onun buradaki esas maksadı, filozofların riyâziyattaki (matematik bilimlerdeki) bilgilerinin doğruluğuna bakarak ilâhiyat sahasında da doğru ve zorunlu hükümler çıkarılabileceğine inananların yanlış düşündüklerini ortaya koymaktır.

İbn-i Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde ise esas maksat, Gazâlî'nin sözlerinin tasdîk ve iknâ bakımından burhân ve kesinlik derecesinden mahrum olduğunu isbât etmektir. Hocazâde Mustafa Muslihiddîn Bursavî (1420?-1488) de *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde maksadını açıklarken matematik ve astronomi gibi ilimlere hücûm etmeyeceğini, çünkü bunlarda dine aykırı bir şey bulunmadığını, şâyet bulunursa, bunun filozofların onları tabîî ve ilâhî ilimlerdeki öncüllere dayandırmış olmalarından ileri geldiğini, Gazâlî'nin ele aldığı ve almadığı şeyleri anlatıp "mütefelsife"/sözde felsefecilere karşı koymak ve hatâ edenleri bâtıl göstermek istediğini belirtir. Ali Tûsî ise amacını, filozofların dayandıkları öncüllerinden kendilerinin çıkardıkları ve "kesin burhân"a

dayalı olduğunu söyledikleri sonuçların zorunlu olmadığını, aynı zamanda bunda zorunluluk iddiâsının temelsiz olduğunu göstermektir. Zaten Sultan, ona "her iki grubun sözlerinde ve iki yolun temellerinde" gördüğü "tashîh", "ibtâl", "tercih" ve "zayıflık" bakımından belirtmesini istemiştir. O, Gazâlî'nin metodunu kullanmakla beraber yaptığını "taklit yoluyla değil, konuyu araştırma ve tartışma usûllerinin gerektirdiğine" göre yapmıştır. Bunun için Ali Tûsî, "*Kitâbu'z-Zuhr*" adını verdiği *tehâfüt*ünde metot olarak bazı esasları ortaya koyar ki bunlara yukarıda işaret edildi. Ali Tûsî, filozoflarla münazara ve mübâhasenin faydalı olduğunu söylerken, onların bazı fikirlerinin çürütülmesi halinde sağlam olan temellerine ve yapılarına bir zarar gelmeyeceğini ve doğru olan fikirlerinin yerinde kalacağını beyân etmektedir ki, bu da felsefî bir tavır olarak algılanabilir.

Şimdi *Tehâfüt*lerde ele alınan meselelere şöyle göz atalım:

I. Tabîiyyât grubuna ait meseleler

A. Mûcize meselesi B- İnsana ait meseleler

1. İnsan rûhu kendi kendine kâim ve maddeden mücerret bir cevherdir.
2. İnsan rûhu edebîdir.
3. Cesetlerin hasrı

II. İlahiyat grubuna ait meseleler

A. Allah'ın kendisine ait meseleler

1. Allah birdir
2. Allah'ın tarifi yapılamaz
3. Evvel'dir, Basît'tir.
4. Evel cisim değildir.
5. Evvel'in sıfatları
6. Allah gayriyi bilir
7. Allah zâtını bilir
8. Allah cüzileri bilmez

III. Âlemlerle İlgili meseleler

1. Âlem ezelîdir, kadîmdir
2. Âlem ebedîdir
3. Âlemin yapıcısı (sânii) hakkında
4. Âlemin bir yapıcısı var mıdır?
5. Âlemin bir illeti var mıdır?

IV. Gök hakkındaki meseleler
1. Göğün canlı oluşu
2. Göğün hareketinin gayesi
3. Gök ruhlarının ilmi

Bu meseleler baktığımızda ilk dört mesele ile âlemle ilgili beş mesele ve gök hakkındaki üç meselesi tabiat felsefesini ilgilendiren meselelerdir. Âlemle ilgili meselelerin dolaylı yönden Allah ile ilgili meselelerle de ilgisi vardır. Bu durumda, Allah'ın varlığı, birliği ve bilgisi ile ilgili meseleler de sadece ilâhiyatın değil, felsefenin de konusu olan meselelerdir. İnsan ve tabiatla ilgili meseleler zaten felsefenin esas meseleleridir. Aristo'nun, Descartes'in, Spinoza'nın, Hegel'in, Jaspers'in ve daha birçok büyük filozofun eserlerinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları meselesi en önemli yeri işgâl eder. Bu sebeple felsefe-din münâsebeti meselesinde vahye yer ve önem veriliyor diye serdedilen fikirleri felsefî saymamak, felsefeyi sadece ateizmden ibaret saymaktır. Bunun da yanlışlığı ortadadır. *Tehâfüt*lerin felsefî değerini ve felsefî düşünceye katkılarını inkâr etmek veya küçük görmek doğru olmasa gerektir.

Şimdi gelelim, esas soruya: Osmanlı düşünürleri neden *tehâfüt*lere bu kadar alaka gösterdi? Bu *Tehâfüt* tutkusu nereden gelmektedir? Bu sorulara çeşitli cevaplar verilebilir. *Tehâfüt*'ün "Bir şeyin üzerine düşmek" anlamı, Osmanlı'nın *tehâfüt* tutkusunu açıklıyor, gibidir; yine de şu sebepler ileri sürülebilir:

1. Padişahların burada serbest düşünceyi geliştirecek teşvikleri kımıldatıcı, mevcut tartışma ortamını geliştirici bir rol oynaması, özellikle Fâtih'in, daha sonra Yavuz ve Kânûnî gibi padişahların ilim ve fikir hayatını devamlı teşvik etmeleri, itikatsızlığı (ilhadı) bir siyâsî problem olarak görmeleri,
2. Felsefeyle kelâmın karışarak gelmesinden doğan geleneğin canlandırılarak devam ettirilmesi arzusu,
3. Taklitten uzak yeni düşünceler ve çözümler üretmek arzusu,
4. Medreselerde fıkıhçıların tesiriyle gelişme istîdâdı gösteren serbest düşünce ve felsefe aleyhtarlığının önüne geçmek ve felsefe ile dinin dâimâ yan yana birbirini destekleyerek bir arada bulunabileceğini göstermek arzusu,
5. İtikâdî mezhepler arası fikir ayrılıklarının katılaşıpdonuklaşmasını önleyerek onların üstünde felsefî düşüncenin müsâmaha genişliğiyle grupları yaklaştırmak isteği,
6. İnancın rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirme arzusu,
7. Gazâlî'nin Meşşâî filozoflarına yönelttiği tenkitlerin haklılık, doğruluk ve isâbet derecesini kontrol etmek,
8. İslâm'ın getirdiği hür düşünce anlayışını uygulamaya koymak arzusu,

9. Üç kıtaya yayılmış olan Osmanlı Devleti'nin muhtelif beldelerinden İstanbul'a akın eden âlim ve düşünürlerin farklı görüşleri karşısında ulemânın kendisini göstermek arzusu,
10. Osmanlı âlimlerinin ve bilim, fikir hayatının kendisine güveninin test etmek isteği,
11. Hepsinden mühimi felsefî tenkîdin gelişmesini sağlamak ve farklı düşünme zeminlerini açmak isteği,
12. Çevirilerle giren değişik fikirlerle baş edebilme hevesi,
13. Gulat-ı Şîa, bâtınîlik ve ilhâda (ateizme) karşı fikir üretme isteği,
14. Kültürel yayılmaya katkıda bulunmak düşüncesi,
15. İnsanın bilme, düşünme kapasitesini geliştirerek düşünceye değişik bir renk katmak,
16. Yetişen gençleri taklitten kurtarmak, doğruyu ve orijinalliği yakalamalarını sağlamak.

XVII. asır başlarında (1614'de) yazılan bir "Cihet-i Vahde" risâlesinin şerhinde, yazar Kara Halil Efendi, bu kitabı öğrencilere faydalı olması için yazdığını söylerken o öğrencilerin niteliklerini şöyle belirtiyor;

1. Onlar hakkın, hakikatin tâlibi, yani araştırıcısıdırlar,
2. Onlar inat yolundan (katılıktan) saparlar,
3. Taklit yolundan yüz çevirirler
4. Doğruluk semtine (semt-i savâb) yönelirler,
5. Onların maksadı (amacı) açık ve kesin doğruyu (Hakku'l-mübîn) elde etmektir.

Bu nitelikler XVII. asır başlarında öğrencilere kazandırılabiliyorsa *tehâfüt*lerin açtığı tenkitçi ortam, hizmet görmüştür, denebilir.

Klasik dönem Osmanlı düşüncesi, Türk düşüncesinin genel karakterlerini taşımaktadır:

1. Rasyonalite ve rasyonelleştirme. Türk düşüncesi Yûnus, Mevlânâ gibi mutasavvıflarda bile akılcıdır. Meselâ Yûnus'un "*Risâletü'n-Nushiye*" adlı kitabında aklı bir insan şeklinde alıp onu konuşturduğunu ve insanın zaaflarına gâlip getirdiğini görürüz.
2. Pratiklik, yani teoriyi pratikten çıkarma ve üretilen bilginin yaşanabilir ve uygulanabilir olmasına özen göstermek. Bu özellikleriyle Osmanlı düşüncesi, düşünce tarihimizde, zincirin halkaları olarak önemli bir yer işgâl etmiştir. Ama bu çok renkli ve zengin düşünce hayatı, Osmanlı'yı sevsin sevmesin her araştırıcının himmetini beklemektedir.

YARARLANILAN VE İLERİ OKUMALAR İÇİN TAVSİYE EDİLEN KAYNAKLAR

Ahmedî (1983), *İskender-Nâme*, hazırlayan, İsmail Ünver, Ankara.

Akdoğan, Yaşar (1988), *İskendernâmeden Seçmeler*, Ankara.

Akkirmânî, Muhammed (1289), *Ef'âlü'l-İbâd ve'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye*, İstanbul.

Arslan, Ahmet, "Kemâlpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *İbn Kemâl Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara.

Bayram, Mikail (1991), *Ahi Evran ve Ahilik Teşkîlatının Kuruluşu*, Konya.

Bergson (1986), *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1974), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara.

Bolay, S. Hayri (1999), "Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlılarda *Tehâfüt* Tutkusu", *Osmanlı*, C-7, Yeni Türkiye Dergisi yayınları, Ankara.

Corbin, Henry (1997), *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. A. Hakgöz, İstanbul.

Çelebi, Kâtip (1972), *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk*, sad. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul.

Eckermann (1947), *Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*, çev. Lütfi Ay, İstanbul.

Ertop, K. (1998), *Cumhuriyet Dönemi Düşünce Yazıları Seçkileri*, Kültür Bak.Yay., Ankara,.

Görgün, Tahsin (2003), "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, Eylül.

Güzel, Abdurrahhim (1991), *Karabâğî Tehâfüt'ü*, Ankara.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz yay., I.

Janet, P. – Séaille, G. (1978), *Metâlip ve Mezâhip*, İstanbul.

Jaspers, K. (1966), *Les Grands philosophes, Confucius, Budha, Sokrates, Jesus Christe*, I, Paris.

Kafadar, Cemal (2001), *Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler, Tanzimat ve Meşrûtiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, I, İstanbul,

Kalın, İbrahim (1999), "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı*, C. 7, Yeni Türkiye yayınları, Ankara.

Kara Halil Efendi (1288 (1872)), *Hâşiye Alâ Mehmed Emîn fi Ciheti'l-Vahde*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.

Kara Halil Efendi (1288), *Hâşiyetu Ala Mehmed Emin fi cihet'il-Vahdet*, Matbaa-i Amire, İstanbul.

Karabâğî (1991), *Karabağî ve Tehâfütü*, çev. Abdurrahim Güzel, Ankara,.

Karal, Enver Ziya, *Tanzimattan Evvel Garblılaşma Hareketleri*, Tanzimat I.

Karlığa, Bekir (1999), "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı*, C. 7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara,.

Karlığa, Bekir, *Gazzali'nin Tehâfüt Tercümesi*, İstanbul.

Kritovulos (1328), *Tarih-i Sultan Mehmed Han Sani*, İstanbul.

Leibniz (1986), *İman ile Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, 2.basım, M.E.B. yay., İstanbul.

Mevlânâ (1994), *Fîhi Mâ Fîh*, Terc. A. Avni Konuk, İstanbul,.

Yazıcıoğlu Muhammed (1996), *Muhammediye*, hazırlayan: Âmil Çelebioğlu, İstanbul.

Muslihiddîn Vahyî-i Şâbânî, *Mi'râcü'l-Beyân*, Haz. M. Tatcı, C. Kurnaz Ankara, 1999.

Nev'î Efendi (1995), *İlimlerin Özü (Netayicü'l-Funun)*, hazırlayan Ömer Togay, İstanbul.

O. Emin Chahin, *Originalité Créatrice de la philosophie Musûlmane*, Paris.

Ocak, A. Yaşar (1998), *Osmanlı'da Düşünce Hayatı, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, C.II, İstanbul.

Öner, Necati (1999), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, II. baskı, Ankara.

Özyılmaz, Ömer (2002), *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Programları*, Kültür Bak. Yayınları, Ankara.

Sarıkavak, Kazım (1998), *Yanyalı Esad Efendi*, Ankara.

Şeyh Gâlip, *Hüsn ü Aşk* (1975), Haz. O. Okay, H. Ayan, İstanbul.

Şeyhülislâm Mûsâ Kazım Efendi (2002), *Külliyât (Dinî, İctimâî Makâleler)*, haz. Ferhat Koca, Ankara Okulu yay., Ankara.

Taşköprülüzâde (1311), *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Kemâleddîn Mahmud Efendi, c.I, İstanbul,.

Tûsî, Alâeddîn Ali (1990), *Tehâfüt'ül-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, Çev. Recep Duran, Ankara.

Ülken, H. Z (trz), *İslâm Felsefesi*, 2.baskı, Ankara.

Ülken, H. Ziya (1946), *İslâm Düşüncesi*, İstanbul.

Yavuz, Hilmi (1998), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, 2.baskı, Boyut yayınları, İstanbul.

Yurdaydın, H. Gazi (1999) "Osmanlılarda Felsefe", *Mülkiye Dergisi*, s. 2, 8, Eylül-Ekim, Ankara.

OSMANLILARDA TASAVVUF

Reşat Öngören*

Osmanlı'nın kuruluşundan önce muhtelif bölgelerden Anadolu coğrafyasına gelen göçler sırasında pek çok mutasavvıf da gelmiş ve bu topraklarda tarîkat faâliyetlerinin temeli atılmıştır. Köylere ya da tamâmen boş ve tenhâ yerlere yerleşerek zirâat ve hayvancılıkla meşgûl olan bu mutasavvıflar, iskâna elverişsiz dağ ve bayırlarda kurdukları zâviyelerin etrâfını îmâr etmek suretiyle iskâna elverişli hale getiriyorlardı. İçlerinde gâzilerle birlikte fetihlere katılanların da olduğu bu dervişlerin, ayrıca hudut boylarında kurdukları tekkeleri seferler sırasında orduların harekâtını da önemli ölçüde kolaylaştırmaktaydı.[1]

XIII. yüzyılda Anadolu'da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Sadreddîn-i Konevî, Fahreddîn-i Irâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî, Saîdüddîn-i Fergânî, Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Necmeddîn Dâye, Hacı Bektaş-ı Velî, Yûnus Emre gibi değişik tarîkatlara mensup ünlü şahsiyetler faâliyet göstermekteydi. Ayrıca Âşıkpaşazâde'nin dört farklı grupta toplayarak kaydettiği Anadolu Ahîleri (Ahîyân-ı Rûm), Ana-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Belgeler için bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), İstanbul 1974, s. 282, 288, 290-292, 294, 296-299.

dolu gâzileri (Gâziyân-ı Rûm), Anadolu bacıları (Baciyân-ı Rûm) ve Anadolu Abdalları (Abdâlân-ı Rûm) gibi dinî-tasavvufî cemâatlerin faâliyetleri de vardı.[2]

OSMANLILAR'DA TASAVVUFÎ YAPI

Kuruluşundan itibaren tasavvuf ehlini koruyup kollayan Osmanlılar, sonraki yıllarda benimsedikleri dengeli yönetim anlayışı sayesinde, tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağladılar. İznik'te 1331'de kurulan ilk medresenin başına Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen Ekberiyye mektebinin önemli temsilcisi Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmesiyle tasavvuf düşüncesi Osmanlı medrese kültürü bünyesine girmiş, ilk şeyhülislamlık makâmına yine aynı mektebin ve birçok tarîkatın mümessili durumunda olan Molla Fenârî'nin 1425'de getirilmesiyle de ilmiye çevrelerinde yaygınlaşmıştır. Devletin tayinlerdeki bu tercihi toplumda "mutasavvıf âlim" tipinin yaygınlaşmasını beraberinde getirdi. Medrese eğitiminin yanı sıra tekke eğitimine de vâkıf olan mutasavvıf âlimlerin kaleme aldıkları bir kısım eserlerde kelâm, fıkıh ve tasavvufu mezcederek meseleleri hem zâhir hem de bâtın açısından ele almaları,[3] zâhir ilimlerde kullanılan akıl ve burhân metodu ile bâtınî ilimler için geçerli olan keşf metodu hakkında mukâyeseli değerlendirmeler yaparak bâtın ilminin zâhir ilmine katkılarından söz etmeleri, tasavvufla diğer disiplinlerin ilmî zeminde yakınlaşmasını sağladı.

Fâtih Sultan Mehmed'in Molla Câmî'ye, "hakikati arayan gruplar" diye nitelediği felsefeciler, kelâmcılar ve sûfîlerin görüşlerini birlikte değerlendiren *ed-Dürretü'l-fâhira fî tahkîki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn* isimli risâleyi yazdırması, bu tür çabaların padişahlar tarafından da desteklenip takip edildiğini göstermektedir. Öte yandan şeyhlerin tasavvuf ilmi ile birlikte medresede okutulan ilimleri de bir şekilde tahsil ederek şerîat-tarîkat birlikteliğinden söz etmeleri ve şerîat kurallarına husûsî vurgu yapmaları medrese çevreleriyle yakınlaşmalarını daha da hızlandırdı. Bu çerçevede meşâyihin vurguladığı ortak görüş; sahih îtikâd (kelâm) ve düzgün amel (fıkıh) olmadan tasavvuf mesleğinde varılacak noktanın sapıklıktan başka bir şey olmayacağı şeklinde belirginleşti. Öte yandan Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Alâeddîn Ali Semerkandî, Emir Ahmed Buhârî, Cemâleddîn İshâk-ı Karamânî, İbn Kemâl, Pîr Ali Aksarâyî, Şeyh Şâbân-ı Kastamônî, Nûreddînzâde Mustafa Muslihiddîn, Ebüssuûd Efendi gibi değişik meşrep ve

2. Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 386.
3. Örnek eserler için bk. Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1999, s. 211-212.

tarîkata mensup âlim-sûfîlerin ısrarla vurguladıkları nokta, bütün ahkâm ve âdâbıyla şerîata riâyet etmenin tarîkat erbâbı için zorunlu olduğu şeklindeydi. Bunun bir sonucu olarak meydana gelen güven ile medrese tahsili gören pek çok âlim aynı zamanda bir tekkeden de el almış ve zamanla birçok tekkenin meşîhatini medrese kökenli âlim-şeyhler üstlenmiştir. Hem zâhir hem de bâtın ilimlerini tahsil ederek yetişen bu şeyhler, tasavvufla birlikte tefsir, hadis, fıkıh, akâid gibi dallarda telif, tercüme ve şerh türü yüzlerce eser meydana getirmişlerdir.

Kuruluş dönemini takip eden asırlarda tasavvuf ehliyle medrese çevreleri arasında oluşan bu yakınlığa paralel olarak, şeyhlerin kendilerini tıp, astronomi, mûsikî, bestekarlık, hattatlık, nakkaşlık, divitçilik, çiçekçilik gibi bir kısım bilgi, sanat ve meslek dallarında geliştirmeleri[4], zamanla bazı tekkelerin birer "Güzel Sanatlar Mektebi", "şifâhâne" gibi çalışan kurum haline gelmesini sağlamakla kalmadı, aynı zamanda yöneticilerle olan ilişkilerinin daha da kökleşmesine sebep oldu. Ayrıca yöneticiler tarafından şeyhlerin şahıslarına yapılan külliyetli ihsanlar karşısındaki müstağnî tavırları da kendilerine olan güveni pekiştirdi. Bu güven ortamı başta padişahlar olmak üzere pek çok devlet adamının tarîkat şeyhlerini tekkelerinde ziyâret ederek onlarla bir takım meseleleri istişâre etmelerine, hatta etkilenip onlardan zikir almalarına sebep oldu.

Zamanla şeyhlerle yöneticiler arasında akrabalıklar da meydana geldi. Padişahlara tahta geçtikten sonra saltanatın tescili için ya da bir sefer öncesi kılıç kuşatma işini, şeyhülislâmlar gibi şeyhlerden de icrâ edenler oldu. Bazıları saraya davet edilerek ağırlandı ve sohbetlerinden saray halkı da yararlandırıldı. İçlerinde tasavvufî faâliyetlerinden dolayı maaş bağlananlar ya da şeyhülislâm vekilliği, müftülük, kazaskerlik, kadılık, hünkâr imamlığı, şehzâde hocalığı, müderrislik, vâizlik, kâtiplik, esnaf şeyhliği, hekimbaşılık, müneccimbaşılık ve ordu şeyhliği gibi görevlere getirilenler oldu. Özellikle seferler sırasında ordunun moralini yükseltmek için sohbet ettirilen şeyhlerin askerle yakın teması sonucu birçok asker de tarîkatlara girdi.[5]

Şeyhlerin padişahlar nezdinde kazandığı itibardan dolayı, herhangi bir sebeple padişah tarafından cezalandırılacağını anlayan bazı şehzâde, sadrazam vb.

---

4. Örnekler için bk. Reşat Öngören "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, III (1999), s. 9-22.

5. XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ordusuyla seferlere katılan şeyhler için bk. Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul 2003, s. 87; a. mlf., *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufîler Devlet ve Ulemâ [XVI. Yüzyıl]*, İstanbul 2003, s. 269-273; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ [XVII. Yüzyıl]*, İstanbul 2001, s. 443-444; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, İstanbul 2003, s. 580-582; Hür Mahmud Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İstanbul 2003, s. 729-736.

yöneticiler kendilerini affettirmek için araya şeyhleri koydular ya da tekkelerine sığındılar. Öte yandan birçok şeyhin devası bilinmeyen bazı hastalıkları okuyarak ya da çiçek ve otlardan ilaçlar yaparak tedâvî etmeleri, zâviye ve tekkelere vakfedilen arazilerden elde ettikleri mahsulü gelene geçene ve ihtiyaç sahiplerine ikram etmeleri, halkın onlara rağbetini daha da arttırdı. Halk devlet kademesindeki işlerini kolayca halletmek için şeyhlerden yazı almaya başladı.

Şeyhlerin yöneticilerle bu derece iç içe olmaları, tasavvuf prensipleri açısından bazı mutasavvıflarca tenkîd edildi ise de, çoğunluk bunun idarecileri âdil olmaya yönlendirmek ve şerîatla tarîkatı birlikte muhâfaza etmelerini sağlamak için gerekli olduğunu savundu. XV. yüzyılın etkili şeyhlerinden Eşrefoğlu Rûmî emir sahiplerinin (ulü'l-emir) hem zâhir hem de bâtın (tasavvuf) ilimlerindeki yetkinliği ile halkı adaletle yönetmek ve âşıkları eğiterek Hakk'a ulaştırmak gibi görevleri bulunduğunu belirtmesi,[6] o dönemin mutasavvıf gözüyle ideal yöneticisini, Dâvûd-i Kayserî[7] ve Şeyhülislâm İbn Kemâl gibi âlimlerin zâhir ilimleriyle birlikte bâtın ilimlerine de vâkıf olan ilim ehlinin diğer âlimlerden daha üstün olduğunu vurgulaması[8] ilmiye gözüyle ideal âlimi, Kânûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa tarafından İstanbul Koska'da yaptırılan Fildamı Zâviyesi'nin meşîhatini üstlenecekler hakkında pâdişahın, "esrâr-ı ilâhiyyeye vâkıf, hakikat sırlarını çözmeye kâdir, âlim, vâiz, müfessir ve muhaddis" olması gibi nitelikleri şart koşması da[9] yönetici gözüyle ideal şeyhi resmetmekte ve Osmanlı'da her üç alanda da belirtilen hedefe ulaşmış şahsiyetlerin birçok örneğine rastlanmaktadır.

Devlet adamları, medrese çevreleri ve tasavvuf ehlinin birbiriyle yakın ilişkileri, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren gelişimi izlenen ortak avlulu cami-medreseler ve cami-tekkeler şeklindeki mîmârî tarzın Osmanlı'da cami-medrese-tekkenin birlikte inşâ edildiği külliye tarzına dönüşmesine de zemin hazırlamıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da Zeyniyye tarîkatından Şeyh Vefâ diye bilinen Muslihuddîn Mustafa için kurulan Şeyh Vefâ Külliyesi; Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan çift fonksiyonlu camii (cami-tevhîdhâne) ve önünde sıralanan derviş hücreleri ve medrese odalarıyla bunun ilk örneklerinden birini teşkîl etmiş, daha sonra bunun Anadolu ve Balkanlar'da birçok örneği vücûda getirilmiştir.

Osmanlı'da XVIII. yüzyılın başlarından itibaren yayılan ve vahdet-i şühûd anlayışını benimseyen Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolu dışında bütün

---

6. Eşrefoğlu Rûmî, *Tarîkatnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4667, vr. 2a.
7. Dâvud-i Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf* [nşr. Mehmet Bayraktar, *er-Resâil* içinde], Kayseri 1997, s. 122.
8. Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-münîra*, İstanbul 1308, s. 28, 36-37.
9. bk. *Süleymâniye Vakfiyesi*, nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ankara 1962, s. 50, 194-195.

tarîkatlar vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiştir. Malatya-Konya ekseninde sekiz seneye yakın faâliyet gösterdiği bilinen Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin sistemli hale getirdiği vahdet-i vücûd anlayışı Sadreddîn Konevî, Müeyyidüddîn-i Cendî, Abdurrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî vâsıtasıyla Ekberiyye mektebi diye adlandırılan ayrı bir akım olarak da Osmanlı'ya taşınmıştır. Nakşibendiyye-Müceddidiyye mensupları ise İmam Rabbânî'nin ortaya koyduğu vahdet-i şuhûd anlayışını savunmuşlardır.

Tasavvuf ehlinin bir kısım uygulamaları ve cehrî zikri benimseyen tarîkatların semâ ve devrân ile zikir yapmaları Osmanlı âlimlerinin sert tenkidlerine sebep olmuş, bu sebeple zaman zaman ciddî gerginlikler yaşanmıştır. Semâ ve devrânla ilgili Osmanlı'daki tartışmaların Bezzâzî tarafından 812'de (1409-10) kaleme alınan *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* isimli eserde def ve mizmar (zurna, kaval veya ney) dinlemenin ve raksın haram olduğuna dair fetvâ ile başladığı anlaşılmaktadır.[10]

OSMANLI'DA TASAVVUF KURUMLARI: TARÎKATLAR VE TEKKELER[11]

XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelip Sulucakaracahöyük'te (bugünkü Hacıbektaş) dergâhını kuran Yesevî dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Velî ile birlikte Bektaşiyye tarîkatı vücûda gelmiştir. Fuat Köprülü Osmanlı kuruluşu öncesi Anadolu'da Hacı Bektaş'ın dışında da Yeseviyye mensuplarının faâliyet gösterdiklerini ileri sürmüşse de, o dönemde Yeseviyye mensuplarının bulunduğuna dair hiçbir kanıtın olmadığı belirtilmiştir.[12] Bunun yanı sıra Kânûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a gelen ve padişah tarafından kendisine 120 akçe maaş tahsis edilen Yeseviyye pîri Muhammed Hindî'nin başkentte dört sene ikâmet ettiği, sağlığı bozulunca buradan Rumeli'ye geçtiği belirtilmekte[13], ancak tarîkat faâliyetinde bulunup bulunmadığından söz edilmemektedir. Hazînî diye tanınan

10. Osmanlı'da semâ ve devrân tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devrân Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXV (2010/1), s. 123-132.
11. Osmanlıdaki tarikatlarla ilgili bilgiler büyük ölçüde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* için hazırladığımız "Osmanlılar [Tasavvuf ve Tarikatlar]" maddesinden özetlenmiştir (bk. XXXIII, 543-548).
12. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* [ed. Ahmet Yaşar Ocak], Ankara 2005, s. 86.
13. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik* [nşr. Abdülkadir Özcan], II, İstanbul 1989, s. 191.

bir başka Yeseviyye şeyhi de II. Selim devrinde İstanbul'a gelmiş, III. Murad'ın mutasavvıflara verdiği değeri görünce pâdişâha takdîm etmek üzere Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarîkatı hakkındaki temel eseri *Cevâhirü'l-ebrâr*'ı kaleme almıştır. Ancak onun da tekke kurup faâliyet gösterdiğine dair bir bilgi yoktur.

Hacı Bektaş'a nisbet edilen Bektaşîlik ilk dönemden itibaren Anadolu ve Rumeli şehirlerinde faâliyet gösteren dervişler vâsıtasıyla birçok kimsenin Müslüman olmasına vesîle olmuş, XV. yüzyılda Konya, Eskişehir, Uşak, Aydın ve Antalya yöresinde kurulan tekkeleriyle Batı Anadolu'da, fetihlere paralel olarak da Balkanlar'da yayılma imkânı bulmuştur. XVI. yüzyılın başından itibaren de İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yayılmasını sürdürmüştür. Sünnî inanca bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Bektaş'ın kurduğu bu tarîkat, başlangıçta derli toplu bir teşkîlât yapısına sahip olamamış ve Kalenderîlik'le kısmen içli dışlı olmuştur. Tarîkatta ikinci pîr olarak kabul edilen Balım Sultan'la (Hızır Bâlî) birlikte ise XVI. yüzyılın başlarından itibaren kendine özgü kâideleriyle müstakil bir tarîkat hüviyetini kazanmıştır.

II. Bâyezid tarafından 1501'de Dimetoka'dan Hacıbektaş'taki merkez tekkeye getirtilen Balım Sultan'ın en önemli icrâatlarından biri Hurûfî-Şiî-Hıristiyânî unsurların karışımından meydana gelen "Balım Sultan erkânı" adı altında geliştirip uygulamaya koyduğu prensiplerdir. Kısaca Oniki İmam töresi, bekâr yaşama, şarap içme, ibâhîlik (ibadetler konusunda lâkayıt davranma ve haramları mubah sayma), teslis ve hulûl anlayışı, kulağa küpe takma ve on iki post geleneği şeklinde özetlenebilecek olan bu kurallar, bundan böyle Bektaşîler'in genel olarak benimsedikleri kurallar olma hüviyetini kazanmış ve Sünnî tarîkatların dışında mütâlaa edilmelerine yol açmıştır. Ayrıca Balım Sultan'dan sonra yerine geçen Kalender Şah'ın 1526'da devlete karşı isyân etmesi ve sonunda öldürülmesi olayı da yaşanınca, Osmanlı yönetimi Bektaşiliğe pek sıcak bakmamış, ancak Yeniçerilerle kurdukları organik ve gönül bağı sebebiyle çok da üzerlerine gitmemiştir. II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri ordusunu lağvetmesinin ardından ise Bektaşî tekkelerinin faâliyetleri yasaklanmıştır.

Balım Sultan'la birlikte hurûfî-şîî unsurlar öne çıkmış olmakla birlikte, Bektaşî dervişleri içinde her zaman şerîat kurallarına riâyet eden kimseler de bulunmuştur. Meselâ Âlî Mustafa Efendi XVI. yüzyılın ikinci yarısında gördüğü Bektaşîler'in namazsız ve abdestsiz olarak yaşadıkları halde kendilerini Hacı Bektaş'a nisbet ettiklerini, oysa inanç ve amel bakımından ondan ayrıldıkları için bağlılıklarının sözden öteye geçmediğini belirtirken, XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi, Bektaşiliğin dört dergâhından biri sayılan Elmalı'daki Abdal Mûsâ Tekkesi'nde Ehl-i Sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla derviş bulunduğunu ifâde etmektedir. XVIII. yüzyıl şeyhülislâmlarından Pîrîzâde Osman Sâhip Efendi, Bektaşiyye tarîkatına mensup idi. Yine bu asrın devlet adamlarından Cezâyirli Hasan Paşa tarafından tarîkat adına Çanakkale ve Şumnu'da (Şu-

men; bugün Bulgaristan sınırları içindedir) birer tekke yaptırılmış, Şeyhülislâm Dâmadzâde Feyzullah Efendi'nin Sütlüce'de yaptırdığı bir zâviye, daha sonra torunu Kazasker Ârif Efendi tarafından Bektaşîliğe bağlanmıştır.

Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî'ye nisbet edilen ve Konya merkezli olarak Anadolu'ya yayılan Mevlevîlik, 1426'da II. Murad tarafından Edirne'de açılan mevlevîhâne ile Osmanlı topraklarına girmiş, bunu II. Murad'ın emirlerinden Yahşı Bey'in Tire Mevlevîhânesi'ni kurması takip etmiştir. İstanbul'un fethinden sonra Vezneciler'deki Kalenderhâne Camii'nin bir süre Mevlevî zâviyesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid'in izniyle dönemin vezirlerinden İskender Paşa'nın av arazisi üzerine 1491'de kurulan Kulekapı (Galata) Mevlevîhânesi ise başkent İstanbul'un ilk âsitâne veya mevlevîhânesidir. İstanbul bununla Konya'dan sonra en önemli Mevlevî şehri haline gelmiştir. II. Bayezid Konya'daki Mevlevî şeyhlerinden Celâleddîn Çelebi ve Hüsrev Çelebi ile yakından ilgilenmiş, Mevlânâ'nın türbesindeki sandukaları ve örtülerini yeniletmiştir. Kânûnî Sultan Süleyman'ın el aldığı tarîkatlardan birinin Mevlevîlik olduğu,[14] Mevlânâ'nın kâfir olduğuna dair fetvâ veren Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'yi bu yüzden şeyhülislâmlıktan azlettiği belirtilmektedir (Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1982, s. 114-115). Kânûnî Mevlevîler için Konya'da bir semâhâne ve birçok hücre yaptırmıştır. II. Selim de Mevlevî şeyhlerinden Hüsrev Çelebi'ye intisâb etmiş ve şeyhin faâliyet gösterdiği Konya'daki dergâha bir şadırvan ile yanına bir câmî yaptırıp vakıflar tayin etmiştir.[15] Dergâhın ihtiyaçları sonraki padişahlar tarafından da karşılanmıştır.

XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı'da halkının tamamı Mevlevî olan birçok köy bulunurken devlet kurumu statüsü kazanma süreci içerisinde Mevlevîlik, devlet ricâlinin intisâbıyla köylerden şehirlere intikâl ederek gittikçe yüksek zümreye mal olmaya başlamıştır. Nitekim XVI. ve XVII. yüzyıllarda Sadrâzam Pîrî Mehmed Paşa, Sadrâzam Ohrili Hüseyin Paşa, Sadrâzam Bayram Paşa, Sadrâzam Hekimoğlu Ali Paşa, Vezir Çoban Mustafa Paşa, Emîr Abdülhamîd el-Murtazâ, Ulvân ve Fûlâd mirzalar, Yakovalı Hasan Paşa, Ankara Beylerbeyi Cenâbî Ahmed Paşa, Şam vâlisi Hasan Paşa, Emîr Gazî Ebu Seb, Malkoç Mehmed Efendi, Muslu Ağa, Türkmen Mustafa Ağa gibi devlet adamları tarafından Mevlevîhâneler tesis edildiği bilinmektedir. Sultan III. Mustafa Tophâne yangını sırasında yanan Galata Mevlevîhânesi'ni yeniden yaptırmıştır. III. Selim ile II. Mahmud, V. Mehmed (Sultan Reşad) da Mevlevîyye'ye intisâb etmişlerdir. II. Mahmud döneminde Mevlevî devlet adamlarından Hâlet Efendi sayesinde birçok mevlevîhânenin bakım ve onarımı yapılarak şeyhlerine maaş

14. Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye* [tahkik: İlhan Genç; doktora tezi], Erzurum 1986, s. 107.
15. Sâkıb Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kahire 1283 h., I, 145.

bağlanmış, II. Abdülhamid ve V. Mehmed dönemlerinde de birçok mevlevîhânenin tamir ve onarımı gerçekleştirilmiştir. Padişahlardan Abdülmecîd, Abdülaziz, II. Abdülhamid ve V. Mehmed'in kılıç kuşanma merâsimleri Mevlevîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlevîhânelerin sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevi üstlendikleri görülmektedir. I. Dünya savaşına girilmesiyle cihâd-ı mukaddes ilan edildiğinde ise Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı adını taşıyan bir gönüllü alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır.

Mevlevîlik inanç bakımından iki ayrı kol halinde gelişme göstermiştir. Biri zühdü esas alıp şerîat çizgisini takip eden Veled Kolu, diğeri ise şerîat çizgisini takip etmeyip şarap ve esrârın serbest olduğu, bıyıkların uzatıldığı ya da saç, sakal, bıyık ve kaşların tamâmen tıraş edildiği (çârdarb), bâtınî karaktere sahip Şems Kolu. XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Vâhidî, Şems Kolu'na mensup olanları eserinde Mevlevîler'in içine almamış, ayrı bir grup olarak kaydetmiştir.[16] Osmanlı yöneticileri Mevlânâ'nın çizgisini devam ettiren Veled Kolu'nu desteklerken, diğerlerine yüz vermemiştir.

Mevlânâ'nın tasavvufî görüşleri Osmanlı'da daha çok Farsça kaleme aldığı önemli eseri *Mesnevî*'nin şerh ve tercümeleriyle yaygınlık kazanmıştır. Mevlevîlerle birlikte diğer pek çok tarîkat mensubunun da zaman içinde el kitabı haline gelen ve tasavvufî sohbetlerin yanı sıra cami va'zlarının da temel kaynakları arasına giren bu eserle ilgili yapılan çalışmalardan ilk dikkati çeken, Şeyhülislâm Molla Fenârî'nin eserin mukaddimesine yazdığı Arapça şerhtir. Eserin Anadolu sahasındaki ilk mütercim ve şârihlerinden Şeyh Muînüddîn b. Mustafa, 840/(1436-37)'ta tamamladığı I. cildi içeren manzum Türkçe tercüme-şerhini II. Murad'a sunmuştur. Eserin ilk tam şerhi Farsça olarak XVI. yüzyılda Gelibolulu Surûrî Muslihuddîn Mustafa tarafından, Türkçe olarak da aynı asrın sonlarında Mustafa Şem'î Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkçe şerhler arasında en mûteber kabul edileni İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin XVII. yüzyılın başlarında yaptığı şerhtir. Türkçe manzum ilk tam tercüme ise XVIII. yüzyılda Süleyman Nahîfî tarafından yapılmıştır.[17]

Mesnevî'yi okuyan, nâdiren tegannî eden ve şerh mâhiyetinde bir takım açıklamalarda bulunanlara "mesnevîhan" denilmiştir. Mesnevîhanlığın icrâ edildiği yerler başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere selâtin camileri, Dâru'l-Mesnevî'ler ve pâdişah sarayıdır. *Mesnevî* okutulması için vakfiyeler düzenlenmiştir. Damad İbrâhim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve *Mesnevî*'nin

16. Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* [nşr. Ahmet T. Karamustafa], Amerika 1993, vr. 80b-89a.
17. Anadolu sahasında yapılan *Mesnevî* şerh ve tercümeleri hakkında geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 330-331.

okutulmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu şekilde *Mesnevî* tekke ve câmilerden sonra medreseye de girmiştir. XIX. yüzyılda Mevlevî olmayanlar için "Dâru'l-Mesnevî" (mesnevîhâne) adıyla Mesnevî okutmaya yönelik müesseseler açılmış, mevlevîhânelere gelmeyenler bu kurumlarda Mesnevî kültüründen istifâde etmişlerdir. Fatih Çarşamba'da Nakşibendî şeyhi Mehmed Murad Efendi tarafından kurulan Dâru'l-Mesnevî'nin açılışında devrin padişahı Sultan Abdülmecîd de bulunmuştur.

Ebû Reşîd Kutbüddîn el-Ebherî'nin kurduğu Ebheriyye tarîkatının Evhadiyye kolu kendisine nisbet edilen Evhadüddîn-i Kirmânî, XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'nun Malatya, Sivas, Konya ve Kayseri gibi şehirlerinde faâliyet göstermiş, bu arada İbnü'l-Arabî'nin talebesi ve evlatlığı Sadreddîn-i Konevî'ye de seyr u sülûkünü tamamlatarak hilâfet vermişti. Sadreddîn-i Konevî'den sonra Ebheriyye-Evhadiyye silsilesi Şeyhülislâm Molla Fenârî'nin babası Şeyh Hamza vâsıtasıyla Molla Fenârî'ye ulaşmak suretiyle XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'da üst düzeyde temsil edildi. Molla Fenârî de bu tarîkattan ünlü hadis âlimi ve hâfızı İbn Hacer el-Askalanî'ye hilâfet vermiş, ondan sonra silsile Zekeriyye el-Ensârî, Ebu'l-Hasan el-Bekrî, Muhammed el-Bekrî şeklinde devam etmiştir.[18] Ebheriyye-Evhadiyye tarîkatı ayrıca iki farklı silsileyle daha Molla Fenârî'ye ulaşmıştır. Bunlardan biri ilk silsilede olduğu gibi yine Sadreddîn Konevî vâsıtasıyla devam ederek Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddîn Aksarâyî'ye (Somuncu Baba) ulaşmakta, ondan da Molla Fenârî'ye geçmektedir.[19] Diğeri ise Kutbüddîn el-Ebherî'den sonra Safeviyye (Erdebiliyye) tarîkatının kurucusu Safiyyüddîn Erdebîlî üzerinden yürüyerek Hamîdüddîn Aksarâyî'ye, ondan da Molla Fenârî'ye gelmektedir.[20] Ancak bu son iki silsilenin Molla Fenarî'den sonra nasıl bir seyir takip ettiği bilinmemektedir.

Bayramiyye tarîkatının kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddîn Aksarayî'ye Safeviyye'nin kurucusu Safiyyüddîn Edebilî üzerinden gelen yukarıdaki silsile, aynı zamanda Bayrâmiyye'nin iki önemli silsilesinden birini teşkil etmektedir ki; bu silsile Safiyyüddîn'den sonra İbrâhîm Zâhid Geylânî'de Halvetiyye ile birleşir. Diğer silsilesi ise Nakşibendiyye ile birleşmekte ve bu yüzden Bayrâmiyye tarîkatı Halvetiyye ile Nakşibendiyye'yi birleştiren bir tarîkat olarak tarif edilmektedir.[21] Hamîdüddîn Aksarayî'den kendisine iki ayrı silsilenin ulaştığı Hacı Bayram-ı Velî ile birlikte XV. yüzyılın baş-

18. Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymâniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430, I, 32b.
19. Harîrîzâde, *a.g.e.* I, 32b [hâmişte].
20. Harîrîzâde, *a.g.e.* II, 222a; Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmâil, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098, vr. 17a.
21. bk. Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayrâmiyye", *DİA*, V, 269.

larında Osmanlı topraklarında vücut bulan Bayrâmiyye, bu yüzyılın ilk yarısında başta Ankara ve çevresi olmak üzere Bolu, Bursa, Balıkesir, Kütahya, İskilip, Gelibolu, Edirne gibi şehirlerde yayıldı. II. Murad'ın Bayramiyye mensuplarını vergiden muaf tutması tarîkata rağbeti daha da arttırdı.

Hacı Bayrâm-ı Velî'den sonra Bayrâmiyye'de Akşemseddîn ile Şemsiyye, Ömer Dede Sikkînî ile Melâmiyye, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Aziz Mahmud Hüdâyî ile de Celvetiyye kolları meydana geldi ve bunlardan bazı alt şubeler oluştu. Fâtih Sultan Mehmed'e saltanat kılıcını kuşatan Akşemseddîn ile birlikte Akbıyık ve Molla Zeyrek'in de aralarında bulunduğu bir grup Bayramiyye mensubunun Fâtih'le birlikte İstanbul'un fethine katılmaları tarîkatın devlet nezdindeki itibarını en üst seviyeye çıkarmıştı. Ancak fetihten sonra Fâtih Akşemseddîn adına İstanbul'da bir cami ve tekke kurdurmak istediği halde,[22] şeyhin bunu kabul etmeyerek Göynük'e gitmesi, başkentte temsil edilmeyen Bayramiyye'nin etkisini azalttı. Daha sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası Şeyh Yavsı adına II. Bâyezid'in yaptırdığı tekke ile Bayramiyye İstanbul'da da temsil edilmeye başlandı.[23] Şeyh Yavsı İstanbul'a gelmeden önce Amasya'da faâliyet göstermekteydi ve kendisinden burada zikir alanlar arasında Amasya vâlisi Şehzâde Bayezid de (II. Bayezid) vardı.[24] Bayezid'in zikir aldığı bir diğer Bayramî şeyhi Akşemseddîn'in halîfelerinden Baba Yûsuf Seferihisârî'dir.[25] Baba Yûsuf ayrıca Bayezid'e saltanat kılıcını kuşatan şeyhtir. Muhyiddîn Yavsı'nın halîfelerinden Bahâeddînzâde Muhyiddîn Mehmed'in de Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye Bayramiyye'den icâzet verdiği belirtilmektedir.[26]

Bayrâmiyye'nin İstanbul'da canlılık kazanması XVII. yüzyılın başlarından itibaren Celvetiyye kolunun kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî ile, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Himmetiyye şubesinin kurucusu Bolulu Şeyh Himmet Efendi ile gerçekleşti. Tarîkat Osmanlı'nın son dönemine de Anadolu ve Balkanlar'da yayılan Celvetiyye kolu ve Himmetiyye şubesiyle ulaşabildi. Celvetiyye'nin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî, Kânûnî'nin kızı Mihrimah Sultan'dan torunu Ayşe Sultan ile evlenmiştir. Hüdâyî'nin şeyhi Üftade Efendi, Kânûnî'nin zikir aldığı şeyhlerdendir. Hüdâyî, III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman gibi padişahlara mektuplar yazarak öğütler vermiş, IV. Murad'a da saltanat kılıcını kuşatmıştır. Dergâhına devam edenler arasında Sadrazam Kayse-

22. Taşköprîzâde Ahmed, *eş-Şekaiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* [nşr. Ahmed Suphi Furat], İstanbul 1985, s. 230.
23. Taşköprîzâde, *a.g.e.* s. 343.
24. Nişancı Mehmed Efendi, *Nişancı Târihi*, İstanbul 1290, s. 161; Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 166b.
25. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333 h., I, 41.
26. Ekrem Işın, "Yavsî Baba Tekkesi", *DİA*, VII, 446.

rili Halil Paşa, Dilâver Paşa, ilmiyeden Hoca Sâdeddîn Efendi, Sun'ullah Efendi, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi, Okçuzâde Mehmed Şâhî Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Nev'îzâde Atâî gibi şahsiyetler vardır. Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından XVIII. yüzyılda Celvetiyye adına Üsküdar'da Bandırmalızâde Tekkesi yaptırılmıştır.

Bayramiyye'de Ömer Dede Sikkînî ile oluşan Melâmiyye kolu aşk, cezbe ve sohbet esâsına dayanan, tac, hırka, zikir, vird, âyin, riyâzet, halvet gibi uygulamalara itibar etmeyen, fikir yapılarının esâsını vahdet-i vücûd, ona bağlı olarak hakîkat-ı Muhammediyye ve kutub inancı oluşturan, Ehl-i Beyt'e aşırı muhabbet duyan bağımsız bir tarîkat haline gelmiştir. Bu haliyle III./(IX.) yüzyılda Horasan'da ortaya çıkan Melâmiyye akımından (Melâmetiyye; ilk devre Melâmîleri) ayırt edilmek için "ikinci devre Melâmîleri" diye anılmışlardır. Bu yolun kutuplarından sayılan XVI. yüzyılda Pîr Ali Aksarayî ve halîfesi Sarban Ahmed'in, XVII. yüzyılda Sütcü Beşir Ağa'nın bazı ifadelerinden tarîkatta Ehl-i Sünnet görüşünün kabul edildiği anlaşılmakla birlikte, Melâmî çevrelerinde Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihâdından bahsedilmesi, itikâdî ve fıkhî hiçbir mezhebe bağlı olmamaları, tevellâ ve teberrâ sahibi olmaları vb. hususlar Ehl-i Sünnet dışı görüşlerin de tarîkatta kabul gördüğünü göstermektedir.[27]

Kânûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul Süleymaniye'de Bozdoğan kemeri bitişiğinde yaptırılan ve meşîhatı Yâkub Helvâî'ye verilen tekke, İstanbul'daki ilk Melâmî tekkesidir. XVII. yüzyılda Melâmiyye'den İdrîs-i Muhtefî'ye Sadrazam Halil Paşa ile Şeyhülislâm Ebülmeyâmin Mustafa Efendi'nin, Lâmekânî Hüseyin Efendi'ye Sadrazam Ferhad Paşa'nın, Bursalı Seyyid Hâşim Efendi'ye de Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin intisâb ettiği, "kutbiyyet" makamına kadar yükselen Paşmakçızâde'nin de Sadrazam Şehid Ali Paşa'yı eğittiği ve 1712'de vefâtından sonra Ali Paşa'nın "kutup" olduğu belirtilmektedir. Bu dönemde dikkat çeken bir husus Melâmîler ile Nakşibendî-Müceddidîler arasında kurulan ittifaktır. Bazı müelliflere göre Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Murâd-ı Buhârî Paşmakçızâde'ye, bazılarına göre ise Paşmakçızâde Murâd-ı Buhârî'ye intisâb etmiş ve iki tarîkat arasında bir dayanışma meydana gelmiştir.

XIX. yüzyılda Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî ile birlikte adına Melâmiyye-i Nûriyye de denilen "Üçüncü devre Melâmîliği" başlamıştır. Birçok eserinde dile getirdiği görüşlerinden önceleri Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğu anlaşılan Nûru'l-Arabî'nin daha sonra bu anlayıştan uzaklaştığı belirtilmektedir.[28] Üçüncü devre Melâmîliği daha çok İstanbul, Batı Anadolu ve Rumeli'de yayılmış ve Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir.

---

27. "Melâmiyye", *DİA*, XXIX, 33.
28. Abdülbaki [Gölpınarlı], ***Melâmîlik ve Melâmîler***, İstanbul 1931, s. 233.

XIV. yüzyılın ilk yıllarında İzmir, Bergama ve Amasya gibi şehirler başta olmak üzere bir kısım bölgelerde yayılan Irak kaynaklı Rifâiyye tarîkatı, bu asrın son çeyreğinde Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den hilâfet alan Şeyhülislâm Molla Fenârî (ö. 1431) tarafından temsil edilmiş[29] ve ardından tarîkatta Fenâriyye diye bir kol meydana gelmiştir. Fenâriyye'nin nerede ve nasıl devam ettiği bilinmemekle birlikte 836/(1433)'da Amasya'da Rifâiyye adına bir tekkenin (Darphâneci Tekkesi) kurulduğu görülmektedir.[30] Rifâiyye'nin İstanbul'da yayılışı 1732'de Üsküdar'da Rifâî Âsitânesi'nin kuruluşundan sonra gerçekleşmiş, ardından Anadolu ve Balkan şehirlerinde kurulan tekkeler vâsıtasıyla yayılmıştır. Rifâiyye XIX. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu ve İstanbul'da Sayyâdiyye, Mârifiyye ve Ulvâniyye kollarıyla temsil edilmiş, Edirne, Bursa, Kütahya, Manisa, Kastamonu, Sivas, Erzurum, Diyarbakır gibi şehirlerde yayılarak Osmanlı'nın son dönemine kadar gelmiştir.

Cihada verdiği önemle bilinen ve Anadolu'da İshâkıyye veya Mürşidiyye diye tanınan Ebû İshak Kazerûnî'nin kurduğu İran kökenli Kazerûniyye tarîkatı da Osmanlı'nın kuruluşu sırasında Anadolu'da faâliyet gösteren tarîkatlardandır. Bu tarîkatın XV. yüzyılda şöhretinin nisbeten daha da arttığı görülmekte, tarîkat mensupları için 802/(1400)'de Bursa'da Yıldırım Bâyezid tarafından bir tekke kurdurulduğu, 884/(1479)'te de burasının Fâtih Sultan Mehmed tarafından tamir ettirildiği bilinmektedir. Tarîkat adına Bursa'dan başka Konya, Erzurum ve Edirne gibi şehirlerde de tekkeler kurulmuşsa da bunlar zamanla etkilerini yitirmiş ve Kazerûniyye XVI. yüzyıldan sonra başta Nakşibendîlik olmak üzere diğer tarîkatlar içinde eriyip kaybolmuştur.

XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Necmüddîn Dâye ile temsil edilen Orta Asya kaynaklı Kübreviyye tarîkatı o dönemde pek yaygınlaşamamıştır. Bununla birlikte Necmüddîn Dâye'nin Anadolu'da tamamladığı *Mirsâdü'l-ibâd* isimli önemli tasavvufî eserinin II. Murad için Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edildiği bilinmektedir. Kuruluş yıllarında izlerine rastlanmayan Kübreviyye tarîkatı XIV. yüzyılın sonlarına doğru Bursa'ya gelen Buhârâlı Şemseddîn Muhammed ile Osmanlı topraklarına girdi. Hz. Peygamber'in neslinden olduğu için "Emir Sultan" olarak anılan Şemseddîn Muhammed, Bursa'da Molla Fenârî'den Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını okuyup eseri okutma icâzetnâmesi aldı.[31] Kendisini çok sevip sayan Yıldırım Bayezid onu kızı Hundi Fatma Hatun ile evlendirdi. Bursa'ya geldiğinde faâliyeti için kurulan tekkenin Çelebi Sultan Mehmed veya II. Murad devrinde eşi Hundi Fatma Hatun tara-

29. Kemal b. Ahmed Ahlatî, *Münevviru'l-ezkâr*, Hacı Selimağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 17a-21b.
30. Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1330 h., I, 238-239.
31. Taşköprîzâde, *eş-Şekaik*, s. 55.

fından yaptırılan cami ve çevresindeki müştemilâtı ile tam teşekküllü bir tarîkat merkezine dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Buranın vakfiyesi 1470'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından tanzîm ettirilmiş, vakıflardan elde edilecek gelirin ne şekilde harcanacağı bütün ayrıntılarıyla belirtilmiştir.

Emir Sultan, henüz hayatta iken halîfeleri Bursa, Balıkesir, Edremit ve Mihaliç'e, Karaman sınırlarına, Aydın ve Saruhan sancaklarına kadar yayılmışlardı. Vefâtından sonra yerine halîfelerinden Hasan Hoca şeyh olmuş ve on üçüncü halîfe İbrâhim Efendi'ye kadar (ö. 1178/1764-65) dergâhta Emir Sultan'ın silsilesi devam etmiştir. Daha sonra Emir Sultan Dergahı'nın şeyhliği Celvetiyye'ye, 1810 yılında da Nakşibendiyye'ye intikal etmiştir. Emir Sultan'a Yıldırım Bayezid'den sonra Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın da saygı gösterdikleri, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşanıp duâsını aldıkları belirtilmektedir. II. Murad'a saltanat kılıcını da Emir Sultan kuşatmıştır. Müridlerini gazâya teşvîk eden Emir Sultan, Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat kendisi de katılmıştır. Onun müridleriyle birlikte II. Murad tarafından 1422'de yapılan İstanbul kuşatmasına katıldığı bilinmektedir. Öldükten sonra da asırlarca Osmanlı ordusundan himmetini esirgemediğine inanılmış, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim gibi padişahlar onun sandukasının örtüsünün altına girip uzun süre dua etmişlerdir.

Kübreviyye'nin Emir Sultan ile Bursa merkezli devam eden silsilesinin yanı sıra XVI. yüzyılda Uşak'ta da tarîkatın Nurbahşiyye koluna mensup Emir Ahmed Semerkandî isimli bir şeyhin faâliyeti görülmektedir.[32] Anadolu'ya ne zaman geldiği tesbît edilemeyen bu şeyhten sonra yerine Hüsâmeddîn Uşşâkî geçmiş, ancak Uşşâkî'nin daha sonra Halvetiyye'den de hilâfet alarak Halvetî-Uşşâkî kolunu kurmasıyla Kübreviyye'nin bu silsilesi muhtemelen kesilmiştir.[33]

Osmanlı'nın kuruluşu öncesinde Anadolu'da faâliyet gösteren Sühreverdiyye tarîkatı da Kübreviyye gibi o dönemde müesseseleşip yaygınlaşamamıştı. Ancak Sühreverdiyye'nin bir kolu olan Horasan kaynaklı Zeyniyye tarîkatı XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı topraklarına girerek kısa sürede halkla birlikte devlet adamları ve medrese çevrelerinin dikkatini çekmeyi başardı. Tarîkatın kurucusu Zeynüddîn-i Hâfî'nin halîfelerinden Abdürrahîm-i Rûmî 1428'de memleketi Merzifon'a gelip tekkesini kurduğunda II. Murad tarafından Merzifon'daki imaretin evkâfından kendisine maaş bağlandı. Fatih Sultan Mehmed Zeynüddîn-i Hâfî'nin Bursa'ya gelip yerleşen halîfesi Abdüllatîf-i Kudsî'nin halîfelerinden Şeyh Vefâ adına İstanbul Vefâ'da çift fonksiyonlu bir cami (ca-

32. Harîrîzâde, *Tibyân*, II, 290b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2309, IV, 179.
33. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 223.

mi-tevhîdhâne) ve çifte hamam yaptırdı, ayrıca içindeki binâlarla birlikte caminin yakınındaki araziyi ve Çorlu kazasına bağlı Kepelim köyünü şeyhe temlik etti.[34] Saray-ı atîk ağalarından Hüseyin b. Abdullah tarafından Kudsî'nin bir diğer halîfesi tarihçi Aşıkpaşazâde adına Fâtih'in Haydar mahallesinde bir mescid-tekke yaptırıldı. Daha sonra bu tekkeye II. Bâyezid'in kızı "Sufi Sultan Hanım" diye bilinen Fatma Sultan tarafından XVI. yüzyılın başında vakıflar tayin edildi. Kânûnî Sultan Süleyman, Zeyniyye'ye ait Eğirdir'deki tekkenin şeyhi Burhâneddîn Efendi'ye Eğirdir gölü içinde bulunan Nis adasındaki gayri müslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlattı. Burhâneddîn Efendi'ye mürid olanlar arasında Sadrazam Rüstem Paşa da bulunmaktadır.[35]

Kaydedilenlerden başka tarîkat adına özellikle Abdüllatîf-i Kudsî ve halîfelerinin gayretleriyle İstanbul, Bursa Edirne, Ferecik (Fire; bugün Yunanistan'nın Trakya kesimindedir), Kastamonu, Bilecik, Hamid-ili, Tire, Muğla gibi şehirlerde kurulan tekkeler vâsıtasıyla Zeyniyye Anadolu ve Rumeli'de geniş bir çevreye yayılarak XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'nın en etkili tarîkatlarından biri konumuna geldi. Sadrazamlardan Mahmud Paşa, Sinan Paşa, İbrâhim Paşa, Rüstem Paşa, şeyhülislâmlardan Molla Fenârî ve Zenbilli Ali Efendi, kazaskerlerden Veliyyüddînzâde Ahmed Paşa, Mullimzâde Ahmed, Alâeddîn Ali Fenârî, ileri gelen âlimlerden Fâtih'in hocası Mevlâ Ayas, Hayâlî, Musannifek, Molla Hüsrev, Kutbüddînzâde İznikî, Şücâ' Çelebi, Hasan Çelebi Fenârî, Molla Lütfi gibi etkili şahsiyetler ile birçok şâir ve sanatkar bu tarîkata girdiler. XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı topraklarına girişinin ardından kısa sürede çok ciddî yükseliş kaydeden Zeyniyye XVI. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'daki etkisini peyderpey yitirmiş ve onun yerini Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Bayramiyye gibi tarîkatlar almıştır. Diğerlerine göre daha uzun müddet faâliyet gösteren Zeyniyye'nin Bursa'daki son dergâhı XVIII. yüzyılın ortalarında başka tarîkatların tasarrufuna girmiştir.[36]

Anadolu topraklarında faâliyet gösteren bir başka tarîkat Ömer el-Halvetî'ye nisbet edilen Halvetiyye'dir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Azerbaycan'da kurulup gelişen ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Halvetiyye'nin Anadolu'ya Ahî Yûsuf Halvetî tarafından XIII. yüzyılın sonunda Niğde'de açılan bir zâviye ile girdiği ileri sürülmüşse de[37] bu doğru değildir. O tarihte henüz teşekkül etmemiş olan tarîkatın Anadolu'ya ilk olarak XV. yüzyı-

34. İsmail E. Erünsal, "Şeyh Vefa ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I (1997), s. 55-62.
35. Şerif Efendi, *Menâkıbü'l-evliya*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4552, vr. 31b.
36. bk. Öngören, *Zeynîler*, s. 195-202.
37. bk. M. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1988, s. 96.

lın başlarında Amasya'da kurulan Gümüşlüoğlu Tekkesi şeyhi Amasyalı Pîr İlyas ile girdiği bilinmektedir. Osmanlı emirlerinden Yâkub Paşa tarafından Pîr İlyas'a bağlı Halvetîler adına 1412 senesinde bir başka tekke (Çilehâne Tekkesi) daha kurulmuştur.[38] Halvetiyye Pîr İlyas ve halîfeleri vâsıtasıyla Amasya ve Tokat civârında yayıldı. Tarîkatın Osmanlı'da geniş çevreye yayılışı ise, ikinci pîr Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin (ö. 868/1463-64) Anadolulu halîfeleriyle oluşan farklı silsileler vâsıtasıyla XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halîfelerinden Alâeddîn-i Rûmî (Ali Halvetî) bir müddet Bursa'da faâliyet gösterdikten sonra İstanbul'a gitti ve burada kısa sürede pek çok mürid edindi. Alâeddîn-i Rûmî'ye intisâb edenler arasında birçok devlet adamı ve divan üyeleri de olunca, Fâtih Sultan Mehmed bazı dedikodular sebebiyle şeyhin siyâsî bir kalkışmaya sebep olabileceğinden endişe ederek İstanbul'u terk etmesini istedi.[39] Alâeddîn-i Rûmî Karaman'a ulaştığında vefât etti (ö. 867/1462-63) ve tarîkat faâliyetleri burada halîfesi Abdullâh-ı Karamânî tarafından devam ettirildi. Alâeddîn-i Rûmî'den el alanlar içinde Şeyhülislâm Alâeddîn-i Arabî Efendi de vardır.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin bir diğer halîfesi Habîb-i Karamânî memleketi Karaman ile Aydın, Amasya, Sivas, Ankara, İskilip gibi şehirleri dolaşıp bir kısmında zâviyeler kurarak tarîkatı yaymaya çalışmış, halîfeleri de Mudurnu, Beypazarı, Anadolu eyâletine bağlı Taraklı Yenicesi ve İstanbul gibi şehirlerde faâliyet göstermişlerdir. Habîb-i Karamânî'nin Amasya'da faâliyet gösterdiği Mehmed Paşa Tekkesi, Vezir Hızırpaşazâde Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Karamânî'nin İstanbul'a giden halîfelerinden Cemâleddîn İshâk-ı Karamânî adına da, daha sonra sadrazamlığa kadar yükselen akrabası Vezir Pîrî Mehmed Paşa tarafından Zeyrek, Fındıkzâde ve Sütlüce'de olmak üzere üç tekke tesis olunmuştur. Cemaleddîn İshak, İstanbul'da adına kurulan tekkelere halîfeler tayin etmekle birlikte aynı zamanda Konya, Tire ve Amasya'ya da halîfeler göndermiştir.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin diğer önemli halîfesi Pîr Muhammed Erzincânî de memleketi Erzincan'da faâliyet gösterdi. Erzincânî'nin yetiştirdiği Çelebi Halîfe (Cemâl-i Halvetî) ile birlikte Halvetiyye'de Cemâliyye kolu meydana gelmiştir. İlk önce Amasya'da faâliyet göstermeye başlayan Çelebi Halîfe'ye burada Amasya vâlisi Şehzâde Bâyezîd de (II. Bâyezîd) intisâb etmiş,[40] ayrıca oğlu Şehzâde Ahmed'i de eğitmesi için ona teslim etmişti. Bâyezîd tahta geçtik-

38. Abdizâde, *Amasya Tarihi*, I, 227-228, 240-241.
39. Lâmiî Çelebi, *Nefehât Tercümesi*, İstanbul 1980, s. 577; Taşköprîzâde, *eş-Şekaik*, s. 152, 264.
40. Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281, vr. 205b.

ten sonra Çelebi Halîfe'yi İstanbul'a davet etti. Yine Çelebi Halîfe'nin müridleri arasına katılmış olan Sadrazam Koca Mustafa Paşa da onun için harap bir kiliseden dönüştürdüğü binâyı zâviye (Koca Mustafa Paşa Dergahı) olarak hazırlattı. Burada faâliyeti sırasında II. Bayezid tarafından iki kez ziyâret edilen Çelebi Halîfe, İstanbul'da meydana gelen vebâ salgınının ortadan kalkması için padişahın arzusu üzerine Kâbe'de duâ etmek için çıktığı yolculuğu sırasında vefât etti. Halvetiyye İstanbul'un değişik semtlerinde ve Amasya, Karaman, Bolu, Bursa gibi şehirlerde onun halîfeleri ve halîfelerinin halîfeleri vâsıtasıyla geniş çevreye yayıldı.

Çelebi Halîfe'nin İstanbul'da faâliyet gösteren halîfesi Kasım Çelebi'nin halîfesinin halîfesi Nûreddînzâde Mustafa Muslihuddîn, Kânûnî'ye ve son sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'ya zikir telkin eden şeyhlerdendir.[41] Sokullu Mehmed Paşa, Kadırga'da yaptırdığı külliyede Nureddînzâde için bir tekke kurdurmuştur. Çelebi Halîfe'den sonra yerine geçen halîfesi Sinâneddîn Yûsuf (Sünbül Sinan) döneminde de devlet adamlarının tarîkata rağbeti devam etmiş, Koca Mustafa Paşa Dergâhı, II. Bayezid ve birçok defa olmak üzere Yavuz Sultan Selim ile Kânûnî Sultan Süleyman tarafından ziyâret edilmiştir. Sünbül Sinan'ın halîfeleri ise İstanbul'un yanı sıra Manisa, Kütahya, Karaman, Akşehir gibi şehirlerde yaptıkları faâliyetlerle tarîkatı yaymışlardır. Sünbül Sinan'dan sonra yerine geçen Merkez Efendi, Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan ile çok uzun sürmeyen bir evlilik yapmış ve bu evlilikten oğlu Ahmed Çelebi doğmuştur. Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan, Manisa'da yaptırdığı külliyedeki hankah için Sünbül Efendi'den şeyh isteyince buraya Merkez Efendi gönderildi. Sünbül Efendi'nin vefâtı üzerine buradan İstanbul'a gelerek Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda posta oturdu. Merkez Efendi'nin eski eşi Şah Sultan, Halvetîler için Eyüp'te iki, Davutpaşa'da da bir adet olmak üzere üç zâviye yaptırmış, ayrıca Merkez Efendi'nin Yenikapı dışında yaptırdığı zâviye ve câmiye vakıflar tahsis etmiştir. Merkez Efendi ise başta yeni yapılanlar olmak üzere İstanbul'un değişik semtlerindeki zâviyelere ve Çorlu, Yanya (bugün Yunanistan sınırları içindedir), Kütahya, Denizli, Tire gibi şehirlere halîfeler göndermiştir. Tire'de faâliyet gösteren halîfesi Şemseddîn Ahmed Efendi adına Manisa vâlisi Şehzâde Selim'in (II. Selim) İzmir'de bir zâviye kurdurduğu, ayrıca Kütahya'daki halîfesi Ahmed Beşir Efendi'yi de ziyâret ederek tekkesinin yanına bir mescid yaptırdığı belirtilmektedir. Çelebi Halîfe'nin Bolu'daki halîfesi Hayreddîn-i Tokadî'nin yanında yetişen Kastamonulu Şâban Efendi tarîkat faâliyetlerini memleketinde kurduğu tekkesinde sürdürdü ve buradan İstanbul, Gelibolu, Tokat, Çorum'a halîfeler gönderdi. Şâban Efendi'nin Gelibolu'daki halîfesi Mehmed-i Dâğî, III. Murad, III. Mehmed ve

41. Atâî, *Hadâik*, s. 212-213.

I. Ahmed dönemlerinde saraya davet edilerek ağırlanmıştır. Kendisine mürid olanlar arasında Sultan III. Murad, Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed, Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa gibi önemli şahsiyetler vardır.[42] III. Murad'ın ayrıca Şâban Efendi'nin bir başka halîfesi Şeyh Şücâ'dan da el aldığı ve rüyâlarını muntazaman ona gönderip yorumlattığı bilinmektedir. Padişahın Şâban Efendi ile de teması olduğu belirtilir.[43]

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halîfesi Pîr Muhammed Erzincânî'nin İbrâhim Tâceddîn isimli halîfesiyle devam eden silsile Alâeddîn-i Uşşâkî vâsıtasıyla Yiğitbaşı Ahmed Şemseddîn'e ulaşmış ve bu şeyhle Halvetiyye'de Ahmediyye kolu meydana gelmiştir. Ahmed Şemseddîn, Manisa'da, şeyhi Alâeddîn Efendi de Uşak'ta faâliyet göstermiştir. Ahmediyye kolundan oluşan şubelerden Sinâniyye'nin kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan adına Kânûnî Sultan Süleyman tarafından 1551'de İstanbul Topkapı civârında Kürkçübaşı Ahmed Şemseddîn mahallesinde bir dergah (Ümmî Sinan Tekkesi) yaptırılmıştır.[44]

Yahyâ-yı Şirvânî'nin Aydınlı halîfesi Dede Ömer Rûşenî'nin yanında yetişen İbrâhim Gülşenî ile Halvetiyye'de Gülşeniyye şubesi meydana gelmiştir. Gülşenî, Kahire'de faâliyet gösterdiği sırada Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethedip şehre girmiş ve onu ziyâret ederek bir ihtiyacı olup olmadığını sormuştu. Gülşenî de Müeyyediyye Camii yanında bulunan arâzinin kendilerine bağışlanarak bir dergâh yapılmasını istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Beylerden ve yeniçerilerden birçok müride sahip olan Gülşenî, Mısır'da bir isyan hareketine girişebileceğine dair Sadrazamı İbrâhim Paşa'nın şüphesi yüzünden Kânûnî Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a getirilmiştir. Şeyh altı ay başkentte ikâmet ettikten sonra somut hiçbir delil bulunamayınca en son padişahla görüştürülmüş ve kendisinden özür dilenerek Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Kânûnî'nin bu görüşme sırasında çok etkilendiği şeyhe İstanbul'da kalmasını teklif ettiği, ancak onun çok yaşlandığını ileri sürerek bu teklifi kabul etmediği, bunun üzerine padişahın İstanbul'da bir halîfesini bırakmasını ricâ ettiği, şeyhin de Hasan Zarîfî'yi halîfe olarak bıraktığı belirtilmektedir. Mısır'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılacağı zaman Kânûnî tarafından Gülşenî şerefine ulemâ ve meşâyihe sarayda bir ziyafet verilmiştir. Gülşenî'nin Kânûnî'ye bir "isim" telkin ettiği ve padişahın "O 'ismi' her ne niyetle okusam husûle gelir." dediği kaydedilir.[45] Sadrazam İbrâhim Paşa'nın delil elde etmek için Gülşenî'nin soh-

42. bk. Âlî Mustafa Efendi, *Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-şehîr bid-Dâğî*, Biritish Museum India Office Library and Records, Or. 12795, vr. vr. 9a-11b.
43. Bekir Kütükoğlu, "Murad III", *DİA*, XXXI, 176.
44. Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.* I, 20; Vassâf, *a.g.e.* IV, 167.
45. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî* [nşr. Tahsin Yazıcı], Ankara 1982, s. 415-416.

betlerini dinlettiği âlimlerden Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, şeyhle ayrıca özel olarak da görüşmeler yapmış ve etkilenerek ona mürid olmuştur.[46]

İbrâhîm-i Gülşenî'nin İstanbul'da bıraktığı halîfesi Hasan Zarîfî'ye Kumkapı'da kiliseden bozma bir mescid tahsis edildi ve devlet hazînesinden maaş bağlandı. Bir yeniçeri tarafından da mescidin mihrâbı önündeki boş arsaya zâviye ve etrafına hücreler yaptırılıp vakıfları tanzim edildi. Bir müddet sonra burası depremde yıkılınca Sadrazam İbrâhim Paşa'nın hanımlarından Muhsine Hatun tarafından aynı yere yeniden cami ve zâviye yaptırıldı ve vakıfları düzenlendi. İbrâhîm-i Gülşenî'nin halîfesi Muhyiddîn-i Karamânî de Çoban Mustafa Paşa'nın talebi üzerine Gebze'de yaptırdığı külliyedeki zâviyeye gönderilmiştir.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halîfesi Ziyâeddîn Yûsuf-ı Şirvânî ile devam eden silsilesi, 1556'da Şirvan'dan Tokat'a gelen Abdülmecîd-i Şirvânî vâsıtasıyla Şemseddîn-i Sivâsî'ye ulaşmış ve Sivâsî ile birlikte Halvetiyye'de Şemsiyye kolu meydana gelmiştir. Önceleri memleketi Zile'de faâliyet gösteren Şemseddîn-i Sivâsî, Koca Hasan Paşa'nın 1564'te Sivas'ta yaptırdığı cami ve dergâha kendisini davet etmesi üzerine faâliyetlerini Sivas'ta sürdürmüştür. Şemseddîn-i Sivâsî'nin halîfesi Abdülmecîd-i Sivâsî, I. Ahmed'in el aldığı şeyhlerdendir. Abdülmecîd Efendi Bağdad seferine çıkan IV. Murad'a da kılıç kuşatmıştır. IV. Mehmed'in Halvetiyye şeyhleriyle yakın ilişkisi vardı. Ünsî Hasan Efendi'yi saraya davet ederek va'z ettirmiş ve Has Odalılar, Hazîneliler, Kilerliler ve Enderun Ağaları şeyhe biat ettikten sonra birlikte devrân ile zikir yapmışlardır.

Devlet ricâlinin tam desteğini alan Halvetiyye adına XVI. yüzyıldan itibaren ayrıca Sadrazam Atik Ali Paşa, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, Sadrâzam Melek Ahmed Paşa, Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, Sadrazam Damad Hasan Paşa, Vezir Hızırpaşazâde Mehmed Paşa, Bâbüssaâde Ağası Karabaş Mustafa Ağa, Yeniçeri Ağası Ferhat Ağa, Beylerbeyi Hızır Paşa, İmrahor İlyas Bey, Mimar Sinan'ın selefi baş mimar Acem Ali, saray tercümanı Yûnus Bey, Deryâbeyi Bâlizâde Hasan Bey, Tersâne Emîni Yûsuf Efendi tarafından tekkeler tesis olunmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren daha başka birçok üst düzey devlet adamının da bu tarîkata intisâb ettiği bilinmektedir. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi ailece Halvetî tarîkatına müntesipti. XVIII. yüzyılda III. Ahmed'in de Halvetîler için tekke yaptırdığı, I. Mahmud, III. Osman ve III. Mustafa'nın Halvetîlikten feyz aldığı belirtilmektedir.

Osmanlı topraklarında faâliyet gösteren bir başka tarîkat Bahâeddîn Nakşibend'e nisbet edilen Nakşibendiyye'dir. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Buhârâ'da teşekkül eden bu tarîkatın Anadolu topraklarına girişi, Amasya'da 807/(1404-05)'de kurulan ve ilk meşîhati Bahâeddîn Nakşibend'in halîfelerinden Buhârâ-

46. Gülşenî, *a.g.e.* s. 404-405.

lı Hâce Rukneddîn Mahmud tarafından üstlenilen Mahmud Çelebi Tekkesi vâsıtasıyla olmuştur.[47] Tarîkatın İstanbul'daki ilk tekkesi ise Hâce İshak Buhârî-i Hindî'nin arzusu ile Fatih Sultan Mehmed tarafından Aksaray'da kurulan ve giderleri padişahın vakfından karşılanan Hindîler Tekkesi'dir.[48] Nakşibendiyye'nin Anadolu ve Rumeli'de yayılması Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın halîfesi Kütahya'nın Simav ilçesinden Abdullâh-ı İlâhî'nin (Molla İlâhî) öncülüğünde gerçekleşmiştir. Tarîkatın Ahrâriyye koluna mensup Abdullâh-ı İlâhî Simav'da faâliyet gösterdikten sonra Manisalı Kazasker Çelebi Muhyiddîn'in daveti üzerine bir müddet İstanbul'da boş bulunan Zeyrek Medresesi'nin odalarında kaldı, ardından da Evrenos Bey'in torunu Ahmed Bey'in Vardar Yenicesi'nde (bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Yiannitsa) yaptırdığı hankâha daveti ile buraya gitti ve ölümüne kadar tarîkatını neşretti.

Yavuz Sultan Selim'in husûsî hocası Halîmî Çelebi'nin Nakşibendiyye'den olduğu ve şehzâdeliği sırasında Kânûnî Sultan Süleyman'ın da eğitimini üstlendiği bilinmektedir. Kânûnî'nin zikir aldığı tarîkatlardan birisi de Nakşibendiyyedir. Abdullâh-ı İlâhî'nin İstanbul'da yerine geçen halîfesi Emîr Ahmed Buhârî'nin Fatih, Edirnekapı ve Ayvansaray'da kurdurduğu tekkeleri ve yetiştirdiği halîfeleri ile Nakşibendiyye XV. yüzyılın sonlarından itibaren başta İstanbul olmak üzere değişik şehirlerde yayıldı. Özellikle medrese çevrelerinin rağbet ettiği Nakşibendiyye tarîkatına XVI. yüzyılda Lâmiî Çelebi, Taşköprîzâde, Kânûnî'nin şehzâdesi Mustafa'nın husûsî hocası Muslihuddîn Mustafa Sürûrî, Rüstem Paşa'nın husûsî hocası Mahmud Çelebi, Vezir Ferhat Paşa'nın husûsî hocası Kavaklızâde Mehmed Efendi gibi birçok ünlü âlim intisâb etmişti.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında III. Murad'la yakın ilişkileri olduğu anlaşılan Ahmed Sâdık Taşkendî ile Nakşibendiyye'nin Kâsâniyye kolu İstanbul'a girdi. Urmeviyye koluna mensup Nakşîler ise XVII. yüzyılda Anadolu'nun doğu bölgelerinde ve Bursa'da etkin oldular. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelen Murâd-ı Buhârî ile de tarîkatın Müceddidiyye kolu Anadolu'ya girdi. Murâd-ı Buhârî'nin halkla birlikte devlet adamları ve ulemâ üzerindeki nüfûzu, Seyyid Feyzullah Efendi ve Veliyyüddîn Efendi gibi şeyhülislâmları müridleri arasına katması, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Müceddidiyye'yi etkili bir konuma getirdi. XVIII. yüzyılın şeyhülislâmlarından İshak Efendi, Dâmadzâde Ahmed Efendi, Seyyid Mustafa Efendi, Mehmed Sâlih Efendi, Sâlihefendizâde Mehmed Emin Efendi'nin Nakşibendiyye'ye intisâb ettiği ve bir kısmının ayrıca tarîkat adına tekke yaptırdığı, Sultan I. Abdülhamid başta olmak üzere Sadrazam Mehmed Paşa, Sadrazam Bâhir Mustafa Paşa, Defterdar Merâmî Ahmed Efendi, Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa, Anadolu Muhâsebecisi Murtazâ Efendi, Maraş Vâlisi Ab-

47. Abdizâde, *Amasya Tarihi*, I, 243-244.
48. Hafız Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, İstanbul 1281 h., I, 219.

dullah Paşa, Kazasker Dâmadzâde Mehmed Murad Efendi, Yeğen Mehmed Paşa ve Seyyid Abdullah Efendi gibi bir çok devlet adamının da Nakşibendiyye'den el aldığı veya tarîkat için tekke tesisi vb. maddî imkânlar hazırladığı görülmektedir.

XIX. yüzyılın başlarında Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tarafından tesis edilen Nakşî-Hâlidîliğin İstanbul'da hızla yayılması ve tarîkat ileri gelenlerinin kısa sürede siyâsî nüfûz ve güç kazanmaları yönetimde bazı sıkıntılara yol açtı. Bunun üzerine tarîkat mensuplarının tamâmına yakını 1828'de II. Mahmud tarafından İstanbul'dan Sivas'a sürüldü. Ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından bir müddet sonra bu tekkelerin şerîata bağlılıklarıyla tanınan Halidîlere verilmesi bir devlet politikası haline geldiğinden Halidîler daha güçlü bir şekilde İstanbul'a döndüler ve Nakşibendiyye Osmanlı'nın son dönemine kadar etkisini sürdürdü.

Osmanlı coğrafyasında faâliyeti tesbît olunan Semerkandiyye tarîkatı, XV. yüzyılın ilk yarısında Lârende'ye (Karaman) gelip yerleşen Alâeddîn Ali Semerkandi'ye nisbet edilmektedir. Bazı kayıtlar bu tarîkatın Kübreviyye, Halvetiyye ya da Nakşibendiyye'den ayrılan bir kol olduğuna işaret etmekteyse de kesin olarak hangisinden olduğu bilinmemektedir. Faâliyetleri Anadolu'da Karaman, Bursa ve Balıkesir çevresiyle sınırlı kalmış ve XVII. yüzyıldan sonra izleri kaybolmuştur.

Osmanlı'da faâliyeti görülen bir başka tarîkat Abdülkadir-i Geylânî'ye nisbet edilen Bağdat kökenli Kâdiriyye'dir. Bu tarîkatı Anadolu'ya XV. yüzyılda, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyundan Hüseyin el-Hamevî'den hilâfet alan Eşrefoğlu Rûmî getirmiştir. Kâdiriyye'nin Eşrefiyye kolunun pîri olan Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu tarîkat geniş bir alana yayılmayıp İznik-Bursa çevresiyle sınırlı kalmıştır. Kâdiriyye XVII. yüzyılda, tarîkatın Rûmiyye kolunun pîri İsmâîl-i Rûmî'nin faâliyetleri sonucu başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır. İsmâîl-i Rûmî'nin İstanbul-Tophâne'de kurduğu tekke diğer bölgelerde açılan Kâdirî tekkelerinin merkezi olma fonksiyonunu da üstlenmiştir. 1765'te büyük Tophâne yangınında tamâmen yanan bu tekke III. Mustafa tarafından yeniden inşâ ettirilmiştir. I. Ahmed İstanbul'da yaptırdığı camiin (Sultanahmed Camii) açılışına İsmâîl-i Rûmî'yi de davet etmiş ve açılıştan sonra ikindi ile akşam namazı arasında şeyhin icrâ ettiği Kâdirî zikri gelenekselleşerek uzun süre devam ettirilmiştir. Kâdiriyye'de XVIII. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen Müştâkiyye kolu İstanbul'da ve daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında oluşan Resmiyye kolu İstanbul'da, XIX. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen Hâlisiyye kolu da Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Kâdiriyye de Osmanlı'nın son dönemine kadar devam eden tarîkatlardandır.

Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî tarafından XIII. yüzyılda kurulan Kuzey Afrika kaynaklı Şâziliyye tarîkatının yayıldığı bölgeler XVI. yüzyılın ilk yarısından itiba-

ren Osmanlı yönetimi altına girmişti. Bundan önce Suriye'de bulunan Şâzilî şeyhi Ali b. Meymûn'un XVI. yüzyılın başında Bursa'ya gelip altı sene kaldığı, buradan ayrılıp Şam'a giderken yerine "Sûfîzâde" diye bilinen Şeyh Abdurrahman'ı halîfesi sıfatıyla bıraktığı bilinmekte, ancak daha sonra Şazilîlerin izine rastlanmamaktadır XVII. yüzyılda ise bu tarîkat adına Urfa'da kurulan tekkede Şeyh Ali Dede'nin faâliyet gösterdiği, IV. Murad'ın Bağdad seferi sırasında şeyhi ziyâret ettiği, IV. Mehmed'in ise 1651'de Urfa yakınındaki Karaköprü köyünü şeyhe bağışladığı belirtilir.

Şâziliyye'nin Osmanlı topraklarına kalıcı olarak girişi ve yayılışı ise XVIII. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşmiştir. Tarîkat adına İstanbul'da kurulan ilk tekke, 1786'da Silahtar Abdullah Ağa'nın yaptırdığı Alibeyköy Şâzilî Dergâhı'dır. XIX. yüzyılda İstanbul ve Bursa dışında pek yayılamayan Şâziliyye'nin başkentte etkinlik kazanması, Medeniyye kolu şeyhlerinden Muhammed Zâfir, İbrâhim Berâde ve Mahmud Ebu'ş-Şâmât ile asrın ikinci yarısında olmuştur. II. Abdülhamid'in Muhammed Zâfir'e, Mabeyn Başkâtibi Ali Rıza Paşa'nın da Mahmud Ebu'ş-Şâmât'a intisâb ettiği kaydedilmektedir. II. Abdülhamid, Alibeyköy'deki dergâhı 1886'da tamir ettirmiş, bir sene sonra da Beşiktaş'ta tarîkat adına bir cami-tekke (Şeyh Zâfir Tekkesi) kurdurmuştur. Burada sultanın iradesiyle her akşam yatsıdan sonra ve her Cuma namazdan sonra Şâzilî evrâdı okunması kararlaştırılmış ve bu uygulama tekkelerin kapatıldığı döneme kadar devam etmiştir.

Osmanlı'da faâliyeti görülen bir diğer tarîkat Sâdeddîn Muhammed el-Cibâvî eş-Şeybânî tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında Şam'da kurulan Sâdiyye'dir. Tarîkatın ilk kurulup yayıldığı bölge 1516'da Osmanlı yönetimi altına girmiştir. Sadiyye adına XVI. yüzyılda İstanbul'da, XVII. yüzyılda da Bursa'da bir tekkenin varlığı bilinmektedir. Kânûnî Sultan Süleyman'ın müneccimbaşısı Sa'dî b. İshak Çelebi'nin Sâdiyye tarîkatına mensup olduğu ve İstanbul'da bir mescid ve tekke (Müneccim Sa'dî Tekkesi) yaptırdığı kaydedilmekteyse de, tarîkat faâliyetleri hakkında hiçbir bilgi verilmemektedir. Bursa'daki tekkenin faâliyetleri hakkında da bilgi yoktur.

XVIII. yüzyılın başlarında Sâdiyye tarîkatı Vefâiyye ve Selâmiyye kolları ile İstanbul'a girmiş, "Âcizî" lakaplı İşkodralı Süleyman Efendi'ye nisbet edilen Âciziyye kolu vâsıtasıyla da Balkan şehirlerinde yayılmıştır. İstanbul'da ilk zamanlar dört tekke ile temsil edilen tarîkat, burada yetişen halîfeler ve kurulan yeni tekkeler vâsıtasıyla başkentte geniş çevreye yayılarak etkili konuma gelmiştir. Vefâiyye şeyhi Muhammed Ziyad Efendi Şam'da faâliyet gösterdiği sırada, I. Abdülhamid'in daveti üzerine, Hz. Peygamber'in (a.s.) ayak izini (kadem-i şerîf) başı üzerinde İstanbul'a getirmiş ve müridleri arasına katılan Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın Davutpaşa'da yaptırdığı tekkeye (Kadem-i Şerif Tekkesi) yerleşerek ömrünün sonuna kadar faâliyetini sürdürmüştür. Sâdiyye'nin İstanbul'daki en önemli tekkelerinden biri olan Mirzâ Baba Tekke-

si'ni de 1784'te Halil Hamid Paşa'nın yaptırdığı bilinmektedir. Sâdiyye, İstanbul'da etkili konuma geldikten sonra özellikle Kadir gecelerinde Ayasofya Camii'nde Sâdî âyini düzenlenmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda Sâdiyye'nin İstanbul dışında Bursa, Kastamonu, Afyon, Kütahya, Elmalı, İzmir, Edirne, Tekirdağ gibi şehirlerde yayıldığı görülmektedir.

Osmanlı topraklarında faâliyeti tesbît olunan tarîkatlardan Bedeviyye, Seyyid Ahmed Bedevî tarafından XIII. yüzyılda Mısır'da kurulmuştur. Tarîkatın kurulup yayıldığı bölge XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı'nın yönetimi altına girmiştir. Bedeviyye adına XVII. yüzyılda Bursa'da bir tekke bulunduğu belirtilmekle birlikte faâliyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. XVIII. yüzyılın başlarında kurulan Eburrızâ Tekkesi ile İstanbul'da temsil edilen Bedeviyye, bir sonraki asrın başlarına kadar başkentteki tekke adedini en az yediye çıkararak Osmanlı'nın son dönemine kadar gelebilmiştir. Ancak Bedeviyye'nin İstanbul dışında faâliyetine rastlanmamaktadır.

Osmanlı'nın sonlarına doğru İstanbul'da Ticâniyye ve Desûkiyye tarîkatları adına da birer tekkenin bulunduğu anlaşılmaktaysa da faâliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Osmanlı'da XIX. yüzyıla gelindiğinde sayısı iki binlere yaklaşan tekkeleri denetim altına almak için ilk defa III. Selim zamanında çalışmalara başlanmış, sapkın inanışlara sahip olan tarîkat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmiştir. Tekke vakıflarını Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti'nin denetimine veren 1227/(1812) tarihli bir fermanla Osmanlı eyâletlerinde aynı tarîkata bağlı bütün tekkeler tarîkatın İstanbul âsitânesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Yine bu fermanla meşîhatı boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcîhin şeyhülislâmlığa arz edilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Bu fermanla birlikte tekkeler idarî yönden şeyhülislâmlığın ve malî yönden Evkâf-ı Hümâyun nezâretinin denetimine girmiştir.

Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci adım 1866'da Meclis-i Meşâyih'in kurulması ile gerçekleşmiştir. Evlâdiyet ve hilâfet usulüyle tevcîh edilmekte olan şeyhlik vazîfesi Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlanmıştır. Tekke vakıflarına ait vakfiyelerin Meclis-i Meşâyih defterine kaydedilmesi, bunların korunması, kontrol ve denetimi de meclisin görevleri arasında bulunuyordu. Meclis-i Meşâyih şeyhülislâmlık müessesesinin kaldırılmasına kadar faâliyetlerini Bâb-ı Meşîhat'ta sürdürmüştür.[49]

---

49. Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *DİA*, XXVIII, 247-248.

OSMANLI'DA GÖRÜLEN SELEFÎ TEMÂYÜL VE KARŞI TEPKİLER
(Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar)*

Muhammet Raşit Akpınar**

GİRİŞ

İslâm tarihinde, zaman zaman çeşitli gruplar tarafından devlet teşkîlâtı ve toplum yapısındaki bozulmalara dikkat çekilerek farklı çözüm önerileri sunulmuştur. Selefî çizginin güçlü temsilcilerinden İbn Teymiyye'nin bu bozuklukların ıslahı için önerdiği "*sonradan ortaya çıkan uygulamaların kaldırılması*" yönündeki yaklaşım, XVII. yüzyıl Osmanlısı'nda ilmiye sınıfının en alt tabakasındaki Kadızâdeli vâizler tarafından da benimsenerek tatbîk edilmeye çalışılmıştır. Kadızâdelilerin o zamana kadar hâkim olan geleneksel düşünce sisteminin dışına çıkarak temsil ettikleri bu ekol, selefî düşüncenin Osmanlı'daki tezâhürü olarak değerlendirilmiştir. Savunucuları arasında Hanbelî mezhebine mensup kimselerin yer alması, selefî literatüre ait kaynaklardan beslenmesi ve aralarındaki fikir benzerliği sebebiyle Selefî söylemle paralellik arz eden "Kadızâde Ekolü", bazı durumlarda ise farklılık göstermiştir.

---

* Makalenin hazırlanmasında büyük ölçüde şu yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir: M. Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.

** Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı. [e-posta: rasitakpinar@gmail.com]

KADIZÂDE EKOLÜ

Osmanlı Devleti'nin duraklama devri olarak kabul edilen XVII. yüzyılda devletin ve toplumun içinde bulunduğu buhranlı durumlara çare bulmak adına Kadızâde Mehmed Efendi (1635) ve onunla aynı düşünceyi paylaşan bazı vâizler, o zamana kadar hâkim olan geleneksel düşünce sisteminin dışına çıkarak bir takım görüşler ileri sürmüşler ve bu görüşleri yaymaya çalışarak etkisi yaklaşık yüzyıl sürecek bir akımın temsilcisi olmuşlardır.

O dönemde vâizlik makamının en üst mertebesi addedilen *Ayasofya Camii*'nde görev yapan Mehmed Efendi'nin temellerini attığı bu düşünce, kendisinden sonraki taraftarları aracılığıyla bir adım daha ileriye götürülerek örgütlü bir "hareket"e evrilecektir. Bu ekol Mehmed Efendi'nin adına nisbetle ancak fikrî alt yapısı göz ardı edildiğinden sadece harekete dönüşmüş olan kısmına vurgu yapılarak "*Kadızâdeliler Hareketi*" olarak anılmış, bazı tarihçiler tarafından da, temsilcileri fıkhî konular üzerinde yoğunlaştıkları için fakîh kelimesinden bozma "*Fakılar Hareketi*" olarak tanımlanmıştır.[1] Bu metinde karışıklığa yol açmamak için "ekol" ve "hareket" nitelemeleri, dönemsel farklılıktan bağımsız olarak birbiri yerine kullanılacaktır.

Kadızâde ekolünün en belirgin özelliği, devlet ve toplum nezdinde yeni ortaya çıkmış uygulamalarla bid'at oldukları gerekçesiyle mücâdele etme meylinde olmasıdır. Bu temâyül, sorunlara çözümü, sonradan îcâd edilen her türlü yenilikten arınmada arayan ve İslâm dünyasında selefî akımın öncüsü kabul edilen *İbn Teymiyye (1328)* düşüncesinin Osmanlı'daki tezâhürü olarak değerlendirilebilir.[2] Bu tesbîtin kapsamı biraz daha daraltılarak ekole yönelik olarak "yenilikçi", "aksiyoner" ve "tasfiyeci bir hareket" tanımlamaları yapılmıştır.[3] Ne yazık ki bu tesbitler, Kadızâde ekolü hakkında serdedilen görüşlerin en ılımlısı olarak nitelendirilebilir. Zira ekolün temsilci ve takipçilerini menfaat temin etme çabası içinde olan çıkar amaçlı bir grup olarak, felsefesini ise teorik temeli olmayan, ilmî derinlikten yoksun ve yüzeysel olmakla niteleyen kaynakların sayısı hiç de az değildir. Ayrıca bu hareket, kendi dönemlerindeki sûfî düşüncenin yanlışlarını hedef aldığı için, sadece tasavvuf düşmanlığından ibaret bir akım olarak da görülmüştür.

---

1. İsmail Hakkı, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1951, s. 354.
2. Ahmet Yaşar, Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, XIX, 1-2, s. 32.
3. Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkube Yayınları, *İstanbul, 2006, s.* 192.

İlham Kaynağı

Kadızâdeliler hareketinin fikrî temeli, XVI. yüzyılın meşhur âlimlerinden Birgivî Mehmed Efendi (1573)'ye ve onun da ilham kaynağı olan İbn Teymiyye (1328)'ye kadar uzanmaktadır. İbn Teymiyye, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının üzerinden âdetâ bir silindir gibi geçerek Sünnî akîdeyi tehdîd etmeye başlayan Moğollar ve kendisinin mensûbu bulunduğu Memlük yönetiminin bazı uygulamalarına *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* isimli kitabında karşı çıkmış, devletin içinde bulunduğu sıkıntılardan şerîata yönelmekle kurtulabileceğini ifade etmiştir.[4]

Siyâsî, içtimâî ve iktisâdî durumu kötü bir hal almış olan Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılı bu yönüyle, İbn Teymiyye'nin yaşadığı zamanla benzeşmektedir. Bu yüzden önceleri Birgivî, devletin bu sıkıntılardan kurtulması için çözüm önerileri ortaya atmış, kendisinden yaklaşık elli yıl sonra da bu görüşler Kadızâde Mehmed Efendi tarafından yeniden dile getirilmiştir. Buradan hareketle Kadızâdeliler hareketi için, Birgîvî'nin görüşlerinin daha uygun bir zamanda yeniden canlanarak pratiğe dökülmüş hali denebilir.[5] Nitekim onun et-*Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eseri zaten Kadızâde ve takipçileri tarafından başucu eseri olarak kullanılacaktır.

Birgivî, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı siyâsetinde ve idaresinde görülen yolsuzluklardan ve toplum hayatındaki bozulmalardan rahatsız olup, hayatını bu sıkıntılara çözüm aramakla geçirmiş, bu uğurda padişah ve paşalara tavsiyelerde bulunmuş bir âlim, medrese hocası ve vâizdir. O, toplumdaki bozulmayı, halkın İslâm'ın özünden uzaklaşarak bid'at ve hurâfeler konusunda hassas davranmamasına bağlamıştır. Nitekim bu düşüncelerle halkı, Kur'ân ve Sünnet'e uymaya davet etmiş, kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, ücret karşılığında Kur'ân okunması gibi bid'at ve bâtıl itikatlarla mücâdele etmiş ayrıca bu uygulamaların yayılmasına hizmet ettiği için tasavvuf çevrelerine karşı da cephe almıştır.[6]

İbn Teymiyye'ye kıyasla Birgivî'nin ilmen, ahlâken ve ufken onun oldukça gerisinde kaldığı, İbn Teymiyye'deki gibi ulvî bir idealin kendisinde bulunmadığı ifade edilmiştir. Benzer şekilde Birgivî'deki samimiyet, dürüstlük ve ilmî kudretin de Kadızâde ve taraflarında bulunmadığı, felsefelerinin yüzeysel olduğu ve sırf mevkî hırsları ve meşhur olma istekleri yüzünden onca yıllık geleneğe muhalif sözler sarf ettikleri iddiâ edilmiştir. Kadızâdelilerin ilmî tefek-

4. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, 1985; Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Trc: Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, 2008, s. 149.
5. Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, s. 124.
6. Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA)*, VI, s. 192.

kür ve derinliğinin bir önceki tabakaya nazaran daha az olduğu tesbîtine katılmakla birlikte, İslâm tarihinde her geçen zamanı kendi şartları ve imkânları doğrultusunda değerlendirmek gerektiği kabul edilmelidir. Nitekim devletin son dönemleri pek çok alanda olduğu gibi, ilmî seviyede de bir önceki dönemin hep gerisinde kalmıştır.

Bununla beraber toplumda yerleşmiş örf ve âdetlere karşı savaşan İbn Teymiyye, Birgivî ve Kadızâdeliler, ayrım yapılmaksızın bu örfleri bütün benlikleriyle benimsemiş olan büyük bir kesim tarafından tenkîte tâbi tutulacak ve ağır ithamlara mâruz kalacaktır. Oysa metot ve üsluplarında bazı yanlışlıklar olmakla birlikte Kadızâdeliler ve onlara ilham verenler, devletin ve toplumun içinde bulunduğu duruma yönelik olarak çoğu zaman isâbetli tesbît ve tahliller yapmış; ancak belki önerdikleri çözümler noktasında yetersiz kalmışlardır. Onların İslâmî kültür birikimini yok etme niyetinde oldukları iddiâsı veya buna benzer ithamlar, devletin ve toplumun bid'at ve hurâfeler içinde bocaladığını görünce bütün gayretini, bunları ıslâh etmek için ihyâ hareketinde yoğunlaştıran bu zümre için hiç de âdil olmayacaktır.

Fikrî Dönem

Osmanlı ilim geleneğinde ilk olarak XVI. yüzyılda Birgivî'nin dile getirdiği bu düşünceler, devletin artık güç kaybetme yönelimine girdiği, savaşlarda ağır yenilgiler almaya başladığı, bunun yanında halk ve yöneticilerin ahlâkî yaşantılarının zayıfladığı, rüşvet ve iltimas vak'alarının da sıklıkla görülmeye başladığı XVII. yüzyılda yeniden hayat bularak ilim meclislerine ve saraya nüfûz etmiştir.

Birgivî'nin öğrencilerinden ders alan Kadızâde Mehmed Efendi, Birgivî mektebinin öngördüğü ihyâ hareketinin kendi döneminde savunucusu olmuş, böylece ileride kendisinin ismiyle anılacak olan bir harekete zemin oluşturmuştur.

1582 yılında *Balıkesir*'de doğan ve babasının mesleğinden ötürü "*Kadızâde*" olarak anılan *Mehmed Efendi*, ilk tahsilini memleketinde almış, daha sonra İstanbul'a gelerek eğitimini burada tamamlamıştır. Bir müddet medreselerde görev alan Kadızâde, asıl şöhretine *Murad Paşa, Sultan Selim, Beyazıt, Süleymaniye* camiîlerinde yaptığı va'zlarla kavuşmuştur. 1635 yılında *Ayasofya Camiî* vâizi iken vefat etmiştir.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin ilmî hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda onun halkı kandırma amacı güden kurnaz bir kişiliğe sahip olduğu, aklî ilimleri tasvip etmediği ve bir ilim adamından çok iyi bir "demagog" olduğu şeklinde olumsuz kanâatler yer almaktadır. Bunun yanında, ömrü mutasavvıflar-

la mücâdeleden ibaret görülen tasavvuf ve kelâm düşmanı olarak tarif edilmiştir. Özellikle ideolojisini, siyâsî çıkar mücâdelesi ve tasavvuf düşmanlığına indirgeyerek değerlendiren tarihi kaynakların, Kadızâde'nin çok sayıdaki eserini incelemediği anlaşılmaktadır.[7] Zira Kadızâde, kitaplarında ilmî referanslara atıfta bulunarak temsil ettiği düşünceyi desteklemeye çalışmıştır. Onu tenkîd edenler, en azından benzeri görüşlerin İslâm tarihi boyunca zaman zaman çeşitli gruplar tarafından dile getirildiği gerçeğini göz ardı etmemelidir.

Diğer taraftan kaynakların bir kısmı onun hakkında övgülere de yer vermiştir. Tarihçi Hammer, Kâdızâde'yi kelâmcıların reisi ve şer'î hükümlerin müdâfii olarak nitelemektedir.[8] Kendisini yerden yere vuranlar bile onun azmini ve hatipliğini takdîr etmişler, çok sayıda eser telif etmesi sebebiyle "İlmî" mahlasıyla anıldığına vurgu yapmışlardır.[9]Kendisinden sonra uzunca yıllar devam edecek bir kutuplaşmaya öncülük ettiğinden, hakkındaki aşırı tenkit ve iltifatlara şüphe ile yaklaşmak daha doğru olacaktır.

Kadızâde Mehmed Efendi, bir dönem tasavvufun içinde yer almış, fakat meşrep ve anlayışına uygun bulmadığı için bundan vazgeçmiştir. Eserlerinde tasavvufu, insanları nefs-i emmâreden kurtarıp doğru yola sevk eden bir araç olarak gördüğünü açıkça ifade etmesine rağmen[10], mutasavvıfların şerîata ay-

---

7. Birçoğu Süleymaniye yazma eserler kütüphanesinde bulunan eserleri arasında, Kadir ve Berat gecelerine özel nâfile namazların cemâatle kılınamayacağı konusunu ele aldığı 38 varaklık *Risâle-i Kadızâde*; iman meselesini ve bunun yanında tütün ve kahve konularını işlediği *Mebhas-ı İman Risâlesi*; basit bir ilmihal kitabı özelliğini haiz *İlmihal Risâlesi / Namaz Risâlesi*; padişah IV. Murad'a takdim ettiği ve dönemin aksaklıklarını konu alan 48 beyitlik *Ahvâl-i âlem*; yine aynı padişaha sunduğu İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-şeriyye* adlı risâlesinin tercümesi olan *Tâcu'r-resâil fî menâhici'l-vesâil*; devlet yönetimi ve halkın idaresiyle ilgili padişaha sunulan bazı tavsiyelerden oluşan *Nushu'l hukkâm ve sebebü'n-nizâm;* Birgivî Mehmed Efendi'ye atıflarda bulunduğu, ilme teşvik ve namaz konularını ele aldığı *Mebâhis-i salât risâlesi*; fıkhî, itikâdî ve bazı sosyal meseleleri soru cevap şeklinde ele aldığı *Mesâil-i ehl-i sünnet ve'l-cemaat*; raksın câiz olduğunu iddiâ eden Müftü Ali Çelebi'ye reddiye maksadıyla kaleme aldığı *İrşâdü'l-ukûli's-selîme ile'l-usûli'l-kaviyme li ibtâli'l-bid'at's-sekûne* isimli kitaplar yer almaktadır. Bunun dışında diğer eserleri şunlardır: *Menâkıbü's-sahâbe, Risâle fi'l-mîzân, Nasru'l-ashâb ve'l-ahbâb ve kahru'l-kilâb es-sebâb fî raddi'r-ravâfid ve gayri zâlik.* (Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 327, vr.37; Yazma Bağışlar, 5570; Beyazıt 3125; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn, Beyrut, 1961*, XII, s. 33; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, s. 708.)
8. Aynı yazar, Abdulmecîd-i Sivâsî'yi İstanbul'daki tasavvuf erbâbının reisi ve şer'î hükümlerden önce sûfî görüşleri önceleyen birisi olarak nitelemiştir. Bkz. Hammer, *a.g.e.* V, 163.
9. Kâtip Çelebî, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*, Marifet Yayınları, *İstanbul*, 2001, s. 130-132; *Fezleke*, II, Ceride-i Havadis Matbaası, *İstanbul*, 1970 s. 182; Ocak, *a.g.e.*. s. 214.
10. Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 5570, vr. 291.

kırı bulduğu bazı uygulamalarını sert bir üslupla tenkîd ettiğinden, gerek tarih kitaplarında gerekse tasavvuf kaynaklarında "tarikat düşmanı" olarak lanse edilmiştir.[11]

Yaşadığı dönem hakkında kötümser olan Kadızâde, zamanın dışarıya bile çıkılamayacak kadar kötülük ve günahla dolu olduğunu düşünmektedir.[12] Fakat buna rağmen yaşadığı yüzyıla damgasını vuracak bir mücâdelenin baş aktörü olmuştur. Nitekim şer'î ilimlere vukûfiyetini, güzel ve etkileyici konuşma kâbiliyetiyle birleştiren Kadızâde, Ayasofya Camiî'nde vâizlik yaparken fikirlerini halka ve devlet idarecilerine anlatarak kısa zamanda büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Va'zlarında devletin işleyişindeki aksaklıklardan, toplumun ahlâkî yapısındaki bozulmaya varıncaya kadar geniş bir yelpazede rastlanılan sıkıntıların şerîata muhâlif işler yapmaktan kaynaklandığını, ancak bunları reddetmek suretiyle sorunların üstesinden gelinebileceğini anlatmıştır. Ona göre sorunun asıl kaynağı, toplumun şer'î dayanağı olmayan birçok bid'at ve hurâfeyi dinî bir hüviyet atfederek sahiplenmesinde yatmaktadır. Bu bid'at ve hurâfeler de en fazla tasavvuf ehli arasında icrâ edilmektedir.

Etkinliği halk arasında gün geçtikçe artan Kadızâde'nin ünü nihâyetinde saraya kadar uzanmış padişah IV. Murad, Kadızâde'ye özel bir yakınlık beslemiştir.[13] Padişahın kahvehâneleri kapatmasına ve buralarda içilen tütünü yasaklamasına, "*Ulu'l-emrin yasaklamasıyla haram olur ve bu emri çiğneyenler cezalandırılır.*" diyerek destek veren Kadızâde, böylece saray nezdinde hareketine güç katacak bir itibarı elde etmiştir. Gerek saray nezdinde gerekse halk arasında muazzam bir taraftar kitlesi oluşturmasını, ilmî birikimi ve samimiyetini yok sayarak tamâmen siyâsî idare lehine hükümler vermesine bağlayan değerlendirmeler bulunsa da[14] bunlar isâbetli gözükmemektedir.

Kadızâde, yapılması gereken ıslahatlar hakkında padişaha bir lâyiha vermiştir. *Tâcü'r-resâil fî menâhici'l-vesâil* adını taşıyan bu lâyiha, İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı Arapça risâlesinin genişletilmiş Türkçe tercümesidir.[15] Bu eser, Kadızâde'nin devletin sorunlarına çözüm arayışı içinde iken İbn Teymiyye'yi model aldığını ortaya koyar mâhiyettedir.

---

11. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* III, s. 356.
12. Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 250.
13. Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, II, s. 164
14. Hüseyin G, Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 215. Mustafa Sakıp Dede, *Sefine-i Nefise-i Mevleviyân*, I-III, Tashih: Mehmed Arif Paşa, Kahire, 1866, I, s. 165.
15. Eserin baş tarafında yazarın benzer konuları ihtivâ eden uzun bir mukaddimesi de vardır. Bkz. Kadızâde, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, 1926, vr. 1-162.

Karşı Tepki: Sivâsîler

Kadızâde ve takipçilerinin, bid'at ve hurâfeleri meşrûlaştırarak icrâ eder hâle geldiğini düşündükleri tasavvuf ehline karşı yürüttüğü mücâdele, doğal olarak mutasavvıflar tarafında muhâlif bir cephe oluşturacaktır. Nitekim Kadızâde Mehmed Efendi'nin görüşlerine karşı, onunla aynı çağı ve mesleği paylaşan Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi; Kadızâde'den sonra onun misyonunu devam ettiren Üstüvânî Mehmed Efendi'ye karşı ise Abdülehad Nûrî Efendi mücâdele vermiştir. Son kuşakta ise Kadızâde Ekolü, Vânî Mehmed Efendi ile temsil edilmiştir.[16]

Kadızâde gibi selâtîn camilerinde vâizlik yapan Abdulmecîd Efendi, onun bid'at olarak nitelediği tasavvufî âyin ve zikirlerin aslında meşrû olduğunu delillerle isbatlamaya çalışmış, Kadızâde'nin örf ve bid'at anlayışına bağlı olarak çoğu meseledeki aşırı yasakçı tavrına karşı çıkarak takipçilerinin sürdüreceği tepki hareketini başlatmıştır.

Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi, 1563 yılında *Sivas*'ta doğmuştur. Halvetî şeyhlerinden *Şemseddîn Sivâsî*'nin (1597) kardeşinin oğlu ve halîfesidir.[17] İlk eğitimini bölgenin büyük âlimlerinden olan babası *Muharrem Efendi*'den ve amcasından almış,[18] kısa sürede kendisini geliştirmiştir.[19]

Sivâsî Efendi'nin zâhir ilimleri tahsil ettiği otuz yaşına kadarki dönemini, "*tasavvufa intisâbından önceki dönem*" olarak adlandırmak mümkündür. Sivâsî, bu dönemde mutasavvıfların semâ ve raks âyinlerine karşı çıkmış, onların zikir esnasında çığlık atıp bağrışmasını, yakalarını yırtıp sinelerini dövmelerini, yerlere kapaklanmalarını öfke ile kınamış ve hareketlerini bid'at ehlinin ameline benzetmiştir.[20] Ancak bir müddet sonra gördüğü bir rüyanın etkisiyle *Şemseddin Sivâsî'ye* intisâb ederek tasavvuf yolunu tercih etmiş, akabinde halîfe tayin edilmiş ve hocasının vefâtından sonra da Şeyhlik makamını devralmıştır.[21] Bağlı bulunduğu tarîkat, o dönemde *İstanbul* ve *Anadolu*'nun en yay-

16. Kaynaklar, Vânî Efendi'nin çağdaşı Niyâzî-i Mısrî'yi Sivâsî ekolü içerisinde zikretmemişlerdir. Biz de tartışmaya daha ziyâde tasavvufî açıdan müdâhil olan ve Vânî Mehmed Efendi'nin sürgününden sonra Kâdızâde hareketi son bulduğu için etkin bir muhâlefet sergilemeyen Niyâzî-i Mısrî'ye çalışmamızda yer vermemeyi uygun gördük.
17. Osmanzade Hüseyin, Vassaf, *Sefîne-i evliyâ*, Haz: Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul, 2006, III, s. 262.
18. Cengiz Gündoğdu, *Abdulmecîd-i Sîvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Atatürk* Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 1997, s. 52, 54
19. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 51.
20. SîvâsîAbdulmecîd Efendi, *Bid'atü'l-Vâizîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1032, vr, 28b.
21. Sîvâsî, *a.g.e.* vr, 28b.

gın tarîkatı haline gelmiş olan Halvetiyye'nin Şemsiyye koludur.[22] Bu vesîleyle adını geniş çevrelere duyurabilen Sivâsî, 1602 yılında III. Mehmed'in daveti ile *İstanbul*'a gelmiş, burada halka yönelik va'z faâliyetleri ve talebelerin irşâdı ile meşgûl olmaya başlamıştır. *Ayasofya, Süleymaniye, Şehzâde, Sultan Selim ve Sultanahmed Camii*'lerinde vâizlik yapmıştır.[23]

Abdulmecîd Efendi, zikri açıktan yaptığı gerekçesiyle dönemin müftüsü tarafından bir fermanla Sivas'a sürgün edilmiştir. Va'zlarında İdris-i Muhtefî (1615)'ye yönelttiği suçlamalar yüzünden *Bursa*'ya sürüldüğüne dair rivâyetler de mevcuttur. Yetmiş sekiz yıllık hareketli ve bereketli bir ömürden sonra, 1639 tarihinde *İstanbul*'da vefat etmiştir.[24]

Birçoğunu Kadızâdeliler'e reddiye maksadıyla telif ettiği eserlerinin sayısını bazı kaynaklar yirmi yediye kadar çıkarmaktadır.[25]

Osmanlı Sultanları, devletin kuruluşundan bu yana, tasavvufî çevre ile iyi geçinmiş ve yanlarında dâimâ bir tasavvuf büyüğüne yer vermişlerdir. Abdulmecîd-i Sivâsî Efendi de, sohbetlerine ve bazı saray toplantılarına katılan padişah IV. Murad tarafından büyük iltifatlara mazhar olmuştur.[26] Padişah ve devlet büyüklerinin yapacakları işler husûsunda kendisinin görüşlerini alıp duâsını talep ettiği bilinmektedir. Bir keresinde IV. Murad, Bağdad seferine çıkmadan önce, Sivâsî Efendi'ye fethin müyesser olup olmayacağını sormuş, müsbet doğrultuda verdiği cevâbı yeterli görmeyip kendisinin bir müşâhedesini istemiş, Sivâsî Efendi de Bağdad'ın 39 gün muhasara altında kalıp 40. gün fethedileceğini müjdelemiştir. Bunun üzerine padişah vezirlerden birisinin ölüp ölmeyeceğini sormuş ve vezîr-i âzamın öleceği cevabını almıştır.[27] Belki de bu gibi uygulamalar, Kadızâde ekolünün gerekli tedbirleri almak yerine mutasav-

---

22. Hüseyin, Akkaya, *Abdulehad Nûrî ve Dîvânı, Kitabevi*, İstanbul, 2003, s. 67.
23. Nâimâ, *Târih-i Nâimâ*, II, s. 705; Gündoğdu, *Abdulmecîd-i Sîvâsî*, s. 66.
24. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 82, 87.
25. Bir kısmı fıkhî mevzûları muhtevî yaklaşık 60 kadar hadisin izahına yer verdiği *Bidâ'atü'l-vâizîn*, içinde yaşadığı toplumun ahlâkî çöküntüsüne çare olabilecek önerileri konu alan *Letâifü'l-ezhâr ve lezâizü'l-esmâr;* tasavvufun menşei ve gelişimi üzerine kaleme aldığı *Miskâlü'l-kulûb*, çeşitli akâid ve fetvâ kitaplarından bazı bölümler alarak derlediği kelâm ve tasavvufa dair *Dürer-i akâid ve gurer-i külli sâikîn ve kâid (dürerü'l-akâid)* isimli eserleri yanında *Şerh alâ kasîde-i mîmiyye li Mevlânâ Celaleddîn Rûmî, Mi'yâr-ı tarik, Makâsidi enwâr-ı gaybiyye ve mesâidi ervâh-i tayyibe ve ayniyye, Kahru's-sûs fî elcâmi'n-nüfûs, Meyâdînü'l-fürsân kavâid-i farsiyye, Kazâ ve Kader Risâlesi, Tefsîr-i Fâtiha, Fezâil-ü salâti'n-Nebî, Mürettep Divân-ı İlâhiyât, Şerhu cezîreti'l Mesnevî, Umdetü'l müsteiddîn fi's-sarf*ismini taşıyan kitapları mevcuttur. (Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisilküttap, 527; Mikrişah Sultan, 300/4; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 50; Gündoğdu, *a.g.e.* s. 175, 180-182, 191.)
26. Nâimâ, *Târih-i Nâimâ*, III, s. 1221; Gündoğdu, *a.g.e.* s. 69, 78-79.
27. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 78.

vıfların himmetinden umut beklendiği gerekçesiyle, tasavvuf ehline karşı isyan bayrağını çekmesinde etkili olmuştur.

Harekete Evrilme ve Fiilî Dönem

Kâdızâde Mehmed Efendi'nin vefâtından sonra kendisini takip edenler, onun fikirlerini bir adım daha öteye götürerek eylem boyutuna taşımışlardır. Bu dönemde Kadızâde'nin İslâm'ın özüne aykırı olduğunu iddiâ ettiği her türlü bid'at ve hurâfeye karşı fiilî bir mücâdele başlamış, zaman zaman kaba kuvvete başvurularak halk bunları terk etmeye zorlanmıştır. Yöntemdeki bu önemli farklılıktan hareketle, Kadızâde Mehmed Efendi ile onun karşısında yer alan Abdülmecîd-i Sivâsî'nin fikrî düzeydeki çatışmalarını, hareketin *birinci ve düşünsel dönemi*; sonraki nesillerin sürdürdükleri sözlü ve fiilî tartışmaları da hareketin *ikinci ve eylemsel dönemi* olarak isimlendirmek mümkündür.[28]

Kadızâde Mehmed Efendi'nin gündeme getirdiği meseleleri, Şam'dan gelerek İstanbul'da vâizlik yapan Üstüvânî Mehmed Efendi (1608 - 1668) radikal bir üslup kullanarak daha yüksek perdeden seslendirmeye başlamıştır. Daha önce Hanbelî mezhebine mensup iken Hânefî mezhebini benimseyen Üstüvânî'nin, daha ziyâde eski mezhebinin ideolojisiyle örtüşen bir akımın müdâfii olması zor olmayacaktır.

1608 yılında Şam'da doğan *Mehmed b. Ahmed Üstüvânî ed-Dimeşkî el-Hânefî,* aslen Arap kökenlidir. Bir müddet Kâhire'de ilim tahsil ettikten sonra 1620 yılında memleketine dönmüştür. Burada hocası *Necm el-Gazzî (1651)* ile bir meselede anlaşamayınca ayrılmış, *İstanbul*'a gelerek *Fatih Camii*'ne vâiz olarak atanmıştır. Harâretli ve etkileyici va'zlarıyla şöhreti kısa zamanda geniş çevreler ve saray erkânı arasında yayılmış, Kadızâde cemâati onun etrafında yeniden toparlanmaya başlayarak kendisine tâbî olmuştur. Sohbet ve cami derslerinin övgüsü padişahın kulağına ulaştıktan sonra *Sultan Ahmed Camii*'ne imam olmuştur.[29] Va'zlarında büyük ölçüde Kadızâde'nin görüşlerini işlemiş, kısa bir süre içinde Ayasofya vâizliğine kadar yükselmiş; aynı zamanda "*Has Odada*" va'z etmekle görevlendirilmiş ve "*Padişah Şeyhi*" diye anılmaya başlamıştır. 1661 yılında memleketi Şam'da vefat etmiştir.[30]

---

28. Refik Ergin, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, Konya, 2007, s. 75.
29. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser,* III, s. 386-387.
30. Öğrencileri tarafından derlenen "*İman ve İslâm Risâlesi*", "*Abdest Risâlesi*", "*Namaz Risâlesi*" ve "*İlmihal*" adlarıyla bilinen "*Risâle-i Üstüvânî*" ismiyle şöhret bulmuş bir eseri bulunmaktadır. *Fevâidü'l-Kebîr* isminde yine ilmihal konularını ele alan ve fıkhî

Ayasofya Camii'nde, sürekli bir sütuna dayanarak ders anlattığı için "*Üstüvânî*" lakabıyla şöhret bulmuştur. Kaynaklarda onun hakkında da olumlu ve olumsuz bilgilere rastlamak mümkündür: *İlim ve fazîletle meşhur, yüksek himmetli, azîmet sahibi, kınamalardan ve kınayıcılardan temiz, nehy-i münker etmede gayretli, İslâm için çabalayan biralim* olduğunu belirterek kendisini öven kaynaklar olduğu gibi, onu *sahtekâr* ve *riyakar* olarak niteleyen, bunun yanında rüşvet almakla itham eden, yine rüşvetle makam ve mevki sahibi olmaya çalışan birisi olarak değerlendirenler de mevcuttur.[31]

Üstüvânî önderliğindeki Kadızâdeliler devlet desteğini de arkalarına alarak bid'atlara kucak açtıkları için sûfî tekkelerine tenkitler yöneltmişler, hatta bazı şeyhlere bu uygulamalara derhal son vermelerini talep eden tehditkâr mektuplar yollamışlardır. Öyle ki, bu tehditlerden birisinin hedefi olan bir tekkenin postnişîni Abdulkerim Efendi'nin, kendilerini Şeyhülislâma şikâyet etmesi üzerine ancak geri adım atmışlardır.[32]

Onların sınır tanımaz bu sataşmalarını, karşı cephede Abdulehad Nûrî Efendi (1595-1650) göğüslemiş, va'z kürsüleri ve telif ettiği eserler aracılığıyla mücâdelesini sürdürmüştür. 1595 yılında *Sivas*'ta dünyaya gelen *Evhadüddîn Ebû'l-Mekârim Abdülehad Nûrî,* Halvetiyye tarîkatının Sivâsîyye kolunun kurucusudur. Birinci kuşak Kadızâdeli – Sivâsî tartışmasında mutasavvıfları temsil eden Abdülmecîd-i Sivâsî, kendisinin dayısı ve kayınpederidir.[33] Bir müddet Midilli'de dayısının tavsiyesi üzerine halîfe olarak görev yaptıktan sonra *Şeyhülislâm Es'ad Efendi* tarafından *İstanbul*'a davet edilerek *Mehmed Ağa Tekkesi* şeyhliğine getirilmiştir. Bir yandan burada dervişlere irşâd faâliyetlerinde bulunurken muhtelif zamanlarda *Fatih, Beyazıt* ve *Ayasofya* camîilerinde vâizlik yapmıştır.[34] 1651 tarihinde *İstanbul*'da vefat etmiş ve Eyüp Nişanca'da bulunan Abdülmecîd-i Sivâsî'nin türbesi karşısına defnedilmiştir.[35]

Kaynaklarda belirtildiğine göre yirmi yaşına vardığında telif ettiği eserlerin sayısı yirmiyi aşmıştır.[36]

---

görüşlerini yansıtan bir eseri daha bulunmaktadır. (Bkz. *Risâle-i Üstüvânî*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ0271; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2770.)

31. Nev'îzâde Atâî, *Şakâyık-ı Nûmâniye ve Zeyilleri*, nşr. Abdulkadir Özcan, İstanbul, 1989, III, s. 558; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 368.
32. Nâimâ, *Târih-i Nâimâ*, V, s. 56-58.
33. Akkaya, *Abdulehad Nûrî ve Dîvânı*, s. 51, 59, 68.
34. Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân*, Süleymaniye Kütüphânesi, Reşit Efendi, 495. vr.156a.
35. Akkaya, *Abdulehad Nûrî ve Dîvânı*, s. 63; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 51.
36. Tasavvufa dair konuları ele aldığı *Riyazü'l ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, fıkhî deliller ile Sûfîlerin devrân ve semâ'larının meşrû olduğunu isbatlamaya çalıştığı *Risâletün fi Cevâzi*

Üstüvânî ile Abdulehad Nûri arasında cereyan eden tartışmaların dozu artınca devletin ilgili birimleri Şeyhülislâm veya diğer ilim adamları aracılığıyla taraflara nasîhatlerde bulunmuş zaman zaman hakemlik görevi üstlenerek ortamın yatışmasını sağlamışlardır.

Ancak 22 Eylül 1656 tarihinde Kadızâdeliler, devletin gücünün arkalarında olduğunu hissettikleri bir anda yeniden harekete geçmişler, *İstanbul*'u bütün bid'atlardan kurtarmak ve *"Peygamber'in Medine*"si gibi yapmak için Üstüvânî Mehmed Efendi'nin önderliğinde silahlanarak *Fatih Camii*'nde buluşmuşlardır.[37] O sırada camide makamla Kur'ân okuyan müezzinleri dışarı atmak istemişler, ancak halk tarafından engellenmişlerdir. Kendilerine mukâvemet gösteren halkı, *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* vazîfesine davet etmişlerdir. Niyetlerinin *İstanbul*'daki selâtîn camilerinin bir minaresi dışındaki bütün minarelerini yıkmak, türbe ve tekkeleri basmak, dağıtmak, buradaki şeyh ve dervişleri tecdîd-i îmâna davet etmek, kabul etmeyenleri öldürmek ve böylece bid'at ve hurâfelerden şehri temizlemek olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu hareket planlarını önceden haber alan sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, ilmiye sınıfının da onayını alarak *Kadızâdelilerin bu tutumlarının hatâlı olduğuna, faâliyetlerinin ise ancak idam edilmeleriyle son bulacağına dair* fetvâ almış; bir taşkınlığa meydan vermelerine fırsat vermeyerek hepsini tutuklatmış ve Üstüvânî Mehmed Efendi ile hareketin başını çeken diğer vâizleri Kıbrıs'a sürgüne göndermiştir.[38] Bu sürgünle Osmanlı topraklarında büyük ölçüde etkinliğini kaybeden selefî düşüncenin, yeniden alevlenmesi için birkaç yıl geçmesi gerekecektir.

---

devrâni sûfiye fi'l-lügati't-Türkiyye isimli kitapları dışında kaynaklarda kendisine atfedilen diğer eserler şunlardır: *Şerhu erbeîniyyât, Te'dîbü'l-mütemerridîn fî ismâi'l-ebeveyn, Risâletün fî hayâti'l-Hızır ve İlyas, Risâletün fî tevfîki teârüzu'l-âyât, Risâletün mer'etü'l-vücûdi fi'l-merâtibi'l-külliyeti ve'l-hazerât, Risâletün fiînef'i mesâi'l-ahyâi li'l-emvât, Risâletün fi cevâzi edâi'n-nevâfili bi'l-cemâati, Risâletün fî şerîati İsticâbetü'd-duâ, Risâletün fî muhabbeti'l-abdi li Rabbihî, Risâletün fî hakîkati leyleti'l-kadr, Risâletün fî Şuruti talebi'l ilmi'n-nafii, Risâletün fî isbati'ş-şuuri li ehlil-kubûr, Risâletü ma arefnâke, Şerhu kelimat-ı Kümmeyl b. Ziyad, Meratib-i marifeti'r-Rahman, Risâletü'l-itriyye, İnkâzu't-tâlibîn, İsbâtü'l-ilmi ve'ş-şuûr, Huccetü'l-vedâd, el-Adlü ve'l-aksatü beyne't-tefrîti ve'l-ifrât, Kassamü'l-mübtediîn, Risâletü't-tâc, Dürer-i Nûrî, İsbâtü'l-vâcib fî mâhiyeti'l-vücûd, mir'ati'l-vücûd ve mirkâtü'ş-şühûd.* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2438; Hacı Mahmut Efendi, 3044; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 51-52. Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Akkaya, *Abdülehad Nûri-i Sivâsî ve Dîvânı*, s. 27, 55.)

37. Madeline Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik, Ankara, 2006, s. 74; Ocak, *a.g.e.* s. 222.

38. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 129.

Hareketin Son Bulması

Üstüvânî Efendi'nin sürgüne gönderilmesinin ardından bir süre durulan Kadızâde ekolü, çok geçmeden kendisine yeni bir temsilci bulmuş ve tekrar yeşermeye başlamıştır. Üçüncü kuşağa tekâbül eden bu dönemde, Kadızâde mücâdelesini Vânî Mehmed Efendi (? - 1685), üstlenecektir.

Van doğumlu olan *Mehmed b. Bistâm Hoşâbî el-Vânî*, ilk eğitimini memleketinde almış, bir müddet ilim tahsili için *Tebriz* ve *Karabağ*'da bulunmuş, nihâyet Erzurum'a geçerek buradaki camilerde vâizlik yapmıştır.[39] Va'zlarındaki şöhretini duyan Erzurum Beylerbeyi *Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa*'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş bu vesîleyle padişah IV. Mehmed ile tanışma fırsatı bulmuş, iltifatına mazhar olarak seferlerinde bile yanından ayırmadığı kişi haline gelmiştir.[40] Bu arada Hünkâr vâizliği ve Hâce-i Sultanlık pâyelerini elde etmiş ve *Yeni Cami* kürsü vâizliğine tayin edilmiştir.

Mehmed Efendi kazandığı nüfuzu kendi fikir ve kanâatleri doğrultusunda kullanmasını çok iyi bilmiş ve zamanında cereyân eden birçok olayda ağırlığını hissettirmiştir. O döneme kadar serbest olan içkinin yasaklanmasındaki etkisini örnek olarak zikretmek mümkündür. Bir başka örnek de şudur: Kanbur Dede nâmında birinin kabrine halkın büyük rağbet göstermesinin bir nevi putperestlik olduğunu söylemiş ve bu ihtar üzerine türbe yıkılıp kabrin ziyâreti de yasaklanmıştır. Vânî Mehmed Efendi, *Niyâzi-i Mısrî*'nin (1618-1694), *Bursa*'dan *Limni Adası*'na sürülmesinden (1088/1677-78), *Babaeski*'de bulunan bir Bektâşî Tekkesi'nin yıktırılmasından, ayrıca Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasından da sorumlu tutulmuştur.[41]

Selefleri gibi o da, daha önce bir tarîkata mensupken, ileride bundan vazgeçmiş ve *hakikatin zâhir ilimler ve fıkhî bilgilerden ibaret olduğunu* haykırma çabası içinde olmuştur. Gerek cami kürsülerinden yaptığı va'zlarda ve gerekse kaleme aldığı eserlerde, insanları kendisinin sonradan bulduğu bu hak yola çağırmıştır.[42]

---

39. Erdoğan, Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Van, 1997, s. 20-21.
40. İsmet Parmaksızoğlu, "Mehmed Efendi, Vânîzâde", *İslam Ansiklopedisi*., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, XIII, s. 407.
41. Hammer, *a.g.e.* XII, s. 34, 120, 172; Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, s. 32, 34, 41, 176-177. Ayrıca Hammer, Vânî Mehmed Efendi'nin Sabatay Sevi'nin Müslüman olmasında etkili olduğunu ve onu Yahudileri Müslüman yapmak için aracı olarak kullandığını; Panayoti isimli yahudi ile de tartışmalarda bulunduğunu, ancak onu kendisine çekmede yetersiz kaldığını; Hıristiyan Kilisesini tahrip etmek ve kilise inşâatında çalışan işçileri hapsettirmekle uğraştığını iddiâ eder. Hammer Tarihi mütercimi Mehmed Atâ, bu iddiâların hepsine cevaplar vermektedir.
42. Peygamber kıssalarını muhtevî âyetlerin tefsiri mahiyetinde olan *Arâisü'l-Kur'ân ve nefâisü'l-Furkân ve ferâdisü'l-cinân* isimli eserinde Hz. Ebûbekir'in hilâfeti dönemin-

Vânî Mehmed Efendi, *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa*'nın (1683) isteği üzerine barış ortamını korumak isteyen padişaha Viyana seferine çıkmasını telkin etmiş ve va'zlarında halkı buna teşvik etmiştir. Nihâyetinde 1683 yılında düzenlenen bu sefere "ordu vâizi" olarak iştirâk etmiş, ancak savaşın bozgunla sonuçlanmasının faturası kendisine kesilerek *Bursa*'ya sürgün edilmiştir. Kısa bir süre sonra 1685 yılında vefat etmiştir.[43] İşte bu sürgün, yarım asırdan fazlaca bir süre devlet ve toplumun gündeminde kalan Kadızâdeliler hareketini fiilen sona erdirmiştir.

Her ne kadar Kadızâdeliler ve onlara muhâlif olarak ortaya çıkan Sivâsîler arasındaki münâkaşalar böylece son bulsa da, esâsında her iki grubun ekolünü benimseyenler her zaman var olagelmiştir. Bu fikir ve eylemler, kendilerinden sonra da benzer zihniyete sahip bazı vâiz, molla ve müderrisler arasında taraftar bulabilmiştir. Hatta Şeyh Veli, Çavuşoğlu, Köse Mehmed, Türk Ahmed, Dîvâne Mustafa gibi Kadızâde ekolüne yakın duran bazı vâizlerin, onlardan çok daha ileri gittiğini söylemek mümkündür. Nitekim tarîkat mensuplarının küfrüne hükmedildiği, tekkelere gidip gelenlerin aynı şekilde kâfir sayıldığı, taciz ve sataşmalardan dolayı tekkelerde âyinlerin yapılamaz olduğu zamanlar, bu dönemlere rastlar.[44] Bu vâizlerden Türk Ahmed ile muhâliflerden birisinin girdiği şu polemik onların ölçüsüz yaklaşımlarına güzel bir örnek teşkîl etmektedir: Üstüvânî Efendi ile aynı dönemde yaşayan Türk Ahmed'in va'z

---

de yalancı peygamberlere karşı yürütmüş olduğu mücâdeleyi konu edinmiştir. Tasavvufa ve zikre karşı düşmanca bir tavır izledikleri söylenen Kadızâdeliler'in buna esasında tamâmen karşı olmadıklarının isbâtı mâhiyetinde olan *A'mâlü'l-yevm ve'l-leyl* isimli duâ kitabı, cehrî zikrin kerâhiyetini ele alan *Risâle fî kerâhiyyâti'l-cehr bi'z-zikr / Risâle fî hakkı'l-farz ve's-sünne ve'l-bid'a fî ba'zı a'mâl / Risâle fî reddi ahvâli'l-mübtedîîn* isimli eseri, devlet büyüklerine yazmış olduğu mektupları ve bazı törenlerde yapmış olduğu duaları içeren *Münşeât* isimli eseri mevcuttur. Kendisine atfedilen diğer eserler şunlardır: *Risâle fi'l-belâgât, Belâgata ait bir risâle, Risâle fî tahzîr ani'l bida'i ve'l-ehvâ, el-Mebde ve'l-me'âd, Ta'lîkât alâ şerhi'l-Vikâye, Ta'lîkât dürer ve gurer, Meclis fî velâdeti'n-Nebiyy, Mebhas-ı tâûn, Hâşiye alâ tefsîri'l-Beydâvî fî kavlihî Teâlâ "zâlike bimâ kaddemet eydîküm", el-Hilyetü'l-manzûme, Ta'lîkât alâ tatarhânî, Ta'lîkât ala hâşiyeti'l-hidâye, Haşiye alâ Risâleti'l-istiâre, Risâle-i Tahlîliye, Fetvâ, Risâle fi'l-i'tirâzi alâ kavli Ebi's-Suûd fî tefsîri sûreti hûd, Risâle fî reddi Kavli Ebi's-Suûd fî tefsîri sûreti yûsuf, Risâle fî tefsîri'l-Kâdî fî sûrati's-secde, Risâle fi't-tefsîr, Risâle fî reddi ücreti'l-müsteâr ve'l müste'cir ve'l-mağs.*(Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3633, 3653/21; Hacı Beşir Ağa, 187-203; Laleli, nr. 3762, 164b-165b; Mihrişâh Sultan 220/6, Mihrişâh Sultan 220/17; Esad Efendi, 3600, 97b-100b; Hacı Mahmut Efendi 2121/2; Laleli 3762/5; Laleli, 3762/6; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1552;. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 462; Mehmet Yalar, *Münşeât*, Osmangazi Belediyesi, Bursa, ts.)

43. Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, s. 22-27, 43.
44. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 128.

ettiği esnada dinleyenlerden birisi: "*Peygamber zamanında çakşır (şalvar) ve don yoktu, şu halde sizlere göre bunları giymek bid'attır, onları da kaldırır mısınız?*" diye sormuş, o da: "*Evet, men ederiz, izâr ve peştamal kuşansınlar.*" diye cevap vermiş Bunun üzerine sual sahibi tekrar: "*Kaşık kullanmak da bid'âttır. Âni ne yaparsınız?*" deyince Türk Ahmed: "*Taamı elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lazım gelir?*" mütâlaasıyla mukâbele eylemiş. Bunun üzerine sual sahibi dayanamayıp: "*Efendiler! Halk-ı âlemi soyup baldırı çıplak çöl arabı kıyâfetine sokmak istersiniz.*" diyerek ortalığa nizam vermek isteyen vâiz efendi ile alay etmiş. Bu sohbeti dinleyen diğer birisi vâiz efendiye: "*Kaşıklar yasak olunca kaşıkçı esnafı ne yapsınlar?*" diye sorunca: "*Misvak ve tesbih yapıp ânınla geçinsinler*" cevabını vermiştir.[45]

Kadızâde-Sivâsî Ekolleşmesi Karşısında Devletin İzlediği Siyâset

Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalar bütün şiddetiyle devam ederken, Osmanlı Devleti, başarılı bir denge politikası takip etmiştir. Ağırlıklı olarak ilmî nitelik arz etse de tartışmaları siyâseten de değerlendirmeye tâbi tutmak yerinde olacaktır. Zira bu dönemde, ilmî zemine oturtulan meseleler hemen sonrasında devletin çeşitli kurumlarından alınan desteklerle hâkim ve etkin görüş haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu uygulama bazı kaynaklar tarafından Osmanlı Devleti'nin önceki yıllarına da teşmil edilerek, İbn Kemâl, Ebussuûd Efendi ve sonraki şeyhülislâmlar tarafından dinî temellere dayandırılarak tasavvuf aleyhine verilmiş bazı fetvâların, devletin bakâsını koruma gibi amaçları hedeflediği ileri sürülmüştür. Şöyle ki, sultanları ve diğer erkânı tasavvuf terbiyesiyle yetişen, kuruluş yıllarından itibaren tasavvuf erbabıyla yakın alâka kuran Osmanlı Devleti, zaman zaman önderliğini şeyhlerin yaptığı isyanlarla karşılaşmış olduğundan, bakâsını tehdîd etme potansiyeline sahip bazı tasavvuf gruplarının ülkede bir kargaşa çıkarma ihtimaline karşı sürekli teyakkuzda olmuş ve çeşitli tedbirler alarak gerektiğinde müdâhale etmiştir. Bir taraftan tasavvufî gruplara destek verip büyümeleri için çeşitli imkânlar sağlarken, bir taraftan da onların kendisine zarar vermesini önlemek istemiştir. Bunun için zaman zaman çeşitli tekkeleri teftiş etmiş, tasavvuf mensuplarına bir takım cezâlar uygulamıştır.[46]

Devletin izlediği bu denge siyâseti, Kadızâde ve Sivâsî tartışmalarında da kendisini göstermiştir. Padişah ve diğer idareciler mutasavvıflarla dâimâ iyi ilişkiler kurarak, tasavvuf büyüklerine saygınlıktan ödün vermemiş ancak zaman

45. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 365.
46. Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum*, İstanbul, 2003, s. 134-136.

zaman kendilerinden gelmesi muhtemel tehlikeleri önlemek için Kadızâdeliler'i desteklemiştir. Meselâ IV. Murad, devlet aleyhine konuşulan mecrâlar haline gelen kahvehâneleri ve onları câzibe merkezi haline getiren tütünü yasaklarken Kadızâdelilerin fetvâlarıyla icrâatlarını meşrûlaştırmıştır.

Ancak her iki tarafın da memnun edilmesi üzerine kurulu bu siyâset, devletin güçsüz olduğu zamanlarda akâmete uğramış ve taraflardan birinin diğerine üstünlük sağlayarak toplumda fitne ve karmaşa çıkarmasıyla sonuçlanmıştır. Sözgelimi, çocuk yaşta tahta çıkan IV. Mehmed zamanında saray mensupları arasında saygınlığını artıran Kadızâdeliler, iktisâdî ve hukukî yönden güçlenmişler, nihâyetinde ölçüsüz eylemlere kalkışmışlardır. Bu yönüyle Kadızâdeliler Hareketinin ihtilalci bir nitelik kazanması, biraz da idaredeki bu zaafiyetten kaynaklanmıştır. Dönemsel olarak artan ve eksilen bu güçle bağlantılı olarak, bir dönem kahvehâneleri yasaklatmayı başaran Kadızâdeliler, Vânî Efendi zamanında aynı kahvehânelerin yeniden açılmasına mâni olamayacaktır.

Her şeye rağmen, bazı yazarlar tarafından dile getirilen Kadızâdelilerin saraydaki nüfuzlarını kullanarak rüşvetle, sahtekâr ve karaborsacı tüccar kesiminin gayr-i meşrû taleplerini karşıladığı, böylelikle kendilerinin de büyük bir menfaat sağladığı yönündeki iddiâların isbata muhtaç olduğunu söylememiz gerekir. Vânî Mehmed Efendi'nin bazı kimselerin muhtelif görevlere tâyini ile ilgili IV. Mehmed ve yönetimine mektuplar yazdığı bilinse de bunlar tavsiye veya şikâyet özelliği arz eder. Ayrıca onun, bu tavsiyeleri yaparken Has Oda vâizi olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim saray erkânından benzer şekilde destek bulan Sivâsîler de yönetime bazı tavsiyelerde bulunmuşlardır.

Burada dikkat çeken bir husus da, Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki bu ayrışmaya, vâizler dışında öteki ilmiye mensuplarının müdâhil olmayışıdır. Şeyhülislâm, kadılar, müftîler ve kazaskerlerden oluşan ilmiye sınıfının üst düzey temsilcileri birkaç kez hakemlik yapmanın dışında tartışmalardan geri durmuşlar, lehte veya aleyhte herhangi bir fikir beyân etmemişlerdir. O dönem aydınlarının suskunluğunun, Kadızâdelilerin nüfuz ve baskılarından kaynaklandığı ifade edilse de[47] bu durumun sebeplerini, bilgi birikimleri ve yetkinlikleri giderek zayıflayan medrese, mahkeme ve şeyhülislâmlık gibi kurumların tartışılan meselelerle ilgili görüş belirtemeyecek kadar yorgun olmasında aramak gerekir. Böyle olunca insanların günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm bulma işi, cami vâizlerine kalmıştır. Ayrıca rüşvet ve ahlâksızlığın ulemâ sınıfı arasında yaygınlaşarak olağan karşılandığı husûsunda neredeyse bütün kaynaklar ittifak halindedir. Bu yüzden de halkın kendisine güven problemi yaşadığı ulemânın misyonunu, tahsilleri onların seviyesine ulaşmasa da ilmiye sınıfı içinde en alt tabakayı teşkil eden vâizler üstlenmiştir.

47. Ocak, *a.g.e.* s. 222, 223.

Ekolleşmenin Fikrî Zemini

Kadızâde-Sivâsî ekolleşmesinde tartışılan konular şunlardır:

1. Eşyânın hakikatlerinden bahseden aklî ve riyâzî (matematik) ilimlerin tahsilinin meşrû olup olmadığı meselesi.
2. Hızır (as)'ın hayatta olup olmadığı meselesi.
3. Ezan, na't-ı nebevî, mevlid, Kur'ân vb. şeylerin makamla ve nağme yapılarak okunmasının hükmü.
4. Tarîkat erbâbının "devrân" ve "semâ'" yapmalarının hükmü.
5. Cuma hutbesi okunurken ta'zîm makamında Hz. Peygamber'e tasliye ve ashâba tarziye yapmanın îcâb edip etmediği meselesi.
6. Tütünün (sigara) haram olup olmadığı meselesi.
7. Kahvenin haram olup olmadığı meselesi.
8. Afyon şurubu ve diğer keyif verici maddelerin hükmü.
9. Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanla ölüp ölmedikleri meselesi.
10. Fir'avun'un mü'min olarak öldüğünü söyleyen İbn Arabî'inin haklı olup olmadığı meselesi.
11. İbn Ârabî'nin kâfir sayılıp sayılamayacağı meselesi.
12. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine sebep olan Yezid'e lânet edilmesinin hükmü.
13. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan örf, âdet ve gelenekleri terk etmenin hükmü.
14. Kabir ve türbe ziyâretlerinin câiz olup olmadığı meselesi.
15. Regâib, Berat ve Kadir gecesi namazları gibi nafile namazların cemâatle kılınıp kılınamayacağı meselesi.
16. Büyüklere saygı için ayağa kalkmanın, el-etek öpmenin ve selâm alırken eğilmenin (inhinâ) hükümleri.
17. Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker meselesi.
18. Rüşvet almanın câiz olup olmadığı meselesi.
19. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ümmetinden bir kimsenin "*İbrâhim milletindenim.*" demesinin hükmü.
20. Hz. Hasan ve Hüseyin'in öldürülmelerinin İslâm'a uygun olup olmadığı meselesi.
21. Eşyânın tesbîhinin hâl (eylem) ile mi yoksa kâl (söylem) ile mi olduğu meselesi.

22. Denizde yaşayan hayvanları yemenin hükmü.[48]

Kaynaklarda farklı açılardan tasnîfe tâbi tutulan bu konular,[49] mâhiyetleri göz önünde bulundurularak şöyle kategorize edilebilir:

İtikâdî Konular

Hızır'ın sağ olup olmadığı, Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman ile ölüp ölmediği gibi meseleler.

Amelî (Fıkhî) Konular

a) İbâdetler: Ezan ve mevlidin makamla okunması, cemâatle nâfile namaz kılınması, tasliye, tarziye ve kabir ziyâretleri gibi meseleler.

b) Tasavvufi Meseleler: Semâ, zikir ve devrân ile ilgili konular.

c) Sosyal Meseleler: Tokalaşma (musâfaha) ve selâm verirken eğilmenin (inhinâ) hükmü; tütün ve kahvehânelerin yasaklanmasıyla ile ilgili konular.

Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışma konularını teker teker sıralayıp, her meseleyi kendi bağlamında değerlendiren kaynaklar, ekolleşmenin arka planındaki ayrışmayı görme noktasında yeterince başarılı olamamışlardır. Meselelere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığı takdirde, ihtilâfın temelinde ekollerin örf ve bid'at anlayışından kaynaklanan sistematik bir fikrî ayrışmanın olduğu fark edilecektir. Nitekim gerek îtikâdî gerekse amelî mevzûlarda cereyan eden tartışmalar, örfün bağlayıcılığı ve kaynak değeri noktasında

---

48. Nâimâ *Târih-i Nâimâ*, II, s. 1705; Nazmî, *Hediyyetü'l-ihvân*, vr. 124b-127a; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 357; Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 126-127; Ocak, *a.g.e.* s. 217.

49. Semiramis Çavuşoğlu bu konuları, "Tasavvufî düşünce ve uygulama ile ilgili meseleler, dinî inanış ve ibâdetler, ictimâî ve siyâsî hayatla ilgili meseleler" olarak tasnif etmiştir. (Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, s. 100.) İbrahim Bâz, yukarıdaki ayrıma benzer bir şekilde konuları üç başlık halinde incelemektedir: Tasavvufî konular, dinî konular, ictimâi konular. (Baz, *Abdülehad Nuri-i Sivâsî, s. 47.) İslâm düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği* isimli çalışmasında ise Ergin, "kelam ile ilgili görüşler, mezhep ve fırkalar ile ilgili görüşler ve tasavvufla ilgili görüşler" şeklinde bir tasnif yapmıştır. (Ergin, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı*, s. 92.).

düğümlenmiştir. Bunun yanında ekollerin çatışması esnasında örfün zıddı bir anlama bürünen "bid'at" kavramı ve bid'atlarla mücâdele yöntemi olarak ele alınan "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker" ilkesi de tartışmaların temelinde yer alır. Olaya bu perspektiften bakamayan tarihî kaynaklar, bu kavramları da diğer tartışma konular arasında zikredip geçmişlerdir.

Şimdi ekolleşmenin sacayaklarını teşkil eden bu üç kavramın taraflarca nasıl anlaşıldığını ele alalım:

Örf

Kadızâdeliler ve Sivâsîler, eserlerinde örfün ne olduğuna dair özgün bir tarif ortaya koymasalar da, onun kaynak değeri ve bağlayıcılığı hususunda çeşitli fikirler beyan etmişlerdir.

Kadızâde ekolüne göre, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan, şerîata muhâlif olmayan ve ashâbın büyükleri tarafından benimsenen uygulamalar örfü teşkil eder ve bunlar üzerine hüküm binâ edilebilir. Örflerin sonradan değişmesi ile onlara dayalı hükümlerin değişmesi de mümkündür. Ancak şerîatın rûhuna aykırı olarak sonradan ortaya çıkan meseleler, toplum tarafından hüsn-i kabûl ile telakkî edilse bile örf olarak isimlendirilemezler. Bu bağlamda, mutasavvıfların yapmış olduğu *zikirler, kabir ziyâretleri, cemâatle nâfile namaz kılınması, tütün ve keyif verici maddelerin kullanılması,* gerek âlimlerin gerekse devletin zamanında müdâhale etmemesi yüzünden halk tarafından benimsenmiş ve İslâm akîdesine zarar verecek kadar tehlikeli bir boyuta ulaşmıştır. Tarih boyunca çeşitli tasavvuf gruplarının İslâm'dan uzaklaşmaları, dinle hiç de bağdaşmayacak bazı davranışlarda bulunmaları, hatta devlete karşı ayaklanmaya kalkışmaları söz konusu tehlikeyi isbatlar mâhiyettedir.

Kadızâdeliler, herhangi bir uygulamanın "örf" olarak değerlendirilebilmesi için toplumun bütün fertleri ve âlimler tarafından ittifakla kabul edilmesini şart koşmuşlardır. Şu durumda tasavvuf ehlinin örfî olduğunu iddiâ ettiği semâ', devrân gibi davranışlar, toplumun tamâmına teşmîl edilemeyeceğinden şer'e uygun bir örf değildir. Üstelik bunların toplumun maslahatına uygun güzel davranışlar olup olmadığı henüz kesinleşmemiştir. Nitekim zaman zaman şeyhülislâmların da aralarında bulunduğu diğer âlimler ve devlet yöneticileri bile, bu uygulamalara karşı çıkmıştır.

Kadızâdelilere göre, devletin içinde bulunduğu sıkıntılı durumun düzelmesi ve fertleri arasında ahlâksızlık yayılmış olan bir toplumun ıslâh olması için İslâm'ın özüne aykırı olan örfler terk edilmeli ve toplum, ilk zamanlarda yaşamış selefin şerîat ölçülerine geri dönmelidir.

Sivâsîler ise, insan aklının çirkin görmediği davranışların örf olarak benimsenmesinde bir sakınca olmadığı görüşündedir. Onlara göre toplum tarafından benimsenerek uzun yıllar boyunca uygulanagelen fiiller, halk kendiliğinden vazgeçmediği sürece inkârı mümkün olmayan nitelikte bir örf halini alır. Tasavvuf ehlinin icrâ ettiği bir takım özel uygulamalar, İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren sahabîler başta olmak üzere Müslümanların çoğunluğu tarafından yapılagelen davranışlar olup Kur'ân ve Sünnet'in rûhuna uygunluk arz eden bir örf haline gelmişlerdir. Bunları yasaklamaya çalışmak, bütün selef âlimlerini akılsızlıkla itham etmek olacaktır. Ayrıca bahsedilen davranışlar, İslâm'ın ölçüleriyle ters düşmeyip insanların Allah'a yakınlaşmalarına hizmet etmektedir. Bunlara cephe almak insaf ehlinin fiili değildir. Ayrıca, mutasavvıfların köklü bir geleneği tevaâüs ederek sahiplendikleri bu uygulamalar, topluma zarardan çok fayda sağlamaktadır.

Burada Sivâsîler, meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak tiryakilik boyutuna varan ve toplumun kolay kolay terk edemeyeceği "kötü alışkanlıklar" ile "örf" arasında bir ilgi kurmuşlardır. Onlara göre insanlar arasında kök salan bu alışkanlıkların bir çırpıda sökülüp atılması zor olduğundan peygamberler ve onların izinden gidenler, din ve öğretilerini tebliğ ederken tedrîcîlik kuralını işletmişlerdir.

Sivâsî Efendi'ye göre, Allah'ın emretmediği bir fiilin (semâ ve raks gibi) toplum tarafından uygulanır hâle gelmesinin dine vereceği zarar, bunun yanlış olduğunun şiddetle haykırılması durumunda, toplumda yankı bulacak fitne ve infiâlin Müslümanlara vereceği zararla kıyaslandığında, "*ehven-i şerreyn*" olup tercih edilir. Şu halde toplum tarafından örf telakkî edilen bid'atlarla mücâdelede stratejik bir politika izlenmeli, onları tamâmen reddeden fevrî ve katı çıkışlar yapılmayıp gerekirse bir müddet için sükût edilmelidir. Şâyet bunların hiçbir kapı aralamayacak şekilde haramlığına fetvâ verilirse, toplum, zorunlu olarak her an *günah işleme* ve *haramda ısraretme* psikolojisine kapılacaktır. Bir başka anlatımla bu uygulamaların dinde asıllarının olmadığını ve kesin bir dille yasaklandığını söylemek, fiiliyatta bir değişiklik meydana getirmeyeceğinden sadece halkın yasaklara olan duyarsızlığını artıracaktır.

Sivâsîleri bu hususta haklı çıkaracak bir örnek vermek gerekirse, kendisini sigara içmeye adayan Osmanlı tiryakileri, IV. Murad ve IV. Mehmed'în, arasında kellesi kesilmek, kazığa oturtulmak ve asılarak idam edilmek gibi caydırıcı bütün cezâlara rağmen tütün içmekten vazgeçmemişlerdir. Neticede halk tarafından koyu bir alışkanlık haline getirilen tütün, zorlayıcı tedbirler alan idareci ve vâizlerin ömürlerinden daha uzun yaşamıştır.[50]

Özetle ifade etmek gerekirse örf konusundaki anlaşmazlık Kadızâdeliler ve Sivâsîlerin, uygulamaların örfîliğine yaklaşımlarımdan kaynaklanmıştır. Kadızâ-

50. Zilfi, "Kadızâdeliler: On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", s. 140.

delilere göre, toplum iyi alışkanlıkları benimseyebileceği gibi kötü olan şeyleri de alışkanlık haline getirebileceğinden, örfün şerîata uygunluğunun dâimâ denetlenmesi gerekmektedir. Bu genel kâideye karşı çıkmamakla beraber, "*hiçbir şekilde toplumun vazgeçmeyeceği alışkanlıklarına bid'at diyerek saldırmaktansa, daha yumuşak bir tutum sergileyerek onları örf bağlamında te'vîl etmenin, toplumun maslahatı açısından gerekli olduğu*" şeklindeki Sivâsîlerin düşünceleri, Kadızâde ekolü tarafından *bid'at olan şeyleri örfîleştirme gayreti* olarak değerlendirilmiş ve buna şiddetle karşı çıkılmıştır. Zira İslâm'a mugâyir örfler, reddedilmeyip te'vîl edilerek benimsendiği takdirde bir anlamda dine ilave söz konusu olmaktadır.

Bid'at

"*Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey*" diye tanımlanan bid'at kavramı esasında örf ile yakından ilgilidir. Toplumun belli kriterlere sahip uzun süreli alışkınları neticesinde ortaya çıkan örf, sonradan ortaya çıktığı halde bid'at sayılmaz. Geçmişten beri yaşanagelen uygulamalar, dinin bazı temel ilkelerine ters düştüğü takdirde bid'at olarak değerlendirilir ve bunlara itibar edilmez.

Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasında gerçekleşen tartışmaların büyük bir kısmı sonradan ortaya çıkan ve halk tarafından benimsenen yeni uygulamalarla ilgilidir. Kadızâde ekolü, bütün bu yeniliklerin şerîatın yerine ikâme edilemeyeceği, bunların halkın inanç ve eylem dünyasından tamâmen sökülüp atılması gerektiği görüşünde iken; Sivâsîler, bu tür uygulamaların Kur'ân ve Sünnet'in rûhuna aykırılık teşkîl etmeyeceğini, zira yüzyıllar boyunca İslâm cemâati içinde yerleşmiş bulunan bu uygulamaların böylece icmâ-ı ümmet ile teyîd edilmiş bir örf haline geldiğini iddiâ etmiştir. Sivâsîlere göre aslında bütün bu yenilikler bir anlamda Kur'ân ve Peygamber tarafından onaylanmış olmaktadır.

Kadızâdeliler, Peygamber (s.a.v)'in, sahabîlerin ve hatta mezhep imamlarının uygulamalarına aykırı olarak zuhûr eden bütün yeni gelişmeleri bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Eserlerinde "*Her muhdes (sonradan îcâd olan) bid'attir.*" hadisine sıkça rastladığımız Kadızâde Mehmed Efendi, bid'atı dar kapsamıyla ele almış, böyle olunca şerîata aykırı olan yeniliklerin tamâmını bid'at olarak değerlendirmiştir. Ona göre, bid'atler hayatın her sahasında oldukça fazla yer etmiş durumdadır. Bu yüzden bid'at işleyen kimseler için gerekirse fiilî tedbir ve cezâlara başvurmak mümkündür.[51]

---

51. Kadızâde, *Mesâil-i ehl-i sünne*, vr. 152a.

Bid'at kavramıyla ilgili benzer hatırlatmalara çoğu eserinde yer veren Üstüvânî Efendi de, halk arasında yaygın olarak yapılagelen yanlışları bid'at olarak kabul etmiştir. Onun bu kavramı her fırsatta canlı tutma gayretini, ilmihalindeki şu ifadelerde görmek mümkündür: "*Temizlik yedi kısımdır. İkisi farz, biri vâcip, biri sünnet, biri ihtiyat, biri müstehab ve biri bid'attir. Bir kimsenin vücudundan sadece yel çıktığı vakit istincâ etmesi bid'attir.*"[52] Ona göre, bir kişinin herhangi birisine bâtıl ve bid'at olan şeyde uyması ve uyarken, "*Haktır, ibâdettir.*" demesi bir başka bid'attir ve hatta o kişiyi küfre götürür.[53] Cuma ve bayram namazlarından sonra musâfaha yapmak gibi dinde aslı olmayan davranışlar da sakınılması gereken bid'atlara örnek teşkil eder.[54]

Bu konuda seleflerinden daha katı bir tavır sergileyen Vânî Efendi, mezhep imamlarına muhâlefet etmeyi bile bid'at kapsamına almıştır. Ona göre, mezhep imamını taklîd ettiğini iddiâ edip de bir hükümde ona muhâlefet eden kimse *yeni bir bid'at ihdâs etmiş, fıska düşmüş ve mezhebinden çıkmış* olur. Bu durumda kendisini kınamak, bundan men etmek ve akabinde tedip etmek gerekir.[55]

Sivâsîlerin konuya yaklaşımına bakıldığında ise, dinin herhangi bir kısıtlama getirmeyip takdir yetkisini insanlara bıraktığı mecrâlarda, toplum tarafından benimsenmiş olan alışkanlıkları bid'at olarak değerlendirmedikleri görülür. Istılâhî olarak bid'atı, "*şerîate muhâlif olup, din ve dünya için fesat kaynağı olan şeyler*" olarak tanımlayan Abdülmecîd Efendi, bu tarifle sonradan îcâd edilen şeylerin "*şerîata muhâlif*" ve "*fesat kaynağı*" olmayanlarını, bid'at kapsamından çıkarmaktadır.[56] Bid'atı, un elemek için elek kullanma örneğiyle *mübah*; minare ve medrese yapmak, kitap tasnif etmek örnekleriyle *müstehab*; mülhitleri ve bid'at ehlini engellemek, şüpheleri defetmek için deliller ortaya koymak örnekleriyle *vâcib* olmak üzere üç kategoride ele alır. Ona göre, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında bu gibi şeylerin olmayışı, bu devirde onlara ihtiyaç duyulmayışından, bunları yapmaya mâlî kudret bulunmadığından ya da bunlardan daha mühim şeylerle meşgûl olunmasından kaynaklanmaktadır. Dine faydalı olan şeyler, dinin aslından olup, "*ibâha-i asliyye*" kâidesi gereği câizdir ve teşvik edilmesi gerekir. Bazı bid'atlar önceki âlimler arasında ittifak ile küfür telakkî edilip fetvâ kitaplarında yer almışsa da, bunların bir kısmını dine uygun şekilde te'vîl etmek mümkündür.[57]

---

52. Bkz.Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 33b.
53. Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 193b.
54. Üstüvânî, *a.g.e.* vr. 75b.
55. Vânî, *Tasavvufî bid'atlar*, vr. 190b.
56. Sivâsî, *Letâifu'l-ezhâr*, vr. 103a.
57. Sivâsî, *Dürer-i akâid*, vr. 85b.

Bid'atlere Karşı Mücâdele: İyiliği Emr-Kötülükten Nehy

Bütün ekoller gibi iddiâlarını bir temele dayandırma adına *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* ilkesini benimseyen Kadızâdeliler, eserlerinde iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın önemine vurgu yapmış, bütün Müslümanların bu vazifeyle sorumlu olduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda konuyla ilgili nassları referans alarak toplumun huzurunun bozulma sebebi olarak gördükleri bütün bid'at ve hurâfelere karşı sözlü ve fiilî bir mücâdeleye girişmişlerdir.[58]

Kadızâde Efendi, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesiyle bütün mü'minlerin aktif olarak uğraşmasını gerekli görmektedir. Buradan hareketle dinleyenlerine sadece kendi hayatlarını arındırmalarını değil, aynı zamanda günahkârları arayarak ve gerekirse güç kullanarak onları doğru yola çağırmalarını öğüt vermiştir.

Üstüvânî, bid'atları izale etmek veya en azından asgarî seviyeye indirmek için fiilî yöntemlere başvurmaktan geri durmamıştır. Onun bid'atlara karşı sergilemiş olduğu mücâdeleci tutum hakkında şu rivâyet oldukça enteresandır: "*Üstüvânî, bir keresinde bir cenâzede cemâatinden elbiselerinin altında sopa taşımaları doğrultusunda söz almıştı. Cenâze silsile kapısından çıkıp da kadınlar velveleye başladıkları zaman cemâatine kadınlara vurmalarını işaret etti. Cemâat kadınlara vurmaya başladı ve neticede kadınlar bir daha mezarlığa çıkamadılar.*"[59]

Esasında kötülükle mücâdelenin önemi Sivâsî ekolü tarafından da inkâr edilmemiş, mutasavvıflar cephesinde kavramsal açıdan bu ilkeye muhâlif bir tavır sergilenmemiştir. Abdülmecîd-i Sivâsî, üstlendiği vâizlik görevini îfâ ederken, va'zın *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker*'den ibaret olduğunu ve va'z etmenin farz-ı kifâye olduğunu ifade etmiştir. İyiliği emretmenin vâcip oluşu ile ilgili Kur'ân ve hadislerden getirilen delilleri o da kabul eder. Ancak bu emri suiistimal ettiklerini düşündüğü Kadızâde ekolüne bazı tenkitler yöneltmiştir. Va'zın ihlâsla ve Allah rızası için yapılması gerektiğini, insanların tevbe ve ıslâhını murâd etmeyip onları rüsvâ etmek için va'z eden vâizin günahkâr olacağını belirtmiştir. Onun bu sözlerini va'zlarında "*tahta tepenler, düdük çalanlar, yetiş ya toklu dede, yetiş ya b..lu dede*" vb. küçük düşürücü sözlerle mutasavvıflara sataşan Kadızâde'yi hedef aldığı açıktır.[60] Ona göre, Kadızâdeliler, toplum içinde kişilerin günahını başlarına kakarak, va'z ettiklerini zannetmektedir.[61]

---

58. 3/Âlu Imrân, 110. Müslim, İmân, 78; Ebû Dâvûd, Salât, 232.
59. Muhıbbî, *Hulâsâtu'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hadî aşer*, III, s. 387.
60. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 120.
61. Sivâsî, *Letâifu'l-ezhâr*, vr. 40b; Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî*, s. 68.

İslâm âlimleri, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* görevini yerine getirirken bilgilendirme, öğüt verme ve sözlü uyarıdan başlayıp duruma göre gittikçe sertleşen çeşitli yöntemler uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir.[62] Âlimlerin bir kısmı bid'atla mücâdele konusunda fitneye sebep olabileceği endişesiyle müsâmahalı davranmayı uygun bulurken selefiye ekolü, bid'at saydıkları şeylere karşı sert bir tutum sergilemiştir. Bu ekolün önde gelen temsilcilerinden İbn Teymiyye, yaşadığı asrı bid'at çağı olarak nitelendirmiş ve bid'atlarla en sert şekilde mücâdele etmenin gerekliliğine inanmıştır. Buna rağmen o, bu uygulamalara karşı özellikle siyâsî otoriteye karşı silâhlı mücâdele yönteminin benimsenmesine sıcak bakmamıştır. Çünkü ona göre bir ıslâh ve eğitim faâliyeti olan emir ve nehiy, bunun tam aksine fitne ve fesâda yol açacaksa, terk edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında emri ve nehyi tavsiye etme noktasında Kadızâdelilerin, İbn Teymiyye'den daha sert bir tutum içinde olduklarını görmemiz mümkündür.

Şerîata mugâyir olan uygulamaları meşrûlaştırmaya karşı sergilenen Kadızâdelilerin katı tutumu, bid'atla mücâdele alanında başka bir aşırılığı gündeme getirmiştir. Onların karşı çıktıkları gruplara yönelttikleri tecâvüzkâr saldırılar ve kullandıkları sert üslup Müslümanları sünnet çerçevesinde birleştirmek yerine bid'atçıların kendi mezheplerine olan taassuplarını körüklemiştir.

SONUÇ

Selefî düşüncenin başat temsilcisi İbn Teymiyye'nin Kadızâdelilerce model alınan görüşlerinin, çoğunluğu Hânefî olan Osmanlı toplumunda hayat bulması kolay olmamıştır. Zira İbn Teymiyye'den aldıkları ilhamla Kadızâdelilerin şerîata aykırı olduğu gerekçesiyle haram olduğuna hükmettiği bir kısım uygulamalar, Osmanlı toplumunun uzunca zamandır benimseyerek yapageldiği âdetleri de kapsamakta idi. Bu yüzden Kadızâdelilerin mukâbilinde, ilmî ve meslekî açıdan onlara denk bir statüde bulunan Sivâsîler, toplumun derinliklerine nüfuz etmiş ve dinin açıkça yasaklamadığı uygulamalara haram damgası vurmanın, doğuracağı sonuçlar açısından fayda-zarar muhâsebesini yapmaya çalışmışlar ve bu tür fiillere karşı daha müsâmahalı bir tavır sergilenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Özellikle tasavvuf ehlinin tatbîkâtı olan örfî uygulamaların bir çırpıda kaldırılamayacağını ve toplumun bu davranışları kolay kolay terk edemeyeceğini ifade etmişler, bu doğrultuda söz konusu uygulamaların şer'îliğini delillerle isbatlama veya şerîata uygun bir şekilde te'vîl etme yolunu tercih etmişlerdir.

---

62. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire, 1988, s. 744-745.

Bu iki farklı yaklaşımı konu alan bazı tarihî kaynaklar, bu tartışmaları son derece yüzeysel bulup ilmî derinlikten mahrum bir "çıkar mücâdelesi" olarak değerlendirmiştir. Oysa İslâm'ın ilk ve saf haline dönmesi için her türlü bid'atin terk edilmesini savunan Kadızâdeliler ile, sonradan ortaya çıkan bütün yeniliklerin, özellikle halk tarafından benimsenerek örf haline geldiği takdirde, bid'at kapsamında değerlendirilemeyeceğini iddiâ eden Sivâsîler'in bu teorilerini gerekçelendirme çabaları, tam da fıkhın konusunu teşkîl etmekte olup ziyâdesiyle ilmî derinliği hâizdir. Zira her iki ekol mensupları da, ilgili âyet ve hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamak ve mezhebin mûteber fıkıh kitaplarına atıflarda bulunmak suretiyle iddiâlarına meşrûiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

Bununla birlikte, tarafların birçoğunun el yazması eserleri incelenmediğinden, bu ekolleşme sadece "siyâsî bir hareket" olarak da değerlendirilmiştir. Devletin zaman zaman tartışmalara müdâhale ettiği ve taraflar arasında denge politikası izlediği önemli bir tesbît olmakla beraber, olayı bütünüyle siyâset bağlamına indirgemek doğru değildir.

Kadızâdelilerin Osmanlı geleneksel düşünce sisteminin biraz olsun dışına çıkarak temsil ettikleri bu ekolün, tasfiyeci, aktivist bir özellik arz etmesi hasebiyle Selefî izler taşıdığını söylemek mümkündür. Hatta her ne kadar Kadızâde-Sivâsî çekişmesinin yaşandığı dönemden sonra ortaya çıkmış olsa da, Kadızâdelilerin Vahhâbîler tarzında dar bir bid'atçılık ve katı bir din anlayışını savunduğu ifade edilmiştir.[63]

Kadızâdelilerin bu aykırı çıkışları, yüz yıla yakın bir süre boyunca devletin ve toplumun gündeminde yer alsa da, çoğunluğu Hanefî olan toplumun yerleşmiş örf ve âdetlerini hedef aldığı için kalıcı olmamıştır. Sert ve tavizsiz önerilerin bazen hayatı kilitleyecek raddeye ulaşması da, ekolün uzun süre tutunamamasında rol oynamıştır. Yine de Selefî temâyül özelliği taşıyan bu düşünce tamâmen yok olmamış, Kadızâdeliler aracılığıyla mezhep içerisinde yumuşatılarak etkisini uzun yıllar sürdürmüştür. Öyle ki, her dönemde, bütün örf ve gelenekleri, İslâm'a aykırı olarak değerlendiren ve ancak bunlardan kurtulmak suretiyle gerçek İslâm'ın yaşanabileceğini iddiâ eden bir taraftar kitlesi var olagelmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülehad Nûrî Efendi, *Devrân Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphânesi Hacı Mahmud Efendi, 2438, vr. 1-15.

63. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, s. 72, 73-179.

———, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi, 2438, vr. 16-51.

Akkaya, Hüseyin, *Abdulehad Nûrî ve Divanı*, Kitabevi, *İstanbul*, 2003.

Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, S 2009.

Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, *İstanbul*, 1992.

Baz, İbrâhim, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, *İstanbul*, 2007.

Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum*, İz Yayıncılık, *İstanbul*, 2003.

Çağrıcı, Mustafa, "Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker", *DİA*, XI, s. 138-141.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, s. 100-103.

———, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform İn The Ottoman Empire*, UMI (University Microfilms International), 1990.

Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Danışman: Doç. Dr. Şahin Filiz, Konya, 2007.

Furat, Ahmet Hamdi, "Selefîliğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, İbn Teymiye'nin Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Marife Dergisi Selefîlik Özel Sayısı*, Yıl: 9, Sayı: 3, Kış 2009.

Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi: Abdülmecîd-i Sivâsî ve İdris-i Muhtefî", *İLAM Araştırma Dergisi*, *İstanbul*, 1997, cilt:2, sayı: 2, s. 21-39.

———, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999, cilt:2, sayı: 5, s. 37-72.

———, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, *İstanbul*, 1998, cilt:3, sayı: 1.

———, *Abdulmecîd-i Sîvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Türer, Erzurum, 1997.

İbn Teymiyye, *Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker*, Tevhid Yayınları, *İstanbul*, 1998.

———, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, *İstanbul*, 1985.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire, 1988.

Kadızâde, Mehmed Efendi, *İrşâdü ukûli's-selîme, Süleymaniye*, Beyazıt, 3125.

———, *Mebâhis-i salât*, Süleymaniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar, 5570, vr. 12-148.

———, *Mebhas-i îmân*, Süleymaniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar, 5570, vr. 234-346.

———, *Mesâil-i ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymaniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar, 5570, vr. 149-234.

———, *Nushu'l-hukkam*, Süleymaniye Kütüphânesi Aşir Efendi, 327, vr.2-73.

———, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymaniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar, 6494, vr. 74-80.

———, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymaniye Kütüphânesi Hacı Mahmud Efendi, 1926, vr. 1-162.

Kâtip Çelebi, *Fezleke*, I-II, Ceride-i Havadis Matbaası, *İstanbul*, 1970.

———, *Keşfü'z-Zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, I-V*, trc. Rüştü Balcı, *İstanbul*, 2007.

———, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*, Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, *İstanbul*, 2001.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut, 1957-1961.

Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki, *Hulâsâtu'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hadî aşer*, I-IV, Beyrut, ts.

Nâimâ, Mustafa Efendi, *Tarih-i Nâimâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsâti ahbâri'l-hâfikayn)*, I-IV, Trc. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.

Nazmî, Mehmed, *Hediyyetü'l-ihvân*, Süleymaniye Kütüphânesi, Reşit Efendi, 495.

Nev'îzâde Atâî, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye ve zeyilleri*, nşr. Abdulkadir Özcan, *İstanbul*, 1989.

———, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye ve zeyilleri*, nşr. Abdulkadir Özcan, *İstanbul*, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, yıl: 17-21/1-2, Ankara, 1979-1983.

Parmaksızoğlu, "Mehmed Efendi, Vânîzâde", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Ankara, 1976,

Pazarbaşı, Erdoğan, VânîMehmed Efendi *ve Arâisü'l-Kur'ân*, Van, 1997.

Sakıp Dede, Mustafa, *Sefîne-i nefîse-i mevleviyân*, I-III, Tashih: Mehmed Arif Paşa, Kahire, 1866,

Saklan, Bilal Konya, 2000.

Türer, Osman, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmi,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1951.

Üstüvânî, Mehmed Efendi, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymaniye Kütüphânesi Fatih, 2770, vr. 1-212.

———, *İlmihal,* Süleymaniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar, 43.

Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymaniye Kütüphânesi Hacı Beşir Ağa, 406, vr.187-203.

———, *A'mâlü'l-yevm ve'l-leyl,* Süleymaniye Kütüphânesi Laleli, 1164.

———, *Münşeât,* Süleymaniye Kütüphânesi, Ayasofya, 4308; Thk. Yalar, Mehmet, Osmangazi Belediyesi, Bursa, ts.

———, *Ta'lîkât dürer ve gurer,* Beyazıt Devlet Kütüphânesi, Veliyyüddin Efendi, 1552.

———, *Ta'lîkât alâ şerhi'l-vikâye,* Süleymaniye Kütüphânesi, Laleli, 3762.

———, *Ta'lîkât alâ Tatarhânî,* Süleymaniye Kütüphânesi, Laleli, 4308.

———, *Ta'lîkât alâ hâşiyeti'l-Hidâye,* Süleymaniye Kütüphânesi, Laleli, 3762/5.

Vassaf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i evliyâ,* Haz: Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz, *İstanbul*, 2006.

Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkube Yayınları, *İstanbul*, 2006.

Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, VI, s. 191-194.

Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", Trc. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü,* sy. 58, Kasım-Aralık 1999.

———, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Birleşik, Ankara, 2006.

Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar,* Trc:Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, *İstanbul* Bilgi Üniversitesi Yayınları, *İstanbul*, 2008.

YUNUS EMRE

Mehmet Bayrakdar*

GARİPLİK VE YUNUS EMRE

Bir garip öldü diyeler,
Üç gün sonra duyalar,
Soğuk su ile yuyalar,
Şöyle garip bencileyin.

Bu dizeleri, Yunus Emre'yi hem insan olarak, ve hem de düşüncesini en iyi anlatan cümleleridir. Çünkü gariplik, hem onun aşağıda kısaca anlatacağımız gibi, özgeçmiş ve yaşantı olarak bilinemezliğini, hem de düşüncesinin garipliğini anlatır. Dolayısıyla gariplik, onu her açıdan anlatan anahtar bir kavramdır. Gariplik, metafiziksel ve fiziksel anlamlarıyla hem yakınlığı, hem de uzaklığı; hem görülmezliği, hem de bilinmezliği ifade eder; Yunus Emre de bu kavramı bütün bu anlamlarıyla kullanmıştır. Garib olan Tanrı'ya en yakın olandır; dünyalıklara en uzak ve yabancı olandır; ilginçtir ki, uzak olma hali de kimsesizlik, yeri yurdu belli olsada bunun öneminin olmadığını anlatmak da gariplik durumudur. Gariplik bir kaza ve kader hali değildir; bilgi ve iradeyle bir varoluşsallık seçimdir. Garip ve gurbet sözcükleri, Yunus'un düşüncesinin en ana kavramlarındandır; dizelerinde sıklıkla tekrarladığı bir kavramdır. Bütün Yunus, bu garip kavramının içinde ve arkasındadır denebilir.

---

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Yunus Emre hiç şüphesiz Türk-İslam dünyasını yetiştirdiği en büyük düşünürdür. Filozofların ve kelâmcıların tartışmış oldukları en ağır meseleleri, sade, yalın ve doğrudan ifadelerle çok açık ve akıcı bir biçimde anlatabilmiştir. Onun şiirlerini bugün gençlerimiz hiç sorunsuz anlayabilmektedirler. Okuyucu şiirlerini okurken her defasında daha fazla zevk almaktadır. Gerek düşüncelerinin derinliği ve gerekse uslup özelliği bakımından, bize göre dünyada bugüne kadar kendisiyle karşılaştırırlabilecek henüz bir şair ortaya çıkmamıştır. Dünyanın en büyük şairidir. Yunus Emre'yi dizelerini saf ve temiz, düşüncelerini berrak olarak kurmaya içten neden, hiş kuşkusuz onun zihniyetinin ve yaşantısının arı ve temiz olmasıdır. Çünkü, halkın deyişiyle Yunus Emre bir Allah Adamı'ydı. 13. yüzyılda Anadolu'dan yükselen en özgün ses, Yunus Emre' nin sesi ve nefesiydi. Çoğumuz Yunus'u bir ozan olarak biliriz ve severiz. Oysaki Yunus Emre'nin ölmezliğini sağlayan asıl öğe, onun felsefesi ve varlığa bakışıdır. Onu anlatmak için abartısız olarak şöyle de düşünebiliriz: Eğer Allah Hz. Muhammed'ten sonra bir yalvaç gönderecek olsaydı, Yunus Emre'yi gönderirdi.

Yunus Emre'nin hayatı hakkında hemen hemen kesin hiçbir şey bilinmemektedir. Buna rağmen, gerek Divân'ı ve gerekse er-Risaletü'n-Nushiyye adlı eserlerinden bazı ipuçları yakalamak mümkündür. Yunus'un Divân'ındaki bazı mısralarından, 1273'de Konya'da ölen Mevlana Celaleddin Rumî ile karşılaştığı anlaşılmaktadır; buradan da Yunus'un yaklaşık 1238-1240 yılları arasındaki bir tarihte doğduğu sonucu çıkarılabilir. Diğer eseri er-Risaletü'n-Nushiyye'de bu eserini H.707 (M.1308) yılında yazdığına dair bir işaret vardır. Onun bu tarihten sonra, tahminen H.720 (1321) yılında vefat etmiş olduğu kabul edilir. Böylece Yunus Emre'nin 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 14. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğunu rahatlıkla söylenebilir. Yunus Emre'nin şiirlerinde bu çağda yaşadıkları bilinen Hacı Bektaş, Mevlana, Ahmet Fakıh, Geyikli Baba ve Seydi Balum gibi kimseleri anması bunu doğrulamaktadır. Dolayısıyla siyasi açıdan, Yunus Emre'nin yaşadığı dönem, Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmaya ve Anadolu Beylikleri'nin kurulmaya başladığı 13. yüzyıl ortalarından Osmanlı Beyliği'nin kurulmaya başladığı 14. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemdir.

Bazı kaynaklarda Yunus Emre'nin Sarıköy adlı bir köyde doğduğu ve orada öldüğü anlatılır. Ancak söz konusu Sarıköy'ün hangi Sarıköy olduğu konusunda da açıklık yoktur. Türkiye'nin pek çok yerindeki Sarıköylerde Yunus Emre'nin mezarı ve türbesi olduğu iddia edilegelmiştir. Bu Sarıköylerden en çok kabul göreni, Karaman'ın Sarıköyü ile Sivrihisar'ın Sarıköy'dür. Sarıköy'de Yunus'u yetiştiren Taptuk Emre'dir; ilk şeyhi veya ilk öğretmenidir. Yunus Emre kendisini ümmi olarak nitelersede bu, onun tevazusudur; iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Kur'anda ümmi olarak nitelenen Hz. Muhammed'e olan saygısı ve sevgisindendir.

Anlaşılacağı gibi Yunus Emre, hem yaşantısında garip; hem de düşüncesinde. Bakınız şu felsefeye; bunu ancak Yunus söyler ve söyleyebilir:

Çıktım erik dalına
Anda yedim üzümü
Bostan ısısı kakıyıp
Der ne yersin kozumu;
.....

Kerpiç koydum kazana
Poyraz ile kaynattım
Nedir diye sorana
Bandım verdim özünü;
.....

Bir serçenin kanadın
Kırk katıra yüklettim
Çift dahi çekemedi
Şöyle kaldı kazını;

Bir sinek bir kartalı
Salladı vurdu yere
Yalan değil gerçektir
Ben de gördüm tozunu;
.....

Balık kavağa çıkmış
Zift turşusun yemeğe
Leylek boduk doğurmuş
Baka şunun sözünü;

Gözsüze fısıldadım
Sağır sözüm işitmiş
Dilsiz çağırıp söyler
Dilimdeki sözümü;
.....

Yunus bir söz söylemiş
Hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden
Örter mâ'na yüzünü.

Kurucusu Yunus olan ve Türk tasavvuf edebiyatında "Şathiye" denen bu felsefe, şiirde tam bir sürrealizm; mantıka ve doğal olaylara aykırılıkta tam bir meta-natüralizm veya sürnaturalizm ve dini-tasavvufi düşüncede tam bir Tanrı yitirmişliğidir. Yunus gibi Cem Makamı'na erişen bir kişi, Tanrı ile buluşup şarhoşluk ve kendini kaybetmişlik haline, yani gariplik haline düşünce; başka bir deyişle bu dünyaya ait insani bilinci Tanrısal bilinçle karıştırarak yeni bir üst bilince kavuşunca, bu dünyaya ait akli, mantiki ve doğal olarak düşünülen şeylerin, o makamda doğal olmadığını; her şeyin o alemde tersine çalıştığını anlar. Burada insani mantıkla, doğal olarak olamaz denen şeylerin bir üst mantık alanında olabilirliliği söz konusudur. Yunus bu ve benzer sözleriyle bunu göstermek ister. Buradan bir üst makam olan Fark Makamı'na geçilince, Tanrı–insan tekrar ayrılınca, insan Tanrılığı tekrar Tanrı'ya teslim eder. Elbette Yunus'un her cümlesi, her dörtlük farklı açılardan farklı şekillerde ayrı ayrı yorumlanabilir; fakat bu, konumuzun dışındadır.

YUNUS VE İNSAN

Yunus Emre ve Aşk Felsefesi adlı eserimizde de daha önce belirttiğimiz gibi, nasıl İlkçağ'da Sokrat için 'Felsefeyi gökten yere indirdi.' denirse, Yunus için de Ortaçağ'da felsefeyi yerden alıp insana çıkarmıştır diyebiliriz. Yunus, ontolojisinde öznenin nesneden önce var olduğunu kabul etmektedir. Ona göre varlık denmeye esas insan layıktır. İnsan, bilinçsel bir varlıktır. İnsan bedensel olmadan önce bilinçsel olarak vardı. Dolayısıyla evren var olmadan önce insan vardı. Bu varoluş, ruhsal varoluştu. Bilinç sahibi olan insan, hem kendi varlığını biliyordu, hem de Tanrı'yı biliyordu.

İnsanın Bilinçsel Yaratılan İlk Varlık Olması

Tanrı'nın ruhlar aleminde ilk yarattığı insandır. İnsan'ın bu bilinçsel yaratılışını Yunus Emre kendi dizelerinde şöyle anlatıyor:

"Adem yaratılmadan
Can kalıba girmeden
Şeytan lanet olmadan
Arş idi seyran bana"[1]

1. Yunus Emre: Bütün Şiirleri, Hazırlayan C. Öztelli, İstanbul, Milliyet Yay., 1971, s. 88.

"Dahi yer gök yoğ idi
Cümle söz mensıih idi
Aşıklar tapar idi
O bi-nişan Subhana"[2]

"Aklın ererse sor bana, ben evvelde kandaydım
Dilersen deyiverem, ezeli vatandaydım
Kalu Bela söylenmeden, tertip düzen bilinmeden
Hak'tan ayrı değildim, ol ulu divandaydım"[3]

"Çarh-ı felek yok idi
Canlarımız var iken
Biz o vakit dost idik
Azrail ağyar iken
Çalap aşkı candaydı
Bu bilişik andaydı
.....

Ne oğul vardı ne kız
Ervah idik orada hiz
Yunus dosttan haber ver
Aşk ile göynür iken."[4]

İnsanın Varoluşsal Yaratılışı

İnsanın bu alemde varlığı, onun varoluşsal yaratılış serüvenidir. Bu: (1) *Atılmışlık*: Yunus Emre'nin kendi deyişiyle insan ete kemiğe bürünüp bu dünyaya gelince, sanki asli dünyadan bir atılmışlık hali yaşar. Mana âleminden madde alemine gelir. Bu garip, yabancı dünyaya geliş, ilk olarak insana, (2) *Tasa* verir. Bu tasa insana kaygı, korku, çile ve ıstırap çektirir:

"Bu dünya dönmüş zindana
Koydular bizi zindana
Zindanda gülmek mi olur
Yürüyeyim yana yana ;

2. Yunus Emre: Age., s. 124.
3. Yunus Emre: Age., s. 245.
4. Yunus Emre: Age., s. 306.

Dünyada dertsiz baş olmaz
Derdolanın ahı dinmez
Yanar yüreğim söyünmez
Yaram erişmiştir cana;

Ben bir garipçe bülbülüm
Gülüstan'a güle geldim
Dilerdim avunam gülem
İnlemem doldu cihana;

Yunus Emrem bu dünyada
Kim güldü ki sen gülesin
Külli hep ağlayı geçti
Kim geldi ise cihana."[5]

Yunus Emre'ye göre insanın bu dünyaya atılmışlığı kaygısı ve tasası ona, ya geldiği asli dünyayı hatırlatarak insana (3) *Tanışıklık* kazandırır; ya da dert veya oyun eğlence içinde (4) *Yabancılaştırır*. Dünya, ya tanıştırma veya tanışıklık yerine dönüşür, ya da yabancılaşmanın vatanı olur. Yeri, bu insanın dünyaya nasıl baktığına ve gördüğüne bağlı olan bir şeydir.

Tanışıklık: İnsan asli dünyasını hatırlatırsa, kendini hatırlar; kendi kendisiyle ve Tanrı'yla yeniden tanışır. (5) *Önceki ve Sonraki Kendisi* ile bir olur.

"Bu cihana ben gelmeden sultan-ı cihanda idim
Sözü gerçek, hükmü revan, ol hükm-ü sultanda idim
Halayık bunda gelmeden, gökler melayık dolmadan
Bu mülke bünyad olmadan mülkü Yaradan'da idim
Gussa beni görmez idi, kaygu eli ermez idi
Endişe şehrinden taşra bir yüce mekânda idim."[6]

Yunus'a göre Tanrı insana tanışıklığıa yol açacak ve kazandıracak vasıtaları da hazırlamıştır: Bunlar, İlahi Kitaptır; Doğa ve Evren de İlahı kitaptır. Her şey Tanrı'yı gösterir:

"Yarattın ay-u günü gökte nişan eyledin
Emrini veribidin gövdede can eyledin
Yarattın bu kuşları, birisi bulmaz diri
Birisi ete bakmaz adın doğan eyledin.

5. Yunus Emre: Age., s. 93.
6. Yunus Emre: Age., s. 255.

Bir nice kullarına kemha donlar giydirdin
Birisi bulmaz gömlek ciğerin kan eyledin
Yazın akan suları buzlar ile bağladın
Kışın kara yerlere çayır çimen eyledin
Düz ettin bu yerleri, akıbet yıkacaksın
Andın Kur'an içinde "men aleyhafan" ettin."[7]

İnsan Tanrısal indirilmiş kitabı ve doğa kitabın okumasını bilirse ve anlarsa, sadece Tanrı ile tanışık ve barışık olmaz; aynı zamanda Tanrısal sıfatlar kazanır; bu, adeta bir (6) *Üst İnsan* oluştur. Yunus Emre şöyle der:

"Ol kadir-i kün feyekun
Lütfedici rahman benim
Kesmeden rızkını veren
Cümlelere sultan benim.
.....

Kün deminde nazar eden
Bir nazarda dünya düzen
Kudretinden han döşeyen
Aş nöbetin vuran benim."[8]

Ancak bu tanışıklık, Yunus'a göre insanın çilesini dindirmez; aksine artırır. Çünkü bu dünyanın farkına varmışlık, hiçliktir. Hiçlikten önceden kurtulmak için, yanmak gerekir. Ateşi tutuşturmak için de (7) *Aşk gerekir:*

"Dolap niçin inilersin
Derdim vardır inilerim
Ben Mevla'ya aşık oldum
Onun için inilerim.

Benim adım dertli dolap
Suyum akar yalap yalap
Böyle emreylemiş çalap
Derdim vardır inilerim.

---

7. Yunus Emre: Age., s. 320.
8. Yunus Emre: Age., s. 236.

Yunus bunda gelen gülmez
Kişi muradına ermez
Bu fânide kimse kalmaz
Derdim vardır inilerim."[9]

Yunus Emre'ye göre aşkın yakması ve insanı inletmesi; iradi ölümü, Hz. Muhammed'e izfa edilen "Ölmden önce ölünüz." sözünde de açıklandığı gibi, insanı ilk kendisine, ilk benliğine ve ilk bilincine ulaştırır. Burada insani benlik (8) *İlahi Ben*'e dönüşür:

"Severim ben seni, candan içeri
Yolum vardır bu erkandan içeri
Beni bende demem, bende değilim
Bir ben var bende, benden içeri."[10]

Yunus'a göre İlahi Ben, yakar. (9) *Yanmak:* İlahi ben insanı kendine maşuk yapınca insanı yakıp pişirir; kullerini bir o yana bir bu yana serper. Deli gibi aşkın önünde gezinir durur. Halden hale geçerek değişip durur; ta ki son menzilde duraklayıncaya kadar:

Ben yürürüm yana yana
Aşk boyadı beni kana
Ne akîlem ne divâne
Gel gör beni aşk neyledi.

Gâh eserim yeller gibi
Gâh tozarım yollar gibi
Gâh akarım seller gibi
Gel gör beni aşk neyledi.

Akarsularım çağlarım
Dertli ciğerim dağlarım
Şeyhim anuban ağlarım
Gel gör beni aşk neyledi.

Ya elim al kaldır beni
Ya vaslına erdir beni
Çok ağlattın güldür beni
Gel gör beni aşk neyledi.

---

9. Yunus Emre: Age., s. 279.
10. Yunus Emre: Age., s. 181.

Ben yürürüm ilden ile
Şeyh anarım dilden dile
Gurbette halim kim bile
Gel gör beni aşk neyledi.

Mecnun oluban yürürüm
O yâri düşte görürüm
Uyanıp melûl olurum
Gel gör beni aşk neyledi.

Miskin Yunus bîçâreyim
Baştan ayağa yâreyim
Dost ilinden âvâreyim
Gel gör beni aşk neyledi.

Aşk neyler Yunus Emre'ye göre ? (10) *Sevgi.* Bu şekilde aşk ile yeniden oluşan kişi, sadece Tanrı'yı ve kendisini sevmez; kamuyu sever. Zengin-fakir; Müslüman-dinsiz; siyah-beyaz; canlı-cansı demez herkesi ve her şeyi sever. Sevgi, birlik demektir.

Benim bunda kararım yok, bunda gitmeye geldim
Bezirganım mataım çok, alana satmağa geldim.
Ben gelmedim da'va için benim işim sevi için
Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim.

Dost eşruğu deliliğim, aşıklar bilir neliğim
Devşuruben ikiliğim, birliğe bitmeye geldim
Yunus Emre aşık olmuş, ma'şuka derdinden olmuş
Gerçek erin kapısında ömrüm harcamaya geldim.

Yunus'a göre evet herşey, herkes sevilir. Fakat birisi vardır ki, o daha çok sevilir. Çünkü insan ve evren onun sevgisine yaratılmıştır: Hz. Muhammed. Hz Muhammed hem bir insan ve hem de bir yalvaç olarak, insanlığa iyiliği, güzelliği ve sevgiyi öğrtemiştir. O, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi, örnek bir insandır.

Canım kurban olsun senin yoluna,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.
Şefaat eyle bu kemter kuluna,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.

Mumin olanların çoktur cefası,
Ahirette olur zevk ü sefası.
Onsekiz bin alemin Mustafa'sı,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.

Yedi gökleri seyran eyleyen,
Kürsi'nin üstünde cevlan eyleyen,
Mi'racda ümmetini dileyen,
Adı güzel kendi güzel Muhammed.

Dört caryar anun gökçek yaridur,
Anı seven günahlardan beridur.
On sekiz bin alemin sultanıdur,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.

Aşık Yunus n'ider dünyayı sensiz,
Sen hak Peygambersin şeksiz şüphesiz.
Sana uymayanlar gider imansız,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.
.....

Hak yarattı âlemi,
Aşkına Muhammed'in.
Ay ve günü yarattı,
Şevkine Muhammed'in.

Ol! dedi oldu âlem,
Yazıldı levh ü kalem.
Okundu hatm-i kelâm,
Şanına Muhammed'in.

Hep erenler geldiler,
Dergâha yüz sürdüler.
Zikr-i tevhit ettiler,
Nuruna Muhammed'in.

Veysel Karani kazandı,
Âhır yine özendi
Sekiz Uçmak bezendi,
Aşkına Muhammed'in.

Ferişteler geldiler,
Saf saf olup durdular.
Beş vakt namaz kıldılar,
Aşkına Muhammed'in.

Havada uçan kuşlar,
Yeşerir dağ ve taşlar.
Yemiş verir ağaçlar,
Aşkına Muhammed'in.

İmansızlar geldiler,
Ondan iman aldılar.
Beş vakt namaz kıldılar,
Aşkına Muhammed'in.

Yunus kim ede methi?
Över Kur'an ayeti.
An, vergil salavatı,
Aşkına Muhammed'in.

Yunus Emre'ye göre sevgi o kadar önemlidir ki, imanı küfre, küfrü imana çevirir. İşte bu çevrilme, hangi yönde ve hangi şekilde olursa olsun sevgi dostluğa dönüşür. Hayatın en yüce amacı; (11) *Dost olma ve dostluktur*:

"Dinin terkedenin küfürdür işi
Bu ne küfürdür imandan içeri
Geçer iken Yunus şeş oldu dosta
Ki kaldı kapıda andan içeri."[11]

Yabancılaşma varoluşun başka bir yönüdür. Yunus Emre'ye göre varlığın kaynağı ve hatta kendisi olan Tanrı'ya yönelemeyenler; hayatı bir oyun ve eğlence görenler, kendi kendilerine (12) *yabancılaşır*; neticede de Tanrı'ya yabancılaşır. Yabancılaşma insanın kendi kendisini ve başkalarının da onu bilmemesi halidir:

"Ben bir acep ile geldim
Kimse halim bilmez benim
Ben söylerem, hen dinlerem
Kimse dilim hilmez benim."[12]

---

11. Yunus Emre: Age., s. 182
12. Yunus Emre: Age., s. 277

"Geldik idi dünyaya
Biz de zaman içinde
Ömrüm de geldi geçti
Güman yaman içinde
Gelin bir nazar eylen
Noldu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az aman içinde."[13]

Nihayet (13) *Saygı ve Dirlik:* Yunus Emre'ye göre nedeni ne olursa olsun bir nesneyi veya kişiyi sevemesek bile ona en azından sevginin en düşük mertebesi olan saygıyı göstermeliyiz. Bir kişiyi veya bir nesneyi "Öteki" veya "Başkası" görebiliriz -Yunus 'a göre bu bir cahillik işidir- ancak ötekini ötekileştirmemek gerekir. Birlikte yaşamak önemlidir. Ötekileştirmemek birlikte yaşamanın zorunlu bir ilkesidir. Ötekileştirmeye, bütünü cahaletten kaynaklanan birçok şey neden olabilir; mal-mülk hırsı, makam-mevki sevgisi, bencillik gibi. Yunus'a göre zaten bu dünya geçici olduğundan insanın geçici şeylerle uğraşması, kendini kandırmasından başka bir şey değildir. Ötekileştirme maddi ve manevi dirliği de ortadan kaldırır; bireysel ve toplumsal mutluluğu yok eder.

Hak cihana doludur, kimseler Hakkı bilmez
Onu sen senden iste, o senden ayrı olmaz
Dünyaya gelen geçer, bir bir şerbetin içer
Bu bir köprüdür geçer, cahiller onu bilmez.

Gelin tanış olalım, işin kolayın tutalım
Sevelim sevilelim, dünya kimseye kalmaz
Yunus sözün anlar isen, mani'sini dinler isen
Sana iyi dirlik gerek, bunda kimseler kalmaz.
.....

Benim bunda kararım yok, bunda gitmeye geldim
Bezirganım mataım çok, alana satmağa geldim.
Ben gelmedim da'vi için benim işim sevi için
Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim.

13. Yunus Emre: Age., s. 110-111

Dost eşruğu deliliğim, aşıklar bilir neliğim
Devşuruben ikiliğim, birliğe bitmeye geldim
Yunus Emre aşık olmuş, ma'şuka derdinden olmuş
Gerçek erin kapısında ömrüm harcamaya geldim.
.....

Söylememek harcısı, söylemeğin hasıdır
Söylemeğin harcısı, gönüllerin pasıdır
Cümle yaratılmışa bir göz ile bakmayan
Halka müderris ise, hakikatte asidir.
.....

Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmişiki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil.
.....

"Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Bir kimseye kin tutmayız
Kamu ailem birdir bize."[14]

Görüldüğü gibi, Yunus Emre, inanç ve ibadetlerin son amacının, gönül kırmamak ve herkese bir gözle bakabilmek olduğuna vurgu yapıyor. Onları birlikte yaşamın ilkeleri olarak değerlendiriyor. Çünkü onları, insanı geçici dünyalık şeylerden engelleyen amiller olarak görmektedir.

Yunus Emre toplumsal ve manevi birlikte yaşamın esas gerçekleştiricisi olarak (14) *Ortak Benlik ve Birlikte Yaşam* bilincine ulaşmakla olabileceğini söyler. Bu Ortak Ben, insanların kendi benleri ile yine insanların içinde bulunan Tanrı'nın Ben'ini tevhid etmekle ortaya çıkar. Bu bilince ulaşan insanlarda Başkası, Gayrı, Öteki gibi başka görme duyguları ortadan kalkar ve birliktelikten de öte gerçek bir birlik bilinci oluşur. Yunus Emre öyle söyler:

Severim ben Seni candan içeru
Yolum vardır bu erkandan içeru.
.....

14. Yunus Emre: Age., s. 133

Beni bende demen, ben de değilim
Bir ben vardır bende, benden içeru.
.....

Baştan ayağa değin, Haktır ki seni tutmuş
Haktan ayrı ne vardır, Kalma guman içinde
Bir isen birliğe gel, ikiyi bırak elden
Bütün mana bulasın, sıdk u iman içinde.
.....

Onsekizbin alemin cümlesi Bir içinde
Kimse yok Bir den ayruk, söylenir Bir içinde
Cümle Bir O'nu Birler, cümle O'na giderler
Cümle dil O'nu söyler, her Bir tebdil içinde.

Ölüm, Hiçlik ve Varlık Kazanma

Yunus Emre'ye göre, ölüm bir hiçlik değildir. Hiçlik varlığın veya var olanın karşıtı ve zıddı da değildir. Ölüm Tanrısal bir rahmet olarak, insanın varoluştan varlık kazanmaya geçişinin bir vasıtasıdır. Yunus'un söylemek istediği şey, insanlar bu dünyada uyku halindedirler, ölümle dirileceklerdir ve gerçek varlıklarını bulacaklardır. Ölüm, bu dünyaya sadece selam verme ve veda etme olayıdır.

"Ecel büke belimizi
Söyletmeye dilimizi
Hasta iken halimizi
Soranlara selam olsun.
.....

Tenim ortaya açıla
Yakasız gömlek biçile
Bizi bir asan veçhile
Yuyanlara selam olsun.

Dünyaya gelenler gider
Hergiz gelmez yola gider
Bizim halimizden haber
Soranlara selam olsun."[15]

15. Yunus Emre: Age., s. 328-329.

"Ne gelmeğin gelmekdürür
Ne gülmeğin gülmekdürür
Son menzilin ölmekdürür
Duymadınsa aşktan eser."[16]

Yunus Emre'ye göre ölen, insanın hayvansal yanıdır; aşkı olan ruhsal yanı ölümsüzdür:

Bu dünya ol ahiretten içeri
Aşıkın yeri var kimseler bilmez
Yunus öldü diye sela verirler
Ölen hayvan imiş, aşıklar ölmez.

Buraya kadar söylemeye çalıştığımız şeyleden ortaya çıkan sonuç, Yunus Emre'ye göre bütün soru insan ve onun gerçek eğitimle eğitilmesi sorunudur. Onun düşüncesinde insanı böyle dünyaya atılmışlığı, kaygı ve tasası, elem ve kederiyle esas konu alması, Yunus'u çağımızın S. Kierkegaard, Martin Heidegger, Gabriel Mareel, K. Jaspers ve Jean-Paul Sartre gibi varoluşçu düşünürlerin öncüsü yapmaktadır. Yunus bize göre onlardan da üstün bir düşünürdür. Çünkü Yunus varoluşun sırrını çözen ve insana varoluştan varlığa geçiş; insana gerçek varlık kazanma yollarını öğreten bir düşünürdür.

YUNUS VE EVREN

Yunus Emre'ye göre insanın içerisine atıldığı evren veya dünyanın insan için üç anlamı vardır. Birincisi insanın hayvani yaşamını sürdürmek için Tanrı'nın onda yarattığı sayısız nimetlerinden faydalanmasıdır. İkincisi, eğer insan hayvanlık mertebesinden yükselirse, evren Tanrı'nın varlığına Yunus'un kendi deyişiyle bir nişandır, yani işarettir. Üçüncü anlamı ise, insanın varolanlara karışarak Tanrı'yı anma ve zikretme vesilesidir. Bu da insanı kemalete erdirir. Bilindiği gibi Kur'an, yerlerde ve göklerde var olan her şeyin Tanrı'ya hamd ederek ve O'nu tesbih ederek her daim andığını belirtir. İşte bu bağlamda Yunus Emre, hem kendi kendisiyle bir iç konuşma ile, hem de dünyada var olanlaların zikirlerine katılmayla Tanrı'yı anmıştır. Bu, Yunus için olmanın en son aşamasıdır. Olgunluğa eren, doğadan iki şey öğrenir. Birincisi, zikir ve onunla zikre katılmanın gereği. Yunus Emre, birçok bilginden farklı olarak varlıkların kendi dilleriyle Tanrı'yı gerçekten zikrettiklerine inanır; Kur'anda konuyla il-

16. Yunus Emre: Age., s. 336.

gili geçen ayetleri, tefsirciler ve kelamcılar lisan-i hal ile zikrettikleri şeklinde yorumlamışlardır; yani söz gelimi arının bal yapmasını, arının Tanrı'yı zikretmesi olarak anlamışlardır. Bunu Yunus Emre şöyle anlatır:

"Ey aşk eri aç gözünü
Yeryüzüne eyle nazar
Gör bu latif çiçekleri
Bezenüben geldi geçer.

Her bir çiçek bin naz ile
Över Hakk'ı niyaz ile
Bu kuşlar hoş avaz ile
O padişahı zikreder

Rengi döner günden güne
Toprağa dökülür gine
İbretdürür anlayana
Bu ibreti arif duyar."[17]
.....

Dağlar ile taşlar ile çağırayım mevlam seni
Seherlerde kuşlar ile çağırayım mevlam seni
Sular dibinde mahi ile, sahralarda ahu ile
Abdal olup ya hu diye çağırayım mevlam seni.

Bu, "Yunus'un Sordum Sarı Çiçeğe" adlı dizelerinin birinci varsiyonunda daha açıklıkla anlatılmıştır:

Sordum sarı çiçeğe:
Annen baban var mıdır?
Çiçek der derviş baba,
Annen babam topraktır
Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe:
Evlat kardeş var mıdır?
Çiçek der derviş baba,
Evlat kardeş yapraktır.

17. Yunus Emre: Age., s. 336.

Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe:
Niçin boynun eğridir?
Çiçek der derviş baba,
Özüm Hakkâ doğrudur.
Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe:
Niçin benzin sarıdır?
Çiçek der derviş baba,
Ölüm bize yakındır.
Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe:
Size ölüm var mıdır?
Çiçek der derviş baba,
Ölümsüz yer var mıdır?
Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe:
Sen kimin ümmetisin?
Çiçek der derviş baba,
Muhammed ümmetiyim.
Hak lâ ilahe illallah,
Allah lâ ilahe illallah.
Sordum sarı çiçeğe
Sen beni bilir misin?
Çiçek eydür derviş baba
Sen Yunus değil misin?

Kur'anda, Hz. Süleyman'ın kuşların dilinden anladığı anlatılır. Buna bakarak Yunus, varlıkların lisan-i hal ile değil; gerçek konuşmayla Tanrı'yı andıklarına inanır. Hz. Süleyman'ın onları anlaması ancak konuşma yoluyla olabilir. Fakat bu aynı zamanda Yunus'a göre, varlıkların içinde bulunan İlahi ben ile olur; yani varlıkların içinde konuşan bir bakıma Tanrı'nın dilidir. Böyle olunca, Yunus Emre'ye göre sadece Süleyman değil; Süleyman gibi Hakk'a ve Hakikat'e yakın ve yakîn olan herkes varlıklarla konuşur; onların dilini anlayabilir.

"Süleyman kuş dilin bilir dediler
Süleyman var Süleymandan içeri."[18]

Yunus Emre şu dizesinde de kendi dilinin de kuş dili olduğunu ve bu dille dost, bülbül ve gül olduğunu belirtiyor:

"Benim dilim kuş dilidir
Benim ilim dost ilidir
Ben bülbülüm, dost gülüdür
Bilin, gülüm solmaz benim."[19]

Yunus Emre, aynı şiirin ikinci versiyonunda, insanın sadece doğadan zikir öğrenmediğini, onların zikrine katılalarak insani, dünyevi ve uhrevi gerçekleri de öğrendiğine vurgu yapar. Öyle der:

Sordum sarı çiçeğe,
Benzin neden sarıdır?
Çiçek der ki; ey derviş,
Ahım dağlar eritir.

Yine sordum çiçeğe,
Sizde ölüm var mıdır?
Çiçek der ki; ey derviş,
Ölümsüz yer var mıdır?

Yine sordum çiçeğe,
Kışın nerde olursuz?
Çiçek der ki; ey derviş,
Kışın turab oluruz.

Yine sordum çiçeğe,
Tamuya girer misiz?
Çiçek der ki; ey derviş,
O münkirler yeridir.

Yine sordum çiçeğe,
Uçmağa girer misiz?
Çiçek der ki; ey derviş,
Uçmak adem şehridir.

---

18. Yunus Emre: Age., s. 182
19. Yunus Emre: Age., s. 277.

Yine sordum çiçeğe,
Gül sizin neniz olur?
Çiçek der ki; ey derviş,
Gül Muhammed teridir.

Yine sordum çiçeğe,
Ademi bilir misiz?
Çiçek der ki; ey derviş,
Adem binde biridir.

Yine sordum çiçeğe,
Kırklar'ı bilir misiz?
Çiçek der ki; ey derviş,
Kırklar Allah yâridir.

Yine sordum çiçeğe,
Rengi nerden alırsız?
Çiçek der ki; ey derviş,
Ay ile gün nurudur.

Yine sordum çiçeğe,
Boynun neden eğridir?
Çiçek der ki; ey derviş,
Kalbim Hakk'a doğrudur

Yine sordum çiçeğe,
Anan, atan var mıdır?
Çiçek der ki; ey derviş,
Bu ne aceb sorudur.

Yine sordum çiçeğe,
Sen Kabe'yi gördün mü?
Çiçek der ki; ey derviş,
Kabe Allah evidir.

Yine sordum çiçeğe,
Bahçene girsem n'ola?
Çiçek der ki; ey derviş,
Kokla beni, geri dur.

Yine sordum çiçeğe,
Sen Sırat'ı gördün mü?
Çiçek der ki; ey derviş,
O cümlenin yoludur.

Yine sordum çiçeğe,
Gözün niçin yaşlıdır?
Çiçek der ki; ey derviş,
Bağırcığım başlıdır.

Yine sordum çiçeğe,
Yunus'u bilir misin?
Çiçek der ki; ey derviş,
Yunus Kırklar yâridir.

YUNUS EMRE VE TOPLUM

Yunus Emre, bir sufi, bir miskin, bir âşık, bir veli, bir garip; ancak bu nitelikleri, Yunus'a toplumdaki bozulmaları ve olumsuzlukları gündeme getirip eleştirmesine engel olmamıştır. Aksine Yunus, zamanın bozulmalarını eleştirmiştir. Nitekim şu dizesinde toplumun çeşitli kesimlerindeki bozulmaları dile getirmiştir:

Müslümanlar zamane yatlı oldu
Helal yenmez, haram kıymetli oldu
Fakirler miskinlikten çekti elin
Gönüller yıkıben heybetli oldu.

Peygamber yerine geçen hocalar
Bu halkın başına zahmetli oldu
Yunus gel aşık isen tevbe eyle
Nasuh'a tevbe ucu kutlu oldu.

Yunus Emre, bazılarının takdim ettiği gibi, bir vahdet-i vücüdçu değil; bize göre vahdet-i kusudcudur, yani benlik ve bilinç birliktelikçisidir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi onu batılı felsefi jargonlardan biriyle ifade etmek gerekirse, o tam bir varoluşçu filozoftur. Varoluşçu felsefesi, rasyonalizm-irrasyonalizm temeline dayanan gerçekselciliktir; Yunus Emre için rasyonalizm ve irrasyonalizm karşıt şeyler değil; bir şeyin iki farklı kutbudur. Yunus Emre, bi-

lindiği gibi, hem şiirde ve hem de düşüncede kendisine has bir çığır açarak, Türk ve Anadolu düşüncesini oldukça derinden etkilemiştir. Yunus gibi ve Yunus mahlasıyla şiir yazan birçok şair ortaya çıkmıştır. Bugünde şiirleri zevkle okunmakta ve dinlenmektedir.

Yunus Emre, sadece Türk-İslam dünyasında tanınmakla kalmamıştır; 15. yüzyıldan itibaren Batı'da da tanınmıştır. Çünkü Osmanlılara 1438 yılı Sebeş kalesinin fethinde 15-20 yaşlarında esir düşen Macar asıllı Georg, 20 yıla yakın Türkiye'nin çeşitli kentlerinde bulunduktan sonra Roma'ya gider ve orada papaz olur. Georg (Gergius) 1480 yılında Latince olarak yazdığı "Tractatus" adlı eserinde Yunus Emre'nin iki şiirini hem Gotik harflerle Türkçe olarak aktarmıştır, hem de onları Latinceye çevirmiştir.[20]

20. Bkz. Karl Foy: "Die altesten osmanischen Transcriptionstexte in gothischen Lettern", MSOS, Berlin, 1901, c. 4. S. 230-277; M.F. Köprülü: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1996, s. 246, 288-289.

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN AŞKIN FELSEFESİ

Mehmet Bayrakdar*

GİRİŞ

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Dâvûd el-Kayserî, hem Türk-İslâm düşüncesinde, hem de bazı felsefî düşüncesiyle genel felsefe tarihi içerisinde özel ve önemli bir yere sahip bir düşünürdür. Genelde, vahdet-i vücûdçu tasavvuf anlayışına bağlılığından dolayı bir mutasavvıf olarak görülür ise de, o aynı zamanda büyük bir filozoftur. Bugün biz onu "sûfî filozof" olarak nitelersek, bu daha doğru bir niteleme olur. Geçmişte herkes Dâvûd el-Kayserî'yi İbnü'l-Arabî'yi anlamak için okuduğundan onu sadece vahdet-i vücûdu sistemli bir şekilde anlatan düşünür olarak görmüştür. Oysa hemen hiç okunmadığını sandığımız özgün eserleri, hatta şerh türü eserleri içindeki pek bilinmeyen düşünceleriyle Dâvûd el-Kayserî, İbnü'l-Arabî'den daha özgün ve önemli bir düşünürdür. Biz burada onu tanıtırken, özellikle daha çok bu yönüne ağırlık vermeye çalışacağız.

Hayatı

Dâvûd el-Kayserî'nin uzun bir hayat hikâyesini yazma imkânımız yoktur. Çünkü gerek tabakât türü eserlerde ve gerekse genel tarih eserlerinde onunla ilgili oldukça az bilgi vardır; bir iki paragrafı geçmeyen bilgiler de çoğu za-

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

man birbirinin az çok tekrarından ibârettir. Kendi eserlerinde de kendisiyle ilgili hemen hiçbir bilgi yoktur

Dâvûd el-Kayserî'nin tâm adı, Dâvûd bin Mahmûd bin Muhammed'dir. Kayseri doğumlu olduğu için isminin sonuna sürekli olarak eklenen "el-Kayserî" nisbeti yanında, Anadolulu olduğu için bazen "er-Rûmi", Kayseri bölgesi o zamanlar Karamanoğulları'nın sınırları içerisine dâhil olduğu için bazen "el-Karamânî" nisbetleri de eklenmiştir. Aynı şekilde, Dâvûd el-Kayserî'nin Hanefî mezhebinden olduğunu belirtmek için isminin sonuna bazı kaynakların bazen "el-Hanefî" nisbetini de ekledikleri görülmektedir. Dâvûd el-Kayserî'nin isminin önüne eklenen lakablar da vardır. Onun tasavvuftaki önemini ve mertebesini belirtmek için isminin önüne bazen "eş-Şeyh", İslâm'a ve millete hizmetini belirtmek için de bazen "Şerefüddîn" lakabları eklenmiştir.

Dâvûd el-Kayserî'nin iki eserinin önsözünde isminden sonra "Doğum olarak Kayserili, asıl olarak Sâvalı" ibaresi vardır. Bu ibarenin, Dâvûd el-Kayserî'nin kendisinin veya eserleri çoğaltan müstensihlerin eklemesi olup olmadığı açıklıkla belli olmamakla birlikte, buradan el-Kayserî'nin kendisinin aslen Sâvalı olduğunu ve Kayseri'de doğduğunu anlayabiliriz. Onun Kayseri doğumlu olduğu konusunda eski ve yeni kaynaklar arasında bir ittifak vardır. Sâva (Savac), Karasu ırmağının suladığı Orta İran'ın kuzey doğusunda yer alan bir şehirdir. Ortaçağ'da meşhur ve önemli olan bu şehrin bugün İran sınırları içerisinde olması, Henry Corbin gibi bazı yazarları Dâvûd el-Kayserî'nin İranlı bir düşünür olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Ancak kendisiyle 1974 yılındaki şahsî görüşmem esnasında konuyu tartışmaya açtım. Netice itibarıyla görüşünden vazgeçti. Nitekim eserlerinin sonraki baskılarından Dâvûd el-Kayserî'nin İranlı olduğunu ifâde eden cümlesini çıkartmıştır.

Dâvûd el-Kayserî'nin doğum tarihi konusunda da kaynaklarda hiçbir bilgi verilmemiştir. Ancak bazı kaynakların onu meşhur bilgin kadı Sirâceddîn Ürmevî (594-682/1198-1283)'nin öğrencisi olduğu hakkında verdikleri bilgiden hareketle, konuyla ilgili tahminde bulunmak mümkündür. Anadolu Selçukluları zamanında Kadı Sirâceddîn'in Konya, Kayseri ve Malatya'da müderrislik ve kadılık yaptığı bilinmektedir. Sonra 1273 veya 1274 yılında başkent Konya'ya Başkadı (Kâdı'l-Kudât) olarak atanmıştır. Onun hangi tarihlerde Kayseri'de kadılık yaptığını kesin olarak bilmiyoruz; ancak bunun 1273 tarihinden önce olduğu kesin gözükmektedir. Bu durumda Dâvûd el-Kayserî'nin ona öğrenci olabilmesi için herhalde en az 12-15 yaşlarında olması gerekir. Bu durumda onun en erken 1258 yılında ve en geç 1262 yılı civarında doğmuş olduğu söylenebilir. İhtiyaten, Dâvûd el-Kayserî'nin 1262 yılında doğduğunu kabul etmek daha doğru olabilir.

Dâvûd el-Kayserî'nin eğitim ve öğretimi konusunda da fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklar onun ilk tahsiline Karaman'da başladığı bilgisini veriyorlarsa da, kaynakların çoğunluğu Kayseri'de başladığını söylüyorlar. Mantıken böyle olduğu daha doğrudur. Ancak Kayseri'de kimlerden ders aldığına ve hangi medresede okuduğuna dair hiçbir bilgi verilmemiştir. Sadece, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kadı Sirâceddîn Ürmevî'nin öğrencisi olduğunu biliyoruz. Kayseri'de dönemin geleneğine göre naklî ve aklî ilimleri öğrenen Dâvûd el-Kayserî'nin yüksek ilim tahsili için Mısır'a gittiği bilinmektedir.

Muhtemelen Mısır dönüşünden sonra, Niksar Yağıbasan (Nizâmiye) Medresesi'nde matematik ve geometri dersleri vermiş olan İbn Sartak'ın iki eserini, önce 713 ve daha sonra 714 ve 715 yıllarında Dâvûd el-Kayserî'nin Niksar'da iki kez istinsâh ettiği bilgisinden hareketle, 713-715/(1314-1316) yılları arasında söz konusu kent ve medresede bulunduğunu, İbn Sartak'tan matematik ve geometri dersleri almış olabileceğini tahmin ediyoruz.

Niksar'dan sonra Dâvûd el-Kayserî'nin atalarının geldiği Sâva şehrine gitmiş olduğunu tahmin ediyoruz. Muhtemelen Sâva'da da ikâmet ettiği bilinen Abdülrezzâk Keşânî'ye orada rastlamıştır. Dâvûd el-Kayserî'nin kendi beyanına göre onun delâletiyle tasavvufa girmiştir. Dâvûd el-Kayserî'nin hangi tarihte Sâva'ya gittiğini ve orada ne kadar müddetle ikâmet ettiğini ve ne zaman tekrar Türkiye'ye döndüğünü bilemiyoruz. Ancak Abdülrezzâk el-Keşânî'nin genelde 730/1329 yılında vefat ettiği bilgisinden hareketle, 1329 yılından önce oradan ayrıldığını söyleyebiliriz.

Sâva'dan döndükten sonra olmalı ki, Dâvûd el-Kayserî eser yazmaya başlamıştır; ilk eserleri olarak onun 1331-1332 yıllarında "*Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb*" ve *Fusûs*'un şerhi olan "*Matla*"ı bitirdiğini tahmin ediyoruz. İlmiyle ve bu eserleriyle o günlerde şöhrete kavuşmuştur. İşte bu sebeple Orhan Gâzi 1331 yılında İznik şehrini alıp başkent yaptıktan sonra muhtemelen 1335-1336 yılında Dâvûd el-Kayserî'yi İznik'e davet etmiştir. Ona önce Kadılık veya Kadı Askerlik görevini vermek istemiştir. Ancak bu vazifeyi Dâvûd el-Kayserî kabul etmeyince, 1336 yılında bir rivâyete göre kiliseden çevirerek ve bir rivâyete göre temelden inşâ ettirdiği ve Osmanlıların ilk medresesi olan İznik Medresesi'ne baş müderrislik vazifesini teklif etmiştir. Bu teklifi kabul eden Dâvûd el-Kayserî günlük 30 akçe maaşla 1336 yılında, İznik Medresesi'nin ilk müderrisi ve idarecisi olmuştur. Ölümüne kadar yaklaşık 15 yıl medresede görev yapmıştır. Bu görevde iken, Dâvûd el-Kayserî 751/1350 yılının Mart ayının 11. günü İznik'te vefât etmiştir. Kaynaklardan bazıları mezarının, Çandarlı Kara Halil Paşa Camii'nin karşısındaki Çınarbeli (Çınardibi) denilen yerde olduğunu söylemektedirler. Ancak bugün ne orada, ne de başka bir yerde onun mezarını görmek mümkündür; çünkü dendiğine göre İznik Belediyesi'nin 1938'deki ve sonraki şe-

hircilik çalışmalarıyla, diğer başka mezarlar gibi Dâvûd el-Kayserî'nin mezarı da ortadan kaldırılmıştır.

Eserleri

Kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında Dâvûd el-Kayserî'ye bizim tesbîtlerimize göre toplam 42 eser atfedilmektedir. Ancak bizim şimdiye kadarki araştırmalarımıza göre sadece 8 eseri vardır. Sayının bu şekilde yüksek olmasının bazı sebepleri vardır. Burada bunun üzerinde durmayacağız. Şimdi sahih eserlerini iki sınıfa ayırarak tanıtalım:

Özgün Eserleri

1. *Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb*: Eserin konusu, adından da anlaşılacağı gibi, Allah'ın "kelâm" sıfatı hakkındadır. 1330 veya 1331 yılında yazdığını tahmin ettiğimiz bu eserini Dâvûd el-Kayserî; İlhanlı vezîri ve Reşîdüddîn'in oğlu Muhammed Gıyâseddîn'e (ö. 1335) ithâf etmiştir.
2. *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman*: Eserin konusu zaman meselesidir. Dâvûd el-Kayserî'nin bu eserini ismini açıkça zikretmemekle birlikte övgü ifâdelerinden anlaşılacağı üzere Orhan Gazî'ye ithâf etmiş olduğu anlaşılıyor. Eserin İznik'te 1336'dan sonraki bir tarihte yazıldığını tahmin ediyoruz.
3. *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfu Esrâri'z-Zulumât*: Bu eserin konusu, hakîkî ilmin, yani ledunnî ilmin mânevî ve mecâzî anlamda hayat suyu olduğunun anlatımı ve Hızır meselesidir. Eser, bazı kaynaklarda ve kütüphâne katologlarında "Risâle fî Beyâni Ahvâli'l-Hızır" veya "Risâle fî Ahvâli'l-Hızır" gibi isimlerle farklı bir eser gibi anılmıştır. Dâvûd el-Kayserî bu eseri, kendisinden maddî ve mânevî destek gördüğünü söylediği, "kadıların kadısı" diyerek övdüğü ve hakkında bilgi edinemediğimiz Mahmûd ibn Muhammed ibn Abdülazîz'e ithâf etmiştir. Eserin, 1332 yılında yazılmış olabileceğini tahmin ediyoruz.
4. *Esâsu'l-Vahdâniyye ve Mebneu'l-Ferdâniyye*: Eserde felsefenin ve tasavvufun önemli meselelerinden birisi olan birlik-çokluk meselesi tartışılmakta ve Allah'ın tekliği ve birliği işlenmektedir. Ayrıca fert kavramı üzerinde durulmaktadır. Dâvûd el-Kayserî'nin bu eserini de, Orhan Gazi'ye ithâf etmiş olduğunu düşünüyoruz. Eserin yazım tarihi 1336 yılı veya sonraki bir tarih olabilir.

Şerh Eserleri

Dâvûd el-Kayserî, şerh ettiği her bir esere, o eserin uzunluğuyla ve hacmiyle orantılı sayılabilecek girişler eklemiştir. Bu girişler aslında müstakil ve özgün eser sayılabilecek niteliktedirler. İşte bu sebeple olmalıdır ki, bu girişler farklı isimlerle müstakil eserlermiş gibi çoğaltılmıştır.

1. *Matlau Husûsi'l-Kelîm fî Maâni Fusûsi'l-Hikem*: Bu eser, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım 12 bölümden ibaret bir giriştir. Her bir giriş, felsefenin ve tasavvufun önemli bir meselesine ayrılmıştır; meseleler vahdet-i vücûd anlayışı açısından çözümlenmiştir. Bu girişe Dâvûd el-Kayserî'nin kendisi "el-Mukaddimât" ismini vermiştir. İkinci kısım, ünlü sûfî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin meşhur eseri "*Fusûsu'l-Hikem*" üzerine yaptığı şerhtir. Dâvûd el-Kayserî, bu eserini İlhanlı vezîri, meşhur tarihçi ve devlet adamı Reşîdüddîn'in oğlu Muhammed Gıyâseddîn'e (ö. 1335) ithâf etmiştir. Eserin yazım tarihinin 1331 yılı olduğunu tahmin ediyoruz
2. *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâiyye*: Bu, ünlü Mısırlı sûfîşâir İbnü'l-Fârız'ın "*Nazmu's-Sülûk*" veya "*el-Tâ'iyyetü'l-Kubrâ*" olarak adlandırılan meşhur kasîdesi üzerine Dâvûd el-Kayserî'nin yapmış olduğu bir şerhtir. Oldukça hacimli olan bu şerh de iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım giriştir; ikinci kısım şerhtir. Giriş kısmına, "Risâle fî İlmi't-Tasavvuf"; "Şeceretü'l-Yakin fi İlmi't-Tasavvuf" gibi isimler verilerek ayrı birer risâle gibi çoğaltılmıştır.
3. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye*: Bu, yine İbnü'l-Fârız'ın başka ünlü bir kasîdesi olan "*el-Mîmiyye*" üzerine bir şerhtir. "*Nazmu'd-Durr*" veya "*el-Hamriyye*" olarak da isimlenen *el-Mîmiyye*, ilâhî aşktan bahseden bir kasîdedir. Dâvûd el-Kayserî'nin bu şerhi de diğer şerhleri gibi bir giriş ve bir şerh kısmı olmak üzere iki kısımdan oluşur. Giriş kısmında ilâhî sevgi ve mâhiyetinden bahseder. Dâvûd el-Kayserî bu eserini Anadolu İlhânlı vezîri Abdülkâfî İbn Abdullah et-Tebrizî'ye ithâf etmiştir.
4. *Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyye*: Hacim bakımından, Dâvûd el-Kayserî'nin en küçük eseridir. Abdurrazzâk el-Kâşanî'nin "*Kitâbu Te'vilâti'l-Kur'âni'l-Kerim*" adlı Kur'ân tefsirinin girişinde Besmele hakkında söyledikleri üzerine, özellikle de onun kullandığı "es-Sûretü'n-Nev'iyyetü'l-İnsâniyye" kavramı üzerine yaptığı açıklamadır.

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN AŞKIN FELSEFESİ

Dâvûd el-Kayserî, hem İbnü'l Arabî'nin, İbnü'l-Fârız'ın ve el-Kâşânî'nin şârihi olarak, hem müellif olarak özgün bir mutasavvıf ve filozoftur. Vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiş ve bu temelde fikir üretmiş İbnü'l-Arabî ve diğerlerinden etkilenmiş ve benzer düşünceleri onlarla paylaşmış olmakla birlikte, kavram ve düşünce düzeylerinde kendine has kavramları ve düşüncesi olan bir düşünürdür. Felsefe, matematik ve mantık bilgisi, Dâvûd el-Kayserî'yi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unun ve genelde vahdet-i vücûd anlayışının felsefî bir yorumuna itmiştir. Aşağıda da kısaca anlatacağımız gibi, Dâvûd el-Kayseri kendi yorumu olan vahdet-i vücûd anlayışını "Aşkın Felsefe" (el-Hikmetü'l-Müteâlliye) diye adlandırmıştır.

Dâvûd el-Kayserî'nin bilgi ve varlık meselesi hakkındaki görüşlerini özetleyerek onun düşüncesini kısa da olsa tanıtmaya çalışacağız. Ancak önce Dâvûd el-Kayserî'nin düşüncesini belirleyen genel yöntemsel tutum üzerinde duralım.

Dâvûd el-Kayserî, gerçekten derinliği olan bir düşünürdür; İbnü'l-Arabî de dâhil bütün vahdet-i vücûdcuların bize göre düşünce açısından en yetkini ve en üstünüdür. Ancak İbnü'l-Arabî başta olmak üzere önceki vahdet-i vücûdculardan tevârüs ettiği bazı yöntemsel tutumları ve yönelimleri kendisini zaafa uğratmıştır. Çeşitli konularda kendine özgün bazı düşünceleri, o tutumlar ve yönelimler sebebiyle âdetâ yarım bırakılmış düşünceler olarak kalmıştır. Eğer o yöntemsel kıskaçlara takılmamış olsaydı, sözgelimi, sezgi konusunda bir Bergson'dan daha büyük, zaman konusunda bir B. Russel'dan, bazı metafizik meselelerde Kant ve Hegel'den daha büyük bir düşünür olabilmesi işten bile değildi.

İbnü'l-Arabî'ye dayanan yöntemsel tutumlar şunlardır:

a) Tenzîhî ve Teşbîhî Birleştirme: İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hakkında ne tenzîhî, ne de teşbîhî konuşma doğrudur; her ikisini aynı oranda terkiplemek doğrudur. İşte bunun için kendinden çok sonraları Whitehead gibi süreç felsefecilerinin gördüğü şekilde, Allah'ın tabiatını çift kutuplu (dipolarizasyon) görmüştür. Dolayısıyla Allah, ona göre, söz gelimi, zâtına referansla sonsuz, fiillerine referansla sonlu; hem sınırsız, hem sınırlı gibidir.

b) Üçüncü Şıkkın Olabilirliği: İbnü'l-Arabî temelde Eş'arî kelâm mezhebine bağlı olduğundan onların Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki sıfatlar, "ne zâtın aynısıdır, ne de gayrısıdır" şeklindeki çözümlemelerinde, üçüncü şıkkın olamazlığı kâidesini âdetâ ters yüz ederek üçüncü şıkkın olabilirliği yöntemsel tutumu, o da benimsemiştir.

Bu iki tutumu her konuda İbnü'l-Arabî de genelleştirmiştir. İbnü'l-Arabî aracılığıyla bu tutum Dâvûd el-Kayserî'de de etkili olmuştur. Her iki düşünürde de bu konudaki farklı görüşlere, "Bir açıdan doğrudur; diğer açıdan yanlış-

tır." deme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Bu tutum bir çeşit demokratik tutum olmakla beraber, bilimde son derece sakıncalıdır. Çünkü bir açıdan doğru olan şey başka açıdan yanlış ise, o şey ne doğru ne de yanlış demektir veya yarım doğru demektir; oysa Frege'nin dediği gibi yarım doğru, doğru değildir. Bu tutum, Dâvûd el-Kayserî'yi bir ölçüde perspektivizme ve relativizme itmiştir.

Dâvûd el-Kayserî, zaman, cevher-a'râz, Allah'ın kelâmı gibi birçok konuda oldukça yeni fikirler ortaya atmaktadır; yanlış olarak gördüğü ve hatta tenkîd ettiği önceki fikirlere "Bir başka açıdan doğrudur." demekle, hem kendi yeni fikirlerini bir bakıma anlamsızlaştırmıştır; hem de yeni fikirlerinin daha fazla geliştirilmesinin önünü kapatmıştır. Cevher-a'râz örneği üzerinde duralım. Cevheri, kendisine "tâbi olunan"; a'râzı da, "tâbi olan" olarak tanımlıyor; böylece o, Aristocuların ve Meşşâîlerin her bakımdan anlamsız olan "mevzû" (substratum) kavramını kullanmaya ihtiyaç duymuyor. Ancak bu meseleyi bir de bir açıdan doğru diyerek Meşşâîlere göre o görüşü de benimser biçimde anlatınca "mevzû" kavramını da işin içine dâhil ederek, bizi kendi görüşü olarak anlattığı şeylerin mi doğru, yoksa Meşşâîlerin görüşü mü doğru konusunda tereddüdde bırakıyor. Örnekleri çoğaltabiliriz.

c) Âyet ve Hadislerin Kullanımı: Diğer bir yöntemsel yanlışlık da, âyetlerin ve sahih hadislerin, kendi kontekstlerinden çıkarılarak, kullanılmak istenen kontekstte kullanılması, özellikle sahih olmadıkları bilinen hadislere bolca yer verilmesidir. Bu tutum, her sınıftan bilginde olmakla birlikte, sûfîlerde sıkça rastlanan bir tutumdur. Bir örnek vererek konuyu daha fazla aydınlatalım. "Halaka'llahu Âdeme alâ sûretihî" (Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı). şeklindeki Tevrat sözü, Dâvûd el-Kayserî ve diğer sûfîlerce hadis olarak sıkça zikredilir. Bu sözde, Hz. Âdem'in Allah'ın sûreti olarak kabul edilmesi, her şeyden önce vahdet-i vücûdcuların birçok kendi görüşüne aykırıdır. Halbuki hadis denen o sözü, Fârâbî ve daha sonraki zamanlarda İbn Teymiye'nin anladıkları gibi anlarsak, bir sorun ortaya çıkmaz. Fârâbî, söz konusu hadiste geçen "hi" zamirinin Allah'a değil; Hz. Adem'e râcî olduğunu kabul ederek sözden, "Allah, Adem'i kendi (Adem) sûretinde, yani insan sûretinde yarattı." olarak anlar ve bunun için de, "Biz insanı en güzel biçimde yarattık." âyetini delil getirir. Fârâbî'nin anlayışı, Arapçada zamirlerin yakın isme ircâ edilmesi kâidesi açısından da doğrudur.

Dâvûd el-Kayserî'nin Düşünsel Özgünlüğü

Daha önce zaman zaman da belirttiğimiz gibi, Dâvûd el-Kayserî, vahdet-i vücûdcu bir filozof ve İbnü'l-Arabî'nin, İbnu'l-Fârız'ın ve el-Keşânî'nin şarihi olmakla birlikte, gerek bu sûfîlerin eserlerine yaptığı şerhlerinde ve gerek-

se kendi özgün eserlerinde, hem kavram, hem de düşünce temelinde özgünlüğü olan bir düşünürdür.

Dâvûd el-Kayserî, şüphesiz kendinden önceki düşünürlerin kavramlarını kullanmıştır; ancak gerektiği zaman o kavramlardan bazılarına yeni anlamlar yüklemiştir ve gerektiği zaman da kendine has yeni kavramlar üretmiştir. Düşünce planında da, vahdet-i vücûdçu kalmakla birlikte, İbnü'l-Arabî'de ve diğerlerinde olmayan bazı meseleleri tartışmış ve onlara çözümler üretmiştir. Veyahut da bazen öncekilerde var olan düşüncelere, farklı açıdan bakarak, yeni değerlendirmelerde bulunmuştur. Burada özet olarak, yukarıda işaret ettiğimiz hususlardan Dâvûd el-Kayserî'nin düşünsel özgünlüğünü gösteren bazı örnekler üzerinde duracağız.

Özgün Kavramlar

Bunları ikiye ayırıyoruz: a) Dâvûd el-Kayserî'nin oluşturduğu yeni kavramlar; b) Dâvûd el-Kayserî'nin yeni anlamlar yüklediği kavramlar.

a) Yeni kavramlar: Bunlar Dâvûd el-Kayserî'nin kendisinin oluşturduğu lafzen ve anlamca yeni kavramlardır. Bazı örnekler: el-Hikmetü'l-Müteâliye; el-Vücûdiyye; ez-Zarratü'l-Beyzâ; el-Cevherü'l-Aslî; el-Kelâmü'l-Misâlî; el-Vücûdü'l-Hakkâni gibi. Bunlardan zaman gibi bazı kavramlar ilerde ele alınacağı için burada ayrıca onlar üzerinde açıklama yapmak istemiyoruz; üzerinde durmayacağımız kavramlar hakkında kısaca açıklama yapmakla yetinelim.

Beyaz Atom (ez-zerretü'l-beyzâ) ve Enerjitizm: Beyaz atom ile Dâvûd el-Kayserî, suyu ve sudaki enerjiyi kasdetmektedir. Dâvûd el-Kayserî'nin düşüncesinde su kavramının çok önemli bir yeri vardır. Su veya Hayat Su'yu, metafizik olarak, Allah'ın hayat ismini ve ilmini, aynı şekilde hakîkî ilmi sembolize eder. Fizikî anlamda su, Allah'ın ilim isminin tecellîsi olarak, bütün varlığın yapıcı unsurlarını kendinde toplar. Allah'ın Hayat ismi, yani mânevî "su", iki şekilde tecellî etmiştir: Birisi fiziksel su, diğeri fiziksel ateş. Su ve ateş duhânı (enerji) oluşturdu. Bu enerjinin hafif olan kısmı gökleri, ağır olan kısmı toprağı oluşturdu. Bu anlamda suya, Dâvûd el-Kayserî, "en-nefesu'r-rahmânî", "el-heyûlâ", "el-külliyye" ve "el-cevheru'l-aslî" adlarını da verir. Varlığın aslî cevheri olan su, beyaz atomdur: "Hayatın sırrı, suda çözüldü; her suyun aslı, kendisi beyaz atom olan sudandır." (Dâvûd el-Kayseri, 1881, s. 306). Dâvûd el-Kayserî'nin bu görüşü eski devirlerden atomcuları, Thales'i ve çağımızdan W. Ostwald (1853-1932) gibi düşünürlerin fikirlerini çağrıştırmaktadır. Ancak bunlardan onun görüşü enerjitizm mektebinin kurucusu Ostwald'ınkilere benzer.

Hakkânî Varlık: Hakkânî Varlık (el-Vücûdu'l-Hakkânî) Allah'ın varlığını ifade için Dâvûd el-Kayserî'nin kullandığı birçok kavramdan birisidir. Bu kavramı ilk defa kullanan olarak düşündüğümüz Dâvûd el-Kayserî, Allah'ın varlığı için kullandığı diğer kavramlardan farklı olarak neye işaret ediyor?

Vahdet-i vücûd anlayışına göre bir açıdan Allah'ın dışındaki her türlü nesneye de varlık diyoruz ki, onları Dâvûd el-Kayserî "izâfî varlık" olarak adlandırır. Fakat diğer açıdan Allah'ın varlığı Zâtı ile düşünüldüğünde varlık olarak izâfî varlıkla hiçbir ilişkisi yoktur; bu anlamda varlık deyince sadece O'nu anlarız. İşte Allah'ın varlığının sırf kendi varlıklılığını ifade için Dâvûd el-Kayserî "Hakkânî Varlık" kavramını kullanmıştır.

b) Yeni Anlam Yüklenen Eski Kavramlar:

Bunlar, Dâvûd el-Kayserî'den önceki filozofların ve sûfîlerin belirli anlamlarda kullandıkları, ancak onun yeni ve farklı anlamlar yükleyerek kullandığı kavramlardır. Bunlardan örnekler: Zaman, Mâhiyet, Nefs, Rûh, Kalb, İlk Akıl, Küllî Akıl, Küllî Nefs, Cevher, A'râz, el-Heyûlâ el-Küllîyye, el-Heyûle; el-Amâ, Yokluk (el-Adem), Küllî, Cüz'î ve Teşkîk gibi kavramlardır. Cevher ve a'râz gibi bazı kavramlar ileride ele alınacağından burada onlar üzerinde durulmayacaktır. Diğer bazıları üzerinde kısaca duralım.

İlk Akıl: Meşşâîlere göre ve bazı sûfîlere göre İlk Akıl, Bir'den sudûr eden, maddeden mücerred ilk varlıktır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre ise, Allah'ın Rahmân isminin görüntüsü olan Hz. Muhammed'in küllî rûhudur. (Dâvûd el-Kayseri, 1998a, s. 116).

Heyûlâ: Meşşâîlere ve İbnü'l-Arabî gibi bazı sûfîlere göre ilk maddedir. Yani var olan her şeye maddî sûretini veren şeydir. İbnü'l-Arabî buna bazen "hakikatü'l-hakâik" de der. Halbuki Dâvûd el-Kayserî'ye göre Heyûlâ veya Küllî Heyûla, Allah'ın ilmindeki sâbit özleri ve onların sûretlerini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin heyûla için kullandığı hakikatü'l-hakâik kavramını, Dâvûd el-Kayserî bazen İlâhî Zât ve bazen de Mutlak Varlık yani Allah için kullanır. (Dâvûd el-Kayseri, 1998b, s. 198).

Amâ: İbnü'l-Arabî'de ve Konevî gibi diğer sûfîlerde el-Amâ (karanlık, siyah bulut), sadece Allah'ın bilinmezliğini ifade için kullanılan bir sözcüktür. Dâvûd el-Kayserî bunu bir kavram olarak, Allah'ın ehâdiyyetini (tekliğini) ifade için ve ehâdiyyet mertebesi kavramı ile eş anlamlı kullanmaktadır.

Küll (Küllî) ve Cüz (Cüz'î): Bu kavramların filozoflar ve mantıkçılar tarafından hangi anlamlarda kullanıldığını herkes bilir. Dâvûd el-Kayserî, ontoloji söz konusu olduğunda da, söz konusu kavramlar arasında bir ayrım yapmaz, her iki kavram ona göre anlamca zıd kavramlar değildir. Çünkü yaratılış tümellik üzere değildir; teklik üzeredir; her varlığın hem Allah'ın ilminde, hem

de dış dünyada teklik sûreti vardır. Bu açıdan cüz'î olanı (tikeli) "fark" kavramıyla ve küllî olanı (tümeli) de "fertler" kavramıyla karşılamaktadır.

Teşkîk: Bu kavram, Meşşâîlerde, söz gelimi Fârâbî'de, kelimenin türediği "şek" kelimesinin sözlük anlamında, özellikle sofistlerin şüpheci tavırlarını ifade için kullanılmıştır. Şimdiki bilgilerimize göre teşkîk kavramını ilk defa ontolojik bir kavram yapan kişinin Dâvûd el-Kayserî olduğunu düşünüyoruz.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre varlık kelimesi çeşitli anlamlarda kullanılır. Bu kavram anlamları itibarıyla tek anlamlı (tavâtû') bir kelime değildir. Çünkü varlık kelimesinin, türediği –vcd- kökü itibarıyla varlık, "bulmak", "bilmek", "şuûr", "varolan", "var olmak" ve "varlık" gibi mânâları vardır. Bu anlamlardan biri seçilerek, ontolojide meselâ varlık anlamının seçilmesi gibi, o anlamıyla çeşitli nesneler, onların varlıksal statüleri ve nitelikleri için kullanılması, teşkîktir. Yani benzetme yoluyla varolan her şeye varlık demektir. Dolayısıyla Gerçek Varlık, Allah'tır. Bu anlamıyla Allah'a varlık demek tek anlamlılıkladır (bi't-tavâtû). Ancak Allah da dâhil varolan her şeye "varlık" da denir; bu anlamda, varlık sözcüğünün derece farkıyla her nesne için kullanılması teşkîk (bi't-teşkîk) yoluyladır. Allah'a ve O'nun dışındaki bütün nesnelere varlık diyoruz; ancak Allah'ın varlığı mutlak varlık olduğu halde, diğer varlıkların varlığı izâfîdir (göreceli). Varlık denen nesneler arasında varlık bakımından öncelik-sonralık, artma-eksilme, güçlülük-zayıflık dereceleri vardır. Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre mânâda aynılık, gerçekte mânâda eşitliği gerektirmez.

İşte bunun için Dâvûd el-Kayserî de, Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi, Allah'ın yarattığı her nesneye ve insanın yaptığı her şeye "varlık" der. Söz gelimi, ağaç bir varlık olduğu gibi, harf, söz, kitap, yazı, resim, bilgi gibi şeyler de varlıktır. Burada varlık kavramı, teşkîk yoluyla her şey için kullanılmıştır. Ancak aralarında derece farkları vardır; hepsinin varlıklığı varlık olmada eşit değildir. Dolayısıyla bu açıdan Dâvûd el-Kayserî'nin varlık anlayışına teşkîk metafiziği ve ontolojisidir denebilir. Dâvûd el-Kayserî'den sonra ve onun etkisiyle teşkîk kavramını varlık nazariyesinin önemli bir kavramı olarak kullanan Molla Sadrâ'dır.

Özgün Felsefe: Aşkın Felsefe

Dâvûd el-Kayserî, temelde İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî, el-Cundî (Cendî), el-Kâşânî ve Cîlî gibi vahdet-i vücûdcu bir düşünürdür; bunun dışında yeni bir düşünce oluşturma amacında olmamıştır. Bununla birlikte, vahdet-i vücûd düşüncesini özgün kavramları ve farklı görüşleriyle yorumlaması, Dâvûd el-Kayserî'nin özgün bir düşünce ortaya koymasına vesîle olmuştur ki, kendisi bunu gerçek Muvahhidlerin öğretisi olarak görür ve ona bazen "İlâhî Yüce

Hikmet" (el-hikmetü'l-ilâhiyetü'l-müteâliyye" ve bazen "el-hikmetü'l-mütâliyye" (Dâvûd el-Kayseri, 1989c, s. 45; 1989a, s. 116) adını verir.

Bu yüce hikmet veya felsefe, vahdet-i vücûd anlayışı temelinde, Dâvûd el-Kayserî'nin şuhûd, yani mânevî gözleme dayanarak oluşturduğu bir metafiziktir. Dolayısıyla Yüce Hikmet'e, "şuhûdî metafizik" de diyebiliriz. Bu metafizikte onun doğru yönlerini bulduğu ve gösterdiği kelâm ve felsefe (Meşşâîlik ve yeni-eflâtunculuk) öğretileri de vahdet-i vücûdla mezcedilmiştir. Zira ona göre tasavvuf, kelâm ve felsefenin amaçları ayrı da olsa, bilgi ve varlık gibi temel konuları aynıdır. Buna ileride de işaret edeceğiz. Bu durum karşısında Dâvûd el-Kayserî, kendi zâviyesi açısından üstün metafizik bir bakışla (Bunun ne olduğunu aşağıda işaret edeceğiz.) kelâm ve felsefe doktrinlerinin doğru bulduğu düşünceleri ve kavramlarını, vahdet-i vücûd anlayışıyla ve kavramlarıyla sentezleşmiştir. Yüce metafizik veya felsefe için bunların kâfî gelmediği durumlarda da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, kendisi yeni kavramlar türetmiş veya eski kavramlara yeni anlamlar yüklemiştir.

Felsefenin ve metafiziğin konusu ister istemez soyuttur; ancak önceki düşünürler Dâvûd el-Kayserî'ye göre yeterince soyut düşünememişlerdir. Bunun sebebi ona göre, onların, kâmil sûfîlerin ve dolayısıyla kendisinin sahip olduğu keşfî şuhûdî bilgi olan yakînî bilgiye sahip olamamalarıdır. Dâvûd el-Kayserî ancak bu tür bilgiyle varlığın daha soyut olarak kavranabileceğini düşünür. Bunun içindir ki, varlık kavramı karşılığı olarak "vücûd" kelimesini kullandığı kadar, "vücûdiyye" kelimesini de kullanır; çünkü bu son kelime hem semantik açıdan, hem de dilbilgisi açısından daha soyutluk ifade eder. Bu da, Dâvûd el-Kayserî'yi biraz önce işaret ettiğimiz üstün metafizik tutuma itmiştir. Bu üstün metafizik, varlık ve varolan kavramlarını, kazanılan şuhûdî (mânevî görsel) ve ledünnî (Allah hediyesi) bilgiyle yeniden şekillendirmektir ve anlamlandırmaktır. Dolayısıyla meselâ vücûd (varlık) kavramı yerine vücûdiyye (varlıklık) kavramını, "Hakikat" yerine "Hakkiyye" kavramını, "ayn" (öz) yerine "ayniyye" kavramını türetmek gerekirdi ve Dâvûd el-Kayserî de, bunu yapmıştır. Bu şekilde varlık ve var olan kavramlarının yeniden soyutlaştırılması, onların tekâbül ettiği nesnelerin ve mânâların daha fazla soyutlaştırılmasıdır.

Bu şekildeki soyutlaştırma metafiziği Dâvûd el-Kayserî'yi gerçek varlık Allah ile Allah olmayan arasında tek bir farkın farkındalığına götürüyor. Bu da, rubûbiyyet ve ubûdiyyet farkıdır. Rubûbiyyetin, gerçek ve hakkânî varlık, Allah ve ubûdiyyetin ise, var olan ve varoluşun konusu olan insan ve diğer varlıklar olduğunun bilincinde olmaktır. Söz gelimi, insanın rûhu ve bedeni, insanın hakîkî varlığı değildir; çünkü bunlar Gerçek Varlığın tezâhürleri (görüntüleridir); dolayısıyla neticede O'na aittirler; velev ki biz onlara teşkîk yoluyla varlık desek bile. İnsan için gerçek varlık, ubûdiyyettir. Bu, kısmen Hallac'ın "Nâsût" ve "Lâhût" dediği şeyi çağrıştırmaktadır.

Gerçek Varlık olan Allah, Dâvûd el-Kayserî'ye göre iki isimle kendisini varlıklardan ayırır. Bu isimler el-Gayr ve es-Sivâ'dır. (Dâvûd el-Kayseri, 1881, s. 82). Gayr (Başkası) ismiyle Allah kendisini varlıklardan ayırırken, es-Sivâ (Öteki) ismiyle varlıkları kendisinden ayırır. Görüldüğü gibi bu ikisinin anlamı ve delâleti arasında ince bir fark vardır. Gayr ismiyle Allah rubûbiyetine ve Sivâ ismiyle varlıkların ubûdiyyetine işaret edilmiştir. İşte bu noktada Dâvûd el-Kayserî'nin vahdet-i vücûd anlayışı diğerlerinkinden, sözgelimi İbnü'l-Arabî'ninkinden ayrılır. İbnü'l-Arabî'nin şu şiiriyle anlatmak istediği fikir Dâvûd el-Kayserî'de yoktur:

"O (Allah) bana hamd eder, ben O'na,
O bana ibadet eder, ben O'na.."

Bilgi Kuramı

Özellikle XX. yüzyılda "Bilgi", "Bilgi kavramı" gibi başlıklarda müstakil eserlerin yazılmış olmasına bakarak günümüzde bazı kimseler, İslâm felsefesini ve genel olarak İslâm düşüncesini bütünüyle metafizik veya varlık kuramı olarak görerek, Müslüman bilginlerin bilgi kavramıyla ilgilenmemiş veya önem vermemiş olduklarını iddiâ ediyorlar.

Her ne kadar filozoflar ve diğer Müslüman bilginler "Bilgi Kavramı" başlığını taşıyan eserler yazmamışlarsa da, konuyla oldukça yakından ilgilenmişlerdir. Müslüman bilginler ve filozoflar esasen, bilgi kuramına önem ve öncelik vermişlerdir. Ancak doğrudan konunun ismini taşıyan müstakil eserler yazmadıkları için bazı kimseler yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bugün günümüzdeki gelişmeler açısından bakarak onların bilgiye ve bilgi kavramına önem vermedikleri zannına kapılıyorlar. Oysa Müslüman filozoflar ve bilginler, çağdaş bilgi kuramcılarının ele aldıkları konuların çoğunu, (a) Mantık eserlerinde; (b) İlimler sınıflaması türünden eserlerde; (c) psikoloji ile ilgili ve özellikle "Risâle fi'l-Akl" adıyla yazılan eserlerde işlemişlerdir. Hatta burada bu konuya örnek olması bakımından düşüncelerini özetleyeceğimiz Dâvûd el-Kayserî ve onun gibi diğer bazı düşünürler tasavvufu bir bütün olarak bilgi kavramı olarak görmektedirler. Konusu "Allah'ı bilmek" olarak tarif edilen tasavvufa, bir özel alan bilgi kavramı olarak bakabiliriz. Haddizâtında her ne kadar felsefenin temel konularını bilgi (epistemoloji) ve varlık (ontoloji ve metafizik) kuramları gibi ana kısma ayırmak bir gelenek ve âdet ise de, varlık kuramı da varlığı bilmek olarak bir özel alan bilgi kuramından başka şey değildir. İnsanın, bilmek ve anlamak ile ilgili her zihinsel çabası bilgiyle ilgilidir. Şimdi konumuza dönerek bu açıdan Dâvûd el-Kayserî'nin görüşlerini özetlemeye çalışalım. Burada bahsedi-

lecek bilgi kuramının genel bir bilgi kuramı değil; tasavvufta ma'rifetullâh denen bir özel alan bilgi kuramıdır.

Bilim ve Bilgi

Dâvûd el-Kayserî'nin bilim ve bilgi hakkındaki görüşlerini değerlendirirken, onun ve benzer diğer mutasavvıfların bilgi kuramının tabiatı ve çerçevesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bilgi kuramı genel bir kuram olmaktan ziyâde bir özel alan bilgi kuramıdır; çünkü sûfîler öncelikle ve nihâî olarak Allah'ı bilme meselesiyle ilgilenirler. Hatta Dâvûd el-Kayserî'ye göre, Allah'tan başka şeylerin gerçek bilgisi Allah bilgisine bağlıdır; yani Allah bilgisi bütün bilgilerin temelini ve ilkelerini oluşturur.

Bilim

Bilim için, bilindiği gibi Müslüman bilginler bugün bizim bilim ve bilgi dediğimizin karşılığı olarak Arapça ilim (ilm) kavramını kullanmışlardır. Gerekli gördüklerinde ilim kavramının bilim anlamındaki ve bilgi anlamındaki kullanımlarını ayırt etmişlerdir.

Bilim kavramıyla, önceki filozofların ve bilginlerin kullanımları gibi biz burada herhangi bir ilmî disiplini kasd ediyoruz; meselâ "ilmü'l-kelâm"; "ilmü'l-mantık"; "ilmu't-tasavvuf" gibi. Bu kullanımdaki ilim kavramı, bilimsel disiplinleri ifade eder. Oysa bilim veya ilim, bu disiplinler yoluyla elde edilen ve kanıtlanmış doğru bilgiyi ifade eder. Aslında Fârâbî, "İlimlerin Sayımı" adlı eserinde görüldüğü gibi, kavramsal temelde disiplin anlamındaki bilimi, ilimden ayırmak için önemli bir öncülük yapmıştır: Bilimsel disiplinlere, "sın'a" veya "sa'n'a"; bilimsel bilgi için ise "ilim" kavramlarını kullanmıştır. Ancak bu ayırım daha sonraları sistemli bir şekilde sürdürülememiştir.

Dâvûd el-Kayserî çeşitli eserlerinde yeri geldikçe bilimden bahsetmiştir; ancak kısa da olsa konuyla ilgili fikrini derli toplu olarak "*Risâle fî İlmi't-Tasavvuf*" adıyla da bilinen "*Tâiyye Şerhi*"nin girişinin birinci bölümünde açıklamıştır.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre bilim, belirli konusu, ilkeleri ve meseleleri olan bir disiplindir. O şöyle der: "Bilimler birbirlerinden konularının farklılıklarıyla ayrılırlar. Her bilimin konusu, kendisinde özel postulaların (el-avârız) araştırıldığı şeydir; önerilen şey konudur (el-mevzû); postulalar, meselelerdir." (Dâvûd el-Kaysri, 1989a, s. 128)

Dâvûd el-Kayserî'ye göre bilimin meseleleri, ya hepsi bedîhî (a priori, apaçık) olur; ya hepsi kesbî (a posteri, empirik) olur; ya da bazısı bedîhî ve bazısı kesbî olur. Hepsi bedîhî olan meseleler, diğer bilimlerin ilkeleridir. Hepsi kesbî olan meseleler, bedîhî ilkelere dayanırlar ve onlarla kesbî olan meseleler çözümlenirler. Bazısı kesbî ve bazısı bedîhî olan meselelerden, bedîhî olanlar kesbî olanların ilkeleridir.

Dâvûd el-Kayserî'nin bütün meseleleri ve ilkeleri bedîhî dediği bilimler, şüphesiz matematik bilimleri ve mantıktır. Bütün meselesi kesbî dediği bilimler, tecrûbî olan doğa bilimleridir. Meselesinin bir kısmı bedîhî bir kısmı kesbî dediği bilimler tasavvuf, kelâm ve felsefe (metafizik) gibi bilimlerdir. Ona göre bütün bilimler neticede ilkeleri bedîhî olan bilimlere dayanırlar; onlar bütün bilimlerin temelini teşkil ederler.

Tanımı ve konusu itibarıyla "Allah'ı bilmek" olduğundan, Dâvûd el-Kayserî, vahdet-i vücûdu konu alan tasavvuf bilimini, daha önce de belirttiğimiz gibi, "el-Hikmetü'l-İlâhiyyetü'l-Muteâliye" veya "el-Hikmetü'l-Müteâliye" olarak adlandırır. Tasavvuf için bu kavramı ilk kullanan, Dâvûd el-Kayserî'dir; sanıldığı gibi Molla Sadrâ Şirâzî değildir. Seyyid Hüseyin Nasr gibi bazı İranlı yazarlar yanlışlıkla bu kavramı ilk kullananın Molla Sadrâ olduğunu söylerler. Dâvûd el-Kayserî, konusunun ve meselelerinin yüceliğini gerekçe göstererek tasavvufu bilimler arasında en şerefli bilim olarak niteler. Ona göre kelâm ve felsefe bilimlerinin de konusu aynıdır; ancak onlar insanın Allah'a nasıl yakın olacağını göstermezler. Çünkü bu bilimler Allah'tan sadece kuramsal düzeyde fikrî ve kavramsal açıdan bahsederler. Oysa Dâvûd el-Kayserî'ye göre ilim tahsilinden esas amaç, insanın Allah'a sadece fikrî olarak yakınlığı değil, O'na hâl olarak yakınlığıdır. Bunu, insana, ancak seyr ü sülûk yöntemiyle tasavvuf sağlayabilir. Dolayısıyla ona göre tasavvuf, mânevî tecrübî bir bilimdir ve ilimlerin en yücesidir.

Bilgi ve Bilginin Hakikati

Dâvûd el-Kayserî, bilgiyi türüne göre tanımladığı için, önce ona göre iki temel bilgi türü olduğunu söyleyelim; sonra da tanımlarını verelim.

İstidlâlî Bilgi

Beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen soyutlanmış çıkarımsal bilgidir. Dâvûd el-Kayserî bu bilgiyi şöyle tanımlar: "Nesnelerin sûretlerinin kendisinde (zihinde) hâsıl olmasıdır."(Dâvûd el-Kayser, 1989c, s. 31). Felsefî, matematiksel ve diğer aklî bilgiler bu bilgi türüne girerler. Dâvûd el-Kayserî bu tür bilgiyi "zâhir

ilim" (el-ilmü'z-zâhir) olarak da adlandırır. Çünkü bu bilgi, hem sadece dış duyularla elde edilir; hem de sadece nesnelerin sûretlerinin bilinmesiyle ilgilidir.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre filozofların ve zâhir ulemânın bilgi anlayışı bu türden bir bilgidir; o bu bilgiyi reddetmemekle birlikte, ne nesnenin doğrudan hakikatini, ne de bizzat bilginin hakikatini ortaya çıkaramayacağı için, yetersiz görmektedir. Bu bilginin doğruluk ve yanlışlık değerleri, sadece mantık ve matematikle ölçülebilir; ancak bu ölçütler istidlâlî bilginin içeriğinin doğruluk veya yanlışlığından ziyâde şeklî doğruluğunu ve yanlışlığını tesbît ederler. Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu şeklî bilgi her zaman hakikat ifade etmeyebilir. Hatta böyle bir bilgi, nesnenin gerçekliğini anlamaya bir perde veya gölge olabilir. Bu bilgiyle biz sadece gölgeyi anlarız; gölge yapanı değil. Çünkü Dâvûd el-Kayserî'ye göre duyular ve akıl, insanı nesnenin hakikatine ulaşmada sınırlı tutar. O, sözlük anlamını dikkate alırsak akla, "köstek" demektir; kösteğin atı bağlı ve sınırlı tuttuğu gibi, akıl da insanı sınırlı tutar.

Ledünnî Bilgi

Mutasavvıflar kendi anlayışları olan bilgiye "el-ilmü'l-ledünnî" adını verirler. Bu isim, Hz. Mûsâ'nın kendisiyle arkadaşlık ettiği ve kültürümüzde Hızır diye adlandırılan kişiye Allah'ın kendi katından ilim verdiğini anlattığı 18/Kehf Sûresinin 65. âyetindeki şu cümleden alınmıştır: "Ona tarafımızdan bir ilim (ledünnâ ilmen) öğrettik."

Dâvûd el-Kayserî'ye göre hakîkî bilgi veya bilginin hakikati, Allah vâsıtasıyla öğrenilir: "Her bilgine bilginin hâsıl olması Allah vâsıtasıyladır." Buradan bilginden kasıt elbette mutasavvıfların, yani Hızır mertebesinde kâmil insanların ilmidir. Sûfîlere göre nasıl Allah, Hızır'a katından bilgi vermiş ise, Hızır gibi ermişe de Allah katından bilgi verir. Dâvûd el-Kayserî, bu bilgiyi Hayat Suyu'na benzetir; bu sudan içen de ölümsüz olur. Ölümsüzlük ancak hakîkî bilgiyle temin edilir. Bu su, Allah'ın insana ve doğaya gökten rahmet indirdiği su gibi, insana Allah'tan taşar: "Hakîkî hayat suyu, karanlıksal ve nursal perdeleri toptan açan, beşerî pisliklerden temizlenmiş kudsî nefislere Hâbir ve Alîm Hazrat'ından taşan ledünnî ilimdir (Dâvûd el-Kayseri, 1989d, s. 185). Ledünnî bilginin hakîkî bilgi olması, Dâvûd el-Kayserî'ye göre aynı zamanda Hakk'ın kendisine şâhitlik ettiği bir bilgidir.

Dâvûd el-Kayserî'ye ve diğer sûfîlere göre insanın böyle bir bilgiye sahip olması, akıl ve duyular yoluyla mümkün değildir. Ledünnî bilgiye sahip olabilmek için insanın nefs tezkiye ve tasfiyesini temin eden seyr u sülûk gibi tasavvufa has, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yaptığı gibi, mânevî bir yolculuğa çıkması gerekir. Yani sonuçta insanın, kâmil insan olması gerekir.

Ledünnî bilgi, sûfîlere göre, yakînî bilgidir; yani doğruluğu ve kesinliği bilinen ve yaşanan bilgidir (ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn). Bunun için ledünnî bilgi, aynı zamanda zevkî ve şuhûdî, yani tecrübî bilgidir. Ledünnî bilginin, başkaca bir ismi de "keşfî bilgidir." Dâvûd el-Kayserî, *el-Mukaddimât*'ın yedinci bölümünde keşfi bilgi ve türlerini ele alır.

Nefsini temizleyen kişi, nesnelerin hakikatini bilmek için mânevî bir yolculuk olan seyr u sülûk sürecine başlayınca dış beş duyunun aslı olan iç rûhânî beş duyuyla, perdelerin arkasındaki gizli mânâlara ve hakikatlere perdeleri kaldırarak muttalî olur –bu keşiftir–; sonra o hakikatleri mânevi gözüyle nesnede görür –bu da şuhûdtur–. Bunun için keşfî bilgi aynı zamanda şuhûdî vicdânî ve vücûdî bilgidir.

İstidlâlî veya aklî bilginin aksine, keşfî veya ledûnnî bilgi, indirgeme yoluyla elde edilen bir bilgi değildir; çünkü insanın bizzat nesnenin bilgisini bizzat nesnede görmesi ve tecrübe etmesi söz konusudur. Keşfî bilginin şuhûdî ve vücûdî olmasının anlamı budur. İnsan bilme aktında, aklî bilgide olduğu gibi nesneyi kendi zihnine indirgemez, aksine kendisini nesneye indirger. Bu da mânevî veya rûhânî duyuların nesneye sıçramasıyla olur. Dâvûd el-Kayserî'nin keşfî bilginin elde edilişi hakkında söyledikleri, bize kısmen E. Husserl'in fenomenolojik yöntemini ve intensiyonalite kavramını çağrıştırmaktadır.

Dâvûd el-Kayserî keşfî ve dolayısıyla keşfî bilgiyi önce iki kısma ayırır: Suverî ve Ma'nevî.

Suverî Keşf: Beş duyu yoluyla Misâl Âlemi'nden hâsıl olan bilgidir; bu da, ya müşâhede yoluyla –kişinin cesedleşmiş ruhların ve rûhânî nurların sûretlerini görmesi gibidir- ya da işitme yoluyla olur –Peygamber'in vahiy alması gibidir-. Ma'nevî Keşf: Allah'ın Alîm ve Hakîm isimlerinin tecellîsinden hâsıl olan hakikatlerin sûretlerinden tecrîd edilen, gaybî mânâların ve aynî hakikatlerin ortaya çıkmasıdır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre ma'nevî keşfî olan bilginin kendi içinde farklı mertebe ve dereceleri vardır. Bunlar sırasıyla: Hads, Kudsî Nûr, Feth ve İlhâm'dır.

Hads: Öncüller ve kıyas terkipleri kullanılmaksızın doğrudan zihnin bilinmesi istenenin ilkelerine giderek müfekkire kuvvesinde zuhûr eden ma'nâdır (bilgi). Hads, İbn Sînâ'dan Kant'a bazı filozofların duyu sezgisi dedikleri şeye çok yakındır.

Kudsî Nur (en-Nûru'l-Kudsî): Bu akleden kuvvedir; cisimde bulunmayan rûhânî bir güçtür. Bu da, İbn Sînâ'dan Kant'a bazı filozofların aklî sezgi dedikleri şeydir.

Feth: Keşfî bilginin üçüncü mertebesi fethdir; bu da kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, nefsteki feth, yani Nefsânî feth'tir; bu, akla ve nakle olan tam bilgi verir. İkincisi, ruhtaki fethtir, yani rûhânî fethtir; bu aklî ve naklî olarak değil, vücûdî olarak, yani varlık ne ise onun ma'rifetini veren fethtir.

İlhâm: Kalb mertebesindeki keşfî bilgidir. Keşfî bilgilerin en üstün mertebesi, ilhâmdır. Suverî keşften olan vahiy ile ma'nevî keşften olan ilhâm arasındaki farkı, Dâvûd el-Kayserî, bilinen şekliyle, şöyle açıklamaktadır: İlhâm, Allah'tan melek vâsıtasıyla olmayan özel bir tarzda gelen bilgidir; vahiy, melek vâsıtasıyla gelen bilgidir: Vahiy, zâhire taalluk eder ve nübüvvetin havâssına (rasûllere) verilir; ilhâm velâyetin havâssına (velîlere) verilir. Vahyin tebliğ edilmesi şarttır; ilhâm tebliğ edilmez.

Varlık Kuramı

Dâvûd el-Kayserî'nin varlık anlayışı temelde vahdet-i vücûd düşüncesine dayanır. Ancak her ne kadar bazı konularda Meşşâîleri, özellikle de İbn Sînâ'yı tenkîd etse de, o, varlık düşüncesinde onların mantık ve varlık kuramlarına ait birçok kavramından ve düşüncesinden etkilenmiştir. Burada söz konusu olan varlık kuramı, hakikatte ve gerçekte, tek varlık ve varolanın Allah olduğunu konu alan varlık kuramıdır.

Varlık Kavramı

Dâvûd el-Kayserî varlık (el-vücûd) kelimesinin mastar ve lafz-ı iştirakle birçok anlama geldiğini söyler: Vicdân, husûl, zuhûr ve tahakkuk gibi. Varlık, istilâh, yani kavram olarak kullanıldığında, hâricî (somut), zihnî, ibârî ve kinâî varlıkların kendisiyle hâsıl olduğu Hakikat (el-Hakikat) kasdedilir.

Bu tanımlardan ve Dâvûd el-Kayserî'nin varlıkla ilgili verdiği diğer tanımlardan hareketle varlık kavramının iki önemli anlamı ve delâleti vardır. Birincisi, Hakîkî Varlık, Allah'tır; ikincisi mecaz ve benzetme yoluyla Allah'tan başka kendilerine varlık denen ve var olan (el-mevcûd) nesnelerdir.

a) Hakîkî Varlık: Varlık denince, Dâvûd el-Kayserî'ye göre bundan anlaşılması gereken Allah'tır. Kelimenin gerçek anlamıyla Varlık sadece Allah'tır. Dâvûd el-Kayserî, bu anlamdaki varlığı ifade için çok çeşitli kavram kullanır: Varlık (el-vücûd), Hakîkî Varlık (el-vücûdu'l-hakîkî), Mutlak Varlık (el-vücûdu'l-mutlak), Vâcib Varlık (el-vâcibu'l-vücûd), Hakkânî Varlık (el-vücûdu'l-hakkânî), İlâhî Varlık (el-vücûdu'l-ilâhî), Hakk (el-hakk) gibi. Zaten vahdet-i vücûd anlayışına göre tek ve gerçek bir varlık vardır; bu da Allah'tır.

Mutlak veya Hakîkî Varlık, insan zihninin ve dilin ifade kategorileriyle nitelendirilemez. Bunun için Dâvûd el-Kayserî, varlık, varlık olarak veya ne ise kendisi olarak, hiçbir şeyle şartlı ve kayıtlı, yani sınırlı (el-mukayyed) değildir

diyerek, varlığın cevher ve a'râz, küllî ve cüz'î, umûmî (el-âmm) ve husûsî (el-hâss), bir (vâhid) ve çok (kesîr) gibi kavramlarla nitelendirilemeyeceğini söyler (Dâvûd el-Kayseri, 1989c, s. 29). Çünkü bütün bu zihinsel nitelemelerin delâlet ettiği varlıksal kategorilerin dış dünyada var olmaları ancak Varlık iledir.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre Varlık veya Allah hiçbir şekilde böyle nitelenemez veya nitelendirilmez derken, aynı zamanda varlığın yüklem olamayacağını da söyler. Ancak o, buna rağmen varlığın bilinemeyeceğini söylemek istemez. Varlık, bilinebilir. Buna daha sonra işâret edeceğiz.

b) İzâfî Varlık: Varolan (el-mevcûd) olma bakımından Allah'tan başka bütün nesnelere de mecâzî olarak ve benzetme yoluyla varlık (el-vücûd) denir; Dâvûd el-Kayserî bu anlamdaki varlığa da çeşitli isimler verir: Kevn, âlem, izâfî varlık (el-vücûdu'l-izâfî), ilmî, ibârî, kinâî lafzî, zihnî ve haricî, mevcûdât gibi.

İzâfî varlığı varlık yapan, Varlıksal Hakikat (el-Hakikatü'l-Vücûdiyye), yani Mutlak Varlık'tır. Dolayısıyla izâfî varlık Varlıksal Hakikate bağlı olarak var olan anlamında varlık ismini alır. Çünkü izâfî varlık, Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinin tecellîsiyle var olan nesnelerdir; bu açıdan onlar, Hakk'ın gölgeleri dirler (zilâl) (Dâvûd el-Kayseri, 1989e, s. 94). İzâfî varlık, mutlak varlığın aksine küllî, cüz'î, cevher, a'râz, bir, çok, umûmî, özel, imkân, adem, hudûs, mukaddem, şiddet ve za'f gibi aklî ve varlıksal kategorilerle nitelenir.

c) Varlık Mertebeleri, Beş Hazrat ve Âlemler

Dâvûd el-Kayserî de, kendinden önceki İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî ve el-Keşânî gibi varlığı birçok yönden farklı mertebelere ve sınıflamalara ayırmıştır. Sınıflamanın amacı, sahip oldukları kozmoloji anlayışını ortaya koymak, varlıklar arasındaki tabiî ve yapısal nitelikler ile aralarındaki ilişkileri göstermektir. Şimdi Dâvûd el-Kayserî'nin farklı varlık mertebeleri sınıflamalarından üç örnek verelim:

1. Varlığın Hakikati'ne Göre Varlık Mertebeleri: Dâvûd el-Kayserî'ye göre Hakikat, (hakikatü'l-vücûd), yani Allah, isimlerinin gereği tecellî edince, varlığı yarattı (îcâd); böylece O, kendisinden başka nesnelerin "şartı" oldu. Bu şartlılık veya başka bir ifadeyle sebep olma ile, O'ndan, O'nun farklı isimlerinin işlevine ve içeriğine göre mertebe mertebe varlıklar oluştu. Varlıkları bu şekilde oluşturan ilke, Dâvûd el-Kayserî'nin Akıcı Hüviyet (el-huviyyetü's-sâriyye) veya Varoluşsal Hareket (el-hareketü'l-vücûdiyye) dediği ilkedir (Dâvûd el-Kayseri, 1989c, s. 37, 40).

Allah veya Varlığın Hakikati, kendisiyle hiçbir şeyin olmaması şartıyla düşünüldüğünde, bu mertebeye, "Ehâdiyyet Mertebesi" denir. Buna aynı zamanda "el-Amâ", "Hakikatü'l-Hakâik" da denir.

Allah, ilim sıfatıyla düşündüğünde ilminde düşündüğünün sûretleri hâsıl olur; böylece O, nesnelerin "şartı" olur; çünkü bu sûretlere "Sâbit Varlıklar"

(el-a'yânü's-sâbite) denir. Bundan dolayı da bu mertebeye İlâhlık Mertebesi (el-mertebetü'l-ilâhiyye) veya Birlik Mertebesi (el-mertebetü'l-vâhidiyye) denir. Bu sâbit varlıkların veya Allah'ın ilminde görülen sûretlerin, Akıcı Hüviyet İlkesiyle dış dünyada hâricî varlık olarak tezâhür etmeye başlamasıyla "Rabblık Mertebesi" (el-mertebetü'l-rubûbiyye) oluşur. Allah önce sâbit varlıkların İlâhı ve Rabbi'dir. Allah'ın her bir isminin veya isim sınıfının iktizâsı olarak dış dünyada oluşan her mânevî ve maddî varlık türü, o isimle veya isimlerle mertebe olarak anılır. Bu var oluş hareketi veya tenezzülât insanın var oluşuna kadar devam eder. İnsan, varlık mertebelerinin en sonuncusudur.

2. Beş İlâhi Hazarat ve Küllî Âlemler:

Varlık başka bir açıdan hazrat ve âleme göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflamayı vermezden önce Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçu düşünürlerin "Hazrat" ve "Âlem" kavramlarıyla ne kasd ettiklerini kısaca açıklamakta yarar vardır. W. Chittick gibi bazı günümüz araştırmacıları, sûfîlerin hazrat ve âlem kavramlarını kullanımlarında fark olmadığını belirtirler. Oysa tam tersine aralarında fark vardır. Her şeyden önce hazrat, Allah için kullanılır; âlem Allah'tan başka nesneler için kullanılır; bu birinci farktır. İkincisi, hazrat kavramı Allah'ın, mânen "hazır olma" ve "bulunma" niteliklerini adlandırmaktan ibarettir, nesnel gerçeklikleri yoktur, hepsi Allah'a işaret ederler; âlem kavramı, nesnel gerçeklikleri olan belirli varlıklar sınıfına ve mertebelerine işaret eder. Dâvûd el-Kayserî'ye göre âlemler çoktur ve sınırsızdır; varlıklar tabiatları, nitelikleri ve varoluş biçimleri açısından çok çeşitli sınıflara ayrılabilirler.

d) Varlık Sınıflaması

Dâvûd el-Kayserî, diğer vahdet-i vücûdcular gibi var olanları, yani izâfî varlığı var oluş biçimleri açısından farklı sınıflamalara da tâbi tutmuştur.

1. Varlıksal Cihet (Modalite) Yönünden Sınıflama: Varlıksal cihet (modalite) yönünden varlık önce üçe ayrılır. Birincisi, tabiî varlıktır; ikincisi, zihnî varlıktır; üçüncüsü, mecâzî varlıktır.
   a) Tabiî Varlık: Cins, tür ve şahıs olarak dünyada nesnel gerçekliği olan varlıktır. Buna Dâvûd el-Kayserî bazen "el-Küll" (Bütün), bazen "el-mevcûdât" (var olanlar) der. Tabiî varlık da kendi arasında tümellik ve tikellik yönünden ikiye ayrılır. Küllîyât (tümel varlıklar) ve cüz'iyyât (tikel varlıklar).
   b) Zihnî Varlık: Dış dünyada nesnel gerçekliği olmayan, insan aklının soyutlama yoluyla elde ettiği tümel kavramlar ve onların anlamlarından ibarettir.
   c) Mecâzî Varlık: Dilde varlığı ifade için kullanılan semboller ve işaretlerdir. Bunlara, varlığa işaret ettikleri için benzetme yönüyle varlık

denir. Varlık, yazıyla ifade edilirse, "İbarî varlık", "Lafzî varlık" veya "Kitâbî varlık"; sözle veya rakamla ifade edilirse "Rakamî varlık" denir.

2. Yapısal Yönden Sınıflama: Dâvûd el-Kayserî varlığı, tabiatı ve yapısallığı bakımından üç ana sınıfa ayırır: Soyut varlıklar; somut varlıklar, misâlî varlıklar.
   a) Soyut Varlık, maddesel ve cisimsel tabiatı ve yapısı olmayan mücerred varlıklardır: Akıllar, nefsler gibi. Yani Ceberût ve Melekût âlemlerindeki varlıklar soyut varlıklardır.
   b) Somut Varlık: Dış dünyada maddesel ve cisimsel sûretleriyle var olan varlıklardır. Yani Şehâdet âlemindeki varlıklardır. Somut varlığa, hâricî varlık da denir.
   c) Misâlî Varlık: Misâl âlemindeki varlıklardır. Misâl âlemi, gayb âlemi ile şehâdet âlemi arasında bir ara âlem (berzah) olduğu için, gayb âlemindeki ve şehâdet âlemindeki bütün varlıkların birer örneği bu âlemde bulunur. Bunun için misâlî varlıklar bir yönüyle somutturlar ve diğer yönüyle soyutturlar.

Vahdet-i Vücûd

Önce kısaca vahdet-i vücûd kavramı üzerinde duralım. Çünkü geçmişte olduğu gibi bugün de bu, en çok yanlış anlaşılan ve yorumlanan kavramdır. Dâvûd el-Kayserî, bu kavramdan, görebildiğimiz kadarıyla eserlerinde sadece bir cümle içinde söz eder. O, insanın büyük âlem olarak bütün hakikatleri kendinde topladığını ve halife olarak âlemlerde bilgiyle ve fiilleriyle tasarruf yetkisine sahip olduğunu anlattıktan sonra, şöyle der: "Bu sözün ve daha önce anlatılanların hakikati, kendisinde faâliyet hakikati görünen kimseye tecellî eder ve ona şuhûd mertebelerinde varlığın birliği (vahdetü'l-vücûd) de görünür." (Dâvûd el-Kayser, 1989c, s. 64). Dâvûd el-Kayserî'nin ifadesi üzerinde dikkatlice durulursa, vahdet-i vücûd kavramının kâmiliyet mertebesine ulaşmış insanların şuhûd mertebelerinde varlığın birliğini idrak etmesidir.

Her ne kadar varlığın birliği (vahdet-i vücûd) öğretisinin çekirdeğini Hallâc ve Cüneyd el-Bağdâdî gibi önceki sûfîlerde bulmak mümkün ise de, bunu bir varlık öğretisi olarak sistemleştiren İbnü'l-Arabî'dir. W.Chittick gibi bazı çağdaş araştırmacılar vahdet-i vücûd kavramını kullananın İbnül-Arabî'nin kendisi değil, onun varlık öğretisini bu isimle isimlendiren ilk kişinin Sadreddîn-i Konevî olduğunu söylerler; ancak bu doğru değildir. Çünkü şu duâsında İbnü'l-Arabî'nin kendisi vahdet-i vücûd tabirini kullanmıştır: "İki zıddı birleştir-

diğin rahmetinin yardımıyla Sen'den Sen'in varlığının birliğini (vahdet-i vücûd ile) bana kavratacak bir sentezde ayrılığımı birleştirmeni diliyorum."

Dâvûd el-Kayserî'ye göre gerçekte tek bir varlık vardır; o da, Hakk'tır; yani Allah, Mutlak Varlık, İlâhî Varlık, Hakîkî Varlık'tır; çünkü O, var olduğu için mevcut, yani varlığa sahib olandır. Allah'ın dışındaki varlıklar, sadece mevcutturlar; ancak mecâzî anlamda vardırlar. İbnü'l-Arabî gibi Dâvûd el-Kayserî de yukarıda işaret edildiği gibi, mevcût olarak var olan bu varlığa, "izâfî varlık" der. Başka bir ifadeyle Allah varlık olduğu için mevcuttur; izâfî varlık mevcût olmadığı için vardır.

Allah, izâfî varlığın sebebi (illeti)dir; Allah'ın varlık ve var olan olmasından, izâfî varlık mevcût olmuştur. İzâfî varlığın var olan olması önce, Allah'ın onun sûretini ilminde sâbit özler (el-a'yânu's-sâbite) olarak düşünüp var etmesidir. Bunlara "ilmî varlık" da denir. Sonra Allah, zâtî sevgisinden dolayı isimlerinin, sıfatlarının ve fiillerinin tecellîsiyle hâricî varlık mertebelerinde onları belirlenmiş şekilde var olanlar olarak îcâd etmiştir.

Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre Allah'ın ilmi, varlığın kaynağıdır; Allah'ın ilmi ve bildikleri (ma'lûmât) Zât'ının aynı olduğu için bu yönden varlığın birliğinden söz edilebilir. Ancak her bir varlık, belirlenmiş (muayyen) tecellînin eseri olduğundan aynı zamanda varlıkta ayrılık ve fark vardır. Dâvûd el-Kayserî, insanın büyük âlemin özü (nüsha) oluşundan bahsettikten sonra bu durumu şöyle açıklar: "Bu sözün ve daha önce anlatılanların hakikati, kendisine faallik (el-faâliyye) hakikati görünene tecellî eder ve ona şuhûd mertebelerinde varlığın birliği (vahdetü'l-vücûd) görünür. Eğer Allah Teâlâ'nın ilmi Zât'ının aynı ise, bilebildikleri (ma'lûmâtûhu) de aynı şekildedir. Ayrılık, sadece ta'yîn olmuş tecellîleriyledir." (Dâvûd el-Kayseri, 1989c, s. 53)

Görüldüğü gibi Dâvûd el-Kayserî'ye göre vahdet-i vücûd, çoğu zaman yanlış anlaşıldığı şekilde, "Allah ile âlem tek bir varlıktır." demiyor. Keşfî ve şuhûdî bilgilere sahip insan izâfî varlığı veya âlemlerdeki çeşitli varlıkları bir bütün olarak algılayarak, hepsinin kaynağı olan Allah'a referansla ancak, "Varlık birdir." diyor. Gerçekte varlıklar, kendilerinde Allah'ın özel bir tecellîsi olma bakımından ayrı ayrı varlıklardır. Bu konu üzerine aşağıda birlik-çokluk meselesi olarak tekrar duracağız. Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçu düşünceye sahip olan mutasavvıflarda, vahdet-i vücûd demek, ontolojik açıdan Allah varlığı âlemin varlığı demek değildir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd varlık öğretisini panteizm gibi değerlendirmek yanlıştır.

Varlık, Varolan ve Yokluk

Yukarıda Varlık (el-vücûd) kavramından bahsederken, bunun gerçek anlamda sadece Allah için kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü varlık, hiçbir şeyin

şartı ve hiçbir şeyle şartlı olmaksızın; mutlak anlamda, sayısal, keyfiyetsel ve benzerî niteliklerle nitelenemeyen Hakikat ve Hak'tır. Allah, mutlak anlamda var olduğu için, mutlak varlıktır.

Ancak Allah'ın dışındaki görünür ve görünmeyen nesnelere de, benzetme yoluyla "varlık" dendiğini de belirtmiştik. Çünkü onlar, mutlak varlığın görüntüleri (el-mezâhir) olma bakımından var olanlardır (el-mevcûd/el-mevcûdât). Başka bir ifadeyle, mutlak varlığın var olan olma biçimleri onlarda tezâhür ettiği için, onlara da var olan olarak varlık denir. Dolayısıyla Varlık, var olanların var oluş biçimleri farklı da olsa aynı zamanda var olan demektir. Yokluk (el-adem), Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu anlamdaki varlığın, ne müterâdifi, ne de zıddıdır, çünkü yokluk her bir şekilde yoktur veya hiçbir şekilde var değildir. Yani mutlak bir yokluktan bahsedemeyiz. Ancak varlık gibi, yokluktan da ancak var olana nisbetle bahsedilebilir.

Varlık, var olana ve yokluk da var olmayana (el-ma'dûm) ilâve (zâid) bir şey değildir; varlık var olanın; yokluk yok olanın kendisidir. Ancak mantıkî ve vehim olarak varlık ve yokluk var olana ve yok olana bağlantılı olarak düşünülen sıfatlardır. Dolayısıyla varlık ve yokluk, var olanın isbâtına veya nefyine yarayan iki mantıkî kavramdır. Varlık ve yokluk birlikte aynı zamanda farklı açılardan var olana bir anda da izâfe edilebilir. Meselâ birisi Zeyd'i saat 13.00'te evde görmediğinde "Zeyd yoktur." der; aynı zamanda Zeyd'i sokakta gören "Zeyd sokakta vardır." der.

Eğer varlık ve yokluk, doğrudan var olanın kendi var olmasıyla değil de, onun bir niteliğiyle ilgili kullanılırsa, o zaman onun için onlardan bir zamanda sadece birisi kullanılabilir. Meselâ "Çiçek beyazdır." dendiğinde beyazlık çiçeğe yüklenmiştir; bu çiçek meselâ "siyah" veya "kırmızı" değildir demek olur. Çiçekte, beyazlığın varlığı bulunmaktadır; siyahlığın varlığı yoktur. O halde varlık ve yokluk, var olansız hiçbir ontolojik anlam taşımayan ve gerçekte özne olmayan kavramlardan ibarettir. Kısaca varlık var olanla; yokluk da yok olanda (in'adem) var olanla aynı şeydir.

Allah'ın ilminde sûreti olan her şey, Dâvûd el-Kayserî'ye göre var olandır ve mevcuttur. Allah'ın düşündüğü nesneler, çeşitli şekillerde varlık mertebelerinde bulunurlar. Buna göre, yokluk var olanın sadece bazı varlıksal durumlarını açıklar. Yani yokluk: 1) Bir nesnenin hâricî varlık mertebelerinde veya onlardan birisinde henüz tezâhür veya tecellî etmemesi durumunu açıklar; 2) Hâricî varlıkta tezâhür etmiş bir nesnenin bir var oluş durumundan başkasına geçtiğinde, birinci durumda var olan olmaması durumunu açıklar ki, bu daha çok "in'ademe" (yok oldu) kavramıyla ifade edilir.

Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçular, İbn Sînâ gibi varlığı a'râz olarak düşünmezler. İbn Rüşd gibi yüklem işlevi olan ve bir ölçüde gerçekliği olan

şey olarak düşünürler. "Zeyd beyazdır." ve "Zeyd mevcûttur." dediğimizde, bu iki önerme semantik olarak aynı gibi görünse de, aralarında fark vardır. "Zeyd mevcûttur." önermesinde, mantıkî veya dilbilimsel şekil ile hâricî gerçeklik arasında bir zıdlık vardır. Mantıkî açıdan Zeyd, öznedir; bu durumda kendi başına var olan bir cevhere işaret eder; oysa "mevcût yüklemi bazı anlamlarda cevheri tayin eden ve niteleyen bir niteliğe işâret eder. Vahdet-i vücûdçulara göre, Zeyd gerçekte gerçek özne değildir; gerçek özne varlıktır. Zeyd veya herhangi bir nesne, sadece Gerçek ve Tek Varlığı ve Varolanı farklı biçimlerde niteleyen isimsel sıfatlardan ibarettir. Zeyd, dilbilgisi açısından isim veya isimsel ise de, metafizik açıdan tabiatı itibarıyla sadece Gerçek Varlığı açıklayan sıfatsal varlıktır.

Sâbit Öz, Mâhiyet ve İlmî Varlık

Dâvûd el-Kayserî bu üç kavramı da aynı anlamda kullanır; onlar, varlıkların Allah'ın ilmindeki sûretlerini ifâde ederler. Allah'ın nesneleri düşünmesiyle ilminde onların sûretleri meydana gelir. Sâbit özler (el-a'yânü's-sâbite) Allah'ın isimlerinin her birisinin ilminde özel tecellîleriyle oluşurlar; çünkü var oluş ve îcâd, Allah'ın isimlerinin gerektirmesidir.

Cevher ve A'râz

Mümkün varlıklar, ister hâriçteki somut mümkünler, yani şehâdet âlemindekiler, isterse misâl, ceberût ve melekût âlemlerindeki mümkünler olsun, isterse sâbit özler olsun, cevher ve a'râzdan oluşur. Yani varlık mertebelerinde bulunan bütün varlıklar bu iki temel unsurdan oluşurlar. Bütün cevherler, cevher olma bakımından yani cevherlikte (el-cevheriyye) aynıdırlar; aynı şekilde bütün a'râzlar da a'râzlıkta (el-'a'râziyye) aynıdırlar.

Cevher, Dâvûd el-Kayserî'nin tanımına göre kendisine tâbi olunan (el-matbûa)dır; a'râz ise tâbi olan (et-tâbia)dır (D. Muk. S. 54). Bu cevher ve a'râz tanımı, Meşşâîlerin özellikle de İbn Sînâ'nın tanımına kıyasla, oldukça yeni ve daha az sorunsaldır. Çünkü özellikle a'râzın tanımında, ontolojik ve mantıkî durumu sorunsal olan ve Meşşâîlerin kullandığı "mevzû" (substratum) kavramına yer verilmemektedir. Cevherler birbirlerinden a'râzlarla ayrılırlar. Dâvûd el-Kayserî'ye göre cevherler, metafizik açıdan İlâhî Zât'ın isimler vâsıtasıyla görüntüleridir; a'râzlar ise, sıfatların görüntüleridir. Cevherler ve a'râzlar, tümel ve tikel olurlar. En tümel cevherlere Dâvûd el-Kayser'i İbn Sînâ gibi "cins" demektedir.

Dâvûd el-Kayserî a'râzların ancak cevherlerle var olabilecekleri şeklindeki görüşünden hareketle ve kendi görüşü olarak mevzû gibi bir üçüncü kavram-

dan da söz etmediğine göre onun cevher ve a'râz arasında yaptığı ayrımın sözde veya mantıkî bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Onun a'râzdan anladığı şey, nesnelerin husûsiyetleri veya özellikleridir.

Vucûb, İmkân ve İmtinâ'

Vucûb (zorunluluk), imkân (mümkünlük) ve imtinâ (imkansızlık), Dâvûd el-Kayserî'ye göre varlığı çeşitli açılarından anlamlı veya anlamsız olan kavramlardır. Allah için sadece vucûb kavramı kullanabilir; çünkü O, vâcib ve mutlak varlıktır. Meşşâîler gibi, Dâvûd el-Kayserî de Allah için bazen "el-Vâcibü'l-Vücûd", bazen "Vâcibu'l-Vücûd", bazen de "el-Vücûd el-Vâcibî" der.

Vucûb, imkân ve imtinâ', eğer ilmî hazrattaki sâbit özler için kullanılırsa, bu üç kavram sırf zihnî kavramlardan ibaret olurlar; çünkü önce onlara Allah'ın sâbit özler olarak düşünmüş olduğuna bakarak vâcib deriz. Dış dünyayla tezâhür edebileceklerine veya edemeyeceklerine bakarak da onlara mümkün veya imkânsız varlıklar diyebiliriz; zira vahdet-i vücûdçulara göre sâbit özlerden dış dünyada tezâhür edebilen veya edemeyen özlerden bahsedilir.

Hâricî vârlıklar, yani somut varlıklar için bu üç kavram da kullanılabilir. Bu durumda: Vücûb, zâtın (nesnenin) özünü ('ayn) ve hâriçte var olmasını gerektiren zorunluluktur. İmtinâ, zâtın hâricte varlığının yokluğunu gerektiren zorunluluktur. İmkân, nesnenin var olmada ve yoklukta zâtî gerekliğinin yokluğudur. İmkân ve imtinâ, kendileriyle hâricî varlığın nitelenmesinin gereksizliği yönünden selbî iki sıfattır. Vücûb ise, subûti bir sıfattır.

Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre imkân ve imtinâ, varlığı aklî yönden nitelemek için kullanılan kavramlardır. Varlıkta esas vucûbtur; çünkü Allah nesneleri düşündüğünde, ortama zorunlu olarak ilminde vardırlar. Dâvûd el-Kayserî bu açıdan filozofların vâcib bi'z-Zât ve Vâcib bi'l-gayr ayırımına da karşı çıkar; çünkü vâcib bi'l-gayr zâtî olarak mümkün varlıktır. Ona göre varlıkta esas olan zâtî vâcibliktir. Çünkü varlığın var olması onun vâcibliğindendir; bu vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucudur. Varlığa imkânlık veya imkânsızlık atfı, sadece ayrım (el-imtiyâz) sebebiyledir; yani Allah'ın zâtî zorunluluğunda, nesnelerin zorunluluğunu ayırmak içindir.

Birlik ve Çokluk

Özellikle Yeni-eflâtuncu metafiziğin en önemli meselelerinden birisi de birlik ve çokluk meselesidir. Vahdet-i vücûd anlayışı belirli ölçüde Yeni-eflâtuncu

felsefeden etkilendiği için İbnü'l-Arabî'den Dâvûd el-Kayserî'ye birçok düşünürün kozmoloji ve varlık anlayışında Fârâbî ve İbn Sînâ vâsıtasıyla bu felsefe belirleyici olmuştur. Varlığın ilkesi ve kaynağı olan Bir'den çokluk nasıl ortaya çıkmıştır? Bu sorunun cevabı, bilindiği gibi sudûr veya feyz kuramıyla açıklanmıştır. Vahdet-i vücûdçular, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr kuramını kendi anlayışlarına göre özelleştirerek kullanmışlardır. Bunu zaman zaman feyz kavramıyla ifade etmekle birlikte genellikle "tecellî" veya "tezâhür" kavramıyla ifade etmişlerdir.

Mutlak Tek olan Varlık, yani Allah kendini düşününce, İsimlerini tezâhür ettirir. Buna, "Feyz-i Akdes" veya "Taayyün-i Evvel" denir. Bu aynı zamanda Birlik mertebesidir. İsimler ilk düşünülmüşler olarak Allah'ın ilminde sâbit özlerin sûretlerini oluştururlar. Bu sâbit özlerle varlıklar sûreten belirlenmiş olurlar. Buna da "Feyz-i Mukaddes" denir. Feyz-i Mukaddes ile ilk çokluk ortaya çıkar. Sâbit özler olarak belirlenen ilmî varlıklar, istîdâdlarına göre, Allah'ın sıfatları ve fiilleri olarak, ceberût, melekût, misâl ve nihâyet şehâdet âlemlerinde hâricî varlıklar olarak tecellî ederler: Böylece hâriçte de çokluk oluşur. Varlıklara, kendileri olarak bakıldığında âlemde çokluk vardır; ancak Bir'e bağlı oldukları düşünüldüğünde sadece Birlik vardır. Dolayısıyla çokluk aklî bir kavramdır.

Varlık ve Zaman

Dâvûd el-Kayserî'nin özgün ve aslî görüşlerinden birisi de, zaman konusundaki düşüncesidir. Dâvûd el-Kayserî, kendisinden önceki filozofların zaman görüşlerini genel hatlarıyla üç sınıf halinde toplar; bunlar zamanı rûhânî cevher kabul eden Eflâtuncu ve yeni-Eflâtuncu görüştür; zamanı a'râz ve hareketin ölçüsü kabul eden Aristo ve Meşşâîlerin görüşüdür; üçüncüsü zamanı a'râz ve varlığın miktarı (ölçüsü) kabul eden Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin görüşüdür.

Dâvûd el-Kayserî, bu görüşlerin her birisini sırasıyla kısa olarak tanıttıktan sonra, her birini tek tek eleştirir. Dâvûd el-Kayserî önceden yapılan zaman tanımlarından en uygununun el-Berakât'ın tanımı olduğunu kabul etmekle birlikte zamanı varlığın ölçüsü değil; varlığın bekâsının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlar. "Zaman, varlığın bekâsının miktarıdır." (Dâvûd el-Kayseri, 1989f, s. 170).

Çünkü birincisi Dâvûd el-Kayserî'nin tanımında sözünü ettiği varlık, sadece fizikî varlık değil, Allah'ın da dâhil olduğu mutlak varlık ve soyut varlıklardır. Yani en genel varlıktır. İkincisi Dâvûd el-Kayserî'ye göre hangi varlık olursa olsun, varlığın doğrudan kendisinin miktarından bahsedilemez; ancak varlığın süresinden bahsedilebilir. Miktar (ölçü) sâbit veya değişken parçaları ve

uzanımları olan şey için tasavvur edilebilir; bu açıdan varlığın bu anlamda kendisinin ölçüsü olamaz.

Zamanın varlıkla ilişkisi konusunu Dâvûd el-Kayserî üç şekilde belirler: 1. Mahlûkât denen zamansal var olanlar, zamandan sonradırlar. Zaman onları önceler. 2. Mübdeât denen varlıklar, yani sâbit özler, maddeden ârî akıllar ve nefisler gibi varlıklar; bunlar zamanla eş zamanlıdırlar; zaman onları öncelemez; onlar zamanla beraber vardırlar. Bunun için de onlar ezelî ve ebedîdirler. 3. Allah veya Mutlak Varlık'ın, Zât yönüyle zamanla ilişkisi yoktur; ancak Dehr denen mutlak zaman O'nun bir ismi olması açısından varlığının bekâsını ezelî ve ebedî olmasını ifade eder; varlığı zamansal değildir.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre zamanın hakikati ve gerçekliği, Dehr olarak isimlendirdiği bu ismiyle ve subûtî sıfatıyla açıklanır. Bu açıdan da kendisi olarak zaman, bir cevher değildir; var olanlar açısından onlara a'râzî gerekliliktir (el-lâzımü'l-a'râziyya). Belirtildiği gibi zaman veya dehr, Allah'ın lâzım bir ismi ve niteliğidir. Ancak Allah zamansal değildir. Zamanın hakikati ve varlığı Allah veya mutlak varlığa bağlı olduğu için bir yönden zamanın da mutlaklığından bahsedilebilir. Bu açıdan Dâvûd el-Kayserî'nin zaman anlayışı Newton'un anlayışıyla benzerlik arz eder ve mukâyese edilebilir. Dehr, ona göre ölçülemeyen zamandır.

Diğer taraftan Dâvûd el-Kayserî'ye göre bir de ölçülebilen zaman vardır. Bu ölçülebilen zaman, gök cisimlerinin hareketine ve olaylara göre belirlenen zamandır. Ölçülebilen zamanı ân, saat, gün, ay, yıl, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kısımlara ayrırır. Ancak bu şekilde zamanın ölçülebilirliği, doğrudan cisimlerin hareketinin sayımına bağlı değildir; akışkan olan mutlak zamanın olaylara ve cisimlerin hareketlerine bağlı olarak bölümlenen süreçtir. Bu ölçülebilir zamanı da Dâvûd el-Kayserî, "Kevnî varlıkların bekâsının müddeti"(Dâvûd el-Kaysri, 1989f, s. 169). olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında zaman sadece hareketli cisimler için söz konusu değil, sâkin olan cisimler için de söz konusudur. Ölçülebilir zamanın, mâhiyeti ve varlığı aslında mutlak zamana bağlı olduğu için, ölçülebilir zaman, görecelidir (izâfî). Ölçülebilen zamanın göreceliğiyle ilgili olarak el-Kayserî, "Melekler ve Rûh (Cebrâil), oraya miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkarlar." (70/Meâric, 4) anlamındaki âyeti delil gösterir.

Dâvûd el-Kayserî'nin ölçülebilen zamanı varlığın var oluşunun müddeti (süresi) olarak tanımı B. Russell'in zaman tanımıyla örtüştüğü gibi; göreceli olduğunu söylemesi de A. Einstein'ın genel görecelik kuramındaki göreceli zaman anlayışıyla kıyaslanabilir. Diğer taraftan Dâvûd el-Kayserî hissedilen ve tecrübe edilen psikolojik bir zaman algısından da bahseder. İnsan hastalık anında özellikle geceleri zamanın geçmediğini düşündüğü gibi, neşeli anlarda zamanın ça-

buk geçtiğini düşünmesi böyle bir zaman algılamasıdır. Bu görüşü de, özellikle H. Bergson'un "sezgisel zaman" dediği anlayışla benzerlik arz eder.

Varlık ve İnsan

İnsan, Dâvûd el-Kayserî'ye göre varlık mertebelerinin hem ilki hem de sonuncusudur. İlkidir; çünkü sâbit özlerde ilk görünen, Rûh-ı A'zâm, İsm-i A'zâm'ın mazharı ilk Akıl, ilk Halîfe, mutlak nübüvvetin ve velâyetin sahibi Hz. Muhammed'in özüdür. Dolayısıyla var oluş ve varlık dairesi insanla başlar ve insanla biter. İlk sâbit öz, Hakîkat-ı Muhammediye'dir. İnsan kendi başına âlemdir. İnsan sırf kendisi olarak, Küçük Âlemdir (el-âlemu's-sağîr); ancak o aynı zamanda Büyük Âlemdir (el-âlemü'l-Kebir); çünkü âlemlerde ne varsa öz olarak insanda vardır; insan büyük âlemin bir örneğidir. Çünkü Allah'ın bütün isimleri ve sıfatları toplu olarak sadece insan varlığında tezâhür eder.

İnsânî türün sûreti olarak adlandırılan insânî hakikat, Allah Rahman-Rahîm olan İsm-i A'zam'dır. (Dâvûd el-Kayseri, 1989b, s. 200). İnsan türü Besmele'de anlatılmıştır. Allah ismi, Allah'ın Teklik Zâtının ismidir. Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçulara göre Allah bu ismiyle varlıklar arasında sadece insanda tecellî etmiştir. İşte bu sebepledir ki, Dâvûd el-Kayserî'ye göre insan Allah'ın halîfesidir ve varlıklar arasında özel bir yere sahiptir. İnsanın bedeni, küllî heyûlâ'dır; aklı ve rûhu, nesnelerin küllîlerini kuşatan İlk Akıl'dır. Kalbi ise, küllî nefs'dir. Dâvûd el-Kayserî'ye göre insanın bu tabiatını ve konumunu sadece Kâmil veya Kerîm insan fark edebilir. Kâmil insanlar, rahmânî ve melekî sıfatlarla görünürler. Tabiatının Allah isminin tecellîsi olduğunun farkında olmayan insanlar ise, hayvânî ve şeytânî sıfatlarla görünürler.

Kelâm ve Din Felsefesi Konuları

Dîn

Dâvûd el-Kayserî'ye göre din genel olarak şu üç şeyden oluşur: a) İnkiyad (teslim olma ve itâat); b) Cezâ (mükâfât ve cezâ); c) Âda (ibadetler ve âdetler). Bu anlamıyla din evrensel bir olgudur (Dâvûd el-Kayseri, 1881, s. 167). Çünkü insan, fıtratı itibarıyla inanıcı olarak yaratılmıştır. Her insan tabiatı itibarıyla ya bir şeye inanır, dinini kendisi oluşturur, ya da Allah'ın dinine inanır. Bu açıdan Dâvûd el-Kayserî dini iki temel kısma ayırır: Halk'a göre Din veya Halk Dini (ed-dînu inda'l-Halk) ve Hakk'a Göre Din veya Hak din (ed-dînu inda'l-Hakk).

Halk Dîni (Antropolojik Din): Dâvûd el-Kayserî'ye göre insanın içindeki inanma hissi ve isteğiyle insanın kendisinin oluşturduğu dindir. Bu, ya insanların tamâmen kendilerinin îcâdı olan bir din olabilir, ya da herhangi bir hak dinî zamanla bozmalarıyla olabilir. Hatta Dâvûd el-Kayserî, insanı dinî bir varlık olarak görerek, insan sayısı kadar din vardır der: "Allah'a giden yol, insan fertlerinin sayısıncadır." İnsan tabiatı itibarıyla Allah'ı arar; ancak O'na götüren hak dîni bulamayınca, Allah yerine vahdet-i vücûd anlayışına göre O'nun gölgesi olan tabiî varlıklara tapar. İşte bunun için putperestlik gibi insânî dinler ortaya çıkar.

Hak Din (İlâhî Din): Bu din, Allah'ın Hz. Âdem ile birlikte insanlığa gönderdiği ve tarihin çeşitli dönemlerinde nebîleriyle ve rasûlleriyle tekrar ettirdiği İslâm'dır. Dâvûd el-Kayserî, Allah indindeki dinin İslâm olduğunu şu âyetle de açıklar: "Allah nezninde hak din İslâm'dır." Dâvûd el-Kayserî'ye göre hak din, iki ana kısımdan oluşur. Zâhir ve Bâtın. Zâhir, imân ilkelerini, emirler ve yasaklar olan hukuk ve ahlâk ilkelerini kapsar. Bâtın ise, onların hikmetlerini, hakikatlerini ve Allah'a mânevî yakınlığın sağlanmasına yönelik ma'rifeti tarikatı kapsar.

Allah

a) Allah Fikrinin Doğuştanlığı: Kur'ân-ı Kerim'in fıtrat kavramından ve misâk âyetinden hareketle Dâvûd el-Kayserî, Allah fikrinin doğuştanlığını savunur. İnsanın rûhunda doğuştan Allah fikri vardır. Buna o, "ilk fıtrat" (el-fıtratu'l-ûlâ) ismini verir. Bu doğuştan getirilen Allah fikriyle insan, vahiyle gelen Allah kavramını birleştirerek Allah'ı tasavvur eder ve Allah'a imân eder. "Ben, kulumun Ben'i düşündüğü gibiyim." şeklindeki hadise de dayanarak, her insanın kendine has Allah tasavvuru olduğunu söyler.

b) Allah'ın İsimleri ve Sıfatları: Müslüman bilginler arasında bugüne kadar Allah'ın isim ve sıfatlarını, açık ve anlaşılır bir şekilde tanımlayan bilginin Dâvûd el-Kayserî olduğunu gördüm."İsim, sıfatla birlikte Zât'tır." diyerek, Dâvûd el-Kayserî önce, Zât, Sıfat ve İsim sıralamasını yapmakta, İsmi, Zât ve Sıfat birlikteliği olarak tanımlamaktadır. Zât, bir sıfatla muayyen hale gelir ve Zâtın o sıfatla tecellî etmesine isim adı verilir. İsim, isimlenen ne ise, onun aynıdır (Dâvûd el-Kayseri, 1989c, s. 41). Sıfatları, Allah'ın Ehâdiyet mertebesinden taşan küllî mânâlar olarak tanımlar. Hatta Dâvûd el-Kayserî, "İsim, sıfat içindir denebilir." diyerek, ismi, bir sıfatı diğerlerinden ayıran ayrak olarak sayar. Dolayısıyla bütün isimler ve sıfatlar birbirlerinden ayrıdırlar. Ancak sıfatlar ve isimler Zât'a râcî olduklarında hepsi Zât'ın aynısıdır. Dâvûd el-Kayserî, İbnü'l-Arabî gibi, isimlerin ve sıfatların aslında sonsuz ve sayısız olduğunu söyler. Ancak onlar din dilinde "Güzel İsimler" olarak sınırlı görülürler.

Dâvûd el-Kayserî, sıfatları ve isimleri farklı açılardan çeşitli şekilde sınıflamalara tâbî tutmuştur. Bunlardan çoğu daha önceki kelâmcılar ve mutasavvıfların yaptıkları sınıflamalara benzer, hepsini burada aktarmaya gerek yoktur. Sadece bir çeşit sınıflama var; bu bizim görebildiğimiz kadarıyla Dâvûd el-Kayserî'ye has bir sınıflamadır. Bu yüzden kısaca ondan bahsetmek gerekir. Bu sınıflamaya göre isimler ve sıfatlar, aslî ve tâlî olarak ikiye ayrılır.

Aslî sıfat ve isimler: Zâtî olan sıfatlar ve isimlerdir ve ulûhiyetle ilgilidirler. Bunlara "Ana Sıfatlar" veya "Yedi İlâhî İmamlar" da denmektedir. Diğer sınıflamalarda bunlar, subûtî olarak sayılan sıfatlardır. Tâlî Sıfatlar ve İsimler (el-Esmâu't-tâliye): Bunlar Rubûbiyetle ilgili olanlardır ve Hazrat-ı Rubûbiyyeye mutaallıktırlar. Hükümleri ve işlevleri nesnelerin varlıklarıyla ilgilidir. Meselâ, Rezzâk ismi gibi. Bu isimler ve sıfatlar ancak varlık yaratıldıktan sonra tesir icrâ ederler (Dâvûd el-Kayseri, 1989e, s. 91).

c) Allah'ın İlmi ve İlim-Ma'lûm İlişkisi: Allah zâtıyla âlimdir; Allah'ın bilgisi ezelîdir; varlıkların sûretleridir. Bunlara, daha önce "Sâbit Özler" veya "Mâhiyetler" dendiğini görmüştük. Dolayısıyla Allah nesneleri küllî ve cüz'î olarak ezelî olarak bilir. Kelâmcılar ve filozofların tartıştıkları en önemli meselelerden birisi, ilmin bilinene (el-ma'lûm, nesne) tâbi olup olmadığı sorusudur. Dâvûd el-Kayserî'ye göre, diğer sıfatlar ve isimler gibi ilim sıfatı bir yönüyle zât'ın aynıdır; bu açıdan Allah'ın ilmi bilinene tâbi değildir. Diğer açıdan Zât'ının aynı değildir; bu açıdan ilim, bilinene tâbidir. Çünkü Allah'ın ilmi, bizzat nesnelerin ilminin taayyün etmiş sûretidir.

Bu ikinci açıdan ilmin bilinene tâbi olması, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının Zât'ında çokluğu gerektirmediği gibi, ilminin bilinenlere tâbi olması da Zât'ında çokluğu gerektirmez. Aynı şekilde bilinenin, yani nesnenin değişmesi de Allah'ın ilminde değişme gerektirmez; çünkü nesnelerdeki değişim hiçbir şekilde özsel değişim değildir; özler sâbittir ve zaten Allah'ın ilmi, nesnelerin sâbit özleridir. Ayrıca Dâvûd el-Kayserî'ye göre Allah'ın ilmi icmâlî ve tafsilî olduğundan nesnelerin her türlü keyfiyetsel ve kemiyetsel değişimleri de önceden O'nun ilminde bilinenlerdir.

d) Allah'ın Kelâmı: Allah'ın Kelâm sıfatı Dâvûd el-Kayserî'ye göre, ezelî, kadîm ve ebedîdir. Bu, diğer sıfatlar gibi Ehâdiyyet mertebesinde, Allah'ın Zât'ının aynıdır. Bu açıdan kelâmı, mutlak kelâmdır. Bizzat kelâm sıfatı, kendi başına değerlendirildiğinde, bu kelâma, "sıfatî kelâm" denir. Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre Allah'ın iki kelâmı vardır. Birincisi, zâtî kelâm; ikincisi sıfatî kelâmdır.

Allah sıfatî kelâmıyla ilmindeki sâbit sûretlere "ol" emri vererek konuşmaya başladığında, sıfatî kelâmı oluşun mertebelerine göre farklı isimler alır. Allah'ın Melekût ve Ceberût âlemlerindeki mücerred varlıklarla konuşmasına,

"Nefsî Kelâm" (el-kelâmu'n-nefsî); misâl âlemindeki varlıklarla konuşmasına, "Misâlî Kelâm"(el-kelâmu'l-misâlî) denir. Şehâdet âlemindeki varlıklarla konuşmasına da, "Hissî Kelâm" (el-Kelâmu'l-hissî) denir. Allah'ın vahiy olarak gönderdiği kitaba ve kitapla konuşmasına da "İlâhî Kelâm" denir.

Dâvûd el-Kayserî, Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili en önemli sorunun, vahyin ve Kur'ân'ı Kerim'in tabiatıyla ilgili bir sorun olduğunu bildiği için, bu konuya özel bir önem vermiştir. Bu sorun, vahyin sadece mânâ itibarıyla mı yoksa Kur'an'da yazılı olduğu şekliyle hem mânâ, hem de harfler ve seslerle mi geldiği sorunudur. Yani vahyin, çağdaş bir felsefî ifadeyle önermesel olup olmadığıyla ilgilidir. Dâvûd el-Kayserî, kelâmcılar arasında önemli tartışmalara konu olmuş bu sorunla ilgili Mu'tezile'nin, Kerrâmiyye'nin ve Hanbelîlerin görüşlerini özetler; her birisinin görüşünü, gerekçelerini göstererek bir açıdan doğru, diğer açıdan yanlış bulur.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre vahiy ve Kur'ân Allah'ın hissî kelâmının tecellîsidir. Cebrâil, Hz. Peygamber'e vahyi sesli ve bugün Kur'ân'ı okuduğumuz şekliyle lâfızlarla iletmiştir. Dâvûd el-Kayserî, ses ve kelimeler olan hissî âletler (el-âlâtü'l-hissiyye) olmadan hissî kelâmın meydana gelmeyeceğini ve mânânın aktarımının imkânsız olduğunu savunur.

Tevhîd

Allah'ın tekliğine inanma ve bu inancı akîde olarak ikrâr etme ve kabul etme anlamına tevhîd, vahdet-i vücûdçulara göre hakikatte varlık ve varolanın sadece Allah olduğunu düşünmektir. Bu açıdan Dâvûd el-Kayserî tevhîdi bazı kısımlara ayırarak anlatır.

Tevhîdi, inananlar açısından önce ikiye ayırır: a) Avâmmın tevhîdi: Bu, "Allah'dan başka ilâh yoktur." diyenlerin tevhîdidir. b) Havâssın tevhîdi: Bu tevhîdi, alt kısımlarına ayırarak anlatacağız. Tevhîd, tevhîdi öğrenme yolları bakımından üçe ayrılır: a) Taklîdî Tevhîd: Bu, taklid yoluyla öğrenilen avâmmın tevhîdidir. b) İstidlâlî Tevhîd: Akıl yürütme ve mantıkî çıkarımlarla elde edilen tevhîddir; bu, fakihlerin, kelâmcıların ve filozofların tevhîdidir. c) Şuhûdî Tevhîd: Bu, kâmil insanların tevhîdidir. Bu üçüncüsü, havâssın tevhîdidir; yani kâmil insanların ve âriflerin tevhîdidir.

Havâssın tevhîdi olan şuhûdî tevhîd üç mertebeden oluşur: a) Fiillerin Tevhîdi; b) Sıfâtların Tevhîdi, c) Zât'ın Tevhîdi.

a) Fiillerin Tevhîdi (tevhîdu'l-ef'âl): İnsanın kendi aklından ve sıfatlarından kaynaklanan irâdî fiilleri hâriç, âlemde var olan bütün olayları ve fiilleri tek ilkeye, yani Allah'ın fiillerine ircâ etmektir. b) Sıfatların Tevhîdi (tevhî-

dü's-Sıfât), insânî kemâlî sıfatları, İlâhî sıfatlara ircâ etmektir. c) Zât'ın Tevhîdi: Kevnî ve hakkânî zâtların hepsini, İlâhî Zât'a ircâ etmektir. Dâvûd el-Kayserî'ye göre insanı şek ve şüpheden, vehimden kurtaran bu şuhûdî tevhîddir; aklî ve istidlâlî tevhîd sahibini bunlardan kurtarmayabilir.

Şirk

Dâvûd el-Kayserî'ye göre, varlıksal anlamda mutlak şirk yoktur; mutlak şirk olsaydı, Allah'ın varlığının yokluğuna hükmedilirdi. Şirk, insanların cehâletinden kaynaklanan Allah hakkındaki bilgisizlikleri ve bundan doğan Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilinçsizlik halleridir. Dâvûd el-Kayserî'ye göre şirkin de üç çeşidi vardır: a) Fiillerde Şirk (eş-şirkü fi'l-ef'âl): Doğal olayların ve fiillerin fâilini Allah'dan başka görmektir. b) Sıfatlarda Şirk (eş-şirkü fi'l-efkâr): Doğadaki ve insandaki kâmil sıfatların ve kemâliyetin kaynağını Allah'ın sıfatlarından başka şeylere bağlamaktır. c) Zât'ta Şirk (eş-şirkü fi'z-Zât): Allah'ın varlığından başka varlık ve ilâhlar kabul etmektir (Dâvûd el-Kayseri, 1881, s. 85).

Türk Düşünürlerine Etkisi

Molla Fenârî, Bâlî Efendî, Abdullah Bosnavî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Ahmet Avni Konukgibi *Fusûs* üzerine şerh yazan düşünürler bazen Dâvûd el-Kayserî'nin ismini zikrederek ve bazen de zikretmeyerek onun "Matla" adlı şerhinden çok faydalanmışlardır. Şeyh Bedreddîn'in "*el-Mukaddimât*" üzerine bir şerh yazdığı bilinmektedir. İzmirli İsmail Hakkı, hocası Âsım Efendi'nin kendilerine *Fusûs*'u, Dâvûd el-Kayserî'nin "Şerh"inden okuttuğunu belirtmektedir.

İran Düşünürlerine Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin en çok etkilediği İranlı düşünürler olmuştur. Vahdet-i Vücûd düşüncesini Şiîler arasına sokan ilk şiî düşünür Haydar Amolî (1320-1388) başta "Nassu'n-Nasûs" adlı eseri başta olmak üzere eserlerinde Dâvûd el-Kayserî'nin eserlerine atıflarda bulunur; özellikle ismini zikrettiğimiz eserinde "*el-Mukaddimât*"tan cümle cümle uzun alıntılar yapmıştır.

İsfahân ve Tahran felsefe ve irfân ekollerinde Dâvûd el-Kayserî'nin "*Matla*"ı uzun süre tek ders kitabı olarak okutulmuştur; bugün de okutulmaktadır. İsfahân ekolünden Mir Dâmâd ve Molla Sadrâ "*Matla*"dan yararlanan düşünürlerdendirler.

İranlı filozoflar arasında Dâvûd el-Kayserî'den en çok etkilenen İranlı düşünür, meşhur Molla Sadrâ'dır (1571-1640); özellikle "*eş-Şevâhidür'r-Rubûbiyye*" adlı eserinde Dâvûd el-Kayserî'nin "*el-Mukaddimât*"ından naklettiği uzun uzun alıntılar vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bazı çağdaş İranlı yazarların iddiâ ettiğinin aksine, "el-Hikmetü'l-Müteâliye" gibi bazı kavramlar Sadrâ'ya has kavramlar değildir; o bunları Dâvûd el-Kayserî'den almıştır.

Tahran İrfan ekolünün önde gelen şahsiyetlerinden Ağa Muhammed Rızâ Kamşeî, Ağa Ali Müderris Zenûrî, Mirzâ Ebu'l-Hasan Halve ve Ali Mirzâ Hüseyin Şirvârî, Dâvûd el-Kayserî'nin "*Matla*"ını okutan ve ondan etkilenen kimselerdir. Bunlardan bazıları ve onların öğrencileri öncelikle "*el-Mukaddimât*" üzerine ta'lîkât türü eserler yazmışlardır. Bunlardan: Muhammed Rızâ Kamşeî, Mirzâ Ebu'l-Hasan Halve, Mirzâ Hâşim Reştî ve İmâm Humeynî'nin ta'lîkâtları meşhûrdur.

İran'da *Fusûs* üzerine yazılan Farsça şerhlerin hepsi, Dâvûd el-Kayserî'nin etkisini taşır. Meselâ Rukneddîn-i Şîrâzî'nin ve Taceddîn Hüseyin Hârezmî'nin şerhleri, neredeyse tamâmen Dâvûd el-Kayserî'nin "*Matla*"ının Farsça çevirisinden ibarettir.

Hintli Müslüman Düşünürlere Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin Hintli Müslüman bilginlere de çok büyük etkisi vardır. Dâvûd el-Kayserî'den etkilenenlerin hepsini burada zikretmek imkânsızdır. Örnek olarak bazılarını zikredebiliriz.

Abdülkâdir Çiştî takma adıyla tanınmış, ancak tam olarak bilinmeyen bir yazar, *Fusûs*'tan seçtiği bölümleri, "*Hall-i Muğlakât-ı Fusûs*" adıyla Farsçaya çevirmiş ve açıklamalar yapmıştır. Yazar bu eserinin bölümlerini isimlendirmede el-Kayserî'nin *el-Mukaddimât*'ındaki on iki bölümün taşıdığı başlıklara uygun olarak yapmıştır; açıklamalarını, el-Kayserî'nin isminden bahsederek *el-Mukaddimât*'tan sıkça yaptığı alıntılarla oluşturmuştur.

Dâvûd el-Kayserî'den etkilenen başka bir Hintli düşünür, Muînüddîn Kâdirî'dir; onun "*Husûsu'l-Kelim fi Şerhi Fusûs'i'l-Hikem*" adlı Farsça çevirisi bile el-Kayserî'nin *Fusûs Şerhi*'ne verdiği isminin âdetâ bir kopyasıdır; ayrıca yazar söz konusu eserinin girişini, Dâvûd el-Kayserî'nin *el-Mukaddimât*'ının ilk beş bölümünün Farsça çevirisiyle oluşturmuştur.

Fusûsu'l-Hikem'i Farsça'ya çeviren Muzaffer Ali Kusûrî, çevirisinin başına eklediği "Mukaddimât'tan Alıntılar" başlıklı girişin sonuna: el-Kayserî'nin bu eserini kısaltarak serbest Farsça bir çevirisini koymuştur.

Dâvûd el-Kayserî'nin "*el-Mukaddimât*'ının kim tarafından yapıldığı bilinmeyen "*Mukaddimât-ı Kayserî*" adıyla Farsça bir tercümesi de yapılmıştır. Aynı şekilde Mir Muhammed Can (1880-1940) "*el-Mukaddimât*'ın" ilk altı bölümünü kısaltarak "*Risâle der Beyân-i Vücûd*" adıyla Farsçaya tercüme etmiştir.

Son bir örnek Mevlevî Seyyid Abdü'l-Hakk Miyanve'nin "*Şerh-i Fusûs el-Hikem*" adlı Urduca *Fusûs Şerhi*'dir. Bu, aralarda Molla Câmî'den yapılan şiirsel alıntılar bulunmakla birlikte, Dâvûd el-Kayserî'nin "*Matla*"sının Urduca bir tercümesidir.

Arap Düşünürlerine Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin Arap düşünürlere de etkisi vardır. Örnek olarak burada birkaç isim zikredebiliriz. Bunlardan birisi, bilgin ve sûfî Abdülganî en-Nâblûsî'dir (ö. 1731); onun, Dâvûd el-Kayserî'nin ismini zikretmese de *Fusûsu'l-Hikem* üzerine yazdığı şerhinde el-Kayserî'den etkilendiğini görmekteyiz. Yine aynı düşünürün "*el-Vücûdu'l-Hakk*" adlı eserinde de el-Kayserî etkisini görmekteyiz; hatta bu eserin başlığı bile, Dâvûd el-Kayserî'nin "*el-Mukaddimât*"ının ilk bölümünün başlığıyla aynıdır.

Dâvûd el-Kayserî'den etkilenmiş olduğunu bildiğimiz bir başkası da Cezâyirli ünlü düşünür ve devlet adamı Emir Abdülkâdir'dir (1806-1883); o, "el-Mevâkıf" adlı eserinde çeşitli vesîlelerle Dâvûd el-Kayserî'ye atıflarda bulunmuştur ve fikirlerinden yararlanmıştır.

Dâvûd el-Kayserî'nin Tenkid Ettiği Düşünürler

Dâvûd el-Kayserî, bilgi ve varlık konusunda belirli isimler zikretmeksizin filozoflara genel tenkidler yöneltmektedir. Filozoflardan kasdı, Meşşâîlerdir. Bazı konulardaki özel tenkidlerinde onların isimlerini de anar. Meşşâî akılcılığının Allah'ı uzaktan tanıma olduğunu; onların hakikati hakikat olarak bilme imkânlarının olmadığını bizzat Meşşâîlere itiraf ettirir: Ölüm döşeğindeki İbn Sînâ'nın, "Ölüyorum; fakat elimde hiçbir şey bilmediğimden başka hiçbir şey yoktur." dediğini nakleder. Zamanı kendinde varolan mânevî bir cevher kabul ettikleri için Eflâtuncuları; zamanın mâhiyetini harekete ve miktarına indirgedikleri için Aristo, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn et-Tûsî'yi eleştirir.

J. Von Hammer-Purgostall, Dâvûd el-Kayserî'yi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini eleştiren ve hattâ reddeden bir düşünür olarak göstermektedir. Bu tam olarak doğru değildir. Doğru olan Dâvûd el-Kayserî'nin bazı konularda İbnü'l-A-

rabî'den farklı görüşlerinin olması veya onun görüşlerine katılmamasıdır. Meselâ, Dâvûd el-Kayserî feyz konusunda İbnü'l-Arabî'nin bazı ilâhî isimlerin fâil (etken) ve bazılarının ise, kabul edici mef'ûl (edilgen) görmesi görüşünde tereddüd eder; ancak kendisi buna karşılık, bütün isimleri ve mümkün özleri, feyzi kabul ediciler olarak görür.

Dâvûd el-Kayserî'yi Tenkid Edenler

Bazı düşünürler bazı konularda Dâvûd el-Kayserî'yi tenkîd etmişlerdir. Bunlardan birisi, Haydar Amolî'dir. O, velâyet konusunda Dâvûd el-Kayserî'nin genel velâyetin sahibi Hz. Îsâ ve özel velâyetin sahibinin İbnü'l-Arabî olduğunu söylemekle, İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili görüşlerini saptırdığını iddiâ etmektedir. Amolî'ye göre genel velâyetin sahibi Hz. Ali ve özel velâyetin sahibi de Mehdî'dir. İbnü'l-Arabî de ona göre böyle düşünmüştür.

Oysa gerçekte, ne İbnü'l-Arabî Amolî gibi düşünmüştür, ne de Dâvûd el-Kayserî İbnü'l-Arabî'nin görüşünü saptırmıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî "*Ankâ Muğrib*"de ve "*el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*"de, kendisinin özel velî ve Hz. Îsâ'nın genel velî olduğunu açıkça belirtmiştir. İbnü'l-Arabî'nin görüşünü saptıran dolayısıyla Amolî'nin kendisidir.

Amolî'nin ikinci tenkidi, Dâvûd el-Kayserî'nin dört halîfenin ve dört mezhep imâmının (Ebu Hanife, Mâlik, İbn Hanbel ve Şâfiî) velî olduğu düşüncesine itiraz etmesidir. Amolî, Dâvûd el-Kayserî'den önce hiç kimsenin böyle bir iddiâda bulunmadığını söyler. Oysa Dâvûd el-Kayserî'den önce ve sonra bazı bilginler benzer düşünceler ortaya koymuşlardır. Meselâ Dâvûd el-Kayserî'den önce ünlü İranlı düşünür Attâr ve sonra Şarânî, Dâvûd el-Kayserî gibi düşünmüşlerdir.

Dâvûd el-Kayserî'yi eleştiren bir başka Şiî düşünür, Mîr Dâmâd'tır. Onun eleştirisi Dâvûd el-Kayserî adına yaptığı zaman ve dehr konusundadır. O şöyle der: "el-Kayserî, dehri, aralarında kesinti olmayan geçmişi ve geleceğiyle bütünlüğündeki zamanın miktarı olarak ve bu miktarın, evvelinin ve sonunun dâimî kesintisizlik oluşunu da, sermed olarak tahayyül etmiştir." der ve görüşünün zayıflığını ve saçmalığını tenkîd ettiğini söyler.

Mîr Dâmâd aktardığı tanımların, Dâvûd el-Kayserî'nin eserlerinden kaynağını göstermemektedir. Muhtemelen onun "*Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman*" adlı risâlesinden mülhem olarak o tanımları vermektedir. Ancak gerçekte Dâvûd el-Kayserî'nin Mîr Dâmâd'ın aktardığı şekliyle ne bir dehr, ne de bir sermed tanımı vardır. Öyle sanıyoruz ki o, el-Kayserî'yi yanlış anlamıştır.

Dâvûd el-Kayserî'ye eleştiri yöneltenlerden bir başkası da, Hindli sûfî Molla Mahmûd Cevânpûrî'dir; o, *eş-Şamsü'l-Bazirgah* adlı eserinde vücûd (varlık) kavramıyla ilgili onun görüşlerini eleştirmiştir. Ayrıca Abdülkerîm el-Cilî ve Abdullah Bosnevî gibi diğer bazı sûfîler de Dâvûd el-Kayserî'ye bazı eleştiriler yöneltmişlerdir.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Dâvûd el-Kayseri, 1881, *Matlâu Husûsi'l-Kelîm fî Maânî Fusûsi'l-Hikem*, Bombay.

———, 1989a, *Risâle fî 'Ilmi't-Tasavvûf*, Ya. M. Bayrakdar, *Resâil*, Ankara.

———, 1989b, *Şerhu Te'vîlâti Besmle*, *Resâil*, Ankara.

———, 1989c, *Mukaddimât*, *Resâil*, Ankara.

———, 1989d, *Tahkîku Mâi'l-Hayât*, *Resâil*, Ankara.

———, 1989e, *Keşfu'l-Hicâb*, *Resâil*, Ankara.

———, 1989f, *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân*, *Resâil*, Ankara.

Önerilen Kaynaklar

Abdülkerim Cîlî, 1972, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Ayyıldız, İstanbul.

Afifî, A.A., 1975, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, Ankara.

Bayrakdar, Mehmet, 1988, *Kayserili Dâvûd*, KTB. Ya. Ankara.

———, 1990, *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri*, KTB. Ya., Ankara.

———, 1994, "Dâvûd el-Kayserî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. 9, s. 32-35.

Corbin, Henry, 1958, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Paris.

İbnü'l-Arabî, 1971, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M.N.Gencosman, İstanbul.

———, 1969, *Mir'âtü'l-'İrfân*, çev. A. Akçiçek, İstanbul.

Köprülü, M. Fuad, 1985, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.

BÂBERTÎ'NİN İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

Kıyasettin Koçoğlu*

Bu çalışmada Bâbertî'nin kısaca hayatı, İslam mezheplerine genel yaklaşımı, mezhepleri isimlendirme ve tasnif şekli ele alınacak olup, özelde de Fırkâi-Nâciye olarak tanımladığı fırkalara bakışı, öne çıkan değerlendirmeleri üzerinden örneklendirilecektir.

HAYATI

Temel kaynaklarda Bâbertî'nin isminin Muhammed, babasının adının Mahmud olduğu anlaşılmaktadır[1]. O, "el-Bâbertî", "er-Rûmî", "el-Mısrî", "el-Ha-

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz., Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Mesabihu's-Siyâde fi Mevzuâti'l-Ulûm,* Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1405/1985, II/243; Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisa mine'l-Arab ve'l Müsta'ribîn ve'l Müsteşrikîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, Lübnan, 2002, 7/42; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifîn ve Asâru'l-Musannifin*, İstanbul, 1955, II/171; Şihabuddin Ebu'l-Fellah Abdulhay İbn Ahmed b. Muhammed el-Akriyy? El-Hanbelî ed-Dımeşki, İbnu'l-İmâd, *Şezerât'uz-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,* Thk. Abdulkadir el-Arnavud-Mahmud el-Arnavud, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1406/1986, VI/293; Ebu'l Hasenât Muhammed Anduülhay el-Hindî el-Leknevî (ö. 1304-1887), *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimu'l-Hanefiyye Mea't-Talikâti's Seniyye ale'l-Fevâidi' Be-*

nefî", "Ekmelüddin", "Sahibu'l-İnâye", "eş-Şârihu'l-Hidâye" şeklinde tesmiyelendirilmiştir[2]. Doğum tarihi olarak 710/1310[3], 712/1312[4], 714/1314[5], ölüm tarihi olarak ise 786/1384 yılı verilmektedir.[6] Bu tarihlere göre Bâbertî'nin 72 veya 76 yaşına kadar yaşadığı söylenebilir.

Bâbertî'nin doğum yeri olan Bâbert'in neresi olduğunda ihtilaflar bulunmaktadır. Genellikle Arapların yazdıkları kaynaklarda Bağdat yakınlarındaki bir köy dile getirilirken Türk kökenli araştırmacılar, Bâbert'in bu günkü Erzurum'a komşu olan Bayburt olduğu noktasında fikirlerini ileri sürmektedirler[7]. Çubukçu, bazı kaynaklarda Bâberti'ye verilen *er-Rumî* nisbesinin, kaynaklarda Bağdatlı veya Anadolu dışında yetişen hiçbir âlime denmediğini, ancak Anadolu'da yetişmiş alimlere er-Rumî nisbesinin verildiğini ve 780/1378 yılında Emir Berkûk (ö. 801/1399) ve Emir Bereke (ö. 782/1380) huzurunda ulema arasında vakıf meselesi görüşülürken, onun bu iki Emire meseleyi Türkçe izah etmesini gerekçe göstererek Bâbertî'nin Bayburtlu olması gerektiğini dile getirir. Ona göre, bir Bağdatlı'nın Türkçe bilmesi mümkündür, ancak bunun, Bayburtlu birisi için olması daha muhtemel bir durumdur. Çünkü emirler Türkçe-

---

hiyye, tashih ve talik, Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sanî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Lübnan, ts., 195; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* Mektebetü'l-Mesna, Beyrut, Lübnan trz., XI/298.

2. Katip Çelebi, Keşfüzzunun, İstanbul, 1972, *Keşfuz-Zünûn*, II/1247; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II/171; Şerhu'l-Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanife en-Numan b. Sâbit el-Kûfî, s. 1, (Eserin İç Kapağı); Ekmeluddîn El-Bâbertî, *En-Nüketü'z-Zârife fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe,* Thk. Tlk., Hasan Ömer Müsaid?, I. Baskı, Riyâd/Suud, h. 1418/m. 1997, s. 1.
3. El-Leknevî, *Fevâid*, s. 197; Hafız Şehabeddin Ahmed b. Ali Muhammed ibn Muhammed b. Ali b. Ahmed, Eş-Şüheyr b. el-Askalânî, İbn Hacer, (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Maeti's-Sâmine, Daru'l-Ceyl,* Beyrut, 1414/1993, IV/251; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* II/298.
4. el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-'Ârifîn,* II/171.
5. ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* VII/271; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1960, II/572.
6. Leknevî, *Fevaid*, s. 197; Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn,* XIV/298;el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-'Ârifîn,* II/171;ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VII/271; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II/305; Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İst., ty., s. 156-157.
7. Şihâbuddîn Ebî Abdillah Yâkut b. Abdillah el-Hamevî, er-Rûmî, el-Bağdâdî, *Mucemu'l-Büldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1397/1977, I/307; Zirikli, *A'lam*, VII/271; Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn-i Haldun* (732-808/1332-1406), Dâru'l-Fikr, Beyrut, Lübnan, Ts., I/426; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II/305; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 156-157; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I/527; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II/572; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İst., 1951, I/361.

yi iyi Arapçayı ise az biliyorlardı[8]. Kumbasar ise Bâbertî nisbesinin doğum yeri Bâbertâ olan birisine yapılmasının Arapça gramer kaideleri açısından mümkün olmadığını, çünkü böyle bir durumda yani Bâbertâ'ya nisbet ya'sı geldiğinde "Bâbertevî" şeklinde yazılması gerektiğini belirtmektedir[9]. Araştırmamızda Bâbertî'nin eserlerinde karşılaştığımız "Yani Mushaf, lisan ve sudur. Haber, kağıd ve kitabet mahlûktur."[10] ifadesindeki "Kağıd"ın Türkçe oluşu -eserlerinde başka Türkçe kelimelerin bulunması da muhtemeldir- eğer müstensihlerin sonradan dahil ettikleri bir ekleme değilse Bâbertî'nin Türk ve Bayburtlu olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir.

Bâbertî'nin mebadiu'l-ilmi Bayburt'ta[11] Yakutiye medreselerinde aldığı[12], Bayburt'tan sonra Halep'e gidip Medrese-i Saziciyye (Medresetü'l-Sadihiye) de inzal edip bir müddet ikamet ettikten sonra Kahire'ye gittiğinden bahsedilmektedir[13]. O, bundan sonraki süreçte Kahire'deki Şeyhuniyye medresesinin hanekahı şeyhliğine kadar yükselmiş ve vefatına kadar bu görevi ifa etmiştir[14].

Bâbertî'nin Ebu Hayyân en Nahvî el-Endelusî[15], Şemsuddin İsfehânî[16], Kıvamüddin Muhammed b. Muhammed el-Kâkî[17], Ed-Dilâsî[18] ve İbn-i Abdilhâdî[19] adlı kişilerden dersler aldığı rivayet edilmektedir. Aldığı eğitim, devrinin önemli ilim adamları arasında yer almasını sağlamıştır. Nitekim İbn Haldûn, bazı soru-

---

8. Asri Çubukçu, "Ekmeleddin el-Baberti, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", (Neşredilmemiş Daktilo Metni), s. 2-3.
9. H. Murat Kumbasar, "Ekmelüddin Bâbertî ve Ebu Hanife İle İlgili Bir Risalesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 13/41 (Güz 2009), s. 242-243.
10. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 28-29.
11. Ahmed b. Mustafa Taşköprülüzâde, *Miftahus'-Saade ve Misbahu's-Siyade, fi Mevzuati'l-Ulum*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1405/1985, II/269; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 195.
12. Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, İstanbul, 2001, s. 60; Gül, Ahmet, *Osmanlı Medereselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*, TTK. Yay., Ankara, 1997, s. 22; İsmet Miroğlu, *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*, Üçler Matbaası, İst., 1975, s. 13, 125, 127.
13. Taşköprülüzâde, *Mevzuâti'l-Ulûm*, II/269; Leknevî, *el-Fevaid*, s. 195; Katip Çelebi, *Keşfü'z Zünun*, I/155.
14. İbn-i Hacer el-Askalânî, *İnbâul'l-Ğumr*, I/9; Çubukçu, "Ekmeleddin el-Baberti...", s. 5.
15. Abdusselâm Subhî Hamid, "Takdim", el-Bâbertî, *et-Takrir li Usul-i Fahru'l-İslam el-Pezdevî*, Kuveyt, 1426/2005, I/19.
16. *en-Nüket* MK, s. 57.
17. Leknevî, *Fevâid*, s. 195, 197; Hüseyin Kayapınar, "Kâkî", *DİA*, İstanbul, 2001, 24/216; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 78.
18. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/441-442, 2/265-266; es-Sâfedî, *Kitabu'l-Vâfiya*, 16/125; Mustafa Altundağ, "İbnu'l-Cündî", *DİA*, İstanbul, 2000, 21/4.
19. *en-Nüket*, "Mukaddime", s. 23; *Şerh-i Telhis*, s. 27.

lar sorarak tatmin edici cevaplar aldığını ifade etmektedir[20]. İbn Kutluboğa ise Bâbertî'yi "allâmetu'l-muteahhirîn ve hâtimetu'l muhakkikîn" diye tanıtmaktadır[21]. Bâbertî'nin öğrencileri arasında, Osmanlı döneminin ilmî-dinî hayatında önemli olduğu bilinen Molla Fenârî[22], es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî[23], Bedreddin Simâvî[24], Tabib Hacı Paşa[25], Şair Ahmedî[26] gibi kişiler yer almaktadır.

Bâbertî', İslamî ilimlerin hemen hemen tüm alanlarıyla ilgilenmiş ve bu alanlarla ilgili geneli şerh, hâşiye ve takrir olmak üzere pek çok çalışma yapmıştır[27]. Ancak onun şerh, haşiye ve takrirleri de standart özelliklerin ötesinde, bir anlamda, telif niteliği taşımaktadır. İslami disiplinlerin tümüyle ilgilenmesine rağmen çalışmalarına bakıldığında İslam Hukuku, Kelam, İslam Mezhepleri Tarihi, Hadis, Tefsir, Tasavvuf, Ahlak, Nefis-Ruh ve Arap Dil'i gibi alanlarda eserler verdiği görülmektedir. Onun araştırmamıza da temel olan akaid ve mezhepler alanındaki eserleri şunlardır: *Risâle fi Beyani'l-Mezahibi'l-Batıle Ke'r-Revafıd ve'l-Hâric, Risâle fi Asli'l-Ehva ve'l-Bida, Risâle fi Akide Firaki'd-Dalle, Risâle fî Beyâni'l-Firaki'd-Dâlle, Risâle fi Ashabi'l-Ehvai ve'l-Bida', Risaletü fi Beyânil-Firaki'z-Zelle, Risâle fi'l-Fırak Zalla, Risâle fi Aksâmi'l-Esnâfi'l-Mezâhib, Risaletü fi Beyanil-firakiz-Zelle, el-İrşâd, Kitabu'l-İrşâd, el-Maksad fi'l-Kelam, en-Nuketüz-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebil-Hanîfe, Hâşiye ala Şerh-i Tecridi'l-Akâid, Şerhu Akaidi't-Tahâvî = Şerhu Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa, Şerhu Fıkhi'l-Ekber, Şerhu Umdetil-Akaid, Şerhu Vasiyyeti Ebi Hanife, Şerhu Tecrîd-i li'n-Nasuriddîn Tûsî, Şerhu Telhisi'l-Camii'l-Kebir, Risâle fî Naşri Ebî Hanîfe.*

---

20. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn-i Haldun*, I/426.
21. Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962, s. 66.
22. Abdulhay b. İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâr min Zeheb*, Kahire, 1351, VI/20, VII/209; Celâleddin Suyûtî, *Buğyetü'l-Vûât fî Tabakâtü'l-Luğaviyyîn ve'n-Nûhât*, Kahire 1965, s. 97, II/97.
23. Leknevî, *Fevâid*, s. 127.
24. Zirikli, *el-Alam*, VIII/165; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Bedreddin Simâvî", *İA*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, II/444; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, TDV. Yayınları, Ankara, 1990, s. 91.
25. Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku'ş-Şakaik)*, Nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, I/74; Taşköprizâde 'Usamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa (961/1553), *eş-Şakâiku'n-Nu'mâmyye fi Ulemâi'd-Düveli'l-Usmaniyye*, nşr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul, 1405, s. 52.
26. Tunca Kortantamer, *Eski Türk Edebiyatı-Makaleler*, Ankara, 1993, s. 3-4: Günay Kut, "Ahmedî", *DİA*, II/165; İsmail Ünver, *Ahmedî-İskendernâme (İnceleme-tıpkıbasım)*, Ankara, 1983, s. 3; M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları (biyografi ve bibliyografi)*, İst., 1982, s. 29.
27. Eserleri için bkz., Aytekin, "Bâbertî", IV/378; Kumbasar, "Ekmelüddin Bâbertî", s. 243-246; Nasuhi Ünal Karaaslan, "Bayburtlu Ekmeleddin", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu*, Erzurum, 1989, s. 101-102; Kıyasettin Koçoğlu, *Ekmelüddin el-Bâberti İslam Mezheplerine Bakışı*, Yayınevi Yay., Ankara, 2013, s. 19-47, 96-108.

MEZHEPLERİ İSİMLENDİRME SORUNU

İslam Mezhepleri araştırmalarında yapılan isimlendirmelerin, kim/kimler tarafından, niçin, ne zaman ve kimler için yapıldığının tespiti, isimlendirmeyi yapanın ilgili mezhebe yaklaşımını ortaya koyduğu için önemlidir. Klasik mezhep isimlerinin büyük bir kısmı, karşıt oluşumlar tarafından ve eleştirel bir tarzda yapılmıştır. Bunların bir kısmı daha sonra ilgili hareketin müntesipleri tarafından farklı anlamlar yüklenerek/olumlulaştırılarak kabullenilmiştir. Bu isimler, genel olarak, kurucusu kabul edilen bir âlimin ismine, belli bir fikre veya terime, belli bir bölgeye, övme, yerme, tarihsel bir olaya veya bazı hadis ve ayetlere nispet edilerek yapıldığı görülmektedir[28]. Mezhepsel hareketler bir oluşum süreci yaşamış olsalar da değişim ve dönüşümleri, yani gelişimleri tarihsel süreç içerisinde devam etmiştir. Dolayısıyla, verilen isimlerde anlam daralması veya genişlemesi olduğu, hatta ilk kullanıldığı anlamın tam aksi yönünde anlamlar yüklenildiği malumdur. Bu durumda tümel ifadelerle yapılan tanımlamalar pek çok problemi içerisinde barındırmaktadır. Bâberti'de bahsedilen bu problemli isimlendirmeler belli boyutlarıyla devam ettiği görülmektedir. Onun eserlerinde, kendisi tarafından yapılmış yeni bir isimlendirmeden ziyade kaynaklarda var olan isimleri kullandığı görülmektedir. Ancak bu isimlendirmelerde içerikteki farklılaşmalar dikkat çekmektedir. Bâbertî'nin isimlendirmede kullandığı yöntemleri şöyle sıralamak mümkündür.

Bazı Hadislerden Hareketle Yapılan İsimlendirme

Bâbertî mezhepleri tasnif ederken Ehl-i Ehvâ ve'l-Bid'a şeklinde yaptığı isimlendirmeyi "73 Fırka Hadisi" olarak meşhur olan hadisten hareketle yapmaktadır. O, Mezâhibi'l-Bâtıla[29] Ehlü'l-Ehvâ ve'l-Bid'a[30], Ashâbi'l-Ehvâ ve'l-Bida'[31], Fıraki'd-Dâlle[32], el-Ehvâ ve'l-Bida'[33] Ehlü'l-Adl ve'l-Emânet[34], Ehl-i Cevr ve'l-İhânet[35], Ehlü'l-Hak min Ehl-i Sünnet[36], Ehl-i Hal ve'l Akd-

28. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 128-133.
29. *Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, No. 656, vr. 223a-223b.*
30. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Paşa, No. 706, vr. 196b-197a.
31. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, No. 771, vr. 98a-99a.
32. Süleymaniye Ktph., Atıf Efendi, No. 2817, vr. 67b-68a; Atıf Efendi, No. 2851, vr. 55b-57b.
33. Konya İl Halk Kütüphanesi, No. 218/1, vr. 1b-4a.
34. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 121.
35. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 121.
36. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 121.

[37]gibi isimlendirmeleri, zikredilen hadis bağlamında kullanmaktadır. Burada zikredilen heva ve bid'a isimlendirmesi, tümel bir yaklaşımla, Haricilik, Ravâfız, Kaderîyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie ve onların alt kolları üzerine bina edilmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin özelliği bütünsel bir reddiyecilik olduğundan dolayı, fırkaların içerisindeki olumlu görüşler veya bu fırkalar içerisinde oluşan farklılaşmalar dikkate alınmadan, karşıt olma prensibiyle reddedilmektir. Bâbertî'de bu sistemi kullanarak Sünnî geleneğin genel metodunu bir anlamda sürdürmüş olmaktadır.

Kurucu Kabul Edilen Bir Âlimin İsmine İthaf

Bâbertî, mezheplerin kurucusu kabul edilen kişilerin isimlerine ithafen mezhebin görüşlerini dile getirmektedir. Ebu Hanife, Şafiî, Eş'arî, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Kerram gibi isimlerden hareketle Hanefilik, Şâfiilik, Eş'arîlik, Hanbelîlik ve Kerrâmiyye şeklinde mezhep isimlendirmeler yapmaktadır. Bâbertî, bu isimleri gelenekte var olan şekliyle kullanmaktadır.

Genele Hitap

Bâbertî, mezheplerin fikirlerini Hanefîlik, Mutezile, Havâric, Ravâfız gibi genele hitap eden isimlerle zikretmektedir. Bu genelleme içerisinde "bir kısmı", "umumu", "bazısı", "gulatı" gibi muğlak ifadeler ile aralarındaki farklara da işaret etmektedir. Bu isimlendirmeler süreçteki değişim ve gelişimi yok eden yaklaşımın problemlerini taşımaktadır. Yani mezheplerin kuruluş aşamalarında kullanılan isimlendirmeler, zamanla çeşitli gelişmeler ile temel esasları belirginleşmiş ve ismin genel çerçevesi çizilmiştir. Ancak süreç içerisinde, ana gövde çoğunlukla korunmuş olsa da, gelişen problem ve bilgi zenginliği dolayısıyla çerçevenin genişlemesi, hatta ayrışmalar yaşanması muhtemeldir. Bâbertî'nin tümel kullanımlarında bu değişim ve gelişimi yok eden problemli yaklaşım devam etmektedir.

Mezhepsel Aidiyet Kurulmadan

Bâbertî, eserinde topluluk ifade eden pek çok isimden bahsetmektedir. Bunlardan bir kısmını mezhepsel aidiyeti ile birlikte zikrederken, bir kısmının

37. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 152.

ise böyle bir aidiyetinden bahsetmez. Evzaî, Serahsî, Ebu Yusuf, Gazâli, Kerhî vb. gibi şahısların mezhepsel kimliklerinin zaten biliniyor olması düşüncesiyle mezhepsel bir aidiyet yapmamış olması muhtemeldir. Ancak bazen eleştirdiği ve bazen de fikirlerini kendi görüşünü desteklemek için kullandığı kişilerin de varlığı düşünüldüğünde, Sünnî gelenek içerisindeki farklılıkların da farkındalığı içinde, isabetli gördüğü fikirlerden istifade ettiği, gerekli yerlerde de eleştirdiği görülmektedir. Ancak şahıs isimlendirmelerinin dışında "Akıl sahipleri (Ukala)"[38], "Mutekellimin"[39], "Ehl-i Te'vil", "Müslüman Alimler", "Mutasavvıfa"[40], "Hukema"[41], "Ehl-i İlimden Bir Cemaat"[42], "el-Felâsife"[43], "Bazı Ehl-i Tevil"[44], "Cumhurul Mütekellimin"[45] şeklinde muğlak genellemeler yapmaktadır. Mütekellimler ifadesini genelde karşıt görüş kabul ettiği kişiler için kullanırken, aynı zamanda "Ehl-i Sünnet Mütekellimleri"[46] şeklinde de kullanmaktadır. Bu durum tanımlamada kapalılığa ve belirsizliğe götürmektedir.

Önemli problemli alanlardan birisi de Bâbertî'nin temel fırkalar ile herhangi bir bağını kurmadan zikrettiği mezheplerdir. Onun Hanbeliler ve Kerramiyye'nin farklı fikirlerinden bahsederken Ehl-i Bid'a mı yoksa Fırka-i Naciye'den mi kabul ettiği muğlaktır. Onlara atfettiği fikirlerden ve kurduğu mezhepsel benzerliklerden hareketle bir yorum imkânı olsa da Bâbertî'nin Sünni mezheplerden saydığı Eşâ'ira gibi mezheplere eleştiri yöneltirken, bu mezhepler ile Ehl-i Bid'a'dan saydığı fırkalar arasında yakınlık kurmuş olması böyle bir yorumlamayı zorlaştırmaktadır. Bu durum, Babertî'nin kendine has mezhepsel değerlendirme kıstasları kullanmamasından telmihlerle değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Fikir Merkezli İsimlendirme

Kaderîyye, Mürcie, Cebriyye gibi temel kaynaklarda yapılan fikir merkezli tanımlamaların Bâbertî'de devam ettiği görülmektedir. Ancak bu tanımlamalarda genel isimlendirmeler kullanmasına rağmen, temel esasları/fikirleri ile değil, bir veya birkaç öne çıkan fikirle tanımlama yapmaktadır. Bu ise parçadan bü-

38. *Şerhu'l-Maksad,* v. 9a-b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 38.
39. *Şerhu'l-Maksad,* v.10a-11a, 80a-81a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 40-42, 174-175.
40. *el-Maksad*, s. 157.
41. *Şerhu'l-Maksad*, v. 20a.
42. *el-Maksad,* s. 166, *Şerhu'l-Maksad,* v.79b-80a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 173-74.
43. *el-Maksad,* s. 152, 157.
44. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 93.
45. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 30.
46. *Şerhu'l-Maksad,* v. 9a-b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 38.

tüne doğru bir hareket olup, fotoğrafın genelini göstermeyen bir yaklaşımdır. Fikir merkezli yapılan tanımlamalar, aynı kişinin farklı yaklaşımlarından dolayı başka mezhep isimleriyle isimlendirmeleri sonucuna götürmektedir. Bâbertî'de de bu durum gözlenmektedir.

Coğrafi Bölge Merkezli İsimlendirme

Bâbertî, zikrettiği fikirlerin intisaplarını belirtirken, Basra Mutezilesi[47], Bağdat Mutezilesi[48], "Irak alimleri"[49] gibi mekan merkezli isimlendirme de yapmaktadır. Burada yapılan tanımlamalar mezheplerin fikirlerinin yoğunluğuna bölgelerine yönelik bilgiler içermesi açısından önemli olmaktadır. Bâbertî, bu tanımlama şeklini, mezheplerin kendi içerisindeki farklılıklarına işaret eden işlevsel bir şekilde kullanılmaktadır.

BÂBERTÎ'NİN MEZHEPLERİ TASNİF SİSTEMİ

73 Fırka Hadisi ve Genel Tasnif

Bâbertî, fırkaların tasnifini *73 Fırka Risâleleri, Şerh-i Usul-i Pezdevî* ve *Şerh-i Akâidi Ehl-i Sünne* isimli eserlerinde yapmaktadır. O, Tahavî'nin *Akaidi*'ne yazdığı şerhte 73 Fırka hadisini kullanır ve Ehl-i Sünnet ve Cemaatin özelliklerinden bahseder. Pezdevî'nin *Usul*'üne yazdığı şerhin girişinde altı Ehl-i Bid'a fırkasının isimlerinden ve Fırkâ-i Nâciye'den bahseder. 73 Fırka risalelerinde ise bu altı ana fırkaya, onların 12'şer alt kollarına ve çok kısa şekilde temel fikirlerine yer vermektedir. Ayrıca, Fırkâ-i Nâciye'nin başlıca esaslarından, Ehl-i Sünnet olarak isimlendirildiklerinden ve farklı tabakalardaki temsilcilerinden söz etmektedir. "Kim İslam'da yeni bir şey ihdas ederse o bir yol açmış olur. Kim de bir bid'at icat ederse sapmış/dalalete düşmüş olur. Ve kim de dalalete düşerse o da ateştedir."[50] hadisi ile eserine başlayan Bâbertî, Ashabu'l-Ehvâ ve'l Bid'a olarak isimlendirdiği fırkaların aslının Hariciyye, Râfıziyye, Kaderîyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie olmak üzere altı tane olduğunu belirtir ve her birinin 12 alt kolunu zikretmektedir. Ona göre toplamı 72 fırka olan Ehl-i Bid'a'nın hepsi ateştedir. Ancak "*Allah'ın tevhîd sebebiyle merhamet ettikleri hariç*" ki onlar ateşten kurtulmuş olan Fırkâ-i

47. *Şerhu'l-Umde*, v. 98a.
48. *Şerhu'l-Maksad*, v. 71b-72b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 158-159.
49. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 3.
50. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, (Çağrı yay, İst., 1992), *Salatu'l-îdeyn* 22, III/188-189.

Nâciye'ye dâhildirler. Onlar "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"tir. Fırka-î Nâciye ile birlikte fırkaların toplamı 73 olmaktadır ki, Hz. Peygamber, "Ümmetim 73 fırkaya bölünecek ve biri hariç hepsi cehennemde olacak"[51] buyurmuştur[52].

Bâbertî'nin kullandığı ve meşhur olan ismi ile "73 Fırka Hadisi", farklı rivayetleri ve sıhhati noktasında tartışmalar olsa da[53], İslam Mezhepleri tarihinde oluşan geleneklerde yer alan mezhep taksimlerinde belirleyici temel noktalardan birisi olmuştur. Hadis hakkında 73 sayısına mutlak anlamda veya kesretten kinaye gibi yüklenilen farklı anlamlarla birlikte[54] genel olarak 73 sayısına göre bir yapılanma olduğu görülmektedir. Geleneklere göre farklılık arz eden bu taksim Hanefi-Mürcî Makâlat geleneğinde 6x12+1=73, İsmailî gelenekte 24x3+1=73, Hadis Taraftarları Makâlat geleneğinde ise 18x4+1=73 şeklindedir[55]. Görüldüğü üzere Bâbertî, Mürcî-Hanefî geleneğin kullandığı tasnif sistemini kullanmıştır.

Bâbertî'ye atfedilen 73 Fırka Risalelerinde, 6x12+1 şeklindeki tasnifte altı asıl fırkanın isimlerinde ayniyet gözükürken, bunların alt kollarının hem isim hem de sayılarında, çoğunlukla aynı ya da yakın yazımlı olsa da kısmi farklar bulunmaktadır. Bâbertî'nin eserlerinde zikrettiği fırkalar dikkate alındığında 73 fırka tasnifi içerisinde zikretmediği fırkalardan da bahsettiği görülmektedir. Dolayısıyla zikredilenlerin sayıları 73'ü geçmektedir. Ayrıca Bâbertî'nin, 73 Fırka tasnifinde yer verdiği fırkaların bir kısmını mezhep olarak zikretmesine rağmen görüşlerini "şöhretli olmadıkları için zikredilmediğini" belirtmektedir[56].

Bâbertî, Allah'ı inkar etmedikleri takdirde Ehl-i Heva ve Bid'a olarak tanımlananların arkasında ümmetin alimlerinin namaz kıldıklarından bahsetmekte ve onları günahkar Müslüman kategorisinde değerlendirmektedir[57].

73 fırka merkezli yapılan bu taksimde, kurtuluşa eren fırkanın bir tane olduğunun kabul edilerek diğer fırkaların ehl-i heva veya sapık olarak tanımlanması ve bu bağlamda gelişen toptan reddiyeci tavır dolayısıyla, her fırka kendisini kurtuluşa eren fırka olarak tanımlarken, karşıt grupları ise mücadele edilmesi ve kendilerinden korunulması gerekenler olarak tanımlamaktadır[58].

---

51. Ebu Abdillah Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *el-Câmiu's-Sahih,* (Kitabu'l-İman), Kahire, 1292, 2/107.
52. *Beyânü'l-Mezâhibi Bâtıla Ke'r-Revâfız ve-l-Hâriciyye ve'l-Kaderiyye ve Gayri Zalike,* Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, No. 656, v. 223a.
53. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı,* Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 15-30.
54. Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", Ebû Mansur Abdulkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* trc. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, Ankara, 1991, s. XXIII-XXX.
55. Kutlu, *İslam Mezheplerine Giriş,* 179-181.
56. *Şerhu'l-Maksad,* v. 35a-36b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 89-91.
57. *Şerhu'l-Umde,* v. 136b.
58. Önemli bir örnek olrak bkz., el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 1.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat

Bâbertî'nin eserlerinde "Ehl-i Sünnet"[59], "Ehli Sünnet ve'l-Cemaat"[60], "Ashabımız Ehl-i Sünnet"[61] şeklinde geçmekte olan Sünnet ve'l-Cemaat, "Fırka-i Naciye"[62] olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda "Ehlü'l-Adl ve'l-Emânet"[63], "Ehl-i Hakk"[64], "Ehlü'l-Hak min Ehl-i Sünnet"[65], "Ehl-i Hal ve'l-Akd"[66] ve "Sevâd-u A'zam (Büyük çoğunluk)"[67] gibi isimler de Ehl-i Sünnet'i tanımlamak için kullanılmaktadır. Bâbertî, "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi cennete diğer 72 fırka cehenneme girecektir", Kurtulan kimdir, diye sorulduğunda Rasulullah'ın, "Sünnet ve Cemaat ehli olanlardır" buyurduğunu, "Sünnet ve Cemaat Ehli" olanlar kimlerdir diye sorulduğunda da "benim ve ashabımın yolunda olanlardır."[68] buyurduğunu belirtmekte ve aklı olanların gitmesi gereken yolun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in yolu olduğunu söylemektedir. Bu yolun sahabenin, tabiûnun ve selef-i salihinin yolu olduğunu, ümmetin çoğunluğunun bunu takip ettiğini belirten Bâbertî, diğer yolun ise Ehl-i Ehva ve Bida' olduğunu söylemektedir[69]. Hz. Peygamber'in sünnet ve cemaate uyulması noktasında ihtimam gösterdiğini ve onlardan ayrılanları ise uyardığını belirten Bâbertî, "Benden sonra, benim sünnetimden ve raşid halîfelerimin yolundan ayrılmayın"[70] uyarısına dikkat çekmekte ve Tahavî'nin "biz Ehl-i Adl ve Emanet'i severiz, Ehl-i Cevr ve Hıyanete de buğz ederiz" ifadesinde Ehl-i Adalet"ten maksadın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu belirtmektedir[71].

Cemaat üzere olmanın bir anlamda sahabenin ve tabîûnun yolundan gitmek ve her asırda "Ehl-i Hal ve Akd" ehlinin yolunu takip etmek olduğunu söyleyen Bâbertî, "Benim ümmetim dalalette birleşmez"[72], "Kim Cemaatten

---

59. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 13; *Şerh-u Tecrid*, v. 2a.
60. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 29; *Şerhu Akideti Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 20, 21-22, 28, 54, 106, 121, 156.
61. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 13, 35, 18, 20, 33.
62. *Şerhu Akideti Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 20.
63. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 121.
64. *Şerhu'l-Umde*, v. 79a.
65. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 121.
66. *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, s. 152.
67. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 100-101.
68. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Thk: Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1995), Hadis No: 2755, VII/186.
69. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 20-25
70. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 120; Tirmizî, *İlim* 16; İbn Mâce, *Mukaddime* 6.
71. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 120-121.
72. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 152.

bir karış ayrılırsa o boynundan İslam bağını çıkarmış olur", "Allah'ın eli cemaat üzeredir", "Allah'ın eli cemaatle birliktedir, kim ondan ayrılırsa ateşe girer" ve "Size düşen Sevadu azam (Büyük çoğunluk) ile olmaktır"[73] hadislerini zikrederek cemaate bağlı kalmanın yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır[74].

Bâbertî, Ehl-i Sünnet içerisinde sayılan Mâturîdîlik, Eşarîlik, Ehl-i Hadis, Hanefilik, Hanbelîlik, Şafiîlik gibi fırkalardan bahsederken, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî, Tahâvî, Ebu Yusuf, Mâturîdî, Fahru'l-İslam (Pezdevî), Fahreddin Râzî, Evzaî, Ebu Hanife, Ebu Hasan Rustuğfeni, Bakillani, Ebu İshak el-İsferâinî, Ezherî, Gazâlî[75] Ebu Hasan el-Kerhî[76] gibi isimlere de yer vermektedir. Ancak, 73 Fırkâ Risalelerinden *Risaletü fi Beyâni'l-Firaki'z-Zelle*'de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in çeşitli tabakalardaki temsilcilerinin isimleri zikredilmektedir. Bâbertî, diğer eserlerinde bahsettiği ancak mezhepsel aidiyetini vermediği, fikirlerini bazen eleştirip bazen de kendi lehinde kullandığı şu kişileri Ehl-i Sünnet'ten saymaktadır: Ebu Said Hasan Basrî, Süfyân-i Sevrî, Evzaî, Alkâme, el-Esved, İbrahim en-Nehâi, eş-Şa'bî, Malik, Hammâd, İbn Ebî Leylâ, Ebu Hanife ki bunlar tabiundandır. Sonrakilerden ise Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer, Hasan b. Ziyâd, Davud et-Tâî, Muhammed b. İdris eş-Şâfî, Ebu Abdillah el-Meznî, Ebu Hafs el-Kebir el-Buhârî, Şakîk b. İbrâhim, İbrahim b. Edhem, ki bunlar Ebu Cafer Muhammed es-Sâdık ve Ebu Hanife'nin öğrencileridir[77]. Cafer-i Sadık ve Ebu Hanife'nin talebelerini de daha sonraki nesil içerisinde sayarken Caferî Sadık'ı da Ehl-i Sünnet'e dâhil etmiş gözükmektedir. Risâle'de Hanbelîlik veya Ahmed b. Hanbel'den bahsetmemesi dikkat çekicidir. Eş'arî ve Mâturîdî gibi isimlerden bahsedilmese de, onları diğer eserlerinde Ehl-i Sünnet'in imamları olarak çeşitli şekillerde nitelemektedir.

Bâbertî'nin "İmam" diye kendisinden bahsettiği Ebu Hanife'yi, özellikle de Hanefilik bağlamında değerlendirmesinin yanında, onun *Vasiyye*'ye ve *Fıkhu'l-Ekber* isimli risalelerine yazdığı şerh, Ebu Hanife ve Hanefiliğin tercih edilmesiyle ilgili eserleri ve diğer eserlerindeki Ebu Hanife'nin gözle görülür derecedeki ağırlığı dolayısıyla, Ebu Hanife'nin, Bâbertî'nin fikirlerinde merkezi bir noktada durduğu anlaşılmaktadır.

Bâbertî, Mâturîdî'nin *Te'vilât* ve *Kitabu't Tevhid*[78] *isimli eserlerinden alıntılar yaparak Mâturîdî'nin görüşlerini değerlendirirken Ebu Hanife ile araların-*

---

73. İbn Mace, "el-Fiten", 8.
74. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 100-101, 152.
75. *el-Maksad*, s. 154.
76. Abdullah b. Huseyn b. Dellal el Kerhî, el-Hanefi, bkz., *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 123,
77. Arşiv No: 34 Atf 2825/6, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, vr. 150a-150b.
78. *el-Maksad*, s. 164; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 57.

da bağ kurar ve Eş'arî'nin görüşünden daha doğru olduğunu belirtir[79]*. Bazen de aralarında olan fikir benzerliklerinden bahsetmektedir ki, Ebu Hanife, Mâturîdî, Eş'arî, Bakillânî, İsferâyini'yi bir arada, yani, aynı görüşte olarak zikretmektedir. Mâturîdî'nin görüşleri zikredilirken "Irak Alimleri"nin de görüşleriyle olan paralelliğe de dikkat çekmektedir*[80].

Bâbertî, Ehl-i Sünnet'e atfettiği fikirleri, Hanefî-Mâturîdî geleneği ve "ashabımız" şeklinde zikrettiği kişiler bağlamında kullanmaktadır[81].

Ehl-i Sünnet Mezhepleri

Ebu Hanife ve Hanefilik

Bâbertî, kendisini mutaassıb bir Hanefi olarak tanımlarken eserlerinde Ebu Hanife ve Hanefiliğin görüşlerini Sünnilik bağlamında savunmuştur. Onun *Vasiyye* ve *Fıkhu'l-Ekber* isimli eserlerini şerh eden, *el-Alim ve'l Müteallim* isimli eserine de zaman zaman müracaat eden[82] Bâbertî, Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ortaya koymak için *"en-Nüketü'l-Zârîfe fi Tercihi Mezhebi Ebî Hanîfe"* isimli eserini yazmıştır.

Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*'nin başında Ebu Hanife'den "İmamu'l-allâme" akdemu'l-müctehidîn, sirâcu'l-milleti'l-Hanefiyye el-İmamu'l-A'zam Ebî Hanife, Usuli'd-Din'de ihtiyaç olunan şeylere vâfi, itikadda müslümanlara gerekli olanlara kâfi, meşayıhın kelamından da faydalı olan şeyler onda toplanmıştır. O gizli cevherleri açığa çıkaran, meânide murad edileni bilen, kaidelerin düğümlerini çözen, akaidin delillerini açıklayan, çeşitli mezheplere verilmesi gereken cevapları veren"[83] şeklinde taltifle bahsetmektedir. Bâbertî'nin *en-Nüket*'in girişinde "Beni Millet-i Hanife'ye ittibaya hidayet eden ve Hanefi âlimlerinin tarikatına süluk etmemi irşad eden ve beni şer'i delillerin mertebelerini ve delillerin keyfiyyetini bilenlerden kılan ve beni, cibilliyetimi Hz. Peygamberin hayırlarına şahitlik ettiği asırların müctehidlerine mutaassıb kılan Allah'a hamd olsun."[84] diyerek eserine başlaması Ebu Hanife ve Hanefilik'teki taassubunu göstermek açısından önemlidir. Hanefiliğin zayıf olan itikadını mezhebin imamlarından hareketle güçlendirmek için bir kitap yazmasının istenilmesi üzerine bu

79. *el-Maksad*, s. 165.
80. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 3.
81. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 12, 13, 14, 18, 20, 21, 29, 30, 31, 32, 33, 35.
82. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 10.
83. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 2.
84. *en-Nüket*, s. 27.

kitabı yazdığından bahseden[85] Bâbertî, eserde Ebu Hanife'nin tercih edilmesi gerektiğini aklen ve naklen ispat etmeye çalışmaktadır.

Bâbertî'nin *Nüketü'z-Zarîfe*'de Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ispat etmek için yaptığı naklî temellendirmeler şöyledir[86]:

1. Bâbertî, "Asırların en hayırlısı benim içinde olduğum asırdır. Sonra ondan sonra gelen ve sonra ondan sonra gelendir. Ondan sonra ise yalan yayılır"[87] hadisini zikrederek tabiun neslinin hayırlı olduğunu, dolayısıyla tabiundan olan Ebu Hanife'nin üstün nesil içerisinde olduğuna ifade etmektedir.
2. Bâbertî'ye göre Ebu Hanife 1. Maddede zikredilen tâbiûn neslinden olmasa bile, onun dinin halleri hakkındaki ilmi, Kitap ve Sünnet'ten Hz. Peygamber'den nakledilenlere ve Sahabe-i Tahirinin asârına olan ittibası onun üstünlüğünü ortaya koymaktadır.
3. Bâbertî'ye göre Ebu Hanife, imam, sadık, fakih, fâik, Kitabı (Kur'an) bilen, Sünnet'in yolunu tutan, Ehl-i Sünnet'i delil kabul etmiş, Hz. Peygamber'in emrettiklerine ve sünnetine tabi olan, takva sahibi arkadaşlara sahip, bid'at ve heva ehlinden uzak, gayretli bir müctehid, meselelerde hakikatin ortaya çıkmasında celîl ve dakik bir şekilde gayret gösteren Hz. Peygamber'in hayırlarına şahidlik ettiği kimselerden (1. Maddedeki hadise atfen) olması yine onun üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Bâbertî'nin Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ispat etmek için yaptığı akli temellendirmeler ise şöyledir:

Bâbertî'ye göre Ebu Hanife'nin, fıkıh ilminin oluşmasında en önde gelmesi ve bu konudaki yetkinliği onun üstünlüğünü göstermektedir. O, önce meseleyi ortaya koyar ve ondan da cevabını çıkarır. Sebeplerini ve illetlerini ortaya koyar ve onu bunların üzerine (hükmü) bina eder. Bâbertî, Şafi alimlerden İmam el-Meznî'den[88]: "İlmin yarısı sorudur, yarısı cevaptır. Birinci bölüme Ebu Hanife yetkindir ki başkaları bu konuda ona ortak olamaz. İkinci kısımın ise hepsini o bilir. Çünkü o içtihadında isabet etmektedir." ve İmam Şafiî'nin, "İnsanlar fıkıhta Ebu Hanife'ye muhtaçtır, çünkü o, bilgileri en temel

85. *en-Nüket*, s. 29.
86. *en-Nüket*, s. 30-31.
87. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, "Şehadât", 4, 4/549.
88. Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Meznî el-Mısrî, H 175/h. 264 yıllarında yaşamıştır. Bkz. Tâcuddîn Ebi'n-Nasr Abdu'l-Vehhâb b. Alî b. Ebdi'l-Kâfî es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, Tahk., Abdu'l-Fettah Muhammed el-Cilû-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru'l-Hayâi'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1918, 2/93.

kaynağından alır ve oradan istinbat eder (...)[89], şeklindeki ifadelerle Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ortaya koyar.

Bâbertî, ictihad, iman, taharet, namaz, oruç, zekât, hac, yiyecekler, giyecekler, silah taşımak, nikâh, muamelet, alış veriş, hüküm verme, imamet konularındaki yaklaşımlarında temelde İmam Şâfiî ile mukayese ederek Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Bâbertî, Ebu Hanife'nin Şafiî'ye üstünlüğünü onun ameli imana dâhil etmeyen "kalp ile tasdik dil ile ikrardır." şeklindeki iman tanımına bağlamaktadır. İmam Şafi'ide ise buna ilaveten amelleri de imana dahil ettiğinden, amellerdeki yanlışların insanları küfre götürdüğünü ve ebedi cehennemde kalmalarına neden olduğunu belirten Bâbertî, Ebu Hanife'nin yaklaşımının insanların çoğunun cehennemden kurtulmasına vesile olacağından bahsetmektedir[90]. Diğer meseleler ise öncelikle amel-iman açısından ele alınırken, uygulamadaki Ebu Hanife'nin görüşlerinin kolaylıklar sağladığı, hatta bu konuda, Şafiî bir alim olan Şemseddin el-İsfehânî'nin[91] Şafiî mezhebine göre Hacc'ını yapamayıp Hanefiliği taklit etmek zorunda olduğunu ifade ettiğini, belirtmektedir[92].

Bâbertî, dünyadaki alimlerin, Hind ve Sind sultanların umumunun, Maveraûnnehr, iklim-i Horasan, Dımaşk, Kıpçak, Türkistan, Türk, Irak, Yunan beldeleri ve iklim-i Rey ve onlara komşu olan Azerbeycan ve onların askerleri ve orduları ve çalışanları, Mısır diyarı emirlerinin çoğu, günümüzde ve geçmişte Türk devletlerinin uzun süre Hanefiliği tercih ettiklerini ifade ederek, bu mezhebi tercih etmek vacip olur mu, olmaz mı? diye Melike sormakta ve bunun reddedilip diğer mezheplerin üstün tutulmasının tercih edilen bir akıl ve doğru bir düşünceyle tahayyül edilemeyeceğini belirtmektedir[93].

Bâbertî'ye göre Ebu Hanife'ye büyük günah işleyen durumunu Allah'ın dilemesine tehir etmesi dolayısıyla Mürcî denmiştir. Bâbertî onun bu görüşünü Ehl-i Sünnet'in görüşü ile beraber ele almakta, yani Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak değerlendirmektedir[94]. O'nun bu yaklaşımı İmam Mâturîdî'nin "Medhedilen Mürcie" ve "Zemmedilen Mürcie" ayrımı yapıp, Medhedilen Mürcie ile Ebu Hanifeyi kastederek, savunduğu yaklaşımla uyuşmaktadır[95].

---

89. *en-Nüket*, s. 32-35.
90. *en-Nüket*, s. 45-47.
91. Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Alî, Allâme Şemseddîn el-İsfahânî Ebu Senâ. H. 694 yılında İsfehanda doğmuş, Tebriz, Dımaşk ve Mısır'da yaşamış ve Mısır'da H. 749 yılında vefat etmiştir. bkz., *en-Nüket*, s. 57, Dipnot, 5.
92. *en-Nüket*, s. 58.
93. *en-Nüket*, s. 71-72.
94. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 12.
95. Ebû Mansur, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, es-Semerkandî, *et-Te'vilât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, No. 179, II/15.

Bâbertî zaman zaman bağlı bulunduğu gelenek arasındaki farklı yaklaşımlara da dikkat çekmektedir[96]. Bu bağlamda Hanefi geleneğinden, İmam Mâturîdî, Şemsuddin Hayyat el-Buhâri[97], Fahru'l-İslam Pezdevî[98], Ebu'l-Muîn en-Nesefî, (Sahibu't-Tabsira olarak)[99], Hafizüddîn en-Nesefî[100], Kerhî[101], Şemsü'l-Eimme[102] ve "Sâhibu Telhis" olarak Kazvînî'den bahsetmektedir[103].

İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik

Babertî, İmam Mâturîdî'ye "Alemu'l-Huda Ebu Mansur el-Mâturîdî"[104], "Şeyh Ebu Mansur el-Mâturîdî"[105], "Şeyh Ebu Mansur"[106], "Alemu'l-Hüda Ebu Mansur"[107], "Ebu Mansur"[108], "Şeyhu'l- Allâme"[109], "Şeyhu'l-İmam Alemu'l-Hüda Ebû Mansur"[110]şeklinde isimlendirmeler ile yer verirken *Tevhid*[111], *Te'vilât*[112] ve Semerkandi'nin yazmış olduğu *Şerh-i Tevilât* adlı kitaplara atıflarda bulunmaktadır[113]. Mâturîdîyye şeklinde ona atfedilen mezhebin ismi olarak ise ona atfedilen 73 fırka risalelerinden sadece birinde Ehl-i Sünnet mezheplerinden birisi olarak kullanılmaktadır[114]. Ancak, mezheb ismi olarak Mâturîdî-

96. *Şerhu'l-Umde,* v. 104b-105a.
97. *Şerhu'l-Maksad*, v. 24b-25a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 68-69.
98. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 24, 107,
99. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 42; *Şerhu'l-Umde,* v. 99a.
100. *Şerhu'l-Maksad,* v.24b-25a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 68-69.
101. Kerhî, Abdullah b. Huseyn b. Delâl el-Kerhî el-Hanefî (Ebu'l-Hasan) (ö. h. 340) Bkz. Kehhâle, *Mucemu'l-Müellfin,* 6/45; Taşköprizâde, *Tabakât,* v. 22a; Leknevî, *el-Fevâid,* s. 108.
102. Hebbetallahu Yahya b. Muhammed Yahya eş-Şirazi el Asl, (h. 560), Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 4/61. Kehhâle, Şirâzî hakkında "İbn Herrâs olarak bilindiği ve "İmâdu'l-Kurra", "Şemsu'l-Eimme ve'l-Ulema" olarak lakaplandırıldığı ve Efdaluddin ve Ebu Talib şeklinde de anıldığından bahsetmetkedir.
103. *Şerhu'l-Maksad,* v. 15a-b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 49-50.
104. *el-Maksad,* s. 155.
105. *el-Maksad,* s. 165, *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 3, 28; *Şerhu'l-Umde,* v. 120a.
106. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 5; *Şerhu'l-Umde,* v.80a.
107. *el-Maksad,* s. 164; *Şerhu'l-Maksad,* v.71b-72a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 157.
108. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 83, 107; *Şerhu'l-Umde,* v. 104a.
109. *Şerhu'l-Maksad,* v. 25a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 70.
110. *Şerhu'l-Umde,* v. 96a.
111. *el-Maksad,* s. 164; *Şerhu'l-Maksad,* v.71b-72a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 157.
112. *Şerhu Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa,* s. 83, 107.
113. *Şerhu'l-Umde,* v. 128a.
114. *Risaletü fi Beyanil-Firaki'z-Zelle,* Atıf Efendi Yazma Eser Ktp., *Arşiv No: 34 Atf 2825/6,* vr. 147-151.

liğin kullanımının Bâbertî tarafından değil de, müstensih tarafından yapılmış olması daha büyük ihtimaldir. Çünkü Bâbertî'nin araştırmamıza konu olan temel eserlerinde "Mâturîdîyye" yer almadığı gibi 73 fırka risalelerinin diğer nüshalarında da yoktur. Bâbertî'nin Mâturîdîliği kullanmaması onun yaşadığı dönemde bir mezhep ismi olarak Mâturîdîliğin kullanıldığı düşünülünce, yaygın olmaması veya Mâturîdî'yi Ebu Hanife'nin gölgesinde ve Hanefilik içerisinde görmesinden kaynaklanmış olabilir. Bâbertî, Ebu Hanife'nin fikirlerinin, Mâturîdî tarafından da kabul edildiğini belirtirken, bazen de onu bağımsız olarak kullanmaktadır.

Bâbertî, Mâturîdî'nin görüşlerini zikrederken onun Ebu Hanife ve Eş'arî kıyaslamaları ile de sunmaktadır. Bu bağlam imanın sözlükte tasdik, dini anlamında ise Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini kalben tasdik etmek olduğunu, bu durumda ebedi suskunluğun doğru olmadığı, bu şekilde olan kişinin Allah katında mümin olduğu ve bunun izharının ise İslam'ın hükümlerinin uygulaması için gerekli olduğunu zikreder ve Ebu Hanife'den mervi olan bu tanımın Mâturîdî'nin de görüşü olduğunu ifade eder[115]. Bâbertî, Ebu Hanife ve Mâturîdî'nin iman tanımı hakkındaki görüşlerinin Eş'arî'ninkinden daha doğru olduğu görüşündedir[116].

Bâberti'nin "Âlimlerimiz" dediği kişilerin içerisinde Mâturîdî'nin görüşlerine yer verirken onun aklı olan çocukların Allah'ı bilmesinin gerektiğini savunduğunu ve bunun Meşayihu Irak'tan da pek çoklarının görüşü olduğunu belirtmektedir[117]. Ancak Meşayihu Irak dediği kişilerin kimler olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Bâberti yine Meşayihunun çoğuna göre "Şu üç kişiden kalem kalkmıştır: Çocuk ihtilam oluncaya kadar, uykudaki uyanıncaya kadar ve mecnun da akıllanıncaya kadar."[118] hadisinde ifade edildiği üzere çocuk için her hangi bir vücubiyetin olmadığını belirtir. Bâbertî bu iki görüşü de dikkate alır ve Ebu Mansur'un görüşünü şeriat üzerine hamlederek, akıllı olan çocuğun imanının geçerliliğinde ashabımız arasında herhangi bir ihtilaf yoktur, der[119].

Bâbertî, ilk defa Mâturîdî'nin eserlerinde yer alan imanın yaratılması meselesinde[120] Ebu Hanife'nin *el-Alim ve'l-Müteallim* isimli eserinden "biz onun vahdaniyyetini ve rububiyetini ve kudretini nebiler ve rasuller gibi tasdik ettik" sözünü aktardıktan sonra insanın bütün fiilleri mahlûk olduğu gibi insani

---

115. *el-Maksad,* s. 165; *Şerhu'l-Umde,* v. 121b.
116. *Şerhu'l-Umde,* v. 121b.
117. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 5.
118. Ebû Dâvud, *Hudûd* 16; Tirmizî, *Hudûd,* 1; İbn Mâce, *Talâk* 15; Ahmed b. Hanbel, I/116, 118; 6/101, 144.
119. *Şerhu'l-Vasiyye, s. 5*; *Şerhu'l-Umde,* v. 120a-120b.
120. Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid,* Tahk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Camiatu'l-Mısriyye, s. 385-388.

bir fiil olan iman da mahlûktur, diyerek isim zikretmeden Mâturîdî'nin görüşünden bahsetmiş olmaktadır[121].

Bâbertî, küfür ile diğer günahların cezası arasındaki farkı tartışırken Mâturîdî'nin görüşlerine başvurmakta ve onun *Kitabu't-Tevhid*'inden "Muhakkak ki küfür ebede giden bir yoldur. Dolayısıyla cezası da öyledir. Diğer kebairler ise muvakkaten şehvetin galip gelmesiyle işlendiğinden cezası da muvakkattir.[122]" görüşünü nakleder. Bâbertî, Mâturîdî'nin görüşü üzerine bina ettiği affedilme açısından küfürle küfrün dışındaki masiyetlerin arasındaki farkı ortaya koyarken küfrün dışındaki günahlarda küfürden bir kaçınma olduğunu, küfrün ise zatı itibariyle kötü olmasından dolayı, normal kabul edilmesi veya cezasının kalkması hikmet açısından uygun görmeyerek cezasının ebedi olduğunu belirtir[123]. Bâbertî'nin Mâturîdî'den aktardığı bilgiler metin olarak *Kitabu't-Tevhid*'de aynen geçmesi[124], Bâbertî'nin *Kitabu't-Tevhid*'i görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Bâbertî'nin kelam sıfatı ile ilgili yaptığı tartışmalarda İmam Mâturîdî'nin görüşlerini kendi görüşlerini desteklemek amacıyla yer verdiği görülmektedir. Hatta konuyla ilgili muhtemel sorulacak sorular oluşturmuş ve cevabını da Mâturîdî'nin *Te'vilât* isimli eserinden aktarmıştır[125]. Dolayısıyla Bâbertî'nin, bu gün Mâturîdî'ye aidiyeti kesin olan *Kitabu't-Tevhid* ve *Tevilâtu'l-Kur'an* ismiyle kütüphanelerimizde var olan eserleri bilgi kaynağı olarak kullandığı görülmektedir.

Şafiî ve Şafiîlik

Bâbertî, İmam Şafiî'den Şafiî[126], Hukem-i Şafiîyye[127], şeklinde bahsetmektedir. Mezhepsel aidiyeti açısından *Risaletü fi Beyânil-Firaki'z-Zelle*'de Ehl-i Sünnet olanlar listesinde ismi zikredilmektedir[128]. Ancak böyle bir aidiyeti di-

---

121. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 10-11.
122. *el-Maksad*, s. 164-165; *Şerhu'l-Maksad*, v. 74a-74b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 162; aynen aktarmış krş. Krş. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. F. Huleyf, s. 362; el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. Ankara, 2002, s. 470.
123. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 56-57.
124. Krş. el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, thk. F. Huleyf, s. 362. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 470.
125. *el-Maksat*, 155; *Şerhu'l-Maksad*, v.32a-33a; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 28-29; *Şerhu'l-Umde*, v. 96a-97b.
126. *el-Maksad*, s. 165; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 10, 11, 12, 15, 15, 18; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 25.
127. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 35, 108, 108.
128. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv No: 34 Atf 2825/6, v. 150a-150b.

ğer eserlerinde tesbit edemedik. Şafiî'nin pek çok fikrine eserlerinde yer veren Bâbertî'nin Ebu Hanife'yi savunduğu *Nüketü'z-Zarife* başta olmak üzere, eserlerinde Ebu Hanife ve Hanefiliği, Şafiî ve Şafiîlik karşısında ciddi derecede savunduğu görülmektedir. O, eserlerinde Şafiî olduğu bilinen pek çok alimden de mezhepsel aidiyet kurmadan bahsetmektedir.

Bâbertî Şafiî ve Eş'arîlik karşısında konumlandığından Tahâvî ve Ebu Hanife'nin ve bunları takip edenlerin fikirlerini öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda *Nüketü'z-Zarife* isimli eseri bir anlamda Şafiîlik karşıtı bir çalışmadır. Bu mezhepler amel ve itikad ayrımı olmaksızın her iki alanda da fikirlerini serdettiklerinden, Bâbertî'nin reddiyesi hem ameli hem de itikadi alanı kapsamaktadır. Şafiîlik ve Şafiî âlimler hakkında önemli derece fikirlere yer veren Bâbertî, zaman zaman onların fikirlerini kendi lehine değerlendirse de genel olarak eleştirmektedir.

Bâbertî'nin İmam Şafiî'ye Atfettiği Bazı Görüşler

Bâbertî, Ebu Hanife'ye ait olduğunu söylediği "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" şeklindeki iman tanımında, dil ile ikrar etmeyen kişilerin Allah katında imanlarının geçerli ve ikrarın İslam hükümlerinin icrası için şart olduğu," görüşünü Eş'arî, Mâturîdî gibi Şafiî ashabından muhakkiklerin de paylaştığını söylemektedir[129]. Bâbertî, amellerin imana dâhil olması noktasında Şafiî'nin Malik, Evzai ve Ehl-i Zahir ile aynı fikri paylaştığına, onların, iman kalb ile tasdik ve dil ile ikrar ve erkan ile ameldir[130], şeklindeki iman tanımlarıyla, ameli imana dâhil ettiklerine işaret etmektedir. Şafiî'nin "Fısk imandan çıkarmaz" görüşüyle fasığı imandan çıkarmadığını söyleyen Bâbertî, bu görüşün zor bir gaye olduğunu söyler ve Şafiî'nin topluluğa atfettiği ismin cüzlerini de bağlayacağını, dolayısıyla cüzlerindeki bir problemin bütünü de içermesi gerektiğinden bahsederek, onun, ameli imandan saymasına ve ameldeki bir problemi imana yansıtmamasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir[131].

Bâbertî'ye göre imanın artıp azalması meselesinde Şafiî'nin ameli imana dâhil eden tanımları dolayısıyla taatlerin artıp azalmasına bağlı olarak imanda da artma ve azalma söz konusudur. Bâbertî'ye göre ise iman tasdikden ibaret ol-

---

129. *el-Maksad*, s. 165, *Şerhu'l-Maksad*, v. 80a-b-81a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 174-175.
130. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 15; *el-Maksad*, s. 165.; *Şerhu'l-Maksad*, v.81b-82a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 176.-177; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 108; *Şerhu'l-Umde*, v. 122a.
131. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 11, 12, 15; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 107-108; *Şerhu'l-Umde*, v. 122b; *Şerhu'l-Maksad*, v.82b-83a.

duğu için taatin artırılması veya günahların işlenmesiyle onda artma ve eksilme olmaz. Şafiî'nin "erkân ile amel" görüşlerini de değerlendiren Bâbertî, bundan maksad farz ibadetler ise bunlarda artma kesinlikle kabul edilemez. Yani farz namazın altı vakit, orucun otuzbir gün, zekâtın iki yüzde beş dinar ve fülüs, haccın iki kez olması kabul edilemediği gibi, taatlerin artırılması ile imanın artması da kabul edilemez. Eğer erkân ile kastedilen mutlak manada taat ise bilinen bir sınırı yoktur. Bâbertî'ye göre imanı noksanlıkla vasıflandıran şeylerden bir şeyi erkânlardan yok ederse, iman yok olur, çünkü parçanın nefyi bütünün nefyini gerektirir. Ancak tasdik edilen şeyler ziyade ile artmadığı gibi noksanlıkla da azalmaz. Çünkü iman küfrün zıddıdır veya karşıtıdır. İkisi bir mahallede bir arada bulunamazlar[132].

Bâbertî, daimi bir şekilde Şafiî'yi eleştiren bir bakış açısına sahip değildir. Yani hemfikir oldukları noktaları da ortaya koymaktadır. Mukallidin imanı konusu böyle bir konudur. Bâbertî'ye göre mukallidin imanı geçerlidir. Çünkü o -delille olsun veya olmasın fark etmez- tasdikle hareket etmektedir. Zira o kötü bir durumda değildir ve İslam'ın hükümleri itikad ve diğer taatler açısından onun için sabittir. O affedilmesinin cevazı noktasında nazarı terk etmiş fasık gibidir. Bu görüş, Ebu Hanife, es-Sevrî, Malik, Şafiî, Evzai ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür[133]. Bâbertî, imanın ikrarı konusunda olduğu gibi mukallidin imanı konusunda da Şafiî ile aynı fikirde olduklarını ortaya koymaktadır[134].

Bazı hükemanın Yaratan'ın varlığının delilleri hakkında sorduğu soruya Şafiî'nin ikna edici verdiği cevaptan[135] bahseden Bâbertî'nin Ebu Hanife'nin üstünlüğünü ortaya koyarken Şafiî'nin Ebu Hanife hakkındaki olumlu görüşlerinden de istifade ettiği görülmektedir. Şafiî'ye karşı tutumunun toptan reddiyeci bir mahiyette olmadığı görülmektedir.

Eş'arî ve Eş'arîyye

Bâbertî'nin eserlerinde fikirlerine en çok yer verdiği ve görüşlerini, hem Sünnilik hem de Mutezile başta olmak üzere diğer mezhepler ile mukayeseli verdiği, önemli derecede eleştiriler yönelttiği isimlerin başında Eş'arî ve Eş'arîlik gelmektedir. Eş'arî'yi, Ehl-i Sünnet'in imamlarından kabul etmekte[136] ve "Şeyh

132. *el-Maksad,* s. 165-166; *Şerhu'l-Maksad,* v.81b-82a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 176.-177
133. *Şerhu'l-Maksad,* v.83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180.
134. Diğer örnekler için bkz., *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 18.
135. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa,* s. 35.
136. *Şerhu'l-Umde,* v. 96a.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî",[137] "Ebu Hasan el-Eş'arî"[138], "Eş'arî",[139] şeklinde, mezhep olarak ise "Eşâ'ira"[140] şeklinde zikretmektedir.

Bâbertî, Eş'arîliğin önde gelen kişilerinden Fahreddin Râzî, İsferâyini, Rustuğfenî, Gazâli, Bakillânî ve Cüveynî gibi isimlerden herhangi bir mezhepsel aidiyet belirtmeksizin bahsetmektedir. Onların fikirlerine bazen eleştiriler yöneltse de kendi fikrini desteklemek amacıyla kullandığı da görülmektedir.

Eş'arî ve Eş'arîliğe Atfedilen Temel Görüşler

İman

Bâbertî, yukarıda zikrettiğimiz Ebu Hanife'nin iman tanımının İmam Mâturîdî ve Eş'arî tarafından da kabul edildiğini belirtmektedir[141]. O, imanın vücubunun aklî mi, sem'i mi oluştuğu konusunda da Eş'arîlerin fikirlerine Mutezile'nin karşıtı olarak yer vermektedir. Eşâ'ira'ya göre imanın vücubu sem'i'dir. Mutezile'ye göre ise aklîdir. Bu yaklaşımın aynı şekilde güzel ve çirkinin tespiti için de geçerli olduğundan bahseden Bâbertî, Mutezile'nin aklî, Eşâ'ira'nın ise Müşebbihe, Havâric ve Râfıza, Muhakkime ve Mülhide ile birlikte sem'i olduğunu savunduklarını zikretmektedir[142]. Eşâ'ira'nın bir şeyin aklen gerekli kılınamayacağı, imanın iyiliğinin ve küfrün kötülüğünün aklen bilinemeyeceği, bunların ancak şer'î tespitler ile olabileceği görüşünde olduğunu zikreden Bâbertî, onun karşısında da Mutezile'nin aklı bu noktada kıstas kabul eden görüşlerine yer verir. O, "ashabımız" dediği Hanefî geleneğin görüşünün her iki yaklaşımdan da farklı olarak, aklı bazı eşyaların iyi ve kötü olduğu, imanın gerekliliği ve nimetlere şükrün gerektiğini bilmekte alet olarak kabul ettiklerini[143], dolayısıyla hem Eş'arî gibi aklı devre dışı bırakan, hem de Mutezile gibi aklı mutlak yetkin gören yaklaşımların ortasında bir görüş ileri sürdüklerini kaydeder[144].

---

137. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 3, 28; *Şerhu'l-Maksad,* v. 79b-80a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 173-74.
138. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 3, 33; *Şerhu'l-Maksad,* v. 80a-b-81a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 174-175.
139. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 56.
140. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 4, 4, 5, 6, 19, 20, 23, *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa,* s. 50, 55, 136, 91; *Şerhu'l-Maksad,* v. 60b-61a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 136-137.
141. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 3; *Şerhu'l-Maksad,* v. 79b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 173-174.
142. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 4; *Şerhu'l-Umde,* v. 119b; *Şerh-i Tecrîd,* v. 131 a-144a.
143. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 4; *Şerhu'l-Maksad,* v. 80a-81a; *Şerhu'l-Umde,* v. 120b; *Şerh-i Tecrîd,* v. 131a-131b.
144. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. *Şerhu'l-Umde,* v. 1124b.

Allah'ın Bilinmesi ve Sıfatları

Bâbertî, Allah'ın bilinmesinin vücubiyyetinin Eş'arîler'e göre şer'an, Mutezile'ye göre ise aklen olduğunu ve Şiî Tusi'nin de Eş'arîler gibi düşündüğünü belirtmektedir[145].

Bâbertî'ye göre mütekellimler yedi sıfatın dışında Allah'ın başka sıfatlarının olmadığı görüşündedirler. Ancak Hanefiler "Tekvin"i bir sıfat olarak bu yediye eklemişlerdir. Eş'arî ise "el", "kudret", "vech (yüz)", "vücud", "istevâ" ve "beka"yı sıfat olarak kabul etmiştir. Eş'arî'ye göre, biz tam bir kemal ile Allah'ı bilmekle sorumlu kılındık, bu ise ancak onun sıfatlarının hepsini tam bilmekle olur. Onun bilinmesi ise ancak fiilleriyle delillendirme ve onu noksanlardan tenzih etmenin dışındaki başka bir yol ile olmaz. Allah'ı tam bilmek ve noksan sıfatlardan tenzih ancak bu sıfatlar ile delillendirmek ile gerçekleşebilir[146].

Bâbertî'ye göre, Eş'arî'nin, "beka" hakkında, Allah kendisiyle bâki olanın bâkiliği ile bâkidir görüşü, Bakillâni ve İmam-Harameyn[147] ile Ebu'l Meâlî tarafından reddedilmiştir. Onlara göre, eğer Allah Teâla baki olan bir şeyin bakiliği ile baki olursa, kendi zatı için zorunlu olan Vacibu'l-Vücud başkaları için de vacip olması gerekir ki bu çelişkidir. Yine onlara göre, Allah'tan başka bakiler gerekli olur ise o zaman Allah başkalarına muhtaç olur ki, bu da diğerlerinin varlığının bakiliğini zorunlu kılar. Bâbertî, burada Eş'arî mezhebinin içerisindeki farklı fikirlerin varlığına dikkat çekmektedir[148]. Bâbertî, Eş'arî'nin "Allah'ın fiilî sıfatlarının sonradan yaratılmış olduğu" görüşünü, eğer Eş'arî'nin dediği gibi olursa, Allah'ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzemesi söz konusu olur ki, bu nas ile nefyedilmiştir, diyerek eleştirmektedir[149].

Bâbertî, Allah'ın "irade" sıfatı konusunda Eş'arî'nin görüşlerini, Ehl-i Sünnet ve Mutezile ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Ona göre, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerindeki temel fark Mutezile'nin iradeyi şehvet ve rıza olarak tanımlayıp Allah'ın ilminden ziyade, emretmesi ve irade etmesine dikkat çekmelerine karşın, Ehl-i Sünnet'in ise emredip etmemesinden ziyade Allah'ın bilmesine, irade etmesine ve buradaki iradenin rıza anlamında olmadığını, kulun kesb ettiği şeyin var olmasına yönelik bir irade olduğu şeklindedir. Bâbertî, Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin karşıtlığından bahsederken Eş'arî'yi Mutezile ile hemfikir sayarken bu görüşte onu Ehl-i Sünnet'e dâhil etmemiştir. Ona

145. *Şerh-i Tecrîd*, v. 104b.
146. *Şerhu'l-Maksad*, v. 10a-10b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 40.
147. İmamu'l-Harameyn Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (ö. 478/1085).
148. *Şerhu'l-Maksad*, v. 10b-11a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 41-42.
149. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 51-52, 91; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 19-20.

göre Eş'arî, bu görüşte Mutezile'nin görüşüne tutunmuştur. Onlar "Allah kullarına asla zulmetmek istemez"[150] ayetini delil olarak kullanarak burada nass ile zulmün dilenmesinin nehyedildiğini söyleyerek size göre, olsun ya da olmasını Allah her kötülüğü dileyendir, kötülüğün iradesi razı olmak değildir, dolayısıyla Allah görünen hali ile sefihliği emrediyor ama sefihliği istememiş oluyor şeklindeki eleştirilerini, Bâbertî değerlendirmekte ve kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: Bize göre "Allah, her kimi doğru yola erdirmek isterse, onun göğsünü İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkarıyormuşçasına daraltır, sıkar."[151] ayetinde ifade edildiği gibi Allah bazı delaletleri dilemiştir ki, kalbin sıkışması böyledir[152].

Bâbertî, sıfatlar konusunda Eş'arî ve Mutezile benzerliğinden bahsederken, onların aralarında görüş farklılıkları olduğuna da işaret etmektedir. Ona göre Allah'ın zatı ve fiilî sıfatları arasında Mutezile ve Eş'arî'ye göre farklar vardır. Bâbertî'ye göre sıfatlar konusunda Mutezile ve Eş'arî arasındaki fark, şudur: Eş'arîler sıfatları zat ile kaim olarak görürken, Mutezile ise sıfatları zat ile kaim kabul etmez[153].

Nübüvvet

Bâbertî, nübüvvetin tarifleri konusunda[154] Eş'arîler'e atfettiği "nübüvvet, Allah'ın kullarından seçtiklerine bir mevhibesidir." sözünü de analiz etmekte ve onlara nebî olmak için mevhibenin yetmediği noktasında eleştiriler yöneltmektedir. Bâbertî'ye göre, "Seni biz gönderdik ve bizden sana geleni tebliğ et"[155] ayetindeki mevhibeden maksad cins gibidir. "Minallah" sözü ise Allah'tan başkasından olamayan mevhibe anlamındadır. "Ala men isdefâhu" sözünde ise Allah'ın seçmediklerine olan mevhibeler olduğu anlamına da gelir. "Seni gönderdik ve bizden sana gönderileni tebliğ et" sözüne gelince bu ifade ile Allah'ın kullarından seçtiklerine olan mevhibesi olur. Bâbertî, nübüvvet için mevhibeden öte, nübüvveti iddia etmek ve ona uygun mucizeler izhar etmek ile olur, diyerek nübüvvet için vahyin gelmesinin yetmediğine işaret etmekte ve Eş'arîler'i eleştirmektedir[156]. Bâbertî'ye göre nebilerin ismetinin var olduğunu, an-

150. 24. Mümin, 31.
151. 6. En'am, 125. Bâbertî'nin örnek verdiği diğer ayetler için bkz., 11.Hud, 34; 6. En'am, 107; 10. Yunus, 99.
152. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 20-21. Diğer örnekler için bkz., *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 21-23.
153. *Şerhu'l-Umde,* v. 96b.
154. *El-Maksad,* s. 158; *Şerhu'l-Maksad,* v. 4a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 110.
155. 5. Maide, 67.
156. *Şerhu'l-Maksad,* v. 46a-46b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 110-111.

cak anlamı hakkında ihtilafın olduğunu söyler ve bu konuda Eş'ârîler'in içerisindeki farklı görüşlere dikkat çeker. Eş'arîler'in bazılarına göre, "taati yerine getirme ve onu devam ettirme kudreti", bazılarına göre ise "günahlardan ve masiyetten korunmuş olmak" anlamındadır[157].

Bâbertî, Peygamberlerin meleklerden üstünlüğü konusunda Eş'arî'nin fikirlerinin, Eşâ'ira'dan kabul edilen bazı kişilerin görüşlerinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Eşâ'ira ve Şia'ya göre peygamberlerin meleklere üstünlüğü mutlaktır[158]. Hukema ve Mutezile, el-Bakillânî ve el-Halîmî'ye[159] göre ise ulvi melekler nebilerden üstündürler[160].

Teklif-i Mâlâ Yutak

Eş'arîliğe göre, Allah Teâla'nın kula taşıyamayacağı yükü yüklemesi caizdir. "Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme"[161] ve "Eğer sizler doğrulardan iseniz bunların isimlerini bana haber verin"[162] mealindeki ayetlerde, eğer teklif mümkün olmasaydı bu duanın yapılması caiz olmazdı ve Allah meleklerin bilmeye güç yetiremeyeceği şeyi onlardan istemezdi. Bâbertî'ye göre ise, bu örneklerdeki emirler hakiki anlamda bir teklif yükleme değil, onları aciz bırakmak ve işin olamayacağını göstermek amacıyladır, yoksa azab etmek, öldürmek vs. anlamında değildir. Dolayısıyla, Allah bu hitapla muhatabın acziyetini göstermektedir. Bâbertî, "Allah gücün yetmeyeceği ile sorumlu tutmaz"[163] mealindeki ayetin, Eş'arî'nin görüşünü reddettiğini söylemektedir[164].

Ehl-i Hadis

Bâbertî, iman ve amel konusunu ele alırken meşayihın ihtilaf ettiğinden, Ebu Hanife ve Ehl-i Hadis'in iman ve amel'i ayrı kabul ettiklerinden, bunlara

---

157. *Şerh-i Tecrîd*, v. 142a.
158. *Şerhu'l-Umde*, v. 134b-135a.
159. Ebu Abdillah, El Huseyin b. El Hasan b. Muhammed b Halîm el Buhârî, eş-Şâfii 403h/1012m, Maveraunnehir'de muhaddisin ve mütekelliminin reisidir. Bkz., İbn Hallikan, el-Vefeyât, II/34.
160. *Şerhu'l-Maksad*, v. 60b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 136.
161. 2. Bakara, 286.
162. 2. Bakara, 31.
163. 2. Bakara, 286.
164. *Şerhu'l-Umde*, v. 119a; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 135-136.

karşı Malik, Şafiî, Evzaî, Ehl-i Zahir ve Ahmed b. Hanbel'in imanın tanımı içerisine erkân ile ameli dâhil ederek ameli imandan saydıklarından bahsetmektedir.[165] Bâbertî, bu tanımın Şafiî'den mervi olduğunu[166] belirtmektedir. Ancak Ehl-i Hadis hakkında herhangi bir tanımlama yapmamaktadır. Bâbertî'nin Ehl-i Hadis'e atfettiği fikir kanaatimizce problemli gözükmekte ya da o farklı bir Ehl-i Hadis tanımı yapmaktadır.

Evzaî

Bâbertî, *Risaletü fi Beyâni'l-Fıraki'z-Zelle*'de "Evzâi"[167] şeklinde ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın temsilcilerinden birisi olarak bahsetmekte, ancak herhangi bir mezhepsel yapı içerisinde değerlendirmemektedir.[168] Evzâiyye'nin kurucusu kabul edilen Evzâi'yi, Bâbertî çeşitli fikirleri dolayısıyla konu edinirken, onu Sünni fırkalar ve kişiler ile olan benzerlikler içerisinde ele almakta ve zaman zaman da eleştirmektedir. Bâbertî, Ebu Hanife'ye ait olarak yukarıda da bahsettiğimiz imanın tanımını Evzâî'nin de kabul ettiğini[169] ancak onun imanın tanımına dahil ettiği "erkan ile ameldir" görüşünü ameli imana katmanın oluşturduğu problemler bağlamında değerlendirerek eleştirmektedir[170]. Bâbertî, mukallid imanın geçerliliği noktasında da Ebu Hanife ile Evzâî'nin hem fikir olduğunu söylemektedir[171].

Sevrî

Bâbertî, *Risaletü fi Beyani'l-Firakiz-Zelle*'deEhl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tan olanlar arasında saydığı Süfyan-i Sevrî'den genel olarak es-Sevrî şeklinde bahsetmektedir[172]. Bâbertî, görüşlerine çok az yer verdiği Sevrî'nin, Ebu Hanife'nin mukallidin imanının geçerliliği görüşünü benimsediğini söyler[173].

---

165. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 15.
166. *Şerh-i Tecrîd*, v. 164a.
167. *el-Maksad*, s. 165; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 15.
168. Arşiv No: 34 Atf 2825/6, eş-Şeyh Ekmeleddin, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, v. 150a-150b.
169. *el-Maksad*, s. 165-166; *Şerhu'l-Maksad, v.* v. 79b-80a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 173-74.
170. *Şerhu'l-Maksad*, v. 81a-81b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 176; *Şerhu'l-Umde*, v. 122a.
171. *Şerhu'l-Maksad*, v. 83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180.
172. Arşiv No: 34 Atf 2825/6, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, v. 150a-150b.
173. *Şerhu'l-Maksad*, v. 83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180.

Halef ve Selef Mezhepleri

Bâbertî, Selef Mezhebi'nin karşılığında hemen hemen aynı konularda Halef Mezhebi'ni de kullanmaktadır. Genel olarak "Mezheb-i Halef"[174] ve "Tariku Halef"[175], "Mezheb-i Selef"[176] ve "Tarikat-i Selef"[177] şeklinde tesmiyelendirdiği Halef ve Selef ile kimleri kasteddiğinin sınırlarını çizen bir tanımlamada bulunmamaktadır. Ancak, kendisini Halef içerisinde konumlandıran ifadeler kullanmaktadır[178].

Bâbertî'nin Halef ve Selef'e atfettiği görüşler, teşbihle ilgili konularda olup Mücecssime ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bâbertî'ye göre Mücessime'nin mekan, teşbih ve rüyeti diğer cisimlerle benzetme cihetiyle isbat etmesi Allah'ın zatında ve sıfatlarında noksanlığı ispat etmektedir ki Allah bunlardan yücedir. Mücessime, ta'tili nefyederek teşbihi isbat etmeyi istemelerinden dolayı hata etmektedirler[179]. Selef mezhebi ise sıfatları tasdik ettiler ve Allah'ı teşbihten tenzih ederek ve sıfatların tevili ile meşgul olmadan tevilini Allah'a havale ettiler. Onlar, Allah'ın ondan murad ettiği şeye itikad ettiler[180]. Bu yol, Tahâvî'nin de tercih ettiği yoldur. Halef mezhebine gelince, biz, Allah'ın sıfatları ve zatıyla alakalı/ilişkili bir şekilde tevil ederiz. Bâbertî'ye göre Selef'in yolu tevil ile murad edilmeyen şeylerin ortaya çıkmasında en salim yoldur ancak Halef'in yolu ise en muhkem yoldur[181].

Bâbertî'ye göre Selef, "müteşabihatın dindeki konumu hakkında, zahirindeki şeyi anlamak, tasdik etmek ve onların tevilini Allah'a bırakmak gerek, zira onları tam olarak anlamak mümkün değildir" demektedir. Halef'e göre ise zahiri şekilleriyle yorumsuz kabul edilmesi doğru olmaz. Çünkü "istevâ gibi kavramlar farklı ayetlerde başka şeylere hamledilerek anlaşılabilir" derler ve ona göre yorumlarlar. Bâbertî'ye göre müctehidler, kendi görüşlerinde sabittirler ve bu, başkaları için delil olmaz. Bu te'viller, bir tercih meselesidir[182].

---

174. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 70, 77.
175. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 78.
176. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 24, 25; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*t, s. 77; *Şerhu'l-Umde*, v. 90b.
177. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 78.
178. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 77.
179. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 75, 77.
180. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 24; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 77.
181. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 25; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 69-70, 77-78.
182. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 24-25; *Şerhu'l-Umde*, v.90b.

Ehl-i Zahir

Bâbertî, Zahirilik ile ilgili "Zahiriyye"[183], "Ehl-i Zahir"[184], "Ashabu'z-Zahir"[185], "Zahiri görüş"[186], "Ehl-i Zahir'den (bir grup)"[187]gibi isimlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak onlarla ilgili 73 Fırka tasnifinde veya Ehl-i Sünnet olan kişiler arasında herhangi bir yer konumlandırması yapmamaktadır. Ancak, onlara atfettiği fikirleri genel olarak Sünnilik içerisinde ancak Hanefi-Mâturîdîliğin dışında gördüğü fırka ve kişiler ile birlikte ele almaktadır. Bâbertî, kaynaklarda Zahirîliğin kurucusu olarak kabul edilen Davud ez-Zahirî'nden de "Davud ez-Zahirî mezhebi"[188] şeklinde bahsetmesine rağmen onunla ilgili herhangi mezhebî bir tanımlama yapmadığı gibi Ehl-i Zahir ile de bir bağını kurmadan fikirlerine yer vermektedir. Bâbertî, Dâvud ez-Zâhirî'den, seferilikte namazların kısaltılması ve orucun açılması gibi görüşleri hakkında bahsederken[189], mezhebe atfettiği konular ise genel olarak iman, iman-islam, imanın artması, akli lezzet ve elemler gibi konulardadır.

Bâbertî, Ehl-i Zahir'in ameli imana dahil etmekte Malik, Şafiî ve Evzâi ile hemfikir olduklarını söyler ve Hanefilerin konuyla ilgili görüşlerini zikrederek onları eleştirir[190]. Bâbertî'ye göre, Ehl-i Zahir, taatlerin artıp, azalması dolayısıyla imanda da artma ve azalmalar olacağını söylemektedirler. Bu konuda Şafiîler ile hem fikirdirler ve "Onların imanları üstüne imanları artar"[191] vb. ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar[192]. Bâbertî'ye göre, imanı tasdik olarak kabul edenler için bu durum azalma söz konusu değildir[193].

Ehl-i Zahir'e göre "A'rabi dedi ki, iman ettik. De ki, siz iman etmediniz. Fakat de ki, İslam oldunuz"[194] ayetinde belirtildiği üzere iman ve İslam birbirinden farklıdır. Bâbertî'ye göre, burada zahire göre bir vecih vardır. Burada, İslam'dan murad lugat anlamı yani teslim olmaktır ve a'rabi'den imanı nefyetmeyi ispat etmektedir. Yani, kılıçların ezasından korktuğumuzdan İslam'a girdik,

---

183. *Er-Rüdud*, I/275.
184. *el-Maksad*, s. 165; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 15; *Şerhu'l-Maksad*, v. 79b-80a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 173-74.
185. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 10.
186. *Şerhu'l-Maksad*, v. 83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180.
187. *Şerhu'l-Maksad*, v.42a-42b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 101-102
188. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 42.
189. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 42.
190. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 15; *Şerhu'l-Maksad*, v. 79b-80a, 81a-81b; *Şerhu'l-Umde*, v. 122a.
191. 48.Fetih, 4. Diğer örnek ayet için bkz., 9.Tevbe, 124.
192. *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 10;
193. *Şerhu'l-Maksad*, v. 81b-82a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 176.-177.
194. 49.Hucurât, 14.

teslim olduk dediler. Cibril Hadisi'ne[195] gelince ondaki İslam, şeriatten farklı olduğuna delalet etmez, çünkü ana cevap olarak "(İslam), namazı ikame etmek, zekâtı vermek, Ramazan orucunu tutmak ve beyti hac etmektir" şeklinde verilmiştir. Burada İslam ve iman "Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir."[196] ayetinde ifade edildiği gibi, yani "sizin Beytü'l-Makdis'e yönelik kıldığınız namazı zayi edecek değildir", şeklindeki ifade de iman mecazi olarak namaz diye isimlendirildiği gibi İslam'da mecazi olarak kullanılmıştır[197].

Ahmed b. Hanbel- Hanbelilik

Bâbertî, eserlerinde Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlikten, "Hanâbile"[198], "Mezhebu'l-Hanabile"[199] şeklinde mezhep olarak, Ahmed b. Hanbel[200] ve Ahmed[201] şeklinde de şahıs olarak bahsetmektedir. Bâbertî, Ahmed b. Hanbel'in fikirlerini genellikle Sünni mezheplerin görüşleriyle bağlantılı olarak ele almakta ise de *Risaletü fi Beyânil-Firaki'z-Zelle*[202] isimli risalesinde genel olarak Sünniliğin önde gelen isimleri sayılmasına rağmen, Ahmed b. Hanbel veya Hanbelîlikten bahsedilmemektedir.

Bâbertî, iman tanımında ameli imana dahil edenlerden biri olarak Ahmed (b. Hanbel)'i de zikretmekte[203] ve "Muhakkak ki onlar iman edip salih amel işleyenlerdir."[204], vb. ayetlerde amel imanın üzerine atfedilmiştir ve atfedilen, üzerine atfedilen şeyden farklıdır, dolayısıyla iman, amelin sıhhatinin şartıdır[205] diyerek eleştirmektedir.

Bâbertî, mukallidin imanı konusunda Ahmed b. Hanbel'in fikirleri ile hemfikir olduğunu söylemektedir. Ona göre, mukallidin delille hareket edip etmemesi önemli değildir, tasdikle hareket ettiği için imanı geçerlidir. Mukallidin

---

195. Müslim, *Îmân* 1. Ayrıca bk. Buhârî, *Îmân* 37; Tirmizî, *Îmân* 4; Ebû Dâvud, *Sünnet* 17; Nesâî, *Mevâkît* 6.
196. 2.Bakara, 143.
197. *Şerhu'l-Maksad*, v. 84a; Benzer diğer örnekler için bkz., *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 41-42.
198. *el-Maksad*, s. 155; *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 27, 28; *Şerhu'l-Umde*, v. 93.
199. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 63, 64.
200. *Şerhu'l-Maksad*, v. 83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 35.
201. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 108.
202. Arşiv No: 34 Atf 2825/6, eş-Şeyh Ekmeleddin, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, v. 150a-150b.
203. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 108.
204. 19.Meryem, 96. Bâbertî'nin kullandığı diğer örnek ayetler: 2.Bakara, 2, 9.Tevbe, 18.
205. *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, s. 107-108.

affedilmesinin durumu ise fasığınki gibidir. Bu görüş, Ebu Hanife, Sevrî, Malik, Şafiî, Evzaî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür[206].

Bâbertî, Yüce Allah'ın kelam sıfatını tartışırken Hanbelîler'in fikirlerini de değerlendirmektedir. Ona göre Hanbeliler; "Kur'an harfleri mahlûk değildir, çünkü Allah'ın kelamı kadimdir ve harflerden oluşmaktadır, dolayısıyla Kur'an'ın harfleri kadimdir", şeklindeki görüşü savunmaktadırlar[207]. Bâbertî, kelamullah konusunda Hanbelilik ile Mutezile arsında benzerlikler kurmaktadır. Onlar Allah'ın kelamının ses ve harfler cinsinden olduğunda ittifak halindedirler. Ancak Mutezile kelamullahı Allah'ın zatının dışında bir mahalde, hâdis olduğunu, Hanâbile ise kadim olduğunu söylemektedir[208]. Bâbertî, Mutezile ve Hanabile'nin görüşlerindeki şüpheli durumun, kullandıkları delillerin kelamullahın kıdemine delalet etmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre kelamullah sonradan yaratılmış veya Allah ile kaim olduğunda, her halükârda, değişimin oluştuğu bir durum meydana gelmektedir. Eğer kelamullah, Allah ile kaim olmaz ise o zaman başka biri ile kaim olması gerekir ki, bu konuşulan kelamullah olmaz. Dolayısıyla bunlar çelişkili durumlardır[209].

SONUÇ

Bâbertî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasının fikrî açıdan teşekkül süreci sonrası, şerh ve haşiyeler dönemi olarak isimlendirilen bir döneme denk gelmektedir. Onun Bayburt'ta başlayan ilim hayatı, dönemin ilmî geleneğine uygun bir şekilde Halep ve Mısır'a gitmesiyle devam etmiştir. Onun fikir hayatının en önemli devresini Mısır dönemi oluştursa da, oraya gitmeden önce yazmış olduğu söylenen eserler, düşünce yapısının önemli bir kısmının Mısır öncesi oluştuğunu göstermektedir.

Bâbertî'nin eserlerinin önemli bir kısmının şerh, haşiye ve takrir tarzında olması, yaşadığı dönemin ilmî geleneğine uygun davranmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Ancak onun bu tarz eserleri çoğunlukla şerh ve haşiye sınırlarını aşan, telif olarak nitelenecek türdendir. Kendisine atfedilen eserlerin pek çoğunun bu gün muhtelif nüshalarıyla mevcut olması, Osmanlı dönemi medreselerinde kıymete haiz görüldüğünün bir işaretidir.

---

206. *Şerhu'l-Maksad,* v. 83b; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 179-180; *Şerhu'l-Umde,* v. 122a.
207. *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 27-28; *Şerhu'l-Maksad,* v. 32a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 83.
208. *Şerhu'l-Maksad,* v. 32a; *Şerhu'l-Maksad* GT., 84; *Şerhu'l-Umde,* v. 96a.
209. *El-Maksat,* s. 155; *Şerhu'l-Maksad,* v. 32a-33a; *Şerhu'l-Maksad* GT., s. 83-85; *Şerhi Akidetu Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa,* s. 63-64; *Şerhu'l-Vasiyye,* s. 27-28; *Şerhu'l-Umde,* v. 92b, 93a, 95a-95b.

Bâbertî, Sünni gelenekler içerisindeki farklılaşmanın farkında olarak, Hanefî-Mâturîdî geleneğinin karşısında, Şafiî, Eş'arî, Ahmed b. Hanbel ve Malik başta olmak üzere, onların hem şahıs, hem de temsil ettikleri mezheplere yönelik ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirileri, zaman zaman herhangi bir mezhepsel aidiyet kurarak veya kurmayarak bu mezheplerin önde gelen isimleri bağlamında da sürdürmektedir.

Bâbertî, Hanefiliği genel anlamda Fırkâ-i Naciye içerisinde Ehl-i Sünnet olarak isimlendirirken, onu bazen diğer Sünni mezheplerden daha özel bir konumda tutmaktadır. Yani, Ehl-i Sünnet ve diğerleri derken, Sünnilik içerisindeki farklılaşmaya da dikkat çekmektedir. Bâbertî, Hanefi geleneği içerisindeki farklılaşmaların da farkında olarak, fikir tartışmalarına bunları da dahil etmektedir.

Bâbertî, Ehl-i Ehvâ ve Bida' fırkalarını klasik 73 Fırka tasnifi içerisinde Hanefi geleneğine uygun bir şekilde 6x12+1 şeklinde yapıyor olsa da zikrettiği mezheplerin 73 sayısını aştığı görülmektedir. Dolayısıyla, ana kollar olarak zikrettiği bu 73 Fırka hadisini kesretten kinaye olarak değerlendirmiş gibidir.

Mezhepleri değerlendirmesinde kendisini "mutaassıb bir Hanefi" olarak değerlendiren Bâbertî, üst taksim toptancı bir yaklaşımı benimsemiş gözükmektedir. Bunun sonucunda da klasik kaynaklardaki genelleyici yaklaşımla tarihsel farklılıkları görmezlikten gelen bir anlayışı tercih etse de, Ehl-i Ehvâ ve Bida'yı fasık Müslüman konumunda tutarak İslam içerisinde kabul edip, arkalarından namaz kılınabileceğini söylerken, hem bu fırkaların temsilcilerinin, hem de fırkanın geneline atfettiği fikirlerde, onayladığı ve savunduğu görüşleri öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla fikir merkezli bir tanımlamayla, başlangıçtaki toptan reddedici tavrı, uygulamada, yani, detay fikir değerlendirmelerinde kullanmadığı görülmektedir.

Bâbertî'nin üslubundaki zaman zaman görülen sertliklerin nedeni, başta Mısır ve Halep olmak üzere, o dönemin mezhepsel ilişkilerinin bir sonucu olmalıdır. Çünkü onun hayatı, mezhepler arası ilişkilerin, iktidara göre sık sık yön değiştirdiği tarihsel bir sürece denk gelmektedir.

Bâbertî'nin fikirleri, kendi döneminde Mısır'da önemli derecede etkili olduğu görülürken, Osmanlı dönemi akide ve kelam alanındaki düşüncelerde de öğrencileri vasıtasıyla, etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Osmanlı kelam anlayışının arka planında Bâbertî vardır, demek, mübalağalı kabul edilmemelidir.

Bâbertî'nin mezheplere özel de de Ehl-i sünnet olarak nitelenen ekollere bakışını ele aldığımız çalışma, onun eserlerinden hareketle, fıkıh-akide, tasavvuf-akide, hadis-akide vb. paralellikte yapılacak yeni çalışmalara yönlendirmesi-katkı sağlaması hedeflenmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed B. Hanbel, Ebu Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Altundağ, Mustafa, "İbnu'l-Cündî", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 21.

Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul, 1991, c. IV.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Risâle fî Beyâni'l-Firaki'd-Dâlle*, Afyon Gedik Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşv. No: 03 Gedik 18145/6, Bulunduğu Yer: Ankara Milli Kütüphane.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Ehlü'l-Ehvâ ve'l-Bid'aya Ait Bir Risâle*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, No: 706, vr. 196b-197a.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *El-Maksad fi İlm-i Kelam*, Süleymaniye, Pertev Paşa (Selimiye), No: 000647; Süleymaniye, Ayasofya, No: 001384; Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, No: 1717; Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi, Usulü'd-Dîn 214/3292 numaralı Mahmud b. Yakub Nüsyası.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *en-Nuketü'z-Zarife fî Tercîhi Mezhebil-Hanîfe,* Milli Ktph., Ankara, (167b-171b,) Arşiv No: 18 Hk 477/12, İstinsah T. 1059 (1648), İstinsah Yeri, Diyar-ı Bekir, Çankırı İl Halk Ktph., Koleksiyonu, DVD No: 1593.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, en-*Nuketüz-Zarife fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife*, Câmiatu'l-Meliki'-s-Su'ûd, Külliyyeti't-Terbiye Merkezi'l-Buhûsi'lt-Terbeviyye, Thk. ve Talik: Beletü'l-Hasan Ömer Mesâid?, I. Baskı, Riyad, 1418/1997.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Risâle fi Aksâmi'l-Esnâfi'l-Mezâhib*, Süleymaniye Ktph., A. Tekelioğlu, No. 872, vr. 195b-196b.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Risâle fî Ashâbi'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Süleymaniye Ktph., H. Hüsnü Paşa, No. 771, vr. 98a-99a.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fî Asli'l-Ehvâ ve'l-Bida," Konya İl Halk Ktph., no. 218/1, vr. 1b-4a.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fî Beyân Fıraki'z-Zelle, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, Arşiv No: 34 Atf 2817/30, vr. 67b-68a.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fî Beyâni'l-Firaki'd-Dâlle, Afyon Gedik Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşv. No: 03 Gedik 18145/6, vr. 40a.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fî Beyâni'l-Mezâhibi'l-Bâtıle Ke'r-Revâfız ve'l-Havâric, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, No: 656, v. 223a-223b.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fî Neşr-i Ebu Hanîfe, Süleymâniye Ktph., Yazmalar Blm, Arşv No: 06 Mil Yz. A 72983.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risâle fi'l-Fırak Zalla, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 722/2, vr. 26a-27b.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Risaleti fi Akîde Firaki Dâlle (Mecmûatül-Resâil içinde), Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, www.yazamalar.org, Arşv. No: 06 Hk 213, vr. 302-303.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Risaletü fi Beyani'l-Firaki'z-Zelle*, Arşiv No: 34 Atf 2825/5, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, vr. 143-147.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Risaletüfi Beyani'l-Firakiz-Zelle*, Arşiv No: 34 Atf 2825/6, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, vr. 147-151.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Şerhu Akaidi't-Tahâvî = Şerhu Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Süleymaniye Ktph., Esad Efendi, No: 001259.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Şerhu Umdeti'n-Nesefî fî Usûli'd-Dîn, Süleymaniye, Amcazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu, Arşiv No: 34 Sü-Hü 312/2.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Şerhu Vasıyyeti'l-İmam Ebu Hanife en-Nu'man b. Sâbit = Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm'l-A'zam, Müstensih: İsmail el-Hatib el-Haseni. [y.y. : y.y.], 1327, I. Baskı, Şeyh Süleyman Muhammed el-Konevî el-Akvîrâni tarafından basılmıştır, 64s.; Türkiye Diyanet Vakfı, İSAM Ktph., Demirbaş No:148638.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Şerhu'l-Maksad fi Usuli'd-Din*, King Saud Üniversity, Deanship of Library Affairs, No: 3692.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, *Şerhu'l-Maksad*, Proje Yürütücülüğünü Galip Türcan,'ın Proje Yardımcılığını da Abdülgaffar Aslan, Hasan Tevfik Marulcu, Hülya Altunya, Aşır Örenç, Mehmet Zeki Süslü'nun yaptığı, "Bâbertî'nin Şerhu'l-Maksad Adlı Eserinin Tahkik ve Osmanlı Kelam Düşüncesinin Oluşumuna Katkısı", Süleyman Demirel Üniversitesi BAP., Koordinasyon Birimi, Proje No: 1848-M-09, Mayıs 2012, Isparta.

Bâbertî, Ekmelüddin el-, Şerhü't-Telhis, El-Münşeatü'l-Amme li'n-Neşr, Trablus, 1983.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-, *Şerhü'l-Akideti Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, Thk., Arif Aytekin, I. Baskı, Kuveyt, 1409/1989.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî, *et-Takrîr li Usuli Fahru'l-İslam Pezdevî*, Thk., Abdusselâm Subhî Hâmidî, Vüzerati'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1426/2005.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkaahir el-, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. Ruhi Fığlalı, TDV. Yay., Ank., 1991.

Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellfîn ve Asâru'l-Musannif'in, İstanbul, 1955.

Bayburti Ekmeliddun Muhamme, *Risâle fi Beyân Farki'z-Zelle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, Arşiv No: 34 Atf 2851/10, vr. 55b-57b.

Bayrak, M. Orhan, *Osmanlı Tarihi Yazarları* (biyografi ve bibliyografi), İstanbul, 1982.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, Thk: Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1995.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu,* İstanbul Ünv., Yay., İst., 1951.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirin)*, Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ank., 1960.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih,* Çağrı yay, İstanbul, 1992.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri, I-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi,* Ankara, 2009.

Çubukçu, Asri, "Ekmeleddin el-Bâbertî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", (Neşredilmemiş Daktilo Metni), Erzurum, 1993.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen,* Çağrı yay, İstanbul, 1992.

Gül, Ahmet, *Osmanlı Medereselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri,* TTK. Yay., Ankara, 1997.

Hamevî, Şihâbuddîn Ebî Abdillah Yâkut b. Abdillah el-, er-Rûmî, el-Bağdâdî, *Mucemu'l-Büldân*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1397/1977.

Hatibu'l-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, Haz: Mehmed Said Hatiboğlu, DİB, Ankara, 1991.

İbn Hacer El-Askalânî, İnbâu'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr, Beyrut, 1986.

İbn Hacer, Hafız Şehabeddin Ahmed b. Ali Muhammed ibn Muhammed b. Ali b. Ahmed, Eş-Şüheyr bi el-Askalânî, (ö. 852/1449), ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Maeti's-Sâmine, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1414/1993.

İbn Haldun, Abdurrahman, Mukaddimetü İbn-i Haldun (732-808/1332-1406), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

İbn MâcE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, Sünen, (Kitabu'l-Fiten), nşr., F. Abdulbâki, Mısır, 1372-/1952-1953.

İbnu'l-İmâd, Şihabuddin Ebu'l-Fellah Abdulhay İbn Ahmed b. Muhammed el-Akriyy? El-Hanbelî ed-Dımeşki, Şezerât'uz-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb, Thk. Abdulkadir el-Arnavud-Mahmud el-arnavud, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1406/1986.

İbnü'l-İmad, Abdülhay, *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Kahire, 1351.

Karaman, Hayrettin, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi, İrfan Yayınevi, İstanbul, ty.

Katip Çelebi, Keşfüzzunun, İstanbul, 1972.

Kayapınar, Hüseyin, "Kâki", DİA, İstanbul, 2001.

Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifîn, Mektebetü'l-Mesna, Beyrut, Lübnan trz..

Kehhâle, Ömer Rıza, Mucemu'l-Müellifin, Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 1414/1993.

Kortantamer, Tunca, Eski Türk Edebiyatı-Makaleler, Ankara, 1993.

Kumbasar, H. Murat "Ekmelüddin Bâbertî ve Ebu Hanife İle İlgili Bir Risalesi", Ekev Akademi Dergisi, 13/41 (Güz 2009).

Kut, Günay, "Ahmedî", DİA, İstanbul, 1989.

Kutlu, Sönmez, Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.

Leknevî, Ebu'l Hasenât Muhammed Anduülhay el-Hindî el- (ö. 1304-1887), el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimu'l-Hanefiyye Mea't-Talikâti's Seniyye ale'l-Fevâidi' Behiyye, tashih ve talik, Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sanî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Lübnan, ts.

Mâturîdî, Ebu Mansur el-, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay. Ankara, 2002.

Mâturîdî, Ebu Mansur el-, *Kitabu't-Tevhid*, Tahk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Camiatu'l-Mısriyye.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-, es-Semerkandi, *Te'vilât,* Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, No: 179.

Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku'ş-Şakaik)*, Nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.

Miroğlu, İsmet, *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*, Üçler Matbaası, İst., 1975.

Karaaslan, Nasuhi Ünal, "Bayburtlu Ekmeleddin" *Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu, Erzurum*, 1989.

Kutluboğa, Kasım b.; *Tacu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye,* Bağdat, 1962.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul, 1992.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri,* TDV. Yayınları, Ankara, 1990.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek es-, *el-Vâfi bi'l-Vefeyat,* Thk., Ahmed el-Arnavud-Tezki Musdafa, Daru'l-Ehya-i't-Türas'il-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1420/2000.

Sehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-, *ed-Davu'l-Lami li Ehl-i Karni'-t-Tasi'*, Darul-Ceyl, Beyrut-Lübnan.

Subki, Tâcuddîn Ebi'n-Nasr Abdu'l-Vehhâb b. Alî b. Ebdi'l-Kâfî es-, *Tabakâtu'ş-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, Tahk., Abdu'l-Fettah Muhammed el-Cilû-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru'l-Hayâi'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1918.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman es-, (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-, *Hüsnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kahira*, thk. Muhammed Ebulfazl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1368/1967.

Taşköprülüzâde, 'Usamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa (961/1553), *eş-Şakâiku'n-Nu'mâmyye fi Ulemâi'd-Düveli'l-Usmaniyye,* nşr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul, 1405.

Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftahus'-Saade ve Misbahu's-Siyade, fi Mevzuati'l-Ulum,* Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1405/1985, c. II.

Tirmîzî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsa et-, *el-Câmiu's-Sahih,* (Kitabu'l-İman), Kahire, 1292, c. 2.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı yay, İstanbul, 1992.

Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, İstanbul, 2001

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Teşkilatına Medhal: Büyük Selçukiler, Anadolu Beylikleri, İlhaniler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memluklerdeki Devlet Teşkilatına Bir Bakış*, 3. Basım, TTK., Ank., 1984.

Ünver, İsmail, *Ahmedî-İskendernâme (İnceleme-tıpkıbasım)*, Ankara, 1983.

Yaltkaya, M. Şerefeddin, "Bedreddin Simâvî", İA. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, c. II.

Yıldırım, Arif, "Ünlü İlim ve Fikir Adamı Bayburtlu Şeyh Ekmelüddîn Muhammed Babertî'nin Yazma 73 Fırka Risâlesinin Karşılaştırmalı ve Açıklamalı Tercümesi", *10. Yılında Bayburt Vilayeti Sempozyumu (17-19 Temmuz 1999)*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara, 2002, c. II.

Ziriklî, Hayreddin ez-, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisa mine'l-Arab ve'l Müsta'ribîn ve'l Müsteşrikîn,* Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, Lübnan, 2002.

EKMELÜDDÎN BÂBERTÎ: İSLÂM DÜŞÜNCESİ OLARAK FIKHIN YENİDEN YAPILANDIRILMASI

Bedri Gencer*

ALLÂMETÜ'L-MÜTEAHHİRÎN VE HÂTİMETÜ'L-MUHAKKIKÎN

Ekmelüddîn Bâbertî, İslâm düşünce tarihinin İmâm Gazâlî ve İbni Teymiye gibi kilit şahsiyetlerinden biri olmasına rağmen maalesef bugüne kadar ne ülkesi Türkiye'de, ne de dünyada değeri bilinmiştir. Ünlü âlim Kâsım b. Kutluboğa (1962: 66) ve *Husnü'l-Muhâzarafî Ahbâri Mısr ve'l-Kâhira* isimli eserinde Celâlüddîn-i Süyûtî, Bâbertî'yi aynı ifâdelerle "allâmetü'l-müteahhirîn ve hâtimetü'l-muhakkıkîn" (sonra gelenlerin allâmesi ve muhakkıkların sonuncusu) diye tanıtırlar. Bu, sembolik bir ta'zîmin ötesinde onun İslâm düşünce tarihindeki kilit mevkiine işaret eden bir takdîrin ifâdesidir. Bizim tesbîtimize göre onun bu önemi, Moğol istilâsı-sonrası İslâm tarihinde bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhı yeniden yapılandırma teşebbüsünden kaynaklanmaktadır. Bunu ortaya koymak için onu İslâm düşünce tarihinde konumlandırmak, bunun için de öncelikle 'fıkıh=İslâm düşüncesi' tâbirinin anlamını netleştirmek gerekir.

BİZZAT İSLÂM DÜŞÜNCESİ OLARAK FIKIH

Dinlerin ideali, insanın çifte gerçekliği ontik ortaklık ile kültürel çeşitlilik uyarınca "itikadda vahdet içinde amelde kesret" formülüne dayalı bir kimlik

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

sağlamaktır. Bir hadîs-i şerîfe dayanan "ed-Dînü vâhidün, ve'ş-şerâiu muhtelifetün" (Din bir, şerîatlar muhteliftir) (Ferrûh 1991: 209-10, 214-15) sözünde doğrudan din kavramıyla ifâde edilen millet ile şerîat ayırımı, bu formülü yansıtır. Mutlak olarak kullanıldığında *din*, önce *millet*, sonra *şerîat* anlamına gelir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın, "Şerîat sözlerim, tarîkat fiillerim, ma'rifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir." hadîsine göre şerîat, hadîs=nebevî sözler, fıkıh da hadîs=nebevî sözlerin anlaşılması demektir. Buna göre "ilim/ma'rifet (zan, düşünce)" ayırımını ifâde eden Platonik "episteme/doxa" kavram çiftine tekâbül eden "şerîat/fıkıh" ayırımına göre ilim (İslâm ilmi) hadîs, düşünce (İslâm düşüncesi) ise fıkıhtır. Fârâbî (259-339/872-950) ile İbni Sînâ (340-427/980-1037) arasında yaşayan Yahyâ b. Adî' (893-974), Ebû Süleymân-ı Sicistânî (-987), Ebû Hayyân-ı Tevhîdî (310-414/922-1023) ve İbni Miskeveyh (325-421/936-1030) gibi filozofların en orijinali sayılabilecek Ebu'l-Hasen-i Âmirî (-381/-992) (2013: XVI)'nin de ifâde ettiği gibi, Augustine'nin "sapientia/scientia" ayırımında *scientia*, Platonik "episteme/doxa" ayırımında ise *episteme*'ye tekâbül etmesi, İslâm'da hadîsin doğrudan ilim anlamına gediğini gösterir.

Bizim dikkat çektiğimiz gibi, bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıh ise, XX. yüzyılda İslâm dünyasını derinden etkileyen sekiüler ulus-devletleri döneminde aslî-küllî anlamını kaybederek üç sekiüler deyime parçalandı: *İslâm hukuku, İslâmî sosyal bilim* ve *İslâm düşüncesi* (Gencer 2012). Bu bakımdan İslâm düşüncesi tarihi, "bast/tayy, fark/cem'" kavramlarıyla anlatılabilecek bir diyalektiğe göre fıkhın dönüşümü tarihidir. Bir disiplin olarak fıkıh, tabiatıyla fıkıh mezhepleri sayesinde gelişmiştir; bu bakımdan dört mezhep, fıkıh disiplini içinde farklı fıkıh paradigmalarını temsil etmişlerdir. Ancak fıkıh paradigmalarının formülasyon tarzı, bugün bile tam keşfedilebilmiş değildir. Bu konuda kanâatimce hadîs/fıkıh ile fıkıh/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının iki temel belirleyicisi olarak alınabilir.

Platonik episteme/doxa ayırımına mütekâbil hadîs/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının birinci temel belirleyicisi olarak alındığında hadîse daha yakın düşen Hanbelîlik ile fıkha daha yakın düşen Hanefîlik, fıkıh paradigmasının iki ucu sayılabilir. İbn Teymiye örneğinde görüldüğü gibi Hanbelîlik, hadîsi spekülatif düşünceyi dışlayıcı (*exclusive*), Hanefîlik ise içerici (*inclusive*) olarak alır. Yani Hanbelîlik, neredeyse fıkhın reddedildiği tamâmen hadîse=ilme dayalı, Hanefîlik ise bilgi/düşünce bütünlüğüne dayalı bir fıkıh paradigmasını esas alır.

Zâhir/bâtın, ekber/esgar, fer'î/aslî ayırımları bakımından fıkhın terkîb tarzı, fıkıh paradigmasının ikinci temel belirleyicisi sayılabilir. "Din (millet) bir, şerîatlar muhteliftir." sözünün belirttiği üzere dört mezhep imâmı, din=millet=akâid alanına ilişkin fıkh-ı ekberde ittihâd gösterirken, ümmetler-arası şerîatta olduğu

gibi ümmet-içi şerîat=fıkıhta, fıkh-ı esgarda ihtilâf gösterir. Dolayısıyla fıkh-ı ekberin fıkhın diğer boyutlarına bağlanması, bu boyutların küllî bir fıkıh çerçevesinde terkîb tarzı, fıkıh paradigmasını belirler. Bu anlamda Hanefîlik, fıkıh boyutlarının ideal terkîbini, bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıh paradigmasını temsil eden yegâne mezhep olmuştur. Özellikle fıkh-ı zâhirin temsilcisi olarak Hanefiyye, fıkh-ı bâtının temsilcisi olarak Bahâüddîn-i Nakşibendî tarafından kurulan Nakşibendiyye ile izdivâcından sonra Osmanlı-sonrası İslâm tecdîd tarihinde İslâm düşüncesinin ana kanalı haline gelmiştir.

Ekmelüddîn Bâbertî'nin talebesi Molla Fenârî'nin de cenâze namazına katıldığı, Nakşibendiyye tarîkatının kurucusu Bahâüddîn-i Nakşibendî'nin önde gelen halîfelerinden Muhammed Pârsâ (749-822/1348-1420), bu konuda öncü isim sayılabilir. Parsâ, kuddise sirruhû, *Fusûl-i Sitte* adlı eserinde, "Yeryüzüne indikten sonra Hz. Îsâ 'aleyhi's-selâm, Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere amel edecektir." demiştir. Osmanlı-sonrası müceddidlerinden Aliyy-i Kârî de *el-Meşrebü'l-Verdî fi Mezhebi'l-Mehdî* adlı eserinde son büyük müceddid Mehdî 'aleyhi's-selâmın Hanefiyye ile amel edeceğini söyler. "İkinci Bin Yılın Müceddidi" (Müceddid-i Elf-i Sânî) denen İmâm Rabbânî Ahmed Fârûkî Sirhindî (971-1034/1564-1624), *Risâletü'l-Mebde' ve'l-Meâd* adlı risâlesinde Hanefîliğin Şâfiîlikten, Mâtürîdîliğin de Eş'arîlikten üstün olduğunu açıkça söyler.

O (2007: 37-38), vehb-i ilâhî sayesinde Hanefî mezhebine göre imâma uyarak namaz kılan cemâatin Fâtiha okumamasının, hükmî kırâatin, hakikî kırâatten daha güzel olduğunu keşf ettiğini belirtir. Ona göre Hanefî ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilâflı meselelerin çoğu bu kabildendir; zâhirde üstünlük Şâfiî mezhebinde olsa da bâtında takviye ve te'yîd, hakikat, Hanefî mezhebindedir. Bu yüzden Şâfiî olan Süyûtî (849-911/1445-1505) ve Şa'rânî (898-973/1493-1565) dışında, yaşıtı Taftazânî (712-793/1312-1390)'den başlayarak, Ayni (762-855/1361-1451), Gûrânî (813-893/1410-1488), İbni Kemâl (873-940/1468-1534), Kârî (-1014/-1605), Sirhindî (971-1034/1564-1624), Nablûsî (1050-1145/1641-1731), Dihlevî (1114-1176/1703-1762), Zebîdî (1145-1205/1732-1791), Gümüşhânevî (1228-1311/1813-1893) ve Kevserî (1296-1371/1879-1952) gibi Bâbertî-sonrası müceddidlerin Hanefî olması, bu açıdan bir tesâdüf değildir. Bütün bu gelişmenin temelinde Ekmelüddîn Bâbertî'nin çalışmasının olduğunu söylemek mübâlağa olmayacaktır.

Hanefiyye imâmları, "itikadda vahdet içinde amelde kesret" formülü uyarınca "ekber ve esgar" olarak ayrılan, itikad alanında muhâfazakâr-sıkı, amel alanında ise liberal-esnek karakterde bir küllî fıkıh mezhebi geliştirmişlerdir.[1] Ancak özellikle Irak ve Horasan'da teodise probleminin etkisiyle başlayan alter-

1. Fıkhın "ekber ve esgar" olarak ayırımı için, Aliyyü'l-Kârî (2012: 26, 30), ayrıca *'Acemî 2007: 135*.

natif meşrûiyet arayışından kaynaklanan inanç mücâdelelerinin etkisiyle kelâm mezheplerinin zuhûru, aslî-küllî fıkıh anlayışının aşınmasına olduğu gibi Hanefiye'nin de haksız bir reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştır. Özellikle Horasan'da Ebû Bekr-i Şâşî-yi Kaffâl vâsıtasıyla Mâverâünnehir'e giren Şâfiîlik ile Hanefîlik, dâimâ yoğun rekâbet halinde olmuştur. Moğol zulmünden Anadolu'ya kaçan, Moğollara şehid düşen büyük sûfî Necmeddîn-i Kübrâ'nın talebesi Necmeddîn-i Dâye (2013: 52-53, 302-303, Nassirî 2002: 83, 174), *Mirsâdü'l-İbâd* adlı şaheserinde, Orta Asya'da Hanefîler ile fıkıh alanında Şâfiîler, kelâm alanında da Eş'arîler arasındaki kısır mezhebî çekişmelerden gınâ geldiğini, Moğol belâsının bunun bir sebebi olduğunu belirtir.

Ancak Moğol istîlâları (1218-1299), İslâm tarihinde bir kırılma noktası, özellikle İbni Teymiye sayesinde İslâm düşüncesinin kendini sorgulamasına vesîle oluşturmuştur. İbni Teymiye, özellikle teodise probleminin etkisiyle gelişen İslâm düşüncesinin spekülatif boyutunu oluşturan kelâm, felsefe ve tasavvufa olduğu kadar mantık ve belâgat/beyân ilminin hakikat/mecâz gibi temel kavramsallaştırmalarına da radikal bir eleştiri cephesi açarak İslâm düşüncesinde Gazâlî ile başlayan muhâfazakârlaşma eğilimini hızlandırmıştır. Ancak bu muhâfazakârlaşmayı modernistik bir bakış açısıyla bir içe kapanma olarak görmek yanlıştır. Tam aksine bu, İslâm düşüncesini aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde yeniden yapılandırarak ana mecrasına oturtmaya yönelik bir entelektüel dinamizm demektir.

Gazâlî'nin dinî/dünyevî ilimler ayırımı bakımından bu muhâfazakârlaşma, fıkıh, tefsir, hadîs gibi temel dinî ilimlerin canlanması olarak kendini gösterdi. Özellikle Mısır-Kâhire'nin bu canlanmaya tanıklık yapması tesâdüf değildi, çünkü Moğol istîlâları sonrasında burası, İslâm dünyasında ilmin merkezi haline gelmişti. Özellikle Memlûk yönetimi altındaki Mısır-Kâhire'de Ekmelüddîn Bâbertî'nin ardından Bedruddîn-i Ayni (762-855/1361-1451), Kemâlüddîn b. Hümâm (790-861/1388-1457) ve *Kâsım b. Kutluboğa (802-879/1399-1474) gibi Türk kökenli büyük âlimler yetişmişti.*

Burada yetişen Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384), Moğol istîlâları-sonrası İslâm dünyasında Hanefîliğin temsil ettiği aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde İslâm düşüncesini yeniden yapılandırarak ana mecrâsına oturtmaya girişti. Hasan-ı Basrî ile Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği küllî fıkıh anlayışı, aslında dört hak mezhep tarafından paylaşılsa da zamanla fıkıhta ortaya çıkan parçalanma=ihtisaslaşma sonucu bir ayrışma ortaya çıkmıştı. Ehl-i hadîs çizgisi, Hanbelîliğe inhisâr ederken, Ehl-i sünnet çizgisi, diğer üç mezhep tarafından paylaşıldı. Ancak Şâfiîlik ile Mâlikîlik, Ehl-i sünnet kelâmı olarak gelişen Eş'arî kelâmına bitişerek küllî fıkıh anlayışından uzaklaştıkları için tabiatıyla İbni Teymiye gibi âlimler tarafından spekülatif İslâm düşüncesine yöneltilen eleştirinin de hedefi olacaklardı.

Buna karşılık Osmanlı Yavuz-öncesi devirde Hanefîlikten ayrı bir Mâtürîdî kelâmı söz konusu değildi; Hanefîlik, dinin hem usûl, hem fürû', fıkhın hem ekber, hem esgar boyutlarını kapsayan küllî bir mezhep olarak aslî fıkıh anlayışını sürdüren yegâne mezhepti. Bu yüzden Bâbertî'nin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhı yeniden yapılandırma projesi, tabiatıyla Hanefîliğin tecdîd ve müdâfaası olarak kendini gösterdi. O, Hanefîliğin temsil ettiği küllî fıkıh paradigmasının sürdürülmesinde"şeyh" teriminin belirttiği iki ana işlev görmüştür.

DİDAKT VE APOLOJET OLARAK BÂBERTÎ

Günümüzde anlaşıldığı şekilde karşılaştırıldığında daha ziyade "âlim" öğretici, "şeyh" ise tasavvuf bakımından eğitici anlamında kullanılmaktadır. Ancak "Şeyhülislâm" tâbirinden anlaşılacağı gibi, daha geniş anlamda şeyh, ya genel anlamda belli bir zaman ve mekânda İslâmî ilmi veya "Şeyhu'l-Hanefiyye" tâbirinden anlaşılacağı gibi belli bir mezhebi temsil eden otorite, mercî anlamına gelir. Karşılaştırma yapıldığında "imâm" belli bir ilimde yol açan, mezhep geliştiren, yeni bir yorum getiren, "şeyh" ise bu mezhebin ilmini kendi çağında en iyi temsil eden âlim anlamına gelir. Meselâ İslâmî ilimler literatüründe İbni Hümâm genellikle "imâm", Bâbertî ise "şeyh" olarak anılır. Buradan, İbni Hümâm'ın Bâbertî'den daha büyük ve orijinal bir âlim olduğu kadar, ikisinin farklı işlevler gören âlimler olduğu sonucu da çıkarılabilir.

Zamanında Hanefiye'nin şeyhi olarak Bâbertî, Hanefî fıkhı üzerinden İslâmî ilimlerin tâlîmini ve mezhebin temsîlini deruhte etmiştir. Onun genel telif tarzı da bu işleve uygun düşmektedir. O, fıkhın usûl ve fürûunda Tahâvî, Pezdevî ve Merğînânî'ninkiler gibi Hanefî mezhebinin kanonik sayılan eserleri üzerine şerhler ve hâşiyeler olarak asıl eserlerini vermiştir. Hatta o, bu konudaki ihlâs ve tevâzuunu gösteren bir şekilde başka âlimlerin yaptığı gibi bu şerhlere müstakil unvanlar koymaktan bile kaçınarak sadece şerh demiştir. Meselâ Pezdevî'nin ünlü usûl eserine yazdığı şerhe talebeye takrirden ibâret olduğunu belirten mütevâzı' *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî* başlığını verirken, İbni Hâcib'in usûl eserine yazdığı şerhe*er-Rudûd ve'n-Nukûd* gibi başlıkları aslında kendisi değil, sonradan gelen Kâtib Çelebî gibi bibliyograflar vermişlerdir.

Bahsettiğimiz şeyh teriminin anlamınca Ekmelüddîn Bâbertî, Hanefî küllî fıkıh paradigmasının sürdürülmesinde "didaktik ve apolojetik" olarak iki ana işlev görmüştür. Öncelikle reycilik gibi asılsız ithâmlara yol açan yanlış anlamaları gidermek için mezhebin doğrusunu öğretmek, küllî fıkıh anlayışına dayalı yapısını tazelemek gerekiyordu. Bunun için müderris ve müellif kimliklerinin birleştiği bir didakt (öğretici) olarak Bâbertî, mezhebin kanonik eserleri üzerine yazdığı şerh ve hâşiye türü eserlerle Hanefîliğin temsil ettiği küllî fıkhı

sürdürmeye çalışmıştır. Bu yolda o, bir taraftan fıkh-ı zâhirin fıkh-ı ekber ile fıkh-ı esgar dallarının bütünleştiği Hanefî yorumu gözden geçirdiği, diğer taraftan fıkh-ı esgarın usûl-i fıkıh alanında sünneti önceleyen Hanefî fıkıh usûlünü aslına ircâ ettiği çalışmalarıyla Hanefîliğin İslâm düşüncesi olarak fıkıh orijinal anlayışını sürdüren yegâne mezhep olduğunu göstermiştir.

Bunun yanında o, bu ilmî huccete dayanan bir apolojet (savunmacı) olarak reycilik ithâmına karşı doğrudan mezhebini savunmuştur. Bâbertî, bir taraftan fıkhın aslî anlamı muvâcehesinde Hanefîlik imâmlarının hem hadîs, hem hikmetin bayraktarları olduğunu göstererek mezhebin kesin üstünlüğünü savunmuş, bu sûretle Osmanlı Devleti başta olmak üzere İslâm dünyasında Hanefîliğin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhın mezhebi olarak benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

HİDÂYE'NİN İZİNDE FIKH-I ESGAR

Burhânüddîn-i Mergînânî (-593/-1197)'nin *el-Hidâye* adlı eseri, yalnızca fıkhî meselelerin derlendiği bir mevzûât eseri değil, aynı zamanda mukâyeseli ve eleştirel bir perspektiften meseleleri işleyen, bunların dayandığı fıkhî mantığı da vererek Hanefî fıkhının meziyetini belirten bir eser olduğu için İslâm dünyasında çok tutulmuştur. Hanefî fıkhının bu elkitabı, Mergînânî'nin öğrencisi Hüseyin b. Ali Hüsâmüddîn-i Sığnâkî'nin *en-Nihâye* adlı ilk şerhinden sonra birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Kâtib Çelebî, *el-Hidâye* üzerine 60 civârında şerh ve hâşiyeden bahs eder ki Bâbertî'nin *el-İnâye* adlı şerhi bunlar arasında özel bir yer tutar. Özellikle Anadolu'da Osmanlı medreselerinde çok tutulan Bâbertî'nin şerhi üzerine Sa'düddîn Çelebî'nin hâşiyesi vardır. Saçaklızâde (1988: 156-60), *Tertîbu'l-Ulûm* adlı eserinin fıkıh bahsinde disiplini ve literatürünü tanıtırken bunu belirtir. Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinin Ebû Hanife'nin mezhebinin medâr-ı iftihârı olduğunu, bu yüzden talebenin ondan müstağnî kalamayacağını, bazı Osmanlı sultanlarının kurdukları medreselerde okuyanlara Bâbertî'nin şerhiyle *el-Hidâye*'nin okutulmasını şart koştuklarını belirtir.

FIKH-I EKBERE BAĞLILIK

Osmanlı Yavuz-öncesi devirde Hanefîlikten ayrı bir Mâtürîdî kelâmı sözkonusu değildi; Mâtürîdî ve Nesefî gibi âlimler, dinin hem usûl, hem fürû', fıkhın hem ekber, hem esgar boyutlarını kapsayan küllî bir mezhep olarak Hanefîliğin mensubu sayılıyorlardı. Ancak fıkıh mezheplerinden ayrı kelam mezheplerinin zuhûru, bazı Türk devletlerinin fıkıhta Hanefî mezhebine uydukları

halde akâid alanında Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi farklı mezhepleri benimsemelerine yol açmıştı.Bu yüzden Yavuz-sonrası Osmanlı ilmiyesinin temsilcisi İbni Kemâl tarafından bir fıkıh mezhebi olarak Hanefîliğe eşlik edecek ayrı bir kelâm mezhebi olarak Mâtürîdîlik îcâd edilmiştir. Bâbertî (2009a: 18, Kârî2012: 29), İmâm-ı A'zam'ın standart tarifine dayanan küllî fıkhın parçası olarak tevhîd ilmi de denen fıkh-ı ekber anlayışına bağlılığını sürdürür: "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması." Bu kabulden bir veya birbirlerine bağlı iki sonuç çıkar. Fıkıhtan ayrı spekülatif bir inanç ilmi olarak kelâmın ve dolayısıyla bilâhare Osmanlı ulemâsı tarafından Hanefî mezhebini inanç alanında tamamlayıcı olarak sunulan Mâtürîdîlik gibi ayrı bir kelâm mezhebinin zımnen reddi.

ASLÎ HANEFÎ USÛLÜNE DOĞRU

İzmirli İsmail Hakkı (1330: 12-13)'nın vurguladığı gibi, usûl-i fıkhın öncüsü olduğu halde Ebû Yûsuf'un eseri zamanımıza ulaşmadığı için zamanla aslî Hanefî usûlüyle ârızî dediğimiz müdevven Hanefî usûlü arasında ciddî bir açık doğmuştur. Usûl-i fıkıh disiplininin aslî işi, hüküm çıkarma bakımından sünnetin hucciyyetini tesbitti. Mevcut müdevven Hanefî usûlünde Sünnet'in huccet değeri, Kur'ân karşısındaki konumu, ifâde ettiği hüküm ve haber-i vâhidin kabul şartları hakkındaki ilkeler, Ebû Hanîfe ile Îsâ b. Ebân'ın ortaya koyduğu usûl arasındaki açığı gidermeye çalışan Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki âlimlerin tahrîç ve ictihâdlarına dayanmaktadır.

Meselâ mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için koşulan "fıkhu'r-râvî, Kur'ân'a arz, *umûmu'l-belvâ* ve kıyasa aykırı olmama" gibi şartların tamâmı Ebû Hanîfe'ye ait değildir. Sünnetin Kur'ân'ı beyânı husûsunda Ebû Hanîfe diğer müctehidlerle ittifak halindedir. O, Kur'ân'daki gerek 'ânım, gerekse de hâss lafızların meşhûr ve âhâd haberlerle tahsis edileceğini kabul eder (Yiğit 2009, Aktepe 2008: 124). Aslî ile ârızî Hanefî usûlü arasındaki bu açığa Tahâvî, kısmen Pezdevî usûlünün şârihi Abdülazîz Buhârî, Mâtürîdî, Dihlevî[2]

2. Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî (2010: I/522-23), bu konuda şöyle der: "Bilmiş olduk i bazılarının Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki ihtilafın, Pezdevî'ninki gibi kitaplarda zikredilen esaslara dayandığını zannettiğini gördüm. Ancak hak, Hanefîlerin dayandıkları asılların çoğunun, imamlarının sözlerinden tahrîc edilmiş olduğudur. Bana göre, hassın mübeyyen olduğu, ona beyanın yapılmayacağı meselesi, ziyâdenin nesh olduğu, âmmın hass gibi kat'î olduğu, râvîlerin çokluğu sebebiyle tercihin yapılamayacağı, rey kapısı kapandığı zaman fakih olmayanın rivâyet ettiği hadisle amel etmenin gerekmeyeceği, şart ve vasfın mefhûmuna itibar edilemeyeceği ve emrin mûcebinin kesinlikle vücûb olduğu gibi kâideler, imamların fetvalarından çıkarılmış esaslar olup bunların Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına mâl edilmesi doğru olmaz. Bu kâidelere bağlılık, Pez-

ve Keşmîrî gibi âlimler dikkat çekmişlerdir. Hanefî mezhebine yöneltilen haksız sünneti ihmal ithâmlarını bertaraf için özellikle sünnetin hucciyyeti konusunda Hanefî usûlünü aslına ircâ ederek bu açığı gidermek şarttı.

Kurucu Hanefiye imâmlarına haksız Ehl-i rey ithâmlarının yöneltilmesine sebep olan aslî ile ârızî, mevcut Hanefî usûlü arasındaki açığın farkına varan ender âlimlerden biri olarak Bâbertî, her iki usûl eserinde de mevcut literatürde Hanefî mezhebince haber-i vâhidin kabulü için arandığı belirtilen "fıkhu'r-râvî, Kur'ân'a arz, *umûmu'l-belvâ* ve kıyasa uygunluk" gibi şartları çoğunlukla doğrudan Ebû Hanîfe'ye atıfla test eder. *et-Takrîr*'de de zikrettiği gibi Bâbertî (2005a: II/640, 693-5), haber-i vâhidin kabulü için aranan "Kur'ân'a arz, fıkhu'r-râvî, kıyasa uygunluk" gibi şartların Ebû Hanîfe'nin görüşüne aykırı olduğunu söyler. Bu sûretle o, her iki usûl eserinde de yalnızca başka mezheplerden münekkidleri değil, Hanefîliğin yanlış anlaşılmasına yol açan mezheb-daşı âlimleri de eleştirir. Onun kaygısı, kurucu imâmlar tarafından sünnetin öncelendiği aslî Hanefî fıkıh usûlünün yeniden keşfidir.

DİRÂYET OLARAK FIKHIN BAYRAKTARI HANEFİYE İMÂMLARI

Irak ve Horasan'da inanç mücâdelelerinin sürmesi sonucu ayrı kelâm mezheplerinin zuhûru, zamanla Hanefîliğin küllî fıkhî yapısının aşınmasına ve bunun sonucunda mezhebin haksız reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştı. Bu anlayışın aşınmasından kaynaklanan muhâfazakârlık ve liberallik şeklindeki iki tip zihniyet arasındaki kutuplaşma, zamanla Hanefîlik ile özdeşleştirilen Irak ekolü de denen "Ehl-i rey" ile Hicaz ekolü de denen Mâlikî ve diğer iki mezhebe teşmil edilen "Ehl-i hadîs" arasında keskin bir mücâdeleye dönüşmüştü.

Bu bakımdan İslâm tarihinde *Ehl-i hadîs/Ehl-i rey ayırımı fıkhîden ziyâde itikâdî, zihnî bir mücâdelenin eseridir* (Mahremî 2004, *Haçkalı 2003,* Özafşar 1998, 2000, Erdem 2006*).* Mâlikî mezhebi imâmı Mâlik'in Hanefiyye mensûbu Iraklıâlimleri tenkîd ederken *Ehl-i hadîs/Ehl-i rey ayırımını Ehl-i sünnet/Ehl-i bid'at ayırımıyla karıştırarak Ehl-i bid'atı Ehl-i hadîs karşılığında kullanması, bunun bir göstergesidir* (Çakın 2006: 15-16). Özellikle tarih boyunca rekâbet halinde olan Hanefîlik ile Şâfiîlik arasında mücâdele, Bâbertî'nin yaşadığı, mezhebin ikinci üssü sayılan Mısır'da kızışmıştı. Bâbertî için buna karşı yapılacak

---

devî ve başkalarının yaptığı gibi mütekaddîmine ait istinbâtlarda bunlara aykırı düşen hususlara cevap verme tekellüfü, bunların zıddı kâidelere bağlı kalma ve onlara aykırı düşen hususlara cevap verme tekellüfünden evlâ değildir."

şeylerin birincisi, fıkıh teriminin aslî anlamını hatırlatmak, ikincisi Hanefîlerin bunun bayraktarları olduğunu göstermekti.

Platonik "episteme/doxa" kavram çiftine tekâbül eden "hadis/fıkıh" ayırımına göre hadîs ilim (İslâm ilmi), fıkıh ise düşüncedir (İslâm düşüncesi). Ancak bunlar karşıt değil, birbirlerini tamamlayıcı kavramlardır. Bunların karşıt olarak yanlış anlaşılmasına yol açan ise, fıkhın farklı yönlerini ifade eden rey, dirayet ve va'y gibi terimlerin tedâvülüdür. Bizzat hadis-i şeriflerde hadis, "şerîat, eser, ilim ve din" gibi farklı kavramlarla ifade edildiği gibi, fıkıh da hadisi kavramaya yönelik "rey, hikmet, dirâyet ve va'y" gibi farklı kavramlarla ifade edilebilirdi.

Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, önceleri kendi sözlerinin Kur'ân ile karışmasını önlemek için hadîslerin yazılmasını yasaklamış, bu risk ortadan kalktıktan sonra "İlmi yazıyla kaydedin." diye buyurarak hadîslerin kaydına izin vermişti. Bizzat bu tür hadislerin belirttiği gibi selefin dilinde hadîs, ilim ile müterâdifti, hadîs ana ilim, muhaddisler de asıl ulemâ sayılıyordu. Başlangıçta hadîsçilerin başlıca işi, "rivâyetü'l-hadîs" denen sened tenkîdi, senedinin sağlamlığını tesbît yoluyla hadîsleri kayıt ve zapt etmekti.Ancak zamanla tek başına yetersiz kaldığı anlaşılan "rivâyetü'l-hadîs"in (hadîsin aktarılması), "dirâyetü'l-hadîs" (hadîsin anlaşılması) ile tamamlanması zarûreti ortaya çıktı: "Hadîs ile fıkıh (tefakkuh, ince anlayış, hüküm çıkarma tekniği ve istinbât melekesi) birlikte oldukları zaman tam olur, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar." Burada rivâyetü'l-hadîs/dirâyetü'l-hadîs ilişkisi, hıfz/fıkh ilişkisine tekâbül etmektedir. Bâbertî (2: 6)'nin de aktardığı gibi *Edebü'l-Kâdî* adlı kitabında İmâm Muhammed de "Hadîs, ancak rey (fıkıh) ile istikâmet kazanır, rey de ancak hadîs (rivâyet) ile istikâmet kazanır" demiştir (Güler 1996, *Bedir* 2004: 75).

Burada açıkça görüldüğü gibi, "fıkıh, rey ve va'y" kelimeleri, kıyas gibi aklî yöntemlerin hadîslere tercihi değil, hadîslerin metin bakımından değerlendirilmesi anlamında müterâdif olarak kullanılmaktadır. Nitekim dirâyetü'l-hadîs yerine bazen fıkhu'l-hadîs tâbiri de kullanılmıştır (*Görmez 1997: 112-10*). Böylece hadîsin ardından fıkıh, onu anlamaya, rivâyeti dirâyetle tamamlamaya yönelik ikinci ana ilim olarak gelişmiştir. Şu halde Ebû Hanîfe ile diğer Hanefiyye imâmların reyci olarak ithâmı, bu şekilde sened tenkîdiyle yetinmeyip aynı zamanda hadîslerin metnini de titiz bir değerlendirmeye, bir muhtevâ tahlîline tâbi tutmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda eczâcılar hükmünde olan Ehl-i hadîs ile tabipler hükmünde olan Ehl-i fıkıh birbirini tamamlar (Kevserî 2004: 82-83, Aktepe 2008: 117-74, Ünal 2001: 83-7, 146-50).

Usûlü'l-Pezdevî'nin şerhinde Bâbertî (2: 5-6), Hanefiye'yi ithâm için kullanılan Ehl-i hadîs/Ehl-i rey ayırımının sun'îliğini, kurucu Hanefiye imâmlarının rivâyetü'l-hadîsin olduğu gibi dirâyetü'l-hadîsin, hem hıfzın, hem fıkhın bay-

raktarlarıolduklarını belirtir. O, İmâm Muhammed'in *Edebü'l-Kâdî* adlı kitabında yaptığı tesbîte atıfla rivâyet (hadîs) ile dirâyetin (fıkıh/rey) birbirine bağlı olduğunu belirtir: "Hadîs, ancak rey (fıkıh), rey de ancak hadîs (rivâyet) ile istikâmet kazanır." Burada Bâbertî, "Rey, zikrettiğimiz üzere fıkhın adıdır." diyerek reyin aslî anlamını vurgular.[3]Hanefiye imâmları için kullanılan "ashâb-ı rey" tâbiri, bu anlamda "ashâb-ı fıkıh" anlamına geldiği halde hasımlar, reye yükledikleri olumsuz anlamla bu tâbiri ithâm için kullanırlar.

O, onları "hadîs ve ma'nâlar sahipleri=ustaları" olarak tanıtır ki burada "hadîs ve ma'nâlar", "rivâyetü'l-hadîs/dirâyetü'l-hadîs" ayırımına tekâbül eder. Hanefiye imâmlarının ashâb-ı rey denecek kadar ma'nâlarda, dirâyette vukûf kazandıkları mâlumdur. Bunun yanında onlar, hadîse de diğer mezheplerden daha yakındırlar. "Görmez misin ki" der Bâbertî (2: 6), "onların nezdinde Sünnet'in yerinin kuvvetinden dolayı Kitab'ın sünnetle neshini câiz görmüşler ve hadîse yapışarak mürsel olanlarıyla amel etmişler ve irsâline rağmen hadîsle ameli rey ile amelden evlâ görmüşlerdir." Bâbertî (3), aynı görüşleri *Kitâbü'l-Es'ileli'ş-Şeyhi'l-İmâm Ekmeliddîn* adlı risâlesinde de dile getirir.

HİKMET OLARAK FIKHIN BAYRAKTARI HANEFİYE İMÂMLARI

Herkesin başaramadığı ince anlayış olarak fıkıh, ilâhî bir vehbdir; vehb ise kesbe bağlıdır. Kesbîden vehbîye geçişin yolu ise "ilim ile ameli birleştirmek" olarak tarif edilen hikmet veya 'ılmü'l-hâl olarak fıkıhtır. Hanefiye imâmları, birbirine bağlı olan hadîsin hem rivâyet, hem dirâyet boyutunda, hem eser, hem reyde üstün oldukları gibi, bu konuda da, iki boyutun terkibinde de rakipsizlerdir. Bâbertî (2: 5-6)'ye göre onlar, menkûl ile ma'kûlü ideal olarak birleştiren rabbânî âlimlerdir. Rabbânî, müteellih, Allâh'ı tanıyan, Rabbine mensûp olan, Allâh'ın dinine ve tâatine sıkıca sarılan âlim demektir. Onlar, İslâm milletinin huccet ve burhan yönünden en kuvvetli, şanı en yüce, usûl ve fürûu ile fıkhın temellerini atan, sahih rey ile mesmû' mervîyi birleştiren rabbânî âlimleridir (Bâbertî 2009a: 18). Burada o, "sahih rey ile mesmû' mervî" ifadesiyle reyin metne bağlı aslî anlamını vurgulayarak Hanefîlere yöneltilen "indî rey/görüş" iddiâlarını reddetmiş olur (*Ayrıca, Özpınar* 2005).

Bâbertî (2009a: 17-19, 2: 5-6)'ye göre lügatte fıkıh, "ipucuna bağlı ince anlayıştır" ki bu bakımdan, "Gökyüzünün yeryüzünün üstünde olduğunu fıkh ettim." denmez. İstîlâhta ise fıkıh, "Şer'î hükümleri delilleriyle bilmektir." Fah-

3. "Hatra, fikre, rey, itikad ve sebât" şeklinde nefsî fiillerin beşli taksimi içinde reyin anlamı için el-Amirî 2013: 73.

ru'l-İslâm Pezdevî ise fıkıh ile teorik anlamda bizzat ilmin kasd edilmemesi için bu tarife "amel etme" kaydını ekler. Bu, Bâbertî (2: 6)'nin *fakîh* kelimesinin iştikâk tarzına ilişkin açıklamasıyla da desteklenir. Arapça nahiv kâidesine göre *fakîh*, sıfat-ı müşebbehedir. Sıfat-ı müşebbehe, sülâsî lâzım fiillerden türetilmiş ism-i fâil veya ism-i mef'ûl anlamı taşıyan vasfî kelimedir. Arapçada *sayrûret* (oluş) bildiren sülâsî mücerred fiillerin beşinci bâbı olan "fe-'u-le" veznindeki "fekuhe" mâzî fiilinden gelen anlamına göre fakîh, "ilmi amele dönüştürmekle fıkhın kendisi için bir seciye haline geldiği kimse" demektir. Dördüncü bâba göre kesirle "fekıhe" değil, zira bu anlamda fıkıh, teorik olarak seciye olmadan da husûle gelir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, (aslında) fakîh (fıkhı yaşayan) değildir." hadîsi, fıkhın iki anlamı arasındaki farkı anlatır (Müttakî 2004: X/83).

Bu anlamda fıkıh ile "ilim ile amelin birleştirilmesi" olarak tarif edilen hikmet arasındaki terâdüf ortaya çıkar. Geleneksel dünya görüşüne göre ilmin varlık sebebi ameldir; amelden kopuk soyut bir ilmin kıymeti yoktur. Bâbertî (2: 5-6)'nin İbni Abbâs'a atıfla belirttiği gibi bu, "ilim ile amelin birleşmesi" anlamında fıkıh, hikmet, fakîh de hakîm gibi "bildiğini amele dönüştüren" demektir. Yakından bakıldığında İmâm-ı A'zam'ın "nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" şeklindeki kuşatıcı fıkıh tarifinde de aynı espri yatar. İnsanın sevâb ve ikâb kazanmasına yol açacak amellerin ne olduğuna vâkıf olması.

Bâbertî (2009a: 17-19)'ye göre bu anlamda hikmet olarak fıkhın bayraktarları İmâm-ı A'zam ile ashâbıdır ki, Tahâvî'nin kitabının tam başlığı bunu yansıtır: "'Akîdetü Ehli's-Sünneti Ve'l-Cemâati alâ Mezhebi Fukahâi'l-Milleti Ebî Hanîfe, Ebî Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî." Burada Tahâvî'nin kullandığı "fukahâü'l-milleti" şeklindeki izâfet terkîbi, bu üç imâmın, "İslâm milletinin zirveye çıkmış fakîhleri" olduğu yolunda bir tahsis bildirir. Çünkü Bâbertî'ye göre onlar, fakîhin "şer'î hükümleri delilleriyle bilen ve onları uygulayan" şeklindeki tanımı bakımından ilim ile ameli terkipte zirveye çıkmış âlimlerdir. Bu konuda o, İmâm Şâfiî'nin meşhur, "Bütün insanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin efradıdır." sözünü aktarır. Bâbertî (4: 24)'ye göre ilim ile ameli buluşturdukları-na ve mezheplerinin Ehl-i sünnet ve cemâatin dayanağı olduğuna kesin kanâat getirdiği içindir ki, muhaddislerin imamı olan Tahâvî onları "fukahâü'l-millet" olarak adlandırarak mezheplerini benimsedi.

Ekmelüddîn Bâbertî, bu ilmî mücâdelesinin yanında Hanefîliğin üstünlüğünü savunan polemik eserleri de vermiştir. Bazen aynı eser/ler, *en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, *Risâle fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, *Risâle fî Tafzîli'l-Hanefiyye*, *Risâle fî Sebebi Tercîhi'l-Mezhebi'l-Hanefiyye alâ Sâiri'l-Mezâhib*, *Mukaddime fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, *Risâle fî Esbâbi Tercîhi Mezhebi'l-Hanefiyye ale'l-Mezâhib* gibi birbirine yakın değişik adlarla istinsâh edilerek kütüphânelere kaydedilmiş, hatta bunlardan biri, *Tercîhu'l-Mez-*

hebi'l-Hanefî alâ Gayrihî adıyla yanlışlıkla İbni Kemâl'e nisbet edilmiştir (Öçal 2000: 402). Böylece o, İslâm dünyasında Hanefîliğin Ehl-i sünnet ve cemâatin ana mezhebi olarak tervicinde, özellikle Osmanlı Devleti tarafından resmî mezhep olarak benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.

SONUÇ

Yerleşik dört fıkıh mezhebi içinde bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkhın anlayışına en yakın duran mezhep, Hanefîlik olmuştur. Hanefiyye imamları, "itikadda vahdet içinde amelde kesret" formülü uyarınca "ekber ve esgar" olarak ayrılan, itikad alanında muhâfazakâr-sıkı, amel alanında ise liberal-esnek karakterde bir küllî fıkıh mezhebi geliştirmişlerdir. Ancak özellikle Irak ve Horasan'da teodise probleminin etkisiyle başlayan alternatif meşrûiyet arayışından kaynaklanan inanç mücâdelelerinin etkisiyle kelâm mezheplerinin zuhûru, aslî-küllî fıkıh anlayışının aşınmasına olduğu gibi Hanefiye'nin de haksız bir reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştır.

Moğol istîlâları sonrasında Mısır-Kâhire, İslâm dünyasında ilmin merkezi haline gelmişti. Burada yetişen Ekmelüddîn Bâbertî, Moğol istîlâları-sonrası İslâm dünyasında İslâm düşüncesini Hanefîliğin temsil ettiği aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde yeniden yapılandırarak ana mecrasına oturtmaya girişti. Bâbertî'nin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhı yeniden yapılandırma projesi, Hanefîliğin tecdîd ve müdâfaası olarak kendini gösterdi. Önde gelen bir kâmil Hanefî âlim olarak Ekmelüddîn Bâbertî, bir taraftan didakt olarak Hanefiye'nin geliştirdiği bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkhı öğretmeye çalışmış, diğer taraftan apolojet olarak reycilik ithâmına karşı mezhebini savunmuştur. Bu yolda o, bir taraftan fıkhın aslî anlamını hatırlatmak sûretiyle Hanefiyye imamlarının hem hadîs, hem fıkhın bayraktarları olduğunu göstererek, diğer taraftan sünneti önceleyen Hanefî fıkıh usûlünü aslına ircâya çalışarak reycilik ithâmını reddetmiş ve mezhebin kesin üstünlüğünü savunmuş, bu sûretle Osmanlı Devleti başta olmak üzere İslâm dünyasında Hanefîliğin bizzat İslâm düşüncesini teşkîl eden fıkhın mezhebi olarak benimsenmesinde ve sonraki İslâm tecdîd tarihinde Hanefîliğin merkeze geçmesinde baş rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

el-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd (2007) el-Akîdetü'l-İslâmiyye ınde Fukahâi'l-Erbaa. Kâhire: Dâru's-Selâm.

Aktepe, İshak Emin (2008) *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı.* İstanbul: İnsan.

el-Âmirî, Ebu'l-Hasen (2013) *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn (1) *el-İrşâd fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Hacı Mahmud 1324-001 (1-82).

———, (2) *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. Süleymâniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388).

———, (3) *Kitâbü'l-Es'ileli'ş-Şeyhi'l-İmâm Ekmeliddîn*. Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2786.

———, (4) *en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3613 (19-24).

———, (2005a) *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni Hâcib*, I-II. Zayfullah el-'Umerî (yay.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

———, (2005b) *et-Takrîr li-Usûli'l-Pezdevî*, I-VIII. Abdüsselâm Subhî Hamed-Hamdi Subhî Tâhâ (yay.). Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.

———, (2009a) *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. Abdüsselâm b. 'Abdilhâdî Şennar (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

———, (2009b) *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Muhammed Subhî el-'Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

*Bedir, Murteza (*2004) *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: *Ensar*.

Çakın, Kâmil (2006) "Ashâbu'l-Hadîs Perspektifinden Ehl-i Sünnet," *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24: 13-25.

Dâye, Necmeddîn-i (2013) *Tasavvuf Yolu Mirsâdü'l-İbâd*. Halil Baltacı (trc.), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (2010) *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I–II. Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Beyrût: Dâru İbin Kesîr.

Erdem, Mehmet (2006) "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadîs ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış," *Dinî Araştırmalar* 8/24: 73-106.

Ferrûh, Ömer (1991) *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Ahkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*. Beyrût: Dâru Lübnân.

Gencer, Bedri (2012) "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 34–39.

Görmez, Mehmet (1997) Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu. Ankara: Türk Diyanet Vakfı.

Güler, Zekeriya (1996) "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü," *İlam Araştırma Dergisi* 1/2: 113-131.

Haçkalı, Abdurrahmân (2003) "Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey Ayrışması: Fıkhî mi İtikadî mi?", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2: 59-68.

İbni Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (1962) *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî.

İzmirli İsmail Hakkı (1330) *'Ilm-i Hilâf*. İstanbul.

el-Kârî, Nûruddîn 'Alî b. Sultân (2012) *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Meânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. İlyas Kaplan (yay.). Beyrût: Dâru Sâdır.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid (1991) *Hanefî Fıkhının Esasları*. Abdülkadir Şener (trc.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

———, (2004) *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

———, (t.y.) *Bülûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Haseni'ş-Şeybânî*. Medînetü Nasr: Mektebetü Dâri'l-Hidâye.

el-Mahremî, Zekeriyyâ b. Halîfe (2004) *Kırâetün fî Cedeliyyeti'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti inde Ehli'l-Hadîs*. Ammân: Mektebetü'z-Zâmirî.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyyye.

Nassiri, Giv (2002) *Turco-Persian Civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity* (Doctoral Dissertation, University of California, Berkeley).

Öçal, Şamil (2000) *Kemâl Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Özafşar, Mehmet Emin (1998) *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu.

———, (2000) "*Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması* (Dini, Psikolojik, Sosyo-*Kültürel* Temelleri)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41: 225-273.

Özpınar, Ömer (2005) "*Teşekkül* Sürecinde Hadîs-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Güz): 129-150.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî (1988) *Tertîbu'l-Ulûm*. M. B. İsmail es-Seyyid Ahmed (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

es-Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî (2007) *Risâletü'l-Mebde' ve'l-Meâd*. 'Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Ünal, İsmail Hakkı (2001) *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Yiğit, Metin (2009) *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz.

SOMUNCU BABA
(HAMÎDÜDDÎN-İ AKSARÂYÎ)

Bilal Kemikli*

efsâne ve gerçek arasında anlatılagelen seçkin muhakkik ve âriflerden birisidir. Genellikle menkıbevî anlatım içinde hayatı sırlanan Hamîdüddîn-i Aksarâyî'nin asıl adının, çağdaşı Kemâl Ümmî'nin bir mersiyesinde zikredildiği gibi Abdullah olması muhtemeldir. Hamîdüddîn ise künyesi olmalıdır. Bazı eserlerde ve halk muhayyilesinde, "Somuncu Baba", "Ekmekçi Koca" veya "Etmekci Baba" şeklinde anılmaktadır. Onun bu şekilde anılması, Bursa'da Molla Fenârî Mahallesi'ndeki fırınında pişirdiği ekmekleri, "Somunlar, mü'minler!" diyerek inşâsı devam eden Ulu Cami'nin civarında satmasından mülhemdir. Ahâli onu bir ekmek satıcısı olarak görmüş, hâfızasına öyle kaydetmiş, öyle isimlendirmiştir.

Halktan birisi, bir ekmekçi olarak kabul gören bu sırlı şahsiyet, esası itibariyle bir büyük âlim ve kelimenin tam anlamıyla bir muhakkiktir. Bu yüzden olsa gerek, kimi tasavvufî metinlerde ve tezkirelerde Hamîd-i Velî şeklinde anılmaktadır. Muhakkikliğine işaret eden velâyet nitelemesi, onun sûfîlik yolundaki yetkinliğini tebellür ettirmenin yanında, özellikle Bayramiyye'nin pîri Hacı Bayram-ı Velî'nin gönül ve akıl kandillerini uyandırıp bu milletin irfân hayatını besleyen menbalardan biri olarak sunmasından kaynaklanır. Gerçekten de onun en önemli eseri, Ankaralı Koyunluca Ahmed'in oğlu müderrris Nûman'ı

* Prof. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Hacı Bayram-ı Velî'ye dönüştürmesidir. Bu itibarla o kelimenin tam anlamıyla "mürebbî ve mürşid"dir.

Bu büyük mürebbî ve mürşidin hayatı hakkındaki tarihî mâlûmâtı kısaca şöylece dercetmek mümkündür: 1331-1412 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen Somuncu Baba, pek çok kaynağa göre, Kayseri'nin güneyinde Ali Dağı'nın hemen arkasındaki Akçakarye'de doğmuştur. Fakat Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-ışk* adlı eserinde, Aksaray'da doğduğu yazılmaktadır. Babası Şeyh Şemseddîn Mûsâ el-Kayserî, Horasan'dan veya Irak'tan gelerek buraya yerleşmiş bir seyyid aileden gelmektedir. Küçük yaştan itibaren babasının nezâretinde başladığı eğitimini, Kayseri ulemâsının rahle-i tedrîsinden geçerek tamamlamıştır. Selçuklu ve Eratna beyliği döneminde Kayseri'de bir ilim geleneği inşâ edilmiş; Seyyid-i Sırdan unvânıyla anılan Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmîzî, Osmanlı'nın ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî ve Evhadüddîn-i Kirmâni gibi ârif ve âlimlerin yaşadığı bir Makarr-ı Ülemâ şehridir. Dolayısıyla bu ilim şehrinde tahsilini tamamlamıştır; fakat kimlerden, hangi eserleri okuyarak icâzet aldığı hususu mâlûmumuz değildir.

Kaynaklar genç Hamiduddîn'in babasının vefâtından sonra ilim talebi için sefere çıktığını, Tebriz, Erdebil, Şam ve Halep gibi devrin ilim ve irfân şehirlerinde farklı menbalardan nûşettiğini zikrederler. Şam ve Halep'te ilim meclislerinden yararlanmış, âdetâ ihtisas yapmıştır. Kezâ bazı kaynaklarda Şam'da Bâyezîdiyye Hankahı'nda uzun yıllar bir şeyhe hizmet ettiği, Bâyezîd-i Bistâmî'nin rûhâniyetiyle terbiye edildiği ve dolayısıyla Üveysî olduğu kaydedilir. Fakat onun hayatında önemli dönüm noktası, Tebriz'e yaptığı seyâhattir. Burada Safeviyye tarîkatının pîri Safiyyüddîn Erdebilî'nin torunu Alâeddîn Erdebilî (ö. 832/1429)'nin mânevi terbiyesiyle kemâle ermiş, "velâyet güneşini Rûm burcuna dikmek üzere" mürşidinin işaretiyle Anadolu'ya gelmiştir. Kayseri'de bir müddet ikâmet ettikten sonra, Niğbolu Zaferi'ni kazanan Yıldırım'ın şehrine, Bursa'ya gelip yerleşmiştir. Ekmekçilik, onun buradaki geçim vesîlesidir. Elinin emeğiyle geçinmek, melâmet yolunun temel ilkelerindendir. Bu ilkeyi daha sonra dervişi Hacı Bayram-ı Velî de tevârüs edecek, müderrislik görevinden resmen istifâ ederek, eğitim ve öğretim faâliyetlerini meccânen sürdürmek için gerekli ekonomik desteği Ankara ovasında ekincilik yaparak karşılayacaktır.

Somuncu Baba'nın hayatındaki dönüm noktalarından birisi, anlatılagelen bir menkıbeden öğrendiğimiz kadarıyla, Ulu Cami'nin açılışında ilk hutbeyi okuma görevinin Sultan tarafından kendisine tevdî edilmesidir. Mâlum olunduğu üzere Yıldırım, ilk hutbenin damadı Emir Sultan tarafından okunmasını arzulamıştır. Fakat o, bu yüce görevi, kendini ekmekçilikle sırlayan Şeyh Hamîdüddîn'in îfâ etmesinin daha yerinde olacağını söylemiştir. Böylece Somuncu Baba'nın sıradanlık içinde sakladığı sır ifşâ olmuş, o emri yerine getirmek zorunda kalmıştır. Rivâyetlere göre, ilk hutbede Fâtiha Sûresi'ni iç içe yedi mânâ-

sını vererek tefsir etmiştir. Camide bulunan dönemin seçkin âlimlerden Şeyhülislam Molla Fenârî, hutbeyi bir ders olarak telakkî etmiş, oradan hareketle *Aynü'l-A'yân* adıyla mâruf *Fâtiha Tefsiri* isimli eserini telif etmiştir.

Somuncu Baba, Ulu Cami'nin açılışından sonra halkın teveccühünün artması hasebiyle yeniden seyâhata çıkmıştır. Halkın teveccühü, kimi zaman doğrudan doğruya hakikate müteveccih olan irfân ehlinin sükûnetini hedef alır. Bu hâle düşmemek için yeniden uzleti tercih ederek, ihtiyârî yalnızlığı tahsil için yola koyulmuş; Hac farîzasını yerine getirerek yeniden Anadolu'ya gelmiş, Adana, Darende ve Aksaray gibi şehirlerde yaşayarak halkı irşâd etmiştir. 1412 yılında bakâ semtine göçtüğü sanılan Somuncu Baba'nın, Darende ve Aksaray'da mezarı/makâmı vardır. Genel kabul Darende'ye önceden geldiği, burada yerleşerek evlendiği ve Halil Taybî Ekber, Halil Taybî Asgar ve Muhammed Saîd Efendi isimli oğullarının mezarlarının burada olduğu şeklindedir. Daha sonra Aksaray'a yerleştiği ve burada Hacı Bayram-ı Velî'nin mânevî terbiyesiyle büyüyen oğlu Yûsuf-ı Hakîkî Baba'nın burada yerleştiği kaydedilir. *Muhabbet-nâme* adlı tasavvufî mesnevîsinin yanında bir de *Divân*'ı olan Yûsuf-i Hakîkî Baba, Somuncu Baba'nın düşüncesini bu eserleriyle kayda alan vârisidir. Dolayısıyla Aksaray'da mekânı, Dârende'de ise makâmı vardır.

Somuncu Baba'nın en önemli eseri, Hacı Bayram-ı Velî'dir. Bundan başka bazı kaynaklarda te'lîfâtla da meşgûl olduğu ileri sürülmektedir. Bu kaynaklarda, *Şerh-i Hadîs-i Erbâin*, *Zikir Risâlesi* ve *Silâhu'l-mürîdîn* adlı üç eserinden ve bazı şiirlerinden söz edilir. Lâkin ilk dönem kaynaklarda onun eser yazdığına ve şiirler söylediğine dair bir bilgi bulunmaz. Sözü edilen bu eserlerin eldeki nüshaları, daha sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eserlerin ona âidiyeti konusunda ihtiyatlı olmak îcâbeder. O, sözü ve sohbetiyle, davranış ve tutumlarıyla sînelere irfan akikatlerini nakşetmiş bir sûfî muhakkiktir. Hikmeti kulaklara fısıldamış ve gönül kandillerini uyandırmıştır.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmed, *Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi*, İstanbul 1992.

Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, I, Ankara 1983.

Döğiş, Selhaddîn, "Melâmiliğin Anadolu'ya Etkileri ve Somuncu Baba", *Somuncu Baba ve Kültür Çevresi –Aksaray 2011- Ulusararası Sempozyum Bildirileri*, (Ed. Ali Çavuşoğlu), Ankara, 2012, 332-351.

Erünsal, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara 2003.

———, "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, İstanbul 1995, s. 298-314.

Hızlı, Mefail, "Somuncu Baba (ö. 815/1412)", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Bursa 1987, s. 263-271.

Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 105-167.

Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, İstanbul, 2009, 377-378.

Tatcı, Mustafa-Örnek, Ayşe, "İbrahim Has'ın TezkiresindeSomuncu Baba İle İlgili Yeni Bilgiler", *Somuncu Baba ve Kültür Çevresi –Aksaray 2011- Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, (Ed. Ali Çavuşoğlu), Ankara, 2012, 241-254.

ŞEYH BEDREDDÎN

Ayhan Hira*

ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ[1]

Şeyh Bedreddîn'in asıl adı, Bedreddîn Mahmûd b. İsrâil b. Abdülazîz'dir. Semerkand bölgesinde tahsilini tamamlayan babasının idarecilik ve kadılık görevini yürüttüğü Edirne civârındaki yerin ismine bağlı olarak "Simavna Kadısıoğlu"şeklinde de isimlendirilmiştir. Şeyh Bedreddîn'in annesi, Simavna Kalesi'nin esir edilen Bizanslı komutanının (tekfur) evlendikten sonra Melek Hatun adını alarak Müslümân olan kızıdır. Şeyh Bedreddîn 760/1359 yılında bu evlilikten dünyaya gelmiştir.

---

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: hiraayhan@kafkas.edu.tr]

1. Şeyh Bedreddîn'e dair bilgilerin benzer olmasından ötürü bu başlıkta ilk el kaynakların ortak olarak verilmesi tercih edilmiştir. Bkz. İbn Arabşâh, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. İbrâhîm ed-Dımaşkî, *Ukûdü'n-nâsıha* (et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi Bölümü, nr. 1609, v. 284a; Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed, *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 153; Mehmed Neşrî *Kitâbı-Cihannümâ* (nşr. Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen, Ankara 1957, II, 541; Halil b. İsmail, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn Menâkıbı* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 6-7; Taşköprizâde, İsâmüddîn Ahmed b. Muslihuddîn, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (thk. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1985, s, 50; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun), İstanbul 1996, II, 10; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (*OM.*), İstanbul 1333, s. 39; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi* (*OT.*), Ankara 1988, I, 360.

Kaynaklardaki bilgiler derlendiğinde Şeyh Bedreddîn'in tahsil hayatının Edirne, Bursa, Konya, Suriye, Kudüs, Mekke ve Kâhire gibi çeşitli ilim çevrelerinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Kazvin (Tebriz) bölgesinde de bir süreliğine ikâmet etmiştir.

Şeyh Bedreddîn, Kâhire'de Hüseyin Ahlâtî'den tasavvuf dersleri almış, vefâtından sonra onun yerine geçmiştir. Bu arada Sultan Berkuk'un (ö. 1399) oğlu Ferec'e muallimlik yapmış ve sultan tarafından Meryem isminde saray görevlisi câriye bir hanımla evlendirilmiştir. Vasiyeti üzerine Ahlâtî'nin yerine geçerek bir süre şeyhlik makamında irşat ile meşgul olup dersler veren Şeyh Bedreddîn, diğer müridlerin kendisini çekememesi sebebiyle kısa süre sonra Kâhire'den ayrılıp bir yıl kadar Batı Anadolu'yu gezmiş, çok sayıda mürid kazanmış ve nihâyet Edirne'ye ailesinin yanına dönmüştür. Burada Mûsâ Çelebi'nin kazaskerlik teklifini kabul etmiş ve üç yıl kadar bir süre ile bu vazifeyi yürütmüştür. Ancak Mûsâ Çelebi'nin Çelebi Sultan Mehmed tarafından mağlup edilmesinin ardından azledilerek tutuklanmış, İznik'te mecbûrî ikâmete memur edilmiş, fakat buradan kaçıp Saruhanoğlu Beyliği'nin hâkimiyetindeki Kastamonu'ya gitmiştir. Saruhanoğlu Beyliği ile Osmanlı arasındaki siyâsî anlaşmazlıklardan ötürü bu kaçış, Şeyh Bedreddîn isyânı olarak bilinen hâdiseyle bağlantılı olarak farklı yorumlara sebep olmuştur. Daha sonra Kastamonu'dan Eflak ve Dobruca'ya geçen Şeyh Bedreddîn, müridleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl isyanlarıyla bağlantılı olarak devletin bekâsı için tehdit sayılmış ve Ağaçdenizi (Deliorman) civârında yakalanmıştır. Zamanın yargılama hukûkunun esaslarına uyularak kurulan mahkeme kararıyla idam edilen Şeyh Bedreddîn'in idam tarihi hakkında 818-825/(1415-1422) yılları arasında değişen bilgiler mevcuttur.

Şeyh Bedreddîn'in bilinen eserleri şunlardır: *Letâifü'l-İşârât*, *Câmiu'l-Fusûleyn*, *et-Teshîl* (fıkıh); *Hâşiyetü Fusûsi'l-Hikem*, *Meserretü'l-Kulûb* (tasavvuf); *Vâridât* (tasavvuf- felsefe); *Çerâğul-Fütûh/Cirâhu'l-Futûh*, *Unkûdü'l-Cevâhir* (dilbilgisi); *Nûru'l-Kulûb* (tefsir).[2]

---

2. Şeyh Bedreddîn'in eserleri hakkında genel bir bilgi için bkz. Halil b. İsmâil, *Menâkıb*, s. 110-111; Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn*, I-II, İstanbul 1941-43, I, 566-68, II, 1173, 1676; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, s. 127; Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333, I, 39; Brockelmann, Carl, *Geschicte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I- II, Leiden 1943-1949, II, 291, a.mlf., *Supplementband (Suppl)*, I-III, Leiden 1937-1942, II, 314; Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcîm*, I-X, Kahire 1954, VII, 167; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi (OT)*., I, 366-67; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I- II, İstanbul 1973, II, 588.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI, ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Yetiştiği Ortamın Kaynak Değeri

İlmî Ortam

Şeyh Bedreddîn'in düşünce dünyasına nüfûz edebilmek için öncelikle onun nasıl bir ilmî ortam içinde yetiştiğini bilmek gerekir. Düşüncesinin değişmesi bir ömür boyunca mümkün olmakla beraber, en azından oluşması bakımından onun tahsil hayatının geçtiği zaman dilimine temas edilmesi önem kazanmaktadır. Söz konusu zaman dilimi XIV. yüzyılın ikinci yarısıdır ve bu dönem, Osmanlı'nın kuruluş yıllarına denk gelmektedir. O halde ilk yıllarında Osmanlı'daki ilmî durumun genel yapısı ve Osmanlı'nın bu ilmî faâliyetlere yaklaşımı, Şeyh Bedreddîn'in düşüncesinin oluşması hakkında fikir verebilecektir.

Osmanlı'daki ilmî faâliyetlerin yapı ve işleyiş bakımından Selçuklu'ya dayandığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim Selçuklu'daki dinî ve aklî ilimlerin beraber okutulduğu "umumî medreseler"in, sadece dinî veya aklî ilimlerin okutulduğu "ihtisas medreseleri"nin Osmanlı'da da devam ettiği görülmektedir. Osman Bey'in (ö. 742/1324) devrin önde gelen âlimlerinden ve Âhî teşkîlâtının reislerinden olan Şeyh Edebâlî'nin (ö. 726/1326) kızıyla evlenmesi, akrabalık bağının kurulmasının ötesinde, ulemâyı himâye yoluyla ilmî faâliyetlerin geliştirilmesini sağlamıştır. Böylece askerî güç ve ulemânın ilmî dirâyeti sayesinde ilmî ve sosyal müesseseler tesis edilmiş, Dursun Fakih'e (ö. 726/1326'dan sonra) kadılık görevi verilerek hukûkî işlerin düzenlenmesi ve yürütülmesi görevi ulemâya bırakılmıştır. Orhan Bey (ö. 781/1362), İznik Medresesi'ni inşâ ettirip başına Dâvûd-i Kayserî'yi (ö. 751/1350) getirmiş, Sultan I. Murad (809/1389) İznik'te Dâru'l-hadîs, Edirne'de ve Bursa'da medreseler yaptırarak, ilmî çalışmalara katkıda bulunmuştur.[3]

Görüldüğü kadarıyla İznik, Bursa ve Şeyh Bedreddîn'in doğum yeri olan Edirne başta olmak üzere Osmanlı'da kuruluşundan itibâren sultanların desteğiyle birçok medrese inşâ edilmiş, medreselerle beraber tesis edilen cami, imârethane gibi müesseseler sayesinde şehirler birer ilim ve kültür merkezi haline gelmeye başlamıştır.[4] Ancak bütün bu faâliyetler, Şeyh Bedreddîn'in çocukluk ve gençlik dönemlerinde yurt içinde yüksek tahsil yapacak müesseselerin oluşturulması için yeterli olmamıştır.

---

3. Uzunçarşılı, *OT.* I, 99, 103, 126 ve 127; a.mlf., *İlmiye Teşkilatı,* s. 11; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları,* Bursa 2001, s. 21.
4. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, 1984, s. 5 vd; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, 2005, I, 60 vd.

Kuruluş devrinde ilk tahsil adımları, hocalık yapacak biri varsa aile içinde atılmış, ailede böyle birisi yoksa en yakın kuruma başvurulmuş ve farklı bölgelerdeki hocalara gidilerek tahsil yapılmıştır. Şeyh Bedreddîn gibi ülke içinde yüksek tahsil imkânı bulamayan ilim talipleri Suriye, Mısır, İran gibi ilim merkezlerine seyâhat etmek zorunda kalmışlardır. Meselâ Şeyh Edebâli (ö. 726/1326) ve Hattâb Karahisârî (ö. ?) Suriye'ye; Dâvûd-i Kayserî (ö. 768/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Şeyh Bedreddîn Mısır'a; Alâeddîn Esved (ö. 800/1397), Alâeddîn er-Rûmî (ö. 841/1437) ve Ali Tûsî (ö. 887/1482) İran'a gitmişlerdir. O günlerin güç ulaşım ortamında talebelerin İslâm dünyasının büyük ilim merkezlerini gezdikleri, İslâm kültürü ve medeniyeti hakkında yetişmiş birer âlim olarak döndükleri görülmektedir.[5]

Sosyal-Ekonomik Ortam

Şeyh Bedreddîn'in yaşadığı dönemde toplumsal yapıyı olumsuz etkileyen dinî-sosyal-ekonomik yankılar uyandıran ve Osmanlı'nın mağlûbiyeti ile sonuçlanan 1402 Ankara Savaşı yapılmıştır. Savaştan sonra ortaya çıkan toplumsal bunalım ortamı, bunun sebep olduğu otorite boşluğu, yine buna bağlı olarak nüfûz ve çıkar mücâdeleleri, kısaca "fetret devri" adı verilen dönemin kendine has şartlarının içerdiği faktörler, elbette fakih, kazasker, mürşid sıfatlarını taşımış Şeyh Bedreddîn'in düşünce dünyasını etkilemiş olmalıdır. Devrinin sorunlarına çözüm bulma arayışının bir neticesi olarak, meselâ onun sadece Hanefî mezhebinin fetvâ usulüne bağlı kalmama gibi bir ictihâd anlayışı ile yaşadığı sosyal-ekonomik ortam arasında bağlantı kurulabilir. Ayrıca söz konusu dönemin buhran ortamının şartları göz önünde bulundurularak onun dinler üstü bir hareketin öncülüğünü yaptığı da iddiâ edilmiştir.[6]

Fıkıh Düşüncesinin Kaynakları

Osmanlı'daki fıkıh çalışmalarının karakteristik özelliklerinden biri, belki en belirgin olanı, fakihlerin Hanefî mezhebine mensup olmalarıdır. Bilindiği gibi Osmanlı'da Hanefî mezhebi resmî mezhep olarak kabul edilmiştir.[7] Her ne kadar hâkimlerin bir mezheple sınırlandırılıp sadece o mezhebe göre hüküm ver-

5. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 227; Mehmet İpşirli, *Osmanlı Devleti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, I, 253.
6. Balıvet, Michel, *Şeyh Bedreddîn, Tasavvuf ve İsyan*, İstanbul 2000, s. 34.
7. M. Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul, 1996, s. 70.

melerinin meşrûiyeti tartışmalı olsa bile,[8] hukûkî istikrârın sağlanması zarûretinden dolayı yargı kararlarının ve fetvâların bu mezhebe göre verilmesi istenmiştir.[9] Kadılar önlerine gelen şer'î davalara, fıkıh kitaplarında yer alan kuralları uygulamışlar, medreselerde okutulan Hanefî fıkıh kitaplarını bilgi ve yürürlük kaynağı olarak kullanmışlardır.[10] Bu yönüyle Osmanlılar, birçok müşterek değerleri bulunan Karahanlılar ve Selçuklular'dan Hanefî mezhebini mîrâs almışlar, fakihler de bu mezhebi benimsemişler ve telif, şerh, hâşiye vb. türlerdeki eserlerinde Hanefî mezhebine bağlı kalmışlardır.[11]

Şeyh Bedreddîn açısından söz konusu bağlılığın, ilk hocası olan babası ile başladığı düşünülebilir. Nitekim babası İsrâil'in ilim tahsiline düşkün bir kimse olduğu için Semerkand'a gidip oradaki ulemâdan ilim almış, bilhassa Hanefî fürû-ı fıkhında yüksek başarılar elde etmiş biri olduğu bilinmektedir.[12]Bu durum, her ne kadar fıkıh düşüncesi bakımından Hanefî mezhebine bağlılığın daha küçük yaşta babası İsrâil ile başladığını söylemeyi mümkün kılsa da, bu esnada Bedreddîn'in yaşının henüz küçük olduğu dikkatten kaçmamalı ve bu yaşların tahsil sürecinde belirleyici olmayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu aşama için söylenebilecek olan, belki mezhep bağlılığının tohumlarının atılmış olmasıdır. Şeyh Bedreddîn'in fıkıh tahsilinin ikinci aşamasında yer aldığını gördüğümüz Koca Mahmûd Efendi'nin Bursa kadısı olmasının, bahsedilen mezhep bağlılığı konusunda daha etkin olduğu söylenebilir. Zira her şeyden önce Bedreddîn'in yaşı biraz daha ilerlemiştir ve hocası zamanın Bursa gibi büyük merkezlerinden birinde hem Hanefî fıkıh kitaplarını okutmuş, hem de bunları yürürlük kaynağı olarak kullanmış birisidir.[13] Bu konudaki en son halka, diğer çağdaşları gibi yüksek tahsil için Mısır'a giden Bedreddîn'in bir Hanefî fakihi olan Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) yanında bu süreci tamamlamış olmasıdır.[14] Bâbertî'nin vefât tarihi ile Bedreddîn'in doğum tarihi arasındaki fark en fazla 26 yıl olduğuna göre, yüksek tahsil sürecinde yaş olgunluğuna ermiş bir talebeden bahsediliyor demektir.

---

8. Fahreddn Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*., XXIV, 67-68.
9. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 83; Ebü'l-Ulâ Mardin, "Fetva", *İA*, IV, 83; a.mlf., "Kadı", *İA*, VI, 45; Halil İnalcık, "Mahkeme", *İA*., VII, 151; İlber Ortaylı, "Kadı", *DİA*, XXIV, 70; Fahreddîn Atar, "Fetvâ", *DİA*., XII, 490, 495.
10. M. Akif Aydın, "Mahkeme", *DİA*., XXVII, 342.
11. Bunlardan Cemâleddîn Aksarâyî ve Molla Gürânî'nin Şâfiî olup olmadığı hakkındaki ihtilâf için bk. Cici, *Fıkıh Çalışmaları*, s. 293 ve 320; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*., XVI, s. 5.
12. İbn Arabşâh, *Ukûdü'n-nâsıha*, v. 284a; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50; Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), I-V, Ankara 1992, V, 33; Şerafeddîn Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn* (haz. Hamit Er), İstanbul 1994, s. 23.
13. Uzunçarşılı, *OT*., I, 361-362. İhsan Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", *DİA*., XXIV, 98.
14. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50; Hoca Sâdeddîn, *Tâcü't-tevârih*, V, 33.

Öte yandan Şeyh Bedreddîn'in fıkıh eserlerine göz atıldığında, Hanefî mezhebine bağlılığın açıkça ifade edildiği konusunda şüpheye yer yoktur.[15] Fıkıh eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış olmakla birlikte, mezhep içindeki ve dışındaki görüş ayrılıklarına (hilâfiyât), yeri geldikçe çeşitli yöntemlerle farklı tercihlere de yer verilmiştir. Söz konusu çalışmalarda, zorluğun ortadan kaldırılması ve kolaylığın sağlanması, zamana bağlanarak dile getirilen olumsuzlukların mevcûdiyeti, örfe dayalı teâmüller vs. sebeplere bağlı olarak tercih yöntemine başvurulmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi, onun bu tavrı, devrinin sosyal-ekonomik-siyâsî sorunlarına çözüm bulma arayışının bir neticesi olarak görülebilir.

Tasavvuf Düşüncesinin Kaynakları

Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf düşüncesinin kaynakları hakkında kaynaklardaki bilgiler birbiriyle çelişik vaziyettedir. Bununla birlikte söz konusu kaynaklara göre zâhirî ilimlerde yüksek tahsilini tamamlamış olan Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf düşüncesindeki en etkin kişi Kâhire'de inzivâ halinde yaşayan Hüseyin Ahlâtî'dir.[16] Ahlâtî hakkındaki bilgilerin çoğu, Şeyh Bedreddîn'in torunu Halil b. İsmâil tarafından yazılan *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn* isimli esere dayanmaktadır.[17] Bu kaynağa göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyundan gelen Hüseyin Ahlâtî, Mevlevî tarîkatına mensup olup derslerinde *Mesnevî*'yi şerh etme yöntemini takip eden bir mürşiddir.[18] Halil b. İsmâil tarafından verilen bu bilgi, Bedreddîn'in Ahlâtî tarafından Tebriz'e gönderilmiş olması esas alınarak kimilerince doğru kabul edilmemiş, şeyh-mürid ilişkisi içinde önce Ahlâtî'nin ardından Bedreddîn'in bâtınî[19]-hurûfî[20] bir inanç sistemine bağlı olduğu öne sürülmüştür.[21]

---

15. Mezhep mensûbiyeti ifadelerinin bir kısım örnekleri için bkz. Şeyh Bedreddîn, *Letâif*, vr. 3a, 6a, 7a, 16b, 25a, 29b, 33b vd.
16. Ahlâtî hakkında bilgi için bk. Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I, 72; A. Yaşar Ocak, "XIV. Yüzyılın Ünlü Bir Sûfî Feylesofu Şeyh Bedreddîn'in Hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat*, Ankara 1993, s. 21-28.
17. Bu kaynağın yanında, Kürt Emîri Şeref Han tarafından Farsça olarak yazılan *Şerefnâme* isimli Kürdistan tarihinde de, birtakım bilgilerin mevcut olduğu Müfid Yüksel tarafından ifade edilmektedir. Bkz. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, İstanbul 2002, s. 22.
18. Halil b. İsmâil, *Menâkıb*, s. 41-43.
19. Bâtınîlik hakkında bilgi için bk. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA.*, V, 190-194.
20. Hurûfîlik hakkında bilgi için bk. Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", *DİA.*, XVIII, 408-412.
21. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361-62; Cemil Yener, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, İstanbul 1970, s. 48.

Farklı bir görüşe göre Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) ve İbn Arabî (ö. 1240) de Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf anlayışında etkili olmuştur. Bu görüşün dayanağı, Şeyh Bedreddîn'in tıpkı Hallâc-ı Mansûr gibi "panteist mistik" düşünceler taşıması ve İbn Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserini şerh etmiş olmasıdır.[22]

Bu konudaki diğer bir görüşe göre onun tasavvuf düşüncesinin oluşmasında ve şekillenmesinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 1273), Hacı Bektaş Veli (ö. 1271), İbn Arabî gibi güçlü şahsiyetler hep birlikte etkili olmuştur.[23]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

İlmî bir disiplin içinde eser meydana getirirken kendinden önceki usullerden birine uymak, önceki uygulamalardan yararlanarak karma bir tasnif oluşturmak, yeni bir yöntem geliştirerek onu uygulamak gibi çeşitli yolların var olduğu malumdur. Dolayısıyla kullanılan yöntemler, bir müellifin hareket tarzı hakkında bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle, bu başlık altında Şeyh Bedreddîn'in eserlerinin şekil ve muhtevâ bakımından incelenmesi yoluyla onun fıkıh ve tasavvuf düşüncesi incelenecektir.

Fıkıh Düşüncesi

Tasnif Bakımından Fıkıh Düşüncesi

Şeyh Bedreddîn fürû-ı fıkha dair *Letâifü'l-İşârât*, *et-Teshîl* ve *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserleri yazmıştır. Onun fıkıh eserleri, Osmanlı dönemi fıkıh çalışmalarında sıkça görülen ve yazma gerekçeleri olarak karşımıza çıkan "talebelere yardımcı olmak", "zorlukları kaldırmak ve kapalılığı gidermek", "tafsilden bıkmış olanlara yardımcı olmak" gibi amaçların gözetilmesi, Hanefî mezhebinin prensiplerinin esas alınması yönüyle, dönemin diğer telif çalışmalarındaki karakteristik özelliklere sahiptir. Meselâ Şeyh Bedreddîn, ders kitabı olarak tasarladığı ilk telif-fıkıh eseri olan *Letâifü'l-İşârât*'ta uzun hacimli kitapların özelliğinden uzak durarak anlaşılamayacak kadar kısaltmaktan, bıktıracak kadar uzatmaktan kaçındığını, kolay ve kısa ibârelerle usûl ve fürûu topladığını, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarına dair çeşitli yöntemler kullandığını söylemektedir. Söz konusu özellikleri bakımından muhtasar tarzda telif

22. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* İstanbul 1988, s. 158-159.
23. Balivet, *Şeyh Bedreddîn,* s. 34-35.

edilmiş olan bu eserde Şeyh Bedreddîn, kaynak olarak Hanefî mezhebinin en muteber sayılan kitaplarını kullanmıştır.[24]

Bu dönemde metin çalışmalarında görüşlere kısaca yer verip bunları şerhlerde genişçe ele alarak tartışmak, farklı görüşlerin dayandığı delilleri metinde kısmen zikretmek ve açıklamasını şerhte yapmak gibi bir anlayış, onun *et-Teshîl adlı* eserinde de bulunmaktadır. *Letâif*'te mezhep imamlarının hukuk mantığını ortaya koyan Şeyh Bedreddîn, *et-Teshîl*'de çok daha ileri bir hedef güderek ayrıntıya girmekte ve delilleriyle birlikte ele aldığı meselelerde esas alınan ilkenin tutarlı bir şekilde kullanılıp kullanılmadığının izini sürmektedir. Bu yönüyle eser, sadece mezhep imamlarının görüşlerine ve bu görüşler arasındaki farklılıklara yer vermemekte, görüşleri iç tutarlılık açısından da denetime tâbi tutmaktadır. Bu arada müellif, konuyu yeterince ortaya koyduktan sonra, hemen her sayfada kendi değerlendirmelerini de yapmaktadır.

Şeyh Bedreddîn'in Edirne'de Mûsâ Çelebi'nin kazaskerliğini yaparken yazdığı *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eseri, davaları yürütürken kadıların kullanacakları bir tür el kitabı mâhiyetindedir. Bu amaçla Ebü'l-Feth b. Ebûbekir el-Merginânî es-Semerkandî'nin (ö. 651/1254) *Fusûlü'l-İmâdî* ve Muhammed b. Mahmûd el-Üstrûşenî'nin (ö. 636/1239) *Fusûlü'l-Üstrûşenî* isimli eserleri derlenerek tasnif edilmiştir. Bu eserin yaygın kullanımdan dolayı pek çok yazması mevcuttur.[25]

Tercih Bakımından Fıkıh Düşüncesi

Bir mezhep içinde, aynı konuda birbirini tutmayan görüşler ve hükümler arasından birini seçip benimsemek "tercih" kavramıyla ifade edilmektedir. Mezhep imamlarının ictihâdlarını yazılı veya şifâhî olarak nakledenlerin sayısının birden fazla olması ve imamlardan birbiriyle çelişen hükümlerin nakledilmesi mümkün olabilmektedir. Zira nakleden talebenin yanlış anlaması ya da mezhep imamlarının daha önce benimsediği bir görüşten vazgeçip başka bir görüşe sahip olması söz konudur. Bu durumda, daha sonra gelen âlimler, bahsedilen rivâyetleri karşılaştırarak en kuvvetli olanı tercih etmeye çalışmaktadırlar.[26]

---

24. Bunlar Mevsılî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ,* Tâcüşşerîa'nın (ö. 693/1294) *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye,* İbnü's-Sâatî'nin (ö. 694/1294) *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn,* ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli eseridir. Bkz. Şeyh Bedreddîn, *Letâif,* vr. 1b.
25. Yazmalara örnek için bk. Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 418, 502, 503, 504, 505, Bağdadlı Vehbi Efendi, nr. 582, 583, Fatih bl., nr. 1558, 2288, Lâleli, nr. 1252, Veliyyüddîn Efendi, nr. 1066, 1067.
26. Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi,* İstanbul 1989, s. 258.

Klasik fıkıh külliyâtını oluşturan eserlerdeki bir mezhebe bağlı kalma anlayışı, diğer bir ifadeyle çalışmalarının temeline bir mezhebe ait bilgiler manzûmesini yerleştirme düşüncesi dikkate alındığında, Şeyh Bedreddîn'in de kendinden öncekiler gibi yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayıyla Hanefî mezhebine mensup bir fakih olması, Şeyh Bedreddîn'in tercihlerinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerine öncelik verilmesini tabiî kılmaktadır. Fakat onun tercih anlayışı, görüş sahiplerinin öncelenmesinden ziyâde tercih sebeplerine ağırlık vermek şeklinde olduğu için mezhebin kurucu imamı olması dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerine mutlaka öncelik verilmesi şartı bulunmamakta, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi talebelerinin görüşleri de tercihlere kaynaklık edebilmektedir.[27] Bunun yanında Şeyh Bedreddîn'in, *Letâifü'l-İşârât* adlı eserinde İmam Züfer için kullandığı "birinci çoğul, geçmiş zaman" kipi, İmam Züfer'e karşı Hanefî mezhebinin ilk üç imamına ait görüşlere tercih bakımından öncelik tanındığına işaret etmektedir.[28]

Mezhebin kurucu imamlarının görüşleri yanında, III./(IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayıp yaklaşık olarak IV./(X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimini kapsayan meşâyıh[29] dönemi, fıkıh çalışmalarında yer alan görüşler de Şeyh Bedreddîn için tercih kaynağı olmuştur. Hanefî fıkıh kitaplarındaki bilgilerin pek çoğunun meşâyıh devrindeki fıkhî gelişmelerin ürünü olduğu göz önüne alındığında, bunun anlaşılabilir bir tavır olduğu ortadadır. Zira Şeyh Bedreddîn'in tercih kaynakları arasında meşâyıh görüşüne yer vermesinin, öncekilere ait fıkıh çalışmalarından yararlanma, bunları değerlendirme ve bunlardaki fıkıh anlayışını devam ettirme eğiliminin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.[30]

Şeyh Bedreddîn'in tercih sebepleri incelendiğinde, ilgili görüşün nasslara[31] ve istidlâl kaynağını oluşturan mezhep birikimine uygunluğuna (en çok benzeme durumu/eşbeh)[32] öncelikle dikkat edildiği sonucuna varılmak-

---

27. Şeyh Bedreddîn'in tercihinin iki imamın görüşü doğrultusunda olduğu bazı örnekler için bkz. *Letâif*, vr. 7a, 9b; *et-Teshîl*, vr. 14a, 20a; *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 92.
28. Örnekler için bkz. *Letâif*, vr. 2a, 14a, 16b, 25a, 29b, 33b, 57b, 64a, 65a-b, 79b, 82b, 83b, 99a, 100b, 109b, 114b, 128b, 138a, 140a, 143a.
29. Ali Şafak, *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, s. 325; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 295. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA.*, XVI, 9-10.
30. Örnek için bkz. *Letâif*, vr. 198a; *et-Teshîl*, vr. 298b; *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14, 49.
31. Meselâ abdest alırken ağız ve burun temizliğinin (mazmaza ve istinşâk) farz sayılmasını öngören görüş, "Eğer cünüp olduysanız iyice temizlenin"(5/Mâide, 6) âyetine uygun görülmediği için kabul edilmemiştir. Şeyh Bedreddîn, *Letâif*, vr. 3b; *et-Teshîl*, vr. 5a.
32. Hanefî mezhebindeki istidlâl faâliyetlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi edinmek amacıyla, bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bbilimler Eenstitüsü, İstanbul 2001.

tadır.[33] Bunun dışında, "istihsân",[34] "zarûret",[35] "örf",[36] ve "toplumsal değişim"[37] de Şeyh Bedreddîn'in tercih anlayışında etkili olmuştur.

Şeyh Bedreddîn tercihlerinde, tercih mefhûmunun bilinen tabirlerinden olan "sahih (doğru)", "esah (en doğru)", "zâhir (açık)", "ezhar (en açık)" "muhtâr (tercih edilen)", "bihî/bihâ yüftâ (bununla fetvâ verilir)", "aleyhi'l-fetvâ (fetvâ buna göredir)" gibi ifadeleri kullanmıştır. Ayrıca muhtemel sorulara cevaplar vermek, evleviyet kuralı dediğimiz "nassın delâleti"ne başvurmak, meseleyi veya ilgili meseleleri "ve'l-hâsıl" gibi sonuç cümlesiyle toparlayarak görüşünü söylemek de Şeyh Bedreddîn'in kullandığı tercih yöntemleri arasında yer almaktadır.

Şeyh Bedreddîn tercih etmediği görüşler için de bazı lafızları kullanmıştır. Bunlar, "nazar (üzerinde düşünmeye ihtiyaç duymak, tartışmaya açık olmak)", "işkâl (kapalılık)", "iştibâh (karışıklık)" lafızları ve "muhtemel soru-cevap" yönteminde kullanılan lafızlardan oluşmaktadır.

İctihâd Bakımından Fıkıh Düşüncesi

Câmiu'l-fusûleyn isimli eserinde, "idarecide bulunması gereken özellikler" konusu bağlamında, ictihâdla[38] ilgili meselelere değinen Şeyh Bedreddîn'e göre ictihâd, amaca ulaşmak için son gayreti sarf etmektir. Bununla birlikte, "son gayreti" sarf eden herkesin faâliyetine ictihâd adı verilememektedir. Zira ona göre, bir kimsenin müctehid sayılabilmesi için, ictihâd edeceği konunun hakikatlerini ve konuyla ilgili incelikleri kendisine kapalı olmayacak şekilde bilmesi gerekmektedir. O halde, ictihâd faâliyetini yerine getirecek olan kişinin görüş belirteceği konunun uzmanı olmasının, Şeyh Bedreddîn'e göre yeterli görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, her ne kadar âlim yahut müctehid olmasını şart koşmamakla birlikte, idarecinin Kitap ve Sünnet'in hükümlerle il-

---

33. Meselâ sulh akdiyle ilgili bir meseledeki tercihini, "asıl" yapılan fer'î meseleye "en çok benzeyen" anlamında "eşbeh" kelimesini kullanarak yapmıştır. Bkz. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 42.
34. Örnekler için bkz. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 168, 170, II, 44.
35. Örnekler için bkz. *Câmiu'l-fusûleyn* I, 34, 59, 118, 161, 166, 170, 226, 231, 328 vd.
36. Örnekler için bkz. *Letâif*, vr. 38a; *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 13, 164, 217.
37. Örnek için bkz. *Câmiu'l-fusûleyn,* I, 25.
38. İctihâd hakkında bilgi için bkz. Cessas, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, İstanbul 1994, IV, 11; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Luma'*, Beyrut 1997, s. 258; Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1997, II, 382; Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 10; Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1992, s. 401; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihâd Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 29; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 14.

gili olan kadarını, bu iki kaynakla amel etmenin vâcip olduğunu ve kıyası bilmesini, bu arada örf bilgisine de sahip olmasını, onun müctehid sayılması için yeterli görmektedir.[39] Ayrıca Şeyh Bedreddîn, *et-Teshîl* adlı eserinde yargı konuları bağlamında ele aldığı meselelerde müctehidi, âlim ve âdil olarak da tanımlamaktadır.[40]

İctihâdın şartları bağlamında Şeyh Bedreddîn'e göre öne çıkan hususlar vardır. Öncelikle ictihâd yapacak olan kimsenin müctehidlik şartlarını taşıması yanında, konunun ictihâdi alanda bulunması gerekir. Öte yandan ictihâd sonucu ortaya konan görüş âlimler tarafından dikkate alınmalı ve görüş sahibinin ictihâd ehli olduğuna dair genel kabul bulunmalıdır. O, bu ölçülere dayanak olarak, sahâbenin fakihlerinden olmasına rağmen İbn Abbas'ın "fazlalık ribâsı"[41] konusundaki ictihâdına ruhsat verilmemiş olmasını ve bu sebeple, bir dirhemin iki dirhem karşılığında satılabileceğine hükmeden hâkimin bu kararının geçersiz sayılmış olduğunu söylemektedir.[42]

Şeyh Bedreddîn'e göre, ictihâdın bölünebilir olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ona göre müctehid sayılmak için Kitap ve Sünnet'in hükümlerle ilgili olanı kadarını, bu iki kaynakla amel etmenin vâcip olduğunu ve kıyâsı bilmek, bu arada örf bilgisine de sahip olmak yeterli görülmektedir. Benzer şekilde, ictihâd edeceği konunun hakikatlerini, konuyla ilgili inceliklerini kendisine kapalı olmayacak şekilde bilmesinin bir müctehid için yeterli kabul edilmesi ve ictihâdî konuların tamamında zikredilen şartlara sahip olmasının şart koşulmaması bir bütün olarak düşünüldüğünde, Şeyh Bedreddîn'in, ictihâdın bölünebilirliği yönünde bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.[43]

Taklit Bakımından Fıkıh Düşüncesi

Şeyh Bedreddîn'e göre taklit[44], ancak ictihâd ehliyetine sahip olmayan kimseler için söz konusu olabilir. Müctehid olmayan kişi kendinden önce müctehidler tarafından verilmiş olan fetvâları hikâye yoluyla aktarır.[45] Öte yandan Şeyh

39. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.
40. et-*Teshîl*, vr. 289a
41. "Ribe'n-nakd" şeklinde de isimlendirilen bu ribâ, aynı cinsten olan ribevî malların birbiriyle mübâdelesi halinde, taraflardan birinin diğerinden fazla almasıdır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 385.
42. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.
43. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.
44. Taklit hakkında bilgi için bkz. Karaman, *İctihad*, s. 209-210; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 319-320.
45. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

Bedreddîn'in, mukallidin kendisine göre insanların en fakihi olan kişinin görüşünü alarak cevabı ona izafe etmesi, kendisine göre en fakih olan kişi başka bir şehirde ise, mektupla ona başvurması ve Allah'a iftirâ etmekten korktuğu için düşünüp taşınmadan konuşmaması gerektiği şeklindeki görüşlerle hemfikir olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Abbâsî halîfeleri tarafından verilen hükümlerin, kendi görüşlerine muhâlif olsa bile selef tarafından geçerli sayılmasına dayanılarak, mukallidin mezhep görüşüne aykırı olarak verilen hükmün geçerli sayılmasındaki taklîdin bir faydası bulunmadığını söyleyen Şeyh Bedreddîn, bunun, hükmün başkasına havâle edilmesi yoluyla eleştirilerden kurtulmaya çalışmaktan başka bir işe yaramayacağını ifade etmektedir.[46]

Siyâset Bakımından Fıkıh Düşüncesi

Şeyh Bedreddîn'in siyâset düşüncesinin temelinde en temel sorun meşrûiyet meselesidir. Onun düşüncesine göre Hz. Ali (r.a.) ve ona tâbi olanlar "ehl-i adl", hasımları ve onlara tâbi olanlar ise "bâğî" konumundadırlar. Bu düşüncenin temelinde, devlet başkanlığına seçilecek olan kişinin ümmetin en fazîletlisi olması, bundan başkasının seçilmesinin meşrû sayılamayacağı, ümmetin en fazîletlileri olmaları bakımından dört halife (Hulefâ-i Râşidîn) hakkında ümmetin icmâ ettiği şeklindeki kabuller yer almaktadır. Buna göre onun siyâset düşüncesinin kaynağında fıkıh geleneğinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bu gelenekte iktidarı gâlip gelenin hak ettiği (el-hükmü li'l-gâlib) düşüncesi eleştirilmektedir. Bununla beraber sahâbenin, Muâviye ve Yezid'den, Tabiûn'un da Haccâc'dan görev kabul etmelerine ve âsîlerin istîlâ ederek ele geçirdikleri bir şehre tayin ettikleri hâkimin verdiği yargı kararlarının uygun olanlarının geçerli kabul edildiğine ilişkin açıklamalara[47] dayanılarak ehil olmayanın işin başına geçmesi vebâlinden[48] kaçmak için görev kabul edilmektedir.

Bu meselede Şeyh Bedreddîn'in de kendi dönemindeki iktidarların meşrûiyetinde sadece "gâlip gelme" ölçüsünün esas alınmasından ve iktidar sahiplerinin hepsinin dünyayı istemelerinden dolayı hangisinin âdil, hangisinin isyancı

---

46. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1, 28.
47. Burada zikredilen yargı kararı meselesi şöyledir: Âsîler bir şehri istîlâ ederek alsalar ve orada bir hâkim tayin etseler, sonra da âdil olanlar şehri ele geçirse, âsîler tarafından tayin edilen hâkimin kararları, âdil olanların hâkimince incelenir, uygun yahut ihtilâflı olanlar sâir hâkimlerde olduğu gibi geçerli olur. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17.
48. Şeyh Bedreddîn'e göre daha lâyık olanı varken idareciliğe bir başkasının tayin edilmesi sebebiyle günah işlenmiş sayılmasa da, hatâ edilmiş olur.Bkz. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

(bâğî) olduğunun tam olarak bilinememesinden şikâyetçi olduğu görülmektedir.[49] Ancak bir yandan böylece şikâyet ederken diğer yandan Mûsâ Çelebi'nin teklif ettiği kazaskerlik görevini kabul etmesi, yukarıda bahsedilen maslahat gerekçesini tercih ettiğini göstermektedir.

Tasavvuf Düşüncesi

Tasnif Bakımından Tasavvuf Düşüncesi

Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf düşüncesi hakkında başvuru kaynağı olarak gösterilen eserin adı "içe doğuşlar" anlamında *Vâridât*'tır. Mevcut pek çok yazma nüshası bulunan[50] ve bu arada farklı kişiler tarafından Türkçe'ye de çevrilen[51] *Vâridât*'ın bilinen nüshalarında kullanılan dil, üslûp, tertip vb. özellikler, Şeyh Bedreddîn'in telif anlayışına uymayacak ve hatta yakışmayacak derecede düzensizdir. Bu sebeple ona âidiyeti konusunda birtakım şüphelerin söz konusu olduğu söylenmelidir. Onun fıkıh eserlerine bakıldığında, son derece açık ve akıcı bir dille yazılan konular arasında baştan sona kadar bir bütünlük olduğu görülmektedir. Buna karşılık *Vâridât*, birbiriyle ilgili olmayan ve çeşitli meclislerde sorulan sorulara verilen cevapların, sohbetlerde herhangi bir münâsebetle girişilen izahların, söz arasında akla gelen bazı olayların, bazı müşâhedelerin nakillerinin toplanmasından meydana gelen bir kitaba benzediği için, bu kitabın, birbiriyle ilgili bâblara, bölümlere ayrılmış tam bir tasnif olduğunu söylemek mümkün değildir.[52]

Aynı kanâati paylaşan Yüksel'in ifadelerine göre, ders notları ve şifâhî olarak söylenmiş birtakım sözlerin, rastgele ve düzensizce derlenmesinden oluşan *Vâridât*'ın, bazı nüshalarında yer alan, "Şeyh şöyle dedi", "Şeyh Rahimehullâh Hazretleri şöyle buyurdu" gibi, kendi içinde konu bütünlüğü olmayan ifadeler çelişkilerle doludur.[53]

---

49. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 16-17.
50. *Vâridât*'ın birçok yazma nüshasından bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 304; Hâşim Paşa, nr. 14; Hüsnü Paşa, nr. 794; İzmirli İsmâil Hakkı, nr. 1222; Esad Efendi, nr. 1441; Cârullah, nr. 1683; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2727, 2771, 2841, 2874, 3052; Yazma Bağışlar, nr. 3000.
51. *Vâridât*'ın Türkçe çevirileri için bkz. B. Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedrettin Simâvenî*, İzmir 1957; Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin*, İstanbul 1966; Cemil Yener, *Şeyh Bedrettin, Vâridât*, İstanbul 1970; İ. Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, İstanbul 1980; Vecihi Timuroğlu, *Şeyh Bedrettin, Vâridât*, İstanbul 1982; Baki Yaşa Altınok, *Şeyh Bedreddîn ve Varidât*, Ankara 2013.
52. Bu yöndeki kanâatler için bkz. Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddîn*, s. 30.
53. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, s. 104.

Görüldüğü gibi elimizdeki bilgiler, sohbet tarzında söylenen sözlerden oluşan *Vâridât*'ın, başka şahıslar tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Dolayısıyla, bu eserin, Şeyh Bedreddîn tarafından yazıldığını, eserin şekil ve muhtevâ bakımından tamâmen ona ait olduğunu söylemek doğru değildir.

Bağlı Olduğu Tarîkat Bakımından Tasavvuf Düşüncesi

Tasavvuf serüveni başlamadan önce bir fakih olarak tasavvufa hiç de sıcak bakmayan, dervişlerin sultan tarafından sopa ile cezâlandırılmasını isteyen ve onlardan hoşlanmadığı için Şeyhûniyye Medresesi'ndeki odasına gitmeyen Bedreddîn'in tarîkata girmesi, Sultan Berkuk'un sarayında Şeyh Ahlâtî ile karşılaşması ve ondan etkilenmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Nitekim Bedreddîn, bu zatın etkisiyle cezbeye tutulmuş, kendisini tasavvufa vererek onun müridi olmuştur.[54] Şeyh Bedreddîn'in daha Şeyh Ahlâtî ile karşılaşmadan önce mistik bir havaya büründüğü de söylenmiştir.[55] Bu konuda aynı görüş doğrultusunda fikir beyan eden Ahmet Yaşar Ocak'a göre Şeyh Ahlâtî'nin Bedreddîn üzerindeki rolü, Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî, Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Baba Tapduk'un Yunus Emre üzerindeki rolünde olduğu gibidir. Birincilerde saklı duran güçlü mistik karakter, ikincilerin etkileriyle ortaya çıkarılmış ve yönlendirilmiştir.[56] Bu durumda Bedreddîn'deki dönüşümde her ne kadar Şeyh Ahlâtî'nin telkinlerinin etkisi inkâr edilemese de, asıl itibariyle onun buna yaratılıştan eğilimli olduğu kabul edilebilir.

Bağlı olduğu tarîkat bakımından Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf düşüncesi belirlenmeye çalışıldığında çelişik bilgilerle karşılaşılmaktadır. Halil b. İsmâil'in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn* isimli eseri, Şeyh Ahlâtî'nin Mevlevî olduğunu söylemesi bakımından oldukça önemli bir kaynak olarak elimizde bulunuyor olsa da, bu konuda bir kesinliğin bulunmadığı söylenmelidir. Zira Şeyh Bedreddîn'in Mevlevî olduğu bilgisi sadece *Menâkıb*'a dayanmakta, *Vâridat*'ta, *Mesnevî*'den hiç söz etmemesine karşın İbn Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'inden bahsetmesi,[57] onun

---

54. Halil b. İsmâil, *Menâkıb*, s. 46-48. Bu karşılaşma neticesinde, ne denli çok etkilendiğini anlatabilmek için, tıpkı Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşarak cezbeye tutulduğunda kitaplarını Karatay Medresesi'nin havuzuna attığı gibi, Bedreddîn'in de bütün kitaplarını Nil nehrine attığı, üç defa şeyhinin tâlîmâtı uyarınca uzun süren halvetlere girdiği, hatta birinde ciddi bir şekilde hastalanarak şeyhi tarafından tedâvi edildiği rivâyet edilmiştir. Bk. Halil b. İsmâil, *Menâkıb*, s. 68-75.
55. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.
56. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 156-157.
57. Sekiz yüz on yılı Cemaziyelahir ayının ilk on gecesinin bir perşembe gecesinin sabahına yakın Şeyh Muhyiddîn'i gördüm. Şeyh bana şunları söylüyordu: Ben şeytanı başka

Mevlevî olmasını şüpheli hale getirmektedir. Öte yandan *Menâkıb*'da zikredilen tarîkat silsilesinde[58] kopukluk vardır. Şöyle ki, bu silsilede Seyyid Hüseyin Ahlâtî (ö. 790 sonrası) ile Ebû Medyen el-Mağribî (ö. 586 veya 590) arasında iki asırdan fazla bir zaman boşluğu vardır ve bu arada sadece Ebû'l-Feth es-Saîdî'nin adı geçmektedir.[59]

Şeyh Bedreddîn'in "Medyeniyye" tarîkatına mensup olduğunu söyleyen Gölpınarlı'ya göre silsiledeki söz konusu kopukluk, Şeyh Bedreddîn'in Ebû Medyen'e bağlı olduğunu güçlendiren bir delildir. Ebû Medyen'in İbn Arabî'nin şeyhi olmasını ve İbn Arabî'nin de şeyhine karşı büyük bir saygı göstermesini, onun menkıbelerini anlatmasını ve sözlerini nakletmesini dikkate alan Gölpınarlı, İbn Arabî'nin görüşlerini "bâtınî"diye nitelemekte ve bu görüşleri Şeyh Bedreddîn'e de atfetmektedir.[60] Gölpınarlı'nın bu savı, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn*'de verilen ve Şeyh Ahlâtî'nin Mevlevî olduğunu gösteren bilgilerle çeliştiği gibi, silsilede adı geçen şahısların ölüm tarihleri bakımından da tutarsız görülmektedir. Zira arada kim olduğu bilinmesi önemli olan kişiler vardır.[61]

Şeyh Bedreddîn'in Şeyh Hüseyin Ahlâtî tarafından Tebriz'e gönderilmiş olması, onun bâtınî ya da hurûfî bir tasavvuf anlayışına sahip olmasına gerekçe yapılmıştır. Bâtınî olduğunu öne sürenlere göre Ahlâtî'nin bu görevi vermesinin neticesinde Bedreddîn'in Timur'la tanışması ve onun tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik propaganda yapmak üzere Anadolu'ya gönderilmesi temin edilmiştir.[62] Hurûfî olduğunu öne sürenlerce Tebriz hurûfîliğin ana merkezlerinden biri olarak bilindiğine göre, Ahlâtî'nin, Bedreddîn'i başka yere değil de özellikle buraya göndermesinin ve Bedreddîn'in burada ikâmet etmesi-

---

bir dünyaya göndermek istedim ve bunu yaptım. Şeytandan bu dünyada pek az iz kaldı ve bu dünyayı bırakıp gitti. Bu rüyayı o sıralarda bazı arkadaşlarıma anlattım. Onlara bunu ezberleyip, ihmal etmemelerini ve sorduğum zaman bana izahı ile birlikte hatırlatmalarını istedim. Rüyanın tabirine gelince, Allah daha iyi bilir, şöyledir: Şeytan uzaklığın belirtisidir. Şeyh ise yakınlığın işaretidir. Şeyh, birliği eserlerinde ve özellikle de "*Fusûs*" adlı eserinde açıklamıştır. Ben de, o şuralarda bu eseri okuyordum, rüya bu hususta bir uyarıcıydı. Şeyh Bedreddîn. Vâridât, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 71.

58. Seyyid Hüseyin Ahlâtî, Ebu'l-Feth es-Saîdî, Ebû Medyen el-Mağribî, Ebû Saîd el-Endelûsî, Ebu'l-Fadl el-Bağdâdî, Ahmed Gazzâlî, Ebûbekr en-Nessâh, Ebu'l-Kâsım el-Gürgânî, Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Ali er-Rûdbârî, Cüneyd-i Bağdâdî, Seriyy-i Sakatî, Marûf-ı Kerhî, İmam Ali er-Rızâ, İmam Mûsâ el-Kâzım, İmam Ca'fer es-Sâdık, İmam Muhammed el-Bâkır, İmam Ali Zeyne'l-Âbidîn, Hz. Hüseyin, Hz. Ali. Bkz. Halil b. İsmâil, *Menâkıb*, s. 139-141.
59. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddîn* 72; Yüksel, *Şeyh Bedreddîn,* s. 27.
60. Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddîn,* s. 5.
61. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn,* s. 27.
62. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361-62. Yener, *Şeyh Bedreddîn ve Vâridât,* s. 48.

nin ana sebebi, hurûfî çevreleri ile temasa geçmektir. Böylece Bedreddîn, yeni tanımaya başladığı "vahdet-i vücûd" telakkîsini, buradaki Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı hurûfî çevresinde, panteist (vahdet-i mevcudçu) bir doğrultuda iyice pekiştirme imkânını bulmuştur.[63] Bu iddiânın savunulmasında Bursa'daki tahsil dönemini tamamlayan ve buradan Konya'ya geçen Şeyh Bedreddîn'in, Konya'da Fazlullâh'ın talebelerinden olan Mevlânâ Feyzullâh'tan ders aldığına ilişkin bilgiler etkili olmuştur. Gerçi Şeyh Bedreddîn'in Konya'da ders okuduğu Feyzullâh hakkında elimizde tam olarak bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, "Fazlullâh'ın talebesi Feyzullâh" şeklinde yer alan ifadeler,[64] söz konusu Fazlullâh'ın, hurûfîlerin başı olarak bilinen kişi olduğuna dair bir şüphe uyandırmaktadır.[65] Fazlullâh'ın, hurûfîlerin başı olması halinde, Şeyh Bedreddîn ile Fazlullâh arasında, dolaylı da olsa bir hoca-talebe ilişkisi kurulmuş olacaktır. Bu da, Şeyh Bedreddîn'in daha Konya'da iken hurûfîlik ile temas kurması anlamına gelmektedir. Nitekim bütün bu ihtimâllerden yola çıkılıp "muhtemelen" kaydı konarak Fazlullâh'ın hurûfîlerin lideri olabileceği söylenmektedir.[66]

Öte yandan, Şeyh Bedreddîn'in hurûfî olması bir yana, söz konusu "muhtemel" kaydının dahi kabul görmediği kaynakların mevcûdiyetinden bahsetmek gerekir. Bu kaydın reddedildiği kaynaklardaki temel dayanak, Şeyh Bedreddîn'e izafe edilen *Vâridât* isimli eserde hurûfîlik konusundan bahsedilmemiş olmasıdır. Bu kaynaklara göre şâyet hurûfîlerin başı olan Fazlullâh ile Şeyh Bedreddîn arasında dolaylı da olsa böyle bir bağlantı kurulacaksa, en azından Şeyh Bedreddîn'e izâfe edilen *Vâridât* isimli eserde hurûfîlik konusuna dair bir bilginin yer aldığının gösterilmesi gerekir. Hâlbuki adı geçen eserde böyle bir mâlûmât yoktur. O halde Fazlullâh ile Şeyh Bedreddîn arasında bir hoca-talebe ilişkisinin kurulması muhtemel bile değildir.[67]

Söz konusu bağlantıların kurulması zorlama gibi durmaktadır. Onun fetret döneminin şehzadeler mücâdelesinde Mûsâ Çelebi'nin kazaskerliğini yapması "yıkma" iddiâsını çürütür. Yine, Tebriz yolculuğundan sonra doğrudan Anadolu'ya değil, Şeyh Ahlâtî'nin yanına gitmesi, vefâtından sonra onun yerine geçmesi, diğer müridlerin çekememesi sebebiyle Mısır'dan ayrılmış olması da bu hususta söylenmesi gerekenler arasında yer alır. Şeyh Bedreddîn'e nis-

63. Öne sürülen bu görüşe göre, hurûfilik dışında bir iddiâ ortaya atıldığı takdirde, gerek Şeyh Bedreddîn'in, gerekse Ahlâtî'nin panteist birer mutasavvıf oluşlarını ve Tebriz'le bağlantılarının gerekçesini açıklamanın mümkün olmadığı düşünülmektedir. Ocak, *Zındıklar*, s. 149, 158; Kaygusuz, *Şeyh Bedreddîn*, s. 38.
64. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50.
65. Fazlullâh hakkında bk. Hüsamettin Aksu, "Fazlullâh-ı Hurûfî", *DİA*., XII, 277-279.
66. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 147.
67. Yaltkaya, *ŞeyhBedreddîn*, s. 28. Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddîn*, s. 4. Bk. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, s. 19.

bet edilen *Vâridât* adlı eserdeki görüşleri öne sürülerek onun bâtınî-hurûfî olduğunu iddiâ etmek de güçtür. Zira bu eserde harflerin gizli sırlarıyla ilgili düşüncelere rastlanılmamaktadır. Öte yandan zâhirî mânâlarla çelişmeyecek şekilde işârî anlamlar vermek tasavvufta bilinen bir yorum yöntemi olduğu için buradaki görüşleri, onu böyle vasıflandırmak için yeterli değildir.[68] Ayrıca Halil b. İsmâil'in *Menâkıb*'ına göre onun Tebriz'e gönderilmesi, kendini riyâzete verdiği için cezbe halinden kurtulamayıp hastalanması üzerine tebdîl-i havâ sebebiyledir.[69]

Tasavvuf ve isyan bağlamında Şeyh Bedreddîn üzerine bir çalışma yapan Michel Balivet, önce onun Osmanlı döneminde Sünnî ve resmî olarak kabul edilen tasavvuf anlayışına bağlı olduğunu, ardından mürşidlerinin Bektâşîlerle ve Bayramîlerle olan sıkı ilişkilerinden ötürü Mevlevî-Bektâşî-Bayramî tarîkatlarının kesişme noktasında yer aldığını söyleyerek kaynaklardaki bilgileri sentezleme yoluna gitmiştir. Balivet'e göre Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf anlayışında, Anadolu'nun İslâmlaştırılması esnasında dervişlerin gösterdikleri açık ve hoşgörülü tavır oldukça etkili olmuştur. Silsilesinde yer alan Ebû Meyden el-Mağribî ve Ahmed Gazzâlî gibi büyük mürşidlerin varlığı sebebiyle Şeyh Bedreddîn'i Osmanlı döneminde Sünnî ve resmî olarak kabul edilen tasavvuf anlayışına bağlayan Balivet, bir yandan da onun Hallâc-ı Mansûr'un temsil ettiği mücâhede ve riyâzât yönleri ağır basan daha coşkulu bir tasavvufla bağlarını koruduğunu söylemektedir.[70]

Vâridât ve *Hâşiyetü Matlai Husûsi'l-Kilem fî Meâni Fusûsi'l-Hikem* adlı eserleri kaynak olarak gösteren Yüksel'e göre Şeyh Bedreddîn'in şerîat hükümlerine uygun bir vahdet-i vücûd[71] anlayışına bağlı olduğu açıktır. Çünkü aykırı bir tasavvuf düşüncesi olsaydı daha sonraki yıllarda böylesi fıkıh eserlerini

---

68. Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddîn,* s. 39. Yukarıda geçen, "harflerin gizli sırları"yla ilgili *Vâridât*'ta söz konusu düşünceyi îmâ edecek ifadelerin dahi bulunmaması sebebiyle Şeyh Bedreddîn'in bu anlamda hurûfî sayılamayacağı, ancak hurûfiliğin felsefesini, yani hurûfiliğin asıl karakteristiğini temsil ettiği düşünülen özellikle Hallâc-ı Mansûr tarzı panteist mistik düşünce bakımından Şeyh Bedreddîn'in hurûfî sayıldığı hakkında bkz. Kaygusuz, *Şeyh Bedreddîn,* s. 38; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler,* s. 158.
69. Halil b. İsmâil, *Menâkıb,* s. 62 ve 83-84; Taşköprizâde, *eş-Şekâik,* s. 51.
70. Balivet, *Şeyh Bedreddîn,* s. 34-35, 117. Balivet, Anadolu'da yaptığı seyâhatlerde, ona bağlılıklarını bildiren dervişlerin çoğunda bu etkinin görülmesi sebebiyle, Halil b. İsmâil'in eserine (bk. *Menâkıb,* s. 82) atıfta bulunarak Şeyh Bedreddîn'e "Rum'un Hallac-ı Mansûr'u" dendiğini söylemektedir. Bk. Balivet, *Şeyh Bedreddîn,* s. 113.
71. Allah'tan başka mevcûdun olmadığını söyleyen bu anlayış, kendisinden başka bir varlık sebebi olmaması sebebiyle Allah'ı asıl varlık, diğer varlıkları ise Allah'ın yaratmasına bağlı oldukları için o tek aslın kuvvetlerinin sûreti olarak tanımlamaktadır. Bkz. Cavit Sunar, *İmam Rabbani-İbn Arabi Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut meselesi, Ankara 1960, s. 237.*

yazmazdı.[72] Ayrıca Osmanlı mutasavvıflarının birçoğunun bu anlayışa sahip olması, *Menâkıbnâme*'de belirtildiği üzere Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin de şerîat ilkelerine bağlı vahdet-i vücûdçu biri olarak tanınması, tarîkat silsilesinde yer alan Ebû Medyen'in İbn Arabî'nin şeyhlerinden olması ve her şeyden öte Ahlâtî'nin bâtınî bir şeyh olduğunu gösteren her hangi bir tarihî kaydın bulunmaması ve Şeyh Bedreddîn'in tasavvufa intisâbından sonra fıkıh eserlerini yazmış olması gibi hususlar, Şeyh Bedreddîn'in Ehl-i Sünnet dışı bir tasavvuf anlayışını benimsemediğinin kanıtları olarak sunulmuştur.[73] Onun eleştiri konusu yapılan ve *Vâridât*'ta yer alan "bu bedenin bir gün yok olacağı ve yok olduktan sonra parçalarının yeniden birleşmesinin mümkün olmayacağı; ölülerin diriltilmesindeki maksadın başka bir şey olduğu" görüşünün Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî ve Sofyalı Bâlî Efendi tarafından reddedilmesine karşın Şeyhülislâm Ebûssuûd Efendi'nin babası Muslihiddîn Yavsı ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi mutasavvıflarca teyîd ve şerh edilmesi, Yüksel tarafından bahsedilen görüşüne destek verilmiştir.[74] Yine Yüksel'e göre, *Menâkıbnâme*'deki farklı bilgilerden dolayı *Vâridât*'ta geçen "âlemin ezelî olduğu"na dair görüşün Şeyh Bedreddîn'e âidiyeti kesin değildir. Zira şâyet böyle olsaydı, âlemin ezelî olduğunu söyleyenleri tekfir eden Halil b. İsmâil'in Şeyh Bedreddîn'i de tekfir etmesi gerekirdi.[75]

ÖZGÜNLÜĞÜ

Fıkıh Alanında

Bilindiği gibi, Osmanlı fıkıh çalışmalarında her ne kadar hilâfiyâta yer verilmişse de, eserlerin çoğunda Hanefî mezhebi merkeze alınarak diğer mezhep görüşlerine cevap verme anlayışı bulunmaktadır. Delillerin incelenmesi sonucunda birtakım mülâhazalarla yapılan tercihler de yine Hanefî görüş çerçevesinde kalmaktadır. Dolayısıyla, mezhep imamlarının görüşleri dışında bir tercih ameliyesine pek sıcak bakılmamıştır. Hâlbuki Şeyh Bedreddîn, Hanefî mezhebindeki fetvâ verme (iftâ) usûlünde genel kabul gören, "mezhep imamlarının ittifak ettikleri görüşe göre fetvâ verileceği ve buna muhâlif bir görüşle ictihâd edilemeyeceği" şeklindeki anlayışı tenkîd etmekte, bu düşünceyi mezhep imamlarına duyulan saygıdan kaynaklanan sadece bir iyi niyet (hüsn-i i'tikâd) olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu düşüncenin dayanakları şunlardır:

---

72. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, s. 92 vd.
73. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, s. 94-95, 99.
74. Yüksel, *a.g.e.* s. 105 vd.
75. Yüksel, *a.g.e.* s. 107 vd.

1) Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait ictihâdların güvenilir ve açık bir şekilde yer aldığı "zâhiru'r-rivâye"de mezhep imamlarından ihtilafsız nakledilen bir meselenin hükmü hakkında müctehidin farklı bir ictihâdda bulunamayıp onların görüşüne uyması ve onlara muhâlefet edememesi, bu müctehidin ictihâdının söz konusu imamların ictihâdının derecesine ulaşamayacağı düşüncesine dayanmaktadır.
2) Bu düşünce, gerçeğin başkasıyla değil de imamlarla beraber olması, diğer bir ifadeyle, onların gerçeğe isâbet ettirdikleri ve o konuda farklı bir ictihâdda bulunmaya gerek kalmadığı kanâatini ihtivâ etmektedir.
3) Bu düşünceye göre imamlar delilleri tanımlamışlar, sahih olanla olmayanı birbirinden ayırmışlardır. O halde, böyle bir konuda mezhep imamlarına muhâlefet edenin görüşlerine bakılmayacak ve onun delilleri de kabul edilmeyecek demektir.[76]

Şeyh Bedreddîn'in, saygıdan kaynaklandığını söylediği bu düşünceye dair tenkîdinin gerekçeleri şunlardır:

1) İmam Mâlik zaman bakımından Hanefî imamlardan daha öncedir.

   Şeyh Bedreddîn'in bu düşüncesine göre, sonrakiler öncekilerin görüşlerine muhâlefet edemeyecekse, zaman bakımından önce gelen İmam Mâlik'e de muhâlefet edilmemesi gerekiyor demektir.
2) Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının İmam Şâfiî'den ve İmam Mâlik'ten daha iyi bir şekilde haberleri ve eserleri zapt ettiklerine, elde edip koruduklarına ve daha çok araştırdıklarına dair bir delil bulunmamaktadır.
3) Hadis tedvîni Ebû Hanîfe ve iki arkadaşının (sâhibeyhi) yaşadığı zamanlarda, kütüb-i sitte ve benzerlerinde olduğu gibi, henüz yapılmamıştır.

   Buna göre, daha sonraki devirlerde yaşayan fakihler, zapt etme ve inceleme bakımından öncekilere göre daha elverişli bir durumdalar demektir.
4) Bir müctehidin görüşü, şâyet Kitap, Sünnet, icmâ gibi delillere uygunsa, imamların görüşlerine muhâlif olsa da onunla amel etmesi gerekir.

   Bu, sahâbe dönemindeki ictihâd faâliyetlerine ilişkin uygulama göz önünde bulundurularak yapılan bir varsayıma dayanmaktadır. Buna göre, kendi zamanında tartışma konusu yaptığı husus, şimdi değil de sahâbe zamanında olsaydı kabul edilirdi.
5) İctihâd eden kişi kendi görüşünün doğru (hak) ve başkasının görüşüne tercih edilir olduğuna inanmaktadır.

---

76. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15 vd.

> Şeyh Bedreddîn bu gerekçeyi "bir müctehidin kendi görüşüyle amel etmesinin vâcip, başkasının görüşünü taklit etmesinin ise haram olması"yla izah etmekte ve "Başkasının görüşüyle amel etmesi nasıl helâl olur?" diyerek tepkisini dile getirmektedir.[77]

Öte yandan Şeyh Bedreddîn'e göre konunun hükmünün mezhep imamları arasında ihtilâflı olması, onu ictihâdî alana dâhil etme bakımından yeterli değildir. Zira ona göre burada önemli olan husus, konuyla alâkalı delilin açık olmamasıdır (iştibâh). Dolayısıyla, kimin söylediği o kadar da önemli değildir. Bu arada Şeyh Bedreddîn, "Hassâf'ın (ö. 261/875) dikkate aldığı ihtilâf, Hanefî ile Şâfiî arasındaki ihtilâf değil, bilakis, mütekaddimûn (sahâbe) ile onlardan sonra gelen selef arasındaki ihtilâftır." sözüyle, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarının, konunun ictihâdî sayılıp sayılmamasında tek başına esas teşkil etmeyeceğine dair düşüncesini kuvvetlendirmektedir.[78]

Taklit konusunda hassas davranan Şeyh Bedreddîn, her ne kadar müctehid olmayanlar için taklîdi câiz kabul ediyorsa da, söz konusu iftâ usûlüyle, mezhep imamlarının sahâbe makâmına oturtulduğunu, bunun ise, hem yaygın ve geçerli olan usûle, hem de "imamlarımız" diye isimlendirdiği Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerine aykırı olduğunu söylemektedir.[79]

Câmiu'l-fusûleyn, sadece bahsedilen konuyla sınırlı olmaksızın, özellikle Hanefî mezhebinin ilk üç imamın görüşlerinin çoğunlukla delilleriyle birlikte verilmesi, bu delillerin yorumlanmasından doğan görüş ayrılıklarının sebeplerini bulma gayreti, sadece görüşlerin nakledilmeyip mezhep içinde tercihler yapılması gibi özelliklerin yanında, kimi zaman bazı görüşlerin eleştirilmesi ve özellikle Şeyh Bedreddîn'in kendi kanâatlerinin belirtilmesi bakımından da özgün bir yere sahiptir. Nitekim, "boşama yetkisinin koca tarafından kadına verilmesi" meselesiyle ilgili olarak Pezdevî'ye (ö. 438/1090) yöneltilen eleştiri, yukarıda zikredilen eleştiri-kanâat belirtme hususuna örnek teşkil edecek niteliktedir.[80]

Şeyh Bedreddîn, bu özgün tavrını *et-Teshîl*'in mukaddime kısmında söyledikleriyle de sürdürmüştür. Nitekim "Ben derim ki" lafzıyla sâdır olan bütün sözlerin, engel olacak bir delil bulunmadıkça kendine ait olduğunu vurgulamış, "Bil ki, her bir ilmin metninde ve her bir sanatın belkemiğindeki âlimlerin tabakaları birbirine yakın, sanatkârların dereceleri de birbirine yakın veya eşittir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) de dediği gibi, zekî kişiler rivâyetleri ezber-

---

77. Şeyh Bedreddîn, *a.g.e.* I, 15.
78. Şeyh Bedreddîn'in, "Ashâbımız, Şâfiî ve Mâlik arasındaki hilâfı değil, bilakis cumhûrun hilâfını dikkate almıştır" şeklindeki sözleri de, bir bakıma, söz konusu ilkenin dayanağı olarak değerlendirilebilir. Bkz. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.
79. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 16.
80. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Şeyh Bedreddîn, *a.g.e.* I, 197-198.

lemek ve aktarmakla değil, bu gibi sözleriyle aptal kişilerden ayırt edilirler."[81] diyerek söz konusu tavrını ortaya koymuştur.

Şeyh Bedreddîn'in bir diğer özgün yanı, tutarlılık olgusuna olan sıkı bağlılığıdır. Bu olgu onun fıkıh anlayışının temelini oluşturmaktadır. Nitekim o, Letâifu'l-işârât'ta ve bu eserin şerhi olan et-Teshîl'de mezhep imamlarının görüşlerini ve bu görüşler arasındaki farklılıkların gerekçelerini belirtmekle yetinmemiş, bağlı olduğu mezhebin ilkeleri bakımından bu görüşlerin hukuk mantığına göre tutarlı olup olmadığını da incelemiştir.[82] Meselâ, abdest konusunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre dirsekler ve topuklar yıkanması gereken bölgeye dâhildir. Bu durumda bahsedilen yerlerin ötesini yıkamak farz değildir. Bu hükmün iki delili vardır. Birincisi, Yüce Allah'ın "... kollarınızı dirseklerinize kadar... ayaklarınızı topuklarınıza kadar yıkayın"[83] emridir. İkincisi, "-e kadar" ifadesinin bu iki yerin ötesinde kalan yerlerin yıkama sorumluluğunun dışında tutulduğunu göstermesidir.[84] Muhayyerlik konusunda Ebû Hanîfe'ye göre gâye olarak belirtilen süre muhayyerlik süresine dâhildir. Hâlbuki Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu süre muhayyerlik süresine dâhil edilmemektedir. Bu bilgilere göre Ebû Hanîfe'nin abdest ve muhayyerlik konularındaki görüşü tutarlıdır. Zira "belirtilen sınırın ötesini hükümden çıkarmak" şeklindeki ilkeyi her iki meselede de işleterek tutarlılığını korumuştur. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in bu iki meseledeki görüşleri birbirine zıt olduğu için tutarsızdır. Çünkü Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed abdestte gâye olarak verilen yerin, belirtilen sınırın ötesini düşürmek, muhayyerlikte ise hükme dâhil sayılmadığını göstermek için olduğunu söylemişlerdir. Hâlbuki her iki konuda da hüküm, gâye olarak belirtilen yerleri kapsamaktadır. Bu tutarsızlığı gidermenin iki yolu vardır: Her iki yerde de hükmün aynı olduğunu ya da bu iki mesele arasında fark olduğu için gâye ile ilgili farklı hükümlere tâbi olduğunu söylemektir.[85]

---

81. Şeyh Bedreddîn, *et-Teshîl*, vr. 1a-b.
82. Onun bu özelliğini ifade ederken H. Yunus Apaydın şunları söylemektedir: "...bir kurucu imamın fıkhın bir konuda esas aldığı ilkeyi başka yerde kullanıp kullanmadığının izini sürmüş, diğer bir ifadeyle her bir kurucu imamın görüşlerini iç tutarlılık açısından test etmiş ve bu ilkenin uygulanmadığını düşündüğü yerlerde probleme ve problemin muhtemel kaynağına dikkat çekmiştir. Gerek Letâifu'l-işârât gerekse et-Teshîl için söylenecek temel özellik budur ve bu hususları Bedreddîn ölçüsünde yapan bir fakih belki de yoktur." Bkz. H. Yunus Apaydın, *et-Teshîl Şerhu Letaifi'l-İşarat Tercümesi*, I-II, Ankara 2012, I, 18.
83. Maide, 5/6.
84. Buna "gâye-i ıskât" denir ve hükmün belirtilen sınırdan ötesini kapsamadığını ifade etmek için kullanılır.
85. Abdest için bkz. Şeyh Bedreddîn, *et-Teshîl*, vr. 1a-b. Şart muhayyerliği için bkz. *et-Teshîl* vr. 70a; *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 9.

Tasavvuf Alanında

Şeyh Bedreddîn, önce fakih iken sonradan ders kitaplarını bırakarak tasavvufa geçip tarîkat şeyhi bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkması yönüyle Ahmed-i Yesevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye benzemektedir.[86] Ancak tasavvufî anlayış ve kişilik özellikleri bakımından onlardan farklı görülmektedir. Meselâ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ölçüsünde bir orijinalliği bulunmadığı ifade edilmektedir. Zira Mevlânâ inanç ve aşk tasavvufunu benimsemiş biridir ve seyr ü sülûkta akıl yoluyla değil de aşk yoluyla mertebeler kat ederek varlığı yoklukta eritmektedir. Hâlbuki Şeyh Bedreddîn böyle bir tasavvuf anlayışına sahip değildir.[87]

Ayrıca *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserini şerh etmiş olması dolayısıyla Şeyh Bedreddîn, İbn Arabî ekolüne mensup sayılmıştır. Fakat panteist bir mutasavvıf olduğu iddiâsıyla mutasavvıf Bedreddîn'in, âlim Bedreddîn kadar orijinal olmadığı ve onun İbn Arabî ölçüsünde bir orijinalliği bulunmadığı da ifade edilmiştir.[88]

ETKİLERİ

Fıkıh Alanında

Şeyh Bedreddîn'in fıkıh eserleri üzerinde yapılan çalışmalar, onun kendisinden sonraki zamana etki ettiğini göstermektedir. Bu etki, söz konusu eserlerden kaynak olarak yararlanmak ya da eserlerin içerdiği görüşlerin tenkîd edilmesi gibi çift yönlü olmuştur. Nitekim ağırlıklı olarak yargılama hukuku alanındaki meselelerin bir tür hukuk kodu gibi sistemli ve özet bir şekilde incelenmiş olması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların mürâcaat kitabı olan *Câmiu'l-fusûleyn* üzerine daha Osmanlı zamanında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin (ö. 924/1518) *el-Es'iletü ve'l-ecvibetü li-Câmii'l-fusûleyn*,[89] Zeynüddîn İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *Hâşiyetü alâ Câ-*

86. Nitekim *Vâridât*'ta şöyle demektedir: "Sen, meyvelerle ve başka şeylerle aldatılan çocuğa benzersin. Çocuğa dersten ürkmesin diye, hoşuna gidecek şeylerle benzetmeler yapılır. Sen bu gâfil gönlünle Allah ve peygamberleri tanıdığını ve kitaplar okuyarak ne istediklerini anladığını mı sanıyorsun? Dersle uğraştığın sürece, Hakk'ı idrâk etmekten daha da uzaklaştığını bilmelisin!" Bkz. Şeyh Bedreddîn, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, s. 71.
87. Bk. Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddîn*, s. 38-39.
88. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 159.
89. Bu eser, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 97'de kayıtlı olup, 102 varak ve 21 satırdan meydana gelmektedir.

mii'l-fusûleyn[90] ve Nişancızâde Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1031/1622) *Nûru'l-ayn fi ıslâhı Câmii'l-fusûleyn*[91]ve Necmeddîn er-Remlî'nin *el-Leâliü'd-dürriyye fi'l-fevâidi'l-hayriyye*[92]isimlieserleribilinen çalışmalardır. Bu çalışmalardan el-Karamânî, İbn Nüceym ve er-Remlî'de Şeyh Bedreddîn'in özellikle ictihâd ve taklit konularındaki görüşlerine yönelik tenkitler bulunmaktadır. Nişancızâde ise *Câmiu'l-fusûleyn*'de tertip bakımından yerli yerince bulmadığı bazı başlıkların yerini değiştirmek, gereksiz ayrıntı olarak gördüğü bazı meseleleri çıkarmak, yeterince açıklanmadığını düşündüğü konulara ilâveler yapmak suretiyle eserini yazmıştır.

Câmiu'l-Fusûleyn'in Hanefî mezhep literatürüne katkısı hakkında genel bir fikir vermek amacıyla İbn Nüceym'in *Bahru'r-Râik* ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin *Gamzü Uyûni'l-Basâir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir,* heyet tarafından hazırlanan *Fetâvây-ı Hindiyye,* Ali Haydar Efendi'nin *Şerhu'l-Mecelle,* Şeyhîzâde Damad Efendi'nin *Mecmeu'l-Enhur,* Haskefî'nin *Dürrü'l-Muhtâr,* İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr* adlı eserlerine bakıldığında binin üzerinde alıntı yapılmış olduğu sonucuyla karşılaşılmaktadır.

Bunun yanında *et-Teshîl*'in de çalışma konusu olduğu bilinmektedir. Eserin ilk sayfasında geçen "Merhûm Fâzıl Efendi Hazretlerinin *et-Teshîl*'e kendi hattıyla şerhidir." ifadesinden de anlaşılacağı üzere, zâten *Letâif*'in şerhi olan bu eser üzerindeki çalışma aslında bir hâşiye demektir. Şeyh Bedreddîn'i, araştırıp soruşturan (muhakkik) âlimlerin sonuncusu olarak niteleyen Fâzıl Efendi, *et-Teshil*'in fazîletli ve faydalı bir eser olduğunu, ancak müellifinin tenkit eğiliminde olduğunu ve ictihâd ashâbı hakkındaki sözlerinde aşırıya gittiğini söylemektedir.[93]

Tasavvuf Alanında

Şeyh Bedreddîn'in Mısır'dan ayrıldıktan sonra Halep'ten başlayarak müridler edindiği ve bu işe, Edirne'ye varıncaya kadar bir yıl boyunca gezdiği

---

90. Bu eser, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 610'da kayıtlı olup, Zeynüddîn İbn Nüceym'in oğlu Ahmed tarafından, babasının yazdığı hâşiyenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş küçük hacimli (66 varak) bir çalışmadır.
91. Bu eser, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 127'de Eserin baş tarafında 3 sayfa halinde rumuzlar, 36 sayfa ayrıntılı fihrist bulunmaktadır ve eser toplam 416 varaktan oluşmaktadır.
92. Bu hâşiye, Hayreddîn er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmiu'l-fusûleyn* kenarına yazdığı notlara dayanmaktadır. Necmeddîn er-Remlî babasının notlarını temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiş ve ona bu adı vermiştir. Bk. er-Remlî, *a.g.e.* I, 13 (*Câmiu'l-fusûleyn* ile birlikte).
93. Emir Fâzıl, *Haşiyetü alâ Şerhi Letaifi'l-işârât*, vr. 1a-b.

Anadolu'da, daha sonra Balkanlar'da devam ettiği bilinmektedir. Fakat gezdiği bu yerlerdeki müridleri arasından kimleri halîfe olarak tayin ettiği hakkında açık bir bilgi bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddîn isyânı olarak bilinen hadisede adı geçen Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in onun müridleri olmakla beraber halîfeleri olduğu konusundaki iddiâ da[94] kanıtlanamamıştır. Dolayısıyla idamından sonra onun tarîkatının şu ya da bu kişi tarafından devam ettirildiği hakkında güvenilir bir mâlûmâta sahip olunmadığı, şimdilik kaydıyla, söylenmelidir.

Buradan çıkan sonuca göre günümüzde kendilerine "Bedreddînîler" denen kişilerin tasavvuf anlayışını doğrudan Şeyh Bedreddîn'e bağlamak doğru olmayacaktır. Zira arada en az yarım asırlık bir zaman vardır. Yüksel'in tespitine göre bu süre sonunda tarîkat yavaş yavaş Safevîliğin etkisine girmiş, Alevî erkânına benzer bir hüviyet kazanmıştır. Nitekim Şah İsmâil'in dedesi olan Şeyh Cüneyd'in etrafına toplananlar arasında Bedreddînî tarîkatına mensup yirmi beş kişi vardır.[95] Ayrıca Şah İsmâil'e bağlı sûfîlerin II. Bâyezîd zamanında Rumeli'ye sürülmüş olması söz konusu etkileşimde önemli rol oynamış olmalıdır.[96]

DEĞERLENDİRME

Şeyh Bedreddîn'in hayatı hakkındaki bilgiler gözden geçirildiğinde, gâzi ve kadı unvânına sahip bir aileden gelen "fakih, şeyh, bürokrat" bir kişilikle karşılaşılır. Edirne, Bursa, Konya, Mekke, Kâhire gibi çeşitli ilim merkezlerinde Kadızâde-i Rûmî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Aydınlı Hacı Paşa gibi ders arkadaşlarıyla Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi, Zeylaî, Mübârekşâh Mantıkî ve Ekmeleddîn el-Bâbertî gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders okumuş olması onun yüksek tahsilinin kalitesi hakkında fikir verir. Memluk Sultanı Seyfeddîn Berkuk'un oğlu Ferec'e muallimlik yapması da işin diğer bir yönüdür.

Şeyh Bedreddîn'in dil, tür ve muhtevâ bakımından yazıldıkları dönemin karakteristik özelliklerini yansıtan fıkıh eserleri hakkında söylenenler, Osmanlı fıkıh çalışmaları içinde Şeyh Bedreddîn'in önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Fıkıh konularının işlenişine dair örnekler, en azından "ashâb-ı tercîh" seviyesinde bir fakih olan Şeyh Bedreddîn'in görüşlerinin temelinde Hanefî mezhebinin bulunduğunu göstermektedir.

---

94. Besmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddîn Simavenî*, İzmir 1957, s. 83.
95. Konu hakkındaki tarihi malumat için bkz. Âşıkpaşazâde, *Tevârîh*, s. 250.
96. Yüksel, *Şeyh Bedreddîn*, s. 138 vd.

Bununla birlikte, ictihâd-taklit bakımından öne sürdüğü bazı görüşleri, mezhepte kabul edilen usûle uymadığı gerekçesiyle, Osmanlı dönemi fıkıh çalışmalarından bazılarında tenkîd edilmiştir. Onun ictihâd anlayışı, mezhep imamlarının görüşleriyle amel edilmesine karşı çıkmak şeklinde değil, "bir kimsenin müctehid olsa dahi onların görüşlerine muhâlefet edemeyeceği" şeklindeki düşünceyi kabul etmemek şeklinde anlaşılmalıdır.

Şeyh Bedreddîn'in tasavvuf anlayışında olduğu gibi, onun mensup olduğu tarîkat hakkında da farklı görüşler öne sürülmüştür. Halil b. İsmâil'in, dedesi Şeyh Bedreddîn'in Mevlevî tarîkatına mensup olduğuna dair öne sürdüğü görüş, *Vâridât*'ta, *Mesnevî*'den hiç söz edilmemesine karşılık, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inden söz edilmiş olması gerekçe gösterilerek kabul edilmemektedir. Şeyh Bedreddîn'in, tarîkat silsilesinde yer alan Ebû Medyen el-Mağribî'ye bağlı olduğuna dair görüş ise, Hüseyin Ahlâtî ile Ebû Medyen arasında iki asırlık bir zaman diliminin bulunması dolayısıyla, arada en az birkaç kişinin bulunması gerektiği ve bunun da söz konusu bağlılık ihtimâlini zayıflattığı gerekçesine dayalı olarak reddedilmektedir.

Şeyh Bedreddîn'in hurûfî veya bâtınî olduğunu iddiâ edenler, birbirlerine karşı çeşitli deliller öne sürmüşler, Hüseyin Ahlâtî'ye yükledikleri anlayışın, şeyh-mürid ilişkisi içinde Bedreddîn'e intikâl ettiğini savunmuşlardır. Şeyh Bedreddîn'in Ehl-i Sünnet anlayışı dışına çıkmadığını savunanlar ise, *Vâridât* adlı eserde, söz konusu iddiâları destekleyecek herhangi bir ifadenin bulunmadığı ve Hüseyin Ahlâtî'nin, bağımsız ruh halini koruyan Şeyh Bedreddîn üzerinde çok fazla bir etkisinin olmadığı gibi gerekçelere dayanmışlardır. Buradan çıkan sonuca göre, tasavvuf düşüncesi bakımından, Şeyh Bedreddîn'in ve Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin kişiliklerinin henüz yeterince ortaya konamamıştır.

Şeyh Bedreddîn isyân eyleminin gerçekleştiğini kabul eden Osmanlı kaynaklarına göre Şeyh Bedreddîn bir âsîdir. Cumhuriyet dönemi resmî tarihçilerinin çoğu bu kanâattedir. Diğer bir gurup Osmanlı kaynağında ise, onun iftirâya kurban gittiği anlatılmaktadır ve günümüz araştırmacılarından bazıları da bu görüşü paylaşmaktadır. Şeyh Bedreddîn'in İznik'ten kaçıp Zağra'da yakalanışına kadar geçen olaylarla ilgili bilgilerin ve bu arada yakalanışına dair sözlerin çelişkili olması da, isyanla ilgili söz konusu iddiâların şüpheli hale gelmesine sebep olmaktadır. Bu arada, isyan iddiâlarının peşin kabullerden hareketle ideolojik söylemlere malzeme yapıldığı da görülmektedir. Hâlbuki iddiâ edilen ibâhacı düşünce, asıl itibâriyle Börklüce Mustafa için Dukas tarafından dile getirilmiş ve Şeyh Bedreddîn'den hiç bahsedilmemiştir. Börklüce'nin Şeyh Bedreddîn'in hizmetkârı olduğu bilinmekle birlikte, onun adına hareket ettiğini isbatlayacak bir şeyh-halîfe ilişkisi ise henüz kanıtlanamamıştır.

Son söz olarak, Şeyh Bedreddîn'in sadece "isyan eylemi", "tasavvuf" ya da "fıkıh" bakımından dar bir çerçeve içinde ele alınıp değerlendirilmesi, olumlu veya olumsuz karşılanması bir yana, onun yalnızca bir alanda popüler olmasına, gerçek kişiliği ve kimliğinin örtülü kalmasına yol açmaktadır. Bu sebeple, Şeyh Bedreddîn'in çeşitli yönlerini ele alıp ilmî usullere göre inceleyen bütüncül bir yaklaşım tarzına ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA[97]

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim,* İstanbul 2000.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, I-II, İstanbul 1995.

Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", *DİA.*, XIV, 492-496.

Aksoy, Hasan, "Dursun Fakih", *DİA.*, X, 7-8.

Anıl, Yaşar Şahin, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddîn ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul 1995.

Apaydın, H. Yunus, *et-Teshîl Şerhu Letaifi'l-İşarat Tercümesi*, I-II, Ankara 2012.

Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed, *Tevârîh-i Âl-i Osman* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1992.

———, "Fetvâ", *DİA.*, XII, 486-496.

Aydın M. Akif, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul 1996.

———, "Mahkeme", *DİA.*, XXVII, 341-344.

Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA.*, IV, 377-378.

Babinger, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn" (trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal), *Dergah*, İstanbul 1337 (1918), c. 2, sy. 19, s. 102 vd.

Balıvet, Michel, *Şeyh Bedreddîn, Tasavvuf ve İsyan,* İstanbul 2000.

Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, İstanbul, 2005.

Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA.*, XVI, 1-21.

———, "Câmiu'l-fusûleyn", *DİA.*, VII, 108-109.

Barkan, Ömer Lütfi, "Kanunname", *İA*, VI, 185–196.

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I- II, İstanbul 1973.

Brockelmann, Carl, *Geschicte der Arabîschen Litteratur*, I- II, Leiden 1943-1949.

97. Dipnotlarda atıfla yetinilen eserler kaynakçada belirtilmemiş, dipnotlarda yer almasa bile Şeyh Bedreddîn ile doğrudan alakalı eserler zikredilmiştir.

———, *Supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.

Bursalı, Mehmed Tâhir (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.

Cerrahoğlu, A., *Şeyh Bedreddîn Meselesi*, İstanbul 1966.

Cessas: Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, İstanbul 1994.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001.

Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, I-II, Konya 1989.

Cürcânî, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Kitâbü't-Tarifât*, Beyrut 1983.

Danişmend, İsmâil Hakkı, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-IV, İstanbul 1971.

Dindar, Bilal, "Bedreddîn Simavi", *DİA.*, V, 331-334.

Ebü'l-Ulâ Mardin, "Fetvâ", *İA*, IV, 582–584.

———, "Kadı", *İA*, VI, 42–46.

Emir Fâzıl, *Hâşiyetü alâ Şerhi Letaifi'l-işârât*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddîn bl., nr.617.

Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.

Eyüboğlu, İ. Zeki, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, İstanbul 1987.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Sosyalistler II: Şeyh Bedreddîn*, İstanbul 1965.

Gökyay, Orhan Şaik, "Şeyh Bedreddîn'in Babası Kadı mı İdi?", *TT.*, İstanbul 1984, c. 1, sy. 2, s. 16 vd.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn*, İstanbul 1966.

Halil b. İsmâil, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn Menâkıbı* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967.

Hammer, J. Von, *Devlet-i Osmaniye Tarihi* (trc. Mehmet Ata), I- VI, İstanbul 1329.

Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), I-V, Ankara 1992.

İbn Arabşâh, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh b. İbrâhîm ed-Dımaşkî (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsıha* (et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-fukahâi'l-Hanefîyye* içinde), Süleymaniye Ktp., Veliyyüddîn Efendi bl., nr. 1609.

İbn Nüceym, el-Eşbâh: Zeyneddîn b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563), *Hâşiyetü Câmii'l-fusûleyn*, Süleymaniye Ktp., Cârullâh Efendi bl., nr. 610.

İnalcık, Halil, "Mahkeme", *İA.*, VII, 149-151.

İpşirli, Mehmet, *Osmanlı Devleti Tarihi* (ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu), I-II, İstanbul 1999.

Karaman, Hayreddîn, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.

———, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.

Karamânî, Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö. 924/1518) *el-Es'iletü ve'l-ecvibetü li-Câmii'l-fusûleyn,* Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan bl., nr. 97.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn,* I-II, İstanbul 1941-43.

Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl,* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

Kaygusuz, Besmi Nusret, *Şeyh Bedreddîn Simavenî*, İzmir 1957.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-VIII, Dımaşk 1957.

Kissling, H. J., "Badr al-Din b. Kâdî Samawna", *EI*, I, London 1968.

Konyalı, İbrahim Hakkı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddîn Simavi" *TH.*, İstanbul 1950, c. 1, sy. 1, s. 3 vd.

Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddîn,* İstanbul 1977.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, Beyrut 1998.

Mecdî Efendi, Mehmed el-Edirnevî, *Hadâiku'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, I-IV, İstanbul 1996.

Mumcu, Ahmet, *Siyâseten Katil*, Ankara 1985.

Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullâh, *Câmiu'd-düvel* (trc. İsmâil Erünsal), İstanbul 1975.

Neşrî, Mehmed *Kitâbı-Cihannümâ, Neşrî Tarihi* (nşr. Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen), I-II, Ankara 1957.

Nişancızâde Muhammed b. Ahmed (ö. 1031/1622), *Nûru'l-ayn fî ıslâhi Câmii'l-fusûleyn,* Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi bl., nr. 127.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* İstanbul 1988.

———, "XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sûfî Feylesofu Şeyh Bedreddîn'in Hocası Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat,* Ankara 1993.

Ortaylı, İlber, "Kadı", *DİA*, XXIV, 69–73.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, I- X, İstanbul 1997.

Refik, Ahmed, "Osmanlı Devleti'nde Râfızîlik ve Bektaşilik", *DEFM.*, İstanbul 1932, c. 9, sy. 2, s. 21 vd.

Remlî, Necmeddîn, *el-Leâliü'd-dürriyye fi'l-fevâidi'l-hayriyye* (Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn* içinde), I-II, Mısır 1300.

Reşîd, Ahmed, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Târih-i Osmânî,* İstanbul 1328.

Solakzâde, Mehmed Hemdemî, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1297.

Sunar, Cavit, *İmam Rabbani-İbn Arabî Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut Meselesi, Ankara 1960.*

Şafak, Ali, *Hukuk ve Emniyet Tedbirleri Sözlüğü,* Ankara 1992.

Şahin, Haşim, "Menâkıbnâme", *DİA.*, XXIX, 112-114.

Şahin, İlhan, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (red. Hakkı Dursun Yıldız), I-XV, İstanbul 1989.

Şeref, Abdurrahman, *Fezleke-i Târîh-i Devlet-i Osmâniye*, İstanbul 1326.

Şeyh Bedreddîn, *Letâifü'l-işârât,* Süleymaniye Ktp., Yeni Cami bl., nr. 540.

———, *Câmiu'l-fusûleyn*, I-II, Mısır 1300.

———, *et-Teshîl*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi bl., nr. 213.

Şükrullâh b. Şihâbeddîn, *Behçetü't-tevârih* (nşr.Nihal Atsız), İstanbul 1949.

Taşköprizâde, İsâmüddîn Ahmed b. Muslihuddîn (ö. 968/1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (thk. Ahmet Subhi Furat), İstanbul 1985.

Tekin, Rahmi, *Ahlat Tarihi*, İstanbul 2000.

Tevfik, Mehmet, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1330.

Timuroğlu, Vecihi, *Şeyh Bedrettin, Vâridât*, İstanbul 1982.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1998.

Uyanık, Mevlüt, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhâlefet Olarak Şeyh Bedreddîn ve Hareketinin Tahlili", *T.T.K. Belleten, Ankara* 1991, c. 55, sy. 213, s. 343 vd.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.

———, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı,* Ankara 1984.

Yalçın, Aydın, *İktisâdî Doktrinler ve Sistemler Tarihi*, Ankara 1976.

Yaltkaya, Şerafeddîn, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn* (haz. Hamit Er), İstanbul 1994; *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddîn* (haz. İsmâil Aka-Mustafa Demir), İzmir 2001.

Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi,* İstanbul 1993.

Yelkenci Raif, "Şeyh Bedreddîn", *TD.*, İstanbul 1950, sy. 18, s. 752.

———, "Şeyh Bedreddîn" *TD.*, İstanbul 1951, sy. 19, s. 800 vd..

Yener, Cemil, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, İstanbul 1970.

Yetkin, Çetin, *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, I-II, İstanbul 1974.

Yüksel, Müfid, *Şeyh Bedreddîn*, İstanbul 2002.

Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcîm*, I-X, Kâhire 1954.

SÜLEYMAN ÇELEBİ

Bilal Kemikli*

HAYATI VE ESERLERİ

Süleyman Çelebi, Bursa Ulu Camii'nin imamıdır. Burada yazdığı *Vesîletü'n-necât*, yahut halkın isimlendirmesiyle *Mevlid* adlı eseriyle tanınmıştır. Karinelere bakılırsa, 1351 yılında Bursa'da doğmuş ve 1422 yılında yine burada vefât etmiştir.

Süleyman Çelebi, Orhan (1281-1362), Murâd-ı Hüdâvendigâr (1326-1389), Yıldırım Bâyezîd (1360-1403), Emir Süleymân (1375-1420), Mûsâ Çelebi (1388-1413) ve Çelebi Mehmed (1382-1421) dönemlerini idrâk etmiş ve Sultan Murad (1404-1451)'ın saltanatının ilk yılına erişmiştir. Bu isimler, kronolojik çerçevede düşünüldüğünde, Osmanlı'nın kuruluşundan gelişimine kadar olan dönemi işaret eder. Dönemin en belirgin özelliği, Emir Süleyman ve Çelebi Mehmed devirlerindeki *fetret dönemi* dikkate alınmaz ise, bir derlenip toparlanma, fetih ve devlet kurumlarının oluşması fikrini vermektedir. Maamâfih dönem, Hacı Bayram-ı Velî'nin ifadesiyle, "Taş u toprak arasında yapılma/yapılanma" dönemidir; *Mevlid* ise, tam da bu *yapılanma dönemi*nin eseridir.

Süleyman Çelebi, köklü bir aileye mensuptur. Dedesi *Fusûs şârihi* olarak bilinen Şeyh Mahmud'dur. Sultan Orhan, döneminin âlimlerinden olan Şeyh Mahmud'un adına İznik'te bir medrese inşâ ettirdiği bazı tezkire tarzı kaynaklarda geçiyor. Fakat bu bilgiyi teyîd edecek imkânlardan şu an için mahrumuz.

---

* Prof. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kezâ yine Şeyh Mahmud'un Osman Gazi'nin kayınbirâderi olduğu da rivâyet edilmektedir. Merhum Kâzım Baykal, herhangi bir kaynak göstermeden Şeyh Mahmud'un, Osman Gâzi'nin kayınpederi de olan ünlü sûfî Şeyh Edebâlî'nin oğlu olduğunu ileri sürer. Keza Şeyh Mahmud'un devleti kuran aile ile yakın olduğu, hatta kız kardeşinin Orhan Gâzi'nin eşi olduğu da söylenir.

İsmâil Belîğ'e bakılırsa, Şeyh Mahmud, "*bilâd-ı Rûm'a cümleden evvel neşr-i şi'r-i âb-dâr*" eden kişidir. Gelibolulu Âlî, çelebinin ceddinin şiirle şöhret bulmadığını ve bu sebepten de bir mahlas ihtiyâr etmediğini söyledikten sonra, bazen merâmını şiirle ifade etme çabasında olduğunu, yeri geldiğinde gazel dahi söylediğini ifade eder. Lâkin elimizde ondan geride kalan ne bir divan, ne de hakkında değerlendirme yapabileceğimiz birkaç şiiri vardır. Belki burada ona atfedilen şu beyti zikretmek mümkündür:

Velâyet gösterip suya seccâde salmışsın
Yakasın Rumelinin dest-i takvâ ile almışsın

Bu beyit, Orhan Gâzi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın Rumeli'ye geçişini tebrik sadedinde yazılmıştır. Bundan başka bir değerlendirme yapma imkânına sahip değiliz... Her halükarda, Şeyh Mahmud'un dönemi içerisinde anılan âlim bir zat olduğu görülmektedir.

Süleyman Çelebi'nin babası hakkında iki ayrı isim zikredilir. Bunlardan ilki, Latîfî'nin beyânına göre, dönemin ünlü devlet adamlarından İvaz Paşa'dır. Latîfî bununla da kalmaz, Edirne şairlerinden olan Atâyî'nin, Çelebi'nin kardeşi olduğunu kaydeder. Ancak müdekkik tarihçiliği ile öne çıkan Gelibolulu Âlî, Latîfî'nin verdiği bu bilgiyi eleştirerek, kronolojik olarak bunun mümkün olamayacağına işaret eder. Daha sonraki araştırmacılar da Âlî'nin verdiği bilgiyi kabullenmişlerdir. Bununla birlikte Hüseyin Vassaf, konuya ilişkin herhangi bir tartışma yapmadan, Latîfî'nin verdiği bilgileri olduğu gibi aktarır.

Şurası kesindir ki, Çelebi'nin babası, Şeyh Mahmud'un hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığımız oğlu Ahmet Paşa'dır. Muhtemelen Ahmet Paşa, dönemin devlet adamlarından birisidir. Hatta Kâzım Baykal'a göre, Orhan Gâzi'nin vezirlerindendir.

Süleyman Çelebi, böylesine asil bir aileden gelmektedir. Kaynaklar kısaca bunlara temas eder; bununla birlikte nerede, hangi medresede ve kimden ders aldığı meçhuldür. Belîğ, "*dest-yârî-i feyz-i Hüdâ-dâd ile tahsîl-i fazl u irfân*" ettiğini söyler. "Dest-yâr", bildiğimiz gibi, "yardımcı" anlamına gelir. Bu kelimenin, acaba Selçuklu döneminde kullanılan *atabey* kavramı yahut Osmanlı'nın *nedim* kavramıyla bir ilgisi var mı? Belîğ, asil bir aileden geliyor olması hasebiyle şairimizin herhalde özel hocalardan ders aldığını söylemiş olmalıdır. Ni-

tekim onun gerek *çelebi* olarak nitelendirilmesinde, gerekse de işgâl ettiği görevler, nitelikli bir eğitimden geçtiğine işaret eder. Zaten geride kalan yegâne eseri *Vesiletü'n-necât* da bu kanâatimizi tevsîk eder.

Süleyman Çelebi gençliğinde hangi görevlerde bulunmuştur? Neler yapmıştır? Bunları da bilmiyoruz. Yalnız, onun erken yaşlarda hükümdar ailesiyle ilişkiye geçtiğini görüyoruz. Yıldırım'ın oğlu Emir Süleyman'la "*hem-meşreb*" olduğu bazen onun sohbet ve eğlence (bezm) halkasına dâhil olduğu rivâyet edilir. Bu ilişki sadece bir musâhiplik seviyesinde olmasa gerektir; musâhiplikle birlikte başka bir görevde bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim daha sonra Yıldırım Bâyezîd'in *Divân-ı humâyun imâmlığı*na getirildiği bilinmektedir. Bilâhare Ulu Camii'nin inşâsı tamamlanınca imamlık görevi buraya tahsis edilmiştir.

Hakkındaki kayıtlara ve düşürülen "*Râhat-ı ervâh*" tarihine bakılırsa, 825/(1421-2)'de vefât etmiştir. Çekirge yolundaki Dağınık Serviler Mezarlığı'nda Yoğurtlu Baba Dergâhı yakınında sırlanmıştır.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI: ETKİLENDİKLERİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Bazı kaynaklar, Süleyman Çelebi'yi "Süleyman Dede" diye anarlar. Bunun sebebi, onun dervişliğidir. Nitekim Süleyman Dede'nin Bursa'nın çoban yıldızı olan Emir Sultan'ın sohbet halkasında bulunduğu ve burada iç aydınlığına erdiği de biliniyor. Emir Sultan yeni bir yol tesis etmemiş, Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618)'nın oluşturduğu irfânî geleneğin izini süren bir Kübrevî olarak kabul edilmiştir. Hüseyin Vassâf, şairimizin "*efâdıl-ı fuzalâdan ve erbâb-ı aşktan*" olduğunu beyândan sonra, onun Emir Sultân'ın "*berekât-ı hüsn-i nazar u terbiyet ile perverde*" olduğunu ifade eder. Hatta konuyu biraz daha tahkîm etmek sadedinde, Emir Sultan, "*Hulefâsı meyânında ism-i şerifleri mezkûrdur.*" da der.

Vesîletü'n-necât'taki tasavvufî tabir ve bakış göz önünde bulundurulduğunda, şairin irfânî muhît içerisinde bulunduğunda şüphe yoktur. Ancak dedesinin *Fusûs* şârihi olarak gösterilmesi de nazar-i dikkate alınırsa, onun daha çocuk yaşta tasavvuf kültürüne âşinâ olduğu ileri sürülebilir. Ama Vassâf'ın verdiği bilgileri de yabana atmamak gerektir. Zira onun Emir Sultan'ın delâletiyle Ulu Camii imamlığına getirildiği de rivâyet edilir.

Süleyman Çelebi'yi kültür tarihimizin seçkin imamlarından biri olarak anmamıza sebep olan, elbette ne saray imamlığı, ne de Ulu Camii imamlığıdır; onu edebiyat tarihimizin ilklerinden olan *Mevlid*'i dolayısıyla anıyoruz. Burada şu soruyu yöneltmekte yarar vardır: *Vesiletü'n-necât* mevlid türünün ilk eseri

midir? Yapılan çalışmalarda *mevlid* türünde müstakil olarak ilk yazılan eserin, *Vesiletü'n-necât* olduğu görülmektedir. Fakat Süleyman Çelebi'yle aynı dönemde yaşadığı bilinen Ahmedî (ö. 1412)'nin Bursa'da, *Vesiletü'n-necât*'tan iki yıl önce yazdığı *İskender-nâme*'ye dâhil edilen muhtasar bir mevlid yazdığını da biliyoruz. Kezâ bir dönem Bursa'da da yaşamış olan Arap şairi İbnü'l-Cezerî (ö. 1429)'nin yazdığı *el-Mevlidü'l-Kebîr*'i de hatırlamakta yarar vardır. Kuvvetle muhtemeldir ki, Çelebi, hem Ahmedî ile hem de İbnü'l-Cezerî ile görüşmüş yahut eserlerini tedkîk etme fırsatı bulmuştur. Her ne kadar evvelki tecrübelerden yararlanılmış ve geleneğin izinde gidilmiş olsa da, *Vesiletü'n-necât*, Hz. Peygamber'in doğumu ve bu süreçte yaşanan olağanüstü hâdiseler, bilhassa mi'râc hadisesi gibi mûcizeleri ve ölümünü konu edinen ilk mevlid olma özelliğine sahiptir.

Süleyman Çelebi'nin eğitim sürecini tedkikten mahrûmuz. Fakat *Vesiletü'n-necât*'tan hareketle onun Âşık Paşa'nın *Garip-nâme*'si başta olmak üzere *Taberî Tarihi* ve diğer siyer ve megâzî kaynaklarına vakıf olduğunu tespit etmek mümkündür.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Gelenekte eserler bir sebebe binâen yazılır. Peki, *Mevlid* neden yazıldı? Rivâyet o ki, bu eserin yazılmasına sebep olan hâdise de Ulu Cami'de cereyan etmiştir. Şöyle ki, İranlı bir vâiz kürsüden Bakara sûresinin 285. âyetini tefsir eden bir sohbet yapıyormuş. Bu âyette, "Onun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz!" buyrulmaktadır. Bu ifade, Peygamberin ve mü'minlerin ağzından verilmektedir. Yani mü'minler peygamberler arasında ayrım yapmazlar. Peygamberlere imanın temel ilkesi de budur.

İranlı vâiz, bu âyeti tefsir ederken, "Ben Muhammed Mustafa'yı Îsâ Peygamber'den –Allah'ın salât ve selâmı ikisine olsun- üstün tutmam." demiş. Bunu duyan Arap asıllı, bir bilge ve âlim kişi gayrete gelip İranlı vâizi ilzâm etmiştir. Zira aynı sürenin 253. âyetinde, "İşte, o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah onlardan kimine konuştu, kimini de derecelerle yükseltti." buyrulmaktadır. Bakara 285'te, "Peygamberler arasında fark yoktur." buyrulmasından maksat, rasûllük ve nebîlik hususunda bir farkın olmadığıdır; yoksa fazîlet açısından değildir. Böyle izah etmiş Arap asıllı bilge âlim.

Ulu Camii'de, İslâm'ın bu beşinci kutsal makamında ortaya çıkan tartışmaya ahâli de dâhil olmuş ve İranlı vâizden yana tavır almışlardır. Derken mesele büyümüş, Arap âlim, Arabistan, Mısır ve Halep ulemâsından alınan fetvâlarla İranlı vâizi ilzâm etmiş, hatta rivâyetlere bakılırsa, katline bile hükmettirmiş-

tir. İlmî bir mübâhasenin geldiği nokta Süleyman Çelebi'yi ziyâdesiyle üzmüş olmalıdır. O sebepten hemen oracıkta şu beş beyitleri yazmıştır:

Ölmeyüp Îsâ göğe bulduğı yol
Ümmetinden olmak içün idi ol

Hem dahi Mûsâ elindeki asâ
Oldı anun izzetine ejdehâ

Ceddi oldugıçün anun ol Halîl
Nârı cennet kıldı ana ol Celîl

Cümle anun dostlugına adına
Bunca izzet oldı ol ecdâdına

Çok temennâ kıldılar Hak'dan bular
Kim Muhammed ümmetinden olalar

Hz. Peygamber, ulu'l-azm peygamberlere verilen mûcizelerin ve izzetin sebebidir. Evet, onlar birer elçidir, rasûldür; lâkin sahip oldukları bütün mânevî hal, ilim ve itibarın kaynağı Hz. Peygamber'dir. Onlar bu yüceliklere Hz. Peygamber'in dostluğu sebebiyle ulaştılar. O sebepten de Muhammed ümmetinden olmak için çok niyazda bulundular. Çünkü Hz. Peygamberle "*ed-dîn*" olan İslâm tamamlanmıştır.

Gerçi kim bunlar dahi mürseldürür
Lîk Ahmed ekmel ü efdâldurur

Evet, *Mevlid*'in yazılışına dair böyle bir rivâyet anlatılır. Ama meseleye başka açılardan da bakmak gerek. Her şeyden önce şunu belirtelim: Eser, dönemine ayna tutar. Diğer bir ifadeyle, sanatkâr, döneminin sosyal ve kültürel tarihi içinde eser verir. Bu temel yaklaşımdan hareketle, döneminin siyâsî ve sosyal tarihini dikkate alarak, metni okumak îcâbeder. Dolayısıyla öncelikle *Mevlid*'in nasıl bir dönemde yazıldığını hatırlamak lazım.

Mevlid, fetret döneminde, Ankara savaşından takrîben yedi yıl sonra yazılmış. Fetret dönemi, Yıldırım'ın çocukları arasında cereyan eden taht mücâdelelerini hatırlatır. Sultanın küçük oğlu Kâsım dışında, Emir Süleyman, İsâ Çelebi, Mûsâ Çelebi, Mustafa Çelebi ve Mehmed Çelebi bu mücâdele içerisinde karşılıklı savaşmışlardır. Akıncı beyleri ve muktedir ailelerin de işin içine girmesiyle, hatta bazı beyliklerin ve Bizans'ın da olaya müdâhil olmasıyla, bütün bir Os-

manlı coğrafyası trajik olaylara sahne olmuştur. Bu gibi zamanlarda bazı fırsatçıların dinî ilkelerden hareketle kurtarıcı fikrini kalabalıklara sundukları görülür. Nitekim bu dönemde de olan budur: *Mehdîlik* ve *Mesihlik* fikri konuşulur olmuştur. Hatta bununla da kalınmayıp, gayrimüslim tebaayı da etkilemek amacıyla, *Hub Mesihlik* (Îsâ-severlik) akımının olduğu görülmektedir. Muhtemeldir ki, Ulu Camii'de konuşan İranlı vâiz, Îsâ-severlik akımının tesiri altındadır.

İranlı vâizi bilmiyoruz; ama Mûsâ Çelebi'nin kazaskeriyken Mehmet Çelebi'ye esir düşen Şeyh Bedreddîn (ö. 1416)'in dervişleri mehdîlik iddiâsını dillendirmişler ve bir isyana sebebiyet vermişlerdi. Şeyh Bedreddîn, her şeyden önce iyi bir fakih, muktedir bir âlimdir; lâkin kendisi olmasa bile, ileri gelen müridleri tarafından mehdî ilan edilmekten kurtulamamıştır. Aynı dönemlerde İran'da Fazlullâh-ı Hurûfî (ö. 1394) de kendisinin velâyet yolunun son noktası (hatmü'l-evliyâ) ve mehdî olduğunu ileri sürmüştür. Dönem, gerek siyâsî boşluk ve fetret sebebiyle Anadolu'da, gerekse diğer İslâm coğrafyasında arayışlar dönemidir. Bazı mihraklar ve kişilerin bu arayışları fırsata çevirip, halkın dinî inanç ve düşüncesini istismar etmesi ihtimal dâhilindedir.

Ulu Camii'nin bilge imamı, sadece rivâyet edilen bir tartışmadan hareketle değil, aynı zamanda ortaya çıkan kurtarıcı fikirleri dikkate alarak bu eserini yazmıştır. Nitekim eserin daha adında şairin bu niyetini sezmek mümkündür: *Vesiletü'n-necât*... Kurtuluş vesilesi. Neden kurtuluş? İçine düşülen fetretten kurtuluş! Ona göre fetret, Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetine, Kur'an, Sünnet ve dinine bağlanmakla aşılacaktır. Bu bakımdan *Vesiletü'n-necât*, mü'minlerin Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarını (bîat) yenileyen ve kuvvetlendiren bir metindir. Dolayısıyla burada üzerinde durulan Hakîkat-i Muhammedî ve Nûr-ı Muhammedî meselesinin temel sâiki, varlığın merkezine Hz. Peygamber'i koyarak bir varlık anlayışı ve dünya tasavvuruna ulaşma çabasıdır. Süleyman Çelebi bu derin felsefî mülâhazayı sehl-i mümtenî üslûbuyla yeniden dile getiren bir mütefekkirdir.

Ger Muhammed gelmese sen şunı bil
Ne kulak işidüben söylerdi dil

Ger Muhammed'den şefâat olmasa
Deng-i küfrün zulmetini kim basa

Ol Muhammed'den açıldı dînümüz
İslâm içre dîn ile îmânumuz

Nasıl da sesleniyor o acıyı, o fetreti yaşayan insana. İnsanı kendi benliğiyle kavrıyor, kendi organlarını, kendi bedenini düşünmesini salık veriyor ve diyor

ki: Eğer Hz. Muhammed gelmeseydi, ne kulağın işitirdi, ne de dilin söylerdi. İşitmemizin de söylememizin de kaynağı, Hz. Muhammed'dir. Bu kargaşaya, kafa karışıklığına hacet yok; bizim bir birimizle alaka kurmamız, konuşup, dinlememiz, anlaşmamız, diyaloga geçmemiz ve böylece huzurlu bir toplum kurmamızın esaslarını bize öğreten el-Muallim olan Hz. Peygamber'dir. Şu halde, hangi kurtarıcıyı arıyorsun? Küfrün zulmetini giderecek yegâne iksir, Hz. Peygamber'in şefâatidir. Dolayısıyla sana düşen şudur: Onun yolunda olmak!

Şer'ini tut ümmeti ol ümmeti
Tâ nasîb ola sana Hak rahmeti

Tabîî burada bir husus dikkatimizi çekiyor, o da şudur: Bazı rivâyetlere bakılacak olursa, bu eseri şairin yazmasını bizzat Emir Sultan istemiştir. *Mevlid*, Emir Buhârî'nin talebiyle yazılmış, huzûrunda okunmuş, kendisi de okumuş, pek beğenmiş. Derler ki, "*Mevlid*'in kısa zamanda tanınmasında, popüler kültürü besleyen bir eser halini almasında Emir Sultan Hazretlerinin himmeti çoktur" O, birçok kez huzûrunda okutup, huşû içinde dinlemiş ve okunmasını teşvik etmiştir. Bütün bunlar birer rivâyettir; bunu biliyoruz. Ama şunu da biliyoruz: Emir Sultan'ın hülefâsı arasında zikredilen Yahyâ b. Bahşî (ö. 1436) de *Mevlîd-i Nebî* adıyla bir eser telif etmiştir. Bu Emir Sultan'ın, muhîtinde bulunan ehil kişileri mevlid yazmaya teşvik ettiğine işaret eder.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Süleyman Çelebi Bursa'da yaşamış ve eserini burada telif etmiştir. Bursa kuruluş döneminde, fakihlerin nüfûzu altında kurumsallaşan Kayseri ve Konya gibi şehirlerden farklı olarak sûfî merkezli bir şehirdir. Daha ilk dönemlerde Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve Abdal Kumral gibi irfânî/bâtınî yönü ağır basan şahsiyetlerin fetih hareketinde ve ihtidâ faâliyetlerindeki katkılarına paralel olarak adlarına zâviyelerin yapılması, diğer sûfîlerin de buraya ilgi duymasına imkân vermiştir. Zamanla devlet sistem olarak kurumlarıyla oturmaya başlayınca, şehirde bu gelişmeye paralel olarak yeni eğitim ve öğretim kurumları inşâ edilmeye başlanmış, böylece şehrin kültür ve sosyal hayatı müteşerri bir mâhiyet de kazanmıştır.

Bursa'da, yapılanma döneminin siyâsî hareketliliğine paralel olarak, daha ilk dönemlerden itibaren, Semerkand, İran, Mısır, Suriye, Buhârâ ve Bağdad gibi merkezlerle kültür ve ticaret hattının kurulduğuna tanık oluyoruz. Bu ilişkiler, zamanla pek çok ilim ve irfan sahibi zevatın buralara ilgi duymasını ve bazılarının gelip yerleşmesini hazırlamıştır. Bu göçler, cami, tekke, zaviye ve

medrese gibi dinî ve sivil mîmârînin de gelişmesiyle Evliyâ Çelebi'nin niteleDiği gibi, Bursa'yı "rûhâniyetli şehir" haline dönüştürmüştür.

Gerçekten de Bursa camileri, medreseleri, tekke ve zâviyeleriyle rûhâniyetli bir şehirdir. Medreseyle tekkenin ilişkisi, bilhassa kuruluş döneminde çok sıcaktır. Kezâ tekkeler ve zâviyeler arasında bir kısım dar görüşlü kimselerin mutaassıp bakışları ve post kavgaları olsa da genellikle tesâmühe dayalı ilişki hâkim olmuştur. Meselâ Erguvan Bayramı örneğinde de olduğu gibi, farklı meşreplerden beslenen sûfîler çeşitli vesîlelerle karşılıklı ziyâretler yaparak zengin bakış açıları ve hislerin toplanmasına imkân vermiştir. İşte *Vesiletü'n-necât* böyle dışarıya açılımı olan bu rûhânî şehirde yazılmıştır.

Keçecizâde Fuat Paşa'nın dediği gibi "Osmanlı tarihinin dibâcesi" olan Bursa'daki en önemli gelişme, Yıldırım Bâyezîd dönemine rastlar. Bâyezîd'in Niğbolu zaferi sonrasında 802/1239'da inşâ ettirdiği Ulu Cami, günümüze değin şehrin kalbi olmuştur. Kastamonulu Latîfî'nin *Tezkire*'de naklettiğine göre, *Vesiletü'n-necât*'ın yazılmasına sebep olan hâdise de burada cereyân etmiştir. Bilindiği gibi Ankara bozgunu (1402) sonrası araya giren fetret döneminden Timur orduları şehre girip bu ulu mâbedi tahrîb etmişlerse de, bundan yedi yıl sonra, 812/1409'da *Vesiletü'n-necât* yine burada, Ulu Cami'nin huzur bahşeden şadırvanının başında yazılmıştır.

İlim, sanat ve edebiyat bir süreç işidir. Sözü ve mânâyı demlemek için zaman gerekir. Nitekim *Mevlid*'in de hemen ortaya çıkmadığını biliyoruz. Bu şaheser hayat buluncaya değin, başta Yûnus Emre'miz olmak üzere, *Siyer-i Nebî* şairi Mustafa Darîr, *Mantıku't-tayr* mütercimi ve müellifi Gülşehrî ve *Garib-nâme* sahibi Âşık Paşa gibi şairlerin Türkçeyi şiir dili haline getirdiklerini ve estetik zeminden taviz vermeden dinî-tasavvufî düşünceyi işlediklerine tanık oluyoruz. Süleyman Çelebi, eserini telif ederken, bu geleneğin izini sürmüştür.

Elimizdeki kaynaklar eserin yazıldığı dönemde Bursa'da yaşayan ve eser veren şairleri bütünüyle ele vermez. Meselâ Gelibolulu Âlî, dönemin şairleri arasında Süleman Çelebi'den başka Niyâzî, Ahmedî, Hamza, Ahmed-i Dâî, Ezherî, Cemîlî, Zihnî, Şeyhî ve Kemâl-i Halvetî'den bahis açar. Bu şairlerin bir kısmı sonradan Osmanlı'ya intisâb etmiştir. Bilhassa Germiyanlı Beyliğinin devlet sınırları dâhiline katılmasıyla birlikte, Bursa'nın Türk şiiri açısından bir merkez halini aldığı söylenebilir. Fakat Süleyman Çelebi'den hemen sonra Bursa'da Geyikli Medresenin de kurucusu olan Veliyüddinzâde Ahmed Paşa (ö. 1496)'nın Türk şiirinin en önemli örneklerini verdiği düşünülürse, burada yetkin ve olgunlaşmış bir edebî hayatın olduğu açıktır. Nitekim hemen daha sonraki dönemlerde Lâmiî Çelebi (ö. 1532) gibi şairlerin yetişmesi, Bursa'da güçlü bir edebiyat ve sanat damarının daha başlangıçtan beri inşâ edildiğine işarettir.

Süleyman Çelebi, içinde yaşadığı aile, muhit ve şehir dikkate alınırsa, yaşadığı dönemin siyâsî sosyal hâdiselerini bilgece tahlil eden ve bunları şiir formatı içinde dile getiren bir mütefekkir şairdir. Ancak mütefekkirlik yönünü şiir dili içinde, tıpkı Yûnus Emre gibi, sehl-i mümtenî tarzıyla sırlamayı da bilmiştir. Bilindiği gibi, sehl-i mümtenî, en zor, en anlaşılması güç konuyu, en kolay ve en anlaşılır bir sadelik içinde ifade etmektir. Bu itibarla Ziya Paşa'nın *Harabat Mukaddimesi*'nde *Vesîletü'n-necât*'ı tavsîf sadedinde dile getirdiği, "baştanbaşa sehl-i mümtenîdir" ifadesi hakikati ifadeden başka bir şey değildir. Zira sehl-i mümtenî, sanatkârın yüceliğine işaret eden bir husustur. Her okuyan bir şeyler anlar, hatta anlamakla kalmaz bir benzerini yazmaya da çalışır. Lâkin hakikatte bu metinler çok zor, çok girifttir. Öyle kolay kolay da aşılacak değildir. Nitekim altı yüz yıldır pek çok şair *mevlid* yazar; lakin *Vesiletü'n-necât*'a erişmek ne mümkün! Yine Ziya Paşa'nın ifadesiyle,

Dört yüz seneden beri efâdıl
Bir söz demedi ana mümâsil

Dört yüz senedir, büyük sanat adamları, şairler, âlimler ve bilgeler uğraşıp durdular ve bunca metin ortaya çıkardılar, ama onun bir benzerini söyleyemediler. Ziya Paşa, "dört yüz yıl" diyor. Biz şimdi "altı yüz yıldır" diyoruz. Evet, tam altı yüz yıldır onun bir benzeri yazılmak istendi. Meselâ günümüzde de Alvar İmamı Muhammed Lütfi, Sivaslı İhramcızâde İsmail Hakkı ve Bursalı Mehmed Şemseddîn Ulusoy mevlid yazdılar; ama Ulu Cami'de mâverâdan kopup gelen, belki o şadırvanın üstündeki açık kubbeden yağan söz ve mânâ yağmurunun bir benzerine ulaşılamadı.

ETKİLERİ

Yetişilmez ki: Süleyman Dede yükseklerde.

Mehmet Akif

Süleyman Çelebi bu topraklarda yetişmiş büyük ruhlardan birisidir. O yüzden olsa gerek, millî şairimiz, "Yetişilmez ki: Süleyman Dede yükseklerde!" diyor. Evet, o bilge şahsiyet yükseklerde, çok yükseklerdedir. Nitekim onun nefesiyle mûsîkiden şiire büyük bir gelenek hayat bulmuştur. Tasavvuf mûsikîsi, dinî mûsikî yahut cami mûsikîsi; Süleyman Çelebi'nin eserinin sese ve âhenge bürünmesinin tabîî neticesi ortaya çıkan büyük bir gelenektir. Kezâ Süleyman Çelebi gibi yazmak; hem sâde, anlaşılır Türkçe, hem de derin ve tesirli bir anlam dünyasına tekâbül eden âhenkli söyleyişi taklit ve tanzir etmek... Pek çok şair bu uğurda eserler telif etmek istedi. Böylece edebiyat tarihimiz içinde bir

mevlid yazma geleneği ortaya çıktı. *Mevlid türü*nden başka, na't, hilye, mi'râciye, mûcizâtu'n-nebî gibi türlerde de Süleyman Çelebi'nin izini takip edenler oldu. Bu bakımdan o, kurucu şahsiyettir.

Mûsikîyle buluşan metin, mânâya nüfuz eden ve okuduğu metnin ağırlığını fark eden mevlidhanın sesinde hem Muhammedî hakikat etrafında düşündürdü, hem de vecde ve huzûra erdirdi. Mevlid ruhumuzu aydınlatan ve içimizi ısıtan bir kandildi. Bitmeyen, tükenmeyen bir kandil... Bu kandilin etrafında cem oldu millet, Mevlid Alayları kuruldu, saray ve halk aynı duygu etrafında toplanarak şenlikler yaptılar. Gönül şenlenmeli ki, mânâya, birliğe ve dirliğe erilsin. Gönüller şenlendi; Süleyman Çelebi, birlik ve dirlik vesîlesi oldu. Onun kurduğu bu şenliğe katkı olsun diye, hayır sahipleri Mevlid vakıfları kurdular; fakir fukarâyı *Mevlid* metni etrafında toparlayıp yedirdiler içirdiler, gönüllerini şenlendirdiler.

DEĞERLENDİRME

Süleyman Çelebi, bilindiği kadarıyla sadece *Vesiletü'n-necât*'ı yazmıştır. Hakkında bilgi veren ilk dönem kaynakları başta olmak üzere, daha sonraki döneme ilişkin biyografik ve bibliyografik kaynaklarda onun başka eserlerinden sözedilmemiştir. Fakat geriye bıraktığı biricik eseriyle altı yüz yıldır bu toprakları mayalamanın yanında, Rumca, Arapça, İngilizce, Almanca, Boşnakça, Arnavutça, Çerkezce ve Gürcüce gibi dillerde yapılan çevirileriyle oldukça geniş bir kültür havzasında tesir icra etmiş bir şairdir.

KAYNAKÇA

Ateş, Ahmet, *Süleyman Çelebi Vesiletü'n-necât-Mevlid,* Ankara, 1954.

Baykal, Kâzım, *Süleyman Çelebi ve Mevlid,* Haz. K. Atlansoy, Bursa, 1999.

Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi, Ed. B. Kemikli-O. Çetin, Ankara, 2010.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* II, Haz. C. Kurnaz-M. Tatcı,

Cabbarzâde Mehmed Ârif Bey, *Mevlid Şerhi:İzâhu'l-Merâm Alâ-Vilâdeti Seyyidi'l-Enâm,* Haz. O. Yılmaz, İstanbul, 2011.

Hüseyin Vassâf, *Gülzâr-ı Aşk,* Haz. M.Tatçı-M.Yıldız-K.Üstüner, İstanbul, 2006.

———, *Mevlid:* Süleyman *Çelebi ve Vesiletü'n-Necât,* Haz. C. Kurnaz-M. Tatçı, Ankara, 1999.

———, *Sefîne-i Evliyâ*, I, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul, 2006.

İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân,* Bursa, 1302.

Kemikli, Bilal, "Ulucâmi'de Doğan Şaheser Mevli ve Süleyman Çelebi", *Bursa Ulu Cami,* (ed. Bilal Kemikli), Bursa, 2012, 177-179.

———, "Ulu Cami'nin Bilge İmamı Süleyman Çelebi", *Bursa'nın Kalbi Ulu Cami,* (ed.M. Kara-B. Kemikli), İstanbul, 2009, 105-109.

Köksal, M. Fatih, *Mevlid-nâme,* Ankara, 2011.

Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, Haz. M. İsen, Ankara, 1994, 101-102.

Latîfî Tezkiresi, Haz. M. İsen, Ankara, 1990.

Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı-Yayılışı ve Etkileri, Ed. M. Kara-B. Kemikli, Bursa, 2007.

Süleyman Çelebi, *Mevlid,* Haz. N. Pekolcay, İstanbul, 1992.

———, *Mevlid-i Şerif,* Haz. V. Mahir Kocatürk, İstanbul, 1966.

———, Vesîletü'n-Necât (Mevlid), Haz. M. Akkuş-U. Derman, Ankara, 2008.

Timurtaş, Faruk Kadri, *Suleyman Çelebi Mevlid,* İstanbul, 2005.

Ziya Paşa, *Harâbât*, İstanbul, 1291.

EMİR SULTÂN

Bilal Kemikli*

BİR GEZGİN DERVİŞ

Asıl adı Şemseddîn Muhammed olan Emîr Sultân, seyyid olduğu için *Emîr*, çömlekçilik yaparak geçimini sağladığı için de *Külâl* unvânıyla anılan Buhârâlı tanınmış sûfîlerden Seyyid Ali'nin oğludur. Tasavvuf tarihi içerisinde Emîr Külâl unvanıyla anılan bir başka sûfî daha vardır; Bahâeddîn Nakşîbend'in mürşidi Emîr Külâl. Aynı unvânı taşıyan bu iki şahsiyeti bir biriyle karıştırmamak gerekir. Burada açıkça ortaya çıkan husus şudur; Emîr Sultân tarihi tam olarak tesbît edilemese de dönemi içerisinde ilim, kültür ve sanat merkezi olan Buhârâ'da sûfî bir aile içine doğmuştur. Menâkıbnâmelerde verilen silsileye göre, soyu Yedinci İmam Mûsâ Kâzım'ın oğlu İbrahim'den gelmektedir.

Şemseddîn Muhammed, ilim ve irfân yolunda genç bir çömlekçi olarak hayatını idame ettirirken genç yaşta babasını kaybetmiştir. Bunun üzerine o, Seyyid Usûl, Seyyid Nâsır, Seyid Ni'metullah ve Baba Zâkir gibi dostlarını yanına alarak, hacca gitme arzusuyla, muhtemelen babasından kalan çömlekçi dükkânından çıkmış ve doğup büyüdüğü ata yurdundan ayrılmıştır. Esâsen bu yolculuğa bir rüyâ sebep olmuştur. Genç çömlekçi rüyâsında babasını görmüş, babası ona Medine'yi ziyâret etmesini söylemiştir. Bir rüyâyla başlayan yolculuk, aynı zamanda Şemseddîn Muhammed'in rûhânî yolculuğu anlamına da gelir.

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Nitekim haklarında ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız yol arkadaşlarının, babası Emîr Külâl'in muhîtinden olduklarında kuşku bulunmamaktadır. Her ne kadar bir rüyâ sebebiyle başlandığı söylense de, belki bu hac yolculuğu, yol arkadaşları tarafından bu gencin irfânî seyrini gerçekleştirmek için düşünülmüştür. Çünkü bu yolculukla alakalı olarak, meselâ Mevlânâ'nın babası Sultânu'l-Ulemâ'nın yolculuğunda olduğu gibi, siyâsî ve sosyal sebepler zikredilmez. Dolayısıyla buradaki amaç, hem hac ibadetini îfâ, hem Emîr Külâl'in rüyâda söylediği emri yerine getirme ve hem de onun emâneti olan Şemseddîn Muhammed'in rûhânî tekâmülü olmalıdır.

Yolculuk, bilhassa hac yolculuğu, keşfî bilginin yollarının açılmasına, meşakkatlere sabrederek irâdenin güçlenmesine ve tecrübe kazanmaya, uğranılan konak yerlerindeki yüce zatların ziyaretiyle ilmî ve irfânî mirasın tahsiline imkân vermesi hasebiyle tasavvufî hayat içerisinde rûhânî aydınlanma için başvurulan bir yöntemdir. Bu yönteme başvurulmuş, hac farizası edâ edilirken kemâle ulaşmak da amaçlanmıştır. Hac mevsiminden sonra, birkaç yıl Medîne'de kalmış, bilahare Bağdat, Karaman, Niğde ve Kütahya yoluyla Bursa'ya ulaşılmıştır.

Menâkıbnâmelerde onun Bursa'ya gelmesiyle ilgili Medîne'de gördüğü bir rüyâ zikredilir. Bu rüyâya göre, bizzat Hz. Peygamber tarafından insanlara İslâm ahlâkını öğretmek üzere Diyâr-ı Rûm'a gitmesi istenmiştir. O da bu rüyâya istinâden kalkıp Diyâr-ı Rûm'a gelip Bursa'ya yerleşmiştir. Uğradığı yerlerde konaklama süreleri de göz önünde tutulursa yirmili yaşların ortasında Bursa'ya gelmiş olmalıdır.

Tarihi kaynaklar onun, Yıldırım Bâyezîd zamanında Bursa'ya geldiğini söyleseler de açık bir tarih vermezler. Ancak onun 1394 yılları civarında Bursa'ya geldiği düşünülmektedir. Genç gezgin bir derviş olarak Bursa'ya gelen Şemseddîn Muhammed'in, bir süre Pınarbaşı'nda veya Gökdere civârındaki bir mağarada ya da bir savmada (tapınak) ikâmet ettiği söylense de, bunlar kesin bilgiler değildir. Nitekim bugünkü türbesinin bulunduğu mahalle yerleştiği de rivâyet edilir. Hatta Bursa'ya yerleşmesine ilişkin farklı menkabeler de rivâyet edilir. Her ne ise, artık Buhârâlı genç derviş Seyyid Şemseddîn Muhammed'in artık bir Bursalı, bir Osmanlı olduğu kesindir. Nitekim kısa zamanda şöhreti bütün bir Bursa'yı kaplamış olmalı ki, onun Yıldırım Bâyezîd'in kızı Hundi Hatun ile evlendiğini görüyoruz. Gerçi bu evliliğin oluş biçimine dair de farklı rivâyetler vardır. Ama şurası kesindir; ister Yıldırım'ın rızâsıyla olsun, ister olmasın, o artık sarayın dâmâdıdır. Nitekim daha sonraki dönemlerde o, dönemin halîfesi tarafından Yıldırım'a *"Anadolu'nun Sultânı"* unvânı verildiğinde, ona kılıç kuşatacaktır. Bu demektir ki, saray nezdinde de kısa zamanda önemli bir mevkie ulaşmıştır.

Kaynaklar Şemseddîn Muhammed'in Bursa'da kısa zamanda tanındığını söyler. Gerçekten de o, kısa zaman içerisinde halka dönük eğitici ve öğretici çalışmaları dolayısıyla şehir eşrâfı tarafından takdîr edilen itibarlı bir kişi haline gelmiştir. Sadece halk nezdinde değil, şehrin kültür ve ilim hayatına yön veren, siyâsî ve sosyal olaylara müdâhil olan, dönemin îtibârlı şahsiyetleri ulemâ ve meşâyih tarafından da takdîr edilmiştir. Bu dönemin meşhur sîmâları olan Molla Fenârî, Molla Yegân ve Alî-i Rûmî gibi zevatla yakın ilişki içerisinde olduğu söylenir. Hatta bir süre Molla Fenârî'den Sadreddîn-i Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserini okuduğu da rivâyet edilir. Molla Fenârî, okuyarak tamamladıkları kitap dolayısıyla geleneğe uyarak ona bir icâzet-nâme de yazmıştır. Bu rivâyet, Şemseddîn Muhammed'in, bulunduğu ilmî ve rûhânî seviyeyi mütemâdiyen geliştirme arzusunda olduğuna işaret eder. Bu çaba dolayısıyladır ki, genç bir gezgin derviş olarak geldiği Bursa'da Şemseddîn Muhammed, yeni bir unvana, daha doğrusu yeni bir ada kavuşacak; Buhârâ'dan Mekke ve Medine'ye oradan Bağdad yoluyla Bursa'ya gelen bu dervişin adı artık "Emîr Sultân", "Emîr Seyyid" veya "Emîr Buhârî" olarak anılacaktır. Böylece Emîr Külâl'in oğlu, Emîr Sultân olarak tarihte yerini alacaktır.

ÜÇ KANDİL VE BİR MUHÎT

Gezgin derviş, Medine'de gördüğü bir rüyâ üzerine Bursa'ya gelmiş ve burada "Emîr Sultân" olarak anılır olmuştur. Onun Medîne'de gördüğü rüyâda, Diyâr-ı Rûm'a gitmesini salık veren Hz. Peygamber, bu yolculuğu süresinde önünde üç kandilin belireceğini ve bunları nerede gözünden kaybederse oraya yerleşmesini tembih etmiştir. Menkabevî anlatımdaki bu üç kandilin sembolik değeri neye tekâbül eder? Bunun üzerinde ayrıca durmak gerektir. Fakat rivâyete göre bu kandiller, onunla birlikte Bursa'ya kadar gelmiştir. Hatta Evliyâ Çelebi, onun Bursa'ya gelişiyle rüyâsında gördüğü bu kandilleri ilişkilendirir. Şöyle ki, Çelebi'nin ifâdesiyle, Bursa'ya gelindiğinde kandiller sönmüştür. Emîr Sultân, yanındaki dostlarına, "Ey kardeşler, bizim ömrümüzün kandili bu şehirde sönecektir. Makâmımız bu şehir olacak. Seçkin atamızın işareti böyledir." demiştir. Çelebi, devamla şunu da rivâyet eder, bu üç kandil Bursa'da üç gün üç gece görünmüştür. Bütün şehir halkı buna şâhit olmuş, Şemseddîn Muhammed'in kervanı Bursa'ya yerleşme kararı alınca, şehirde bayram sevinci yaşanmıştır.

Bütün bu anlatılanlar Çelebi'nin kurgusal diline uygundur. Lakin yukarıda zikredilen rüyâ menkâbesiyle de uyumludur. Şu halde, üç kandilin sembolik değerinin bilinmesi daha da önem arz ediyor. Çünkü bu kandiller do-

layısıyla Şemseddîn Muhammed, Emîr Sultân'a dönüşüyor; Bursa'da köklü ve derin bir itibar sürecinin başlangıcı teşekkül ediyor. Nedir bu üç kandille anlatılmak istenen? Kanâatimiz o ki, kandil, nurdur. Nur ise, Muhammedî hakîkat anlamına gelir. Muhammedî hakîkat, irfânî bilgi demektir. Bu ise, ilmî birikim, ahlâkî kemâl, murâkabe ve müşâhede gibi keşfî bilgi yollarıyla elde edilir. Maamâfih, ilmî birikime sahip olan bu gezgin derviş, uzun ve çileli yolculukta ahlâkî kemâle ulaşmış, hayatı farklı renkleriyle görerek tefekkür etmiş, sabretmeyi, yaşadığı olaylardan dersler çıkarmayı öğrenmiş, dünyânın farklı hallerine şâhit olmuş, farklı coğrafyalar, insanlar, diller ve davranışlar tanımıştır. Bütün bunlar ondaki keşfî bilgi kanallarını açmıştır. Maamâfih üç kandil bu olmalıdır: *İlim*, *ahlak* ve *irfân*. Bu üç kandille, Bursa'ya hâkim bir tepeden şehri tenvîr etmiş, içine düşülen rûhî ve aklî karanlıklardan insanları aydınlığa çıkarmış ve davranış ve tutumuyla onlara örnek olmuştur.

Bursa, bu üç kandilin altında aydınlanmış olmalıdır. Nitekim onun zâviyesi etrafında kısa zamanda büyük bir mahalle oluşmuştur. Halk burada ikâmeti mânevî bir değer olarak görmüştür. Bugün bile Emîr Sultân'da yaşamak Bursalıların temel tercihleri arasındadır. Halkın Emîr Sultân'a karşı beslediği saygı ve bağlılık, sırf bu mahallede oturanlar için bir *"muâfnâme-i hümâyûn"*'un yayınlanmasına sebep olmuştur. Bu muâfnâme dolayısıyla mahalle sakinleri, uzunca bir dönem, her türlü "avârız-ı dîvâniyye ve tekâlif-i örfiye"den muâf tutulmuşlardır. Böylece geniş bir vergi muâfiyetinden yararlanmışlardır. Lakin asıl bu üç kandil, kültür tarihimize kazandırdığı eserlerle adından söz ettiren birçok âlimin ve şairin yetişmesini sağlayan yeni bir kültür muhîtinin doğmasına imkân vermiştir.

Emîr Sultân'ın etrafında oluşan kültür muhîti, asırlar boyu, değerlerin öğretildiği ve duyguların terbiye edildiği diğer irfânî muhîtlerden pek de farklı değildir. Diğer bir ifâdeyle, çağdaşı ve bir ara Bursa'da görüşmeleri kuvvetle muhtemel olan Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da oluşturduğu muhîtle bu muhît arasında pek fark bulunmaz. Çünkü her ikisinde de o muhîte hayat veren bir merkez şahsiyet vardır. Bursa'daki muhîtin merkez şahsiyeti Emîr Sultân, Ankara'dakinin Hacı Bayram-ı Velî'dir. Bu iki şahsiyet birbirine benzer. Ancak Hacı Bayram bir yolun kurucu piridir; bir yol açıcıdır ve bir gelenek inşâ etmiştir. Ne var ki, Emîr Sultân, yeni bir yol tesis etmediği gibi, hangi yolun mensubu olduğu husûsunda da farklı rivâyetler bulunan bir şahsiyettir. Günümüz araştırmacıları, verilen bilgilerden yola çıkarak, onu Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618)'nın oluşturduğu irfânî geleneğin izini süren bir Kübrevî olarak kabul ederler. Bu da gösteriyor ki, o, içinde bulunduğu yolu öne çıkartan bir şahsiyet olmaktan çok, ilmî ve ahlâkî faaliyetleriyle temâyüz etmiştir.

Emîr Sultân'ın, Bursa'ya geldiği ilk günlerde himâyesini gördüğü ve yukarıda değindiğimiz gibi birlikte bazı kitapları, okudukları dönemin etkili âlim ve kadılarından Molla Fenârî'den başka, Molla Yegân ve Ali-i Rûmî gibi âlimlerle de ilişkisinin olduğu muhakkaktır. Ayrıca dönemin önemli rûhânî rehberlerinden olan Hacı Bayram-ı Velî'nin mürşidi Somuncu Baba veya Ekmekçi Koca diye bilinen Ebû Hamîdüddîn-i Aksarâyî (ö. 1413) ile de yakın ilişkisinin olduğu zikredilir. Saraydan evlenmesine, dönemin bir kısım siyâsî ve sosyal olaylarına müdâhil olmasına bakılırsa sözü sohbeti dinlenen önemli bir şahsiyettir. Fakat dinî tasavvufî konularda eserler kaleme almamıştır. Ancak ona isnâd edilen birkaç ilâhi vardır. Fakat bu ilâhilerin de, Emîr Sultân'la aynı ismi taşıyan, Buhârâ'dan İstanbul'a gelip yerleşen Bursalı Lâmiî Çelebi'nin mürşidi Emîr Buhârî (ö. 1516)'ye ait olması da ihtimal dâhilindedir. Kezâ ismi veya künyesi Emîr Buhârî olan başka sûfîler de vardır; bu şiirler bunlara da ait olabilir. Her ne ise, Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*'da, Emîr Sultân'ı anlatırken sözü edilen bu ilâhileri de almıştır. Bunlardan sadeci birisini, şairliğine ilişkin bir fikir vermesi bakımından buraya alıyorum.

Müselmânlar gönül şehri açılmaz bir melâlet var
Nazar eylen şu dünyâya aceb dürlü garâbet var

Şerîât göğe çekildi yer yüzüne suyu saçıldı
Yıkıldı zulm ile âlem kıyâmetden alâmet var

Ne kâdi adl ü dâd eyler ne müfti halkı şâd eyler
Ne ümmî i'tikâd eyler ne îmânda tamâmet var

Zâhid zühde riyâ katar kalan mahlûk dahi beter
Ne dânişmend okur tutar ne a'yânında şefkat var

Erenler dervişe söğer derviş dahi kapu gezer
Ne halk tanrısın anar ne dervişde kanâat var

Ne Pirler ulusun yoklar ne hâtunlar evin bekler
Ne kız oğlan edep saklar yiğitlerde cehâlet var

Emir Sultân bu serverlik Hak'ı sevmekdürür erlik
Bu dirlik bir eyu dirlik kalanında dalâlet var

Emîr Sultân ve dergâhına ilişkin en derli toplu bilgiyi veren kaynaklardan birisi, Mehmet Şemseddîn'in *Yâdigâr-ı Şemsî* isimli eseridir. Bu eserde de Vas-

sâf'ın, "Güfte-i Emîr Sultân" diye zikrettiği başka bir ilâhi vardır. Günümüzde rast makamında okunan bu ilâhi, Şemsî'nin kaydına göre, eskiden uşşâk makamında dergâhlarda okunmaktaymış. Maamâfih bu şiiri de burada zikretmek gerekir.

Gerçi 'âşıklara salâ dinildi
Derdi olan gelsün dermânı buldum

Âh ile vâh cevelân iderken
Cânım içinde efendim cânânı buldum

Açılmış dükkânlar kurulmuş pazar
Cânlar mezâd olmuş dellâlda gezer

Oturmuş ümmetün berâtun yazar
Cevâhir bahş iden dükkânı buldum

Erenler meydâna togrı varurlar
Anda cem' oluben virür alurlar

Cümle enbiyâlar dîvân tururlar
Hakk'a mahbûb olan sultânı buldum

Akar gözlerümden yaş yirine kan
Zerrece görünmez gözüme cihân

Deryâlar nûş idüp kandurmaz iken
'Âşıklar kandıran ummânı buldum

Emîr Sultân ne hoş pazar imiş
Âşıklar seyr idüp gezer imiş

Cümlenün maksûdı ol dîdâr imiş
Hakk'a karşu turan dîvânı buldum

Bu iki ilâhini, Emîr Sultân'a âidiyeti noktasında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, onun en azından şiirden uzak olmadığına delâlet eder. Ancak onun asıl önemi, oluşturduğu muhît içerisinde edebiyat tarihimiz içerisinde ölümsüz eserler kaleme alan dost ve öğrencilerinin bulunmasıdır. Bunlardan birisi, Süleyman Çelebi (ö. 1422)'dir. Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât* adıy-

la kaleme aldığı eser, halk arasında "Mevlid" olarak anılmış ve bir mevlid türünün oluşmasını sağlamıştır. Osmanlı'nın gittiği hemen pek çok yerde hâlâ okunan Mevlid, edebiyat tarihimizin öncü eserlerindendir. Aynı muhît içerisinde bir başka mevlid şâiri daha vardır; Gönenli Yahyâ b. Yahşî (ö. 1436). Emîr Sultân'ın halîfelerinden olan Yahya b. Yahşî'nin, hakkında fazlaca bilgi olmasa da, tıpkı Süleyman Çelebi gibi âlim bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Nitekim Mevlidden başka, başta Emîr Sultân için yazdığı *Menâkıb-ı Emîr Sultân* ve *Maktel-i İmam Hüseyin* olmak üzere manzûm ve mensûr telif eserler kaleme almıştır.

Bu iki önemli şahsiyetten başka, Arapça bir tasavvufî eser olan *Müzîlü'ş-Şükûk*'ün müellifi İbn-i Yûsuf Hasan Hoca (ö. 1441), manzûm bir siyer olan *Envâru'l-Kulûb*'un şâiri Yahyâ b. Mustafâ ve *Saâdet-nâme* isimli bir eser kaleme alan Seyid Nasûriddîn-i Buhârî'yi zikredebiliriz. Bir de hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olamadığımız Bursalı, "Âşık Yûnus" olarak da tanınan bu sûfî şâir, Emîr Sultân'ın medhi sadedinde güzel şiirler söylemiştir. Meselâ bunlardan birisi şu dörtlüktür:

Buhârâ'dan Medîne'ye gelmiştir
Fahr-i âlem selâmını almıştır
İrşâd için Rûmeline salmıştır
Yeşil donlu Emîr Sultan merhabâ

MİLK-İ RÛMA RAHMET

Emir Sultan'ın sohbetinde bulunması tarihen pek mümkün olmasa da onun oluşturduğu muhîtten yararlandığı kuvvetle muhtemel olan şâir ve devlet adamı Bursalı Ahmed Paşa (ö. 1497), Emîr Sultân'ın medhi sadedinde uzunca bir kasîde yazmıştır. Bu kasîdede şâir Emir Sultân'a şöyle seslenir:

Ey âlem-i velâyete sultân olan Emîr
Vey milk-i Rûm'a rahmet-i Rahmân olan Emîr[1]

Emîr Sultân, döneminde büyük bir mânâ eri olarak kabul edilmiştir. Bu mânâ eri, "âlem-i velâyete" sultan olmuştur. Bunun tasavvufî açıdan anlamı, onun döneminin kutbu olduğudur. Bu itibarla mânâ sultânının Bursa'ya yerleşmiş olması, Ahmet Paşa'ya göre, Hakk'ın bir lûtfudur; Rahmân'ın bir rahmetidir. Hatta sadece Bursa'ya değil, o bütünüyle diyâr-i Rûm'a bir rahmettir.

KAYNAKÇA

Ahmet Paşa Divanı, Haz. A. N. Tarlan, Ankara, 1992.

Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultânları ve Emîr Sultân,* İstanbul, 1981.

Algül, Hüseyin-Azamat, Nihat H. "Emîr Sultân", *DİA,* XXI, İstanbul, 1995, 146-8.

Bayer, Ahmet, Bursa'nın Manei Mimarlarından Emir Sultan Hayatı ve Menkıbeleri, Bursa, 2014.

Baykal, Kâzıml, *Bursa ve Anıtları*, İstanbul 1982.

Baysun, Cavit, "Emîr Sultân'ın Hayâtı ve Şahsiyeti", *TD,* I, İstanbul, 1949, 77-94.

Baysun, Cavit, "Emîr Sultân", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, 261-263.

Çoruh, Şinasi Çoruh, *Emîr Sultân,* İstanbul, tarihsiz.

Emir Sultan Sempozyum Bildirileri, (Ed. Osman Çetin), Bursa, 2012.

Emirsultan ve Erguvan Toplumsal Bir Çağrı, (Ed. Enes B. Keskin), Bursa, 2007.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ,* I, (Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), İstanbul, 2006.

Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler,* Bursa, 2012.

Kemikli, Bilal, *Sûfi Aşk ve Ölüm*, İstanbul, 2007.

———, *Şiir ve İrfan,* Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.

Ulusoy, Mehmed Şemseddîn, *Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî,* (nşr. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997.

DOĞU MÜZİĞİNİN EN BÜYÜK KURAMCILARINDAN ABDÜLKÂDİR-İ MERÂGÎ

Ubeydullah Sezikli*

ABDÜLKÂDİR-İ MERÂGÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE SİYÂSÎ VE İLMÎ DURUM

Hiç şüphesiz ki ilmî eserler incelenirken atlanmaması gereken önemli şeylerden birisi de eserin yazıldığı dönemdeki siyâsî ve ilmî görüntüdür. Bu nedenle Abdülkâdir-i Merâgî'nin yaşadığı döneme kısaca değinmek istiyorum:

Hükümdarların, bilim ve sanatı himâye fikrinin varlığı, Moğol çağından farklı olarak gerçekte, Timur çağına ait bir özelliktir. XV. yüzyılda da bu koruma, direkt olarak sultanlarca yapılmıştır.

Doğu'da hükümdar Timur'un 18 Şubat 1405'te ölümü üzerine yapılan taht kavgaları sonucunda 1409'da Timur'un oğlu Şahruh tahtı ele geçirdi. Timur'un geleneğe uyarak ölmeden önce devleti ailenin mülkü kabul etmenin bir sonucu olarak dört oğlu ve otuz beş torunu arasında paylaştırması, arkasında siyâsî ve ekonomik açıdan zayıf bir ülke bırakmasına sebep olmuştur. Şahruh (1409-1447), hükümet merkezini Semerkand'dan Herat'a getirmiş, oğlu Uluğ Bey (1394-1449)'e de Semerkand'ın idâresini vermiştir. Bunların zamanında Herat ve Semerkand, doğunun en ileri medeniyet merkezleri haline gelmiştir. Daha Kertler zamanında parlamaya başlayan Herat, Şahruh zamanında artık büyük bir fikir ve sanat merkezi haline gelmişti. Memlük hükümdarı Çakmak'ın istediği beş tane nâdir dinî kitabın Şahruh'un kütüphânesinde bulunması ve birer

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

nüsha istinsâh edilerek Mısır'a gönderilmesi, Herat'ın ne kadar büyük bir kültür merkezi haline geldiğini ifade edebilir. Öte yandan Lütfî, Yûsuf Emîrî, Seyyid Ahmed gibi Türkçe yazan şairlerin yetişmesi de Türk edebiyatının en güzel numûnelerinden sayılan *Bahtiyarnâme*, *Mîrâcnâme*, *Kutadgu Bilig*, *Tezkire-i Evliyâ* ve *Atabetü'l-Hakâyık* gibi eserlerin Uygur hattı ile kaleme alınması, saraydaki ve mirzalarla begler arasındaki millî havayı ve Türkçe'ye karşı olan ilgiyi de açıkça göstermektedir. Esâsen daha sonra Hüseyin Baykara, Bâbür ve nihâyet Ali Şir Nevâî gibi eserlerini Türkçe yazan kimselerin ortaya çıkması bu havanın devamından başka bir şey değildir.

Mûsikîde Abdülkādir-i Merâgî ile beraber Endicanlı Yûsuf, minyatür ve hat sanatında Tebrizli Cafer, Heratlı Şemseddin Muhammed, Gıyâseddîn Nakkâş, Halil Musavvir; mîmârîde o devrin Sinan'ı kabul edebileceğimiz Kıvâmeddîn; tarih yazmada Hâfız-i Ebrû, Şerefeddîn-i Yezdî, Ca'ferî ve tezkirelerde sayısı yüzleri aşan şairleri ile Herat ve Ulug Bey'in başkanlığında Kadızâde-i Rûmî, Kâşânlı Cemşîd ve Ali Kuşcu'nun yürüttükleri müsbet ilimlerdeki çalışmalarla Semerkand Doğu'da rönesansı gerçekten yaşıyordu.

Tarih boyunca Orta Asya'ya hâkim güçlerin, aynı zamanda bütün Asya'da da egemen olduğu görülmektedir. Timur da kısa sürede ülkesinin sınırlarını Mâverâünnehir, Horasan, Azerbaycan, Irâk-ı Acem (Isfahan), Irak, Bağdad ve Doğu Anadolu'ya kadar genişletmiştir. Timur'un ölümü ile beraber 810/1407'de hâkimiyeti ele alan oğlu Şahruh (ö. 851/1447), Maverâünnehr'i Kaşgar'a kadar oğlu Uluğ Bey (ö. 853/1449) vâsıtası ile idare etmiştir. Şahruh'un Uluğ Bey ve Ebû Saîd Mirzâ gibi yöneticileri sayesinde, devletin Herat kolu ilim, kültür, sanat ve edebiyatta daha fazla gelişmiştir.

1402'de Sultan Yıldırım Bâyezîd Han hemen hemen Anadolu Türk birliğini gerçekleştirmek üzere idi. Daha 1396'daki Niğbolu gibi ağır bir imtihandan parlak bir zaferle çıkan Osmanlı Devleti'nin Çubuk ovasında Timur'a yenilmesi ve Yıldırım'ın esir alınması, onun büyük devlet hayallerini birden bire suya düşürdü. Yıldırım'ın torunu Sultan II. Murad Han, 1451'de ölümüne kadar Osmanlı Devleti'ni dedesinin bıraktığı sınırlara yaklaştırabildi. Yani bu savaş Osmanlı Devleti'nin gelişmesini elli yıl geciktirmiş ve fetih hızını kesmiştir.

Sultan II. Murad Han'ın gayretleri ile toplanan Osmanlı Devleti'ni 1453'te İstanbul'u fetheden Fâtih Sultan Mehmet Han bir cihan devleti yapmayı başarmıştır. Yerine geçen II. Bâyezîd, kardeşi Cem Sultan'dan tahtını korumaya çalıştığı için babasının gösterdiği başarıları aynı hızda sürdürememiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devirlerindeki ilk hükümdarlar, yaptıkları fetihler esnasında, fethettikleri beldelerde hemen bir cami, yanında ilim tahsili için medrese, muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla imâretler ve

bu arada hayır müesseseleri kurdular ve bu gelenek devlet ayakta kaldığı müddetçe devam etti. Bir tarafta fütûhât devâm ederken diğer taraftan devletin üst kademesindeki yöneticilerin ve özellikle pâdişahların ilim ve sanata son derece önem verdikleri ve bunların gelişmesine yardımcı oldukları görülmektedir. XV. yüzyılda bu konuda Sultan II. Murad, Sultan II. Mehmed (Fâtih) ile oğlu Sultan II. Bâyezîd'in güzel sanatlar ve özellikle mûsikî konusundaki teşvik ve himâyeleri bilhassa zikredilmelidir. Fâtih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bâyezîd devirlerinde saray ve devletin çeşitli kademelerinde üstün vasıflı elemanlar yetiştirmek maksadıyla kurulan Enderûn'da askerî ve idârî eğitimin yanı sıra sanat eğitim ve öğretimine de önem verilmiş, bu arada mûsikîye de büyük ilgi gösterilmiştir.

ABDÜLKÂDİR-İ MERÂGÎ'NİN HAYATI

Abdülkādir-i Merâgî, bugün İran sınırları içerisinde yer alan Güney Azerbaycan'ın Merâga şehrinde doğdu. Merâga Azerbaycan'ın en büyük ve meşhur şehirlerinden biridir. Emevîler'in Azerbaycan vâlisi Mervân b. Muhammet b. Mervân el-Hakem tarafından imar edilmiştir. Abbâsâler zamanında ve Hârûn Reşîd döneminde şehre surlar inşâ edilerek bir askerî garnizon yerleştirilmiştir. Yâkût el-Hamevî, Merâga'da fıkıh ve hadis sahasında yetişmiş âlimleri de eserinde kaydeder. Onun verdiği bilgilere göre Merâga; ediplerin, şairlerin, muhaddislerin ve fukahânın bulunduğu ilim ve kültür açısından önemli bir merkezdir. Eski adı Efrâzerûd (askerlerin toplandığı yer) olup, İran'ın Azerbaycan eyâletinde ve Tebriz'in 80 km güneyinde, Sehend dağının güney eteğinde ve Urmiye gölüne dökülen bir nehrin üzerinde bulunan bir kasabadır. On beş bin ahâlîsi (1898 yılı itibarı ile) yüksek ve harâbe bir suru, büyük çarşısı, çok büyük bir hamamı ve etrafında güzel bağ ve bahçeleri vardır. Orta Çağ'da, Hülâgu tarafından pâyitaht yapılmakla, İlhanlı Devleti zamanında büyük bir şehir haline getirilmiş ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin binâ etmiş olduğu rasathâne ile şöhret bulmuştur.

Abbâsîler'den sonra Merâga sırası ile Sâcoğulları, Büveyhîler, Deylemîler ve Revvâdîlerin 1054-1055 de ise Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Daha sonra Ahmedîler 1146-1147 ele geçirdiler. Şehrin 1221'de Moğollar tarafından kılıçtan geçirilmesinden sonra 1225'te Harzemşahlar'a geçen şehir 1231 de Moğollar tarafından tekrar geri alınarak yeniden kılıçtan geçirildi. İlhanlı devletinin kurulması ile Merâga bu devletin başşehri oldu ve bu tarihten itibaren nüfusunun artmasının yanında ilmî ve kültürel mekânlara da kavuşarak büyük bir gelişme gösterdi. İlhanlıların yıkılması ile beraber sırası ile Celayirliler, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler, 1534 ve 1585 yıllarında iki

kez Osmanlılar'a geçti. I. Abbas zamanında (1587-1628) tekrar Safevîler'e geçen şehir 1723 yılında Feridun Han'ın padişaha tâbî olması ile Osmanlı hâkimiyetine girdi. Merâga 1828 de Ruslar tarafından işgal edilmesinin ardından I. Dünya Savaşı'ndan sonra İran'a bağlandı. Halen Azerbaycan-ı Şarkî eyâleti (Ustan) içerisinde kendi adını taşıyan ilin (Şehristan) merkezidir.

Abdülkādir-i Merâgî'nin doğum tarihi kesin olarak belli değilse de araştırıcılar değişik değerlendirmeler yaparak 1350-1360 yılları arasında çeşitli tarihler vermektedirler. M. Ali Terbiyet, doğum tarihi için kaynak göstermeden şu bilgileri verir; Zilka'de ayının 20'si 754/(17 Aralık 1353) tarihinde dünyaya geldi." Abdülkādir'in bu tarihte doğmuş olabileceğini, Celâyir Sultânı Şeyh Üveys bin Şeyh Hasan-ı Bozorg tarafından verilen bir nişandan da anlayabiliriz. Bu nişanın nesir kısmında şu ifadeler yer alır: "Allah, ömrünü uzattıkça uzatsın. Biz, zamanda eşi, benzeri olmayan Kemâleddîn Abdülkādir'in asrında gerçekten de bir zerreyiz, gerçekten de bir zerre. O ise, zamanın tek kişisi ve devirlerin en üstün ulu'su. Hiç şüphe yok ki, onun misli ve benzeri mevcut değil. Bize zor ve hoş gelen birçok besteler vücûda getirdi, bunları beğenilir biçimde icrâ etti, nağmelendirdi. Zamânede tanınmış bütün üstatlar ve mûsikî bilginleri, onun vasıflarında âciz olarak, şaşkınlık parmağını dişlemek zorunda kaldılar. Şu 774/(1372) yılında hepsi itiraf ettiler ki, bu tavrı, meşrebi ve kudreti göstermekte âcizdirler. Bu hususta iddiâya ve tanık göstermeye ne gerek var, bu iş güneşten daha aydınlıktır. Ömründen ve gençliğinden daima faydalansın. 1372 yılında Abdülkādir'e "gençliğinden daima faydalansın" cümlesi onun bu tarihlerdeki yaşı hakkında bize bilgi vermektedir.

Abdülkādir birçok ilimde belirli seviyeye ulaşmış bir icrâcıdır. Mûsikî ilminde, zamanın hiçbir ustası, onunla boy ölçüşemez ve ondan önde olma iddiâsında bulunamazdı. Hayır, kitâbeleri yazmakta ve taşlara tarih kazımada mûcizevî bir kudrete sahipti. Üç dilde şair, altı kalemde hattat, musavvir ve kırâat ilminde oldukça mâhirdi. Babası Gıyâseddîn-i Gaybî hakkında *Câmiu'l-elhân*'da şu bilgileri verir: "Ancak babam Mevlânâ ile biz oğullarına gelince din ve milletin en güzeli Mevlânâ Gaybî –Allah onu cennetine koysun- ayrı ayrı ilimlerde yed-i tûlâ sahibi ve yüksek mertebelere sahiptir."

Babasının kendisine verdiği eğitimden övgü ile bahseden Abdülkādir şunları söyler; "Özellikle bu ilim ve uygulamasında hiç kimse ona yetişememiş ve bu fakir kul ona tam bir iltifat ve ihtimam göstermiştir. Kendileri çeşitli ilim dallarında eğitim vermekteydiler. Bu ilim ve uygulamasında mübârek elleriyle verdikleri irşâd ve tâlimle bu fakiri mahâret mertebesinin en uzağına mübârek himmetleriyle ulaştırdılar. Bu durum herkesçe görülmüştür. Hazretin bu kulu eğitmesinin sebebi, Kur'ân hâfızı olmamdan dolayı sesler bilgisini hakkıyla öğrenebilmem içindir. Böylece Kur'ân tilâvetini güzel nağmelerle yapabileyim."

Abdülkādir'in babası olan zât vaktinin çoğunu, Merâga'nın ârif ve şeyhlerinden Kıdvetü'l-muhakkikîn, tarîkat erbâbının sultanı, hakikat ashâbının delili şemsü'l-molla ve'l-hak Vâlideyn-i Hâce Muhammed ve kutuplar âleminde şeyhlerin şeyhi Şeyh Abdülkādirü'z-Zeyfî ile geçirirdi. Bu iki yüce kişi dâimâ Hâce'nin babasına, eğer Allahu Teâlâ sana bir erkek çocuk bağışlarsa, adını Abdülkādir; lakap ve künyesini ise, Kemâleddîn ve Ebu'l-Fezâyil koyunuz buyururlardı. 754 yılının Zilka'de ayının yirmisinde, bir oğlu dünyaya geldi ve adını Abdülkādir koydu. Abdülkādir'in "Gaybî" lakabı babasından gelir. Bouavat, onu "Abdülkādir Guyandî" diye isimlendirir, İbn Îsâ, İbn Ganî ve İbn Aynî şeklindeki isimlendirmeler hep "İbn Gaybî" isminin yanlış okunmasından ileri gelir. (Bu yanlışlık Abdülkādir'in elyazma eserleri ile düzeltilir). Babasına Gıyâsuddîn Gaybî lakabının nereden verildiği ise bilinmiyor. *Şerh-i Edvâr*'da ise Abdülkādir babası için şunları söyler: "Babam Fakîr Mevlânâ Gıyâsiddîn Gaybî el-Merâgî -mekânı Cennet olsun- Kur'ân-ı mecîd'in hıfzı ve diğer ilimler onda mevcuttu. İlimde ve uygulamada gerçekten çok ileri idi. Bu ilimlerde yed-i tûlâ sahibi ve yüksek dereceleri vardı. Bu fakiri de o yetiştirdi. Bende çok çalışarak onun koyduğu hedeflere ulaştım."

Habîbu's-siyer'de: "Timur'un küçük oğlu Şahruh'un birbirleri ile geçinemeyen Hâce Gıyâseddîn Pîr Ahmed ve Emir Alâeddîn Şikânî adlarında iki veziri vardır. Hâce Gıyâseddîn Abdülkādir'in babası ile dosttur ve ona yardım da etmektedir. Herat yakınlarında çok gelir getiren bir yer olan Yahyââbâd'ı dostuna kiralar. Emir Alâeddîn konudan haberdar olur, Gıyâseddîn'i Şahruh'un huzûrunda çekiştirir ve Yahyââbâd'ın kiralanmasının dedikodusunu yaparak bölgenin devlet mülkü olduğunu iddiâ eder, Şahruh da ona konuyu incelemesi için izin verir. Fakat Safiyyüddîn, vezire esrar yutturarak Sultana haber gönderir: Hâce Pîr Ahmed'in işlerine nezâret etmesi istenen bir vezir, kendisinin müste'ciri olduğu arâziye gelmiş ve vücûdunun her hangi bir yeri kesilse hissetmeyecek derecede çok miktarda afyon yutmuştur." ifadeleri yer alır. Burada Abdülkādir'in babasının adından Safiyüddîn diye bahsedilmesi bir yanlışlık eseri olmalıdır. Sultan iddiâyı hemen inceletir ve sonuçta Safiyüddîn'in aldığı bu tedbirle Emir Alâeddîn, Şahruh'un gözünden düşer.

Mevlânâ Gaybî, bazı zamanlar oğlunu yanında, şeyhlerin ve âriflerin meclisine götürüyordu, Mevlânâ Gaybî buralarda güzel nağmelerle Kur'ân tilâvet ediyordu. Ayrıca gönülde yer eden şiirleri, heyecanlı nağmelerle okuyordu. Öyle ki böyle yaptığı meclislerde, herkes onun hakkında hayır duâlarda bulunuyorlardı. Dört yaşında okula gitti ve sekiz yaşında Kur'ân hâfızı oldu. On yaşına geldiğindeyse sarf, nahiv, beyân ve meânî eğitimini tamamladı. Yaratılış itibariyle, matematik ve mûsikîye eğilimi diğer ilimlere göre daha fazlaydı. Mûsikî konusunda geçmişte ve gününde yazılmış ulaşabildiği bütün kitap ve risâleleri topladıktan sonra bu ilmin ayrıntılarını içeren

söz konusu kitapları dikkatle okuyup inceledi. Çok ayrıntılı olarak kitapları tercüme ve şerh etti.

Abdülkādir, babasının vefatını müteâkip doğum yeri olan Merâga'yı terk ederek seyâhate çıkmış ve bir müddet Tebriz'e uğramıştır. Abdülkādir-i Merâgî, 779 Ramazanında (Ocak 1378) Erdebil'e giderek Safevîlerin ikinci şeyhi Sadreddîn'e intisâb etmiş ve şeyhin huzûrunda, özel olarak tertip ettiği porselen kâselere belirli oranlarda su doldurarak çıkartmayı başardığı nağmelerle eserler icrâ etmiştir. Burada Ahad Arpad'ın ileri sürdüğü ve onun ilk kez Şeyh Sadreddîn'e intisab ettiği fikri benimsenemez. Otobiyografisinden ve Sultan Üveys'in yazısından Abdülkādir'in ilk kez Üveys'e intisâb ettiği kesin biçimde anlaşılıyor. Şeyhe gidiş tarihi olarak kaydettiği 1378'de ise Celâyir tahtında Hüseyin b. Üveys bulunmakta idi ki, otobiyografinin altıncı beytinde, "Önce o cihan pâdişâhı Sultan Üveys, Asırların sahibi Sultan Üveys" olarak onun da adı geçiyor. Bütün bu belgeler doğrultusunda Murat Bardakçı, Abdülkādir'in Erdebil'e geçici olarak gittiği, belki de sanatını göstermek amacıyla Şeyhin huzuruna çıktığı kanâatine varır.

İlk yetişme çağında, Bağdad sarayına Sultan Ahmed Celâyir ile görüşmeye giden Abdülkādir'den Sultan "aziz dostum" diye söz eder, buna benzer birçok iltifatta da bulunurdu. 11 Ocak 1377 tarihinde yapılan bir toplantıda olanları Abdülkādir, *Câmiu'l-Elhân*'da, "Tebriz sarayında, Bir ramazan ayında, her nevbeti beş kıta olan otuz nevbeti tasnîf etme sebebi" başlığı ileşöyle anlatır: "778 senesinin Şaban ayının 29'unda, Tebriz beldesinde bir sohbet meclisinde, Hazret-i Sultan Celâleddîn Hüseyin Han İbn-i Sultan Şeyh Üveys ile birlikte Allah'ın delilleriyle aydınlattığı büyük Şeyhülislâm Hâce Şeyh el-Kececi, Düstûr-ı Âzam Emir Şemseddîn Zekeriyyâ, o zamanın diğer büyükleri ve fazîletlileri ile *Şerefiyye* devirlerine şerh yazmış Mevlânâ Celaleddîn Fazlullâhi'l-Ubeydî, Mevlânâ Sa'deddîn Kûçek ve Mevlânâ Ömer Tâc-ı Horasânî gibi kimseler hazır bulunmuşlardı. Güzel icrâcılar, tasnîf üstatları ve tasnîfçi Hâce Rızâeddîn Rıdvanşah, Üstâd Ömer Şah, Üstâd Bûke, Nur Şah ile diğer telli ve nefesli çalgı üstatları da hazır bulunarak ilmî ve amelî konuları tartışmaktaydılar. Bestekârlar ve tasnîfçiler, uygulamada en zor mûsikî sınıflarının düzenli nevbet olduğunu ve te'lîfinin bir ayda yapılamayacağını, çünkü nevbetten kurulan her bir kıtanın kaydına ve tekrarına ihtiyaç olduğunu söylediler. Bazılarıysa tasnîfçinin becerikli olması şartıyla mümkün olabileceğini söylediler. Bu fakîr, Allah'ın izniyle o ayda 30 nevbet düzenleyebileceğini söyledi. Onlar hep beraber bunun uzak bir ihtimal olduğunu söyleyince, bu Ramazan ayında her gün bir nevbet kurarak, "Gün-be-gün bunları arz ederek arefe günü 30 nevbeti hazır edeyim." inşallah dedim.

Devrin şârihleri ve zamanın üstatları, -özellikle Hâce Rıdvanşah- telli ve nefesli çalgılar kullanıcıları, hep birlikte dediler ki, "Bu durum mümkün değil-

dir." Zamanın seçkini Hâce Rıdvan, "Bu 30 nevbet daha önce kurulmuş olabilir, (hadi söyle)." dedi. Bu fakir de, her günün nevbetinin şiir ve beyitlerini kendilerinin seçebileceğini nağme devirlerinden her birinin ve îkā devirlerinin istenirse denenebileceğini söyledi. "Zor terkiplerden ve tarafınızca seçilmiş sanat türlerinden her gün düzenli bir nevbet yaparak topluluk önünde icrâ edeyim." dedim. Böylece itirâza yer kalmasın. Devrin sultanı büyük sultan Celâleddîn Hüseyin her günün nevbetinin şiir ve beyitlerinin, Hâce Şeyh Emîr Zekeriyya, Mevlânâ Celâleddîn Fazlullah-i Ubeydî ve Hâce Selmân-ı Sâvecî tarafından bizim yanımızda belirlemelerini emretti. Melodi sanatlarını ve îkāyı da Hâce Rıdvan Şahla birlikte tasnîf ustalarının belirlemelerini istedi.

Böylece yüce ferman gereğince Ramazan ayının ilk gününde kurulan nevbetin beyitleri ve şiirleri, melodi sanatları ve îkā ile ayrıntılı olarak yazılıp verildi. Bu fakir bendeye hazret-i padişah, 1. nevbete kendi adlarının verilmesini istedi. Bu nevbetin Hüseynî makamında 5 parça olarak kurulmasını istediler: Kavl, gazel, terâne ve fürudaşt. Müstezâd olan 5. kıtada 12 makam ve altı âvâze gereklidir. Her iki perde arasında 1 âvâze olursa ve perdelerden olan her şey nakrelerin lafızlarına ve erkânına yaklaştırılır. Âvâzlardan olan her şey, bir şiirin mısraına bölünür. Bu nevbet ağır remel dâiresinde kurulur. Mevlânâ Celâleddîn Fazlullah'ın Arapça şiiri, Hâce Cemâleddîn Selman da, Farsça beyitleri yazdı. O mecliste bu şiirler ve beyitler üzerine düzenli nevbet kurdum. İmtihan ettikleri sanatları içeren beş parçaya diğer sanatları da ekledim ve bunu söz konusu mecliste sundum. Hepsi emin olup hayret ettiler. Bana türlü övgülerde bulundular. Hazret-i padişah bendesine o mecliste ihsanlarda bulunulmasını buyurdu.

Her gün bir nevbetin şiirlerini ve beyitlerini yazıyor veya melodilerin ve îkāının sanatlarını veriyorlardı. Bu fakîr o gün, beş kıtalı düzenli bir nevbet kuruyordu. Diğer gündeyse Hazret-i Sultan'ın meclisinde adları zikredilen büyükler ve üstatlar huzûrunda icrâ ediyordum. Buna ilâveten birçok sanatta beni imtihan ediyorlardı. Arefe günü geldiğinde 30 nevbeti teslim ettim. Bu nevbetlerin şerhini ve sanatlarını *Kenzü'l-elhân* kitabında açıkladık."

Bu başarı ona yüz bin dinarlık ödülün yanı sıra adım adım ilerleyen şöhretine ve kendisine mûsikîde günümüze kadar devam edecek sarsılmaz bir yer temin etmesine yol açmıştır.

Merâgî, Tebriz'de bulunduğu sıralarda Sultan Hüseyin'in arzusu üzerine 1380-1381'de 24 zamanlı "darb-ı rebî" usulünü tertip etti. Sultanın emri ile yaptığı bu 24 nakreli usûlün ismi yine bizzat sultan Hüseyin tarafından verilmiştir.

Abdülkādir, Sultan Hüseyin'in 1382'de kardeşi Ahmed Bahâdır tarafından öldürülmesinden sonra, Şehzâde şeyh Ali'ye intisâb etmiştir. Bundan son-

rası için Merâgî *Fevâid-i aşere*'de, Üveys'in oğullarından Şeyh Ali'nin 1382'de ağabeyi Ahmed'in üzerine ordu gönderdiğini ve iki ordunun Ucan'da karşılaştıklarını, Ahmed'in direnmeyerek Alıncak Kalesi'ne çekildiğini, bununla beraber o günü "Fetih günü" ilan eden Şeyh Ali'nin kendisinden bu günün hatırasına bir "îkā devri" yapmasını istediğini ve kendisinin 49 zamanlı olarak yaptığı usûle de Şeyh Ali'nin "Darb-ı fetih" adını verdiğini anlatır. Abdülkādir'in Şeyh Ali'ye olan yakınlığını Şeyh Ali'nin yazdığı şu yazıdan da anlayabiliriz: "Yüce Sultan Hazretleri'nin inciler saçan, mücevherler döken kalemi ile yazdığı şeyler diğer yazılanların yüz bin kat üzerindedir. Tecellî gecesi için ay ışığına ne gerek var? Bu olgunluk sahibinin âlemdeki hünerlerinin olgunluğu esasen apaçıktır. Yüce Allah'a hamdolsun ki, bizim sohbetlerimiz ve meclislerimiz, onun aziz huzuru ile bezenmekte ve kutlulanmaktadır. Devirler sürdükçe ve biz sağ kaldıkça hep böyle olsun".

Aynı yıl Şeyh Ali'nin saltanat mücâdelesini kaybetmesinden sonra Celâyir Hükümdarı olan Sultan Ahmed Bahâdır'ın (1382-1410) himâyesine girdi. Ahmed Bahâdır'dan Merâgî, *Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr*'da şu şekilde bahseder: "Ondan sonra akıllı, becerikli ve kemal sahibi, hüner dolu padişah Ahmed Bahâdır'la 20 yıl hem-sohbet oldum. Dâimâ bana "Aziz dostum" derdi, benim değerimi iyi bilirdi. Adâlet ve eğlence onun işi idi, kâh eğlenceli seyahat, kâh avcılık, Tebriz ve Bağdad'da iyi vakit geçirdi, Ced ve babalarını evlerini abâd etti, hiç kimse ona benden yakın değildi, Gündüz ve gece beste ve sazımı dinliyordu, Zamanında sınırsız eğlendim. Meğer o zamanlar kendine bakmak zamanı imiş." Bu sözlerden Abdülkādir'in Sultan'a çok yakın olduğunu ve onun devrini özlemle andığı anlıyoruz.

Merâgî, bu devirde Sultan Ahmed Bahâdır adına "tasnîf" yapmıştır. Bağdad'da bir gün, otuz denizcinin yürüttüğü kayığa oturmuştu. Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî'den dört beyit okuyan sultan, Abdülkādir'den bu beyitleri kürek çeken otuz kayıkçının sayısına uygun biçimde bestelemesini ister. Bu istek üzerine Abdülkādir "devr-i şâhî" adını verdiği otuz nakreli usûlü orada yaparak, beyitleri de hemen orada besteler.

Ahmed bin Üveys, saltanat tahtına oturduğunda Hâce'yi kendi has nedimleri arasına alarak Tebriz ve Bağdad'da yanından ayırmazdı. Hâce hakkında aşağıda yazılan mektup, Sultan Ahmed'e ait olup onu saltanat tahtına oturmadan önce kaleme almıştır:

"Eğer fazîlet ve kemâlatta beğenilip iftihâr edilecek uygun bir dost ve son zamanların en ileri gelen sanatkârlarından biri sanat tahtına oturmuş Süleymânî bir ruha sahip, melodilere ruh verip onları tasarruf altına alan bir kimseyi şerh ve beyân etmek istersek her bir kısmı sekiz feleğe yazılmış mûsikî darbesiyle her birini avlayan hâfızların sultanı, iki ilim sahibi, asrın filozofu Kemâleddîn Abdülkādir -Allah saâdetini devam ettirsin- kibir ehli nazarın-

da kıymet taşımaz. Ancak basîret sahibi kâbiliyetli kimseler onu anlar. Ondan duyduğum ve gördüğüm şeyleri kısaca söyleyeyim. Çünkü dil, onun vasıflarını anlatmakta acizdir:

1. Allah kelâmı ezberlenmiş şekilde dilinde mevcuttur. Doğru tecvîd ve düzgün kırâatla bunu edâ eder. Gûyâ âyetler onun mertebesinden nâzil olmuştur ki, "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz zira güzel ses Kur'ân'ın güzelliğini arttırır."
2. Onun hattı ki, göz bebeği ve kalbin özünden daha kıymetli düzenli işlenmiş inciden ve mükemmel işlemelerden daha güzeldir. Muhakkik, reyhan, sülüs, nesh, rik'a ve tevkîden oluşan altı kalemi yüksek derecede bilir ve yazar.
3. Beş bölüm olan mûsikî ilminde birinci kısmı olan îkâî usûlünde istediğinde yeni bir devir îcâd eder. İrticâlen âşir bir besteyi hafif yapar. Hatta hezec hafif yapar.
4. Nevbet tasnîflerinde gazel ve rübâî sözleri kullanır. Bütün darbların uygulamasında, 4 devir îkâî olan bütün notalar devrinde birlikte tasnîf yapabilir. Meselâ bir eliyle 24 nakaralı remel, diğer eliyle de 16 nakaralı hafif çalabilir.
5. Öncekilerce telif edilmiş kitap ve risâlelerde toplanmış makamlardan bilgi edinip kendi kitap ve risâlelerini yazmıştır. İtiraz ettiği noktaları bu fennin meselelerini tahkik için tekrar ele almıştır.
6. Telli sazları, özellikle udu çok iyi kullanmakla birlikte başka sazlar da îcâd etmiştir. Kâsât-ı çînî gibi ki, bu önceki hikmet sahibi kimseler nezrinde gizli kalmıştı.

Bu mektubu hicri 779 senesi safer (1377 Haziran) ayı ortalarında Ahmed b. Şeyh Üveys kaleme aldı."

Derin bir mûsikî ve sanat bilgisi olduğu kabul edilen Ahmed Celâyir'in yazdığı bu yazı Abdülkādir'in sanat gücünü anlamamız açısından önemlidir. Sultanla olan yakınlığının bir göstergesi de, onun vefat haberini alan Sultan şu dörtlüğü söylemiştir:

Abdülkādir'in her dem gözünden kan akar
Feleğin dönüşünde vuruşanlara yer yoktur
Feleğin şefkati aniden olur
Sonra vefat tarihini söyledi.

Bazı kaynaklarda bu yıllarda Abdülkādir'in Osmanlı Padişâhı Bâyezid Hân'ı Bursa'da ziyâret ettiği kaydedilse de sözü edilen bu kişinin Osmanlı Hüküm-

dârı değil, Sultan Şeyh Üveys'in oğullarından Şehzâde Sultân Bâyezid olduğunun artık bilindiğini de burada zikretmeliyiz. Zira Sultan Bâyezid'in Merâğî'ye "yücelik yönünden her hünerde üstün olan, ay devrinde üstünlük göğüne bir güneşsin sen. Ey üstünlüklerde en yüce olan Kemal oğlu Abdülkādir. Sen bir Hızır'sın ki, sözün Îsâ, yüzün Yûsuf, huylarında Ahmed huyuna sahip" meâlindeki şiiri ve "bu tomarda zamanın padişahları ve ünlüleri, tek kişi olan Kemal hakkında ne söylediler ve ne yazdılarsa, o, söylenenlerden yüzbinlerce kez daha üstün ve daha yücedir ve benim bu yazdıklarımdan da üstündür. Hatta yazdıklarımın bin katını yazsam, onun yüceliğini anlatamam. Allah ömrüne ömür ihsan etsin ve her işini istediği gibi yapsın. Bunu yoksul ve zayıf, Şeyh Hasan oğlu Sultan Üveys oğlu Sultan Bâyezîd yazmıştır." şeklindeki yazısı, bu satırları yazan kişinin Şehzâde Sultân Bâyezid olduğunu göstermektedir. Zira Osmanlı Sultanlarından hiçbirisi ile görüşmeye mekân ve dönemin siyâsî durumu îcâbı imkânı olmamıştır.

1386 yılında Timur'un Âzerbaycân'ı zaptetmesiyle ikinci başkent olan Bağdad'a kaçan Ahmed Celâyir'in yanında Abdülkādir de vardı. Yedi yıl sonra (1393) Timur'un tekrar Bağdad'a dönmesi üzerine Abdülkādir, Memlük Sultânı Berkuk'a sığınmak zorunda kalan Ahmed ile birlikte gitmek üzere Bağdad'dan ayrılarak ailesiyle birlikte Kerbelâ'ya kaçtı. Bu sırada saç ve sakalını kesen Abdülkādir, yakalanarak tekrar Bağdad'a getirilir ve Timur'un huzuruna çıkarılır. Merâğî, huzurda, Timur için şu rübaiyi okumuştur:

"Doğu ve batı senin devrine şahit olmuştur / Devlet ve nusret senin devletinde yer etmiştir / Fetih ve nusret dâimâ senin devrindedir / Devletin sana Hak'tan verilmiştir."

Bu kıtayı okuduktan sonra sultanın himâyesine girer ve kendisine Timur tarafından verilen nişanla birlikte hayatının ikinci dönemi olarak kabul edilen Semerkand'a yollanır. Timur'un verdiği "nişan"ın metni şöyledir: "Yeryüzünde bulunan üstün kişilerin, çağımızda yaşayan fesâhat ehlinin umûmiyetle ve özellikle Semerkandlılar'ın, üstün ve büyük kişilerinin bilmesi gerekir ki, Allahu Teâlâ temiz nağmeleri birbiriyle uzlaştırmış, zevk ve şevk veren yaratış usûlünün nağmeli ve tat verici te'liflerini tasnîf etmiş, edvârın tabakalarının birbirlerine uzaklık ve yakınlık mikdarlarını uygun bir hale getirmiş, gece ile gündüzün uzayıp kısalmalarının tertîbini, "Rabbin dilediğini yaratır." (30/Rûm, 64) hükmünün üstün hikmeti ile zuhûra getirmiş, "İki sarp yolu ona göstermiştir" (90/Beled, 10) dügâhının taksim mahallinde halkın ileri gelenleri ile zamanın istîdâd sahiplerinden bulunan herkesin, "Onlar öyle kişilerdir ki Allah onlara nimet ihsan etmiştir." (19/Meryem, 58); "Başarısını lütfederek dilediğine hikmeti verir." (2/Bakara, 269) muktezâsınca hicaz yollarını aşıp olgunlukla olgunluklar kâbesine yönelmesini sağlamıştır. Ve böylece, "Her üstünlük istîdâdı bulunana üstünlüğü verir." (11/Hûd, 3). "Bu aleminde onları rabbin nur-

larının feyezân yeri, ihtiyaçsız rabbin lütuflarının eşsiz mazharları kılmıştır."; "Bu, Allah'ın lütfu ve ihsânıdır ki, dilediğine verir Allah pek büyük lütuf ve ihsan sahibidir" (62/Cum'a, 4) bu çeşit ihtiyaç sahiplerinin hatırlarına riâyet onları halka bildirip şanlarını yüceltmek, zamanın padişahlarına ve yüce hakanlarına vâcip olmuştur.

Sözü böylece yürütmekten maksat âlemdeki fesâhat erbâbının kendisine uyduğu, zamanın tek kişisi, cihânın eşsiz eri, en büyük efendinin güzel huylarını sağlam olgunluklarını etraflıca anlatmaktır. Öyle biridir ki Edvâr'da ona benzer biri var olmamıştır. Öyle bir erdir ki, mûsikî bilenlerin hepsine de padişahtır.

"Onun üstünlüğüne karşı Safiyyüddîn'den kim bahseder? / Yunanlı Fisagor gibi yüzlerce üstat, önünde bir gedâdır. "Zühre, utancından çeng gibi ona karşı başını öne eğmiştir. / Böylece cihan gönüller okşayan sesinin ünü ile dolmuştur. Hicaz'da bilgi erbabı içerisinde O'nun gibi olgun kişiyi kim görmüştür? /Onun sözüne aykırı sözü kim söyleyebilir? Âlemde ona benzer kişi nerededir? / Onun gönlü gibi bir yıldız yücelik doğusundan baş gösterip parlamamıştır. Onun vücuduna benzer bir şube irfan bahçesinden bitip boy atmamıştır. / Öyle bir erdir ki, ruh bağışlayıcı sesinin tesiri ile Irak'ta Isfahan uşşâkının kârı bülbül gibi şakımaktadır. / İşaretleri, ilim nuru ile kurtuluş ışığıdır. İbareleri, lütfunun fazlalığı ile şifa kanunudur. / İnciler saçan lafzından, selsebil zülâli damlamaktadır. / Hâsılı sözün çağlayanı da ancak size mahsustur."

İnsanların üstadı, fazîlet sahiplerinin beğenisini kazanan, ahlakı övülen şerîat ve dinin olgunu Mevlânâ Abdülkâdir -Allah kadrinin pâyelerini yüceltsin yaşadığı anların şereflerini dileğine uygun etsin- öyle birisidir ki, onun olgunluklarının şöhret sedâsını sağır granit bile duymuştur. Feleklerin döndükleri dâirelerin sazlarının erganûnu, uşşâkın gönüllerindeki nühüft sırlar, rast perdesinden nevâ vermektedir. Riyâzî ilimlerden olan mûsikî fenninin kanununda ona benzer bir istîdâd sahibi, dilini nağmelerle açmamıştır.

Onun sesinin utangaçlık elinden, Zühre'nin kulağı tambur gibi boyuna burulmaktadır. / Kur'ân okuduğu zaman, akla can bağışlar. Nitekim Dâvûd'un nağmesi de, Zebur'u okurken böyle yapmıştır.

Anlatış bakımından en açık söz söyleyen, lehçesi en düzgün bulunan, delili en büyük, huzuru en değerli, ahlakı en güzel, evsafı en latif, soyu en temiz, lutfu da kahrı da en yüce olan öyle bir zâttır ki güzellikte eşi bulunmayan ve örtüler altında gizli olan el dokunulmamış fikirleri, "Siyah gözlü hûrilerdir ki, hazinelerde saklanmıştır." (56/Vâkıa, 22-23) vasfıyla vasıflanmıştır. Mübârek yüzlerinin latif ve kutlu sîmâsı, "Bir sihir mi ki? Yoksa görmezsiniz." (52/Tûr, 15) hitabının ipliğine dizilmiştir. Bütün sözleri nazım olsun

nesir olsun, hepsinin de eşi bulunmaz, örneği gönüllere gelmez. Gonca çocuğu zeberced renkli beşikte bahar yelinin esintisi ile güldükçe, güzel bülbül hiçbir çileyi mânâlar âleminin gül bahçesinde bu çeşit çileyi terennüm etmemiştir. Bu sebeple de Cihan'ı aydınlatan güneş gibi şöhret kazanmış, söz gibi anılır hale gelmiştir.

Âb-ı hayat, onun bal lezzetindeki sözlerinden utanmıştır. Şimâl yeli onun nefeslerinin kokusuna hayran kalmıştır. / Hüner yücelik şerefinin bayrağını O'nun yüzünden yüceltmiştir. Söz, onun düşünce gözünden güzellik elde etmiştir. Dünya bağı-bahçesi düzenleneli böyle bir çiçek ekilmemiştir. Ezel bahçıvanının eli, yücelik yeşilliğine böyle bir ağaç dikmemiştir.

Bu kadar düzgün tavrıyla, bu derece ölçülü tabiatı ile fesâhat ve belâgattaki bu kadar olgunluğu ile beraber, törelere de riâyet etmek, meclis âdâbını korumak hususunda melek sıfatları ile muttasıf olan o zâta güneş ışığı altında küçücük bir itiraz nüktesi bile kondurulamaz. Güzel huylarının faydalı nimet sofrasında ona en az ve hafif bir itiraz bile edilemez.

Üstünlüklerinin her bölüğü öylesine düzülmüş ve koşulmuştur ki, bütün yüceliklerde ancak o tek olarak yaratılmıştır.

Hâsılı o, esirgenme nazarına mazhar olmuş Firdevs yeşilliğine mâlik huzûrumuzda tam bir yakınlığa ermiş, söze sığmaz bir husûsiyete nâil olarak en yüce mevkie ve herkesten ayrı bir makama ulaşmıştır. Padişahlar padişahının her çeşit inâyetine mazhar olduğu ve buna hak kazandığı herkesçe bilinmeli. Herkes onun rızâsını tahsîle çalışmalı. Onun dilediklerini yerine getirmeyi, onun isteklerini yapmayı, onu ululamayı vâcip bilmeli, onun şükranlarını tesirli saymalıdır."

Semerkand'a giden Merâğî burada Timur'un torunu ve veliahtı Gıyyâseddîn Muhammed Mirzâ'nın arzusu üzerine iki yüz zamanlı "devr-i mieteyn" usûlünü vücûda getirdi.

Hâce, Sultan Ahmed Celayir'e kapılanınca, Şehzâde Mirzâ Mîrân Şah'ın terbiyesiyle görevlendirildi. *Mecâlisü'n-nefâyis*'de şöyle anlatılmaktadır: O zamanda şehzade Mirzâ Mîrân Şâh, delikanlılık sebebiyle münâsip olmayan bazı işler yaptı. Büyük padişah Emir Timur-ı Gürgân, onu uyardı, daha sonra da şehzade yetiştiricilerinin de öldürülmesini emretti. Hâce Abdülkādir, bir fırsatını bulup kaçtı. Bir müddet sonra, kılık değiştirip Kalenderî elbiseleriyle gezerken yanlışlıkla saray yakınında görüldü. Padişahın gözleri onun üstüne düşünce, yüksek sesle Kur'ân okumaya başladı. Onu bu halde gören merhametli padişah, tebessüm etti. O esnada padişah, Hâce'nin kâbiliyeti sebebi ile onu affetti. Daha sonra eski görevine geri döndü. Timur'la aralarında geçen bu olumsuzluklara rağmen Timur'un ona verdiği nişandan da anlaşılacağı gibi sanata ve sanatçıya değer veren Timur Abdülkādir'i her gittiği yere götürdü.

Timur'un vefatı (1405) üzerine sultan Halil tahta oturmak üzere Semerkand'a geldiğinde, onu karşılayanlar arasında Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte Abdülkâdir de bulunmuştur. Sultan Halil'e intisâbı sıralarında, sultanın huzurunda iken bir kumru ötmeye başlamış, sultan kumrunun ötüşüne göre bir devir meydana getirmesini söyleyince Merâgî de sekiz vuruşlu "devr-i kumriye"'yi meydana getirmiştir. Otobiyografisinde Sultan Halil'den, "Ondan sonra genç Halil sultan oldu / Onun da ruhu Cennet'te ebedî olsun. Derdi ki: "Ey eşsiz kemâl sahibi"/ Senden biz hiç kurtulmak istemiyoruz. Dünya padişahlarının yâdigârı / Adın kıyâmete kadar anılacak. Feleğin gözü sanatta senin gibi / Bir meşhur görmüşse çok acep. Benim yanımda olmandan iftihar ederim / Benim dindaşım olduğundan değerini bilirim. Bu padişah gençken dünyadan gitti / Gençlikte hali perişan oldu. Bu padişahın sayesinde / Huzurlu ve sakin aylar ve yıllar geçirdim" diye bahseden Abdülkâdir'in diğer Sultanlardan gördüğü ilgiyi ondan da gördüğü konusunda şüphe bırakmamaktadır.

Abdülkâdir'in hâmîliğini yapan son padişah 1409'da Semerkand'ı zapt edip Halil'i tahttan indiren Timur'un dördüncü oğlu Şahruh'tur. Şahruh'a intisâbın ardından Herat'a yerleşmiştir. Aşağıda otobiyografisini vereceğimiz Merâgî bu biyografinin 61-80'ninci beyitleri arasını Şahruh'a ayırmıştır. Ayrıca konumuz olan *Câmiu'l-elhân*'ı da Şahruh'a ithâf etmiş yine bu hükümdarın adâletini sembolize eden 28 vuruşlu "devr-i adl"i vücûda getirmiştir.

838/(1435)'de Herat'ta büyük bir vebâ salgını oldu. Bu salgında bir günde on bin kişinin öldüğü Meşâyih ve ulemâdan Şeyh Zeyneddîn el-Hâfî ve Sa'deddîn Teftezânî'nin oğlu, Şemseddîn Muhammed ve Mevlânâ Burhâneddîn Atâullahu'l-Harezmî ve kardeşi Mevlânâ Asîleddîn Tâcu'l-eimme, mûsikî üstâdı Hâce Abdülkâdir-i Merâgî, Seyyid Nureddîn Muhammed ve bunun gibi kişiler intikâl eylediler.

Merâgalı üç oğul sahibidir. *Câmiu'l-elhân*'da; "Bu fennin usûlünü, fürûunu ve kâidelerini içeren söz konusu kitabı, kerim ve izzetli evlatlarım Nûreddîn Abdurrahman ve Nizâmeddîn Abdürrahim -Allah onların ömürlerini uzatsın ve bahtlarını güzelleştirsin- ta'lîm etsinler diye te'lif ettim." diyerek bunların ikisinden bahsederken en küçük oğlu Abdülaziz'in adına hiçbir kitabında yer vermemiştir. Abdülaziz'in hayatı hakkında *Nekâvetü'l-edvâr* adlı bir eser yazdığı ve onu 855/(1451-1452) yılında Osmanlı Sultanı Fâtih'e sunmasından başka bilgi bulunmamaktadır. Abdülaziz'in oğlu Mahmud da müzisyendir. II. Bâyezîd'e ithaf ettiği *Makâsıdu'l-edvâr* isimli bir mûsikî nazariyatı eseri mevcuttur.

Merâgî'nin eserlerine geçmeden önce son olarak tartışmalı bir konu olan Abdülkâdir'in Osmanlı Devleti'ne gelip gelmediği konusunda şu görüşlere yer verelim; Merâgalı'nın kitaplarından *Makâsıdu'l-elhân*'nın bazı nüshalarının II.

Murad'a ithaf edilmiş bulunması, XX. yüzyılın ilk yarılarından başlayarak Abdülkādir'in Osmanlı ülkesine geldiği, kitabını Sultan'a bizzat sunduğu yolunda bir kanıya sebep oldu.

Timur'un henüz yaşayan hatıralarına bağlı bulunan oğlu Şahruh'un dâimâ yanında bulundurduğu ve devlet sırlarını yakından bilen baş mûsikîşinâsını bir müddet önce mağlup ettikleri bir hükümdarın torununa hizmete göndermesi, o devrin âdet ve teâmüllerine tamâmen aykırı idi. O yıllarda, değil Hükümdar, Timurlu Emirler bile kendi hânende ve sanatkârlarını bir bey ve hana göndermek şöyle dursun, birbirlerine dahi vermiyor ve göndermiyorlardı. Tarihçi Hândmir'in, Abdülkādir'in, Timur'un ölümünden tâundan vefâtına kadar Şahruh'un hizmetinden hiç ayrılmadığını ifâde etmesi de onun Bursa'ya gitmediğini teyîd etmektedir.

Bu ithaflar niçin yazıldı? Yukarıda da kaydedildiği gibi Abdülkādir'in Osmanlı topraklarına gelmiş olması çok uzak bir ihtimaldir. Belki Şahruh döneminde Bursa'ya bir heyetle veya bir sanatkarla kitabını gönderdi, belki de bizzat kendisi takdîm etmeye hazırlandı. Otobiyografisinde de II. Murad'ın adının hiç geçmemesi Abdülkādir'in Osmanlı ülkesine gitmediğini gösteren delillerden biri sayılabilir.

ABDÜLKĀDİR-İ MERÂGÎ'NİN ESERLERİ

Abdülkādir'i bu dönemin diğer yazarlarından ayıran en önemli özelliği geleneğe aykırı olarak sadece müzik konusunda yazmış olmasıdır.

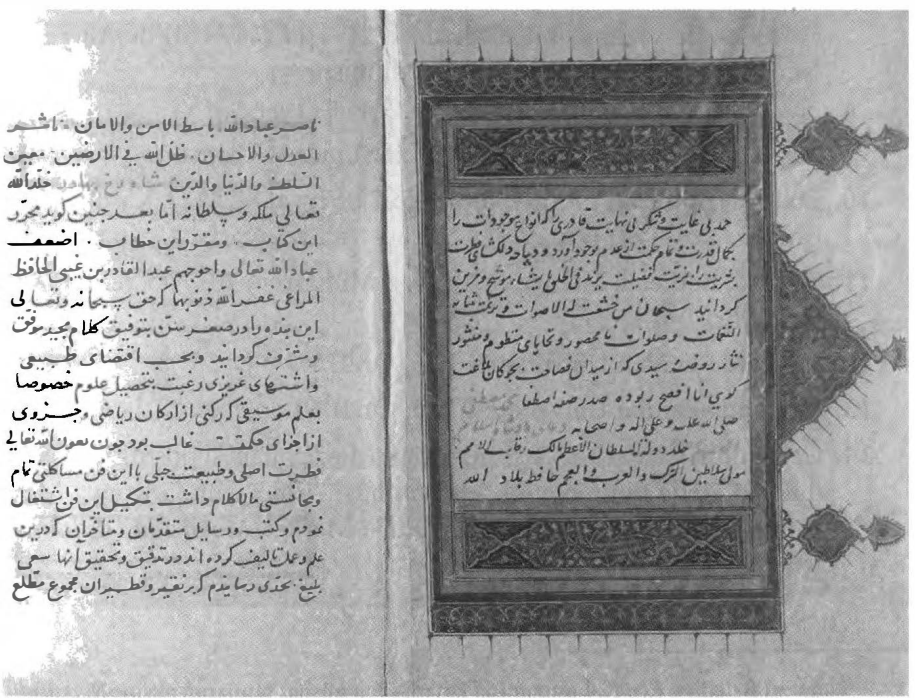
İslâmî Ortadoğu'nun modern müzik öncesi nota geleneğindeki işitsel dönüşüm sebebi ile hemen hemen hiçbir bestenin notaya alınmadığını söylemek zor değildir. Repertuarı kaydetmenin özgün bir yöntemi varsa bu biçimsel yapının oldukça detaylı belirtilerini sağlayabilen, fakat parçanın ana şeklini tanımlamanın ötesinde hiçbir melodik tanım içermeyen ve böylece metinsel bir ileti olarak hizmet eden şarkı metni antolojisinde tanımlanmalıdır. Abdülkādir-i Merâgî'nin besteleri de her hangi bir yere yazılmadığından dolayı unutulmuştur. Her ne kadar kayıp olan eseri *Kenzü'l-elhân*'da olabileceği düşünülse de mevcut bilgilerimize göre Abdülkādir'e isnât edilen 43 eser vardır. Bu eserlerinde, zaman içerisinde tahrîf olma ihtimalinin yanı sıra, Abdülkādir'e âidiyetleri şüpheli olanları da bulunmaktadır.

Abdülkādir, içeriği birbirine benzer gibi görünsede aslında birbirlerini tamamlayan altı adet mûsikî eseri yazmıştır. Meselâ *Makāsıdü'l-elhân*'da sazların isimlerini, *Câmiu'l-elhân* da özelliklerini verirken *Risâle-i Fevâid-i Aşere*'de şekillerini verir.

Câmiu'l-Elhân

Nüshaları;

1. İstanbul Nuruosmaniye Ktp, nr.3644, 276x175 yazı: 185x113mm 118 yaprak, müellif hattı 818 hicri (1415), tam meşin miklaplı, şirâzeli, Şahruh'a ithaf edilmiştir.
2. İstanbul Nuruosmaniye Ktp, nr.3645 tarihsiz, bir önceki nüshadan istinsâh olabilir. 3644'te silinmiş olan 34b'deki şekil 3645'te mevcuttur. Buna karşılık 62b'den 66b'ye, 41a'dan 45b'ye kadar olan kısım 3645'te yoktur.
3. Oxford, Bodleian Ktp Marsh 282 (Nisan 1405) tarihli, müellif hattı, oğlu Nureddîn Abdurrahman'a ithâf edilmiş, 816 Muharrem'inde (Nisan 1413) yine müellif tarafından bazı ilâveler yapılmıştır.
4. Aynı Ktp, Şahruh'un oğlu Baysungur Mirzâ'ya ithâf edilmiş nüsha.
5. İstanbul Belediye Ktp, nr.057, XX. yüzyılın başlarında 3644'ten istinsâh edilmiştir. Tarihsizdir. 166 yaprak., 17 satır, 210x160, 150x100 mm.



Câmiu'l-elhân İstanbul Nuruosmaniye Ktp, nr.3645 vrk1^{b}-2^{a}

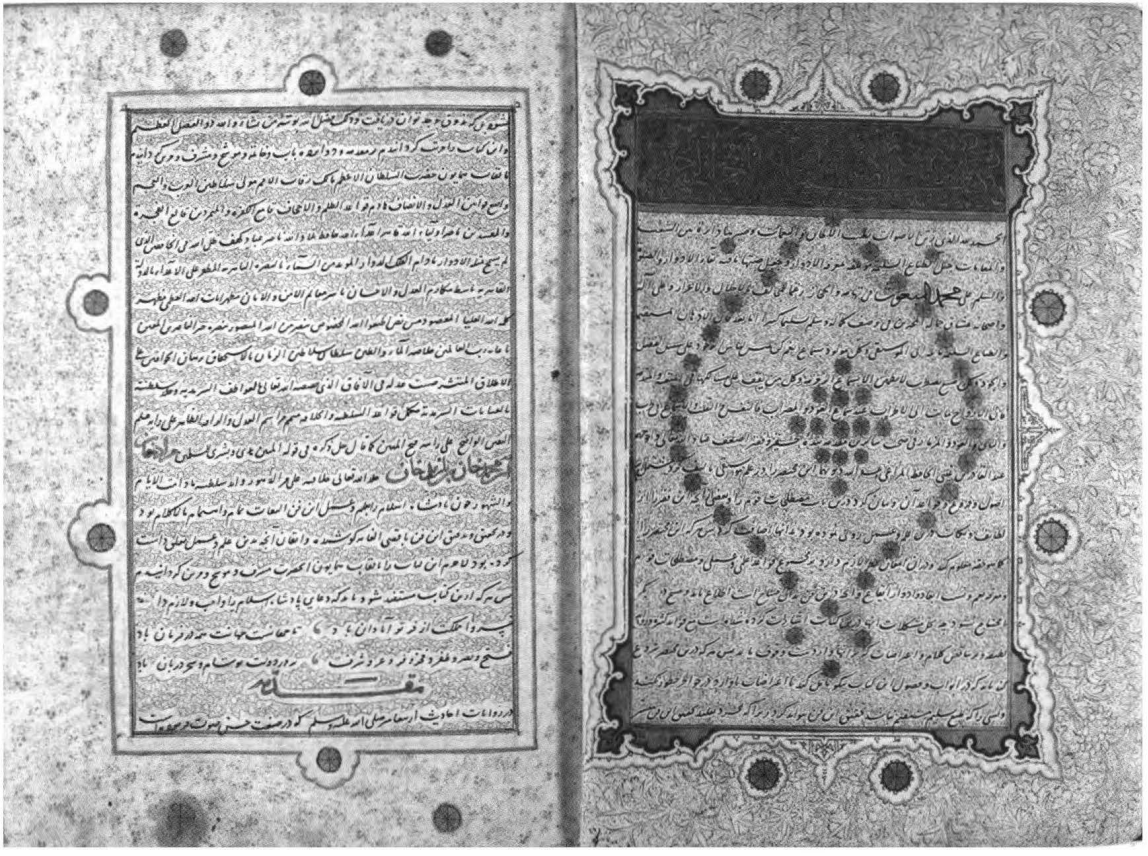
Makāsıdu'l-Elhân

Nüshaları[1]

1. Topkapı Sarayı Ktp, R.1726, 310x214 (240x140) mm. 21 satır, 79 yaprak, talik, Muhammed b. Muhammed b. İlyas tarafından 838 h.'de (1434 M.) istinsâh edilmiş. Meşin ciltli.
2. Rauf Yekta Beyin kütüphânesinde bulunan bir nüshası, Safer 826 (Şubat 1423) tarihli, müellif hattı. II. Murad'a ithâf edilmiştir. Eserin aslı bir müzâyede de 11 bin sterline yurtdışında satılmış olup, mikro-filmî gazeteci yazar Murat Bardakçı'dadır.
3. İst. Nuruosmaniye Ktp, 3656. H.903 (1497)'de istinsâh edilmiştir. 105 varaktır, 248x168 (189x100) mm. 18 satırdır.
4. İran, Meşhed, Razavî Ktp, nr.539. Cild 25x17 yazı 15-16 satır, 72 varak, nesih-talik, müellif hattı, 821 (M.1418), Nâdir Şah Vakfı.
5. Aynı Ktp, 6454 bir önceki nüshadan istinsâh.
6. Tahran, Melik Ktp, nr. 832/1. 387 H/(1433M.)'de istinsâh edilmiştir.
7. Aynı Ktp nr.1656 tarihsiz bir nüshadır.
8. Tahran Üniversite Ktp, nr.3203. Fahreddîn Esad tarafından 874 H/(1469M)'de yazılmış bir nüshadan, 1291 H/(1874M)'de Ali Ferzend-i İsmâil-i Reşti tarafından istinsâh edilmiştir.
9. Oxford, Bodleian Library, nr.385. 1077 H./(1666 M)'de istinsâh edilmiştir. 99 varaktır. 252x135 (175x88) mm. 17 satırdır.
10. Oxford, Bodleian Library, nr.1843. 21 Şevval 821/(21 Kasım 1418) tarihlidir.
11. Oxford, Bodleian Library, nr.1844. 3 Muharrem 1077/(5 Temmuz 1666) tarihlidir.
12. Hollanda Leiden Üniversitesi Ktp, Or.271
13. Hollanda Leiden Üniversitesi Ktp, Or.1061
14. Celaleddîn Çelebi Nüshası. Yeni kapı Mevlevîhânesi postnişîni Nâsır Abdülbâkî Dede'nin temellük kaydını hâvî, 1983 yılında Konya Mevlânâ Müzesi'ne hediye edildi. Abdülkâdir-i Merâgî, *Makāsıdu'l-Elhân*, Milli Ktp, Yz. A 5238/1.

---

1. İstanbul Belediye Ktp K.4 numarada kayıtlı olan nüsha, sanılanın aksine *Makāsıdu'l-elhân*'ın bir nüshası değil, torunu Mahmud'un Yazdığı *Makāsıdu'l-edvâr*'ın XX. yüzyıl başında istinsâh edilen bir nüshasıdır.

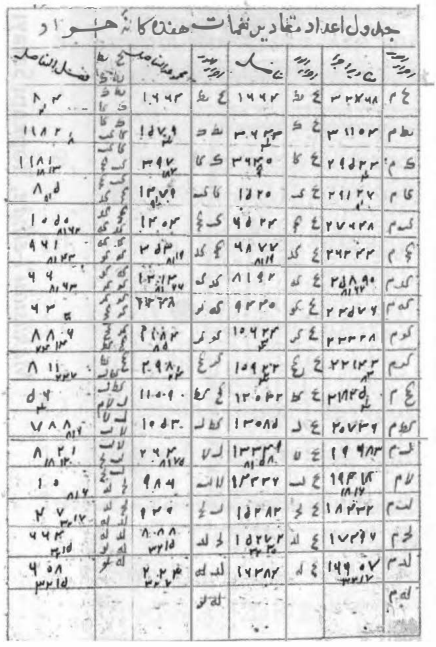


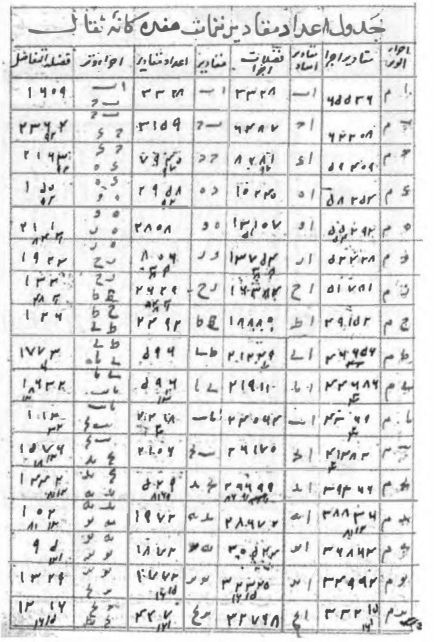
Makāsıdu'l-elhân, Topkapı Sarayı Ktp, R.1726, vrk. 1^{b}-2^{a}

Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr

Nüshaları

1. İstanbul Nuruosmaniye Ktp nr.3651/1, müellif hattı (?), tarihsiz, cilt 265 x 175, yazı (180x110) mm, 68 varak, 23 satır, talik-nesih.
2. Topkapı Sarayı Müzesi Ktp nr.A. 3470, XV. yüzyılda istinsâh edilmiştir.
3. İstanbul Belediye Ktp, nr.0.24, Nurusomaniye nüshasından XX. yüzyılın başlarında istinsâh edilmiş. 127 yaprak, 17 satır, 215x170, 150x110 mm.
4. Türkiyat Enstitüsü Arel Kitaplığı, Nuruosmaniye nüshasından istinsâhdır.
5. İran, Şiraz Dr. Visal Ktp, nr.29, 1574 de Abdullâh Ferzend-i Şemseddîn tarafından istinsâh edilmiştir.
6. Tahran Melik Ktp, nr.1647





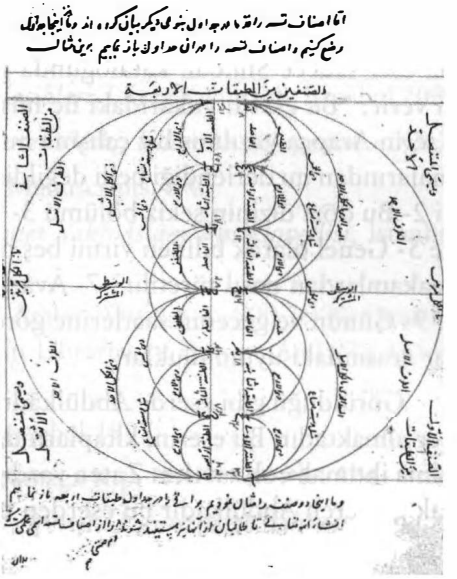
Şerh-i Kitâbu'l-edvâr, Nuruosmaniye Ktp, 3651/1 vr.13

Risâle-i Fevâid-i Aşere

Nüshaları

1. İstanbul Nuruosmaniye Ktp, nr.3651/II, müellif hattı, cild 26.7x1.5, yazı 18x10.6 talik, 50 varak 23 satır.
2. İstanbul Belediye Ktp, nr.O. 58, 94 yaprak, 17 satır ; 210x160, 150x100 mm.





Risâle-i Fevâid-i Aşere, Nuruosmaniye Ktp, 3651/II vr.76ᵇ-77ᵃ

Zübdetü'l-Edvâr

Nüshaları:

1. Bu eserin Rauf Yekta Bey'e, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tahran Büyükelçiliği müsteşarlarından Münif Bey tarafından İstanbul'a getirilerek hediye edildiği bilinmektedir. Ancak şu an nerede olduğu bilinmemektedir. İranlı bibliyografilere göre ise bu eser *Şerh-i Kitâbü'l-edvâr*'dır.

Kenzü'l-Elhân

Nüshaları

Tahran Melik Ktp, 6317/2[2]*Kenzü'l-elhân*'da Abdülkādir'in kendi kitaplarında anlattığı kadarı ile harflerle notaların yüksekliğini, rakamlarla uzunluğunu belirtmiş olması gerekir. Yine kendi ifâdesine göre bestelerinin de bu eserde olması gerekir, fakat maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu eser bugün elimizde olsaydı mûsikî alanında geçmişi anlatan en değerli eserlerden birisi olacaktı. Elimizdeki eser ise bir beste albümü değil, teoriyi ve kendisine ait bestelerden oluşan misalleri bir araya getiren bir araştırmadır.

Son olarak Abdülkādir'e atfedilen eserlerden biriside *Zikru'n-Nağam ve Usûlhâ* dır. Viyana Devlet Ktp, nr.829/2, cilt 311x190 yazı 152x101, Berlin Devlet Ktp, nr.1738, Almanya Herzogliche Ktp, nr.1350/III nüshaları bulunan bu eser sadece Shiloah katalogunda geçmekle birlikte Shıloah bize şu bilgileri verir: "Bu eserin yukarıdaki üç nüshası da Abdülkādir'e ithâf edilmektedir. Eserin Arapça yazılmış bir çalışma mı olduğu veya Abdülkādir'in Farsça çalışmalarından mı derlendiği belli değildir. Eser on fasıldan oluşur; 1- Dört ana dizi 2- Bu dört dizinin sekiz bölümü 3- Özelliklerine göre makamlar 4- Altı âvâze 5- Genel olarak bilinen yirmi beş türetilmiş makam 6- Yirmi beş alt dal ana makamlardan nasıl türetilir? 7- Âvâzât ile ilgili detaylar. 8- Transpoze ölçüleri 9- Günün ve gecenin saatlerine göre makamlar 10- Şiirsel ölçülerle makamlar arasındaki uyumluluklar.

Görüldüğü gibi eserde Abdülkādir'in hiçbir eserinde incelemediği konular yer almaktadır. Bu eserin, kitaplarında hep aynı sistemi takip eden Merâgî'nin olma ihtimali çok zayıftır. Zaten yazdığı eserlerde diğer kitaplarını referans olarak gösteren Abdülkādir bu eserden hiç bahsetmemektedir.

KAYNAKÇA

Abdülaziz, *Makāsıdu'l-edvâr*, Nuruosmaniye Ktp, no: 3649; Abdülkādir-i Meragî,
———, *Makāsıdü'l-elhân*, Topkapı Sarayı Nüshası Nr.1726
———, *Makāsıdü'l-elhân*, Nuruosmaniye Ktp, Nr. 3656
———, *Şerh-i Kitâbü'l-edvâr*, Topkapı Sarayı Ktp. Nr. 3470
———, *Câmiu'l-elhân*, Nuruosmaniye Ktp, No: 3644
———, *Câmiu'l-elhân (nşr. Takî Bîniş)*, Tahran 1987

2. Bu eserin adı kataloglarda *Kenzü'l-Elhân* olarak geçmesine rağmen muhtevâsı bu eser gibi gözükmüyor.

———, *Risâle-i Fevâid-i aşere*, Nuruosmaniye Ktp, Nr.3651 / II

———, *Şerh-i edvâr (nşr. Takî Bîniş)*, Tahran 1991

Abdürrezzak bin Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, (thk: Habîbürrahmân el-A'zâmî), Beyrut 1983, c.II.

Âdem Ceyhan, *Bedri Dilşâd'ın Murâd-Nâmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994.

Ahmed bin Muhammed bin Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, c. 4;

Ahmet Hakkı Turabi,

———, "İlk Dönem İslam Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* İstanbul 1997

———, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 1996

———, *Mûsikî İbn Sînâ, İslam Felsefesi Klasikleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004

———, "İbn Sînâ (mûsikî)" *Türkiye Diyanet VVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.XX

Ahmad Monzavi, A Catalogue Of Persian Manuscripts, c.V.

Alaeddîn, Jebrini, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XII.

Ammon Shıloah, The Theory Of Music İn Arabic Writings (c. 900-1900) Descriptive Catologue of Manuscripts in Libraries of Europe And The U.S.A, Münih 1979.

Ayhan Zeren *Müzik Fiziği*, Pan Yayınevi, İstanbul 1997.

Aziz Mahmud Hüdayî, *Vâkıât-ı Üftâde*, Selimağa Ktp. Hüdâyî Yz. Nr. 574.

Bahriye Üçok, "İslâm da Mûsikî Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967.

Bayram Akdoğan, *Fethullah Mü'min Şirvânî Mecelletü'n fi'l-Mûsîkâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

Boris Y. Viladimirtsov, *Moğolların İçtimaî Teşkilatı: Moğol Göçebe Feodalizmi*, (çev. Abdülkadir İnan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.

Charles Fonton, *18.Yüzyılda Türk müziği*, (çev. Cem Behar), İstanbul 1987.

Cinuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Mûsikîsi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1998.

Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1978, c.V.

Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Fârâbî Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-lüga ve Sıhâhi'l Arabiyye*, (thk. Şihâbüddîn Ebû Amr), Beyrut 1998.

Edward G.Brown, *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion* (a.d. 1265-1502)" Cambridge 1920.

Ehad Arpad, "Abdülkadir Meragî", *Küçük Türk İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1974.

Evin İlyasoğlu *Zaman İçinde Müzik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Fârâbî, *Kitâb-ı Mûsîka'l-Kebîr*, (thk. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire tsz.

Henry George Farmer, "Abdülkadir İbn Gaybî'nin Çalgılar Üzerine Görüşleri", (çev. Ekrem Memiş) *Musiki Mecmuası*, İstanbul 1948, sy. 53, s. 12.

Faruk Sümer "Ahmet Celâyir" TDVİA, İstanbul 1989, c. II.

Fazlı Arslan, *Safiyyüddîn Urmevî ve Şerefiye Risâlesi*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2007.

Hüseyin Sâdeddîn Arel, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri* (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1993.

Halil İbrahim Yüksel, *Rauf Yekta Bey'in Esâtîz-İ Elhân Adlı Eseri Ve İncelemesi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2001.

Handmîr, *Târîh-i Habîbü's-siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, 1362 şh. c.IV.

Hans R. Roemer, "Timurlular" *İslam Ansiklopedisi*, C.XII/I.

Henry George Farmer, "Mûsikî", *İslam Ansiklopedisi*, C.XIII.

İbn-i Haldun,- *Mukaddime* (çev: Zâkir Kâdiri Ugan), İstanbul 1970, MEB. Yayınları, İstanbul 1991, c. II.

İbn-i Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, "İkâmetü's-Salât", İstanbul 1992, c.I.

İklil Kurban, *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti*, TTK Yayınları, Ankara 1992.

İsmail Aka, *Timurlular*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

———, *Mirzâ Şahruh Ve Zamanı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994.

İsmail bin Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* "Müzîlü'l-İlbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdîs-i alâ elsineti'n-nâs", Beyrut 1988, c.I.

İsmail Hakkı Uzun çarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983 c.II.

J.Aubın, "Timurlular'ın Şiraz'da bilim ve Sanat Koruyuculuğu", (çev: Yaşar Yücel), *Belleten*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987.

Joseph Von Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, İstanbul 1329, c. II.

Kantemiroğlu, *Kitâb-ı 'ılmü'l-Musikî 'alâ Vechi'l-Hurûfât*, (Haz. Yalçın Tura), İstanbul 1976 c.I.

Kutbuddîn Mahmut Şîrâzî, *Dürretü't Tâc li Gurreti'd-Dîbâc*, Nuruosmaniye Ktp, Nr. 3947.

M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980.

M. Kemâl Özergin, "Hace Abdülkadir Maragi'nin Manzum Bir Arzıhali" *Kemâl Çığa Armağan*, İstanbul 1984.

Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Abdülmü'min Urmevî Ve Kitâbu'l-Edvârı*, İstanbul 1999.

Muhammed Ali Terbiyet; - *Dânişmendân-ı Âzerbaycân*, Tahran 1314.

———, *Makâlât-ı Terbiyet*, Tahran.

Muhammed İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tevhid 52", İstanbul 1992, c.VIII.

Muhammed Takî Dânişpejûh; - Fihrist-i Mikrofilmhâ-yi Kütüphâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1348 hş.

———, "Mûsikî nağmehâ", *Hüner-ü merdûm*, Tahran 1353 şh., sy. 148.

Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986.

———, "Meragalı Abdülkadir'e verilen Ferman ve Vasıfnameler", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1985, sy 24.

Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı.Yayınları, Ankara 1995.

Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı İnceleme*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Neseî, *es-Sünen*, "İftitah 83", İstanbul 1992, c.II.

Nihat Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1987, c.I.

Nuri Özcan,- "XV ve XVI.Yüzyıllarda Türk Dünyasında Mûsikî" *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı yapan Değerler Tartışmalı İlmi Toplantısı*, İstanbul 1977.

———, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Mûsikî Ders Notları*, İstanbul 2001.

———, "Osmanlılarda Musikî", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c.III.

———, "Abdülkâdir-i Merâgî", *Türkiye Diyanet VVakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.I.

———, "Türk Mûsikîsinin Âbide Şahsiyetlerinden Abdülkâdir-i Merâgî", *Türkler*, Ankara 2002, C.VIII.

Nusret Çam, İslâmda Sanat Sanatta İslam, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Osman Gazi Özgüdenli, "Merâga", *Türkiye Diyanet VVakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.XXIX.

Owen Wright, "Abdülkâdir Al-Marâghi And Ali B. Muhammad Bınâ'ı: Two Fıfteenth-Century Examples Of Notatıon, Part 1: Text, Bulletin Of the School Of Oriental Studies University Of London, London 1994.

Ömer Mâhir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet VVakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX.

Rauf Yektâ, *Esâtîz-i Elhân*, (Haz. Nuri Akbayar), Pan Yayıncılık, İstanbul 2000.

Recep Uslu, "Aydınlı Şemseddîn Nahîfî Ve Bilinmeyen Eserinden XV. Yüzyılda Osmanlılarda Ve Orta Asya'da Mûsikîşinaslar", *Türkler*, Ankara 2002, C. VIII.

Ruşen Ferit Kam, Meragalı Hoca Abdülkadir, *Radyo Dergisi*, Ankara 1943.

Sadeddîn Nüzhet Ergun, *Türk Musikîsi Antolojisi*, İstanbul 1942, c.I-II.

Müneccim başı Ahmed Dede, Sahâifu'l-Ahbâr, (Müneccim Başı Tarihi), İstanbul, 1285, C.III.

Salih Murat Uzdilek, *İlim ve Mûsikî*, İstanbul 1977.

Seda Kent, Abdülkâdir Merâgî Hayatı Ve Eserleri'nin Usûl ve Güfte Yönünden İncelenmesi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1995.

Süleyman, Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Sema'*, Bursa 1992.

Süreyya Agayeva, *Abdülkadir-i Merâgî*, Azerbaycan Klasikleri, Yazıcı Yayınevi, Bakü 1983.

Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1898, c. I-VI.

Ubeydullah Sezikli, *Kırşehirli Nizâmeddîn İbn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 2000.

Yılmaz Öztuna,- *Abdülkaadir Merâgî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1988- "Osmanlı İmparatorluğu", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXVI.

KEMÂLEDDÎN İBNÜ'L-HÜMÂM

Abdullah Tırabzon*

İSMİ VE HAYATI

Hicri IX./Milâdi XV. asır ilim dünyamızın mümtaz şahsiyetlerinden birisi olan Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, müsbet ve hür düşüncenin semeresi olan değerli eserleriyle şöhretini asırlar ötesine taşımış ve ilim gücünü ilim dünyasına kabul ettirmiş bir âlimdir. Bütün İslâm âleminde tanınmasına ve meşhur olmasına rağmen İbnü'l-Hümâm'ın hakkında şimdiye kadar ciddî bir çalışma yapılmamış, hayatı veya eserleri ayrıntılı olarak herhangi bir incelemeye tâbi tutulmamıştır.[1]

Hayatı hakkında bilgi vermeden önce yaşadığı devrin siyâsî durumunu göz önünde bulundurmamız faydalı olur kanâatindeyiz. Bilindiği gibi İbnü'l-Hümâm Mısır'da Memlüklerin hâkimiyetinin sürdüğü bir dönemde dünyaya gelmiştir. Hayatı boyunca Memlûk Sultanları Berkûk (784-801/1383-1399), Ferec (801-815/1435-1453) ve Seyfeddîn İnal (857-865/1453-1465) dönemlerini idrâk etmiştir. Bu hükümdarların ilim adamlarına çok önem verdiklerini[2] belirtmekte yarar vardır. Bu dönem siyâsî açıdan çalkantılı ve istikrarsız[3]

---

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Hakkı Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbnü'l Hümâm ve Tahriri,* Sivas Kemaleddin İbni Hümam Vakfı Yay. Sivas, 1993, s. 41
2. Dönemin siyasi yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, *İslam Tarihi Memlûkler*, (648-923 / 1250-1517), Kayıhan Yay., İstanbul 1991, s. 99-117
3. Brockelmann Karl, *Tarihu'ş-Şüubi'l-İslamiyye*, (Arapçaya terc.Nebih Emin Faris), Beyrut 1965, s. 369-370

olmakla birlikte, ekonomik ve bilhassa ilmî yönden büyük gelişmelerin olduğu bir dönemdir.[4] Bunun sebebini şöyle özetleyebiliriz:

Doğuda Moğol istilâsı sonucu Abbâsî ve Büyük Selçuklu devletlerinin işlevlerini kaybetmesi, Batıda Endülüs Emevî Devleti'nin iyice zayıflaması ve Anadolu'da henüz siyâsî birliğin sağlanamamış olması o dönemde Mısır'a merkez olma vasfını sağlamıştır. Her biri ilim ve kültür merkezi olan Bağdad, Buhârâ, Nîşâbûr, Rey ve Kurtuba'dan âlimler Mısır ve Suriye'ye gelmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak Kahire ve Şam ilim ve kültür merkezi konumunu elde etmişlerdir.[5] O dönem sultanlarının ilme ve ilim adamlarına önem vermeleri, maddî ve mânevî açıdan destek olmaları da bilim adamlarının konumunu güçlendirmiştir. Sözü edilen dönemde yetişen âlimler ve eserlerinin isimlerinin hatırlanması bile bu devrin ilmî önemini ortaya koymaya yeterlidir.

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın asıl adı Muhammed, künyesi Ebû Abdillah, lakabı ise Kemâleddîn'dir. Babasının ismi Abdulvâhid, dedesinin ki Abduhamîd'dir. Abduhamîd'in babasının ismi ise Mes'ûd'dur. İbnü'l-Hümâm'ın babası Sivas kadılığı yapmış âlim bir zattır. Babası daha sonra bilinmeyen bir sebeple Kahire'ye göç etmiş ve orada Hanefî kadısı vekilliğine atanmıştır. Bir süre sonra da İskenderiye'ye Hanefî kadısı olarak tayin olmuş ve oranın Mâlikî kadısının kızıyla evlenmiştir. İbnü'l-Hümâm 790/1388 yılında İskenderiye'de dünyaya gelmiştir.[6] İbnü'l-Hümâm'ın babasının Sivas kadısı olduğunu birçok kaynak belirttiği gibi çağdaşlarından Sehâvî'de, İbnü'l-Hümâm'ın babası ve dedelerinin Sivas'ta kadılık yaptıklarını haber vermektedir.[7]

İskenderiye'de doğması ve daha çok Mısır'da yaşadığı için Mısırlı tanınan İbnü'l-Hümâm eserlerinde kendini "Sivaslı" olarak tanıtmaya eğilimli olduğu görülmektedir. Bu durumu talebelerinden Abdulevvel b. Muhammed el-Mürşidi'ye kendi eliyle yazdığı icâzetnâmeye imza yerine ismini şu şekilde kaydetmesi açıkça ortaya koymaktadır: "*Bu icâzetnâmeyi Hanefî mezhebine mensup Sivaslı Muhammed b. Hümâmeddîn yazmıştır.*" İbnü'l-Hümâm bu ifadesiyle Sivas'a mensûbiyetini belirtmiştir.[8]

---

4. Bosworth C. E., *İslam Devletleri Tarihi*, (çev. E. Merçil ve M. İpşirili) İstanbul 1980, s. 198
5. el-Kutubî İbn Şakir Fahruddin Muhammed, *Fevâtu'l-Vefeyât*, Kahire, 1951, II, 306; İbn Tağriberdi Cemalüddin ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücumu'z-Zahra*, ts., Mısır, VII, 216
6. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknûn*, İstanbul 1972, I, 151; Tangriberdi el-Atabekî, Cemâlûddîn Ebu'l-Mehasin, *en-Nücûmu'z-Zahira fi Mülûki Mısr ve'l-Kahira*, (thk. Cemâlûddîn eş-Şiyal, Fehim M.Şeltût), Mısır 1392/1972, XVI, 187; Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâdefi Mevzûâtû'l-Ulûm*, Darul Kûtûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985 1. Bas. II, 244; Ebû'l-Felah Abdûlhayy İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezarâtû'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Daru'l-Fikr, trs. IV, 298-299.
7. Sehavî, Şemsüddin Muhammed, *ed-Dav'ul-Lamii* Beyrut trs. VIII, 127.
8. İbnü'l-Hümam, *et-Tahrir*, Süleymaniye Ktb., Fatih Kısmı No:1245, vrk.216b

İbnü'l-Hümâm, *el-A'lâm*'da şu şekilde tanıtılmaktadır. "*İbnü'l-Hümâm (790-861/1388-1456) Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamîd b. Mes'ûd es-Sivasî. Sonra "İskenderyeli Kemâleddîn b. Hümâm" diye bilinir. Kendisi Hanefî imamlarındandır. Tefsir, farâiz, fıkıh, hesap, dil, mûsikî, mantık ve usûlüddîni bilmektedir. Aslı Sivas'tandır. İskenderiye'de doğdu, Kahire'de yetişti. Bir süre Halep'te kaldıktan sonra Mekke ve Medine'de de Mücâvir olarak bulundu. Mısır'daki Hânikâ Şeyhûniyesinin Kâdı'l-Kudâtı idi. Sultanlar ve Devlet erkanı tarafından sevilip saygı duyulan bir âlimdi. Kahire'de vefât etti.*"[9]

İLMİ ŞAHSİYETİ

Önde gelen âlimler ve birçok araştırmacılar İbnü'l-Hümâm'ı çok yönlü ve zengin bir ilmî kişiliğe sahip ender rastlanan âlimler arasında kabul etmektedirler. Meselâ Hicri 1250 yılında vefat eden Şevkânî, *el-Bedru't-Talibi Mehâsini min Ba'de'l-Karni's-sâbî* adlı eserinde İbnü'l-Hümâm'ın ilmî kişiliğini şöyle anlatmaktadır: "*H. 790'da doğduktan sonra küçük yaşta Kahire'ye geldi ve birçok muhtasar kitap ezberledikten sonra bu ezberlerini devrinin hocalarına dinletti. Daha sonra ilim talebini büyük bir iştiyakla önce bulunduğu şehrin hocalarından İzz b. Abdüsselâm, el-Bisâtî, eş-Şümnî, Celâl el-Hindî, el-Veliyyu'l-Irâkî ve İzz b. Cemmâ'dan aldıktan sonra Kudüs'e gidip oradaki bulunan âlimlerden de dersler aldı. Hafız İbni Hacer ve diğer büyük âlimlerden dersler dinledi. Ancak rivâyet ilmine pek ağırlık vermeyerek diğer ilimlerde büyük bir seviye katederek devrinin âlimlerini geride bırakmayı başarmıştır.*"

Hatta bazı âlimler, "Şayet dinin delilleri istenecek olsa ülkemizde ondan başka bu delilleri getirecek kimse olamazdı." diye ifade etmektedirler. İbnü'l-Hümâm keskin zekâlı ve derin düşünceli idi. Hatta meseleleri öyle derinlemesine düşünüyordu ki hocalarını bile hayrete düşürüyordu. Bazen de hocalarını ıstılâh ve benzeri şeylerde şüpheye düşürerek ne diyeceklerini şaşırtıyordu. İbnü'l-Hümâm ününü ve ilimdeki otoritesini Hanefî kaynaklarının en mûteber kitaplarından olan *Fethu'l-Kadîr* ile elde etmiştir. Ayrıca fıkıh dışında, hadis, tefsir gibi ilmin diğer bütün dallarında eser vermiştir.

Yahyâ b. el-Attâr ise İbnü'l-Hümâm'ı şöyle anlatmaktadır: "*O, aşırı güzelliğiyle fitneye âlet olmamakta, maddî açıdan varlıklı olmasına rağmen dinî hayattan taviz vermemekte, fesâhât ve doğru araştırmada edebî üslûbu korumada örnek bir insandır. Ayrıca genel olarak ilmiyle şânı ve şöhreti yayılmış ve küçük âlimlerden başka büyük âlimler bile onun ilmî otoritesine boyun eğmişlerdir. Hocalarının ona yapmış olduğu iyilik kendilerine yapmış oldukları iyilikten da-*

9. Hayreddin Zirikli, *el-Âlam*, Beyrut, 1984, 6.bas. VI, 255

ha çoktur. O birçok medresede hocalık yapmıştır.[10] *Bir defasında Eşref Barsbay onu, haberi olmadan ve istişâre etmeden ilmî kariyerinden dolayı kendi medresesinin meşîhatlığına tayin etmiştir.*"

İbnü'l-Hümâm talebelerine karşı iyilikseverdi ve her fırsatta onlara hayırlı olan şeyleri yapmaya çalışırdı. İbnü'l-Hümâm ilmî kariyerine güvendiği bir talebesini Eşrefiyye medresesine hoca tayin edince Cevher el-Haznedâr buna karşı çıktı. Bunun üzerine İbnü'l-Hümâm bu duruma kızdı ve kendisini ilgilendiren bir işe başkasının karışmasını sebep göstererek medresedeki işini bırakıp evine kapandı. Bunu duyan Sultan Baybars onu râzı etti ve Haznedâr da özür diledikten sonra tekrar medresedeki görevine döndü.

İbnü'l-Hümâm ilmî araştırmalarında hakikati gözetir ve kalbinin râzı olduğu şeyleri söylerdi. Savunduğu tezi bağlı olduğu mezhebin imamına veya diğer mezhep imamlarına ters düşsün veya düşmesin hiç ayırım gözetmeden hakikati söylerdi. Bu bağlamda gusül abdestinde ovalamanın vâcip oluşunu tercih ederek, Hanefî mezhebine muhâlefet etmiş, Mâlikî mezhebinin görüşünü tercih etmiştir. Yine nikahta şahitlik edenin hür olmasının gerekmediğini savunup kendi mezhebinin imamına ters düşerek Hanbelî mezhebinin görüşünü benimsemiştir. Abdestte besmele çekmek; Hanefîlerde sünnet veya mendup, Mâlikîlerde mendup, Şâfiîlerde sünnet ve Hanbelîlerde şart iken İbnü'l-Hümâm, abdestte besmelenin vâcip olduğunu söyleyerek dört mezhebe de muhalefet etmiştir.

Bundan dolayı da müctehidler onun ilmî kariyeri hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onun dört mezhep imamları gibi mutlak müctehid, bazıları Ebû Yûsuf gibi mezhep içinde müctehid, bazıları da Hassâf ve Kerhî gibi mezhep sahipleri tarafından nass olmayan meselelerde müctehid olduğunu belirtmişlerdir. Tahrîc konusunda ise, bazıları Râzî gibi müctehid, bazıları da Ebu'l-Hasen el-Kudurî gibi tercih müctehidi veya kuvvetli ve zayıf olan delilleri seçme husûsunda müctehid olduğunu belirtirken, bazıları ise taklîde bağlanan mukallid olduğunu söylemektedirler. İbnü'n-Necîc, *Bahru'r-Râik*'te onun tercih ehlinden olduğunu belirtmektedir. Şeyhülislâm el-Makdisî ise İbnü'l-Hümâm'ın ictihâd derecesine ulaştığını belirtmektedir. *El-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâti'l-Usûliyyîn* kitabının müellifi Abdullah Mustafa el-Marâği, İbnü'l-Hümâm'ın cüz'iyyâtta müctehid olduğunu söylemektedir. Onun bu cüz'iyyâtın bazısında imamına uyduğu halde diğer bazılarında muhâlefet ettiğini ifade etmektedir.

İbnü'l-Hümâm birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Kadı Bedreddîn el-Irâkî el-Malikî, Şerafeddîn el-Münâdî eş-Şâfiî, Cemaleddîn Hişâm el-Mısrî el-Hanbelî, *Müsâyera*'ye hâşiye yazan Zeynuddîn Kutluboğa el-Hanefî, Seyfeddîn Kut-

10. Şevkânî M.b. Ali, *el-Bedru't-Tali'bi Mehâsini men bade'l-Karni's-Sâbi*, Beyrut, II, 201-202

luboğa el-Hanefî ve *Müsâyera*'nin şarihlerinden Kemâl b. Ebi Şerif bunlardan bazılarıdır. [11]

ESERLERİ

Bu başlık altında İbnü'l-Hümâm'ın eserlerini ayrıntılı olarak incelemekten ziyâde sadece isimlerini zikredeceğiz. Ancak çalışmamıza esas teşkîl etmesi dolayısı ile *el-Musâyera*'dan genişçe bahsedilecektir. Bu eserin ilim dünyasındaki yerini ve ilim hayatına yaptığı katkılara işaret edilecektir. Yine bu bağlamda Gazali'nin *er-Risâle*'si ile mukayesesi yapılacaktır.

Bir taraftan fetvâ veren, bir taraftan çeşitli medreselerde İslâmî ilimleri okutan İbnü'l-Hümâm, diğer taraftan da yazıldığı tarihten itibâren sonraki eserlere kaynak olabilecek faydalı ve ilmî değeri büyük birçok eser yazmıştır. Çok yönlü bir din âlimi olan, müellifimiz mâhir olduğu her sahada eser yazmamıştır veya yazdıysa bunlar bize kadar gelmemiştir. Elimizde mevcut olan veya olmadığı halde kaynaklarda ismi geçen ve tesbît edebildiğimiz eserlerini kısaca tanıtalım:

1. *Kitâbu'l-Müsâyera fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhira*

   Yazımıza temel teşkil eden bu eseri Gazâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'si ile mukâyesesi esnasında detaylı bir şekilde anlatacağız. Yalnız burada şerhlerinden birkaç tanesini belirteceğiz.

   a). *Kitâbu'l-Müsâmera: Kemâleddîn Ebû Şerîf Muhammed b. Ali el-Kudsî* (ö. 906/1500) tarafından yapılmış bir şerhtir.

   b). *İbnü'l-Hümâm'ın* Müsâyera'ya kendi şerhi olan *Tavdîhu'l-Müsâyera*'sıdır

   c). *el-Müsâyera fî İlmi'l-Kelâm ve Akâidi't-Tevhîdiyeti'l-Münciyye fi'l-Âhira*, Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *Müsâyera*'daki muğlak ve müphem bırakılmış yerleri açıklamak için bu şerhi kısa ve özlü olarak yazmıştır. Eser, 1929'da Mısır'da basılmıştır.

   d). Hâşiyesi: İbnü'l-Hümâm'ın meşhur talebesi Zeynuddîn Kutluboğa tarafından *Müsâyera*'ye yazılan hâşiye olup adı "*Hâşiye alâ'l-Müsâyera*"dır. Talebelerinin isteği üzerine *Müsâyera*'nın kapalı olan ve kısa geçilen yerlerini açıklamak üzere kaleme alınmıştır.[12]

---

11. Merâğî Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâti'l-Usuliyyin*, Mısır trs. I, 37-39
12. *Müsâyera*, 2

2. *Tağrîb fi'l-Kesb*

   Kazanç konusunda yazılmış bir eserdir. Bu eser henüz basılmamış olup Süleymaniye Esad Efendi bölümü 929/6 numarada kayıtlı bir nüshası vardır.

3. *Fevâtihu'l-Efkâr fi Şerhi Lümâti'l-Envar*[13]

4. *el-Ecvibetü'l-Mardiyye ammâ Evradahû k.b. el-Ha. ala'l-Müsteillin bi Sübuti's-Sünneti'l-Mağrib el-Gibliye li- Cemâleddîn el-Kasımî*[14]

5. *İktidâu'l-Hanefîyye bi'ş-Şâfiiyye*

6. *Risâle fi İ'râbi Kavli'n-Nebiyye (s.a.v.) Sübhanellâhi ve bihamdihî Sübhânellahi'l-Azîm.*

7. *el-Fetâvi's-Sirâciyye*

   Kâriu'l-Hidâye'ye bazı hâkimler tarafından sorulan sorulara verilen cevapları içermektedir. Eser henüz basılmamış olup Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 378/2'de mevcuttur.

8. *Zâdü'l-Faîir*

   Namazla ilgili konuları içine alan bir eserdir. Eser henüz basılmamış olup Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2750/2'de mahtût olarak mevcuttur.

9. *Fethu'l-Kadîr li'Âcizi'l-Fakîr*

   İbnü'l-Hümâm'ın en meşhur ve en mûteber olan eseridir. Ancak müellif *Hidâye*'yi "Kitâbu'l-Vekâle'ye kadar şerh edebilmiş, tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Kalan kısmını da "Netâicu'l-Efkar fi Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr" adıyla Kadızâde-i Rûmî diye meşhur Şemsuddîn Ahmed (ö. 988/1580) tarafından tamamlanmıştır.

10. *Şerhu Bedîu'n-Nizâm*

11. *et-Tahrîr fî Usûlü'l-Fıkh*

    Müellif te'lif sebebini şöyle beyan ediyor: "*Ömrümün büyük bir bölümünü Hanefî ve Şâfiî fıkh usülü bilgilerini mütâlaa etmekle geçirdim. Daha sonra bu iki mezhebe ait bilgileriyle ıstılahları açıklayan bir kitap yazmak aklıma geldi. Bu öyle bir kitap olmalıydı ki, onu iyi öğrenen kimse, her iki mezhebe ait bilgi ve ıstılahları çok iyi anlayabilsin. Zira benim bildiğim bu iki mezhebe ait bilgileri bir arada anlatmak ve izah etmek isteyenler, bu iki meleği iyi açıklayamadılar. İşte ben bu işi yapmak için bu kitaba başladım. Bu sefer düşündüğüm gibi yazsam, kita-*

13. Brokelman, *GAL.* II / 99
14. Katip Çelebî, *Keşfu'z-Zünun*, II/1292

bın çok geniş olacağı hatırıma geldi. Üstelik bu devirde kimsenin geniş ve tafsîlâtlı kitapları okumadığı da bir gerçektir. Bu sebeple bütün meseleleri ihtivâ etmekle kısa ve özlü bir kitap yazdım. İsmine de et-Tahrir dedim.[15]

HOCALARI VE TALEBELERİ

İbnü'l-Hümâm ilk bilgilerini babasından öğrenmiştir. Babasından Kur'an'ı ezberleyen İbnü'l-Hümâm, babasının vefâtıyla eğitimini tamamlamamıştır. Babasını on yaşında iken kaybeden İbnü'l-Hümâm, Mağribli bir hanım olan Anneannesinin himâyesinde yetişmiştir.[16] Ninesi İbnü'l-Hümâm'ı Kahire'ye götürerek Şihâb el-Heysemî'nin yanında Kur'an'ı tamamlatmıştır. İbnü'l-Hümâm tecvîdi ez-Zerâtinî', ez-Zeyn Abdurrahmîn el-Fakîrî'den okumuştur. Mısır'daki hayatı esnasında *Kudûrî*'yi, *Menâr*'ı, Zamahşerî'nim *Mufassal*'ını, İbn Malik'in *Elfiye*'sini ezberlemiştir. İskenderiye'de Hanefî kadısı Cemâl Yûsuf el-Hamîdî'den nahiv dersleri almış, Zeyn el-İskenderî'den *Hidâye* kitabını okumuştur. el-İzz Abdüsselâm el-Bağdâdî'den, mantık, Bisâti'den usûlü'd-dîn ve hikmet, İbnü'l-Mecdî'den Öklides, Aynî'den el-Muallakatüs-Seb'a'yı öğrenmiştir. Hadisteki hocaları ise Ebû Zur'a b. el-Irâkî, el-Cemâl el-Hanbelî ve eş-Şemsü'ş-Şâmî olmuştur.

Kahire'yi ziyâret eden İbn Şihbe'den uzun süre ders almış, onunla 814/1411'de Haleb'e gitmiş ve o ölünceye kadar yanından ayrılmamıştır. Birçok âlimden yararlanan İbnü'l-Hümâm'a Merâgî, İbnu Zâhire, Rukâyetu'l-Medenî ve diğer önemli âlimlerden fıkıh, usûl, ferâiz, hesab, mantık, cedel, edebiyat, sarf, nahiv, meânî, bedî', beyân, tefsir, tasavvuf, kelâm, mûsikî alanlarında icâzet almıştır.[17]

İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*'in mukaddemesinde fıkıh bilgisini aldığı el-Merginâni gibi âlimlerin isimlerini zikretmektedir. Tasavvufî hayata el-Edkavî ve el-Havafî isimli mutasavvıflar aracılığıyla sülûk etmiştir. Özellikle el-Halvatî'den tasavvufun bütün inceliklerine vâkıf olan İbnü'l-Hümâm gayet mütevâzi, saygı değer, cömert asil bir ahlâk güzelliğine kavuşmuştur.

Dört mezhebe mensup birçok âlim yetiştiren İbnü'l-Hümâm'ın önde gelen öğrencilerinden ikisi Emîr el-Hacc ile Ubeydullah Abdulevvel b. Muhammed el-Mürşidî'dir.

---

15. İbnü'l-Hümam, *et-Tahrir*, 3
16. Sehavi, VIII, 127.
17. es-Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Buğyetu'l-Vuat*, Beyrut trs. I, 166.

İlmî ve edebî bakımdan yüksek bir mertebeye ulaşan İbnü'l-Hümâm, Sultan Eşref Barsbay tarafından 829 yılında Kubbatu'l-Mansûriye Medresesi'ne tayin edilmiştir. 833 yılına kadar bu görevi îfâ ettikten sonra 847/1443'de Şeyhûniye Meşîhat (Şehu'ş-Şüyûhluk) görevini üstlenmiştir. Farsça ve Türkçeyi çok iyi bilmekte olan İbnü'l-Hümâm, her iki dilde de çeşitli eserler vermiştir.

HİLÂFET ANLAYIŞI

Musannif, kelâm ilmini tanımlarken imâmetin, kelâm konusu olmayıp fıkıh konusu olduğuna işaret etmişti. Zira imâmet, itikâdî bir hüküm olmayıp farz-ı kifâye olan amelî bir hüküm ve kelâmın ek konularından olduğunu söylemektedir. İmâmeti Kelâm konusu olarak kabul edenler, Hulefâ-i Râşidîn döneminde çeşitli sapık grupların Halifelere İslâmî kurallara ters düşen birçok iftiralarda bulundukları için Kelâm konusunun içine dâhil etmişlerdir.

Bununla beraber musannif önce imâmeti tanımlayarak bu konuyu izah etmeye başlamıştır. İbnü'l-Hümâm'a göre imâmet, Müslümanlar üzerindeki genel tasarruf hakkıdır.

Mu'tezile'nin aksine Peygamberlik dönemi sona erince şer'an ümmetin halîfe tayin etmesi farzdır. Hz. Peygamber'den sonra hak halîfe sırasıyla Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz.Osman ve Hz. Ali'dir. Zira Hz. Ebû Bekr'in halîfeliği sahâbenin icmâıyla mübâyeatla olmuştur. Hz. Ömer'in halîfeliği Hz. Ebû Bekr'in onu halîfe tayin etmesiyle olmuştur. Hz.Osman'ın halîfeliği Şûrâ ehlinin ittifakından sonra bey'atla olmuştur. Hz. Ali'nin halîfeliği ise Ehli'l-Hall ve'l-Akd'in mübâyeâtıyla olmuştur.

Hasan el-Basrî, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekr'i son hastalığında namaz imamlığına tayin etmesinin zımnî olarak da olsa onun halîfe tayin edilmesine işaret olacağını savunmaktadır. Diğer taraftan Şîa, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi halîfe olarak tayin ettiğini savunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in cumhûru ise Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiç bir kimseyi halîfe olarak seçmediğini, ancak Allah'ın bildirmesiyle kendisinden sonra kimin halîfe olacağını bildiği görüşündedirler. Zira Hz. Peygamber, kendisine soru soran kadına, "Eğer beni bulamazsan Ebû Bekr'e gel." buyurmuştur. Bu sözü kadına kendisine gelmesini emrettiği zaman ve kadının, "Geldiğimde seni bulamazsam yani sen ölmüş olursan?" sorusuna cevap olarak söylemiştir. Bu hadis Buharide, Cübeyr b. Mutam'dan gelmiştir. "Bir kadın Hz. Peygambere bir mesele sormak için geldiğinde Hz. Peygamber ona daha sonra gelmesini söyler, bunun üzerine kadın -sanki öleceğini kastederek- şayet geldiğimde seni bulamazsam dediğinde, Hz. Peygamber Ebû Bekr'e gelmesini söyler". Buna benzer olarak Buhari ve Müs-

lim'de Hz. Peygamberin kuyu ve kuyudan su çekmesi hakkındaki rüyasını bildiren hadiste İbn Ömer Hz. Peygamberin şöyle dediğini bildirmektedir. "Rüyamda, sanki etrafı örülmemiş bir kuyudan su çekiyordum bu sırada Ebû Bekir geldi bir veya iki kova dolusu suyu yavaşça çekti Allah onu affedecek. Sonra Ömer geldi öyle bir şekilde çekti ki sanki imkansız olanı yaptı, zira dâhiler bile onun yaptığı işi yapamazdı, onun çektiği su ile insanlar kanana kadar içtiler ve huzura kavuştular."[18]

Musannif Hz. Peygamberin kendisinden sonra halîfe tayin ettiğine dar nassın olmadığını şöyle delillendirmektedir. Hz. Peygamber birtakım sorumlulukları insanların ona uymayacaklarını bilmesine rağmen yine de onlara bu sorumlulukları tebliğ etmiştir. Ancak halîfe tayin ettiği kişiyi bildirme konusunda çok açık ve net olarak tavır koymadığından insanlar gerçeği bilemeyecekleri için ümmetin O'nun tayin etmiş olduğu kişiden başkasına beyat etmeleri gündeme gelebilirdi. Zira Halîfelik gibi ümmeti ilgilendiren en önemli ve bir konunun tebliğ şekli, bunu çoğu kimselere duyurarak meşhur etmektir. Çünkü Halîfelik bir veya iki kişiyi ilgilendiren mesele olmayıp küçük büyük, kadın erkek herkesin dünya ve ahiretini ilgilendiren bir meseledir. Bu sebeple, böyle bir nass zahir olmamışsa o zaman nassın olmadığı anlamına gelir. Bu Musannif'in genel olarak Hz. Peygamber'in kendisinden sonra herhangi bir kişiyi halîfe tayin etmediğinin izahıdır.

Ayrıca Musannif, Şia'nın iddia ettiği "Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'nin halîfeliğinin vâcipliği hususundaki nassların" yok hükmünde olduğunu savunmaktadır. Zira, Şia'nın kitaplarını doldurarak Hz. Peygamber'den aktardıkları "*Sen benden sonra Halîfesin*" ; "Müslümanların yönetimini Ali'ye teslim ediniz"; "*Bu size benim Halîfemdir.*"; "*Sen Kardeşim, vasiyyim, benden sonra Halîfem ve borcumu ödeyecek kişisin*" ve daha buna benzer birçok nassların butlan olması gerekir. Çünkü bu naklettikleri nasslar, ne Halîfelik gibi önemli bir işin gerektirdiği dereceye ne de mat'un Â'had derecesine ulaşmıştır. Zira seçkin ve devamlı hadis ilmiyle uğraşan hadis imamlarına çoğu zayıf diye nitelenen hadisler ulaştığı halde Şia'nın yukarıdaki naklettikleri hadisler ulaşmamıştır. Nasıl olur da bu uğurda her tarafa gidip gelmiş bu kişilerin bilmediği bu hadisler Âhâd olarak nitelenebilir ve hadis ilminden ve rivayetten bihaber kişilerin nakletmesiyle doğru olarak kabul edilebilir. Bütün bunlar Şia'nın bu aktardıkları hadislerin iftira ve batıl sözler olduğunun açık bir göstergesidir.

Evet bu bağlamda Hz. Peygamber Âhâd olarak Hz. Ali için "*Sen bana göre Harun'un Musa'ya olan konumu gibisin. Ancak benden sonra Peygamber yoktur.*" buyurmuştur. Bu hadis bile onların iddialarını ispatlamak için yeterli olmamaktadır. Zira bu hadis Şia'nın isteğini ifade etmemektedir. Çünkü "Ben-

18. *Müsâyera*, 255

den sonra Peygamber yoktur" sözü müstesnâ (*ille Ennhû*)'den sonra olduğu ve Harun ile Musa arasındaki kardeşliğin Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasında olmadığı için, Musa ile Harun arasında olan bütün evreleri içermemektedir. Ayrıca bu hadisin sebebi vürudu, Hz. Peygamber Hz. Ali'ye Tebûk seferine giderken onu yetkili olarak bıraktığı sırada söylemiştir. Hz. Ali, savaştan geri kalmayı bir eksiklik kabul ederek, Hz. Peygamber'e beni savaştan kalanlar gibi mi bırakıyorsun? dediğinde Hz. Peygamber, "Sen benim yanımda Harun'un Musa'ya olan konumunda olmak istemez misin?" demiştir. Zira Hz. Musâ, Tur Dağı'na giderken Harun'u kavminin üzerine kendisinin vekili olarak bırakmıştır. Nitekim bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir. "*Hz Musâ kardeşi Harun'a dedi ki, kavmim içinde benim yerime geç, onları ıslâh et*"[19]

Ehl-i Sünnet âlimleri, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Tebûk Seferi sırasında Medine'ye vekil olarak bırakması onun akranları içinde halîfelik için Hz. Peygamber'den sonra en uygun olmasını gerektirmeyip sadece akranları arasında halîfelik yapabileceğine işaret olabilir. Zira Hz. Peygamber birçok defa Ali'den başkasını da vekil olarak bırakmıştır. Bu da onların kendisinden sonra halîfe olacağı anlamına gelmez.

Bundan başka Tirmizî'de Hz. Peygamber'den â'had olarak rivayet edilen hadiste "Ben kimin efendisi isem Hz. Ali de onun efendisidir" buyurmuştur. Bu hadisteki "Mevlâ" efendi müşterek anlamlıdır. Çünkü Mevlâ: Köleyi azat edene ve azat olunana denir. Ayrıca Mevlâ kelimesi, yardımcı, dost, seven anlamlarında da kullanılmıştır. Nitekim "*Ey İman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin.*"[20] ayetindeki "Mevla" kelimesi dost manasında kullanılmıştır. Bu mananın genelleştirilmesi müşterek lafızların manalarının genelleştirilmesi görüşünde olanların doğrultusunda, ilzâm etmek olacağından, şayet bu kelime lafzî müşterek ise, Hanefîlere göre müşterek manalı lafızların genelleştirilmesi zayıf bir görüştür. Zira bu durum fasih kullanımdaki müşterek lafızların kullanılmamasından ortaya çıkmaktadır. Çünkü azât edilenle azât edenin kastedilmesi imkansızdır. Bu sebeple kullanımda bütün manaların kastedilmediği anlaşıldığından, sadece bir mananın kastedilmesi kesinleşeceğinden, buradaki mevla kelimesinin sevgi olduğu ortaya çıkar, zaten Hz. Ali de efendimiz, sevgilimizdir. Mevlâ sözünün imam manasında kullanılmasına ne dilde ne de ıstılahta rastlanılmamaktadır. Musannif, Hâkim'in "Kimin efendisi isem" rivayetine dayanarak mümkün görmüştü.

Ayrıca "Veli" ve "Mevlâ" kelimelerinin bir şeyin evlâsı anlamına gelmesi berilemenin [zk1]olmamasından dolayı bir fayda vermez. Hz. Peygamber'in sahâbeye hitaben "Ben size göre sizden daha evlâ değil miyim?" buyurduğun-

19. 7/A'râf, 142
20. 5/Mâide, 51

da, "evet sen bize göre bizden daha evlâsındır" dediklerinde Hz. Peygamber "O zaman ben kimin efendisi isem Ali de onun efendisidir" buyurmuştur. Ancak bu hadis zayıflığından dolayı hadis imamlarından Ebû Hatim Razi, Ebû Davut ve başkaları tarafından reddedilmektedir. Zira dilde Mefâl vezninde Ef'al ve Tafdil manasına bir kelime bilinmemektedir. Sahâbe Evla'nın aksine icmâ ettiği için Mevlâ kelimesinin Evlâ kelimesi şeklinde algılanması bütün sahâbeye hatayı isnat etmeyi gerektirir ki bunun böyle olması imkansızdır. Bu sebeple Musannif'te Evlâ manasının "Mevlâ" ve "Veli" lafızlarından olmadığına karar vermiştir.[21] Böylece yukardaki hadisin sahihliği dahi varsayılsa bile bu Hz. Ali'nin imâmete başkalarından daha evla olduğunu gerektirmez.

Şayet bunlardan başka Hz. Ali'nin imâmete daha evlâ olduğu hususunda hadis olsaydı Hz. Ali veya Muhacir-Ensardan birilerinin sakife gününde halîfelik konusu tartışıldığı sırada oradaki sahâbeye söylemeleri gerekirdi. Zira din bunun zorunlu kılar.

Şia'nın "Hz. Ali sakife gününde kendisinin imâmete daha evlâ olduğunu bildiren bir hadisi bildiği halde savaş çıkar korkusuyla söylememiştir" iddiası Hz. Ali'yi insanların en kahramanı olduğu halde onun korkak olduğunu göstermektedir. Musannif bu iddiayı iki yönden çürütmektedir. Birincisi, Hz. Ali'nin böyle bir nassı zikredip halîfelik hususunda tartışması ile sahâbenin Hz. Ali'ye savaş açacağı anlamına gelmez zira ondan başkası bu hususta tartıştığı halde sahâbe onlarla savaşıp öldürmedi. Zira Ensar'dan Hubbab b. el-Eret, bir emir bizden bir emir de sizden olsun dediğinde, Hz. Ebû Bekr Hz. Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir." hadisini hatırlatınca Hubbab görüşünden dönmüştür.

İkincisi, şayet Hz. Ali kendisinin imâmetiyle ilgili bir hadis zikretmiş olsaydı sahâbeden birinin dahi kabul etmemesi mümkün değildi. Zira Onlar, Allah'a en çok itaat edip O'nun yasaklarından en çok sakınan ve nefsin hevasından en çok uzak olanlardır. Bu durum da şu hadisle ifade edilmektedir. "İnsanların en hayırlıları benden sonraki asırda gelenlerdir...." Ayrıca orada cennetle müjdelenen "Aşeretü'l-Mübeşşere"[22]den olan Ebû Ubeydetül Cerrah vardı. Zira Hz. Peygamber onun hakkında "Yahudilere sizinle gerçekten emin olan birini göndereceğim diyerek Ebû Ubeydetü'l-Cerrah'ı göndermiştir". Böyle bir ortamda nasıl olur da sahâbe içlerinde Ümmetin emini ve Aşere-i Mübeşşeresi olduğu halde imâmet konusunda hakikati bilip de onu bilmezlikten gelmiş olsunlar. Haşa onların hıyanet etmeleri ve hakikati gizlemeleri mümkün olsaydı, nakletmiş oldukları Kur'an ve hadislerin güvenilirliği ortadan kalkmış olurdu.

---

21. *Müsâyera*, 260
22. Aşeretü'l-Mübeşşere şunlardır: Ebu Bekr, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebi Vakkas, Said b. Zeyd, Abdurrahman b. Avf, Ebi Ubeyde b. el-Cerrah

Bu da dinde hiçbir şeyin kesin ve güvenilir olmadığı anlamına gelir ki, Bütün bu tür şeytanın heva ve oyunlarından Allah'a sığınırız.[23]

Bütün bu anlatılanlardan Hz Ali'nin halîfeliğine dair bir delil olmadığının anlaşılması sebepiyle, Hz. Ebû Bekr'i halîfe tayin ettiğini kabul etsek de etmesek te iki ihtimalde de Hz. Ebû Bekr'in halîfeliği geçek olur. Zira birinci ihtimalde yani, Hz. Ebû Bekr'in halîfeliğine dair nassa gelince bunlar sarih olan veişaret eden olan olmak üzere iki çeşittir. Sarih Nass: Sahihi Müslüm ve diğerlerinde sabit olan hadislerde Hz. Peygamber vefât ettiği hastalığında: "Bana divit ve kağıt getirin de Ebû Bekr'e (halifliği) yazayım ki hiç kimse buna itiraz etmesin. Bundan sonra Allah ve müslümanlar Ebû Bekir'den başkasını kabul etmez" buyurmuştur. İşaret eden Nass ise: Son hastalığı sırasında Hz. Peygamber kendisinin yerine Müslümanlara namaz imamlığı için Hz. Ebû Bekr'i tayin etmesidir. Buharî'de Hz. Aişe'nin şöyle dediği nakledilmektedir. Hz. Peygamber "Ebû Bekr'e emredin insanlara namaz kıldırsın dediği sırada Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekr duygulu insandır. Şayet o sizin makamınıza geçerse insanlar bir şey duymaz demiştir. Hz. Peygamber yine Ebû Bekr'e emredin insanlara namazı kıldırsın" buyurmuştur. Başka bir rivayette "Hz. Aişe Hafsa'ya Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e emretmesini söylemesini istemiştir. Fakat Hz. Peygamber kabul etmeyip hatta kızarak siz Hz.Yusuf'un kadınları gibisiniz, Hz Ebû Bekr'e söyleyin insanlara namazı kıldırsın demiştir."

Bu sebeple Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr'in "beni serbest bırakın" dediğinde "Allah'a yemin olsun ki seni bırakmayız ve senin (halîfeliği) bırakmanı da istemeyiz. Çünkü Rasulullah seni din işinde (namazda) bizim için uygun gördüğü halde biz seni dünya işimizde uygun görmeyecek miyiz? demiştir". Bu anlattıklarımız yani, Hz Ebû Bekr'in Peygamberimiz tarafından namaz imamlığına tayin edilişi, Halîfeliğe layık oluşunun işaretidir. Zira Halîfe tayin etmekteki asıl maksat din işlerinin ikamesidir. Zira Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekr'i din işlerine uygun gördüyse onun şecâatini ve sebatının devamlılığını bildiği içindir. Çünkü bu iki özellik halîfelik için en önemli özelliklerdir. Nitekim mürtedler ve diğer kafirlerle savaşması sırasında Hz. Ebû Bekr'in bu iki özelliğine sözü ve fiili işaret etmektedir. Buhari'de rivayet edildiğine göre, Hudeybiye Musalahası'nda Hz. Ebû Bekr Urve b. Mesud es-Sekafiye, "...Haydi sen Lat putunu fercinin dilini yala-em-! Biz mi savaştan kaçıp Hz. Peygamber'i yalnız bırakacağız. -haşa- diye sövüp reddetti."[24] Urve Hz. Peygambere, senin adamlarından karışık kimseler görüyorum bunlar savaş sırasında seni bırakıp kaçacak kabiliyetteler demesine dayanamayan Hz. Ebû Bekr yukarıdaki sözü söylemiştir. Bunu yanında zekatı vermeyenler, Müseyleme ve Beni Hanif ile savaşma-

23. *Müsâyera*, 261
24. *Tecrîd-i Saîih ve tercemesi*, Şurut, c. 15. s. 2563.

sı da Hz. Ebû Bekr'in şecâatını gösteren olaylardandır. Çünkü Allah Teala Hudeybiye Harbi'nden geri kalanların savaşa çağrıldığı kuvvetli topluluk olarak Farslılar ve Romalıları nitelemektedir. Nitekim ayette" *Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki; Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla savaşırsınız veya Müslüman olurlar*"[25]buyrulmaktadır.

İkincisi, Hz. Ebû Bekr'in nassla tayin edilmediği varsayımıdır. Zira sahâbenin Hz. Ebû Bekr'in halîfeliğine icmâ etmiş olması nassa bile ihtiyaç bırakmaz. Çünkü icmâ, şeriatın dört muteber kaynaklarından biri olup onun hükmü â'hat haberden çok daha kuvvetlidir. Hz. Ebû Bekr'in halîfeliğine, Hz. Ali, Abbas, Zübeyr ve Miktad ilk beyatın yapıldığı zaman beyat etmemişlerdir. Fakat Hz. Ebû Bekr daha sonra onlara haber gönderip çağırtmış ve bir gurup sahâbenin önünde, Bu Ali b. Ebû Talip'tir, üzerinde bana beyatı yoktur kendisi bu konuda muhayyerdir ve sizlerde bu konuda muhayyersiniz. Şayet benden başka beyata uygun birisini görüyorsanız ben o kişiye sizlerden önce beyat ederim. dedikten sonra,

– Hz. Ali, senden başkasını uygun görmüyoruz diyerek diğerleri ile beyat etmiştir. Bunun anlamı da Hz. Ali kendi görüşüne başvurmak için beyatını ertelemiştir ve sonunda hakikatin Hz. Ebû Bekr'e beyatta olduğunu görünce ona beyat etmiştir.[26]

Hulafay-i Raşidîn Hakkındaki Görüşü

İbnü'l-Hümâm, Dört Halîfe'nin üstünlük derecesinin halîfeliklerindeki sıraya göre olduğunu ifade ettikten sonra isimlerini de şöylece sıralamıştır. Hz. Ebû Bekr, Hz Ömer, Hz Osman ve Hz Ali'dir. Zira üstünlüğün ölçüsü Allah'a göre üstünlüktür. Bu üstünlüğe ancak Allah'ın bildirmesi ile peygamberler muttalî olabilirler. Hz. Peygamber'in bütün sahâbeyi övdüğü vârit olmuştur. Hz. Peygamber'in sahâbenin bir kısmını diğerlerinden üstün tutmasının hakikati bize göre ancak bu geçeği bildiren kat'î bir delilin ulaşması ile ya da o zamanı yaşayan ve müşâhede edenlerin ortaya koyacağı karîneler ve ahvâlle belli olabilir. Bu tür üstünlük hem de delâleten vâkî olmuştur. *Sahîh-i Buhârî*'de, Amr b. el-Âs, "Hz.Peygamber'e, "Erkeklerden sana en sevimli olan kimdir?" diye sorulduğunda Hz. Peygamber, "Ebûhâ, yani Hz. Aişe'nin babasıdır." buyurmuştur. Ayrıca İbn Ömer, "Hz. Peygamber döneminde hiçbir kimseyi Hz. Ebû Bekr'e eşit tutmazdık ondan sonra Hz. Ömer, daha sonra da Hz. Osman ve bundan sonra da sahâbe arasında bir üstünlük yapmazdık." Yine Buhârî'de Muham-

25. 48/Fetih, 16
26. *Müsâyera*, 266

med b. el-Hanefîyye'den sahih olarak geldiğine göre: Babama, "Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı kimdir?" dedim; "Hz. Ebû Bekr" dedi; "Daha sonra kimdir?" dedim, "Hz. Ömer" dedi; "Hz. Osman" demesinden korkarak, "Daha sonra sensin." dediğimde Hz. Ali, "Ben ancak Müslümanlardan birisiyim." diye cevap verdi. İşte Hz. Ali, bizzat Hz. Ebû Bekr'in Peygamberlerden sonra en hayırlı olduğunu itiraf etmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz hadislerden bazıları, yani birincisi ve ikincisi sadece Hz. Ebû Bekr'in diğerlerine üstün olduğunu ifade etmektedir. Üçüncü ve dördüncü hadiste üstünlük sırasında halîfeliklerine göre ilk üçünü ifade etmektedir. Sahâbenin bu üç Halîfe'den sonra Hz. Ali'nin dönemindeki sahâbenin icmâsıyla halîfeliğe getirilmesi Hz. Ali'nin, kendi dönemindekilerin en üstünü olduğunun işaretidir. Hz. Ali'nin halîfeliğe seçildiği sahâbenin arasında Zübeyr ve Talha bulunmaktaydı ve onlar da cennetle müjdelenenlerdi. Böylece Hz. Ali'nin de bu üç Halîfeden sonra insanların en üstünü olduğu isbatlanmış olmaktadır.

Ehl-i Sünnet, bütün sahâbenin tezkiye edilmesinin gerektiği görüşündedir. Nitekim Allah Teâlâ, sahâbeleri, "*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*"[27] diye övmüştür. Bu bağlamda Hz. Peygamber de, "Ashâbım yıldızlar gibidirler, hangisine uyarsanız hidâyete ulaşırsınız." ;"İnsanlardan biri Uhud Dağı gibi altın infâk etse sahâbenin vermiş olduğu bir müddüne veya yarısına dahi ulaşamazlar." övmüştür.[28]

İbnü'l-Hümâm, Dört Halîfe'nin üstünlük derecesinin izah ettikten sonra, Ali ve Hz. Muâviye arasında cereyan eden olayların kendi ictihâdlarına bağlı olup Hz. Muâviye'nin halîfelik konusunda hak iddiâ etmesinden kaynaklanmayıp Hz. Osman'ın kâtillerinin bir an önce teslim edilmesini istediği için ihtilaf oluştuğu görüşündedir. Hz. Ali ise, Hz. Osman'ın kâtillerinin hemen teslim edilmesinin bu kâtillerin değişik guruplardan ve bir kısmının askerle karışık olmasından Ümmetin işinin karışacağını düşünerek kâtillerin teker teker yakalanılmasını ve özellikle de İslâm'ın ilk dönemleri olduğu için kâtillerin teslîminin ertelenmesinin daha doğru olacağı kanâatine varmıştır. Ya da Hz. Ali, Hz. Osman'ı öldürenlerin bâğî olduğunu zannetmiştir. Zira bâğîler fâsit te'villeriyle Hz. Osman için hoş görmedikleri bazı olayların onun kanını helal saydırdığını ve bundan dolayı Hz. Osman'ı öldürdüklerini söyleyerek bu yaptıklarının hatâ ve cehâlet olduğunu belirtmektedir. Bâğîlerin Hz. Osman için hoş görmedikleri olaylar şunlardır: Mervân b. Hakem'in kâtip yapılarak, Hz. Peygamber onu Medine'den kovduğu halde Hz. Osman'ın onu tekrar getirmesi ve görev husâsunda akrabâlarını başkalarına tercih etmesidir.[29]

---

27. 3/Âl-i İmrân, 110
28. *Müsâyera*, 269
29. *Müsâyera*, 275

Halîfeliğin Şartları

İbnü'l-Hümâm, Halîfeliğin Müslüman olma dışındaki şartlarının beş olduğunu belirttikten sonra şöyle sıralamıştır:

1- Erkeklik. 2- Ver. 3- İlim. 4- Kefâvet (yetenek), Yetenek, şecâatten daha genel olduğu için, yetenekli olmak şecâatli ve basîretli olmayı da kapsamaktadır. Zira Halîfenin şecâatli olması, kısasın ve hadlerin uygulanması, zorunlu olan savaş için orduyu hazırlamaktan korkmaması için cumhur tarafından konulmuş şartlardandır. 5. Kureyş Nesebinden olmak, yani halîfenin Nadr b. Kinne'nin çocuklarından olması şarttır. Zira Nadr, Kureyş neseplerinin birleştiği kişidir. Ancak bu şartı çoğu Mu'tezile kabul etmemektedir. Râfizîler, halîfenin Hâşimîlerden ve mâsum olmasını şart koşmaktadır. Çoğu âlimler, Halîfenin usûluddînde ve fürû'nda müctehid olmasının gerektiğini ilave etmişlerdir. Ancak hüküm vermeyi ve şecâati gerektiren işlerin halîfenin dışında başkalarına havâle edilmesinin mümkün olacağından ve ictihâd ve şecâatin bir kişide ender olarak rastlanıldığından bunların şart olması uygun olmaz. Zira bu işler, âlimlerden fetvâ isteyerek ve ordunun başına komutan atayarak yürütülebilir. Kerâhetle de olsa fâsık birinin halîfe tayin edilmesi câizdir.[30]

Bir grup adayın hepsinde imâmet şartı bulunursa, içlerinden en üstün nitelikli olanının halîfe olması daha uygundur. Üstün nitelikli adayın olduğu yerde, ondan daha az nitelikli olan halîfe olursa halîfeliği sahih olmuş olur. Zira Hz. Ömer, halîfeliği altı kişilik şuraya bırakıp içlerinden hangisi seçilirse onun Halîfe olmasını tavsiye etmiştir. Çünkü bu altı kişi üstünlük bakımından birbirine eşit değillerdi. Zira Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, diğerlerinden üstün olduğu konusunda ittifak vardır. Bu konuyu Gazalî şöyle açıklamaktadır: "*Belirtilen sıfatları hâiz bir kaç kişi olursa o zaman hangisine daha çok kişi tarafından bey'at edilirse o kişi halîfe olur. Bu çoğunluğa karşı koyan bâğî olacağından, onların Halîfeye itâat etmelerinin sağlanması gerekir.*"[31]

İbnü'l-Hümâm, halîfeliğin şartlarını açıkladıktan sonra bu konuyu ilgilendiren meselelerden olan adalet ve ilim şartı olmazsa, halîfeliğin kime verilebileceğini izah etmektedir:

Halîfelikten uzaklaştırılması dayanılması mümkün olmayan fitneye sebep olan kişi, ilim ve adaletten yoksun da olsa, saray yapmak için saray yakanın durumuna düşmemek için halîfeliğinin kabul edileceğine karar veririz. Zira bağilerin istilâ ettiği ülkedeki hâkimlerin vermiş oldukları hükümler zorunlu ihtiyaçtan dolayı geçerli görüldüğüne göre ve halîfenin olmadığı yerde toplumun

30. *Müsâyera*, 278
31. *Müsâyera*, 280

tamamının zarar görmesi gerçeğinden, Halîfelik gibi önemli bir makamı kabul etmemiz daha da kaçınılmaz olur.[32]

SONUÇ

XV. yüzyılın önde gelen âlimlerinden olan Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, eserleri ve çalışmalarıyla o dönemde ekol olmuş kişiler arasında kabul edilmektedir. Bu derece ilmî mertebeye sahip olan bir kişi ve eserleri hakkında yapılan ilmî çalışmaların yeterli olmadığı gözlenmektedir. İslâmî ilimlerin hemen hemen her dalında birçok eserler veren İbnü'l-Hümâm'ın, kelâm sahasındaki en önemli eseri müstakil olarak kaleme aldığı "*el-Müsâyera*" adlı eserdir.

Daha çok fıkıhçılığı, hadisçiliği ile tanınan İbnü'l-Hümâm'ın kelâmcılığı pek fazlaca bilinmemekte o daha çok fakih olarak tanınmaktadır. Halbuki kendisi Ehl-i Sünnet ve diğer itikâdî ekollerin kelâmî görüşlerini ortaya koyduğu gibi bunların mukâyesesini de yapabilen ve kendine ait görüşleri olan bir kelâm âlimidir. Mâturîdî ekolüne mensup olmasına rağmen kendisi zaman zaman diğer ekollerin görüşlerini tercih edecek kadar ilmî ve medenî cesârete sahip olan müellif, bu görüşlerini de cesâretle savunmuştur.

Bu araştırmamızda onun kelâma dair görüşlerini *el-Musâyera* adlı eserini temel alarak de ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamız müellifin kelâmî sahada telif etmiş olduğu "*el-Müsâyere*" isimli eseri ile sınırlı olmakla beraber, varsa diğer eserlerindeki kelâmi görüşleri de irdeledik.

Bazı kelâm konularına farklı yaklaşan müellifimiz farklı metotlarla meseleleri ele almış ve incelemiştir. İbnü'l-Hümâm, kelâmî konularda mümkün oldukça te'vîle girmemeye çalışmış, görüşlerini isbatlamak için daha çok Kur'an'ı referans göstermiştir. Kur'an'dan sonra hadisleri esas alan müellifimiz, bu suretle zamanındaki şerh, hâşiye ve tatvîl metodu uygulayan âlimlerin çizgisinden ayrılmıştır. Bu yönüyle muâsırları arasında orijinal bir konuma yükselen İbnü'l-Hümâm, sonraki gelen âlimlere önderlik etmiş, onlara kaynaklık yapmıştır.

İbnü'l Hümâm, kelâmî konularda orijinal fikirler geliştirmiştir. İnsanın fiillerinin meydana gelişinde çok ince, dakik bilgiler sunan, konuyu fevkalâde bir üslupla derinliğine inceleyen İbnü'l-Hümâm'a göre tek yaratıcı Allah'tır. Onun bu konudaki görüşleri bir doktora konusu olacak derecede önemlidir.

İbnü'l Hümâm'ın temel eserlerinden olan *el-Müsâyera*'deki orijinal fikirleri araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bu eserde, en geniş yeri Allah'ın fiilleri bölümüne ayırmıştır. Bu davranışıyla çağdaş kelâm anlayışına öncülük et-

32. *Müsâyera*, 282

mektedir. Zira kelâmın devrimizde en büyük ve en aslî konusu insan hürriyeti problemidir, insanın kendi başına ve Allah'ın huzûrundaki durumudur.

Bazı konularda diğer mezheplerin görüşlerine muhâlefet etmiştir. Meselâ tekvîn konusunda Eş'arîler ve Mâturîdîlerin görüşlerinden farklı olarak, İmâm-ı Âzam ve İmam Tahâvî'den iktibaslar yaparak farklı bir anlayış geliştirmiştir. Buna göre her iki mezhebin görüşleri arasında uzlaşma yapma zaruretini hissetmiş, tekvîni Allah'ın kudretiyle birlikte mütalaa eden Eş'arîlerin de, Hanefî-Mâturîdî kelâmcılarının söylediklerini ifade ettiklerini beyân etmiştir. Yani ona göre Allah'ın fiilî sıfatlarıyla da ezelî olduğu, O'nun fiilî sıfatlarının sonradan meydana gelmediği hususunu Eş'arîler de benimsemiştir.

KAYNAKÇA

Aydın Hakkı, *Sivaslı Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm ve Tahriri*, Sivas Kemâleddîn İbni Hümâm Vakfı Yayınları, Sivas, 1993.

Babanzade, Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Tercemesi,* Diyanet Yayınları, Ankara Trs.

Bağdadlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, İstanbul 1972.

Beydavî, Kadı Nasırıddîn Abdullah b. Ömer. *Şerhu Tavâli*, Beyrut, trs

Bosworth, C. E. *İslâm Devletleri Tarihi*, (Çev. E. Merçil ve M. İpşirili) İstanbul 1980.

Brockelmann, Karl. *Tarihu'ş-Şüubi'l-İslâmiyye*, (Arapçaya Çev. Nebih Emin Faris), Beyrut 1965.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn. *Kitâbul İrşâd İlâ Kavâtıu'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikad,* (thk. Esad Temim), Beyrut, 1985.

Ebû'l-Felah, Abdûlhayy İbnu'l-İmâd el-Hanbelî. *Şezarâtû'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Daru'l-Fikr, trs.

Gazali, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Kavâidü'l-Akâid*, (Thk. Musa M. Ali), Alemü'l-Kütüb, 2. bas. Beyrut 1985/1405.

Gölcük, Şerafeddîn-Toprak Süleyman.*Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1991.

Güneş, Kâmil, *İbnü'l-Hümâm'ın Kader Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi), Konya 1993.

Heyet, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Medine 1987.

Hizmetli, Sabri. "Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm es-Sivasî'nin Kitâbu'l-Müsayere'si ve İslâm Tarihindeki Yeri", *Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri,* Sivas 1993.

İbn Ebi Şerif, Kemâl. *Kitâbu'l-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyera,* Çağrı Yayınları İstanbul 1979.

İbn Tağriberdi, Cemalüddîn ebi'l-Mehâsin Yusuf. *en-Nücumu'z-Zahra*, trs., Mısır.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *et-Tahrir*, Süleymaniye Ktb., Fatih Kısmı No:1245, vrk.216b.

İcî, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemi'l-Kütüb, Beyrut, trs.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara 1967.

Katip Çelebi, *Keşfu'z- Zunun*, İstanbul, 1971.

Kutubî, İbn Şakir Fahruddîn Muhammed. *Fevâtu'l-Vefeyât*, Kahire, 1951.

Merâğî Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mübîn fi Tabakâti'l-Usûliyyin*, Mısır trs.

Râzî, Muhammed b. Ömer el-Hatib Fahruddîn.*Muhassalü Efkâri'l- Mütekellimin ve'l Müteahhirin mine'l-Ulemâi vel'-Hûkâmâi ve'l-Mütekellimin*, Kahire, trs.

Sehavî, Şemsüddîn Muhammed. *ed-Dav'u'l-Lami'*, Beyrut trs.

Sinanoğlu Abdulhamit, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Tefsirinde Allah ve Âlem*, (YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1995.

Suyutî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Buğyetu'l-Vuat*, Beyrut trs.

Şevkânî, M. b. Ali. *el-Bedru't-Tali'bi Mehâsini men bade'l-Karni's-Sâbi*, Beyrut.

Taftazânî, Saadeddîn. *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1315.

Tangriberdi, el-Atabekî Cemâlûddîn Ebû'l-Mehasin. *en-Nücûmu'z-Zahira fi Mülûki Mısr ve'l-Kahira*, (thk. Cemâlûddîn eş-Şiyal, Fehim M.Şeltût), Mısır 1392/1972.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâtû'l-Ulûm*, Darul Kûtûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet Yayınları 7. bas. Ankara 1995.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul trs.

Yiğit, İsmail. *İslâm Tarihi Memlûkler*, (648-923 / 1250-1517), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.

Yüceer, İsa, *Kelâm Ekoller ve Proplemler*, Van, 1995.

———, *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmi Görüşleri*, Van, 1995.

Zirikli, Hayreddîn. *el-Âlam*, Beyrut, 1984.

AKŞEMSEDDİN

Mustafa Özağaç*

Akşemseddin, kerâmet sahibi bir zât olan Şeyh Hamza'nın oğludur. 792 / 1390 tarihinde Şam'da doğdu. İsmi Muhammed, lâkâbı 'Akşeyh'tir. Sühreverdî'nin neslindendir ve nesebi Hz. Ebubekir'e ulaşmaktadır. Babası ile beraber Anadolu'ya geldiğinde yedi yaşındaydı. Amasya'nın Kavak ilçesine yerleştiler. Akşemseddin daha o yaşında Kur'an'ı hıfz etti. Anadolu medreselerinin müfredatına göre ilim tahsil etti. Osmancık medresesine müderris oldu. Müderrisliğinin hemen akabinde tasavvufta bir nasip aramak üzere arayışa girdi. O sırada 25-27 yaşlarındaydı. Enîsî bu durumu Menâkıb'ında şöyle anlatır: '...ammâ ilm-i bâtın lezzeti dimağından gitmezdi. Ehl-i ışk idi. Gâyet muhabbetullah galebe eyledi, müderrislikden ferâgat idüp mürşid-i kâmil aradı. Fars iklîmini ve Mâverâünnehr'i seyahat ile müteselli olmadı, yine Rûm'a geldi.'Ünü o sıralarda Edirne ve Amasya'ya ulaşmış bulunan Hacı Bayram-ı Veli'ye intisab etti. Hacı Bayram-ı Veli tarafından çok sıkı bir seyr ü sülûka tâbi tutuldu. Bu konudaki istidâtının Hacı Bayram'ı memnun ettiği Enîsî'nin Menâkıb'ında dile getirilir. Buna göre, Hacı Bayram ona: 'Yâ Köse, nice bir riyâzet eylersin, âkıbet nûr olursun; vefât itdükden sonra seni kabründe bulamazlar' demiştir.

Hacı Bayrâm nezdinde diğer dervişlerden onu ayıran ve kısa sürede yüce bir rütbeye ulaştıran niteliği, Hacı Bayrâm tarafından şöyle dile getirmiştir:

---

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi.

'...ol bir dânâ köseçdür ki, işitdügine i'timâd eyler, hikmetini soñra bilür, ammâ anlar suâl iderler.' Bu anektod hakkında Ethem Cebecioğlu şu yorumu yapar: 'Hz. Hızır'ın Hz. Musa'ya öğütlediği 'Sana içyüzünü anlatmadıkça bana hiçbir şey sorma' şeklindeki husus, tasavvufta teslimiyetin özü olarak değerlendirilir. ... İşte Akşemseddin bu köprüden kolayca geçerek ehl-i kemalât arasında yerini almıştır.

Hacı Bayram-ı Veli 1429'da öldüğünde Akşemseddin onun yerine kırk yaşında postnişin olmuştur ki, posta oturduğunda büyük bir İslam bilginidir. Dinî ilimlere vukûfiyetinin yanında tıp ve eczâcılığa da vâkıf olduğu konusunda kaynaklar ittifak etmektedir. Tıbba dair iki eser vermiştir. Ancak bu ilmi nereden tahsil ettiği kaynaklarda belirtilmemektedir.

İstanbul'un fethinde, Sultan Mehmed ve ordusunda mevcut olan fetih motivasyonunun canlı kalmasını sağlayan Akşemseddin, fethin gerçekleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. 'Bizansı fetheden komutan ne güzel komutan, o asker ne güzel asker' hadis-i şerîfini fetih henüz gerçekleşmeden önce sürekli hatırlatmış ve fetihten sonra da Ayasofya'da hutbe irâd ederken aynı hadisi zikretmiştir.

Fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin kabrini keşf yoluyla tespit etmiştir.

Fatih'in kendini tasavvufa adama isteğine 'padişaha lazım olan adalettir' diyerek set çekmiştir. Zeyrek Camii civarında oturmuştur. Daha sonra Göynük'e giderek son yıllarını burada geçirmiş ve 1459'da vefat etmiştir. Zamanının kutbu olduğuna dair görüşler mevcuttur. Karahisârî ve İbrahim Tennûrî bu görüşü eserlerinde dile getirmişlerdir.

ESERLERİ

1. *Şiirler:* Bir yazma mecmua içinde toplu halde bulunan Akşemseddin'e ait şiirler, Kemal Eraslan tarafından neşredilmiştir. Şiirlerde 'Şems, Şemsî, Şemseddin' gibi mahlaslar kullanılmıştır. Otuz üçü aruzla, beşi ise hece vezniyle olmak üzere toplam otuz sekiz şiiri mevcuttur. Vahdet-i vücud anlayışı tasavvufun yoğun biçimde kendini duyumsattığı bu şiirlerde kendine yer bulmaktadır. Bazı şiirleri ile Yunus Emre'yi ve Hoca Ahmed Yesevî'yi hatırlatır. Eraslan'a göre Akşemseddin, hikmet geleneğinin Yunus Emre'den sonra Anadolu'daki en büyük temsilcisidir. Akşemseddin'in Dini-Tasavvufi Şiirleri adlı bir makale daha yazarak şiirlerin günümüz Türkçesindeki karşılıklarını vermiştir. Bu makalede Akşemseddin'in şairliğine dair şunları söylemektedir:

'Türkistan'da Ahmed-i Yesevi ile başlayan, Anadolu'da Yunus Emre ile en mükemmel örneklerini veren dini-tasavvufi şiir geleneğini Hacı Bayram-ı Veli gibi halifesi olan Akşemseddin'in de devam ettirmesi gayet tabii idi.'

Akşemseddin'in şiirleri Kerim Yavuz tarafından kaleme alınan bir makalede incelenmiştir. Yavuz, şiirlerde dile getirilen konuları şu cümlerle özetlemektedir:

- *'Âşığın asıl hedefi ezelî ve ebedî dosta ulaşmaktır.'*
- *'Sûfî ne yazık ki sevgilisinden ayrı düşmüştür.'*
- *'Bu beden ve cânı terketmeyen cânâna ulaşamaz'*
- *'Allah'a kavuşmak için bu perdenin aralanması gerekir.'*

Şiirlerinden bir örnek:

Remel: Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Akşemseddin fermâyed kaddesallâhu sırrehu'l-azîz

Cânı terk itmek gerek bu evde cânân isteyen
Kahrı nûş itmek gerek derdine dermân isteyen

Ma'şûkun yolında âşık nâ-murâd olmak gerek
Ma'şûka vasl olmaya hicrinde pâyân isteyen

Ben ki ma'şûkun rızasın buldum bu gün
Sâdıku'l-kavl olmaya küfrine îmân isteyen

Ben bu sûret milkini kıldım harâb anun içün
Genci buldısa 'aceb olmaya vîrân isteyen

Şems firâkı agusın nûş île vasl-ı yâr içün
Hâr cevrini çeker şol gül-i handân isteyen

2. *Fâl-i Mushâf-ı Kerîm:* Türkçe olarak yazılmıştır.
3. *Kâşifü'l-Müşkilât:* Akşemseddin tarafından, Sultan II. Mehmed'in isteği üzerine ve sünnî tasavvufuna ilişkin olmak üzere 1437 yılında Arapça yazılmıştır. Arapça aslının adı Hallu Müşkilât'tır. Akşemseddin'in kardeşi Hamzaoğlu Hacı Ali tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Genel olarak tasavvufla, özel olarak da Bayramîlik tarikatı ile ilgilidir.

4. *Mâddetü'l-hayât:* Bursalı Mehmed Tâhir ve Sâdeddin Nüzhet Ergun'a göre Akşemseddin'e aittir. Tıb ilmi hakkında bir eserdir. Eser, Akşemseddin'in yakaza hâlinde iken Hz. Peygamber'i görmesi hadisesi ile başlamaktadır. Eser, otuz bir hâssa ve bunlara ilave olan iki fasıldan müteşekkildir. İnsan sağlığına dair bazı durumları ve bunlara yönelik pratik çözüm önerilerini barındıran bir eserdir.
5. *Mektûbât:* Fatih Sultan Mehmed'e yazılan iki mektuptan ibarettir. Birincisi, İstanbul kuşatması sırasında Baltaoğlu Süleyman Bey kumandasındaki donanmanın yaptığı saldırıda çok büyük kayıplar vermesi üzerine yazılmıştır. İkinci mektup ise Göynük'ten yazılmıştır.
6. *Makâmât-ı Evliyâ:* Bu eseri Bursalı Mehmed Tâhir ve Sadeddin Nüzhet Ergun, Akşemseddin'den sonra irşad postuna oturan Şeyh Hamza Baba'ya ait gösterirler. Metin Çelik tarafından Akşemseddin'e ait olup olmadığı şüphesi dile getirilmeksizin, Akşemseddin'e atfedilerek yayınlanmıştır. Hz. Peygamber rüyada Akşemseddin'e görünür ve ona: 'Ey Muhammed bin Hamza! Âşıksan mâşuka vâsıl ol!' der. Daha sonra Hz. Peygamber mübarek elini Akşemseddin'in başının üzerine koymak sûretiyle onun gözünden perdeleri kaldırır. Akşemseddin, kendisine gösterilen makamları hayranlık içinde seyreder. Gördüklerini yazmak için de on sekiz babdan müteşekkil Makâmât-ı Evliyâ'yı kaleme alır. Bu kısım eserde şu şekilde anlatılmaktadır:

   Henüz uyur uyumaz bigi iken Resûl hazretini aleyhisselâtu vesselâm gördüm, birkaç velîlerle gelür. Eyidür kim: Yâ Muhammed ibn Hamza, âşıksın, tur, ma'şûka vâsıl ol, dir. Şol yaş kim gözlerüñden revân oldı biz anı dergâh-ı ulûhiyyete arz eyledük. Var imden girü sana berât-ı müsellemi virdük, diyü buyurdı. Ammâ ol bil velîler hicâb ile tururlar aralarında bir uzun boylusı eyidür: Yâ Resûlallâh, Muhammed ibn Hamza'ya evliyâullâh gördügi makâmları gösterüñ, dir. Andan Resûl hazreti aleyhisselâm mübârek elini başum üzerine kodı, gözümden hemândem hicâblar ref' oldı. Bu kitâb içinde zikr olan makâmları nazar idüp gördüm hayrân kaldım. Resûl hazretinüñ aleyhisselâm ayağına düşdüm. Mübârek eliyle başumı kaldurdı. Üç kez işbu lafz ile eyitdi kim: Bilâ tekellüfî, bilâ tekellüfî, bilâ tekellüfî diyü.

   Andan bir nice zamân hicâbsuz olup yürüdüm. Andan turı 'akla geldüm. Bu kitâbı yazdum. Her söz kim bunda yâd kılmışam Levh üzerindeki nakşa nazar idüp yazmışam, bir harf ve bir nokta ziyâde yazmamışam, belki gördüğümün binde birin yazmışam. Zîrâ kim Resûl aleyhisselâm gösterdügi makâmlarda makâmlar vardur kim lafza ve ibârete gelmez aklun anda yiri yokdur her kimse kim degüldür dirse hod kâfir olur sü-

bhesüz. Ve hem bu kitâba Makâmât-ı Evliyâ diyü ad virdüm. On sekiz bâbdur.

7. *Mucarrabât:* Tıp kitabıdır.
8. *Risâle fî'd-Deverâni's-Sûfîyye ve Raksihim:* Arapça bir eserdir. Hallu Müşkilât'ın başka adla anılan hâlidir.
9. *Risâle fî Istılâhâti's-Sûfîyye:* Sufilerin ıstılahları hakkında yazılmış Arapça bir risaledir.
10. *Risâle fî't-Tasavvuf:* Tasavvuf konusunda Arapça yazılmış bir risaledir.
11. *Risâle-i Kimyâ-yı Sa'âdet:* Tasavvufla ilgili olarak Türkçe yazılmıştır.
12. *Risâletu'd-Du'â:* Arapça yazılan eser bir şeyhlik icâzetnâmesidir. İcâzeti veren kişi Şeyh Muhammed bin Hüseyn'dir. 1446 yılına aittir.
13. *Risâletü'n-Nûriyye:* Tasavvuf ve özellikle Bayrâmiyye tarikatı hakkında Arapça bir eserdir. 1437 yılında kaleme alınmıştır. O devirde Bayrâmiyye tarikatı müntesiplerine yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetindedir. Bu eserden Enîsî de bahsetmektedir. Eseri Türkçeye çeviren kişi ise, Akşemseddin'in kardeşi Hacı Ali'dir.
14. *Risâletü Şerhi Akvâli Hâcî Bayrâm-ı Velî:* Hacı Bayram-ı Veli'nin tasavvufî hikmetler barındıran sözlerinin şerh edildiği bir eserdir. Hacı Bayram-ı Veli'nin bazı sözlerinin kimilerince kınanması üzerine bunları izah sadedindedir.
15. *Risâle-i Zikru'llâh:* Eserin dili Arapça'dır. Allah'ı zikretmenin edepleri ve faziletleri üzerinedir.
16. *Talhîsu Daf'i Matâ'ini's-Sûfiyye:* Fahreddin oğlunun saldırılarına karşı Arapça olarak yazılmıştır. Yukarıda adı zikredilen Hallu Müşkilât adlı eserin bir özeti gibi kabul edilse de aslında müstakil bir eserdir.
17. *Vakf-nâme:* Temmuz 1454 tarihini taşıyan bu esere Akşemseddin kendi el yazısıyla Türkçe bağış yazısı yazmıştır.
18. *Ta'bîr-nâme:* Uzun Hasan'ı mağlup etmek hakkında Arapça bir eser olup Mahmud Paşa'ya gönderilmiştir.
19. *Cevâb-nâme:* Fatih Sultan Mehmed'in, Uzun Hasan'la çarpışmaya giderken gördüğü rüyanın tabirini içeren cevap mahiyetinde bir mektuptur.

Akşemseddin'in soyunu sürdüren evlâdı, tarîkini sürdüren halifeleri ve telif ettiği eserleri, ondan geriye kalanlar arasında sayılabilir. Yedi oğlu, beş kızı olmuştur. Âşık Çelebi'ye göre Beşiktaşlı Yahya Efendi onun soyundandır. Tarîkatını yaymayı sürdüren halîfeleri: Mehmed Fazlullâh, Hamzatu'ş-Şâmî, Abdurrahîm Karahisârî, İskilipli Attâroğlu Muslihuddîn, İbrâhîm Tennûrî'dir.

KAYNAKÇA

Akşemseddin 1390-1459 Hayatı-Eserleri, haz. Ali İhsan Yurd, Mustafa Kaçalin, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994

Câmî, Abdurrahman, Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds, terc. ve şerh Lâmi'î Çelebi, Fatih Kitabevi, İstanbul

Cebecioğlu, Ethem, Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLII, s. 81.

Eraslan, Kemal, 'Ak Şemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri', TDAY Belleten, Ankara 1987.

Yavuz, Kerim, 'Şiirleri İçinde Akşemseddin'in Tasavvufî Dünyası ve Psikolojik Yaklaşımlar', Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 1990.

KÂFİYECÎ'DE TARİH USÛLÜ

Kasım Şulul*

İLİMLERİN TASİFİNDE TARİHİN YERİ VE TARİH BİLGİSİNİN YAPISI VE DEĞERİ

"İlimlerin tasnîfi" (ihsâü'l-ulûm) geleneği ta ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. Zira "ilimlerin tasnîfi" (ihsâ'ü'l-ulûm), nazarî[1] ve amelî[2] açıdan zorunludur. İlimler birbirleriyle ilişki ve etkileşim içinde olmakla beraber aynı zamanda aralarında sınır çizgileri bulunmaktadır. Bu sayede ilimler, sınıflandırılabilir. Sınıflandırma sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulur ve ilimlere ilişkin toplu bir bakış açısı elde edilir.[3]

Şimdi tarih, İslâm'a dışarıdan gelmemiştir. İslâm dünyasında Yunancadan yapılmış çeviriler arasında ilk çağ Yunan dünyasının tanınmış tarihçilerinin eserlerine rastlanmamaktadır. İlimlerin tasnîfine esas olmak üzere yaptığı ayırımda insan ruhunun ameliyelerini dikkate alan Aristoteles, bu ameliyeleri; düşünme, yapma ve üretme (prodüktif) şeklinde gördüğü için bunlara karşılık olmak üzere ilimleri, nazarî,[4] amelî[5] ve edebî[6] biçiminde üçe taksim

---

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Teorik.
2. Uygulama: yani eğitim, öğretim ve öğrenim.
3. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çeviri, izah ve düzeltme: Fuad Köprülü, Ankara 1973, s. 28; Muhsin Gerviyani, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Almas, İst. 1998, s. 62; Zeki Tez, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Diyarbakır 1991, s. 26.
4. Théoriques: matematik, fizik, teoloji/ilahiyat veya metafizik gibi.
5. Pratiques: ahlak, ev idaresi, siyaset gibi.
6. Poétique: şiir, müzik, beyan, münazara gibi.

etmiştir.[7] Aristoteles'in bu meşhur üçlü ilimler tasnîfinde tarihin adı herhangi bir grupta geçmez. Bundan ötürü İslâm dünyasında "felâsife" adı ile bilinen Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar, Aristoteles'i izleyerek, ilimlerin tasnîfinde tarihe yer vermemişlerdir.[8]

İslâm'da tarih, her zaman dinî ilimler arasında sayılmıştır. Mesela Hârizmî, ilimleri Şeriat ilimleri ve yabancı kaynaklı ilimler diye tasnîf ederek tarihe ilmu'l-ahbâr adı altında birinci grupta yer verir.[9] İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'te tarihi üçüncü grupta, Arap grameri ve şiiri arasına yerleştirmektedir.[10] Gazzâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde, tarihi, "ulûmü'l-âsâr ve'l-ahbâr" adı ile şer'î ilimler grubunda, tefsir, fıkıh, kıraat gibi "tamamlayıcı ilimler" arasında saymaktadır.[11]

–"İslâm tarihçiliğinin felsefi tarafı" başlığında izah edileceği üzere– Bîrûnî, tarih bilgisi ile gözlem ve tecrübeye dayalı bilgi ayırımını yapar ve bunların yapı itibariyle birbirinden farklı olduğunu kaydeder. Ona göre, gözlem ve tecrübeye dayalı bilgi anlık varoluşu tesbit eder, tarih bilgisi ise ele aldığı nesnenin dünü, bugünü ve yarınını aydınlatır ve bu yönüyle daha üstündür.[12] Kısacası Bîrûnî'ye göre, tarih bilgisi mahiyet itibariyle gözlem ve tecrübeye dayalı bilgiden farklıdır ve ilmî değeri açıktır.

Bazı din âlimleri ise ilimleri dinî ve dinî olmayan ilimler şeklinde ikiye ayırmıştır:

a) Dinî ilimler: Tefsir, hadîs, fıkıh ve tevhit gibi ilimlerdir.

b) Dinî olmayan ilimler ise kendi içinde üç ana kısma ayrılırlar:

1. Edebî ilimler: Lugat, iştikak (etimoloji), tasrif (morfoloji), nahiv (sentaks), meânî, beyân, bedî', aruz, kafiye, nesir, yazı, kıraat, muhâdara'dır.
2. Riyazî ilimler: Tasavvuf, geometri, astronomi, tâlim ilmi, aritmetik, cebir, musiki, siyaset, ahlak, ev idaresi'dir.

---

7. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985, 1025b, 25; ayrıca bkz. Hasan Ali, *Mantık*, İstanbul 1935, s. 61.
8. A. Arslan, s. 64-65.
9. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî (ö. 387/997), *Mefâtihu'l-Ulûm*, Mısır ts., s. 4, 62, 72.
10. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife yayını, s. 131.
11. Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Mevzûatü'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed Efendi-, İstanbul 1313, I, 255-263, 281-295; el-Hudarî, *Haşiyetü'l-Hudarî ala Şerhi İbn Akil ala Elfiyeti İbn Malik*, Beyrut 1995, I, 12; Muhammed b. Ömer b. Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ala Dürri'l-Muhtar*, Beyrut ts. I, 25; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 16; A. Arslan, s. 64-65.
12. S. H. Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, s. 227-228.

3. Aklî ilimler: Mantık, diyalektik, usûl-i fıkıh ve din'dir. Bazı ilim adamları tarihi müstakil bir edebî ilim olarak kabul ederken diğer bazıları ise tarihi muhâdaranın bir bölümü olarak değerlendirirler.

Muhâdara, Arap dilinde karşılıklı tartışma, beraber olmak anlamına gelir. Terim anlamı ise, münazara ve konuşmalarda sırası gelince edebî, tarihi fıkra ve hikaye anlatma sanatına denir. Arap edebiyatında akılda kalıcı olması istenen bilgi ve düşünceler, fesahat ve belâgat kurallarına uygun biçimde fıkra, hikaye ve şiirlerle zenginleştirilerek anlatılır.[13]

İbn Haldûn, "ilimlerin tasnîfi" geleneğini yeni bir değerlendirmeyle ele alır. Mevcut ilimler arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Çalışacağı "tarihî-toplumsal varlık alanı"na giden yoldaki ilk tıkanıklığı aşar.[14] İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki bilgi ve türlerine, ilimlere ve sınıflandırılışına ilişkin tahlil; tam bir bilgi felsefesi içerir ve ilimlere dair bir yöntem, bir kaide özelliğini taşır. İbn Haldûn ilimlerin tenkidinde, ilimlerin tarihini, temel ilkelerini eleştirel bir şekilde ele alır ve ilimlere beşerî tezahürler olarak bakar. İlimlerin hepsi diğer insanî olgular gibi umrânın tabiatına boyun eğer. Böylece doğuş ve gelişme esnasında ilimlerin tümü toplumun kuruluş ve gelişimine bağlı olur.[15] Buna göre ilimler, sosyal şartlarda gelişen, doğada bilgisiz ve öğrenmek sûretiyle bilgilenen tecrübî aklın ürünleridir.[16]

İbn Haldûn'a göre, bilgi üç kaynaktan elde edilir:

1. Duyu ve tecrübeye dayanan akılla elde edilen bilgi,
2. Sadece peygamberlere verilen vahiy kaynaklı bilgi,
3. Riyazet yoluyla elde edilen ruhî bilgi.

Bu tasnîf, ilimlerin üçe ayırmayı terektirirken, İbn Haldûn, bunu yapmayarak, aklî ilimleri dinî ilimlerden ayıran meşhur İslâmî tasnîfe sahip çıkar.[17] An-

13. Muhadara ilgili bir kısım kurallar, Taşköprüzâde Ahmet Efendi'nin bir bilimler ansiklopedisi karakteri taşıyan "Mevzuâtü'l-Ulûm" adlı eserinde "ilmü'l-muhadara" başlığı altında ele alınmıştır. Câhız'ın Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn, İbn Kuteybe'nin Uyûnü'l-Ahbâr, İbn Abdirabbih'in el-Ikdü'l-Ferîd, Zamehşerî'nin Rebî'ü'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-Ahbâr, Muhyiddin Arabî'nin Muhâdaratü'l-Ebrâr ve Müsâmereti'l-Ahyâr gibi eserlerinde konuyla ilgili bilgi ve örnekler bulunmaktadır. Bkz. Mevzûatü'l-Ulûm, I, 255-263, 281-295; Katip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, Maarif matbaası neşri, 1941, I, 11; el-Hudarî, I, 12; İbn Âbidîn, I, 25; Nev'î Efendi, İlimlerin Özü: Netâyic el-Fünûn, çev. Ömer Tolgay, İstanbul 1995, s. 85.
14. Bkz. Ümit Hassan, İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi, İstanbul 1998, s. 125.
15. İbn Haldûn, I, 42-43, 460, 465; ayrıca bkz. Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, s. 305-306; Muhammed Akîl b. Ali el-Muhtedî, Felsefetü'l-İslâmî, Kahire 1987, s. 193-202; H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri, s. 267, 273.
16. İbn Haldûn, I, 502-503, 504.
17. İbn Haldûn, I, 466-467, 530.

cak İbn Haldûn, tüm çeşitleriyle kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal olguları yorumlamak istediği için ilimlerin meşhur geleneksel tasîfi onun amacına hizmet etmez. Çünkü kültür ve fikir âleminde her iki sınıfa girmeyecek dil, edebiyat, belâgat gibi ilimler ve sanatlar mevcuttur. Bunlar ne dinî ne de aklî ilimlerdir. İbn Haldûn, bunlara yer bulmak için ilimleri fonksiyonlarına göre ikiye tasnîf eder:

1. Bizzat "maksat" olan ilimler: Tefsir, hadîs, fıkıh, kelam gibi dinî ilimler ile ilâhîyât, tabîiyât gibi felsefi ilimler.
2. Maksat olan ilimlerin elde edilmesi için aracı konumundaki ilimler: Arapça, aritmetik ve benzeri ilimler dinî ilimlerin, mantık ise felsefenin hizmetinde kullanılır. İbn Haldûn, sırasıyla dinî ilimlerin, tarih ilimlerinin, aklî ilimlerin ve alet/araç ilimlerinin tahlilini yapar.[18]

İbn Haldûn'a göre tarih, toplumların geniş ilgi duydukları bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Tarihi eğitimli, eğitimsiz bütün insanlar anlayabilir. Bunun nedeni, tarihin yoğunlaştığı asıl alanın, insana ait olayların alanıyla sınırlı olmasıdır. İnsanlar tarihin üyeleri ve yapıcıları olarak tarihe ilgi duyarlar ve onu anlayabilirler.[19]

İbn Haldûn, konusu aklî ve maddi kültürüyle birlikte toplumsal hayat olan tarihi, ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalışır.[20] Tarihi, felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar. Açık bir şekilde tarihi "felsefî-aklî ilimler" arasına yerleştirir. Ona göre, görünüşte geçmiş dönemleri, geçmişteki olayları ve devletleri haber vermekten ibaret olan tarih ilminin iç yüzü, bütün bu olayların, sebepleri ve temelleriyle birlikte çok ince şekilde araştırılıp değerlendirilmesine dayanır. Evet, tarih ilmi olayların nedenselliğini ve sebeplerini derinliğine inceleyen bir ilimdir. Bu yüzden de o, felsefenin temeli ve felsefî ilimlerden biri sayılmaya lâyıktır.[21]

İbn Haldûn, toplumsal hayatın tabiatını anlamaya yönelik tesis ettiği umrân ilminin, toplumsal örgütlenmenin bir kısım meselelerini ele alan, kendisinden önce ve kendi döneminde var olan, retorik (belâgat), politika, fıkıh ve devlet adamlarına öğütleri içeren sözlerden (nasâih) ayrı tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Bunların hiçbiri toplumsal hayatın tabiatını izah edemezler. Retorik ve politika, antik dönemin mirasları olarak, toplumu bilimsel bir yak-

---

18. İbn Haldûn, I, 466-467; Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, s. 314-316; Mina Ahmed Ebû Zeyd, el-Fikru'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn, Beyrut 1997, s. 19; A. Açıkgenç, s. 197-204.
19. İbn Haldûn, I, 3-4; Şahin Uçar, Tarih Felsefesi Meseleleri, İstanbul 1997, s. 17; A. Öncü, s. 48-49.
20. T. J. De Boer, s. 244.
21. İbn Haldûn, I, c. 3; ayrıca bkz. Muhsin Mehdi, "İbn Haldûn", çev. Mustafa Armağan, İslâm Düşüncesi Tarihi, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1991, III, 110.

laşımla inceleyebilecek niteliklere sahip değildir.[22] Retorik, ikna edici sözlerle, kitleleri belirli görüşleri kabul veya reddetmeye yönlendirir.[23] Politika ise ev ve kentin, felsefî ve ahlakî gereklere göre yönetilmeleriyle ilgilenir.[24]

İbn Haldûn'a göre tarih, bağımsız bir bilim dalıdır. Çünkü anlaşılabilir ve gerçek olan her konu kendi özel bilimini gerektirir.[25] Bu bilimin sonucu ise tarihsel haberin doğrulanması ve tenkidî ve tefekkürî tarih felsefesi ile toplumsal örgütlenmenin doğasını tesbit etmektir.[26]

Kâfiyeci'nin, ilimlerin tasîfinde tarihin yeri, tarih bilgisinin yapısı ve değeri konusundaki görüşleri "*el-Muhtasar fi İlmi't-Târîh*"da," Tarih İlminin Tanımı", "Tarih İlminin Konusu Tarihin", "Varlık Kavramı ve Diğer İlimlerle İlişkisi" ve "Tarih Yazımında Beş Usûl" gibi değişik başlıklar altında bulunmaktadır. Öyleyse söz konusu başlıklara da bakılmalıdır.

Burada ifade edilmesi gereken şudur: Kâfiyeci "*el-Muhtasar fi İlmi't-Târîh*"-da tarihe karşı sergilediği tutumu, usûlü'd-din ulemâsının "ilim" anlayışından almıştır.

Usûlü'd-din bilginlerine göre: "İlim öyle bir sıfattır ki, onunla zihinde veya hariçte mevcut olan bir şey, o sıfatla nitelenen kimseye zahir olur". Usûlcülerin başka bir tanımına göre ise "ilim öyle bir sıfattır ki; o sıfatla nitelenen kimsenin, bir şeyi diğerlerinden kesin olarak ayırmasını gerektirir."[27]

Yine usûlü'd-din ulemâsına göre, "ilim" kelimesi:

1. Bir şeyi gerçek haliyle idrak,
2. Meleke,
3. Herhangi bir disiplinin usûl ve kaideleri ile o usûl ve kaideler çerçevesinde bir araya getirilen meseleler, şeklinde ifade edilen üç anlama gelir. Üçüncü manaya göre ilim:
    1. Hem bir yöntem çerçevesinde bir araya getirilen meseleler,
    2. Hem de bir disiplinin usûl ve kaideleri için kullanılır. Birincisinin kapsamı ikincisinden daha geneldir.[28]

---

22. İbn Haldûn, I, 39-41; ayrıca bkz. Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, 368-369.
23. Aristoteles, Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul 1998, s. 19.
24. Aristoteles, Politika, çev. Mete Tunçay, İstanbul 2000, s. 10.
25. İbn Haldûn, I, 40.
26. İbn Haldûn, I, 33, 36, 40; A. Öncü, s. 56.
27. Ali Arslan Aydın, İslâm İnançları ve Felsefesi, Ankara 1964, s. 60-61.
28. Bkz. Sadeddin Taftazanî, Mutavvel ale't-Telhîs -Muhammed b. Abdirrahman el-Kazvinî'nin Telhîsü'l-Meâni adlı eserinin şerhi-, Âmire matbaası, Cemaziyelevvel 1268, Taş baskı, s. 31; Katip Çelebi, I, 6, 9-10; İlhan Kutluer, "İlim" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 109-114.

Hem *el-Muhtasar fi İlmi't-Târîh*'ın muhtevası hem usûlü'd-din ulemâsının "ilim" anlayışı zaviyesinden meseleye bakıldığında Kâfiyeci'ye göre, tarih tanımlanabilir, anlaşılabilir, gerçek bir konusu olan ve varlık kavramıyla doğrudan ilişkisi bulunan bağımsız bir ilimdir. Tarihî haberler, mantık ölçüleri ile tasîf edilebilir. Öyleyse tasnîf edilen tarihî veriler, mantıkî değerine göre vuku bulmuş olgulara işaret eden bir bilgi olarak değerlendirilmelidir. Tarih, naklî veya edebî ilimler arasında değil aklî ilimler arasında yer almalıdır. Tarihin, aklî ilimler arasında yer alması; -tabiat bilimlerinde olduğu gibi- aklın gözlem ve deneye dayanarak bilgi üretmesi anlamına değil:

1. Tarihî verilerin mantıki açıdan tasîf edilebilir olması,
2. Tarihî veriler ister tasavvur düzeyinde olsun, isterse tasdik düzeyinde olsun bir çeşit bilgi olduğu,
3. Mantıkî açıdan tasîfe tâbî tutulduktan sonra tarihî verilerin bir kısmının gerçek bilgi vasfını kazanabileceği,
4. Mantıkî açıdan bilgi olma vasfını kazanmış tarihî verilerin düşünceye konu edilebileceği, anlamına gelir. Öyleyse tarih, geçmişe ait öykülerden oluşan soyut edebî bir tür değildir. Tarihin edebiyatla ilişkisi, aklî ilimlerin dille ilişkisi gibidir. Yani dil, -aklî ilimlerde olduğu gibi- tarih için yalnızca bir ifade aracıdır.

Sehâvî'ye göre ise "tarih, hadîs disiplinlerinden biridir" (علم التاريخ فن من فنون الحديث).[29] Bu tesbit, İslâm tarihçiliğinin ilk merhalesine tahsis etmek daha doğru görünmektedir. Zira İslâm tarihçiliği evvela siyer-megâzî[30] yazıcılığı şeklin-

29. Sehâvî, el-İ'an, s. 82.

30. Çoğulu "siyer" olan "sîret" (سيرة) kelimesi (فعلة) vezninde "سار يسير" (yönelmek, seyahat etmek) fiilinden bir isim olup sözlükte; tavır ve hareket, hayat tarzı, tutulan yol, gidişat, tabiat, tedbir ve idare anlamlarına gelir (Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (729-817/1329-1415), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1994, s. 528). Sîret kelimesi *Kur'ân-ı Kerîm*'de Hz. Mûsâ'nın kullandığı asanın mucize eseri olarak yılana dönüşmesi hâdisesi anlatılırken kullanılır (سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى)" (Tâhâ 20/19-21). Hz. Peygamber'in hadîslerinde kendi tedbir, tavır ve hareket tarzını ifade etmek üzere sîre kelimesi zikredilmiştir (Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî (v. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyarî - Abdülhâfız Şelbî, Mısır 1936, IV, 281). İslâm tarihçiliğinde "siyer", Resûlullah'ın doğumundan vefatına kadar hayat hikâyesini ve tercüme-i hâlini (Hz. Peygamber'in –as- ahlakı, şemaili, delâili, mucizeleri ve nesebi gibi) konu edinen eserlere denir (Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (740-816/1340-1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lübnan neşri, Beyrut 1985, "siyer" md.; İsmâil Hakkı İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye -mukaddimât-*, Dârü'l-Hilâfe, Tevsî'-i Tibâet Matbaası 1332, s. 10-11). Vâkıdî (130-207/747-823), İbn Sa'd (160-230/777-845) (bkz. *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, Beyrut ts., I, 191; II, 27; III, 402.) ve İbn Hişâm gibi siyer-megâzî ulemâsı, sîre kelimesini Hz. Peygamber'in hem hayat

de başlamış ancak daha sonra muhtelif safhalardan geçerek kırk alanda[31] eser veren umumî tarihçiliğe dönüşmüştür.

---

hikayesi hem tutum ve davranış tarzları manasında kullanmışlardır. Mesela İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar hayatını konu edinen biyografik kitabına başlarken şöyle demiştir: "Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm dedi ki: Bu, Resûlullah'ın –Allah'ın salât ve selâmı ona âline olsun- sîretini konu edinen kitaptır" (bkz. es-Sîre, I, 1). İslâm hukuk (fıkıh) kitaplarında ise cihada ait bahisleri ve hükümleri içeren kısma *kitâbü'l-cihâd* denildiği gibi *kitâbü's-siyer* (İslâm devletler hukuku) de denilir. Çünkü buradaki sîretler, Hz. Peygamber'in megâzîsindeki hallerinden alınmıştır (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûki İslâmiyye Ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul ts., III, 350). M. Hamidullah'a göre, İslâm devletler hukuku manasında siyer kelimesini kullanan ilk ilimehli İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'dır (80-150/599-767) (bkz. *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşcu, Ankara ts., Nur Dağıtım, s. 43) Muhaddis ve fakih Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezârî'nin (v. 188/804 [?]) *Kitâbu's-Sîreti fî Dari'l-Harb* (كتاب السيرة في دار الحرب) adlı eseri de bu manadadır (İbn Sa'd, VII, 341). Megâzî (مغازي) ise "magzâ" (مغزى) kelimesinin çoğulu olup cinsi ifade eden bir özel isimdir (alemü'l-cins). "Magzâ" (غزا يغزو غزوا ومغزى، ومغزاة), mastar olabileceği gibi "gazve yapılan yer" anlamında yer ismi (ism-i mekân) de olabilir. Ancak burada mastar anlamında olduğu kesindir. "Gazve" (غزوة), "gazv" (غزو) kelimesinden türetilmiş "mastar binâi merre" ("bir kere" anlamı ifade eden mastar) olup çoğulu, "gazevât" (غزوات) kelimesidir. İbn Sîde Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî (398-458/1008-1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-'Azam*'de verdiği bilgilere göre: Kişi bir şeyi isteyip arzu ettiği zaman: "غزا الشئ غزوا" denir. Cevherî'ye göre, "gazv" kelimesinin asıl anlamı, kastetmektir (القصد). "Mağza'l-kelam" (مغزى الكلام), "sözün maksadı, kastı" (مقصده) demektir. "Gazv", düşmanla savaşa çıkmak (غزوت العدو غزوا) anlamına da gelmektedir. Siyer ilminde megâzîden maksat: "Hz. Peygamber'in, şahsen idare ettiği veya sevk ettiği bir orduyla, kâfirlerle çarpışmak kastı neticesinde meydana gelmiş savaşlardır". Bu tarif, "megâzî: Hz. Peygamber'in, şahsen idare ettiği veya sevk ettiği bir orduyla, kâfirlerle memleketlerinde veya bulundukları yerlerde savaşmasıdır" şeklindeki tariften daha kapsamlıdır (âmm). Çünkü ilk tarif Uhud ve Hendek gibi gazveleri de kapsar (وَالْمُرَاد بِالْمَغَازِي هُنَا مَا وَقَعَ مِنْ فَضْد النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكُفَّار بِنَفْسِهِ أَوْ بِجَيْشٍ مِنْ قبله، وَقَصْدهمْ أَعَمّ مِنْ أَنْ يَكُون إِلَى بِلادهمْ أَوْ إِلَى الأَمَاكِن الَّتِي حَلُّوهَا حَتَّى دَخَلَ مِثْل أُحُد وَالْخَنْدَق) (İbn Hacer (v. 852/1449), *Fethü'l-Bârî*; XI, 282 (eş-Şâmile); Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî'nin (v. 942/1536), *Subulü'l-Hudâ Ve'r-Reşâd Fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, IV, 12-13). Netice itibariyle megâzî, Hz. Peygamber'in daha çok savaşlarını konu edinen tarih kitaplarına verilen bir isim olarak da kullanılmış; fakat zamanla siyer kelimesinin eş anlamlısı olmuştur.

31. İslâm tarihçiliğinin tezahür ettiği branşlar (Sehâvî, *el-İ'lan*, s. 150-154), Hegel'in tefekkürî tarih türünün alt kısımları olan:
    1. Genel tarih yazıcılığı,
    2. Pragmatik tarih yazıcılığı,
    3. Eleştirel tarih yazıcılığı,
    4. Özel tarih yazıcılığı, şeklinde de tasnif edilip öylece değerlendirmelere tabi tutulabilir. Bkz. *Tarihte Akıl*, s. 11-25; ayrıca bkz. D. Özlem, s. 22, 23-24; E. H. Carr - J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul 1992, s. 42.

Aslında tarihçilik zaviyesinden meseleye bakıldığında hadîs, Müslümanlara mahsus özel bir tür tarihçiliktir denilebilir. Yani hadîs, Hz. Peygamber dönemine ait İslâm tarihinden başka bir şey değildir. İşte bunun için –Allah rahmet eylesin ve razı olsun- İmâm Buhârî kitabına *el-Câmi'u's-Sahîh el-Müsnedu'l-Muhtasar Min Umûri Resûlillah Ve Sünenihi Ve Eyyâmihi* (الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه و سلم وسننه وأيامه) adını vermiştir.

Kısacası Kâfiyeci, tarihi ne Sehâvî gibi hadîs disiplinlerinden biri ne de din bilginleri gibi muhâdaranın bir bölümü olarak gösterir. O, tarihi usûl, kaide ve meseleleri bir yöntem çerçevesinde bir araya getirilmesi gereken müstakil bir ilim olarak tanıtır.

İlimlerin tasîfi ve tarih bilgisinin değeri konusunda tali bir mülahaza: M. İkbal'e göre, dinî, ictimâî ve tabiat ilimlerini birbirinin aleyhine olacak şekilde, yegâne bilgi kaynağı saymak veya bir alan için geçerli bilim yöntemini tek geçerli yol kabul etmek, eksik ve yanlış bir ilim anlayışına götürür. Tabiat hakkındaki bilgimiz, duyulara ve tecrübeye dayalı akıl yürütmeye (inductive reasoning) dayalı olup yöntemi tüme varımdır. Toplum ve tarihî ilimlerin konusu, tekrar edilemez hâdiseler olduğundan, tabiatı anlamada nesnel zaman algısına dayalı ve sınırlı tecrübeye bağlı bir yöntem, toplum bilimlerinde yetersiz ve geçersiz kalır. Bu alanda, insanın kendi derunî zaman idrakine bağlı öznel zaman tecrübesi veya "hayati zaman tecrübesinin"; yani hayatın zaman içindeki devamlılığına özgü tecrübenin yardımıyla ve ancak ameli veya ahlaki yargı gücünün geliştirilmesi ile bilim mümkündür. Bunun yöntemi eleştirel yorumlamadır.[32]

TARİHİN GAYESİ

Kâfiyeci, tarihin gayesi ve varlık nedeni konusunda iki mülahaza ileri sürer; bunlardan biri tarihin nihâi, diğeri ise insanî gayesidir.

Kâfiyeci: "Tarih vasıtasıyla, mülk ve melekût âleminin ilginç olayları görülür ve yine onunla azamet ve ceberût sahibi olan Allah'a ulaşılır"[33] şeklindeki sözleriyle, tarih ilminin amaç değil araç olduğunu, tarih ilminin nihâi gayesinin ise insanın Allah'ı tanımasını (marifetullah) ve ona yakınlık kazanmasını sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Kâfiyeci'nin bu tesbiti, İslâm'ın tarih anlayı-

32. Bkz. M. İkbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 189, 190, 191; Osman Bilen, "*M. İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı*", Dokuz Eylül Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2001, XIV, 104-15; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 246; R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 154, 155, 156, 157, 158, 161.

33. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh, s. 51.

şını, daha geniş anlamda ise ilimlerin nihâî gayesi konusundaki İslâm'ın anlayışını yansıtır. Çünkü İslâm'da ilimlerin üstünlüğü konusuna ve hedefine bağlı olduğu gibi ilimlerin özü ve nihâî gayesi de Allah'ı tanımaktır (ma'rifetullah). Bu sırrın tam çözülmesi ise hâdis olan eserden, Kadîm Müessir'e/Yüce Allah'a istidlâl yoluyla olur. Yüce Allah: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler (yani tanısınlar) diye yarattım"[34] buyurmuştur.[35]

Evet, yoldaki işaretler, yolcunun dikkatini kendilerine değil, gideceği istikamete yönelttiği gibi, yaradılışla hesap günü arasındaki tarihî süreçte ortaya çıkan her kevnî olay -dolayısıyla bunları konu edinen her ilim- dikkatleri kendine değil, kendi ötesinde bir istikamete; yani Allah'a yöneltir. Buna göre, var edilişin gerçek gayesi olan "Allah'ın tanınması", tarih içinde; yani yaradılışla hesap günü arasındaki süreçte gerçekleşebilir.[36]

Kâfiyeci, tarihin insanî gayesi konusunda diğer İslâm âlimleri ile benzer düşüncelere sahiptir.

Mesela Ebû Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (766-845/1364-65-1442), aklî ve naklî olmak üzere iki tür bilgiden bahseder. Ona göre, "kişi, ihtiyacı nisbetinde her iki bilgide de yeterli olmalıdır. Sonrasında tarihi mütalaa etmeli ve onun verdiği dersler üzerinde düşünmelidir. İnsan, tarihten zenginlikleri ve askeri güçleriyle övünüp kibirlenenlerin sonunda nasıl da mahvolduklarını öğrenir. Allah, insanları dünyada kuşaklar halinde sırasıyla iskân eder, kabîlelere ayırır. Bundan maksat, önce gelenlerin sonradan gelenlere alınacak dersler bırakmaları ve sonra gelenlerin, seleflerinin hikayelerini diğerlerine gayet iyi anlatabilecek şekilde canlı tutmalarıdır; ta ki akıllı olanlar çirkin şeylerden kaçınsınlar ve iyi huylu olanlar uygun hareket tarzını benimsesinler."[37]

el-Bedr Hüseyin b. Abdirrahman el-Ahdal (ö. 1448), "Tuhfetü'z-Zamân fî Tarihi Sadâti'l-Yemen" adlı eserinde tarihin insana kendisiyle ilgili ve hayata dair bir idrak ve tecrübe kazandırdığını daha belirgin bir şekilde dile getirir. Ona göre, "tarih, çok faydalı bir bilgi dalıdır. Onun sayesinde, sonra gelenler kendilerinden önce yaşayanların şartlarını bilmeye başlar ve insanların gözünde, adil olanlar adaletsiz olanlardan daha yüksek bir saygınlığa kavuşur. Tarih okuyan, onun verdiği ibretleri almak gibi bir kazanç elde eder. Daha önceki nesillerin ilim ve irfanlarını değerlendirmeye muktedir kılınır. Onların mantıki temelleri-

34. ez-Zâriyât 51/56.
35. Nev'î Efendi, s. 76.
36. Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ts., s. 169; İsmail Râci el-Fârûkî, Luis Lâmia el-Fârûkî, İslâm Kültür Atlası, çev. Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, İstanbul 1999, s. 91.
37. Sehâvî, el-İ'lân, s. 66-67, 68.

ni anlamaya başlar. Eğer hiç tarih olmasaydı, insanoğlu daha önceki insanların başından geçen hâdiseleri, onların amaçlarını, hususiyetlerini, soy silsilelerini, çeşitli hükümetlerin işlerini ve şartlarını bilemeyecekti. O zaman da makul ile gayr-ı makul, akıllıca olanla aptalca olan arasında hiçbir fark kalmayacaktı".[38]

İbn Haldûn'un da işaret ettiği gibi insanın iki âlemden -maddi evren ile duyuların erişemediği ruhânî evrenden- ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt ve fikir gücüdür. İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar.[39]

Kâfiyeci'ye göre ise insan ve insanın yaşadığı dünyada bulunan her şey geçicidir. Her insan eseriyle hatırlanır. İnsanların göçüp gittikten sonra geride bıraktıklarını tarih korur ve gelecek kuşaklara nakleder. Eğer tarih olmasaydı insan geçmişinden haberdar olamazdı. "Herkes bu cismânî mülk âlemlerinden ruhânî nurânî berzâhî melekutî âlemlere intikal eder ve eserleri yaşar ve bu âlemde hatırası tarih ve sözle baki kalır. Hiçbir şey sürekli değildir. İnsan, anılması güzel bir söz olmalıdır. Zira dünya bir sözden ibarettir. Tarih, büyük önemli işlerdendir ve insanlar nezdinde makbuldür. Tarih, çeşitli fikir ve ibretlere şamildir, maslahat ve güzellikleri muteber bir şekilde kapsar. Şayet tarih olmasaydı, geçmişten bize ne bir haber ne de bir eser ulaşırdı. O, ruhların ve bedenlerin gıdasıdır. O, insanların ve mühim şahsiyetlerin haberlerinin hazinesidir. O, acayipliklerin, garipliklerin, rivâyetlerin ve mesellerin kaynağıdır. Tarih, edîbin süsü, akıl sahibinin dayanağı, muhaddisin yardımcısı ve destekçisi, zeki kişinin hazinesidir."[40]

Kâfiyeci, tarihin pratik yararlarına kendi döneminin argümanlarıyla açıklık getirmeye çalışır: "Tarihe, hükümdarlar, vezirler, komutanlar ve diğer insanlar muhtaçtır. Hükümdar, tarihle geçmiş devletlerin ve milletlerin durumlarından ibret alır. Vezir, tarihle kılıç ve kalemin faydalarını elde etmiş kimselerin yaptıklarından bilgi ve öğüt alır. Ordu komutanına gelince, o da harp hilelerini, düşmanın zaaflarını ve saldırı taktiklerini tarihle öğrenir. Diğer insanlar ise sohbet kabilinden tarihi dinler,[41] onunla çeşitli hayır işlerine koşma ve kötü şeylerden (münkerât) sakınma düşüncesi hasıl olur."[42] Kâfiyeci, sıraladığı gerekçe-

38. Sehâvî, el-İ'lân, s. 69.
39. Câbirî, s. 312-313.
40. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 117.
41. M. Bloch, "tarih ne işe yarar?" sorusuna cevap ararken şöyle der: "Kuşkusuz tarih başka hizmetleri yapmaktan yoksun olmakla suçlanacak olsa bile, gene de onun lehine rol oynayacak bir faktör bulunmaktadır, o da hoşça vakit geçirtmesidir. Veya daha kesin olmak için --çünkü herkes hoşuna giden kendi vakit geçirme biçimini arar- tarih insanların çoğuna hiç tartışmasız böyle gözükmektedir." Bkz. Tarihin Savunusu Ya Da Tarihçilik Mesleği, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1994, s. 3.
42. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 117-118.

lere dayanarak "öyleyse tarihten müstağni kalınamaz, dolayısıyla ona ihtimam gösterilmesi, yazılması ve nakledilmesi gerekir," şeklinde bir neticeye ulaşır.[43]

Kısacası tarihin insanî amacı, tarih vasıtasıyla insanın kendisine dair bir idrak ve hayata dair bir tecrübe, diğer bir deyişle hayatın zaman içindeki devamlılığına mahsus tecrübeyi elde etmesidir. Öyleyse "tarihin bilimsel bir şekilde incelenmesi, daha geniş bir hayat tecrübesi, pratik aklın daha çok olgunlaşması ve nihâyet, hayat ile zamanın niteliği konusunda bazı temel görüşlerin tam olarak anlaşılması demektir".[44]

Benzer düşüncelere Batılı tarih felsefecilerinde de rastlanır. Mesela R. G. Collingwood'a göre, "hiç kimse çaba sarf edene dek ne yapabileceğini bilemediğinden ötürü, insanın ne yapabildiğine dair yegâne ipucu, insanın geçmişte ne yapmış olduğudur. O halde, tarihin değeri, insanın geçmişte ne yaptığını ve dolayısıyla şimdi ne olduğunu öğretmesinden kaynaklanır".[45]

TARİHÇİNİN ASLÎ MAKSADI

Kâfiyeci, "tarihçinin aslî maksadı; muteber bir şekilde insanın kaydını tutmaktır,"[46] tesbitini yapar. Kâfiyeci'nin kaide niteliğindeki bu tesbiti, gerçekçi ve evrensel manada tarih yazma prensibine işaret eder ve tarihçinin çalışma alanının, bir toplum gözlemcisinin tanık olabileceği her şeyi kapsadığını ifade eder. Başka bir deyişle tarihin insanî olması ya da geçmişteki belirli zamanlarda insanların yaptığı şeyler hakkında sorular sorup onları tesbit etmeye çalışması gerekir. Buna göre tarihçinin aslî hedefi, tarihin nesnesi olan insanların geçmişte yapıp-ettiklerini doğru bir yöntemle tesbit etmektir.[47]

Tarihçinin aslî görevinin doğru bir şekilde insanın kaydını tutmak olduğu görüşü, İbn Haldûn'un düşüncesiyle de örtüşür. Ona göre tarihçinin öncelikli

---

43. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi't-Târih*, s. 118. Taşköprüzade Ahmed Efendi de tarihin gayesi konusunda benzer tesbitleri dile getirir.Bkz. *Mevzû'âtü'l-Ulûm*, I, 281-295.
44. M. İkbal, s. 191.
45. Bkz. R. G. Collingwood, Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler, s. 25; Tarih Tasarımı, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1990, s. 29; ayrıca bkz. Leon-E. Halkın, Tarih Tenkidinin Unsurları, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989, s. 134.
46. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 74.
47. Diğerleri ise şunlardır:
    1. Tarihin insanî olması ya da geçmişteki belirli zamanlarda insanların yaptığı şeyler hakkında sorular sormasdır. Buna göre, tarihin nesnesi insanların geçmişte yapılmış eylemleridir.
    2. Tarih insanın ne yaptığını kendisine anlatarak, insanı insana anlatmak için vardır. Bkz. R. G. Collingwood, Tarih Tasarımı, s. 28-29, 37.

hedefi tarihin doğru bilgisini elde etmek, nihâî hedefi ise bunu yorumlamaktır. Tarihteki hâdiselerin tefsiri ve yorumu, bu hâdiseler hakkında doğru bilginin varlığını gerektirir. Fransız tarih okulu Annales'in birinci kuşak önderlerinden Ortaçağ uzmanı Marc Bloch'a[48] göre de fenomenlerin yorumlanmasından önce keşfedilmeleri gerekir.[49]

Bu nedenle İbn Haldûn, ümran ilmi dediği yeni disiplinin "sahih bir ölçüt olmasını" yani tarih yazımında bir nevi mantık mesabesinde bulunmasını istemiştir. Zaten İbn Haldûn'un Mukaddime'si, dolaylı olarak değinilen yöntemsel kurallardan ibaret kalmamış, tarihteki hâdiseleri yorumlamaya da çalışmıştır.[50]

Kâfiyeci, tarihçinin tâlî maksadının kâinatın diğer türlerinin kaydını tutmak olduğuna işaret eder.[51] Böylece Kâfiyeci, tarihçinin sanat, tabiat vb. şeyleri de tarih bilimine konu edinmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır. Kâfiyeci, sanki şöyle demek istemektedir: "Tarihçinin aslî amacı beş usûle[52] göre insanın, tâlî amacı ise kâinatın diğer türlerinin kaydını tutmaktadır. Bir tarihçi, tüm insanlığın veya kâinat türlerinin kaydını tutamayacağına göre kendisine bir hedef nokta seçmeli ve muteber ölçülere göre tarihini yazmalıdır."

Kâfiyeci'nin kâinatın diğer türlerinin tarihini yazmaktan bahsetmesi Müslümanlar arasında var olan tabiat tarihi (coğrafya, jeoloji, mineraloji, botanik ve zooloji) geleneğini ifade etmesi açısından önemlidir.[53] el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh'in üçüncü kısmın beşinci maksadında Mısır'dan kısaca söz edilmesi, kainatın diğer türlerinin tarihini yazmaya bir örnekleme olarak kabul edilebilir.

"Muteber bir şekilde insanın kaydını tutmaktır"[54] kaidesi, konu olarak ister insana ait bir eylemi veya eseri (mimari, sanat, şehir ve benzeri şeyler), isterse kevnî bir hâdiseyi veya nesneyi (tabiat tarihçiliğinde olduğu gibi) seçsin; tarihçi, tarihine konu olarak seçtiği şeyin insan hayatına etkisini ve ilişkisini mutlaka belirtmesi gerektiğine de işaret eder.

Kâfiyeci, tarih ilminin tanımını ve konusunu tesbit ederken ortaya koyduğu kaidelerle; tarihçinin, geçmişle iyi-kötü, güzel-çirkin veya doğru-yanlış ol-

---

48. Bkz. Peter Burke, Fransız Tarih Devrimi Annales Okulu, çev. Mehmet Küçük, Ankara 2002, s. 37.
49. Bkz. Marc Bloch, "Avrupa Toplumlarının Karşılaştırmalı Tarihi için", çev. Ali Boratav, Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde, derleyen: Ali Boratav, İstanbul 1985, s. 24.
50. Câbirî, s. 370.
51. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 76.
52. "Tarih Yazımında Beş Yöntem" ve "Tarih Yazımına Dair Beş Usûlün Uygulanmasına Dair Örnekler" başlıklarına bkz.
53. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, İslâm ve İlim, s. 49; İslâm'da Bilim ve Medeniyet, s. 108. Müslüman tabiat tarihçileri hakkında bilgi için bkz. a.g.e. s. 228.
54. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 74.

maları bakımından bir çeşit yargılama tarzında ilgilenmemesi gerektiğini de ifade etmiştir.[55]

Onun bu yaklaşımı daha sonraki pek çok tarihçinin de kabul ettiği bir ilke olmuştur. Nitekim Alman tarihçi Leopold Von Ranke'ye (1795-1886) göre tarihçinin asıl görevi, tarihi hâdiseler nasıl olduysa onları öylece göstermesidir.[56] C. P. Scott'un ünlü deyimiyle tarih biliminde "olgular kutsal, kanılar özgürdür".[57] Emin Ali'ye göre de tarihî hâdiselerin tefekküre konu edilip felsefe yapılabilmesi için evvela o vakıaların muteber bir yöntemle ve doğru bir şekilde tesbit edilmeleri gerekir.[58]

TARİH USÛLÜNE OLAN İHTİYAÇ

Kâfiyeci'ye göre, tarih çalışmalarının metodolojik olarak yapılması zaruridir. Tarih, fıkıh, nahiv ve beyan gibi bir ilimdir. Bu ve benzeri ilimlere ihtiyaç olduğu ve bunlarda bir usûl çerçevesinde çalışıldığı gibi tarihe de ihtiyaç söz konusudur ve onun da bir usûl dâhilinde çalışılması gerekir. Geçmişte tarih usûlünün tedvîn edilmemesi bu ilmin gerekliliğine zarar vermez. Muteber bir yöntemle ve küllî bir şekilde hâdiseleri ve vakıaları zapt etmek için tarih usûlüne ihtiyaç vardır. Hâdiseleri muteber bir yöntemle kaydedecek olan tarih ilmidir. Tarih ilmi ancak tedvîn ile olgunlaşır ve süreklilik kazanır. Öyleyse diğer ilimlerin tedvîni ne kadar gerekli ise tarih ilminin tedvîni o ölçüde gereklidir. Çünkü hükümler, maslahatlara bağlıdır.[59]

Kâfiyeci'ye göre, tarih usûlünün pek çok faydası vardır. Birisi şudur: Cüzî hâdiseler, tarih ilmi vasıtasıyla muteber bir sûrette kavranır. Şayet tarih ilmi olmasaydı, o hâdiselere dalan kişi, sahih ile fasidin arasını ayırmadan, rasgele konuşurdu. Bu sebeple tarih ilmi, tarihin konusu olan haberler için bir kanun, bir tartı, bir ayar ve bir ölçü olur. Şayet haberler bu tartı ile tartılırsa ayarı sağlam, basiret ve düşünce sahiplerinin yanında muteber olur. Öte yandan tarih ilmi, pek çok kaide ve meseleyi içermektedir. Öyleyse tarih ilmi de tedvîni hak eder.[60]

---

55. Ayrıca bkz. Ahmet Önkal, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", İslâmî Araştırmalar, Ankara 1992, VI/3, 189-197.
56. Richard J. Evans, Tarihin Savunusu, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999, s. 26; ayrıca bkz. Alun Munslow, Tarihin Yapısökümü, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2000, s. 39.
57. E. H. Carr, Tarih Nedir, çev. M. G. Gürtürk, İstanbul 1987, s. 15.
58. Emin Ali, "Tarih Usulüne Dair", Yeni Mecmua, 1918, sayı: 52, s. 19.
59. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 66-70.
60. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 66-70.

Kâfiyeci, tarihin yararı konusunda ileri sürdüğü mülahazalardan hareketle de tarihin bir yöntemi olması gerektiğini ifade eder. Ona göre yararı kesin bir ilim olduğuna göre tarihten müstağni kalınamaz, öyleyse ona ihtimam gösterilmesi gerekir. Tarihte mübalağadan ve dayanaksız söz söylemekten sakınmak, onunla nasıl denk geldiyse öylece ilgilenmek yerine, bu ilginin bir usûl çerçevesinde olması gerekir. O, *el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh*'in ikinci kısmında söz konusu edilen beş usûlün buna dair iyi bir örnek olduğu kanaatini taşır.[61]

SONUÇ

Bu çalışma; Türk dünyasının yetiştirdiği güzide İslâm ulemasından biri olan Kâfiyeci'nin "*el-Muhtasar fi İlmi't-Târîh*" adlı tarih usûlüne dair eserinin tahlilini konu edinmiştir. Yöntem olarak temelde fıkıh usûlünden yararlanarak yazılmış olan eser, güçlü bir mantık örgüsüne sahiptir ve tamamen metot belirleyici mahiyettedir. Kâfiyeci'yi önemli kılan evrensel anlamda bir tarih metodolojisi ortaya koymaya çalışması, tarih yazımı konusunda mantıksal açıdan tutarlı bir yöntem teklif etmesi ve bu yöntemin tarih bilgisinin mantıkî değerini tesbit etmek için bir kıstas teşkil etmesidir.

"*el-Muhtasar fî ilmi't-Târih*"in ikinci kısmında yer alan isrâiliyât türünden rivâyetlere bakarak, A. Z. V. Togan ve F. Rosenthal, eseri haksız yere eleştirmişlerdir.

Kâfiyeci, tarih çalışmalarının bir yöntem çerçevesinde yapılması gerektiğini özellikle belirtir ve tarihin yararı konusunda sıraladığı mantıkî gerekçeler silsilesinden sonra, "öyleyse hiç kimse tarihten müstağni kalamaz" şeklinde bir sonuç çıkarır. Kâfiyeci'ye göre, tarih insana kendisiyle ilgili bir idrak ve tecrübe kazandırmak içindir.

Kâfiyeci, tarihi; geçmişi, insanî toplumsal hâdiseleri bir yöntemle anlatan bir ilim ve felsefi özler çıkarılması gereken bir alan olarak anlamıştır. O, tarihçinin asıl görevinin muteber bir yöntemle insanın kaydını tutmak olduğunu söyler; gerçekçi ve evrensel manada tarih yazma prensibinin gerekliliğine işaret eder.

Kâfiyeci, tarih yazımı konusunda teklif ettiği yöntemini:

1. Usûlü'd-dîn bilginlerinin ilmin dereceleri konusunda söyledikleri,
2. Klasik mantığın tasdikât kısmı ve
3. Usûl-i fıkhın "delillerin teâruzu" meselesi üzerine temellendirip kurmuştur.

---

61. Kâfiyeci, el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, s. 118-119.

Tarihte doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi ifade eden tarih tenkidi konusunda Kâfiyeci'nin birden fazla unsur üzerinde durduğu görülür. Mesela hadîs tenkid yöntemlerinden yararlanılması ve tarih bilgisinin mantıkî tasîfi, bu unsurlardan bazısıdır. Kâfiyeci'ye göre, tarihî veriler mantıkî açıdan tasîf edildikten sonra tarihe kaynak olabilir ve tarih yazımında kullanılabilir. O, tarihî haberler konusunda gerçeğe bağlı kalınması gerektiğini dinî ve ahlakî delillerle de anlatmaya çalışmıştır.

Netice itibariyle Kâfiyeci, tarih usûlü meselelerini ana hatlarıyla ve kaidevî bir tarzda ele alma başarısını göstermiş ve bize işlenip geliştirilmesi gereken klasik bir metin bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Çalışmamızda yer alan âyet-i kerîmelerin meâlleri ve bazı açıklamaları, -genelde- Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Ali Özek, Sadrettin Gümüş ve Ali Turgut tarafından hazırlanan "Kur'ân-ı Kerîm Ve Açıklamalı Meâli" başlığını taşıyan meâlden alınmıştır.

Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (159-235/775-849), Musannef, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Riyad 1409.

Abdurrahman Fehmi Efendi, İslâm Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-Arab), hazırlayanlar: Hüseyin Elmalı – Cüneyt Eren, İzmir 2005.

Abdülhamid, İrfan, "Eş'arî" md., DİA, İstanbul 1995, XI, 444-447.

Abdülhay, M., "Eş'arilik", çev. Ahmet Ünal, İslâm Düşünce Tarihi, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990.

Aclunî, (ö. 1162/1748), Keşfü'l-Hafa ve Müzili'l-İlbas Amma İştahara Mine'l-Ahadîs ala Elsineti'n-Nâs, Beyrut 1988.

Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İstanbul 1992.

Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (164-241/780-855), el-Müsned, Mısır ts. (Müessetü Kurtuba yayını).

Ak, Mahmut, "İklim" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 28-30.

Akgündüz, Murat, Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık, İstanbul 2002.

Akgür, Necati, "Hicrî ve Nesî'li Günleri Rumî/Miladî Günlere Çevirme Dökümleri", Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul Ekim 1995, sayı: 98, s. 103-109;

———, "Nesî'li Takvimde Hz. Peygamber'in Doğumu ve Hicret Günleri", İstanbul Haziran 1993, sayı: 84, s. 59-66.

Akkaya, M. Şükrü, Tarih Metodu ve Felsefesi, Ankara 1938.

Amîd, Hasan, Ferhengi Amîd, Tahran 1362.

Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985;

———, Fizik, çev. Saffet Babür-, İstanbul 1997;

———, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 2000.

Arslan, Ahmet, İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara 1997.

Aydemir, Abdullah, İslâmî Kaynaklara göre Peygamberler, Diyanet Vakfı yayınları, no: 90;

———, *Tefsirde İsrâiliyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, no: 191.

Aydın, Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi, Ankara 1964.

Aydınlı, Abdullah, Hadîs Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987.

el-Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (762-855/1361-1451), 'Umdetü'l-Kârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut ts., Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî neşri.

Aysevener, Kubilay, Collingwood'un Tarih Felsefesi, İstanbul 2001,

A'zamî, M. M., İlk Devir Hadîs Edebiyatı, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1993.

Babinger, F., – Köprülü, F., Anadolu'da İslâmiyet, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul 1996.

Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, çeviri, izah ve düzeltme: Fuad Köprülü, Ankara 1973.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), Ensâbü'l-Eşraf, thk. Süheyl Zekkar, Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996;

———, *Fütûhü'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn b. Ali (384-458/994-1066), Delâilü'n-Nübüvveti ve Marifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şeriati, Beyrut 1985,

———, Sünenü'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mekke 1994.

Bilen, Osman, "*M. İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı*", D. E. Ü. İlâhiyat Fak. Der. c. XIV.

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku İslâmiye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul ts;

———, Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâ'ül-Müfessirîn, İstanbul 1974.

Bingöl, Abdülkuddûs, Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1993.

Bloch, Marc, Tarihin Savunusu Ya Da Tarihçilik Mesleği, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1994;

———, "Avrupa Toplumlarının Karşılaştırmalı Tarihi için", çev. Ali Boratav, Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde, derleyen: Ali Boratav, İstanbul 1985, s. 24.

Bolay, M. Naci, Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı, İstanbul 1989;

———, "Bedîhî" md., DİA, İstanbul 1992.

Bosworth, C. E., İslâm Devletleri Tarihi, çev. E. Merçil – M. İpşirli, İstanbul 1980.

Brockelman, Carl, Geschicte der Arabischen Litteratur, Leidn 1494.

Buhl, F. "Kudüs" md., İ. A. (MEB), İstanbul 1979, VI, 953.

Burke, Peter, Fransız Tarih Devrimi Annales Okulu, çev. Mehmet Küçük, Ankara 2002.

Bursevî, İsmail Hakkı, Furûk Hakkî, Zâhire matbaası, Zilkade 1251, Taş baskı,

Büyükcoşkun, Kudret, Mantık Metinleri -I-, İstanbul ts.;

———, *Mantık Metinleri –II-*, İstanbul 1998.

Câbirî, Muhammed Âbid, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. Said Aykut, İstanbul 2000.

Carr, E. H., Tarih Nedir, çev. M. G. Gürtürk, İstanbul 1987.

Carr, E. H. – Fontana, J., *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul 1992.

Cavaignac, E., Tarihî Kronolojinin Esasları, çev. Osman Turan-, Ankara 1954.

Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Ankara 1988

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *Tâcü'l-Lüğa ve's-Sihahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attar, II. baskı 1982.

Clark, Stuart, "*Annales Tarihi Okulu*", *Çağdaş Temel Kavramlar*, editör: Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara 1997.

Collingwood, R. G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000;

———, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1990.

el-Cürcânî, Abdülkahir b. Abdirrahman b. Muhammed (ö. 471/1078-79), Delâilü'l-İ'câz, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire ts.

el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (740-816/1340-1413), Kitâbu't-Ta'rîfât, Mektebetu Lübnan neşri, Beyrut 1985.

Çağatay, Neşet, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982.

Çelebi, Ahmet, İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, İstanbul 1983.

Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubh" md., DİA, İstanbul 1999, XIX, 59-63.

Çubukçu, İbrahim Agah, Ahlâk Tarihinde Görüşler, Ankara 1994.

Dağ, Mehmet – Hıfzırrahman, R. Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara, 1974.

Dağ, Mehmet, "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1975, II, 71.

Dârakutnî (306-385/918-995), Sünen, thk. Seyyid Abdullah Haşim Yemânî el-Medenî, Beyrut 1966.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman (181-255/797-868), Sünen, thk. Fevvaz Ahmed Zümreli – Halid es-Seb' el-Alemî, Beyrut 1407.

De Boer, T. J., İslâm'da Felsefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001.

De Vaux, B. Carra, "Hicret", İ. A. (M. E. B.), İstanbul 1979, V/1, 477.

DİA, "Benhâ" md., DİA, İstanbul 1992, V, 447.

Doris Behrens – Abouseif, "Berkuk Küllîyesi" md., DİA, İstanbul 1992, V, 512-514;

———, "*Baybars II Hankahı*" md., DİA, İstanbul 1992, V, 224-225.

Ebherî, Esiruddin (ö. 663/1264), Mantık: İsâgoci, terceme ve şerh: Talha Alp, İstanbul ts.

Ebû Avâne Yakub b. İshak el-İsfarânî (ö. 316/928), Müsned, thk. Emin b. Arif ed-Dimeşkî, Beyrut 1998.

Ebû Bekr en-Nisâbûrî (223-311/837-923), Sünen, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1970.

Ebû Davud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Müsned, Beyrut ts (Dârü'l-Ma'rife yayını).

Ebû Zehra, Muhammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1979.

Ebû Zeyd, Mina Ahmed, el-Fikrü'l-Kelâmî İnde İbn Haldûn, Beyrut 1997.

Elçibey, Ebülfez, Tolunoğulları Devleti (868-905), çev. Selçuk Alkın, İstanbul 1997.

Emin Ali, "Tarih Usulüne Dair", Yeni Mecmua, 1918, sayı: 52.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, sadeleştiren. Turgut Ulusoy, İstanbul 1987.

Esad, Mahmud (1855-1917), Fıkıh Usûlü: Telhîs Usûl-i Fıkıh, haz. Talha Alp v. dğr., İstanbul 2002.

Evans, Richard J., Tarihin Savunusu, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999.

Fârûkî, İsmail Râci – Fârûkî, Luis Lâmia, İslâm Kültür Atlası, çev. Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, İstanbul 1999.

Fayda, Mustafa, "Kahtân" md., DİA, İstanbul 2001, XXIV, 201-202.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub (729-817/1329-1415), el-Kâmusü'l-Muhît, Beyrut 1994.

Gazefî, Said Abdurrahman Musa, "Eser" md., DİA, İstanbul 1995, XI, 372).

Gerviyani, Muhsin, İslâm Felsefesine Giriş, çev. Hasan Almas, İstanbul 1998.

Giridî, Sırrî, İlm-i Kelâmın Özü, sadeleştiren: Kazım Albayrak, İstanbul 1987.

Gökberk, Macit, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, İstanbul 1997.

Gökbulut, Hasan, "Kâfiyeci" md., DİA, İstanbul 2001, XXIV, 154-155.

Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn'un Görüşleri" md., DİA, İstanbul 1999, XIX, 544.

Göze, Ergun, Mukayeseli İslâm Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1971.

Grafton, Anthony, Kalpazanlar ve Eleştirmenler, çev. Emre Yalçın, İstanbul 1998.

Gümüş, Sadreddin, Seyyid Şerif Cürcânî, İstanbul 1984.

el-Haffâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Kâdi'l-Kudât Şihabuddin (ö. 1062/1651), Hâşiyetü'ş-Şihâb: İnâyetü'l-Kadî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, 1283 baskısının Dâr Mısır Yayınevi Beyrut ofseti.

Hâkim en-Nisâburî (312-405/9241014), el-Müstedrek ale's-Sahîh, thk. Mustafa Abdülkadir, Beyrut 1990.

Hakkı, İzmirli İsmail, Yeni İlm-i Kelâm, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

Halebî (ö. 1044), İnsanü'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emini'l-Me'mun: es-Siretü'l-Halebiyye, Beyrut 1980.

Halidî, Tarif, Arabic Historical Thought in The Classical Period, Australia 1996.

Halil, İmadüddin, İslâm Tarihi: Bir Yöntem Araştırması, çev. Ubeydullah Dalar, İstanbul 1985

———, "Tarih Kaynaklarımıza Kayıtsız Şartsız Teslim Olmamaya Çağrı", çev. M. Emin Özafşar, Soruşturma- 4: Tarih-Siyer, -derlemenin kim tarafından yapıldığı, baskı yeri ve tarihi belirtilmemiş-.

Halkın, Leon - E., Tarih Tenkidinin Unsurları, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989.

Hallaf, Abdulvahap, İslâm Hukuk Felsefesi, giriş ve notlar ekleyerek

Hamidullah, Muhamed, el-Vesâiki's-Siyasîyy, Beyrut 1987;

———, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990;

———, İslâm Tarihine Giriş, çev. Ruhi Özcan, İstanbul ts.

Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopodisi, İstanbul 1979

Harirî, Makamât, çev. Sabri Sevsevil, İstanbul 1989.

Hasan Ali, Mantık, İstanbul 1935.

Hassan, Ümit, İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi, İstanbul 1998.

Hatib Bağdadî, Tarihu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm, Beyrut ts.

Hatib, Süleyman, *Fikretü't-Tarih beyne's-Sehâvî ve'l-Kâfiyeci*, Mısır ts. (Beytü'l-Hikme yayını).

Hearnshaw, F. J. C., İlmü't-Tarih, Arapça'ya çev. Abdulhamid el-İbâdî, Mısır 1944.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer-, İstanbul 1995.

Helvacı, Mustafa – Yavuz Unat, "İlm-i Mîkât" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 133-134.

Hemmam Ziyeddin Ebi'l-Feth Nasrullah b. Muhammed el-Musilî, el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Katip ve'ş-Şâir, Mısır 1312.

Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), Mecma'ü'z-Zevâid, Beyrut 1407.

Hitti, Philip K., Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989.

Hodgson, Marshall G. S., Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek, çev. Ahmet Kanlıdere – Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001.

Hourani, Albert, Arap Halkları Tarihi, Yavuz Alogan, İstanbul 1997.

Huart, Clèment, Arap ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara ts.

Hudarî, Haşiyetü'l-Hudarî ala Şerhi İbn Akil ala Elfiyeti İbn Malik, Beyrut 1995.

Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ts.;

———, İslâm'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995;

———, Kur'ân'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayvaz, İstanbul ts.

İbn Abdilber (ö. 463/1071), el-İstiâb fî Esmâi'l-Ashâb (İbn Hacer'in el-İsabe'sinin Beyrut 1328 baskısının kenarında).

İbn Abidîn, Reddü'l-Muhtar ala Dürri'l-Muhtar, Mısır 1272 baskısının ofseti.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdillah (ö. 571/1176), *Tarihu Medînetu Dımaşk,* thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer, Beyrut 1415/1995.

İbn Deybe eş-Şeybânî (ö. 944/1537), *Hadîs Ansiklopodisi: Kütüb-i Sitte: Teysîrü'l-Vüsûl ila Câmi'i'l-Usûl min Hadîsi'r-Resûl*, terceme ve şerh: İ. Canan, İstanbul ts.

İbn Habib (ö. 245/859), Kitabü'l-Muhabber, thk. I. Lichten-stātater, M. Hamidullah, Beyrut ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Şeyhü'l-İslâm el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 852/1448-), ez-Zehrü'n-Nazîr fi Nebei'l-Hızır, thk. Semîr Hüseyin Halebî), Beyrut 1988;

———, Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Abdulaziz b. Abdillah b. Bâz, S. Arabistan ts.;

———, el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Mısır 1328.

İbn Haldûn, Abdurrahman (732-808/1332-1406) Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübteda ve'l-Haber fî Ayyâmi'l-Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'Âserehum min Zevi's-Sultâni'l-Ekber, Beyrut 1413/1992 (ilk cildi Mukaddime'dir).

İbn Hibban (ö. 354/965), Sahîh, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut 1993.

İbn Hişâm (ö. 218/833), es-Sîretü'n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Sika, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafiz Şelbî, Mısır 1936;

Hz. Muhammed'in Hayatı (es-Siret'ün-Nebeviyye), çev. İzzet Hasan – Neşet Çağatay, Ankara 1992 (bu çeviriyi çalışmamız boyunca sadece bir yer kaynak gösterdik).

İbn İshak (85-151/704-768), es-Sîre: Kitabü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî, thk. M. Hamidullah, Konya 1981.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmâil İsmâîl b. Ömer (700-774/1300-1372), el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1966.

İbn Kuteybe ed-Dineverî, Edebü'l-Kâtib, Mısır 1312;

———, el-Maârif, Mısır 1960.

İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrut ts.

İbn Sa'd, Muhammed (160-230/777-845), et-Tabakâtü'l-Kebîr, Beyrut ts.

İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî (ö. 734/1333), *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve'ş-Şemâil ve's-Siyer*, Beyrut 1974.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (510-597/1123-1200), el-Vefâ' bi Ahcâli'l-Mustafa, thk. Muhammed Zehra en-Naccar, Riyad ts.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630), *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe,* Beyrut 1996;

———, *el-Kâmil fi't-Tarih,* thk. Carolus Johannes Tornberg, Beyrut 1982.

İbnü'l-İmâd, *Şazarâtü'z-Zeheb fî Ahbarî Men Zeheb*, Dâr İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), Kitabü'l-Asnâm, thk. Ahmet Zeki Paşa, Kahire 1924.

İbnü'l-Kindî, Fezâilu Mısri'l-Mahrûse (bu kaynaktan, www.alwaraq.com sitesi vasıtasıyla yararlandık).

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul 1984.

İlyas Üzüm, "İlliyyîn" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 123-124.

İnalcık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm", Tarih Risâleleri, derleyen ve çeviren: Mustafa Özel, İstanbul 1995;

———, "Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir", Cogito (Osmanlılar Özel Sayısı), İstanbul 1999, XIX.

el-İsâmî, Semtü'n-Nücûmi'l-Avâli fi Enbâî'l-Evâil ve't-Tevâli (bu kaynaktan www.alwaraq.comsitesi vasıtasıyla yararlandık).

Jahn, Karl, "*Cihan Tarihçisi Olarak Reşiduddin*", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1966; III/3-4, 227-236.

Kafesoğlu, İbrahim, Harzemşahlar Devleti (485-618/1092-1221), Ankara 1992.

el-Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman (ö. 879/1474), el-Muhtasar fî ilmi't-Târih, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990;

———, Kitâbü't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr, metni terceme ve notlarla birlikte neşre hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974;

———, Menâzilu'l-Ervâh, thk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Dârü's-Selâm neşriyat, Kahire'de 1412/1991;

———, el-Muhtasar fî İlmi'l-Eser, thk. Ali Zevin, Riyad 1987;

———, Şerh Kavâidi'l-İ'râb, thk. Fahreddin Kabave, Şam 1993.

Kahhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifîn, Beyrut ts,

Karaman, Hayreddin, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1967;

———, "Âdet" md., DİA, İstanbul 1988, I, 369-373.

Kastallânî, İrşâdü's-Sârî li Şerh Sahîhi'l-Buhârî, Taş baskı.

Katip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, Maarif Matbaası 1941.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Cân" md., DİA, İstanbul 1993, VII, 139-140;

Kıyıcı, Selahattin, İslâm Hukunda Örf ve Adet, İstanbul 1990.

Koçyiğit, Talat, Hadîs Istılahları, Ankara 1985.

Kopraman, Kâzım Yaşar, "Baybars II" md., DİA, İstanbul 1992, V, 224;

———, "Bahriyye" md., DİA, İstanbul 1994, IV, 512;

———, "Burciyye" md., DİA, İstanbul 1992, VI, 419-420.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut 1967.

Kutluer, İlhan, "İlim" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 109-114;

———, *"Devir" md.*, DİA, İstanbul 1994, IX, 232-234.

Kutluer, İlhan – Kurnaz, Cemal, "Felek" md., DİA, İstanbul 1995, XII, 303-307.

Langlois, Ch. V. - Seignobos - Ch., Tarih Tetkiklerine Giriş, çev. Galip Ataç, İstanbul 1937.

Lapidus, Ira M., İslâm Toplumları Tarihi, çev. Yasin Aktay, İstanbul 2002.

Levtchenko, M. V., Kuruluşundan Yıkılışına Kadar Bizans Tarihi, çev. Maide Selen, İstanbul 1999.

Maalouf, Amin, Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri, çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul 1998.

el-Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (766-845/1364-65-1442), İmtâ'ü'l-Esmâ' Bimâ Li'n-Nebiyyi Mine'l-Ahvâli Ve'l-Emvâli Ve'l-Hefedeti Ve'l-Metâi, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Katar, ikinci baskı.

McNeil, William H., Dünya Tarihi, çev. Ulâeddin Şenel, İstanbul 1998;

———, "Dünya Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu", çev. Ümit Şimşek, Osmanlı ve Dünya, hazırlayan: Kemal Karpat, İstanbul 2001, s. 61-78.

Mehdi, Muhsin, "İbn Haldûn", çev. Mustafa Armağan, İslâm Düşüncesi Tarihi, editör: M. M. Şerif, İstanbul 1991.

Memiş, Ekrem, Tarih Metodolojisi, İstanbul 1996.

Meriç, Ümit, Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü, İstanbul 1979.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn b. Ali (ö. 346/957), Murûcü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher, thk. Müfid Muhammed Kamîha, Beyrut 1986.

Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, Mecma'ü'l-Emsâl, Kahire 1284.

Mez, Adam, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.

Muhtedî, Muhammed Akîl b. Ali, Felsefetü'l-İslâmî, Kahire 1987.

Munslow, Alun, Tarihin Yapısökümü, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2000.

el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (952-1031/1545-1622), et-Tevkîf Alâ Muhimmâti't-Taârîf, thk. Muhammed Rızvân ed-Dâye, Beyrut 1410 (eş-Şâmile).

Münevver, Muhammed, İkbal ve Kur'ânî Hikmet, çev. M. Ali Özkan, İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, çev. Nabi Avcı v. d., İstanbul 1991;

———, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989.

Neccar, Abdulvahhab, Kısasü'l- Enbiya, Beyrut ts., ikinci baskı.

Nesâî (2215-303/830-915), es-Sünenü'l-Kubrâ, thk. Abdülgâfir Süleyman el-Benderî – Seyyid Kisra Hasan, Beyrut 1991.

Nev'î Efendi (ö. 1007/1598), İlimlerin Özü: Netâyicü'l-Fünûn, çev. Ömer Tolgay, İstanbul 1995.

Nomiku, H. A., Haçlı Seferleri, Yunanca'dan çev. Kriton Dinçmen, İstanbul 1997.

Öncü, Ahmet, Sosyoloji Ya Da Tarih: İbn-i Haldûn ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme, Ankara 1993,

Öner, Necati, Klasik Mantık, Ankara 1978.

Önkal, Ahmet, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", İslâmî Araştırmalar, Ankara 1992, VI/3, 189-197.

Özaydın, Abdülkerim, "Aynicâlût Savaşı" md., DİA, İstanbul 1991, IV, 275-276.

Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul 1994.

Öztuna, Yılmaz, İslâm Devletleri, Ankara 1989;

———, *Devletler ve Hanedanlar*, Ankara 1996.

Paşa, Ahmed Cevdet, Mi'yâr-ı Sedât (Klasik Mantık), haz. Hasan Tahsin Feyizli, Ankara 1998.

Plessner, M. "Tarih", İslâm Ansiklopedisi (M. E. B.), İstanbul, XI, 777.

Polat, Salahattin, "İ'tibâr" md., DİA, İstanbu 2001, XXIII, 455.

er-Râzî, Fahruddin, Tefsir-i Kebîr: Mefâtihü'l-Gayb, çev. Suat Yıldırım v. dğr., Ankara 1989.

Rickman, H. P., Anlam ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992.

Rosenthal, F., *İlmü't-Tarîh İnde'l-Arab*, Arapça'ya çev. Salih Ahmed el-Ali, Beyrut 1983.

Roux, Jean – Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil – Ayşe Bereket, İstanbul 2001.

Rûdânî, İmâm Muhammed b. Muhammed b. Süleyman, *Büyük Hadîs Küllîyatı: Cemü'l-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'i'z-Zevâid*, çev. Naim Erdoğan, İstanbul 1996.

Runciman, Steven, Haçlı Seferleri Tarihi, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1986.

Sehâvî, ed-Davü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi', Kahire 1353;

———, *el-İ'lan bi't-Tevbih limen Zemme't-Tarîh*, thk. F. Rosenthal, Beyrut ts.

Salih, Subhi, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları, çev. M. Yaşar Kandemir, Ankara 1981;

———, Kur'ân İlimleri, çev. M. Said Şimşek, Konya ts.

Sâlim, Abdülaziz, et-Târih ve'l-Muarrihîni'l-Arab, İskenderiye 1987.

Sarton, George, Bilim Tarihinde Yöntem, çev. Remzi Demir v. d., Ankara 1997.

Sezgin, Fuat, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956;

———, "İslâm Tarîhinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadîsin Ehemmiyeti", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1957, II/1, 22;

———, "*İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Yeri*", çev. Hüseyin Kahraman, Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 1993, V, 304.

Sobernheim, M., "Memlûkler", İ. A. (MEB), İstanbul 1988, VII, 689-692.

Suyûtî, Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât, Kahire 1326;

———, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Şerif Sukkar – Mustafa Kassâs, Beyrut 1992;

———, Hüsnü'l-Muhadara fî Ahbârî Mısır ve'l-Kahire, Mısır 1312;

———, eş-Şemârîh fî 'İlmi't-Târîh, thk. Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî, Kuveyt ts. –Dârü's-Selefiyye baskısı-;

———, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'l-Furû'*, thk. Ali Malik, Mısır 1359.

Sübkî, Tâcüddîn Ebî Nasr Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn Ali (727-771/1326-1369), *Tabakâtü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv –

Mahmud Muhammed et-Tanâhî, İsa el-Babî el-Halebî ve ortakları matbaası 1964;

———, *Kâide fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve Kâide fi'l-Muerrihîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kahire 1978.

Süheylî, Abdurrahmân (508-581/1114-1185), er-Ravdü'l-Unuf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm, talik ve takdim: Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Beyrut 1421/2000.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2000.

Şâtibî (ö. 790/1388), el-Muvafakât fi Usûli'ş-Şeria, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.

Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998;

———, Eski Arablara Göre Türkler, İstanbul 1968.

Şulul, Cevher, "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", Harran Ü. İlahiyat Fak. Der., c. VI;

———, "İslâm Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Der., Şanlıurfa 2002, IX, 73-88.

Şulul, Kasım, İlk Kaynaklara Göre Hazreti Peygamber Devri Kronolojisi (tahlil ve tenkit), İstanbul 2008 -2. baskı.

———, "İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi", Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul 2001, XI, 91-127;

———, Batı Tarih Felsefesine Giriş, Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Der., c. VI, s. 111-132;

———, II. Murad Devri (1421-1451) İlim ve Kültür Hayatı, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans seminer çalışması.

Tabbâra, Afif Abdülfettah, Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz, çev. Ali Rıza Temel – Yahya Alkın, İstanbul 1985.

Taberî (ö. 310/923), Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut 1987.

Taftazanî, Sadeddin, Mutavvel ale't-Telhîs -Muhammed b. Abdirrahman el-Kazvinî'nin Telhîsü'l-Meâni adlı eserinin şerhi-, Âmire matbaası, Cemaziyelevvel 1268, Taş baskı;

———, Risâletü'l-Hudûd, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye Neşri;

———, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi –Şerhü'l-Akâid-, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Taha, Bakır, "et-Tedvînu't-Tarihî", Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Irakî, Safer 1400, c. 31/1.

Tahir, Muhammed, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, II, 4-6.

Taqizadeh, S. H., "Various Eras And Calendars İn The Countries Of Islam", BSOAS, 1937-1939, 1939-1942, Hertford, IX, 903-922; X, 107-132.

Taşköprüzade Ahmed Efendi (1495-1561), Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri, tercüme: M. Mehmed Efendi, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989,

———, eş-Şekâikü'n-Nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye, Beyrut 1975;

———, Mevzûâtü'l-Ulûm, çev. Kemaleddin Muhammed, İstanbul 1313.

Tefazzülî, Ahmed, "Enûşirvân" md., DİA, İstanbul 1995, XI, 255.

Terzi, Mustafa Zeki, Erdoğan Merçil, Abdülkadir Özcan, "Gulâm" md., DİA, İstanbul 1996, XIV, 178-184.

Tez, Zeki, Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik, Diyarbakır 1991.

Togan, A. Zeki Velidî, Tarihte Usûl, İstanbul 1985;

———, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981.

———, *"Ortaçağ İslâm Aleminde Tenkidî Tarîh Telakkisi"*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1954, I/1-4.

Toynbee, Arnold J. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Tarihindeki Yeri", çev. Ümit Şimşek, Osmanlı ve Dünya, hazırlayan: Kemal Karpat, İstanbul 2001, s. 33-56.

Tuncer Baykara, Tarih Araştırma ve Yazma Metodu, İzmir 1999.

Turan, Osman, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul 1941.

Tülücü, Süleyman, "Hâtim et-Tâî" md., DİA, İstanbul 1997, XVI, 472-473.

Tümer, Günay, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1975;

———, "Bîrûnî" md., DİA, İstanbul 1992, VI, 206.

Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara 1997.

Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991.

Unat, Faik Reşit, Hicrî Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu, Ankara 1984.

Unat, Yavuz, "Güneş" md., DİA, İstanbul 1996, XIV, 293.

Uygur, Nermi, Kültür Kuramı, İstanbul 1996.

Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, İstanbul 1993;

———, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 1983;

Felsefeye Giriş I, Ankara 1958.

el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (130-207/747-823), Kitâbü'l-Megâzî, thk. Marsden Jones, London 1966 baskısının Beyrut 1984 ikinci ofset baskısı.

Vezir Ebû Şucâ' Zahîruddîn Rûzrâvrî Muhammed b. Hüseyin, Zeyl Kitâbu Tecâribi'l-Ümem, Mısır 1334/1916.

Wensinck, A. J. "Memlûk", İ. A. (MEB), İstanbul 1988, VII, 688-689.

H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri –Müslüman-hıristiyan-yahudi kelamı-, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval" md., DİA, İstanbul 1989, II, 190-192;

———, "Ayne'l-Yakîn", IV, 269-270;

———, "Arş", md., DİA, İstanbul 1991, III, 406-409;

———, "Hakka'l-Yakîn" md., DİA, İstanbul 1997, XV, 203-204.

———, "İlme'l-Yakîn" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, 137-138.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler" md., DİA, İstanbul 1988.

———, "*Arap*" md., DİA, İstanbul, II, 273.

Yılmaz, Hasan Kamil, Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi, İstanbul 1990.

Zamahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akvâl fî Vucûhi't-Te'vîl, Beyrut 1997.

Zebidî, *Tecrîd-i Sarîh*, terceme ve şerh: Ahmed Naim - Kamil Miras, Ankara 1987.

Zeydan, Abdülkerim, Fıkıh Usûlü, çev. Ruhi Özcan, İkinci baskı 1982 –Emek Matbaacılık-.

Zihnî, Muhammed, el-Kavlü'l-Ceyyid fi Şerhi Ebyâti't-Telhis ve Şerhihi ve Haşiyeti's-Seyyid, Kahire 1327.

Züheylî, Vehbe, İslâm Fıkhı Ansiklopedisi, çev. Ahmet Efe v. d. İstanbul 1992.

Züheyr b. Harb (ö. 234), Kitâbü'l-'İlm, thk. ve çev. Salih Tuğ, İstanbul 1984.

Zürkânî (ö. 1122), Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, thk. Muhammed Abdüaziz Halidî, Beyrut 1996.

MOLLA HÜSREV: FATİH DÖNEMİNİN EBÛ HANÎFE'Sİ*

Ferhat Koca**

HAYATI

Yıldırım Bayezid'in 1402 yılında Timur ile yaptığı Ankara Meydan Savaşı'nı kaybetmesi üzerine Osmanlı devlet düzeni bozulmuş ve I. Çelebi Mehmed'in (1413-1421) kardeşlerine üstün gelip Osmanlı saltanatına hâkim olmasına kadar geçen yaklaşık on yıllık sürede büyük kargaşalar yaşanmıştır. Molla Hüsrev işte böyle bir fetret döneminde doğmuştur. Onun asıl adı, Mehmed b. Ferâmurz (Ferâmerz) b. Ali'dir.[1]

---

* Bu makâle, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri,* Ankara 2008 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları) ve "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği" (*Uluslar arası Molla Hüsrev Sempozyumu, 18-20 Kasım 2011 Bursa, Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğerleri, Bursa 2013, Bursa Büyükşehir Yayınları, s. 21-49) adlı eserlerimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1. Molla Hüsrev'in biyografisini anlatan Taşköprizâde, "Babası Farsak (Farsah, Varsak) emirlerindendir (ümerâ-i Ferâsiha). O Rum asıllı (Rûmiyyü'l-asl) idi. Daha sonra Müslüman oldu" demektedir (bk. *eş-Şekâik,* s. 116). Taşköprizâde'nin bu eserini birtakım ilâvelerle tercüme eden Mecdî Efendi ise, Taşköprizâde'nin "ümerâ-i Ferâsiha (Farsak beyleri)" terkîbini, muhtemelen tashih hatâsı veya zühul eseri olarak, "ümerâ-i Françe (Frank/Haçlı emirleri)" şekline çevirmiştir. Ayrıca Mecdî Efendi'nin *Hadâik*'ının kenarında bulunan ve kimin yazdığı belli olmayan bir ilâvede, Molla Hüsrev'in babası Ferâmurz'un, Ekrâddan Varsak vilâyetinde, Sivas ile Tokat ortasında bulunan bir köyde yaşadığı belirtilmiştir (bk. *Hadâik,* s. 135). Muhtemelen bu ilâveden hareketle,

Mehmed Süreyya Bey, Molla Hüsrev'in, "Kürt Feramurz'un oğlu" olduğunu söylemiş ve "bir rivâyette babası Frenk beylerinden olup Müslüman olmuştu." demiştir (bk. *Sicill-i Osmanî*, II, 271–72). Abdülkadir Altunsu ise, Molla Hüsrev'in babası hakkında, "Ferâmerz isminde bir Fransız subayı iken Müslüman olmuştu... Böylece Fransız asıllı ve Hıristiyanlıktan dönme olduğu anlaşılır." iddiâsında bulunmuştur (bk. *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 6).

Buraya kadar verilen bilgilerden, Molla Hüsrev'in babasının "Ferâmurz" adında Rum asıllı, "ümerâ-i Françe"den biri veya bir Fransız subayı olduğu ya da Kürt (Ekrâd) asıllı olduğu şeklinde tarihî gerçeklere aykırı birtakım sonuçlar çıkmaktadır. Hâlbuki bizzat Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserinin sonunda kendi adını açıkça, "Mehmed b. Ferâmurz b. Ali" olarak yazmıştır. Aynı şekilde, 843 (1439) yılı başlarına ait bir satış belgesinde Molla Hüsrev'in adı, "Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali" şeklinde geçmektedir (bk. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası*, s. 172). Ayrıca, Molla Hüsrev'in çağdaşı olan tabakât yazarlarından Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî (ö. 902/1497), onun adını, "Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddîn Hüsrevî, Kâdî Bursa" şeklinde zikrederek, dedesinin adının Ali olduğunu açıkça belirtmiştir (bk. *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VIII, 279). Yine Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde Molla Hüsrev'i tanıtırken, "Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali, Molla Hüsrev diye meşhûrdur." (bk. *Miftâhu's-saâde*, II, 171) diyerek onun dedesinin adının "Hoca Ali" olduğunu söylemiştir.

Bu durumda, dedesinin adı "Ali" olan bir kimsenin, babasının yabancı ve sonradan ihtidâ etmiş biri olması nasıl doğru olabilir?

Öte yandan, yukarıda adı geçen bazı tarihçilerin Molla Hüsrev'in babasını yabancı bir kimse olarak nitelemelerinin sebebi, Ali Himmet Berki'nin de işaret ettiği gibi, muhtemelen onların, "Ferâmurz (Ferâmerz)" ismini ecnebi bir isim olarak zannetmiş olmalarıdır (bk. *Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihi*, s. 65, dipnot. 2). Hâlbuki Türk tarihinde bu isimde başka kimselere de rastlanmaktadır. Meselâ Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. İzzeddîn Keykavus'un (ö. 678/1279–80) çocuklarının isimleri şunlardır: Gıyâseddîn Mes'ûd, Rükneddîn Kılıçarslan, Rükneddîn Geyûmers, Alâeddîn Siyavuş ve Ferâmurz. Bunlardan Ferâmurz'un oğlu olan III. Alâüddîn Keykubad (ö. 701/1302), Anadolu Selçukluları'nın son sultanlarından biri olmuştur (II. İzzeddîn Keykavus'un oğlu olan Ferâmurz hk. bk. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 580, 582, 608, 613, 619, 683).Ayrıca, bugün Anadolu'da yaygın bir biçimde kullanılan "Feramuz" ismi de muhtemelen aynı kökten gelmiş olmalıdır. Kaldı ki, Molla Hüsrev'in bazı kitapları üzerine basılmış olan mühürlerde ve hatta bizzat Molla Hüsrev'e ait bir mühürde babasının adı "Feramuz" şeklinde yazılmıştır (bk. Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri*, s. 90).

Diğer taraftan, çeşitli kimseleri bu yanlış anlamaya götüren sebeplerden biri de Taşköprizâde'nin, Molla Hüsrev'in babasının "Rum asıllı (Rûmiyyü'l-asl)" olduğuna dair ifadesi olmalıdır. Bilindiği gibi, bugünkü Sivas, Tokat, Çorum ve Amasya gibi Anadolu'daki bazı şehirler, tarihte "Rum Vilâyeti (Vilâyet-i Rûm)" olarak anılmıştır. Buna göre, bir kimse hakkında "Rûmiyyü'l-asl" denildiği zaman, bununla o kişinin, "aslen Rum vilâyeti doğumlu olduğu" söylenmek istenmiştir. Dolayısıyla, bu isimlendirme etnik anlamda "Rum (Grek, Yunan)" ırkını değil, siyâsî iktidar olarak eski Roma İmparatorluğu'nun hâkim olduğu bölgeleri ifade eder. "Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî", "Rumeli" ve "Vilâyet-i Rûm" gibi ifadeler de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Molla Hüsrev'in doğum yeriyle ilgili çeşitli rivâyetler[2] göz önüne alındığı zaman; onun, Tokat ile Sivas arasında bulunan ve bu iki şehre de hemen he-

---

Ayrıca Molla Hüsrev'in babasının "Kürt Feramurz" olduğuna dair söylenti de sadece Mecdî Efendi'nin *Hadâik*'ınınkenarında bulunan ve kimin yazdığı belli olmayan Molla Hüsrev'in babası Ferâmurz'un "Ekrâddan Varsak vilâyetinde..." olduğuna dair bir rivâyete dayanmaktadır (bk. *Hadâik*, s. 135). Hâlbuki Varsaklar (Farsahlar, Farsaklar, Arsaklar) Kürt değil, Türkmenlerin Üçok koluna mensup önemli bir Türkmen boyudur (Varsakların menşei ve siyâsî tarihi hk. bk. Ahmet Gökbel, *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Âdetler*, s. 6–33).

Böylece Molla Hüsrev'in biyografisi hakkında nakledilen birtakım yanıltıcı bilgilerin ayıklanması sonunda, onun baba ve dedesinin aslen Müslüman ve Türk oldukları ve sonradan ihtidâ etmedikleri husûsu ortaya çıkar.

2. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, Molla Hüsrev'in hayatını anlatırken, başlık olarak, "Hüsrev Mehmed Efendi Sivâsî (Molla Hüsrev)" demiş ve onu Sivas'a nisbet etmiş, ancak hayatını anlatırken ise "Tokat civarındaki Türkmenlerden Arsak (Varsak) kabîlesindendir" diyerek bir anlamda Tokatlı olduğunu söylemiştir (bk. *Osmanlı Müellifleri*, I, 292).

İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise, Molla Hüsrev'in babasının Yozgat civarında Yerköy'de bulunan bir Türkmen aşîretine mensup olduğunu ileri sürmüştür (bk. *Osmanlı Tarihi*, II, 656). Refik Ahmed Sevengil de aynı şekilde, Molla Hüsrev için "Yozgatlıdır, bir Türkmen aşîretine mensuptur." demiştir (bk. *Fatih Devrinde Âlimler, Sanatkârlar*, s. 48). Abdülkadir Altunsu bu bilgiye bir unsur daha ilâve ederek Molla Hüsrev'in "Yozgat'ın Yerköy taraflarında, Kargın köyünde doğdu"ğunu söylemiştir (bk. *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 6). Zuhuri Danışman da, Molla Hüsrev hakkında sadece, "Rivâyete göre, Türkmen Varsak kabîlesine mensuptur. Kargın köyünde doğmuştur." şeklinde genel bir ifade kullanmıştır (bk. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, IV, 232).

Bu bilgilerden, Molla Hüsrev'in memleketi hakkında, Tokat ile Sivas arasında bir köy veya Yozgat'ın Yerköy ilçesi civarı olduğu şeklinde başlıca iki görüşün bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, doğduğu köyün adının da Kargın olduğu söylenmektedir.

Kargın (Karkın, Karkun, Kargun, Garkın) kelimesi, Oğuz boylarından birinin adı olup, bu boy Anadolu'nun birçok bölgesine yayılmıştır. Osmanlı tahrir defterlerine göre, Anadolu'da Kargın/Karkın adıyla toplam 62 yerleşim yeri tesbît edilmiştir (bk. Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 111). Bugün çeşitli illerimizde Kargın/Karkın ve benzeri isimlerle anılan birçok yerleşim yeri bulunmaktadır (Kargın boyu ve bu isimdeki yerleşim yerleri hk. bk. Yalçın - Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler", s. 13–88).

Tokat, Sivas ve Yozgat illerinde Kargın boyuna ait yerleşim yerlerine baktığımız zaman, Tokat'ta merkeze bağlı Develi Karkın; Erbaa-Korkin Köyü; Çamlıbel-Kargıncık Köyü; Artova-Karkın ve Deveci Karkın köyleri bulunmaktadır. Sivas'ın ise, Yıldızeli ilçesi, Çırçır Nahiyesi'ne bağlı Kargın Köyü; Koyulhisar'da merkez Karkın Köyü ve Karginlı Köyü; Suşehri'nde Kargın Çiftliği; Doğanşar ilçesinde merkez Karkın Köyü vardır. Yozgat'a gelince; gerek merkeze ve gerekse Yerköy'e bağlı "Kargın/Karkın" adıyla herhangi bir yerleşim birimine rastlanılamamış, sadece Yerköy ilçesine bağlı Karlı adıyla bir köy tesbît edilmiştir (bk. http://www.yerelnet.org.tr/iller/koy_listesi.php?harf=K&iladi=YOZGAT, 20.10.2006).

men aynı uzaklıkta olan, Sivas'ın Yıldızeli ilçesi, Çırçır Nahiyesine bağlı Kargın Köyü'nde doğduğu hususu bize daha isâbetli gözükmektedir.

Kaynaklarda Molla Hüsrev'in doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Molla Hüsrev'in 885/1480 yılında vefât ettiği düşünüldüğünde, onun büyük ihtimalle 802/1400'den sonra doğmuş olduğu söylenebilir.

Taşköprîzâde'nin anlattığına göre, Molla Hüsrev'in (Mehmed) bir kız kardeşi bulunmaktaydı. Babası Ferâmurz onu, Hüsrev Bey adında bir emir ile evlendirmişti. Baba Ferâmurz'un ölümü üzerine, küçük yaşlarda bulunan Mehmed, eniştesi Hüsrev Bey'in himâyesinde yetişti. Bu sebeple o, halk arasında "Hüsrev kaynı" adıyla meşhur oldu. Daha sonra da "kayın" kelimesi terk edilerek, doğrudan eniştesi Hüsrev'in adıyla anılmaya başlandı. Eğitim-öğretim sürecinde ise, "Molla Hüsrev" ismiyle meşhur oldu.[3]

Bütün eğitimini Anadolu'da tamamlayan Molla Hüsrev özellikle Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin öğrencilerinden Mevlânâ Burhâneddîn Haydar el-Herevî'den okumuştur.

Bazı modern kaynaklarda verilen bilgilere göre, Molla Hüsrev icâzet aldıktan sonra ilk olarak Çelebi Sultan Mehmed'in Bursa'da inşâ ettirdiği Yeşil Medrese'de (Çelebi Mehmed Medresesi, Bursa Sultâniyesi) müderris olarak görev yapmıştır.[4]

Taşköprîzâde ise, Molla Hüsrev'in ilk resmî görevine Edirne'de Şah Melek Medresesi müderrisi olarak başladığını söylemekte, ancak göreve başlama tarihi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.[5] Molla Hüsrev müderris olan kardeşinin ölümünden sonra, onun görev yaptığı Edirne'deki el-Medresetü'l-Halebî'ye (Çelebi Medresesi) müderris olarak atanmıştır. Edirne'de müderrislik yaparken Osmanlı ordusunun dinî ve hukukî işlerine bakmaktan sorumlu kazasker olarak tayin edildiği görülmektedir.[6] II. Murad'ın yeniden tahta oturmasının (850/1446) ardından Molla Hüsrev'in kazaskerlik görevinden ayrılarak Edirne kadısı olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim 851–854/(1447–1450) yılları arasında onun "Edirne Kadısı" sıfatıyla bazı hüccetleri tasdîk ettiği görülmektedir.[7]

Sultan II. Mehmed (Fâtih)'in ikinci defa tahta çıkışından sonra ise Molla Hüsrev'in bürokratik pozisyonunun ne olduğu belli değildir. Muhtemelen bu

---

3. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 116.
4. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 657; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, II, 95.
5. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 117.
6. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 117; a.mlf., *Miftâhu's-saâde*, II, 171.
7. Tayyib Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası*, s. 266, 279.

sırada kadılık görevinden ayrılmış ve kendisine bir tahsîsat bağlanmıştı. Ancak bu dönemde Molla Hüsrev'in Sultan Mehmed yanında büyük bir itibara sahip olduğu söylenebilir. Çünkü Molla Hüsrev İstanbul'un fethi sürecinde Fâtih Sultan Mehmed'i fethe teşvîk eden kişiler arasında yer almıştır.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethettikten sonra Ayasofya kilisesini cami haline getirdiği gibi, Ayasofya'nın yanında bulunan papaz odalarını da medreseye çevirmiştir. Ayasofya Medresesi adı verilen bu medrese, 857/1453 yılında eğitime başlamış ve buraya ilk müderris olarak Molla Hüsrev tayin edilmiştir. Ayasofya Müderrisliği İstanbul'un ilk büyük ilmî icazet pâyesi idi. Molla Hüsrev'den sonra burada Ali Kuşcu müderrislik yapmıştır.[8]

Molla Hüsrev, müderrislik görevi yanında, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in 863/1459 yılında vefatı üzerine İstanbul kadısı olarak atanmıştır. Ayrıca onun bu görevine ilâve olarak Eyüp (Havâss-ı refîa), Galata ve Üsküdar kadılıkları da verilmiştir.[9]

Molla Hüsrev'in çağdaşı olan tabakât yazarlarından Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, Molla Hüsrev'den bahsederken, onun Bursa kadısı olduğunu söylemiştir.[10]Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nde XV. asrın ikinci yarısından sonra, İstanbul Kadılığı'na gelebilmek için Edirne ve Bursa kadılıkları ve Sahn-ı Semân Medresesi, mahreç (kaynak, köken) olarak kabul edilmekteydi.[11] Bu itibarla, Molla Hüsrev de kadılıkların (mevleviyet) en yükseği ve son merhalesi olan İstanbul Kadılığı makamına gelmeden önce Bursa kadılığına atanmış (ve bu görevi bizzat kendisi veya naipleri vasıtasıyla yapmış) olmalıdır.

Molla Hüsrev, İstanbul Kadısı iken, ilmî haysiyeti ile bağdaştıramadığı bir olay sebebiyle bütün ilmî ve idârî mevkilerini bırakarak İstanbul'u terk etmiş ve Bursa'ya gitmiştir. Bursa'da Emir Sultan'a yakın Zeynîler semtinde bir arsa satın alarak "Hüsrev Medresesi" adıyla anılan medresesini yaptırmış ve bu medresede müderris olarak ders vermiştir. Kaynaklar, Molla Hüsrev'in İstanbul'u terk edip Bursa'ya gittiği tarihi 867/1462 olarak tesbît etmektedir.[12]

Taşköprîzâde, Molla Hüsrev'in İstanbul'u terk etmesine sebep olan olayı şöyle anlatmaktadır:

---

8. Bk. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, III, 320; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, İrfan Matbaası, s. 474–475; Semavi Eyice, "Ayasofya Medresesi", *DİA*, IV, 214–215.
9. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 117.
10. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VIII, 279.
11. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 135.
12. Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, IV, 232; Babinger, "Hüsrev", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, V/1, 605.

"Sultan Mehmed Han, bu dönemde bir velîme düzenlemişti. Molla Gürânî'ye bir haberci gönderdi ve onun nerede oturmak istediğine dair izin istedi. Molla Gürânî, kendisine gelen kişiye, "Bizim için oturmak lâzım değildir, hizmet bizimdir. Bize lâyık olan odur ki, ol meclisde cülûs itmeyüp ikâmet-i hizmet mevkıfında kıyâm idevüz." dedi. Bu cevap Sultan Mehmed Han'a ulaşınca, o da sağını Molla Gürânî, sol tarafını da Molla Hüsrev için ayırdı. Molla Hüsrev bu duruma râzı olmadı ve Fâtih'e bir mektup yazarak şöyle dedi: "Benim ol meclis-i hümâyûna varmaduğum gayret-i ilmiyyemin iktizâsıdır." Molla Hüsrev bu mektubu dîvân-ı âlîye gönderdi. Gemiye bindi ve Bursa'ya gitti. Burada bir medrese inşâ etti ve orada ders verdi."[13]

Molla Hüsrev, yaklaşık 7 yıl Bursa'da kaldıktan sonra, 874/1469 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in daveti üzerine tekrar İstanbul'a dönmüş[14] ve İstanbul'a dönüşünü müteâkip "İstanbul Müftülüğü" ve "Şeyhülislâmlık" adlarıyla anılan Fetvâ Makâmı'na atanmıştır.

Taşköprîzâde, Molla Hüsrev'in İstanbul'a dönüşüyle ilgili olarak şunları söyler: "(Molla Hüsrev'in Bursa'ya gidişinden) bir süre sonra Sultan Mehmed Han, yaptığına pişman oldu ve onu İstanbul'a davet etti. Molla Hüsrev de Sultan'ın emrine uydu. Fâtih, ona Fetvâ Makâmı'nı verdi ve çok fazla ikramda bulundu."[15]

Hayatının sonuna kadar şeyhülislâmlık görevinde kalan Molla Hüsrev, eğitim, öğretim, iftâ ve yargı faâliyetleriyle dolu bir hayat yaşamış ve 885 yılı Şaban ayında (1480 Ekim) bir Cuma günü İstanbul'da vefât etmiştir. Cenâzesi Bursa'ya getirilerek Zeynîler semtinde kendisi tarafında yaptırılan Hüsrev Medresesi'nin hazîresine defnedilmiştir.[16]

Taşköprîzâde'nin belirttiğine göre, Molla Hüsrev orta boylu ve uzun sakallı bir kimse idi. Başında, üzerinde küçük bir sarık bulunan bir taç vardı. Molla Hüsrev, diyânetperver, mütevâzı, yüksek ahlâkî niteliklere sahip, ağırbaşlı ve vakarlı bir kimseydi. Kendisini ilmî araştırmalara adayan ve bildikleriyle amel etmeye çalışan fazîlet sahibi bir ilim adamı idi. Maddî durumu yerinde olmasına ve evinde işlerini görecek birçok hizmetçisi bulunmasına rağmen, çalışma odasını bizzat kendisi temizler, ocak ve kandilini kendisi yakardı.[17]

---

13. Taşköprizâde, *eş-Şekâik,* s. 118–119; Mecdî Efendi, *Hadâik,* s. 137–38.
14. Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi,* IV, 232.
15. Taşköprizâde, *eş-Şekâik,* s. 119.
16. Taşköprizâde, *eş-Şekâik,* s. 120; a.mlf., *Miftâhu's-saâde,* II, 171; Mecdî Efendi, *Hadâik,* s. 138.
17. Taşköprizâde, *eş-Şekâik,* s. 118; a.mlf., *Miftâhu's-saâde,* II, 171.

Molla Hüsrev İstanbul'un Fâtih ilçesine ait Vefa semtinde bulunan Molla Hüsrev Camii (Vefa/Eminönü)[18], yine Fâtih ilçesinde bulunan Molla Hüsrev Camii (Küçük Mustafa Paşa Mescidi)[19] ve Molla Hüsrev Camii (Sofular Mescidi)[20] ile Bursa'da Zeyniler Camii'nin güneyinde bulunan Molla Hüsrev Medresesi'ni[21] kendi şahsî imkânlarıyla yaptırmıştır. Adı geçen bu camiler ve medresesi için, İstanbul'un ticaret bakımından önemli merkezleri olan Beyazıt ve Mahmut Paşa gibi semtlerinde, 179 dükkân, 42 hücre (oda), Bursa'da 2 dükkân ve 9 ahır vs. olmak üzere toplam 72.603 akçe gelirli vakıf bırakmıştır.[22] Molla Hüsrev'in vakfettiği dükkânlarından 160 tanesi Beyazıt'taki Kapalıçarşı'da (Büyük Çarşı/Bedestan) bulunmaktaydı.[23]

ESERLERİ

1. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl.* Molla Hüsrev fıkıh usulü ilmine dair önce *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adıyla muhtasar bir metin kaleme almış, daha sonra bu eserini *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* adıyla şerh etmiştir. Osmanlılar döneminde *Mir'âtü'l-usûl* üzerinde birçok hâşiye çalışması yapılmıştır.
2. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm.* Molla Hüsrev füru-ı fıkıhla ilgili önce *Gurerü'l-ahkâm* adında bir metin yazmış, daha sonra bu eseri *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* adıyla şerh etmiştir. *Dürerü'l-hükkâm* üzerinde kısmî ve tam olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır.
3. *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzâvî.* Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsiri üzerine yazılan bu hâşiyedir.
4. *Hâşiye ale't-Telvîh.* Bu eser, Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair *et-Tavdîh*'i üzerine Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvîh* isimli hâşiyesine yapılan ilâvelerden meydana gelmektedir.

---

18. Bu cami hk.bk. Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi*, II, 50; Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, III, 462–463; IV, 615; Doğru ve diğerleri, *Eminönü Camileri*, s. 143.
19. Bu cami hk.bk. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, III, 464; Demir ve diğerleri., *Fâtih Câmileri*, s. 173.
20. Bu cami hk.bk. Ayverdi, *a.g.e.* III, 463–464; Demir ve diğerleri, *Fatih Camileri*, s. 174.
21. Bu medrese hk.bk. Ayverdi, *a.g.e.* III, 120; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 314; Mefail Hızlı, *a.g.e.* s. 112.
22. Ayverdi, *a.g.e.* III, 462.
23. Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 165-166; Ayverdi, *a.g.e.* IV, 573.

5. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf.* Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair yazdığı *Muhtasarü'l-müntehâ* adlı kitabı üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaleme aldığı hâşiyenin özellikle mukaddime kısmına Molla Hüsrev'in yaptığı açıklama ve ilâvelerden meydana gelmektedir.
6. *Şerhu Usûli'l-Pezdevî.* Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adlı eseri üzerine bir şerhtir.
7. *Risâle fi'l-velâ.* Molla Hüsrev'in kölelik hukûkuna dair görüş ve tercihlerini içeren bir risâledir. Molla Hüsrev'in bu eseri hakkında bazı Osmanlı âlimleri reddiyeler yazmışlardır. Bunlar arasında Hızır Şah Menteşevî, Molla Gürânî, Kemalpaşazâde ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin isimleri sayılabilir. Molla Hüsrev, Molla Gürânî'nin risâlesine *Ecvibe alâ Molla Gürânî* ve *Risâle fî cevâbi reddi mâ fî Risâleti'l-Gürânî* gibi adlarla anılan bir risâleyle cevap vermiştir.
8. *Hâşiye ale'l-Mutavvel.* Büyük dil bilgini Sekkâkî (ö. 626/1299), ilimler hakkında *Miftâhu'l-ulûm* adıyla bir eser yazmış, Kazvînî (ö. 739/1338) bu eserin üçüncü kısmını telhîs edip özetlemiştir. Teftâzânî ise bu telhise *Mutavvel* ve *Muhtasar* olmak üzere iki şerh yazmıştır. Bunlardan özellikle *Mutavvel* üzerine birçok hâşiye yapılmıştır. Molla Hüsrev'in bu eseri de söz konusu hâşiyelerden biridir.
9. *Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr.* Bu eser Ali b. Mûsâ er-Rûmî'nin (ö. 841/1437) çeşitli ilim ve eserler hakkında ileri sürdüğü görüşler ve sorduğu sorulara verilen cevaplar hakkındadır.
10. *Kâşifetü'ş-şübühâti'l-Aleviyye.* Bu eser Alâeddîn er-Rûmî'nin *Es'ile*'sindeki sorulara cevap niteliği taşımaktadır.
11. *Esâsü'l-iktibâs Tercümesi.* Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait Farsça mantık kitabının Arapça'ya çevirisi olup Fâtih Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir.
12. *Vasiyetnâme.* Molla Hüsrev'in Türkçe olan bu vasiyetnâmesinde, ölümünün ardından defnedilinceye kadar yapılmasını arzu ettiği işlemler anlatılmaktadır.

Bunlar dışında, kütüphane kataloglarında Molla Hüsrev adına kayıtlı bazı risâle ve kitaplar daha bulunmaktadır.

Öte yandan, Molla Hüsrev Bursa, Edirne ve İstanbul'da uzun yıllar yaptığı müderrislik görevi sırasında pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerinden bazıları şunlardır: Muhyiddîn Mehmed Efendi (İbn Mağnisa, Manisaoğlu) (ö. 888/1483), Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Hasan b. Abdussamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî (ö. 902/1496–97), Kemâleddîn İsmâil Karamânî (ö. 920/1514), Ümmüveledzâde Abdülevvel b. Hüseyin, Zenbilli Ali el-Cemâlî Efendi (ö. 932/1526).

İLMÎ KİŞİLİĞİ

Osmanlı âlimleri genel olarak temel eğitimlerini Osmanlı ülkesinde alıp ihtisâsını dışarıda yapanlar, bütünüyle memlekette yetişenler ve başka ülkelerde yetişip mütehassıs olarak dışarıdan Osmanlı'ya gelenler şeklinde üç gruba ayrılabilir. İznik medreselerinde müderrislik yapan Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ve Bursa medreselerinin meşhur müderrislerinden Molla Fenârî (ö. 834/1431) eğitimlerinin bir kısmını memleketlerinde yaptıktan sonra ihtisas için Mısır'a gitmişlerdir. Hızır Bey, Molla Yegân (ö. 878/1473) ve Molla Hüsrev gibi şahsiyetler ise bütünüyle Osmanlı eğitim ve öğretim sisteminin eserleridir. Molla Gürânî ve Ali Kuşçu gibi bazı âlimler ise, tahsil hayatlarının tamamını Anadolu dışında tamamlayıp çeşitli davetlerle Osmanlı'ya dışarıdan gelmiş olan âlimlerdir.

Molla Hüsrev gibi bir âlimin başka ülkelere gitmeden Osmanlı'da yetişmiş olması, XV. asır Osmanlı eğitim sisteminin başarısını gösteren en önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Molla Hüsrev, özellikle fıkıh alanında yazdığı çeşitli eserlerle Osmanlı-İslâm hukuk düşüncesine büyük katkılarda bulunmuştur. Onun fıkıh usûlüne dair *Mir'âtü'l-usûl* ile furû-i fıkha dair *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserleri ve bunların bazı şerh ve hâşiyeleri, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş; ayrıca, *Dürerü'l-hükkâm* Osmanlılar döneminde şer'î hukuk sahasında hâkimlerin ihtilâfları çözerken başvurdukları yarı resmî bir hukuk kaynağı işlevi görmüştür.

Öte yandan, Molla Hüsrev'in bir ilim adamı ve tecrübeli bir idareci olarak, Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar devam eden Sahn-ı Semân Medreseleri'nin programlarının hazırlanması sürecinde de bazı katkıları olmuştur.[24]

Taşköprîzâde'nin anlattığına göre, Molla Hüsrev'in öğrencileri sabah topluca hocalarının evine gider ve onun yanında kahvaltılarını yaparlar, daha sonra da Molla Hüsrev atına biner ve öğrencileri onun etrafında yaya olarak Ayasofya Medresesi'ne gelirlerdi. Molla Hüsrev dersini verdikten sonra, öğrencileri aynı şekilde hocalarını evine kadar getirirlerdi. Molla Hüsrev Cuma günleri Ayasofya Camii'ne geldiği zaman camide bulunan herkes ayağa kalkar ve onun mihraba ulaşması için yol açarlardı. Fâtih Sultan Mehmed ise camide bulunduğu yerden Molla Hüsrev'i seyreder ve onunla iftihâr ederek vezirlerine, "Bu, zamanın Ebû Hanîfe'sidir" derdi.[25]

---

24. Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Salnâmesi*, s. 643; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, Dergâh Yayınları, s. 79; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, s. 135.
25. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 117–118.

Ne var ki, Molla Hüsrev daha önceden de belirtildiği gibi, Padişah huzûrunda yapılacak bir toplantının protokol düzenini ilmî pozisyonuna uygun bulmamış ve konuyla ilgili olarak, dönemin en kudretli padişahı olan Fâtih Sultan Mehmed'e bir mektup yazarak bütün görevlerini bırakmış ve İstanbul'u terk edip Bursa'ya göçmüştür. Bu olayda, Molla Hüsrev'in ilmî onurunu koruma konusundaki hassâsiyeti ve bunun için gerektiğinde her türlü makam ve mevkii elinin tersiyle reddedebilme irâdesi açıkça görülmektedir.

Molla Hüsrev çağında yaşanan birçok bilimsel tartışmanın içerisinde aktif olarak yer almıştır. Onun özellikle Seyyid el-Kırîmî (ö. 862/1457–58)[26] ve Molla Gürânî[27] ile yaptığı tartışmalar kaynaklarda ayrıntısıyla anlatılmaktadır.

Molla Hüsrev'in özellikle halefi olan Molla Gürânî ile yaptığı çeşitli tartışmalar Osmanlı kültür tarihi bakımından önemli unsurlar içermektedir. Bu iki meslektaş arasında yaşanan çeşitli tartışmalara rağmen, onların birbirlerine karşı iyi niyetle yaklaştıklarına da şahit olmaktayız. Meselâ dönemin meşhur sûfîlerinden Şeyh Vefâ (Muslihuddîn Mustafa, ö. 896/1491) sık sık Molla Hüsrev'i ziyâret eder, Molla Gürânî ile ise o kadar sık görüşmezdi. Bunun sebebi Molla Gürânî'ye sorulduğu zaman o, büyük bir tevâzu içerisinde; Molla Hüsrev'in ilmiyle âmil bir kişi olduğunu, onu ziyâret etmenin aynıyla sevâba girmek anlamına geleceğini, her ne kadar kendisi de bir ilim adamı olmakla beraber, sultanlarla sıkça oturup kalktığı için ilmî faâliyetlerden ve takvâ sahibi kişilerden uzak kaldığını söylemiştir.[28]

---

26. Seyyid el-Kırîmî (Ahmed b. es-Seyyid Abdullah) (ö. 862/1457–58) ile Molla Hüsrev arasında şöyle bir olay geçmiştir: Murâd-ı Hüdâvendigar'ın Merzifon'da yaptırdığı medresenin müderrislerinden olan Seyyid el-Kırîmî Edirne'ye gelmişti. Kırîmî ile görüşen Molla Hüsrev *el-Mutavvel* üzerine yazdığı hâşiyesini incelemesi için ona verdi. Kırîmî bu hâşiyeye kısa bir göz atarak, üzerine Molla Hüsrev'in bazı açıklamalarını reddeden birtakım notlar yazdı ve Molla Hüsrev'e gönderdi. Bunun üzerine Molla Hüsrev şehrin bilginlerini ve Molla Kırîmî'yi konağına davet ederek büyük bir ziyâfet verdi. Yemekten sonra, hâşiyesindeki görüşlerini ve Kırîmî'nin tenkitlerini tek tek anlatarak, onun tenkitlerine karşı cevaplarını verdi. Kırîmî, Molla Hüsrev'in bu cevaplarını bütün ulemânın huzûrunda kabul etti ve yaptığı işten dolayı özür diledi (bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 117).
27. Molla Hüsrev ile Molla Gürânî arasında yaşanan en önemli tartışma, Molla Hüsrev'in hürriyetine kavuşturulmuş köle ve mîrâsı hakkındaki görüşlerini içeren *Risâletü'l-Velâ* adlı eserine karşı Molla Gürânî'nin *Risâle fî reddi Risâle-i Mevlâ Hüsrev fî mes'eleti'l-irs* (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 654/15) adıyla bir reddiye yazması ve Molla Hüsrev'in de bu reddiyeye karşı *Risâle fî reddi mâ fî Risâleti'l-Gürânî* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 188) adında bir risâleyle cevap vermesi şeklinde olmuştur. Bu konuda ayrıca bk. Halit Ünal, "Molla Hüsrev'in Molla Gürânî ile Tartışması", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 69-73.
28. Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, V, 76.

Bu sözler, Molla Gürânî'nin olgunluk ve tevâzuunu gösterdiği gibi, onun nazarında Molla Hüsrev'in onurlu bir ilim adamı olarak önemli bir mevkîe sahip olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan, ilim ve sanata karşı duyarlı bir padişah olan Fâtih Sultan Mehmed çeşitli vesilelerle ilim adamları arasında birtakım ilmî tartışmalar yaptırır ve bu tartışmalar sırasında Fâtih'in büyük saygı ve güvenini kazanan Molla Hüsrev hakemlik yapardı. Molla Hüsrev'in hakemlik yaptığı en meşhur iki tartışmadan birincisi; Hocazâde Muslihiddîn Efendi ile Molla Zeyrek arasında yapılan tevhîd (burhân-ı tevhîd, burhân-ı temânü', engelleme delili) konusundaki tartışmadır.[29] İkinci tartışma ise, Hocazâde Muslihiddîn Efendi ile Alâüddîn Ali et-Tûsî arasında yapılan felsefeciler hakkındaki tartışmadır.[30]

İSLÂM DÜŞÜNCESİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Molla Hüsrev, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunu tamamlayıp yükselişe geçtiği bir dönemde yaşamış, temel İslâm bilimlerinin birçoğu hakkında eser kaleme almış ve İslâm düşüncesiyle ilgili olarak başta akâid ve kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı ile felsefe (mantık) alanlarında görüş belirtmiş bir ilim adamıdır.

Akâid ve Kelâma Dair Görüşleri

Molla Hüsrev'in eserleri içerisinde doğrudan doğruya akâid ve kelâmı ilgilendiren önemli çalışmaların bulunmadığı söylenebilir. Ancak kütüphane kataloglarında Molla Hüsrev'e nisbet edilen *el-Cevheretü'l-münîfe fî şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2155); *Erbaa ve Hamsûne farîza* (Antalya Elmalı Halk Ktp., nr. 2788); *el-Fusûlü'l-mühimme fî te'lîfi'l-ümme* (Diyânet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 3955) adlı eserlerin isimlerinden, onların akâid ve kelâmı ilgilendirdikleri anlaşılmaktadır. Ne var ki biz, bu eserleri bizzat yerlerinde görme ve inceleme imkânına sahip olamadık. Bununla beraber, Molla Hüsrev'in hüsün ve kubuh, teklif, mükellef, iman-amel münâsebeti gibi çeşitli akâid ve kelâm konularına dair görüş ve tercihlerini, fıkıh usû-

29. Bu tartışma hk.bk. Mecdî, *Hadâik*, s. 144-145; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, V, 108-109; Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri*, s. 69-70; Mehmet İpşirli, "Molla Zeyrek", *DİA*, XXX, 266-267.
30. Mecdî, *a.g.e.* s. 117–120, 145–158; Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddîn Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Aniklopedisi (DİA)*, XVIII, 207–209.

lü ve tefsir ilmine dair yazdığı çeşitli eserlerinden tesbît etmek mümkündür. Aşağıda görüleceği üzere, Molla Hüsrev'in bu konularda yaptığı tercihlerden, onun akâid ve kelâm tartışmalarında Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımlarını benimseyen klasik bir Hanefî-Mâturîdî âlimi olduğu anlaşılacaktır.

Şimdi onun bazı akâid ve kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerine geçebiliriz:

Molla Hüsrev, emre konu olan tekliflerin (me'mûrunbih) güzel (iyi/hüsün) olması gerektiğini anlatır. Burada hüsünden (güzel/iyi) maksadın, "kemâl sıfatına sahip bir güzellik" olmadığını belirten Molla Hüsrev, onun, kendisini işleyenin dünyada övgü, âhirette ise sevap kazanacağı yeterlilikte bir güzellik (iyilik/hüsün) olmasını yeterli bulur. Daha sonra Molla Hüsrev, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini tartışır. Bilindiği gibi, Eş'arîler, hüsnün emrin gereği ve eseri olduğunu, onu ancak şer'în (dinin) vâcip kılacağını, beşer aklının ise, sadece şer'î hitâbı (emri) anlamak için bir araç olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlerden bir grup da Eş'arîlerle aynı görüşü benimsemiştir. Mu'tezile ise, Eş'arîlerin tam aksine, emre konu olan bir fiilin emredilmeden önce güzel olduğunu ve bu sebeple de şâri' (kanun koyucu) tarafından emredildiğini, bu durumda onun hüsnüne hükmeden ve onu emredenin de beşer aklı olacağını yani aklın onun şer'an emre konu (me'mûrunbih) olmasını gerektireceğini söylemişlerdir. Bu durumda, Mu'tezile'ye göre, hükümde şer'in herhangi etkisi (dahli) bulunmamaktadır. O sadece, ibadetlerle ilgili birtakım görevlerde olduğu gibi, daha ilk başlangıçta, içerisinde hüsün olup olmadığını aklın idrak edemeyebileceği bazı konularda hüsnü beyân edicidir.

Molla Hüsrev, birbirine zıt bu iki yaklaşım karşısında, "Bize göre tercihe lâyık (muhtâr) olan şudur." diyerek, klasik Mâturîdîyaklaşımını ortaya koymuştur. Bu anlayışa göre, emrin delâlet ettiği hüsün mutlaktır, yani beşer aklı idrâk etsin veya etmesin, emre konu olan bir fiilin güzelliği (hüsnü), Eş'arîler'in aksine, emrin vürûdundan önce sâbittir. Ancak bu hüsne hükmeden, Mu'tezile'nin aksine, şer'dir (din).[31] Molla Hüsrev'e göre, bütün emir ve nehiylere dair hükümleri veren hâkim, akıl değil Şâri'dir (Allah). Söz konusu emir ve nehiylerdeki güzelliğin (hüsün), şerîat (din) gelmeden önce akıl tarafından bilinmiş veya bilinmemiş olması arasında herhangi bir fark yoktur. Bu meselede akıl sadece bir araçtır (alet) ve kendi başına amel etme kâbiliyetinden yoksun olup, kendisini kullanacak bir fâile muhtaçtır. Böyle bir araç ise nasıl mutlak bir hüküm sahibi (hâkim) olabilir?[32]

Molla Hüsrev, imanın aslının kalp ile tasdik, ona dışarıdan kesinlik kazandıranının dil ile ikrar ve onu artıran parçaların (zevâid) ise ameller olduğunu

31. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 63–64.
32. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 309.

söylemiştir. Molla Hüsrev tasdîki, "kalbin, Yaratıcı'nın varlığını, birliğini ve diğer sıfatlarını, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ve ondan geldiği zarûretle bilinen şeylerin tümünü olduğu şekliyle kabul etmesi ve boyun eğmesi" biçiminde tarif eder.[33] Molla Hüsrev, dil ile ikrârın, kalpte bulunan şeyi (tasdîk) tercüme ettiğini ve kalbin tasdîkine delil olduğunu, bu sebeple de dil ile ikrârın asıl olmadığını söylemiştir. Bu itibarla Şemsü'l-eimme es-Serahsî, Fahrulislâm el-Pezdevî ve pek çok fakihe göre, dilsiz (konuşamayan) kişiler gibi, ikrârda bulunamayanlar ile imanını inkâr etmesi için tehdîd edilenlerin (mükreh) "dil ile ikrâr" mükellefiyetleri düşer. Bazı bilginlere göre, iman, sadece tasdîktir; ikrâr ise dünyevî hükümlerin icrâsı için şarttır. Şâyet bir kimse kalp ile tasdîk eder ve imkânı olduğu halde dil ile ikrâr etmez ise, o kişi Yüce Allah katında mü'mindir.[34]

Molla Hüsrev ameli, imanı artıran, onu kemâle erdiren ve ondan ayrılmayan parçalar (zevâid) olarak nitelemiş[35] ve *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ "lem tekün âmenet min kablü"* (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13) adlı eserinde, iman-amel ilişkisini müstakil olarak incelemiştir. Adı geçen risâleye konu olan âyette Cenâb-ı Hak, *"Rabbinin bazı âyetleri (mûcizeleri) geldiği gün, önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık imanı bir fayda sağlamaz. De ki: Bekleyin, şüphesiz biz de beklemekteyiz."* (6/En'âm, 158) buyurmuştur.

"Molla Hüsrev'e göre, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye, o günkü imanının aslâ fayda vermeyeceğinden maksat, o günkü imanın ve o imanla yapılan amel-i sâlihin fayda vermemesidir. Ona göre, âyette sanki şöyle denilmektedir: Rabbinin âyetlerinden biri geldiği gün, her durumda imanın bulunması mutlakâ zorunlu olduğundan, o güne kadar inanmamış veya inandığı halde amel-i sâlih işlememiş bir kişiye, o gün inanması aslâ fayda vermez. Bununla beraber, bir kişi, amelden yoksun az bir imana sahip de olsa, onun imanı kendisine fayda verir. Bu iman, onu ebedî cehennemde kalmaktan kurtarır. Bir başka ifadeyle, kıyâmet alâmetlerinden biri meydana geldiği günden önce, inanmayan veya imanına amel-i sâlih ile katkıda bulunmayan kişiye, o gün iman etmesi fayda vermez. Aynı şekilde, o günden önce inanmış ve imanına ibadetle katkıda bulunmuş ise, bu durum, o kişiye fayda verecektir. Ancak bir kâfirin o esnâdaki imanı ile âsî bir mü'minin o andaki tövbesi ve ibadeti kendilerine asla fayda vermeyecektir."[36]

---

33. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 313.
34. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 314.
35. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 314.
36. bk. Celal Kırca, "Molla Hüsrev'de İman ve Amel-i Salih Münasebeti", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, s. 32-33; Molla Hüsrev, *Risâle fî tefsîri*

Molla Hüsrev, kapalılık dereceleri bakımından lafızları incelerken müteşâbih lafızlarla ilgili usûlcüler ve kelâmcılar arasındaki tartışmaları özetlemiştir. Molla Hüsrev müteşâbihin, "kendisiyle kasdedilen mânâyı bilme (anlama) umudu kesilen lafız" olduğunu söyler. Kendisinden hiçbir şey anlaşılamayan lafza, "müteşâbihü'l-lafz", kendisiyle neyin kasdedildiğinin anlaşılması imkânsız olan lafza ise "müteşâbihü'l-mefhûm" adı verilir. Molla Hüsrev, müteşâbihin hükmünü anlatırken, onunla kasdedilen şeyin gerçekliğine iman edip onu te'vîl etmekten kaçınmak gerektiğini söyler. Bu görüş için 3/Âl-i İmrân suresi 7. âyetini delil getirir ve söz konusu âyeti şöyle anlar: "*Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler (râsihûn) ise, 'Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır.' derler.*" Ne var ki, bu âyette geçen "ve'r-râsihûne" kelimesinin başındaki "vav" harfi bağlaç kabul edildiği zaman, söz konusu bölüm şu şekilde bir anlam kazanır: "Hâlbuki onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler (râsihûn) bilir." Bu âyetin okunuşu sırasında, Molla Hüsrev "*Hâlbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir.*" cümlesinden sonra durulması (vakf) gerektiğini, yani cümlenin son bulduğunu savunmuştur. Ona göre, bu âyetin maksadı, "ilimde yüksek pâyeye erişenler (râsihûn)"i imtihân etmektir. Irak bölgesi Hanefî fakihleri, çeşitli müfessirler ve Mu'tezile mensupları gibi sonraki dönem bazı bilginler (müteahhirûn) müteşâbihin te'vîlini câiz gördükleri halde, Molla Hüsrev bu konuda te'vîle yönelmeyip, müteşâbihi olduğu gibi kabul eden bir yaklaşımı benimsemiştir.[37]

Tefsire Dair Görüşleri

Molla Hüsrev'in en önemli ilgi alanlarından biri tefsir ilmidir. Tefsirle ilgili olarak o, Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlıtefsiri üzerine *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzâvî* adında bir hâşiye yazmıştır. Ayrıca, çeşitli kütüphane kayıtlarında tefsirle ilgili olarak Molla Hüsrev'e *Kelâmün müteallakun bi't-tesmiye fî evâili's-süver* (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 329), *Risâle fî esrâri'l-Fâtiha* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028/49; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5999), *Risâle fî i'râbi "elîf lâm mîm zâlike'l-kitâb"* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602), *Risâle ma'mûle alâ sûreti'l-En'âm* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1609) ve *Risâle fî tefsîri kavlihî Te'âlâ "lem tekün âmenet min kablü"* (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13) gibi çeşitli risâleler nisbet edilmektedir.

---

kavlihî Te'âlâ "lem tekün âmenet min kablü", Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13, vr. 30a-30b'den naklen.

37. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 108-111.

Molla Hüsrev, Kur'an'ı, insanlığı cehâlet kâbusundan kurtarıp her tarafa lâhûtî ışıklarını dağıtarak karanlıkları aydınlatan, dünyaya ilim ve hikmet nurlarını yayarakinsanlığa yeni bir hayat veren bir güneş olarak nitelemiştir. Molla Hüsrev'e göre, bu güneşin ilâhî şualarını anlamak ve onun sahip olduğu hayâtî kuvveti idrâk etmek ancak tefsir ilmini bilmek ve Kur'an'ı tefsir etmekle mümkün olabilir. Tefsir ilminin konusu, sözlerin en hayırlısı olan Allah'ın kelâmıdır (Kelâmullah). Kur'an-ı Kerim'de insanı mutluluğa götüren ilimlerin mevcut olduğunu ve onda insanların helâl ve haramı birbirinden ayırt etmeleri için hükümler bulunduğunu belirten Molla Hüsrev, Kur'an'ın mânâları üzerinde akıl yürütmenin, onun helâl ve haram saydıkları konularda düşünüp taşınmanın isâbetli bir yaklaşım olmadığını; âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah'tan Cibrîl-i Emîn vâsıtasıyla indirilen Kur'an'ın mânâlarını bilmenin ancak Hz. Muhammed'den (s.a.v.), sahâbe ve tâbiûndan rivâyet edilen haberleri dinlemek ve anlamakla mümkün olacağını anlatmıştır.[38]

Molla Hüsrev, tefsirle ilgili eserlerinde rivâyet malzemesine mürâcaat etmesi yanında, zaman zaman dil ve mantık kurallarını geniş bir şekilde anlatmış, dil tahlilleri sırasında Arap şiirinden çeşitli şâhitler getirmiş, fıkıh usûlü ve fıkhî hükümler konularını ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl'inde hem rivâyet hem de dirâyet metotlarını kullanan Molla Hüsrev'in, Fâtiha sûresinin tefsirine dair yazdığı *Risâle fî esrâri'l-Fâtiha* adlı eserinde ise, söz konusu sûreyi zâhirî mânâsı ile bağdaştırılması mümkün olmayacak bir tarzda, işârî (tasavvufî) tefsir metodunu kullanarak açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Tefsir tarihinde, tasavvufî (işârî) tefsir çalışmalarına örnek teşkil edebilecek bir eser olan bu risâlesinde Molla Hüsrev şöyle demektedir:

"Allah Teâlâ yeryüzüne 104 kitap göndermiştir. Bu kitapların muhtevasını Tevrat, İncil ve Zebur'da özetlemiştir. Bu üç kitabın içindekileri de Hz. Muhammed'e gönderilen Kur'an'da toplamıştır. Kur'an'ın bütün mânâsını da Kur'an'da bulunan mufassal (uzun, ayrıntılı) sûrelerde toplamıştır. Bu sûrelerdeki mânâların tümünü de Fâtiha sûresinde cem etmiştir."[39]

Molla Hüsrev'e göre, Fâtiha tefsirini bilen, sanki Allah'ın indirdiği bütün kitapların tefsirini bilmiş gibidir. Fâtiha tefsirinde zühd ve takvâ duygusu, *fenâfi'llâh* (Allah'da yok olma) düşüncesi hâkimdir. Hakk'ın kâinâttaki bin bir

38. Molla Hüsrev, *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl*, Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 126/1, vr. 1b-2a; M. Kemal Atik, "Molla Hüsrev'in Tefsir Anlayışı ve Metodu", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi*,(1400–1480) 14 Mart 1985, s. 77.

39. Molla Hüsrev, *Risâle fî esrâri'l-Fâtiha* (nşr. Abdurrezzak Tek, "Molla Hüsrev'de Tasavvufî Neşve", makâlesi içinde), s. 471 (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028 ve Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt nr. 5999'daki nüshalardan tahkik edilmiştir).

tecellîsini görebilmek, O'nu tesbîh ve takdîs edebilmek, Hakk'ın eserlerini ve âyetlerini tedkîk edebilmek için Fâtiha sûresini anlamalıdır.[40]

Hadise Dair Görüşleri

Molla Hüsrev'in eserleri arasında doğrudan doğruya hadis ilmiyle ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak onun hadisle alakalı görüş ve tercihlerine özellikle fıkıh usûlüne dair yazdığı *Mir'âtü'l-usûl* adlı kitabında rastlamak mümkündür.

Molla Hüsrev, Sünneti, "Hz. Muhammed'den sâdır olan söz veya fiil ya da takrirler (tasvipler)" şeklinde tarif etmiştir. Onun bu tanımı, genel olarak diğer usûl-i fıkıhçıların tanımı ile aynıdır. O, "hadis" terimini ise "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri" karşılığında kullanmıştır.[41]

Molla Hüsrev, bir hadisin râvîleri her nesilde, genel olarak yalan üzerine birleşmelerini aklın câiz görmeyeceği miktarda bir topluluk ise, böyle bir ulaşmanın (ittisâl) kâmil bir ittisâl olduğunu ve bu tür bir senede konu olan hadise de "mütevâtir hadis" adının verileceğini söylemiştir. Mütevâtir haber, zorunlu olarak yakîn (bilgi, ilim) gerektirir. Şâyet bu kadar geniş bir grup, I. asırda (nesil) değil de II. ve III. asırda bir hadisi rivâyet etmiş ise, söz konusu hadise "meşhur hadis" adı verilir. Meşhur hadis, içerisinde, sûreten bir şüphe taşıdığı için zan ve tuma'nîne (itmi'nân/gönül rahatlığı) gerektirir. Hadis râvîlerinin sayısı bütün asırlarda bu şekillerde değil ise, onların rivâyet ettiği hadise "haber-i âhâd (tek kişilerin haberi)" denir. Böyle bir hadis, -râvîleri ve hadisin konusuyla ilgili birtakım şartların bulunması koşuluyla- zann-ı gâlip ifade eder ve onunla amel vâcip olur.[42]

Molla Hüsrev'e göre, hadisin Hz. Peygamber'e ulaşmasında bir kopukluk (inkıtâ') bulunması hali iki şekilde söz konusu olabilir. Birincisi, zâhirî inkıtâ'dır. Hadis usûlünde "irsâl/mürsel" adı da verilen bu kopukluk, usûl-i fıkıh ilminde, "râvî ile kendisinden hadis rivâyet edilen kişi arasındaki vâsıtanın belirtilmemesi"; hadisçilere göre ise, "hadis râvîsi ile Hz. Peygamber arasında vâsıta olan tabiûnun adının belirtilmeyip terk edilmesi" mânâsında kullanılır. Sahâbenin, Hz. Peygamber'den ilk duyan ve kendisine haber veren kişinin adını belirtmeden naklettiği hadisler (sahâbe mürselleri) İslâm bilginlerinin icmâsı ile mûteber deliller olarak kabul edilmişlerdir. Ancak II. ve III. asırda (nesilde) yaşayan kişilerin rivâyet ettikleri mürsellerin kabulü konusunda ihtilaf bu-

40. M. Kemal Atik, "Molla Hüsrev'in Tefsir Anlayışı ve Metodu", s. 81-82.
41. Bu tanımlar için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 207.
42. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 209-212.

lunmaktadır. Hanefî fakihleri bu tür mürselleri kabul ettikleri halde, İmam Şâfiî bunlara karşı bazı çekinceler koymuştur.

İnkıtâın ikinci türü ise bâtınî inkıtâdır. Bu kopukluk, hadisi nakleden râvîde bulunması gereken şartlardan bir kısmının bulunmaması veya söz konusu hadisin kendisinden daha kuvvetli olan başka bir delile sarâhaten (açıkça) veya delâlet yoluyla aykırı olması gibi bir yolla meydana gelir.[43]

Molla Hüsrev'e göre, hakkında hadis/haber bulunan konu, Allah hakları (hakkullah) ve kul haklarıyla (hukûku'l-ibâd) ilgili bir konu olabilir. Şâyet haberin konusu, Allah haklarından olan ibadetlerle ilgili bir konu ise, adı geçen haberin râvîsinin, bir râvîde bulunması gereken bütün şartları taşıması koşuluyla, söz konusu hak, haber-i vâhidle (tek kişinin haberi) sâbit olur. Ancak fâsıkın ve ibadetler hakkındaki durumu bilinmeyen (mestûr) kişilerin bu konulardaki haberleri kabul edilmez. Bu tür kişilerin cezâ hukuku hükümleriyle (ukûbât) ilgili haberleri ise, Ebû Yûsuf ve Cessâs gibi bazı fakihlere göre kabul edilebilir olmakla beraber, Ebü'l-Hasan el-Kerhî ve daha sonra gelen bazı fakihlere göre kabul edilmez.

Kul haklarıyla ilgili haberlere gelince; bu haklar alışveriş akdi gibi bağlayıcı (ilzâm edici) bir konu ise, râvîde bulunması gereken şartlar yanında; râvîde velâyet (şahıs ve malları koruma hususunda velî olma yeterliliği), şehâdet lafzı ve sayı (iki şâhit) gerekir. Haber bu tür bağlayıcı bir konuyla ilgili değilse, o zaman râvîsinin sadece temyîz çağına girmiş olması yeterlidir.[44]

Molla Hüsrev haberleri dört kısma ayırmıştır:

Birincisi, doğruluğu (sıdk) bilinen haberler. Hz. Peygamber'in verdiği haberler gibi. Bu tür haberlerin doğruluğuna inanmak ve onları emir telakkî etmek gerekir.

İkincisi: Yalan olduğu bilinen haberler. Fir'avun'un tanrılık iddiâsı gibi. Bu tür haberlerin bâtıl olduğuna inanmak ve onları reddetmek gerekir.

Üçüncüsü: Herhangi bir tercih delili bulunmadan, doğru ve yalana ihtimâli bulunan haberler. Fâsıkların verdikleri haberler gibi. Bu tür haberler hakkında, doğru veya yalan yönlerinden birisi tebeyyün edinceye kadar beklemek (tevakkuf) gerekir.

Dördüncüsü: Doğru olma ihtimali yalan olma ihtimaline tercih edilen haberler. Bir râvîde bulunması gereken şartları üzerinde taşıyan âdil bir kimsenin verdiği haber gibi. Bu tür haberlerin hükümleri hakkında ayrıntılı tasnifler bulunmaktadır. Ancak bu konuda genel olarak şu söylenebilir: Bu tür haberlerin hakikat olduklarına kat'î bir şekilde itikâd etmeksizin onlarla amel câizdir.[45]

---

43. Molla Hüsrev, *a.g.e*, s. 214-216.
44. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 218-220.
45. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 220-223.

Molla Hüsrev'in hadis ilmini ilgilendiren bu açıklamalarına bakıldığı zaman, onun klasik Hanefî usûl kaynaklarının Sünnet bölümünde verilen bilgileri özetlediği ve kelâm, tefsir, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini ilgilendiren konularda yaptığı tercih ve açılımları, hadis konusunda göstermediği söylenebilir. Bununla birlikte, Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'de Sünneti teorik açıdan işlediği, *Dürer*'de ise hadisleri bizzat olaylara tatbîk ettiği dikkate alındığında, onun hadis alanında da derin bir bilgi birikimine sahip olduğu görülür.

Fıkıh Usûlüne Dair Görüşleri

Molla Hüsrev'i günümüze taşıyan en önemli özelliklerinden biri, onun usûlcü yönüdür. Eserleri arasında yer alan *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, *Hâşiye ale't-Telvîh*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf* ve *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* gibi kitaplar, hem fıkıh usûlü ilminin temel kaynakları hem de bu kaynaklar üzerine yapılan çalışmalardır.

Şimdi burada biz özellikle *Mir'âtü'l-usûl*'den yararlanarak Molla Hüsrev'in özellikle İslâm hukûkunun kaynakları, kaynaklardan hüküm çıkarma metotları ve içtihâd konusu gibi fıkıh usûlünün temel meseleleri hakkındaki görüşlerini tesbît etmeye çalışacağız.

İslâm Hukukunun Kaynakları

Molla Hüsrev, İslâm hukukunun kaynaklarını (delil/edille) dört ile sınırlandırmıştır. Bunlar Kitap (Kur'an-ı Kerim), Sünnet, icmâ ve kıyastır. O, bizden önceki semâvî dinlerin hükümlerini (şer'u men kablenâ) Kitap ve Sünnete ilhâk etmiştir. Ayrıca örf ve teâmülü icmâ içerisinde; istishâb ve araştırmayı (taharrî) ise yukarıdaki dört delilden biriyle amel olarak değerlendirmiştir.[46]

Kur'an-ı Kerim

Molla Hüsrev, Kur'an-ı Kerim'i, "Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilmiş ve ondan bize kadar tevâtür yoluyla gelmiş olan lafız (nazım)" şeklinde tarif etmiştir.[47]

---

46. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 15.
47. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 16-17.

Molla Hüsrev bu tanımdan sonra, Kur'an ve Sünnetin yorumunda ortak (müşterek) ve sadece Kur'an'ın (Kitap) yorumuna has olan bazı meseleler bulunduğunu belirterek, önce Kur'an'ın yorumuyla ilgili husûsî konuları incelemeye başlamıştır. Bu konuların birincisi, tevâtür dışındaki bir yol ile Hz. Peygamber'den bize ulaşan Kur'an vahyine ilişkin haberlerdir.

Molla Hüsrev Kur'an'ın sübutu için tevâtürün şart olduğunu ve tevâtür dışındaki bir yolla Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin kesinlikle Kur'an olmayacağını belirtmiştir. Molla Hüsrev Kur'an vahyine ilişkin tevâtür yolu dışında nakledilen şâz rivâyetlerin meşhur olanlarıyla amel etmek câiz olmakla beraber, onlara Kur'an hükmü verilemeyeceğini söylemiştir.

Kur'an'a has konulardan biri de sûre başlarında bulunan besmelelerin her birinin Kur'an'dan müstakil âyetler olup olmadıkları meselesidir. Şâfiîler bu besmelelerin Kur'an'ın müstakil birer âyeti olduğunu, Mâlikîler ise aksini savunmuşlardır. Hanefîlerin ilk âlimleri onların müstakil birer âyet olmadığını, daha sonra gelen bilginleri ise söz konusu besmelelerin iki sûre arasını ayırt etmek için indirilmiş müstakil bir âyet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Besmele hakkında tarafların iddiâ ettikleri bu görüşlerin delilleri kuvvetlidir ve bu sebeple de her bir görüşün gerçekliği hakkında şüphe bulunmaktadır. Bu şüphe dolayısıyla, sûre başlarında bulunan besmelelerin müstakil birer âyet olduğunu reddetmek, tarafların tekfirini (küfürle ithamını) gerektirmez.[48]

Molla Hüsrev, Kur'an'a ilişkin bu husûsî tartışmalardan sonra, Kur'an ve Sünnet lafızlarının anlaşılması ve yorumlanması sırasında karşılaşılan ortak konuları incelemeye başlar. Bu bölümde lafzın (nazım) mânâya delâlet yolları anlatılmıştır. Müellif bu bölümü, Hanefî usûl geleneğine uygun bir biçimde tasnîf ederek incelemiştir.

Sünnet

Molla Hüsrev'in Sünnet konusuyla ilgili görüşlerinin bir kısmını, hadisle ilgili düşüncelerini anlatırken nakletmiş bulunuyoruz. Burada sadece Hz. Peygamber'in ictihâdları, fiil ve takrirleri konusundaki görüşlerini anlatmaya çalışacağız.

Molla Hüsrev, Hz. Peygamber (s.a.v.) açısından vahyin iki çeşit olduğunu söylemiştir.

Birincisi: Zâhir (açık) olan vahiydir. Bu tür vahiyler ise üç kısma ayrılır. 1. Hz. Peygamber'in vahiy meleği olan Cebrail'in, lisânıyla Cenâb-ı Hak'tan getir-

48. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 16-18.

diği Kur'an vahyini dinleyip işitmesidir. 2. Hz. Peygamber'e vahiy meleği olan Cebrail'in sözsüz işaretiyle bir işin açıklanmış olmasıdır. 3. Yüce Allah'ın ilham yoluyla Hz. Peygamber'in kalbine gerçeği ilkâ etmiş olmasıdır. Molla Hüsrev bu üç tür vahyin de Hz. Peygamber'in ümmeti için bir hüccet (delil/kaynak) olduğunu ve onların bu vahiylere uymalarının vâcip bulunduğunu söylemiştir.[49]

İkincisi: Bâtın olan vahiy. Molla Hüsrev, bu tür vahyin nassın hükmü hakkında ictihâd ve derin düşünme (teemmül) ile ulaşılan şey olduğunu söylemiştir. Eş'arîler ile Mu'tezile'nin ekserîsi, bu tür vahyi kabul etmemişlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber konuştuğu zaman ancak vahiy ile konuşur. Ayrıca ictihâdın hatâya ihtimali söz konusudur. Kaldı ki, ictihâd, delil bulunmadığı, yani delil getirmekten âciz kalındığı zamanlarda câiz olur. Hâlbuki Hz. Peygamber'in sağlığında vahiy devam ettiği için, onun delil getirmekten acziyeti söz konusu olamaz. İmam Malik, Şâfiî, Ehl-i hadîsin tamâmı ve Hanefîlerden Ebû Yûsuf gibi bilginler ise, bu tür vahyin Hz. Peygamber hakkında mutlak bir şekilde câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Onların bu konudaki delilleri ise şunlardır: İctihâd, herkese olduğu gibi, Hz. Peygamber'e de vâciptir ve o, bu konuda diğer herkes (umum) içerisine dâhildir. İctihâd, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi diğer peygamberlerden de sâdır olmuştur; öyle olduğuna göre, Hz. Peygamber'den de sâdır olabilir ve bunda herhangi bir sakınca yoktur. Hz. Peygamber nasları (Kur'an) bilmektedir. Nasları bilen kimsenin, naslardaki illetlerden hareketle, söz konusu nasların fer'î olan hususlarla amel etmesi de gerekebilir ki, bu da ancak ictihâd ile mümkün olur. Kaldı ki, Hz. Peygamber savaşlar ve benzeri pek çok konuda ashâbıyla istişârelerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in nas bulunmadığı zamanlarda, başkalarının görüşleriyle amel etmesi câiz olduktan sonra, kendi görüşüyle (ictihâdı) amel etmesi evlâ cihetiyle câiz olur.

Molla Hüsrev, Hz. Peygamber'in ictihâdının cevâzı konusunda yapılan bu tartışmada, tercihe lâyık olan (muhtar) görüşü şu şekilde özetlemiştir: Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) öncelikle, nüzûlünü umacağı bir süre zâhir (açık) vahyi bekler. Böyle bir müddet bekledikten ve açık vahiy gelmedikten sonra, kendi ictihâdıyla (bâtın vahiy) amel eder. Burada ikinci vahiy türü olan ictihâd, birinci tür vahyin halefidir. Halefe (vekîle) ise ancak asıldan âciz kalındığı zaman gidilir. Birinci, yani zâhir vahiy, ikincisinin yani ictihâdın hatâya ihtimâli olması sebebiyle, daha üstündür.[50]

Molla Hüsrev, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı konusunda ise şunları söylemiştir: Hz. Peygamber'in küçük hatâları (zelle), yeme ve içme gibi beşerî (tabiî) işleri, kapalı lafızları (mücmel) açıklaması, kuşluk (duhâ) ve tehec-

49. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 207.
50. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 207-209.

cüd namazı gibi kendi şahsına mahsus olan fiilleri dışında kalan bütün kasdî eylem ve davranışlarının, kendisini hangi sıfatla (farz, vâcip, mubah) bağladığı biliniyorsa, söz konusu fiiller bütün ümmetini de aynı sıfatlarla bağlar. Bu durum, adı geçen eylem ve işlemlerin sadece Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar geçerlidir. Şâyet adı geçen kasdî davranışların Hz. Peygamber hakkında hangi sıfatla sâbit oldukları bilinmiyorsa, bu takdirde onların Hz. Peygamber'e mubah olduğu ve bizim de ona uymamızın câiz bulunduğu sonucuna varılır.[51]

Molla Hüsrev'in Hz. Peygamber'in takrir ve tasvipleri hakkındaki görüşleri de şöyle özetlenebilir: Hz. Peygamber'in takririne (tasvip) konu olan şey, onun reddettiği bilinen bir iş ise -meselâ, herhangi bir gayr-i müslimin kiliseye gitmesi gibi-, bu konuda Hz. Peygamber'in takririnin (susmasının) bir etkisi, yani söz konusu eylemin câiz olduğuna dair hukukî bir sonucu yoktur. Ancak takrire konu olan husus, Hz. Peygamber'in reddettiği bilinmeyen bir iş ise, onun bu sükûtu, söz konusu fiilin câiz olduğuna delâlet eder. Şâyet Hz. Peygamber, bir olay hakkında sükût etmekle beraber, onu sevinçle karşılamışsa, bu durum söz konusu fiilin câiz olduğuna daha çok delâlet eder.[52]

İcmâ

Molla Hüsrev icmâyı, "Muhammed (a.s.) ümmetinden olan müctehidlerin, Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri" şeklinde tarif etmiştir. Bazı bilginlerin ve grupların iddiâları aksine, icmâın hem bizzat kendisi, hem onun meydana gelip gelmediğine dair bilgi, hem de onun nakledilmesi mümkündür. İcmâ aklen ve naklen kat'î bir delildir. İcmâda aslolan (azîmet), icmâya konu olan mesele hakkında bir asırda yaşayan müctehidlerin tamâmının görüşlerini açıkça belirtmesi ve meydana gelen icmâ doğrultusunda amel etmiş olmalarıdır. Ancak, söz konusu müctehidlerden bir kısmının konuşması veya amel etmesi ile diğer bir kısmının icmâ haberi kendilerine ulaştıktan sonra sükût etmiş olmaları da yeterli görülmüştür (ruhsat). İcmâ yapmaya ehil olan kişi, fısk ve bid'at sahibi olmayan müctehidlerdir. İcmâın şartı, bir asırda yaşayan müctehidlerin tamâmının ittifak etmiş olmasıdır. Bir konuda icmâ meydana gelebilmesi için sadece Ehl-i Beyt'in veya Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in ya da dört mezhep imamının veya Medine ahâlisinin ittifak etmiş olması veya ittifak edenlerin sahâbe olması şart değildir. Ayrıca icmâ edenlerin sayısının tevâtüre ulaşması ve icmâın üze-

51. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 223-224.
52. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 224.

rinden bir asır geçmesi de şart değildir. Şartlarını taşıyan bir icmâ, yakîn (bilgi/ilim) ifade eder ve böyle bir icmâyı inkâr eden kişi küfürle ithâm (tekfir) edilir.[53]

Kıyas

Molla Hüsrev, kıyası, "zikredilen iki şeyden birinin hükmünün benzerini, illet birliği sebebiyle, reyle diğerinde ortaya çıkarmak" biçiminde tarif etmiştir. Kıyas; Kitap, Sünnet ve icmâ ile sâbit olan bir delildir. Kıyasın şartları şunlardır: 1. Aslın hükmü, sadece asla (hakkında hüküm bulunan olaya) mahsus olmamalıdır. 2. Aslın hükmü, kıyas kurallarına uygun olmalı, yani şer'î ölçü ve takdirler gibi mânâsı akıl tarafından anlaşılamayan konulardan olmamalıdır. 3. Kıyas sonucu ulaşılan hüküm Kitap, Sünnet, icmâ veya kapalı kıyastan (istihsân) elde edilebilen şer'î bir hüküm olmalıdır. Kıyasın rükünleri asıl, fer', aslın hükmü ve ortak illettir. Molla Hüsrev, bu rükünlerin taşıması gereken çeşitli şart ve nitelikleri geniş bir şekilde incelemiştir.[54]

Müctehidlerin akıllarına ilk gelen kıyasa, mutlak olarak "kıyas" veya "açık kıyas (celî kıyas)" adı verilir. Onların akıllarına ilk olarak gelmeyen kıyasa ise, "kapalı kıyas (hafî kıyas)" denir ve böyle bir kıyas, genel olarak "isithsân" adıyla anılır. Molla Hüsrev istihsânı, kıyasın bir çeşidi olması sebebiyle, müstakil bir başlık altında değil, "kıyas" ana başlığı altında incelemiştir. İstihsân, açık kıyasın mukâbili (karşılığı) olan bir kıyastır. Müctehidi istihsânla amel etmeye götüren sebep, herhangi bir eser (nas), icmâ, zarûret veya kapalı kıyas olabilir. Bir meselenin hükmünde kıyas ile istihsân karşılaştığı zaman, istihsânın eseri (hükmü) kıyasın hükmünden daha kuvvetli olmadığı sürece, istihsân tercih edilmez.[55]

Kaynaklardan Hüküm Çıkarma Metotları

İslâm hukûkunun kaynaklarından hüküm çıkarma metotları lafız ile mânâ ilişkilerinin incelendiği geniş bir konudur. Biz burada, Molla Hüsrev'in, kaynaklardan hüküm çıkarma konusunun temel kavramlarından sadece nesih, teâruz ve tercih hakkındaki görüşlerini özetlemek istiyoruz.

Molla Hüsrev, neshi, "sonra gelen şer'î bir delilin, önce gelen şer'î bir hükmün aksine delâlet etmesi" biçiminde tarif etmiştir. Neshi, "tebdîl beyânı (değiştirme açıklaması)" olarak değerlendiren Molla Hüsrev, onun, hem akıl hem

53. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 226-233.
54. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 234-250.
55. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 250-264.

nakil bakımından câiz, hem de dinde meydana gelmiş (vâkî, gerçekleşmiş) bir beyân şekli olduğunu kabul eder. İçerisinde herhangi bir vakit tayini bulunmayan ve ebedî olduğu belirtilmeyen, şer'î-fer'î her hüküm neshe konu (mahal) olabilir.

Molla Hüsrev, Kur'ân ve Sünnet arasında mutlak bir şekilde neshin cereyân edebileceğini, yani Kur'ân'ın hem Kur'ân'ı hem de Sünneti; Sünnetin de hem Kur'ân'ı hem Sünneti nesh edebileceğini kabul eder. İcmâ ve kıyas ise ne nesh edebilir ne de nesh edilebilir. Çünkü icmâ ve kıyas, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefâtından sonra ortaya çıkmış delillerdir ve onlarla ne Kitap ne de Sünnet nesh edilebilir. Kur'ân olsun Sünnet olsun, mütevâtir bir yolla rivâyet edilen bir haber, tek kişiler tarafından rivâyet edilen bir haberle (haber-i âhâd) değil, ancak mütevâtir veya meşhur bir haberle nesh edilebilir.[56]

Molla Hüsrev'e göre, iki delilden biri diğerinin muktezâsını (gereğini, sonucunu) yok edecek şekilde vârit olduğu zaman, ortada bir çatışmanın (teâruz) varlığından söz edilebilir. Ayrıca, teâruzun var olabilmesi için iki delilin kuvvet bakımından birbirine denk olması da şarttır.

Tercih ise, "nitelik (vasıf) bakımından birbirine denk iki delilden birinin üstünlüğünü isbât etmek" demektir. Çatışma hallerinde, delilin kuvvetli oluşunun üstünlüğü, yani rüchâniyeti vardır.

Kur'ân'ın bir âyeti diğer bir âyeti ile ve Sünnetteki bir haber aynı derecedeki başka bir haberle çatıştığı zaman, bu çelişkiyi gidermek için şu yol izlenir: Onların nüzûl veya vürûd (söyleniş) tarihleri biliniyorsa, tarih bakımından son nâzil olan veya söylenen öncekini nesh etmiş kabul edilir. Söz konusu delillerin tarihleri bilinmiyorsa; aralarındaki çelişkiyi giderecek, onları birleştirecek ve iki delil ile de amel etmeyi mümkün kılacak bir çıkış yolu aranır. Böyle bir yol bulunursa, onunla amel edilir. Bulunamaz ise; çatışan iki Kur'ân âyeti terk edilerek (tesâkut) Sünnete gidilir ve Sünnetin Kur'ân'dan sonra vârid olduğuna hükmedilir. Çatışan iki Sünnet terk edilerek sahâbe görüş ve uygulamasına (kavlü's-sahâbî) gidilir ve bu görüş ve uygulamanın Sünnetten sonra vârid olduğu kabul edilir.[57]

İctihat

Molla Hüsrev'e göre ictihâd, "şer'î-fer'î hükmü delilinden çıkarabilmek için, daha fazlasını yapmaktan âciz kalacak şekilde bütün gücünü harcamak"

56. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 198-207.
57. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 266-275.

demektir. Mutlak ictihâd yapabilmek, yani mutlak müctehid olabilmek için Kur'an lafızlarının lügat ve şer'î mânâlarını ve lafızların çeşitlerini bilmek, Sünnetin senet ve metniyle ilgili ilimleri, icmâın gerçekleştiği konuları; kıyasın şart, hüküm, kısım ve çeşitlerini bilmek gerekir.

İctihâd, hatâ ihtimâli bulunmakla beraber, zann-ı gâlip ifade eder. Molla Hüsrev'e göre, müctehid bazen doğruya (hakikate) isâbet eder, bazen de hatâ eder. Mu'tezile'ye göre ise, her müctehid doğruya isâbet eder. Bu durumda Molla Hüsrev, bir konuda Yüce Allah katında doğru olan hükmün "tek" olduğu yönündeki Hanefîlerin görüşünü savunur. Mu'tezile ise bu konuda Yüce Allah katındaki gerçek hükmün "müteaddid" olduğunu ileri sürmüştür.

İctihâd, şer'î konularda hüküm istinbâd etme melekesine sahip olan müctehidin bir eylemidir. Mutlak bir müctehid, dinî her konuda ictihâd edebilme yetkisine sahiptir. Bu sebeple, onun bir dinî konuda ictihâd ederken, başka bir dinî konuda taklîde yönelebilmesini, yani ictihâdın parçalanmasını (tecezzisini) câiz görmek isâbetli bir yaklaşım olmaz.[58]

Fıkhî Görüşleri

Molla Hüsrev'in hayatı boyunca îfâ ettiği müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve müftülük (şeyhülislâmlık) görevleri doğrudan doğruya fıkhı, yani İslâm hukûkunu ilgilendirmektedir. Muhtemelen bu sebeplerden ve eğitim-öğretim sürecinde karşılaştığı ihtiyaçlardan dolayı, eserlerinin büyük çoğunluğunu fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında vermiştir. Fıkhı ilgilendiren en önemli çalışmaları *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, *Risâle fi'l-velâ* ve *Risâle fî cevâbi reddi mâ fî Risâleti'l-Gürânî* (*Risâle fî tahsîsi mesâili'l-velâ redden 'ale'l-Gürânî*) adlı eserleridir.

Molla Hüsrev'i günümüze taşıyan en önemli eserlerinden biri *Dürerü'l-hükkâm* adlı kitabıdır. Bu eser, Osmanlılar döneminde yüzyıllar boyu medreselerde fıkıh ders kitabı olarak okutulmuş, mahkemelerde kanun kitabı/metni olarak kullanılmıştır. Molla Hüsrev, bu eserde, başta Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si olmak üzere, pek çok klasik Hanefî fürû-i fıkıh kaynağından yararlanmıştır. O, fıkhî meseleleri değerlendirirken eleştirel bir yaklaşım sergilemiş ve bazı Hanefî fakih ve müelliflerini tenkîd ederken, bazılarını da isâbetli bularak tercih etmiştir. Ayrıca bazı meselelerin açıklanması sırasında yaptığı yorum ve izah tarzının sadece kendisine ait olduğunu özellikle vurgulamıştır. Molla Hüsrev'in *Dürer*'deki bu tahkik ve tercihlerinden, onun, Hanefî mezhebi imam ve fakih-

58. Molla Hüsrev, *a.g.e.* s. 365-370.

lerinin görüşlerini karşılaştırıp değerlendirebilen ve onlar arasında tercihlerde bulunabilen "tahkik ve tercih ehli" bir fakih olduğu söylenebilir.

Şimdi burada, Mola Hüsrev'in başta *Dürer* olmak üzere, bazı eserlerinde dile getirdiği birtakım fıkhî görüş ve tercihleri hakkında örnekler vermek istiyoruz:

Abdestin Sübûtu. Abdestin Kur'an-ı Kerim'de 5/Mâide, 6. âyetiyle farz kılındığını ve bu âyetin de Medine'de nâzil olduğu konusunda ittifak bulunduğunu söyleyen Molla Hüsrev namazın ise Mekke'de farz kılındığını hatırlatır. Bu durumda, Mekke'de kılınan namazlar öncesinde alınan abdestin nasıl sâbit olduğu sorusu akla gelecektir. Molla Hüsrev bu dönemde, abdestin vahy-i gayr-i metlüv (kalbe inen ilhamlar veya Sünnet) ile sâbit olmuş veya eski şerîatlardan alınmış olması ihtimallerini câiz görmüş ve şöyle demiştir:

"Nitekim Rasulullah'dan (s.a.v.) rivâyet edilen şu hadîs-i şerif de buna delâlet eder: Rasulullah (s.a.v.) mübârek yüzü ve ellerini üçer üçer yıkayıp abdest aldıkları zaman, 'İşte bu abdest benim abdestimdir ve benden önce gelen peygamberlerin abdestleridir.' buyurdular. Eğer 'Abdest bu yol ile sâbit olunca, âyetin nüzûlüne fayda nedir?' denilirse, cevâbında deriz ki: Âyetin nüzûlünde fayda; abdest emrini sâbit ve mukarrer kılmaktır. Çünkü abdest müstakil bir ibadet olmayıp da namaza tâbi olunca, vahiy zamanından müddetin uzamasıyla ve nakledenlerin de günden güne azalmasıyla, ümmet-i Muhammed'in abdest işine önem vermeyip, şartlarına ve rükünlerine riâyette gevşeklik göstermeleri muhtemeldir. Mütevâtir nas ile sâbit olan ise onun gibi değildir. O, her zamanda ve her lisanda bâkîdir. Yine onun hakkında vahy-i metlüv (Kur'an) vârid olunca, bizzat rahmet olan (ayn-ı rahmet) ulemânın ihtilafı hâsıl olur. Bu meselenin bu şekilde açıklanması yalnız benim yaptığım bir iştir."[59]

İmama Uyan Kimsenin İmamla Birlikte Tekbir Alması. Molla Hüsrev imama uyan kimsenin tekbiri, imamın tekbiriyle beraber mi, yoksa ondan sonra mı alması gerektiği konusunda, imamın tekbiriyle beraber alması gerektiği görüşünü tercih ederek şöyle demiştir:

"Ben derim ki: Bu husus incelenmeye değer. Çünkü efdal olan, şâyet uymaya imamın tekbirinden sonra niyet etmek olsaydı, efdal olan muktedînin (uyanın) tekbirinin imamın tekbirinden sonra olması lazım gelirdi. Zira tekbir ya niyete yakın olur ya da niyetten sonra olur. Şüphesiz efdal olan, cemâatin imam ile beraber tekbir almasıdır."[60]

Ramazan Hilâlinin Doğuş Yerlerinin Farklılığına İtibar Edilmesi. İslâm hukukçuları, Ramazan hilâlinin tesbîti sırasında, onun doğuş yerlerinin farklılığı-

59. Molla Hüsrev, *Gurer ve Dürer Tercümesi* (trc. Arif Erkan), I, 14–15.
60. Molla Hüsrev, *a.g.e.* I, 122.

na (ihtilâf-ı metâli') itibar edilip edilmemesi konusunda başlıca iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan bir kısmı, Ramazan hilâlinin doğuş yerlerinin farklılığına itibar edilmemesi gerektiğini, böylece, bir belde halkı Ramazan hilâlini gördüğü zaman, onların olduğu gibi, Ramazan hilâlini görmeyen başka belde halklarının da Ramazan orucuna başlamalarının vâcip olacağını savunmuşlardır. Diğer bir grup ise, ihtilâf-ı metâli'e itibar edilmesi gerektiğini, yani bir belde halkı Ramazan hilâlini bir zamanda, başka bir belde halkı da diğer bir zamanda görmesi halinde, her belde halkının kendi bilgileriyle amel etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.

Molla Hüsrev'in bu meselede ihtilâf-ı metâli'e itibar edilmesi gerektiğini savunanların görüşlerine meylettiği söylenebilir. Çünkü o, Zeylaî'nin (ö. 762/1360) bu doğrultudaki görüşünü te'yîd edici bir üslupla nakleder ve şöyle der: "Zeylaî, 'eşbeh (en uygun) olan, itibar olunmasıdır. Çünkü her topluluk, kendi nezdinde olan şeyle muhâtaptır. Hilâlin güneş ışığından ayrılması, çeşitli bölgelere göre değişir. Nitekim vaktin girmesi ve çıkması da bölgelerin değişik olmasıyla değişir.' demiştir. Ben derim ki: Namaz bölümünün başında geçen şey bunu te'yîd eder: Yatsı ve vitr namazlarının vakitlerini yitiren kimseye bu namazlar vâcip olmaz."[61]

Dâvâ Açmaya ve Teslim Almaya Vekâlet. Molla Hüsrev, dâvâ açma (husûmet) ve dâvâ konusu malı teslim almaya vekâlet konusunda Hanefî imamlarının çeşitli görüşlerini nakletmiştir. Buna göre Hanefîlerin üç imamı (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî), husûmete vekil olan kişinin, dâvâ konusu malı teslim almaya (kabz) da vekil olacağını savunmuş; diğer bir Hanefî imamı olan Züfer ise bu görüşe katılmayarak dâvâ açma ile teslim almanın birbirinden farklı hukûkî işlemler olduğunu ileri sürmüştür. Molla Hüsrev bunlar içerisinden Züfer'in görüşünü tercih ederek şöyle demiştir:

"Fukahâ demişlerdir ki: Bugün fetvâ, zamanın insanları bozuk olduğu için İmam Züfer'in sözü üzeredir. Bundan dolayı ben dedim ki: Husûmete ve dâvâ açmaya vekil olan kimse, kabza mâlik olmaz. Vekillerde hıyânet görüldüğü için fetvâ bununla verilir. Bazen vekil, husûmet (dâvâ açmak) için güvenilir olur da mal(ı teslim almak) için güvenilir olmaz."[62]

Şâhitlerin Tezkiyesi. Molla Hüsrev, hâkimin (kadı) şâhitlerin âdil ve dürüst kişiler olup olmadığını (tezkiye) açık ve gizli yollarla araştırabileceği görüşünü benimsemiş ve özellikle gizli tezkiye hakkında şunları söylemiştir:

"Zamanımızda gizli tezkiye ile yetinmek vâkîdir. Çünkü açıkça tezkiye yapmak, belâ ve fitneye yol açar. Zira dâvâcı ve şâhitleri, kendilerini cerh

61. Molla Hüsrev, *a.g.e.* I, 353.
62. Molla Hüsrev, *a.g.e.* IV, 69.

edene (fâsık ve adaletsiz olduklarını iddiâ eden kimseye) ezâ ve zararla karşılık verirler."[63]

SONUÇ

Osmanlı devletinin fetret ve yükseliş dönemlerinde yaşamış olan Molla Hüsrev, eğitimini tamamladıktan sonra müderris olarak göreve başlamış, zamanla Kazasker, Edirne Kadısı, İstanbul Kadısı ve İstanbul Müftüsü (Şeyhülislâm) olarak Osmanlı Devleti'nin eğitim, yargı ve din bürokrasisinin en üst noktalarında görev yapmıştır.

Molla Hüsrev, eğitim, hukuk ve dinî hizmetler alanındaki bu görevleri yanında; tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, Arap dili ve felsefe (mantık) gibi çeşitli ilimlerde eserler vermiş önemli bir Osmanlı bilginidir. Onun özellikle fıkha dair *Dürer* ve fıkıh usûlüyle ilgili *Mir'âtü'l-usûl* adlı kitapları, kendisinden sonra gelen asırlarda Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve böylece, Molla Hüsrev'in görüş ve tercihleri, yüzyıllar boyu Osmanlı nesillerinin kültürel genlerine işlemiştir.

Molla Hüsrev, bütün ilmî birikim ve tecrübesini yalnızca memleketimizden almış; dili, edebî zevkleri, dinî anlayış ve yaşayışı bakımından tamamıyla Anadolu'nun mahsulü olan bir ilim adamı ve devrinin Ebû Hanîfe'sidir.

Varlık ve zenginlik içerisinde fakir, mütevâzı ve dindarâne bir hayat yaşayan ve ilmî onur ve haysiyetini korumak için gerektiğinde bütün dünyevî mevki ve makamlarını terk edecek kadar dik duran Molla Hüsrev, tarihimizin bize armağan ettiği en önemli model şahsiyetlerden biridir.

KAYNAKÇA

A. Hâki Demir ve diğerleri, *Fâtih Câmileri ve Diğer Tarihî Eserler*, İstanbul 1991, Türkiye Diyânet Vakfı Fâtih Şubesi.

A. Süheyl Ünver, *Fâtih Devri İlim, San'at ve İçtimai Tekâmül Hamlelerine Umumî Nazar*, İstanbul 1953, İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı.

_____, *Hızır Bey Çelebi, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944, Numune Matbaası.

_____, *İlim ve Sanat Bakımından Fâtih Devri Notları, Fasikül: 1*, İstanbul 1947, Belediye Matbaası.

63. Molla Hüsrev, *a.g.e.* IV, 249.

Abdurrezzak Tek, "Molla Hüsrev'de Tasavvufî Neşve", *Uluslar arası Molla Hüsrev Sempozyumu, 18-20 Kasım 2011 Bursa, Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğ., Bursa 2013, Bursa Büyükşehir Yayınları, s. 465-477.

Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası.

Ahmet Demir, "Sultan-Âlim İlişkisi Modelinde Fâtih ve Molla Hüsrev", *Türk Yurdu*, XXIII (Ankara 2003), sy. 190, s. 49–53.

Ahmet Gökbel, *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Âdetler*, Ankara 1998, Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Ahmet Hulusi Köker, *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, Erciyes Ünv. Matbaası.

Ahmed Refik Bey, "Osmanlı Şeyhülislâmları", *İlmiye Salnâmesi*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1334, Matbaa-i Âmire, s. 322–642.

Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *DİA*, X, 27–28.

Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XXI (Ankara 2002), s. 13–88.

Ali Bardakoğlu, "Molla Hüsrev'in İslâm Hukûkunun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirilmesi", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 13–23.

Ali Emîrî Efendi, "Meşîhat-i İslâmiyye Tarihçesi", *İlmiye Salnâmesi*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1334, Matbaa-i Âmire, s. 304–320.

Ali Himmet Berki, *Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fâtihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı*, İstanbul 1953, Kutulmuş Basımevi.

Ali Rıza Karabulut, "Molla Hüsrev'in Eserleri", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi* (ed. Ahmet Hulusi Köker), Kayseri 1992, s. 129–131.

Ali Toksarı, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Peygamberlerin İçtihadları Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi* (ed. Ahmet Hulusi Köker), Kayseri 1992, s. 97–108.

Ayvansaraylı Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (nşr. İhsan Erzi), İstanbul 1987, Tercüman yayınları, I-II.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, I-III.

Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, İrfan Matbaası.

Celal Kırca, "Molla Hüsrev'de İman ve Amel-i Sâlih Münâsebeti", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 25–35.

Cihat Tunç, "Molla Hüsrev'in İlmî Hayatı ve Vasiyetnâmesi" *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 5–12.

Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri, 806–855 (1403–1451)*, İstanbul 1972, Baha Matbaası, I-II.

_____, *Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri855–886 (1451–1481)*, İstanbul 1973, 1974, Baha Matbaası, I-IV.

_____, - Ömer Lutfi Barkan, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*,

Emel Topçu, *Osmanlı İmparatorluğunda Fâtih Dönemi Kamu Yönetimi*, Ankara ts., Ocak Yayınları.

Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Salnâmesi*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1334, Matbaa-i Âmire, s. 642–736.

Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara 2003, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____, "Osmanlılarda Medrese Eğitimi", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), İstanbul 1999, yeni Türkiye Yayınları, V, 149–160.

Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *DİA*, XXX, 148.

_____, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX, 252–254.

_____, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu, 18-20 Kasım 2011 Bursa, Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru ve diğ., Bursa 2013, Bursa Büyükşehir Yayınları, s. 21-49.

_____, "Osmanlılarda Meşîhat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvâhâne", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1 (İstanbul 1997), s. 133–151.

_____, *Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Ankara 2008 (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları).

Franz Babinger, "Husrev", *İA*, V/1, 605–606.

Halil İnalcık, *Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar -I-*, Ankara 1995, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____, "Mehmed II", *DİA*, XXVIII, 395–407.

_____, "Murad II", *İA*, VIII, 598–615.

Halit Ünal, "Molla Hüsrev'in Molla Gürani ile Tartışması", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 69–73.

Hasan Özket, *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları*, Erzurum 1992, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Hayreddîn Karaman, "Osmanlı Hukûkunda Mezhep Tercihi", *Osmanlı*, (ed. Güler Eren), Ankara 1999, Yeni Türkiye Yayınları, VIII, 187–195.

Heyet, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi: 1400–1480* (ed. Ahmet Hulusi Köker), Kayseri 1992.

Hüseyin Algül, *İstanbul'un Fethi ve Fâtih*, İstanbul 1981, Marifet Yayınları.

Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, Dergâh Yayınları.

İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1984, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

_____, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1982, Türk Tarih Kurumu Basımevi, I-X.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerefeddîn Yaltkaya), Ankara 1941, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-II.

_____, *Takvîmü't-tevârîh*, Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 1249.

Kemâl Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, trc. Ahmet Arslan, Ankara 1987, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX, 249–250.

M. Kemâl Atik, "Molla Hüsrev'in Tefsir Anlayışı ve Metodu", *Molla Hüsrev Mehmed Efendi (1400–1480) 14 Mart 1985*, Kayseri 1992, s. 75–84.

M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, Üçler Basımevi.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, Çağrı Yayınları.

Mefâil Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul 1998, İz Yayıncılık.

Mehmed Süreyya Bey, *Sicil-i Osmanî*, İstanbul 1300, Matbaa-i Âmire, I-IV.

Mehmet Doğru ve diğerleri, *Eminönü Câmileri*, İstanbul 1987, Türkiye Diyânet Vakfı Eminönü Şubesi.

Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1972, Enderun Kitabevi.

Mehmet İpşirli, "Osmanlı Uleması", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), İstanbul 1999, Yeni Türkiye Yayınları, VII, 71–79.

_____, "Molla Zeyrek", *DİA*, XXX, 266–267.

Mehmet Şener, *Dürer'in Kaynakları*, İzmir 1987, Öğrenci Basımevi.

Molla Hüsrev, *Dürerü-hükkâm*, İstanbul 1319, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniye Matbaası, I-II.

_____, *Gurer ve Dürer Tercümesi* (trc. Arif Erkan), İstanbul 1979, Eser Yayınevi, I-IV.

_____, *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl*, Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 126/1.

_____, *Mir'âtü'l-usûl*, İstanbul 1296, Bosnavî el-Hâc Muharrem Efendi Dükkânı.

_____, *Mirkâtü'l-vusûl*, İstanbul 1296, Bosnavî el-Hâc Muharrem Efendi Dükkânı, *Mir'âtü'l-usûl* ile birlikte).

_____, *Risâle fi'l-velâ*, Çorum Hasan Paşa Ktp, nr. 1745/1, vr. 1b-4b.

Nezihe Araz, *Fâtihin Derûnî Tarihi*, İstanbul 1953, İnkılâp Kitapevi.

Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, İstanbul 1968, Hareket Yayınları.

Ömer Lütfi Barkan – Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul 1970, Baha Matbaası.

Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukûku Çalışmaları: Kuruluştan Fâtih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa 2001, Arasta Yayınları.

Refik Ahmed Sevengil, *Fâtih Devrinde Alimler, Sanatkârlar ve Kültür Hayatı*, İstanbul ts., Nebioğlu Yayınevi, Birinci Baskı.

Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul 2003, İnsan Yayınları.

Sakıp Yıldız, *Molla Gürâni ve Tefsiri*, İstanbul ts., Sahaflar Kitap Sarayı.

Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddîn Efendi", *DİA*, XVIII, 207–209.

Sehâvî, Ebü'l-Hauyr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, Beyrut ts., Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, I-XII.

Semavi Eyice, "Ayasofya Medresesi", *DİA*, IV, 214–215.

Süleyman Akdemir – Hasan Özket, "Osmanlı Hukuk Sistemi ve Usûlü Fıkıh Üzerine Değerlendirmeler", *Osmanlı*, (ed. Güler Eren), Ankara 1999, Yeni Türkiye Yayınları, VIII, 196–205.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* (nşr. Ahmed Suphi Fırat), İstanbul 1985, Edebiyat Fakültesi Basımevi.

_____, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, I-II.

Yûsuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1995, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul 1964–1965, Yeni Matbaa, I-XIV.

ALİ TÛSÎ VE *KİTABU'Z-ZUHR*'U

Recep Duran*

Felsefenin konusu ya da konuları olarak kabul edilen Varlık-Bilgi-Değer üçlüsünden biri, ya da her üçü hakkında düşünmek "Felsefe yapmak" kabul edilegelmiştir. Ancak, nasıl ki bir eserin "felsefe eseri" olması için mutlaka başında "felsefe" ibaresinin bulunması gerekmezse, başında "felsefe" ibaresi bulunan her eser de felsefe eseri değildir. Bu yüzden İslâm dünyasında "felsefe"nin nerede aranması gerektiği meselesi bir yöntem sorusu olarak sorulmalı ve bu soruya mutlaka cevap istenmelidir.

Bu soruya cevap vermenin yolu araştırma konusu olan döneme ait düşünce ürünlerinin incelenmesi, teknik tabiriyle neşredilmesidir. Ancak ülkemiz kültür ve düşünce hayatının canlanabilmesi için, araştırma konusu olan dönemlere ait eserlerin neşredilmesi, bu dönem düşünürlerinin, eserlerini yazdıkları dilin Türkçe olmaması yüzünden, yeterli değildir. Dolayısıyla bu eserlerin neşredildikten sonra dilimize çevrilmesi de gerekmektedir.

Burada bizim tanıtmak istediğimiz eserin yazarı düşünürümüz Ali Tûsî, uzunca bir dönem İslâm uygarlığını, bir hayli kalburüstü bilim ve düşünce adamlarıyla beslemiş olan Semerkand-Buhârâ yörelerine mensup bir düşünürdür. Ali Tûsî, doğup yetiştiği yöreden ayrılıp Osmanlı topraklarına gelmiş ve yıllarca Osmanlı Devleti kültür ve düşünce hayatına hizmette ve katkıda bulunmuş bir kimsedir.

* * *

* Doç. Dr., Kıbrıs Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi.

Düşünce Tarihinde bir konuya aynı anda, aynı bakımdan farklı yüklemlerin yüklenebileceğinin savunucusu olan Sofist bakış, tutum ve düşünce, özellikle "değerler" alanında bir takım kalıntıları hâlâ bulunsa da, teorik olarak Sokrates, Platon ve özellikle de Aristoteles'in gayretli karşı duruş ve karşı çıkışları yüzünden iddiâlarını sürdürememiş ve ciddiyetini kaybetmiştir. Ancak, "tek zihin" için bir konuya aynı anda aynı bakımdan farklı yüklemlerin yüklenebilmesinin, meselâ konu "âlem" olduğunda ona aynı anda "kadîm"i ve "hâdis"i yüklemek gibi, yine meselâ konu "Tanrı" olduğunda ona "bilen"i ve "bilen-olmayan"ı (yad-bilen) yüklemek gibi, imkânsızlığı ortaya konabilmişse de "iki ayrı zihin" için bunun aynı şekil ve şiddette ortaya konma ve öyle olduğunu gösterme çabaları konudan kaynaklanan sebepler yüzünden kısa sürede sonuçlanamamış ve bu konudaki tartışmalar tarih boyunca sürüp gitmiştir. Denebilir ki, Düşünce Tarihi biraz da bu çatışkıların tarihidir. Tedbiri elden bırakmamak koşuluyla ve fazla abartmamaya da özen göstererek diyebiliriz ki, Kant'ın antinomileri bunun Yeniçağ'daki bir örneği, ve sanki felâsife ile kelâmcıların Tehâfütlere de konu olmuş olan bazı problemleri tartışmalarının bir özeti gibidir.

Felsefe ile Din arasında bir "karşılaştırma" yapan Yahudi Filon'un yaklaşımı, ülkemizde Tehâfüt araştırmalarının başlatıcısı olan, âbidevi *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti* "sahibi" araştırmacı mütefekkir Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel'in çok önceleri işaret ettiği üzere, herhalde düşünce tarihinde gerçek anlamda, felsefe ile dinin ilk karşılaşmasıdır. Çünkü burada, Sokrates'in Eutyphron'a soruları hatırlanabilir, ama Wolfson'un da işaret etmiş olduğu üzere, gerçek anlamda, yani bir Yahudinin, bir Hıristiyanın, bir Müslümanın din önermeleri karşısındaki durumu, Sokrates'in, Eutyphron'un, Yunan dini karşısındaki durumundan farklıdır, çünkü "Grek filozofları dînî ibadetin popüler formunu ilâhî olarak emredilmiş bir şey telakkî etmezler", oysa Filon'a göre Eski Ahdin Beş Kitabı vahiyle gelmiştir, mükemmel ve hakîkîdir. [1]

Felsefe ve din münâsebeti problemi, başlangıçta Helenistik kültlerden birisi olan Hıristiyanlık için de aynen vârit olmuştur. İslâm dünyasında kelâm okullarının teşekkülü, felsefî eserlerin tercümeleri ve felsefe okullarının ortaya çıkmasının ardından, özel olarak bu "karşılaşma" anlamı yüklenmiş olan "tehâfüt"ler, bu hakikatler arasında tercih probleminin bir ifadesidir. İslâm dünyasında bu probleme müstakil bir eser hasretmiş olan ilk düşünürün Gazâlî (ö. 1111) olduğu bilinmektedir. Bu, felsefî önermelerin, ya da felsefecilerin söylemiş oldukları önermelerin hakikat değerlerinin tartışılması düşünce faâliyeti Gazâlî ile başlamış, ama onunla son bulmamıştır.

---

1. M. Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK, Ankara 1956, s. 5 not 20; Prof. Dr. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, Cilt 1, s. 135-139.

Gazâlî'nin eserini neşretmesinin ardından İbn Rüşd (1126-1198), Gazâlî'nin, *Tehâfüt*'ünde, filozofların, ilâhiyat konularında, matematik ve tabîî bilimlerde olduğu gibi yakînî önermelere sahip olmadıkları ana tezine, bizi şaşırtacak bir şekilde, teorik sebeplerden ziyâde pratik sebeplerle karşı çıkmış ve bu meseleleri halk önünde tartışmayı doğru bulmadığını belirterek Gazâlî'nin tezini reddetmiştir.

"Tehâfüt" geleneğinin başlatıcısı olmakla birlikte Gazâlî'den önce, İslâm dünyası için meselâ "husün-kubuh" meselesinde bir şeyin, bir nesne veya eylemin ahlâkî olarak iyi mi kötü mü (husün-kubuh) olduğunu belirlemekte kriterin akıl mı yoksa vahiy mi olduğu probleminde tabiatı gereği bulunan felsefe-din münâsebeti meselesi Gazâlî'den sonra da devam etmiştir. Ancak bu hareketin Gazâlî sonrası gidişi dikkate alındığında ana çerçevenin genel olarak aynı kaldığı görülür; ancak yine de denebilir ki, "Problem Gazâlî'nin şöhretinin ve adının önüne geçmiş, Gazâlî ehemmiyetini kaybederek arka planda kalmıştır".

Bunun böyle olması, yani Gazâlî'nin, tarihî görevini yerine getirdikten sonra yerini başka düşünürlere bırakması gayet tabiîdir. Nitekim Ali Tûsî'nin *Kitabu'z-Zuhr*'unda, Gazâlî'nin adı, İbn Sînâ'nın eseri *el-İşârât ve't-Tanbîhât*'a yapılmış iki şerh olan, Nasîr-i Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* ve Fahreddîn-i Râzî'nin *Kitâbu Lubâbi'l-İşârât* eserleri arasında bir karşılaştırma olan *Kitâbu'l-Muhâkamât* yazarı Kutbeddîn-i Râzî'nin adından daha fazla geçmemektedir. Çünkü Gazâlî'den sonra yetişmiş olan kalburüstü düşünürlerimizin sayısı bir hayli kabarıktır. Dolayısıyla problem, Gazâlî'den sonra yetişmiş olan bu düşünürlerin "nokta-i nazar"ları da eklenerek devam etmiş ve Gazâlî'den müstakil olarak tekrar ele alınmıştır.[2]

Felsefe-Din münâsebeti meselesinin İslâm dünyasında ilk defa Gazâlî tarafından ele alındığını, ama meselenin burada kapanmadığını, aksine devam ettiğini söylemiştik. Gazâlî'nin eseri *tehâfüt*lerin ilki, İbn Rüşd'ünkü ikinci kabul edilirse, ki tarihî olarak da böyledir, üçüncü *tehâfüt* "dalgası"nın mekânı Osmanlı'nın yeni başkenti kadîm kent İstanbul'dur ve harekete ivme veren kişi zamanın hükümdarı Fâtih'dir Fatih'in "Tehâfüt" konusunda birer kitap yazmalarını emretmesiyle düşünce sahnesinde görünen düşünürler 'Alâaddîn Alî Tûsî (ö. 1482) ve Hocazâde diye bilinen Mustafa Muslihiddîn-i Bursevî'dir (ö. 1488).

---

2. Bu düşünürler cümlesinden olmak üzere şu adlar ilk hatıra gelenlerdir: Zernûcî (ö. 1203), Fahreddîn-i Râzî (1150-1209), 'Âmidî (ö. 1233), Havincî (ö. 1248), Ebherî (ö. 1264), Nasîr-i Tûsî (ö. 1273), Kammûna (ö. 1277), Urmevî (ö. 1283), Nesefî (ö. 1288), Semerkandî (ö. 1291), Kâtibî (ö. 1294), Tustarî (ö. 1300'e doğru), Hıllî (ö. 1326), Mahbûbî (ö. 1246), Isfahânî (ö. 1348), Mübârek Şâh al-Buhârî (ö. 1350'ler), 'Adududdîn el-îcî (ö. 1355), Kutbeddîn Râzî (ö. 1365), Teftâzânî (ö. 1389), Seyfeddîn Ebherî (ö. 1400), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1413), Ali Kuşçu (ö. 1474), Ali Tûsî (ö. 1482).

Sözcük olarak alınırsa "tehâfüt" sözcüğünün en azından birçok düşünürün üzerinde anlaşabildiği tek bir anlamı olan "linear" bir sözcük olmadığı görülür. M. Asin Palacios'un dediğine göre meşhur Osmanlı tarihçisi Hammer-Purgstall'ın tartışmaya açtığı "Tehâfütü'l-felâsife" terkibi, bileşik sözcüğü, A. F. Mehren, M. A. Palacios, L. Gardet, L. Gauthier, İ. Madkour, S. Munk, E. Renan, Dugat, De Boer, Bouyges, Schmöelders, Flügel, van den Bergh gibi birçok doğubilimciyi meşgûl etmiştir. Bu konuyla uğraşanlar sadece doğubilimciler değildir; S. Hasbî Efendi, İ. H. İzmirli, İ. H. Uzunçarşılı, A. A. Adıvar, H. Gündüz gibi "bizim" diyebileceğimiz ülkemiz düşünürleri de "tehâfüt"ün anlamı ve "connotation" ve "denotation"ları üstüne düşünmüşlerdir. Sözcük-kökensel olarak Arapça "h-f-t" üçlü kökünden gelen ve kimine göre "üstüste yıkılmak", kimine göre "tutarsız olmak", kimine göre "refutation mutuelle" (karşılıklı birbirini yıkma), "demolition" anlamlarına sahip olduğu söylenen "tehâfüt" sözcüğünün en azından birçok düşünürün üzerinde anlaşabildiği tek bir anlamı olan "linear" bir sözcük olmadığı açıktır.[3]

Istılah anlamıyla, teknik anlamında "Tehâfüt", Gazâlî'nin (ö. 1111) dinî bilgi ile felsefi bilgiyi karşılaştırdığı, dinî önermelerle felsefî önermeleri, bu önermelerin kaynağı veya kaynakları ve güvenilirlikleri bakımından tartıştığı önemli ve kendi çağından itibaren günümüze kadar canlılığını ve etkinliğini korumuş ve işlediği konu için "alem" haline gelmiş, o konuya "alem" olmuş eserinin adıdır. Gazâlî'nin bu eserinin, bilgiyi, kaynak, sınır ve güvenilirliği bakımından inceleyen ve "Modern Çağ"da ortaya çıktığı genellikle yaygın şekilde kabul edilen "epistemoloji"nin yaygınlaşmasından hayli zaman önce yazılmış olduğuna işaret etmemiz hakkâniyet gereğidir. Daha sonra bir gelenek oluşmuş ve birbirine yakın dönemlerde "Tehâfüt"ler yazılmıştır.

Gazâlî'nin yaşamış olduğu zaman kesiti siyasal, bilimsel ve dinî bakımdan önemli olayların meydana geldiği bir dönemdir. Bu önemli olaylar arasında Selçuklular'ın başarıları; Fâtımîler'in desteklediği, Gazâlî'nin eserinde (*Munkız*) "teori sahibi bir grup" olarak ismen zikrettiği Bâtınîler'in faâliyetleri ve önemli sonuçları olan Haçlı hareketleri sayılabilir.[4] Bu dönem mezhep kavgaları yönünden oldukça hareketli bir dönemdir. Bu hareketlere mukâbil, dünya medeniyetine İslâm dünyasının bir katkısı olan medreseye bir örnek kabul edilebilecek olan Nizâmiye Medreseleri, Ehl-i Sünnet görüşünü koruma ve sürdürme görevini büyük ölçüde üzerine almıştı. İşte Gazâlî, Selçuklu Sultanları'nın Bâtınîler'e ve Sünnî inanca aykırı gruplara karşı destekledikleri bu medreselerden birinde hocalık yapıyordu.[5]

---

3. M. Türker, *Üç Tehafüt Bakımında Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 8-9.
4. Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 64.
5. Aydın Sayılı, *Higher Education in Medieval Islam*, Bilingual, İngilizce ve Türkçe Yayınları, Çev. R. Duran, Öncü Yayınları, Ankara, 2000, s. 22-23; 68-71.

Ali Tûsî'nin bu eseri, İslâm dünyasında Gazâlî tarafından başlatılmış olan "Tehâfüt Geleneği"ne dâhil bir eserdir. İslâm dünyasında "Tehâfüt Geleneği"nden söz etmeden önce işaret etmek gerekir ki, Ali Tûsî'nin bu eseri dikkatle incelendiğinde, düşünürün mensubu bulunduğu kültür ikliminde felsefe ile gerçek anlamda ilgilenilmiş olduğu görülecektir. "Olsun-olmasın" tartışması, burada, bizim konumuz değildir. Çünkü burada felsefe tarihçisinin yapacağı, tarihte böyle bir faâliyetin mevcut olup olmadığını göstermektir. Bunun yolu da bu alanda verilmiş eserlerin neşredilmesidir. Neticede rahatlıkla söylenebilir ki, bir felsefe tarihçisi için amaç, bir uygarlığın "felsefe"sini ortaya çıkarmak ise, bunun tek yolunun bu uygarlığa dâhil eserlerin tek tek ortaya konması olduğu açıktır. Bu eserler tek tek ortaya konmalı, yani neşredilmeli ki, bu uygarlığın felsefe tarihi yazılabilsin. Aksi takdirde "İslâm Felsefesi Tarihi" yazmak isteyen düşünce tarihçilerimiz, kendilerini, kitaplarının başlıklarına hep "giriş" sözcüğünü eklemek zorunda hissedeceklerdir.

"Mukaddime"lerinde söylediği üzere Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünü yazmaktaki amacı, filozofların, matematiksel bilimlerin hepsinde, tabiat bilimlerinin bir kısmında sahip oldukları genel-zorunlu-doğru önermelere ilâhiyatlarında sahip olmadıklarını göstermekten ibaret idi.[6] Gazâlî'nin amacı budur ve sadece budur.

Ali Tûsî'nin de ana tezi budur. Ona göre "salt akılla ilâhiyat konularına dalmak, kıyısı görünmeyen engin denize gemisiz açılmak gibidir." Ali Tûsî buradaki "tehlike"yi, salt akılla engin denizlere açıldıklarını kabul ettiği filozofların ilâhiyat konularında ileri sürmüş oldukları tezlerini teker teker inceleyerek göstermeye çalışmaktadır. Bunu yaparken o, filozofların tezlerinin "zorunlu" olmadığını, "aksini isbat" etmeye çalışarak veya bu tezlerdeki "çelişki"leri gözler önüne sererek göstermek ister. Ali Tûsî'nin yapmak istediği budur.

Eserinin "Hâtime"sinde işaret ettiği üzere Ali Tûsî, filozofların bütün söylediklerini reddetmez. Çünkü filozofların sözlerinde kesin doğru olanlar vardır, kesine yakın bir zanla doğru olanlar vardır, bu şekilde olmayıp da öyle zannedilenler vardır, tereddütlü olanlar vardır ve nihâyet geçersiz olduğuna hükmedilenler vardır. Ali Tûsî'nin bu eserinde asıl ele aldığı işte bu geçersiz olduğuna hükmettiği iddiâlardır.

Ali Tûsî'nin *Zuhr*'daki tavrı genel olarak "savunmacı" ("apolojetik") olarak vasıflandırılabilir. Ancak o, bu eserinde sadece bu tavırla yetinmiş değildir. O, konunun gerektirdiği yerlerde, Gazâlî'den sonraki düşünürlerin "nokta-i nazar"larını hep dikkate almış, *-Kitâbu'l-Muhâkemât* yazarı Kutbeddîn-i Râzî'ye atıfları hatırlansın-, gerektiğinde kendi fikrini açıkça söylemiş ve sadece savunma durumunda kalmamıştır.

---

6. Algazel, *Tahafot al-falasifat*, ed. Bouyges, Beyrouth, 1927, p. 13.

Ali Tûsî, tek tek meseleleri incelerken kendisine çizmiş olduğu programda belirttiği üzere "insaf" yolundan sapmamış, bilerek ve seçerek karşısında bulunduğu felâsifeye "cevr" etmemiştir.[7] Bu, onun, hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmadığımız eğitimini borçlu olduğu, XIII-XIV. yüzyılların, yukarıda da adları geçmiş olan düşünürlerin çoğunu yetiştirmiş olan kültür ortamından kaynaklanmış olduğu ve Ali Tûsî'nin bu "olgun" tavrının bu ortamdaki kültür seviyesiyle açıklanabilir.

Kısaca ve netice olarak denebilir ki Ali Tûsî, "Akıl tanrısal meseleleri hakikatiyle idrâk etmekte bağımsız değildir." derken aklın sınırlarını, "(Ay ve Güneş tutulmasının niteliği ve sebepleri vb. bilimsel konularda) şerîatların nasları kesin değildir." derken de dinin sınırlarını tamâmen ve çok net bir şekilde biliyordu ve bu bilgisinin de bilincindeydi.

Görülüyor ki, dikkate değer bir mütefekkir ile karşı karşıya bulunmaktayız. Filozof tavırlı bu düşünürün Osmanlı ve dolayısıyla Türk düşüncesinde müstesnâ bir yeri vardır.

Ali Tûsî'ye göre, Gazâlî'nin, *Tehâfüt*'ünün "Mukaddime"lerinde belirttiği ve ısrarla vurguladığı üzere, filozoflar, kendilerinde şüphe bulunmayan kesin bilgilere ulaşmışlardır ve onlar matematik, geometri, matematik ve geometriye bağlı bilimler ile, mantık gibi bilimlere sırf akıl ve fikirle ulaşmışlardır. Bu bilimlerde ilerlemişler ve birçok şeyi açıklamışlardır. Fakat sahip oldukları bu büyük nimete şükretmeyerek akıllı kimsenin aşmaması gereken sınırları zorlamışlardır.

Ali Tûsî, zekânın insanın saâdete ulaşması için kaçınılmaz bir şey olduğu kanâatindedir. Ancak bu böyle diye, bazı bilimlerde ilerlemiş bir kimsenin, Gazâlî'nin örneğiyle, "filozofların matematiksel bilimlerin hepsinde ve tabîî bilimlerin bir kısmında burhânî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip bulundukları meydandadır. Fakat ilâhî ilimlerde de böyle önermeleri olduğu iddiâları temelsizdir." O halde Ali Tûsî'ye göre, akıl, hakikati bulmak için gereklidir, ama yeterli değildir. Bazı kimselerin bazı konularda söyledikleri doğru, -hatta genel, zorunlu, doğru olabilir,- meselâ matematik ve matematiğe dayalı bilimlere sahip bulunduklarından dolayı, aynı kimselerin bu alan dışındaki alanlarda da söyledikleri her şeyin doğru olması gerekmez. Çünkü "filozoflar arasında seçkin ve zekî kimseler bulunsa da, aynı filozoflar arasında bazı kimseler vardır ki, akıl, apaçık bir şekilde, bu kimselerin söylediklerinde, doğru olmasına imkân olmayan taraflar bulabilir. Oysa aklın gerektirdiği şeyin tersi, tereddütsüz muhaldir.

"Üçüncü dalga" diye adlandırdığımız Ali Tûsî ve Hocazâde'nin tehâfütlerinden sonra XVI. yüzyıla gelindiğinde konunun tekrar ele alındığını görüyoruz. Bu kez konuyu, devletin idârî ve ilmî olarak yüksek mevkilerinden bi-

7. Bkz. Burada s. 28.

ri olan Şeyhülislâmlığı uhdesinde bulunduran ve kendisinden kaynaklarda hep sitayişle bahsedilmiş olan XVI. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Kemâlpaşazâde (1468-1534) ele almaktadır.

Kemâlpaşazâde'nin (1533-34) *Hâşiye 'alâ Tahafütü'l-Felâsife* adıyla Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne bir hâşiyesi bulunmaktadır. Birçok yazma nüshası bulunan bu eserin yayınlanmamış "edition critique"i Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kütüphanesinde bulunmaktadır. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İbn Kemâl'in bu önemli eserin çevirisini çözümlemesi ile birlikte yayınlamıştır.

Muhyiddîn Muhammed Karabâğî'nin (1535-36) *Ta'lîka alâ Tahâfütü'l-Felâsife li Hocazâde*'si, adının da göstereceği üzere Hocazâde'nin tehâfütüne bir ta'lîktir. Bilindiği kadarıyla sadece İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek bir yazma nüshası bulunmaktadır. Eserin tahkikli neşri ve çevirisi Kültür Bakanlığı Yayınları arasında çıkmıştır.[8] Karabâğî, Hocazâde'nin ele aldığı 22 meseleden sadece ilk 12'sine değinmiştir. Bir başka ifadeyle tekfir konusu olan üç meseleden sadece ilk mesele olan kıdem meselesini ele almıştır.

Mestcizâde adıyla meşhur Abdullah b. Osman b. Mûsâ'nın (ö. 1735-36) da bu alanda bir eseri olduğu çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.[9] Mestçizâde'nin bu geleneğe dâhil eserinin adı *el-Hılâfiyyât ve'l-Vifâkıyyât beyne'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn*'dir ve müellif bu eserinde, bir taraf "akıl"ı kriter alan felâsife ve diğer taraf "vahy"i de dikkate alan mütekellimîn, bizim kullandığımız sözcükle "kelâmcılar" olan "iki karşıt grup"un fikirlerini sergilemektedir.

Tehâfütlerle ilgili olarak, bildiğimiz kadarıyla, kültürümüz çerçevesinde en son münâsebet, tarihi, sırasıyla teolojik, metafizik, pozitif devreler diye adlandırdıkları devrelere ayırarak pozitivizmi "tarihin bir zorlaması", dolayısıyla karşı durulması mümkün olmayan bir "zarûret" gibi sunmak isteyen pozitivizmin ülkemize girişi zamanlarına rastlayan bir zamanda devlet yönetiminin başında bulunan II. Abdülhamid'in, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünü "Serküttâb-ı Hazret-i Şehriyârîleri Süleyman Hasbî Efendi"ye çevirtmesidir.

Netice olarak diyebiliriz ki, insanlık tarihinde, Felsefe-Din münâsebeti konusuyla İslâm dünyasına tekâbül eden coğrafyada, Gazâlî'den başlamak üzere

---

8. Abdurrahim Güzel, *Karabağı ve Tahafütü*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.

9. *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 6/95; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/399 (Burada eserin adı "*Mâ Sebete Kıdemuhû İmtenea Ademuhû*" şeklinde geçmektedir); *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/483; *İzâhu'l-Meknûn*, 2/483; Şeyhi, 1/84; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/65; *Keşfu'z-Zunûn* zeylinde eserin adı "*el-Mesâlik fi'l-Hılâfiyyat Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*" şeklinde geçmektedir. Bu eser de bilebildiğim kadarıyla şimdi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Ülker Öktem tarafından çalışıldı.

XII, XV, XVI, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda *tehâfütler* vâsıtasıyla ilgilenilmiş olduğu görülmektedir.

* * *

Bir Tehâfüt yazarı olarak veya bir kelâmcı olarak değil ama bir aydın, bir entelektüel olarak da Ali Tûsî için en genel ve en başta bulunan önerme şudur: "İnsan için Tanrı'yı tanımaktan öte bir mutluluk yoktur." Bu amaca, yani en yüksek mutluluğa ulaşmanın yöntemi de Tanrı'nın varlık vermiş olduğu şeyler üzerine, onun yarattıkları üzerine tefekkürde bulunmaktır. Ancak bu yöntem ve çıkış noktası pekâlâ İslâm dünyasına mensup ve kendilerine "filozof" denen bir grup düşünürün de yöntemi ve çıkış noktası olabilir. İşte "Tehâfüt" vâkıasının hikmet-i vücûdu buradan itibâren göze çarpmaktadır. Çünkü ister Gazâlî olsun, ister Ali Tûsî olsun, filozofların ("felâsife") "doğru önermeler"e sahip bulunduklarını kabul ederler, hattâ bunu kabul etmekten de öte açıkça telâffuz ederler: "Filozoflar, kendilerinde şüphe bulunmayan kesin bilimlere ulaşmışlardır ve onlar matematik, geometri, matematik ve geometriye bağlı bilimler ile, mantık gibi bilimlere sırf akıl ve fikirle ulaşmışlardır. Bu bilimlerde ilerlemişler ve birçok şeyi açıklamışlardır." Ancak, -Ali Tûsî' nin hareket noktası işte burasıdır-, bazı alanlarda genel-zorunlu-doğru önermelere sahip olanların, söz konusu alanlarda genel-zorunlu-doğru önermelere sahip bulunmalarından dolayı, bu alanların dışındaki alanlarda da söyledikleri şeylerin tümünün doğru olması gerekmez. Çünkü Ali Tûsî'ye göre "filozoflar arasında seçkin ve zekî kimseler bulunsa da, yine filozoflar arasında öyle bazı kimseler vardır ki, akıl apaçık bir şekilde, bu kimselerin söylediklerinde doğru olmasına imkân olmayan taraflar bulabilir. Oysa aklın gerektirdiği şeyin tersi tereddütsüz muhaldir".[10]

Gazalî'nin öncülüğünü yaptığı anlayışın, içinde oluşup yetiştiği kültür çevresi için, yani Doğu İslâm dünyası için önemli sonuç doğuran bir yanı, onun, disiplin olarak mantık karşısında ortaya koyduğu tutumdur. O, Aristo mantığını islâmî ilimlerle uğraşan kimselerin "curriculum"una dâhil eden düşünürdür.[11] Bu konuda *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yaru'l-İlim* adlarında iki ayrı eser yazmıştır. O'na göre mantıkta dine taalluk eden "menfi" veya "müsbet" bir yan yoktur. Gazâlî'nin ilk defa mantığın dine ve akîdelere aykırı olmadığını ileri sürmesi üzerine, eski kanâatların aksine, mantık lüzumlu sayılmış ve mantık bilinmeden sağlam bilgiler elde edilemeyeceği kanâati yaygınlaşmıştır.[12] İslâm kültür hayatına, mantık ve felsefenin girmesi, Gazâlî ile mümkün olmuştur. Bu hare-

10. *Zuhr,* Mukaddime, s. 11.
11. S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması,* İstanbul 1986, s. 20.
12. Güzel, *Karabağı ve Tehafütü,* s. 2'den naklen; Gazalî, *Makasıdu'l-Felasife,* Kahire, 1331, 32; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı,* İstanbul, 1970, s. 13, 16, 19.

ket ve oluşumda onu Fahreddîn-i Râzî takip etmiştir.[13] Dinî ilimlere mantığın girmesiyle sadece iknâ etme ve kendi fikrini hâkim kılma gayretine dayalı düşünme, yerini, kanıtlı, kanıtlara dayalı konuşmaya bırakır olmuş, konuşma ve tartışmalarda aklî çıkarımlara daha fazla yer verilmeye başlanmıştır.

Gazâlî sonrası kelâm alimlerinin eserlerine bakıldığında bu eserlerde, felsefî konulara ayrılan yerin diğer konulardan bir hayli fazla olduğu gözlenecektir. Meselâ, Osmanlı "ulemâ"sının çok sevdiği düşünür Seyyid Şerîf-i Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ı; yine Osmanlı "ulemâ"sının kendisine, Platon'un Parmenides'e duyduğu hayranlığa benzer duygularla yaklaştığı, daha doğrusu yaklaşamadığı, büyük düşünür Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı bu özelliğin en canlı örnekleri olarak görülebilir. Zira gerek *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ve gerekse *Şerhu'l-Makâsıd*'ın yaklaşık yarıdan fazlası kelâm konuları yerine felsefî konulara tahsis edilmiştir. Bu eserleri oluşturan altı ana bölümden sadece iki bölümünün konuları İslâm kelâmıyla doğrudan ilgili konulardır. İbn Haldun'un şikâyetâmiz bir şekilde söylediği üzere, eğer başka yerden bilmiyorsanız, "okuduğunuz bir kelâm kitabının İslâm dünyasına ait bir kelâm kitabı olduğunu içeriğinden bilemezsiniz."

Bizim burada sözünü ettiğimiz tehâfütlerden başka tehâfütlerin de bulunduğu söylenmektedir. "Cisim"leri elimizde bulunan Gazâlî, İbn Rüşd, Hocazâde, Ali Tûsî, Karabâğî, Mestçizâde'nin tehâfütlerinden başka bibliyografik eserlerde adı geçtiği halde kendileri bize ulaşmamış ve sadece ad olarak bildiğimiz *Tahafüt*ler de bulunmaktadır.

Kaynaklarda adı geçtiği halde kendisi bulunmayan tehâfüt sayısı dörttür:

1. 1166-67 yıllarında hayatta olduğundan söz edilen Saîd b. Abdullah b. Hüseyin b. Hibetullah b. Hasan er-Râvendî'ye ait bir *Tahafüt*ün varlığından söz edilmektedir.[14]
2. Kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre Kecmeddîn Ali b. Ömer el-Kazvînî (1502-1503)'nin de bir *Tahafüt*ü mevcuttur.[15] Kâtip Çelebi bu eserden "*Tahafüt-i Hakîm Şah*" diye bahsedip, mûtadı aksine müellifin vefâtı tarihini vermeyerek sadece eserin adından söz etmektedir.
3. XVI. yüzyılın önemli Türk şairlerinden olan Yahyâ b. Ali b. Nasûh el-Kostantin Nev'i Efendi (1533-1599'nin Hocazâde'nin *Tahafüt*ü'ne bir hâşiye yaptığı bilinmektedir.[16] Ancak eser hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.

---

13. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/537.
14. Güzel, *Karabağî*.., s. 12; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, 1/340; *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 4/225.
15. Brockelmann, *GAL*, I. 466; *Keşfu'z-zunûn*, I/513; *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 13/21.
16. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn* ve *Esmâu'l-Müellifîn*, 2/531; *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 13/21.

4. Kemâl Paşazâde'nin öğrencilerinden olan ve Abdullah Çelebi diye de tanınan Abdu'l-Vahhâb b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyavî Müeyyedzâde (1562-63)'nin bir *Tahafüt* kaleme aldığı söylenmektedir. Atâî'nin *Şakâik* zeylinde ondan bahsedilirken *Tahafüt* ile ilgili olarak şu ifadeler geçmektedir. "Şeyhulislâm Kemâlpaşazâde Efendi hazretlerine ittisâl etmişti. Medrese-i ifâdalarında mutasarrıf-ı iâde iken *Tahafüt-i Hocazâde*'yi kıraât eyleyüp, Molla, ol kitâb-ı müstetâb üzere bir şerhi bînazîr imlâ eyledi."[17] Yine bazı kaynaklarda ona ait bir *Tahafüt* bulunduğu zikredilmektedir.[18]

Tehâfütlerde ele alınıp iki katlı olarak tartışılmış meselelere gelince, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü yirmi meseleyi ihtivâ eder. Hocazâde bu sayıyı yirmi ikiye çıkarmış olsa da, esasta problem sayısı yirmidir. Onun problem sayısını yirmi ikiye çıkarması bazı meseleleri iki ayrı başlıkta ele almasından kaynaklanmaktadır. Gazâlî bu eserinde kelâma ait diğer eserlerden farklı bir yol izlemiştir. *Tahafüt*'te işlenen ilk konu "âlemin kıdemi" meselesidir. Onu "âlemin ebediyeti" meselesi takip etmekte, daha sonra ise, âlemin bir Yapıcı'sının (Sâni') bulunup bulunmadığı konusu ele alınmaktadır. Bunları takiben de, Tanrı'nın birliği, sıfatları ve özelliklerine dair meseleler işlenip, sonlara da salt felsefî meselelere, tabiatla ilgili konulara geçilmektedir. En son olarak ise, her şeyin bir son bulacağı ifade edilmek istenircesine "Haşr" meselesi üzerinde durulmaktadır. Konuların bu şekilde sıralanışı, bu eserin bir kelâm eseri olmaktan çok felsefî bir eser olarak düşünülüp planlandığı izlenimi uyandırmaktadır. Zira klasik kelâm kitaplarına bakıldığında onların, önce Tanrı'nın varlığı, birliği ve O'nun varlığını isbât etmekle veya bununla ilgili konularla başladığı görülecektir. Yani, bu türden olan eserlerde, kelâm'ın ana prensibine bağlı kalınarak "Tanrı'dan âleme" gidiş söz konusudur. Gazâlî'nin *Tahafüt*'ünde ise bunun aksi görülmektedir. Önce âlemle ilgili konular ele alınıp, daha sonra, Tanrı ile ilgili konulara geçilmiştir. Yani, bu eserde filozofların prensiplerine bağlı kalınarak, "âlemden Tanrı'ya gidiş" esas alınmıştır. "Tanrı'dan âleme gidiş" ile "âlemden Tanrı'ya gidiş" iki ayrı gidiştir, iki farklı yaklaşımın tezâhürüdür. Belki de denebilir ki, Gazâlî bu eserini bir kelâm eseri olarak değil felsefe eseri olarak düşünmüş ve kaleme almıştır.

Yazarlarının tutum ve davranışına, yani hangi problemi öne alıp hangisini almayacağına, hangi probleme öteki problemlere nazaran daha fazla önem vereceğine göre sıralamada veya önce mi sonra mı inceleyeceğine göre birtakım değişiklikler arz etseler de *Tehâfüt*lerde işlenmiş olan yirmi mesele şunlardır:

---

17. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâyik fi Tekmileti'ş-Şakâyik*, Çağrı, İstanbul, 1989, c. 2, s. 32.
18. *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/642; *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 6/223; Brockelmann, *GAL, G.* II/227 ve s. 11/319.

1. Âlemin kıdemi ve hudûsü.
2. Âlemin ebedîliği.
3. Yüce Tanrı'nın âlemin Sânii ve Fâili olduğuna dair sözümüzün "Hakikat Yolu"yla olup olmadığı,
4. Âlemin Sânii'nin varlığı hakkında.
5. Yüce Tanrı'nın tevhîdi, yani O'ndan çokluğun nefyedilmesi.
6. Yüce Tanrı'nın selbî sıfatlarla sıfatlanması.
7. Yüce Tanrı'nın akılsal parçalardan terekküp etmesinin caiz olup olmadığı.
8. Yüce Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyeti var mıdır, yok mudur?
9. Yüce Tanrı'nın cisim olmadığı hakkında.
10. Bilginin hakikati hakkında.
11. Yüce Tanrı kendi dışındaki şeyleri bilir.
12. Yüce Tanrı Zâtını bilir.
13. Yüce Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmediği hakkında.
14. Felekleri irâdeyle hareket ettiren nefs-i nâtıkaları olup olmadığı hakkında.
15. En Dış Feleğin hareketinden asıl amaç.
16. Göksel Nefslerin kâinâtın hallerini bilmesi.
17. Mevcutlardan bir kısmının bir kısmına bağlılığı hakîkî illetsel ve akılsal bir bağlılıktan dolayı mıdır, yoksa değil midir?
18. İnsânî nefsin mücerred olup olmadığı hakkında insânî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu ve bedenin ölümünden ve yok olmasından sonra bâkî kalıp kalmadığı hakkında.
19. İnsânî nefslerin kadîm mi hadis mi olduğu ve bedenin ölümünden ve yok olmasından sonra bâkî kalıp kalmadığı hakkında.
20. Cesetlerin haşri ve ruhların bedenlere dönüşü mümkün ve vâkî midir, değil midir?

İnceledikleri konular bakımından *Tehâfüt*ler arasında temelde ana konularda büyük farklar olmasa da ayrıntılar dikkate alındığında, meselâ Ali Tûsî'nin söylediği üzere, konuların ve delillerin sunuluşunda Gazâlî'nin eseriyle öteki tehâfütler arasında bir takım farklılıklar bulunduğu görülecektir.

İbn Rüşd ve Ali Tûsî, Gazâlî'nin sıralamasını takip etmiştir. Ali Tûsî'de, sadece bir bölümde yaptığı ve yaptığını gerekçesiyle söylediği "Bilginin Hakikatı" bölümü dışında bölüm sayısında ve sırasında herhangi bir değişikliğe rastlanmaz. Alâaddîn Ali Tûsî de eserini yirmi bölümde tamamlamıştır. Kemâlpaşazâde ve Karabâğî, eserlerinde, söz konusu yirmi meselenin hepsini değil, bir

kısmını ele almışlardır. Kemâlpaşazâde, Tanrı ile ilgili meselelerle, Tanrı-âlem ilişkisini bitirdikten sonra eserine son vermiştir, tabiat meselelerine pek fazla değinmemiştir. Karabâğî ise, genel anlamda sadece, Tanrı-âlem ilişkisini ele almış, diğer konulara değinmek istememiştir.[19]

Hocazâde'nin eseri yirmi iki bölümden oluşur. Bu fazla bölümlerden biri, "âlemin kıdemi" meselesine temel teşkîl edecek olan "Mûcib bi'z-Zât" meselesidir. Nitekim onun bu yaklaşımı Kemâlpaşazâde ve Karabâğî tarafından da kabul görmüş ve takip edilmiştir. Hocazâde'nin diğer ilaveleri konuları parçalamak ve birleştirmek sûretiyle olmuş, bu ise pek tasvip görmemiş, gereksiz yere bölme kabul edilmiştir.

Ali Tûsî'nin bu eserinde yaptığı, Gazâlî'nin yaptığı gibi, genel olarak filozofların bilgi ve iddiâlarının temelini yoklamaktır. Bunu yaparken de Ali Tûsî filozoflara "cevr" etmek niyetinde değildir. Bunu, eserini yazarken kendisine koyduğu ve eserinin sonuna kadar harfiyen uymuş olduğunu gördüğümüz ilkeler de göstermektedir.[20]

XV. yüzyıl İstanbul'undan seçkin bir filozof olarak dünya literatüründe bir yer işgâl etmek üzere aday gösterebileceğimiz ve Ali Tûsî "manifestosu" olarak adlandırabileceğimiz bu dört madde dikkatle incelenmeye değer, çünkü Yahudiler daha İspanya'dan sürülüp çıkarılmamışlardır, yani tarih daha bir hayli "eski"dir ve Alâaddîn Ali Tûsî Semerkand-Buhara yörelerinden kalkıp onca yolu gelmiş ve İstanbul'da "*tahâfüt*" yazmakta, yani din ile felsefeyi mukâyese etmektedir. Analitikçiler'in diliyle konuşacak olursak din önermeleri ile felsefe önermelerinin birbirleri karşısındaki değerlerini yoklamaktadır ve bunu yaparken de kendine bir takım ilkeler koymaktadır.

Ali Tûsî, problemleri incelemeye başlamadan önce, eserine bir "Giriş" yapıyor. Bu girişte, insanın bir takım yetileri bulunduğunu, ama bu yetilerin "tam" olmadığını, aklın, idrâkin de bir yeti olarak tam olamayacağını, dolayısıyla her şeyin hakikatini idrâk edemeyeceğini, şu halde herhangi bir şüphe kalmayacak şekilde tanrısal konuları da kesin bir şekilde anlayamayacağını söylüyor. Ali Tûsî bunu, ilâhiyat meselelerinin sadece akılla çözülemeyeceğini belirtmek için söylüyor, dolayısıyla insan tanrısal meselelerle uğraşacaksa "nakil"e de yer vermelidir. Aslında bu tez geçtiği üzere Gazâlî'nin de tezidir.

Ali Tûsî'ye göre insan "nakil"le gelene de yer vermelidir, çünkü salt akla dayanan filozoflar şu duyusal cismin neliği hakkında bile uyuşamadıkları gibi, kendilerine en yakın ve bilinmesi en kolay olması gereken "Nefs" konusunda bile anlaşamamaktadırlar. Öyleyse, "bilgisinin derecesi bu olan kimse, hakikati-

19. Güzel, *Karabağı ve Tehafütü*,
20. Bkz. Burada s. 14.

ne vâkıf olmak isteyerek düşünmekte büyük çaba göstermesine rağmen ne kendi zatının hakikatini, ne de eliyle tutup gözüyle gördüğü şeyin hakikatini bilememektedir." O halde, ne kendisini, ne de dış âlemi bilemeyen insan ilâhiyat konularında sadece akıl ile kesin bilgiye ulaşamayacaktır. Ama bu, tanrısal konuların insana kapalı olduğu, bu alanda insanın bilgi sahibi olamayacağı anlamına gelmez. İnsanın bu alanla ilgili meselelerde bilgi sahibi olması mümkündür, ancak bu, salt akılla mümkün değildir, çünkü ancak "mûcizelerle desteklenen akıl doğruyu bulabilir".[21]

Ali Tûsî, insan için asıl mutluluğun Tanrı'yı tanımak olduğunu belirtip insanların, Tanrı'yı bilme konusunda iki grup olduğunu ifade ettikten sonra, iki grubun fikirlerini inceleyerek Gazâlî'nin "üslub"u üzere, yani filozofların sözlerinde gördüğü "tashih", "iptal", "tercih" ve "zayıflık" yanlarına işaret edeceğini belirterek,[22] "her ne kadar içinde böyle bir eser yazma isteği zaten var idi"yse de, Fâtih Sultan Mehmed'in emri üzerine, "emre uymak vâcip olduğundan ve itâat etmemeye şerîatça ve akılca ruhsat olmadığından" eserini yazmaya başlıyor. Ancak konunun zorluğunu ve bu yüzden kabul etmekte veya reddetmekte tereddüd ettiğini de ifade etmekten geri durmuyor: "Bu yüzden sen, benim, kitapta bir adım ileri attığımı, bir adım geri çekildiğimi görürsün."[23]

Ali Tûsî'nin, eserini, kendisi hakkında "Halife" tabirini kullandığı Fâtih Sultan Mehmed'in emri üzerine yazdığını söylemesi, kaynaklarda verilen bilgilerle uyuşmaktadır. Bu eserinde Ali Tûsî, filozofların sözlerinde gördüğü zayıflık ve karışıklıkları ortaya koymaya çalışacak idi. Çünkü ona göre filozoflar problemlere yaklaşıp onları incelerken ve çözmeye çalışırken aklî öncüllerden başka bir şeye dayanmazlar ve problemleri incelerken "fikrî nazar"dan başka eğilimleri yoktur. Oysa din ve mezhep sahipleri aklî nazara dayansalar da onların dil uzatılamayacak olan sağlam ve kesin delilleri vardır. Bu konularda akıl gereklidir, ama nakille gelenlerin doğrulukları da tartışılmayacak kadar açıktır.

Ali Tûsî'nin, filozofların yerini tespit ederken kriter olarak kullandığı ve filozofları nasıl gördüğünü gösteren ve burada ayrıca dikkate alıp değerlendirmemiz gereken çok önemli bir sözü vardır ki bu sözü dikkate almamak Ali Tûsî'ye haksızlık olur: "Filozofların görüşleri çürütüldüğünde, onların sağlam olan temellerine bir zarar gelmez, onların söylediklerinde doğru olanlar yerinde kalır."

Bu sözü Ali Tûsî'nin rastgele söylemediğini, eserini yazarken kendisine koyduğu sınırlamalar göstermektedir. Ali Tûsî kitabını yazarken takip edeceği belirtirken bizim onu anlamamıza yardımcı olacak birtakım önermeler ortaya koyuyor. Bu dört cümle Ali Tûsî'nin daha sonra bazı araştırmacıların düşün-

21. *Zuhr*, meselâs. 10.
22. *Zuhr*, s. 6.
23. *Zuhr*, s. 5.

düğü gibi *Tehâfüt*'lerdeki problemlerin gerçek problem olmadığı,[24] Batılıların diliyle "pseudo" problemler olduğu iddiâlarına da bir cevap teşkîl etmektedir:

1. "Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hiçbir şeye kitabımda yer vermeyeceğim."
2. "Gerçekten şüpheli ve problemli olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım."
3. "Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım."
4. "Söylenmesi gereken şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım."

Ancak Ali Tûsî'nin anlayışına göre, kendisinin açıkça ifade ettiği üzere, filozofların sözlerinde bir takım karışıklıklar bulunduğunu söylemek filozofların karşısındaki grubun fikir ve düşünce bütünlüğünde, düşünce dizgesinde, burada din ve mezhep sahiplerinin (milliyun) düşüncelerinde, karışıklıklar bulunmadığını söylemek değildir. Dolayısıyla müellifimiz iki gruptan kimseleri eleştireceğini söylemek ihtiyacı duymaktadır.

Ali Tûsî'ye göre, bu iki grubun birbiriyle fiziksel ve sözel mücâdeleleri göz önüne alındığında açıkça görülür ki felâsife ile (filozoflar) şerîat ehli üç yerde farklı düşünmektedir: Birinci farklılık sadece terminoloji konusundadır, burada iki grup arasındaki tartışma sözel bir tartışmadır. İkincisi, filozofların söylediklerinin şerîatın zâhirî anlamına uymadığı yerlerdir, fakat burada şerîatın söylediklerini "te'vîl" etmek mümkündür. Üçüncüsü de filozofların kesin delilleri olmadığı halde şerîata muhâlif oldukları yerlerdir.

Tûsî problemleri incelemeye başlamadan önce eserine yapmış olduğu "Giriş"te (Temhîd) insanın "yetilerinden ve bu yetilerin eksikliğinden söz ediyor ve düşünce sistemlerini sadece bu yetilere dayandıran filozofların "duyusal cisim"in ve hattâ insana en yakın bir varlık olan "nefs"in bile mâhiyetinin ne olduğunda anlaşamamış olduklarını ifadeyle "nakil"e yer vermeden sadece "akıl" ile ilâhiyat konularında fikir beyân etmenin güçlüğünden söz ediyor. Burada ifade etmek gerekir ki, Ali Tûsî'nin asıl amacı filozofların söylediklerinin doğruluğunu yoklamak olmakla beraber, onun bir amacı da "inananlar"ı, bilgilerinin eksik kaldığı konularda bilgi sahibi kılmak, onları, kendilerinin sandık-

---

24. Gazâlî'nin İslâm dünyası entellektüel faâliyetini engellemiş bir düşünür olduğu iddiâsı gibi, birçok araştırmacı düşünce tarihçisi tarafından desteklenmesi muhtemel bir görüş olmakla beraber, benim bildiğim Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı düşünce tarihini yazarken ifade ettiği üzere (A. Y. Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, c. 11, s. 15-26.) bu tehâfütler "âdet" kabîlinden yazılmış eserlerdir. Oysa Ali Tûsî bu eserini yazarken hiç de öyle rahat, "tuzu kuru" bir mütefekkire benzemiyor. Aynı sıkıntıları Cürcânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'ına *Hâşiye*'sini yazarken duyduğu sıkıntıları tahmin edebiliyorum. "Allahu a'lem".

ları gibi hatâ ve eksiklikten uzak olmadıkları hususunda uyarmak ve ileri sürmüş oldukları delillerdeki eksik yerlere işaret etmektir. Çünkü Ali Tûsî'nin diliyle ve onun fikrî namuskârlığının bir belirtisi olan ifadesiyle söylersek "eğer mesele hakikatse birçok bakımdan onlara (-inananlar-) açıklanmalıdır ki, onların bu inançlarında aşırılığa kaçmaları, bu konularda yapmış oldukları araştırmalar sonucunda isâbet etmeleri yüzünden değil, ama sadece taklit yüzündendir ve onların görüşlerinin çoğu bilgi ve yakîn değil, ama zan ve tahmindir."[25]

Eserinin "Hâtime"sinde işaret ettiği üzere Ali Tûsî, filozofların bütün söylediklerini reddetmez. Çünkü Ali Tûsî'ye göre, filozofların iddiâlarını dile getirdikleri sözlerine bakıldığında görülür ki, bu sözler içinde kesin doğru olanlar vardır, kesine yakın bir zanla doğru olanlar vardır, bu şekilde olmayıp da öyle zannedilenler vardır, tereddütlü olanlar vardır ve nihâyet geçersiz olduğuna hükmedilenler vardır. Ali Tûsî'nin bu eserinde asıl ele aldığı işte bu geçersiz olduğuna hükmettiği iddiâlardır.

Devrin pâdişâhı Fâtih Sultan Mehmed'in "solunda" oturacak kadar ona yakın ve iltifatlarına mazhar olmuş ve "gerek Acem diyarında ve gerek Anadolu'da" bir hayli itibar görmüş bulunan Ali Tûsî'nin hayat hikâyesini bir takım anekdotlarla birlikte en geniş şekilde, şu andaki bilgimize göre, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*'de (Taşköprülüzâde öl. 1561) ve *Şakâyık*'dan alınmış görünen, *Tâcü't-Tevârîh*'de (Hoca Saadeddîn öl. 1599) buluyoruz. Aynı bilgilere *Bedâyiu'l-Vekâyi*'de (Bosnalı Koca Hüseyin öl. 1644) de rastlamaktayız.

ALİ TÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

"Mevlâ Arrân" diye meşhur Alâeddîn Alî b. Muhammed el-Bârekânî et-Tûsî el-Hanafî'den bahseden kaynaklar onun doğum tarihinden, eğitiminden hiç söz etmemektedirler. Yalnız onun, Osmanlı pâdişâhı II. Sultan Murad zamanında "Acem"den Osmanlı ülkesine geldiğinden ve II. Murad tarafından kendisine müderrislik verildiğinden söz etmektedirler. Ali Tûsî'nin Osmanlı ülkesine geliş tarihin tesbîtine mesned teşkîl edebilecek olan bir olay, Hızır Şah'ın tahsil için gittiği Mısır'dan dönüşüdür. Bu tarih tesbît edilebilirse Ali Tûsî'nin Anadolu'ya geliş tarihi kesin olarak olmasa bile yaklaşık olarak tahmin olunabilir.[26]

---

25. *Zuhr*, s. xviii.
26. Biz "emâre"lerden yardım arayarak Ali Tûsî'nin doğum tarihini tesbît etmeye çalışırken, dünya literatüründeki yeri hakkında bir bilgim yok, ancak ülkemizde adı geçen bir "yabancı" tarihçinin eserinde Ali Tûsî ile Nasîr-i Tûsî'nin karıştırılmasına şâhit olabiliyoruz. Ali Tûsî'nin Nasîr-i Tûsî ile karıştırılmasına "dramatik" ve özür bulunması pek kolay görünmeyen bu örnek California Üniversitesi Tarih Profesörü Stan-

Rıza Saâda, Ali Tûsî'nin doğum tarihi olarak, Suyûti'nin *Nazmu'l-Ikyân*'ındaki "yetmiş yaşlarında öldü" şeklindeki ifâdesine dayanarak, 1414 civarı olarak "tercih" olunabileceğini söylemekte ise de, bu gibi bir "tercih"e başka bir eserde, bir îmâ şeklinde de olsa rastlayamıyoruz. Oysa böyle bir tereddüt, Ali Tûsî'nin ölüm tarihi hakkında varit değildir. Ali Tûsî'nin ölüm tarihi hakkında tek aykırı tarih, basım veya yazım hatâsına hamledilebilecek olan, Şemseddîn Sâmi'nin verdiği H. 860 tarihidir. Bunun dışındaki eserlerde Ali Tûsî'nin ölüm tarihi olarak verilen tarih 887/1482'dir.

Ali Tûsî hakkında söyledikleri Şemseddîn Sâmi açısından değil, ama devrinin tutum ve genel olarak davranışı dikkate alındığında arı, duru, mübâlağasız, yapmacıksız ve şaşırtıcı bir şekilde doğru, gerçeğe uygun ve Ali Tûsî'yi olduğu gibi anlatan ifadelerdir. Çünkü genellikle, bu konuda, yani Ali Tûsî'nin kitabının adı, Ali Tûsî'nin yapmak istedikleri ve yaptıkları hakkında fikir beyân eden müelliflerin söyledikleri birbirini pek tutmayabiliyor veya söyledikleri ender olarak birbiriyle uyuşabiliyor.

Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*'ında şöyle diyor:

"Meşâhîr-i ulemâdan olup vatanında tahsîl-i ulûm ettikten sonra diyâr-ı Rûm'a gelerek Sultan Murâd Hân-ı Sânî cânibinden Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed medresesi kendisine tevcîh olunmuş ve Sultan Mehmed Hân-ı Sânî hazretleri İstanbul'u fethettikten sonra kendisini celbile Zeyrek Medresesi'ne müderris tayin etmiş ve çok defa bizzat dersini istimâ'ile nâil-i iltifât u ihsân eylemiş idi. Ba'dehû sâhib-i tercüme ile Hocazâde'ye İmam Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile hukemânın efkârı beyninde muhâkemeyi hâvî bir kitap yazmalarını fermân buyurup Hocazâde'ninki tercih olunduğundan, Alâaddîn dilgîr olup İran tarîkıyla Mâverâünnehir'e avdet etmiş ve fîmâ-ba'd dünyâya rağbet etmeyip bazı meşâyîhin hizmetini ihtiyarla, tarîk-ı tasavvufa sâlik olmuş idi. 860 tarihinde Semerkand'da vefat etmiştir. Mezkûr kitâbının unvânı "*Zuhr*"dur." [27]

Hoca Sa'deddîn *Tâcü't-Tevârîh*'inde Ali Tûsî hakkında şunları yazmaktadır:

---

ford Show'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserinde yaptığı karıştırmadır. Show özetle, "Mehmed II, Hocazâde ile sarayında tartışması için Nasıruddîn-i Tûsî'yi davet etti" diyerek 1273'de vefat etmiş Nasîr-i Tûsî ile vefâtı tarihi 1482 olan Ali Tûsî'yi birbiri yerine koymuş ve sonucu biraz da "eklemeler" yaparak Nasîr-i Tûsî'nin "dinle felsefenin uyuşabileceği" tezini savunan İbn Rüşd'ün tutumunu desteklediğini, Hocazâde'nin ise Gazâlî'nin tarafını tuttuğunu ifade etmiştir. Sonunda "Sultan'ın desteğiyle Osmanlı uleması Hocazâde'nin tutumunu kabul ederek dar skolastik yaklaşımı benimsemiştir". (*Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire*, 1280-1808, Cambridge Univ. Press, 1976, s. 143-144)(*Bilim ve Felsefe Metinleri*, Sayı 4). Aynı karıştırmayı hâssaten kelâmla uğraşan Ömer Aydın da yapmaktadır. (*Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları).

27. Cilt 4, tıpkıbasım, Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, s. 3170.

"İran'da devrin bilginlerinden okuduktan sonra her alanda uzmanlaştı. Rum (Anadolu) diyârına gelince Sultan Murâd Hân Gâzî'nin olgun kişilere gösterdiği eğilim sonunda Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in medresesine elli akça ile ataması yapıldı. Anadolu Sultanlarının öğüncü, baş ve buğluk tâcını başında taşıyan ve kayserlerin tahtına oturmuş bulunan Sultan Mehmed Hân Gâzî hazretleri İstanbul'u fethettiği zaman sekiz kiliseyi medreseye dönüştürmüştür. Bunlardan biri olan ve şimdi Zeyrek Camii diye anılan kiliseyi de Molla Ali Tûsî'ye vermişti. Ona bu göreve karşılık günde 100 akça ödenek ayırttığı gibi, İstanbul çevresindeki köylerden birini de mollaya mâlikâne olmak üzere vermişti. Bu sebeple sözü edilen köy "Müderris Köyü" adıyla tanınmıştır. Bir başka köyü Hocazâde'ye, birini de Molla Abdülkerîm'e, geride kalanları ise çağın tanınmış bilginlerine üleştirmişti. Sultan, Semâniye Medreseleri tamamlanınca bunların hepsini ol medreselerin kapılarını açmak üzere görevlendirdi."

Bir öykü:

"Molla Tûsî, Zeyrek Câmii'nde müderris iken medrese çevresinde kırk hücre vardı. Öğrenciler bunlarda kalırlardı. Öğrenci sayısının artışı, bilgi derlemek isteyenlerin çoğalışı padişahın kulağına ulaşınca bir gün ansızın atına bindiği gibi, veziri Mahmud Paşa ile birlikte Molla'nın medresesini, mutluluklar getiren ayaklarıyla şereflendirdi ve ders dinlemek istediğini bildirdi. Molla emre uyup her gün yaptığı gibi dersine başladı. Seyyid Şerif Cürcânî'nin *'Adud Şerhi*'ne yaptığı *Hâşiye*'den derse girdi. Padişahın orada bulunuşundan duyduğu neş'e ve sevinçle coşkulu bir biçimde dersi anlatırken kulaklara küpe olacak yeni ve değerli nükteler, gerçekler söyleyerek kimsenin duymadığı bilimsel cevherler saçtı. İnce düşünce ıssı olan Sultan derste geçen konuları aslında bildiğinden dersin akışından memnunluk duydu. Molla'yı lütufkâr bakışlarıyla övüp ona 10.000 akçeyle bir kıymetli hil'at hediye etti. Öğrencilere de dağıtılmak üzere 500 akça armağan etti. Andan Molla'ya buyurdu kim, gelin Molla Abdülkerîm'in de dersini dinleyelim. Molla, Sultan ile atbaşı edip Molla Abdülkerîm'in medresesine yöneldiler. Abdülkerîm'e ders anlatması önerildiğinde hazırlıklı bulunmamakla affını isteyince bu durum Sultan'ın hoşuna gitmedi, sıkılarak geriye döndü. Molla Tûsî'nin söylediğine göre medreseden çıkışları sırasında Abdülkerim demiş ki, "Eğer Seyyid Şerif 'ten bir parça hazırlamış olsaydım dersi vermeye çalışırdım."

"Bir süre sonra Padişah Molla'yı (Tûsî) Edirne'de babasının yaptırdığı medreseye günde yüz akça ücretle görevlendirmişti. Molla, İran'a dönünce ol medresenin yanı başına ikinci bir medrese daha yaptıran Padişah bu ücreti ikiye bölmüş ve iki müderris ellişer akça ile görevlendirilmişti. Bugün de böyledir."[28]

28. Hoca Sadeddîn, *Tâcü't-Tevârîh*, s. 87-90.

"Molla'nın İran'a gidişi, dünya ile olan ilişkilerini kesmek, bağlantıları kaldırarak iç dünyasını onarmaktı. Ama görünüşte sebep bu oldu ki, Sultan Mehmed Han hazretleri, gerek hazrete gerek Hocazâde'ye birer buyruk vermişti. Buyruğunda İmam Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü biçiminde birer kitap yazıp İmam'la hakîmler arasındaki görüşleri karşılaştırsınlar, irdelesinler istemişti. Onlar da verilen buyruğa uyup Hocazâde dört ayda, Molla ise altı ayda görüşlerini ortaya koydular. Molla kitabına "*Zahr*" adını vermişti. Sultan'a sunulunca çağın bilginlerine gönderildi ve değerlendirilmesi istendi. Onların verdikleri rapora göre Hocazâde'ye 10.000 akça ile pahalı bir katır, Molla Tûsî'ye sadece 10.000 akça ödendi. Gerçi her yapıt da eşsiz sayılabilirdi, ama Hocazâde'nin câizesin daha fazla olması Molla'nın gönlünün kırılmasına yetti ve Rum diyârını bırakıp gitmesinin sebebi oldu.

"Tebriz'e geldiğinde büyük şeyhlerden biri, geçmişteki ahbaplıkları dolayısıyla Molla'ya kentin bağlarında bir toy çekti. Akarsu kıyısında oturup sohbet ettiler. Şeyh bir iş için kalkıp gidince Molla yalnız kaldı ve murâkabe âlemine daldı. Şeyh döndüğünde Molla'nın düşünceli bir edâ ile oturduğunu görünce, "Ne düşünürsünüz?" diye sordu. Molla, "Bu âna dek Rum diyârında gördüğüm ilgiyle elde ettiğim mevki ve gelirlerin tadı hatırımdan çıkmazdı. Bu da her dem elem içinde kalmama sebep olurdu. Şimdi bu anıları ve onların izlerini hâtıram levhasından silip attım." dedi. Şeyh ise, "Ferâgat âleminde zehir oldu, anılar ne işe yarar?" diyerek fenâ ve tecerrüdle ilgili etkili sözlerle Molla'yı dünyadan ve boş şeyleri anmaktan uzaklaştırdı. Güncel ilgilerden sıyırıp tek başına bıraktı. Molla istiğrâk ile vecde kapılıp yürek paralayıcı bir çığırışla yere düştü. Bir zaman aklı başından gidip öylece yattı. Açıldıktan sonra eriştiği ferâğ nimetine karşılık hamd edip şeyhe veda eyledi.

"Mâverâünnehir'e gelince Şeyh Ubeydullâh-ı Nakşibendî-i Semerkandî hazretlerinin şerefli hizmetine ulaştı. Onun yol gösterici gölgesinde ulu mertebeler aşıp elinin suyu ile özünü temizledi.

"Bilimle inancı bir arada tutmayı başlıca emel edinip eceli çatıncaya dek ibâdet ve tâat ölçeklerini ziyân etmekten sakındı. Güzel yazılarıyla meydana getirdiği yapıtlar ülkelerin bilginleri için âdetâ gözlerinin sürmesi olmuşlardır. Değerli yazıları yıllar boyunca bilginler arasında ünlerini korumuşlardır. Bunlardan biri *Zahr* adını verdiği tehâfütüdür ki, bilimlerde en üst derecede bir yapıt olduğuna herkes tanıklık eder".[29]

Bir anekdot:

"Anlatılır ki, Mevlâ Ali Tûsî İran'a döndüğünde Ali Kuşçu ile buluşmuş. Ona "Nereye gidiyorsun?" deyince Ali Kuşçu, "Rûm'a gidiyorum." diye ce-

29. *Tâc* .., s. 90.

vap vermiş. Bunun üzerine Ali Tûsî ona şöyle söylemiş: "Köseç'le iyi geçin. Ona Hocazâde derler. İnsanın "Biliyorum." dediği onun yanında cehl kalır".[30]

Ali Tûsî, yazdığı eserlerin yanında, Osmanlı eğitimine fiilen de katılmış, Osmanlı medreselerinde müderrisliklerde bulunmuş bir düşünürdür. Ali Tûsî'nin, Osmanlı fikir tarihinde adları kalmış olan dokuz öğrencisi ile iki "muîd"inin adlarını *Tâcü't-Tevârîh, Bedâyiu'l-Vekâyi'* ve *Şakâyık*'dan çıkarabiliyoruz. İki "muîd"i şunlardır: Hocazâde'nin öğrencisi Eşrefoğlu Abdullâh-ı Rûmî ve Edirne Dimetokalı Şeyh Niyâzî Şucâeddîn İlyas.

Öğrencileri: Mevlâ ibnu'l-Eşref, Vezir Karamânî Mehmed Paşa, Mevlâ Tâceddîn'in oğlu Mevlâ Hatipzâde, Sinân-ı Acemî, Ispartalı Mevlâ Abdülkâdir, Mevlânâ Abdülkerîm (yukarıda adı geçmişti), Mevlâ Ali el-Fenârî (meşhur Fenârîler'den değil), Simavlı Abdullâh-ı İlâhî, Ak Şemseddîn'in büyük oğlu Şeyh Sa'dullah.

ESERLERİ

Ali Tûsî'nin tek eseri *Zuhr* değildir. Tahmin olunabileceği gibi "alim-i küll" olma istek ve arzusunun pek garip karşılanmadığı bir dönemin şahsiyeti olduğundan edebiyattan tarihe, dilden kozmografyaya kadar çok çeşitli disiplinlerde ve ışığın yansımasından görme yetisinin beyinin hangi yarım küresinde olduğu gibi konularda kalem oynatması ve bu disiplinler ve konularda eserlerinin olması beklenmedik ve şaşırtıcı bir durum değildir. Bizim, Ali Tûsî'nin, *Zuhr*'unun dışında kütüphanelerimizde tesbît edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *Hâşiya alâ't-Talvîh*, 42 yaprak (varak). 23 str. 160x130, 110x80 mm. Ta'lik; başka bir nüsha, 21-60 y. Ta'lîk.
2. *Hâşiya alâ Hâşiyeti'l-Seyyid alâ Şerhi'l-Adud alâ Muhtasar ibni'l-Hâcib*, 78-105 y. 21 str. 214x130', 145x58 mm. Ta'lik, müstensihi Mehmed b. Mustafa.
3. *Terceme-i Lavâmi'ı'l-Esrâr Şerhu Matâli'ı'l-'Anvâr*, 319 y. 25 str. Ta'lik, müstensihi Mustafa; başka bir nüsha 322 y. 25 str.
4. *Terceme-i Matâli'ı'l-Envâr*, 245 y. 17 satır. Ta'lik.
5. *Şarh Matâli'ı'l-Envâr*, 183 y. 27 str. Ta'lik.
6. *Hâşiya 'alâ Şerhı'l-Mevâkıf*, 84-105 y. Ta'lik.
7. *Hâşiya 'alâ Şerhı'l-'Adud*, 55-68, Nesih bozması.

30. Taşköprülüzade, *Şakâyık*, s. 101; Hüseyin, *Bedayi'*, s. 293 b.

Hâşiye alâ Şerhi' l-Mevâkıf

Ali Tûsî'nin, toplandığında 1200-1300 sayfalık bir yekûn tutan eserlerinden sadece *Zuhr* çalışılıp yayınlanmıştır. Onun eserlerinden biri de *Şerh-i Mevâkıf*'a yapmış olduğu *Hâşiye*'lerdir. Ali Tûsî'nin, Osmanlı'da hayli okunmuş ve takip edilmiş bir eser olan Müteahhirîn kelâmcıların önemli şahsiyetlerinden Îcî'nin *Mevâkıf*'ına Cürcânî'nin yaptığı şerhin Birinci *Mevkıf*'ına yaptığı 171 adet uzunlu kısalı açıklamalardan oluşan (hâşiye) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eseri çok okunmuş ve kullanılmış bir eser değildir. Bu hâşiyelere yakından bakılacak olursa bunların şekilsel olarak uzun, orta ve kısa, bazen de çok kısa olmak üzere üç çeşit olduğu görülür. Yirmi sayfalık bu eserin dört nüshasını tesbît ettik ve üç nüshasını mukâbele ederek bir metin kurduk. Bu nüshalardan ikisi Süleymaniye kütüphanesinde, biri Konya Yusuf Ağa kütüphanesinde[31] ve nihâyet biri de İzmir Tire Vakıflar Necip Paşa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[32]

1. Süleymaniye Cârullah koleksiyonu 1438 no'da kayıtlı nüsha, (84 b-105 a).
2. Süleymaniye Cârullah koleksiyonu 2119 no'da kayıtlı nüsha (157 b-180 a).
3. Konya Yusuf Ağa kütüphanesi 42 Yu 81 no'da kayıtlı nüsha..
4. İzmir Tire Vakıflar Necip Paşa Kütüphanesi NP/199-3 no'da kayıtlı nüsha.

Tûsî'nin *Tehâfüt*'ü *Kitabu'z-Zuhr*'u

Kitabu'z-Zuhr'un nüshalarından burada söz edilmeyecektir. Ancak biri Amucazâde Hüseyin Paşa ve diğeri Köprülü nüshası olmak üzere iki nüshaya özel durumlarından dolayı kısaca gönderme yapılacaktır.

Çalışmamıza konu olan bu eserin, biri "edition critique" olmak üzere ikisi matbû on iki nüshasını tesbît etmiş bulunuyoruz. Bu nüshalar şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Amucazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu 307 no'da kayıtlı nüsha.
2. Nûr-ı Osmâniye Kütüphanesi, 2663 no'lu nüsha.
3. Nûr-ı Osmâniye Kütüphanesi, 2695 no'lu nüsha.

---

31. Yazmalarla çalışmanın güçlüğü söz konusu olduğunda neredeyse az kişi fizik güçlükten söz eder. Bizim insanımızın engeli "conventionel" güçlüklerdir. Bunlardan biri olan metin temini konusunda muzâheretlerini esirgemeyen Selçuk Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit'e alenen teşekkür borcumuzdur, sunulur.
32. Metin temini konusunda her zaman çalışanın yanında olan Yakın Doğu Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve hassaten Rektör yardımcısı Profesör Dr. Şenol Bektaş'a alenen teşekkür borcumuzdur, sunulur.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Tekelioğlu Koleksiyonu 823 no'da kayıtlı nüsha.
5. Köprülü Kütüphanesi 799 no'lu nüsha.
6. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi (Ankara) 2375 no'lu nüsha.
7. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saip I Koleksiyonu 5360 no'lu nüsha.
8. Hindistan, Salarjung Museum and Library 1302 ve 1303 no'lu nüshalar.
9. Kıbrıs nüshası, Girne Milli Arşivi M 1718/2 no'lu nüsha.
10. Zile nüshası, Tokat Zile Halk Kütüphanesi'nde 445 no'da kayıtlı nüsha.
11. Matbû nüsha 1, (*el-Zahîra*, Meclis-i Dâireti'l-Maârif, Nizâmiyya Matbaası, Haydarâbâd, (1330), 270 sayfa.
12. Matbu nüsha 2, *Tahâfutü'l-Falâsifa*, tahqîq: Dr. Rıza Saadah, 2. bası, Dar al-'Âlamiyya li't-Tıbâ'a va'n-Naşr va't-Tavzî', Beyrut 1403/1983, 435 sayfa.

Tûsî'nin *Tehâfüt*'ünün Nüshaları

Süleymâniye Kütüphanesi, Amucazâde Hüseyin Paşa Koleksiyonu, 307 no'da kayıtlı nüsha.

Bazı sayfalarının da Vezir Hüseyin Paşa'nın mührünü ihtivâ eden müstakil, mukavva ciltli, kurt yenikli bu nüsha çok düzgün bir nesihle yazılmıştır. Sadece dile değil, problemlere de vâkıf bir kimse tarafından okunduğu kitap üzerindeki bazı tashihlerden anlaşılmaktadır. Sonunda bu nüshanın iki nüshayla mukâbele edildiğini belirten bir mukâbele kaydı vardır. İstinsâh tarihi yoktur. Yalnız mukâbele kaydının altında şöyle bir not bulunmaktadır: "Bu nüshayı Üsküdar'da niyâbet işleriyle uğraşmakla birlikte gücüm yettiğince iki nüshayla karşılaştırdım. Ben, fakîr, 64 senesinde vefat etmiş bilgi deryâsı (bahru'l-ulûm) Mehmed Nihâlî öğrencilerinden Subhî". Buradaki 64 yılı, bir tarihçiye hitap edebilir, ancak bize, maalesef bir bilgi vermiyor. Mukâbeleyi yapan kimsenin hocası olan "Bahru'l-Ulûm" denen Mehmed Nihâlî efendinin yaşadığı yıllar tesbît edilebilirse bu tarih, yani 64 tarihi bir anlam ifade edebilir. Kitabın başında bulunan fihrist altında "Arrâf" –veya "Arrân"[33]– diye meşhur Mevlâ Tûsî 887 senesi Ramazan'ının 7. günü Semerkant'ta öldü. Bu kitabı Sultan Murâd oğlu Sultan Mehmed'in emriyle Anadolu'da (Rûm) yazdı." diye bir not vardır.

33. "Arrân" okunuşu için bkz. Luqnavî, *al-Favâid al-Bahîma*, Kahire, 1324, s. 145; A. Tûsî, *Tehâfüt al-Falâsifa*, R. Sa'âda neşri, 2. Bs. Beyrut, 1983, s. 13'den naklen.

Zuhr'un asıl metninin başladığı sayfadan bir önceki sayfada bazı önemli bilgiler ihtivâ eden ve bizim gördüğümüz diğer nüshalarda bulunmayan notta, bu nüshanın sahibi eski Üsküp kadısı Ahmet efendi bu notunda şöyle diyor: "Bu açıklamayı Ali Tûsî'nin *Tehâfüt* kitabının metninin arkasında bu şekilde gördüm ve ben de buraya ekledim" Bir sayfalık bir ek bulunmaktadır. Şimdi biz böyle bir ek veya ekten izler taşıyan bir veya iki nüsha görmedik. Demek ki bu nüshalar "hayatta" iseler iki nüshaya daha sahibiz demektir.

Köprülü Kütüphanesi 799 no'lu nüsha, *Tehâfütü't-Tehâfüt el-Müsemmâ bi'z-Zuhr,* çok düzgün, neredeyse bir sanat eseri kabul edilebilecek güzellikte ta'lîk stildeki haddının bu nüshaya bir kelimenin eklenmesini, bir kelimesinin bile tashih edilmesini engellemiştir.[34]

O halde Ali Tûsî'nin tehâfüt konusundaki bu eserinin "Zuhr" şeklinde telâffuz edilmesi kaynaklara dayanılarak söylenebilir, ancak Ali Tûsî'nin eserinin adının "Zahîra" olarak değil de "Zuhr" şeklinde okunması gerektiğine en önemli dayanak, yazarın bizzat kendisinin "... kitabıma Zuhr adını verdim" demesidir. Buna göre Ali Tûsî'nin eserine "Tehâfüt" veya "Zahîra" gibi adlar yakıştırmaya gerek yoktur. Gerçi bu eser bir "tehâfüt"tür ama konu itibariyledir,

---

34. İki nüshadan daha söz etmek gerekiyor, biri Köprülü nüshasını "ummu'l-kitâb" sayan Dr. Rıza Saadah'ya, ek veri olmak üzere, çünkü Zile nüshasının istinsah tarihi Köprülü nüshasından 19 sene öncedir: 870. Söz konusu etmek istediğim diğer nüsha KKTC Milli Arşivinde bulunan ve 1743 yılında Tıflızâde adlı bir müderris tarafında bir vakfa bağışlandığı kaydına sahip olduğumuz nüsha (Sultan II Mahmut Kütüphanesi M1718/1, 1-151 varak). Bu nüshanın bir digital kopyası Yakın Doğu Üniversitesi Büyük Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 9- Tokat Zile Halk Kütüphanesi no. 445'te kayıtlı nüsha. 177X126; 125x71 ölçüsünde çapa filigranlı bir kağıda 21 satırlı 90 varakta'lik kırması bir hatla istinsâh edilmiştir. Müstensih'in adı yok fakat istinsâh tarihi bitiş kaydıyla birlikte 870 olarak verilmiş, ki bu tarih, Sa'ada'nın biraz aceleci davranarak "ummu'l-kitâb" ilan ettiği Köprülü nüshasından ondokuz yıl öncedir. Bu nüshayı diğer nüshalarla mukâyese etmedik. Çaharkuşe yıpranmış kahverengi meşin, üstü bej kağıt kaplı olup mukavva ciltlidir. Söz başları kırmızıdır. Şirazesi bozuk, dağınık, yaprakları lekeli olup birinci yaprağın üst tarafı tamir görmüştür.
10- KKTC Milli Arşiv'inde bulunan Mahmut II Kütüphanesi nüshası.
Tehafütü'l-Felâsife, Hocazâde el-Brusevî, ta'lik, istinsah tarihi ... . Hocazâde'nin eseriyle aynı cilt içinde bulunan Tûsî'nin *Zuhr*'u aynı hattat tarafından yazılmıştır, bu bâ-rizdir. Bir zamanlar Kıbrıs'ta Lefkoşa'da vâkî Sultan Mahmut Kütüphanesi'nde bulunan ve Sultan II Mahmut Kütüphanesi M 1718/1 no'da kayıtlı 1-151 varaklar arasında bulunan, pek dikkatli olmayan bir hatla yazılmış 150 varaklık bir eserdir. Bu nüshayı diğer nüshalarla baştan sona karşılaştırdık ve şu kanaate vardık ki bu nüsha ile Süleymaniye Amucazâde ve aynı kütüphane Tekelioğlu nüshaları arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bu nüsha şu anda Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşivi'nde korunmaktadır. Digital ortama aktarılmış bir kopyası, Hocazâde'nin *Tehafüt*'üyle birlikte Yakın Doğu Üniversitesi Büyük Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

yoksa kitabın başlığı Tehâfüt değildir. Ali Tûsî'nin böyle bir eserinin bulunduğu ve bu kitabın Ali Tûsî'ye ait olduğu hakkında her hangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bu eser zamanın hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'in Hocazâde ve Ali Tûsî'ye verdiği bir emir üzerine yazıldığı için, yani devrin hükümdarının bir emri söz konusu olduğu için, bu eserler hakkında bir karışıklık veya bir ihmal söz konusu olamayacağı gâyet ma'kûldür.

* * *

"İnsan ve kâinâtın hakikatini öğrenmek ve o bilgiye göre hareket etmek" olarak zaten tanımlanmış olan ve insanın fikrî faâliyeti sonunda edinilmiş olan hakikatler bütünü olduğu söylenen felsefe yanında yine kendisini bir hakikatler bütünü olarak arz eden ikinci bir saha daha vardır. İnsanlık kadar eski olduğunda muhtemelen kimsenin şüphesi bulunmayan bu ikinci alan dinî alandır. Felsefe ve din sahaları ayrı ayrı bir takım önermeler sistemi olmak itibarıyla bir iştirâk arz ederler. Dinî ifadelerde de felsefeninkilere paralel olarak beyân edilmiş birçok hükümler vardır."[35]

Şu ana kadar sahip olduğumuz verileri gözden geçirmek ister ve bunu en kalın çizgileriyle ifade edecek olursak, elimizde bazı bakımlardan ayrılık, bazı bakımlardan benzerlik arz eden özellikleriyle iki ayrı dizge, iki ayrı sistem bulunmaktadır. Aynı denebilecek bazı konularda "önerme"ler ileri süren ve "hüküm"lerde bulunan bu iki dizgenin söyledikleri bazı düşünürlerce "karşılaştırılmak" istenmiştir. İşte bu karşılaştırmanın kendisi düşünce tarihinde "*Tehâfüt*" hareketi olarak anılır. Burada, bizim kendimize konu olarak seçtiğimiz bu karşılaştırmada karşılaştırılan iki dizge din ve felsefedir. Bu söylediğimizi biraz daha belirgin kılmak istersek diyebiliriz ki, burada yapılmak istenen, İslâm dini ile felsefenin, daha uygun bir deyişle Aristoteles felsefesinin, daha da belirleyecek olursak, İbn Sînâ ve Farabi'nin İslâm dünyasına aktardığı şekliyle Aristoteles felsefesinin bir takım ilkeler dâhilinde mukayesesidir.

Birbirleriyle karşılaştırmadan önce ayrı ayrı karşılaştırılacak objelerin, yani felsefenin ve dinin ne olduğunu kısaca da olsa gözden geçirmek düşünce gidişimizin salâbeti açısından yararlı, hatta gerekli olabilir.

Toplumsal ve tanrısal bir olgu olarak din de, toplumsal, kültürel ve entelektüel bir olgu olarak felsefe de bazı şeylere dair birtakım haberler vermektedir. Neredeyse aynı konularda bir takım iddiâlar ileri süren bu iki disiplin arasında konu edilebilecek en şiddetli ayırım bu iki alanın önermelerini elde ediş şekil ve yöntemleri olmak üzere önermelerinin kaynağıdır. Kutsal kitaplarda tecessüm etmiş önermeler kendilerinin ifadesi olan dinî hükümlerin bütününün menşei ilâhîdir, tamâmen tanrısaldır, Tanrı'nın sözleridir. Tan-

35. M. Türker, *Üç Tehafüt* .., s. 1.

rı'nın seçmiş olduğu kul aracılığıyla koyduğu hükümler Rasulden kaynaklanmakta değildir.

Halbuki felsefede ifadelerin menşei Tanrı değil, insanın kendisidir. Yani felsefe kaynak bakımından insânî bir eylemdir. Felsefedeki önermelerin teşkîlinde insan aklı ve yetileri faal olarak tam mânâsıyla rol oynarlar. İfadelerin doğruluğu dinî anlamıyla bir inanç konusu değil, doğrudan doğruya aklın tasdîkine tâbidir ve bu ifadelerin kabul edilebilmesi için onların en umûmî akıl prensipleri ve kâideleriyle tecrübe verilerine uyması kâfîdir.

Ancak göz önünden uzak bulundurulmaması gereken bir noktaya da işaret etmek gerekir ki, bu alanlara yaklaşırken bu alanların "mutlak"lı önermelerden kurulmuş dizgeler alanı olduğu, sadece öyle olduğu zehâbına kapılmamalıdır. Meselâ din sahası aklî olmaktan uzak, tamâmen bir inançlar zinciri telakkî edilmemek gerekir. Aynı zamanda felsefe sahasını da iman unsurlarından kurtulmuş sırf aklî zincirler bütünü olarak kabul etmemelidir. Dinde aklî unsurlar olduğu gibi felsefede de imânî unsurlar bulunur.[36]

Şimdi mesele şudur: Acaba hakikati haber vermek durumunda ve iddiâsında olan bu iki ayrı sahanın ifadeleri birbirlerine uymakta mıdır? Uyarsa nasıl, hangi noktalarda ve ne dereceye kadar uymaktadır? Uymazsa niçin uymamaktadır? Bu iki "âlem" niçin uyuşmamaktadır, nerede, hangi nokta veya noktalarda ayrılık göstermektedirler?

İşte *tehâfüt* olgusu burada söz konusu ettiğimiz bu iki ayrı alana ait iki modelin, dizgenin birbirine uygunluğu meselesinin konu edildiği "yaklaşım"ın adıdır. Kısaca ifade etmek istersek diyebiliriz ki *tehâfüt* meselesi felsefe ile din münâsebeti meselesidir.

Bir felsefî model apaçık olduğu iddiâ edilen ve temele konulan önerme veya önermelerle bu önermelerden zihnin gidişine ve belli kaidelere uygun olarak çıkarılan önermelerin sistemli olma iddiâsını taşır. Böyle bir sistemdeki herhangi bir önerme diğer bir önermeyle tutarlı olmak, yani dizgedeki iki önerme çelişme ve karşıtlık ihtivâ etmemek zorundadır. Bu mecbûriyet, sistem iddiâsının tabiî bir neticesidir. *Tehâfüt* meselesinde model olarak biri din diğeri felsefe olmak üzere iki "entity", iki "nen", iki şey bulunmaktadır. Bu iki şey iki modeldir. İki düşünce modelidir. Modeller çeşitli şekilde eleştirilebilir.[37]

İslâm dünyasında dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar olmuştur. Bu uzlaştırma faâliyetinde yer alanlardan bir grup düşünür konuya "felsefeden dine" doğru olmak üzere yaklaşmışlardır, bu grup Filozoflar grubudur. Bir grup düşünür de konuya "dinden felsefeye" doğru olmak üzere yaklaşmışlardır, bunlar da kelâmcılardır.

---

36. M. Türker, *Üç Tehafüt* .., s. 3.
37. M. Türker, *a.g.e.* s. 4.

İki sistemde te'lif edilmek istenen ve bazısı metafiziğe, bazısı mantık ve epistemolojiye dâhil edilebilecek olan konulara ait ögelerden bazıları şunlardır:

Âlemin yaratılıp yaratılmadığı problemi (kıdem-i âlem; âlemin ezeliliği; âlemin ezeliyyeti); âlemin, evrenin zamanda bir sonunun bulunup bulunmadığı meselesi (âlemin ebediyyeti); âlemin bir Yaratıcısının var olup olmadığı meselesi (Sâni-i âlem; evrenin bir Yaratıcısı var mıdır?); Tanrı'nın birliği meselesi; Tanrı'nın Zatı ve Sıfatları; Tanrı tanımlanabilir mi? (cins, fasıl ile yapılan mantıksal tanım); Tanrı'nın bilgisi meselesi (Tanrı gayrını cüz'î bilgiyle bilir mi?); göksel cisimler canlı mıdır? (evrendeki olayların gidişinde etkin midirler?); göklerin hareket sebebi nedir? Göksel nefsler cüz'îleri bilir mi? Ruh nedir? Bedenler ikinci hayatta dirilir mi, yoksa yeni bir beden mi varlığa gelir? Haşr bedensel midir, yoksa ruhsal mıdır, yoksa hem bedensel hem ruhsal mıdır? Mûcize mümkün müdür?

*Tehâfüt*lerde işte bu meseleler mütâlaa edilmektedir. Biz, düşünürümüz Ali Tûsî'nin, Gazâlî'ye uyarak ve uyduğunu da söyleyerek biri hâriç olmak üzere[38] yirmi başlık altında incelediği bu meseleleri sistematik olarak gruplayacak olursak şöylece gruplayabilir, dört ana başlık altında toplayabiliriz:

1. Tanrı ile ilgili meseleler,
2. İnsan ile ilgili meseleler,
3. Doğa ile ilgili meseleler,
4. Ruh ile ilgili, öte dünyada diriliş (haşr) ile ilgili meseleler.

* * *

MESELELER

Âlemin Kıdemi Meselesi

Din ve mezhep sahiplerine göre "Tanrı'nın Zâtı ve Sıfatlarının dışında her şey" demek olan âlemin tamâmı hâdistir, yani daha önce yok iken var olmuştur. Felsefeciler, bu konuda, din ve mezhep sahipleriyle aynı kanâatte değildirler. Çünkü felsefecilere göre, kadîm olan, sadece, Tanrı değildir. Tanrı ile birlikte İlk Akıl, cisimleri, akılları, nefsleri, zâtları ve sıfatlarıyla felekler, hareket, zaman, durum (vaz'), öğeleri, maddeleri, mutlak cisimsel ve türsel sûretleri ile

38. Ali Tûsî'nin yaptığını söylediği "çok az değişiklik" şudur: Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde X. bahis olan "Onların âlemin Sâni'i ve illeti olduğu hatâsında âciz bırakılmaları"nın yerine Tûsî'nin eserinde X. bahis "Bilginin Hakikatı"dır. Ali Tûsî bu değişikliği niçin yaptığını sözkonusu bahiste anlatmaktadır. *Zuhr*, s. 7, not 4.

cisimler kadîmdirler. Feleğin cüz'î hareketleri ve bu hareketlere bağlı olan şahsî konumları ve sıfatları hâdistir, felsefecilere göre, türsel sûret çeşitlerinin kadîm oluşunda veya hâdis oluşunda bir imkânsızlık yoktur. İnsan nefs-i nâtıkalarının kadîm veya hâdis olması konusunda filozoflar arasında ayrılık vardır.

Ali Tûsî, filozofların âlemin kıdemi konusunda ileri sürdükleri delillerin tamâmının aynı ağırlıkta olmadığını, dolayısıyla bunları yanıtlarken bir tasnîfe tâbi tutacağını ve en güçlüsünü en öne alacağını söyleyerek filozofların delillerinin ana hatlarıyla 1. Zamanın varlığını ve kadîm oluşunu, 2. Tanrı'nın "mûcib" oluşunu, ve 3. Tanrı'nın "cûd"unu, O'nun cömert olduğunu "kabul" etmeye dayanmakta olduğunu söyler. Filozofların bu delillerinin kabul edilebilmesi için bu "kabul"lerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu delillerin içinde en güçlü delilin birincisi olduğunu, bu yüzden bu delile özel önem atfedeceğini söyler. Nitekim Tûsî bunu yapmış ve bizim tercümemizin sayfasıyla 248 sayfalık kitabının 50 (13-63. sayfalar) sayfasını bu delile ayırmıştır ki, kitabın tamamı dikkate alındığında beşte birlik kısmına tekâbül eder; bu 50 sayfalık kısmın da 24 sayfası (14-38) âlemin kıdemi hakkındaki dört delilden Ali Tûsî'nin, filozoflarca en önemli sayıldığını söylediği ve bu yüzden "umde" kabul ettikleri birinci delile ayrılmıştır.

Filozofların, âlemin kadîm olduğu hakkında en sağlam saydıkları ve bu yüzden temel kabul ettikleri Birinci Delil şudur:

Âlem ittifakla mümkün bir varlıktır. Her mümkün varlığın zorunlu olarak bir müessiri vardır. Âlemin müessiri ya kadîmdir ya hâdistir. Hâdis olması teselsül gerektirir, oysa bu muhaldir, o halde âlemin müessiri kadîmdir. Bu kadîm müessirde de, âlemi var etmek için gerekli tesir şartları, ya ezelde kendisinde bulunmaktadır veya ezelde kendisinde bir arada bulunmamaktadır ve hâdis bir şarta dayanmaktadır. Bu, teselsül gerektirir. O halde söz konusu tesir şartları ezelde kadîm müessirinde mevcuttur. İmdi, ma'lûlün tam illetinden geri kalması muhal olduğundan ve varlıksız var etme ma'kul olmadığından müessirin eserinin kadîm olması gerekir. Bu da âlemin kadîm olması demektir. Kısacası, müessirin kadîm olması şu iki şeyden birini gerektirir: Ya kadîm müessirin eseri yoktur veya kadîm müessirin eseri kadîmdir. O halde âlemin kadîm olması gerekir.

Filozofların, âlemin kadîm olduğu hakkındaki ikinci delili: Filozofların burada biri ilzâmî diğeri tahkîkî[39] olan iki delilleri vardır. Tahkîkî olan iki aşama-

39. İlzâmî delil, tahkîkî delil: "Makâm-ı mübâhasede cevap eğer nefsu'l-emr'e binâ olunur ise "cevâb-ı tahkîkî" denilir ve eğer nefsu'l-emr aranmayıp ta mücerret hasmın teslîmine binâ olunursa "cevâb-ı cedelî" denilir ve mukaddimât-ı burhâniyeyi ve belki hıtâbiyâtı bile idrâkten âciz ve kâsır olanları iknâ için cevâb-ı cedelî ihtiyâr olunup bu yolda îrâd olunan delile delîl-i iknâî ve delîl-i ilzâmî denilir (Tartışmada verilen ce-

lıdır. Önce, delile dayanak olan öncülün hazırlanması gerekir. Bu hazırlama da kaç tür "öncelik" bulunduğunun gösterilmesine bağlıdır. Filozoflara göre "öncelik" beş kısımdır: İlliyyet bakımından, tabiat bakımından, zaman bakımından, şeref bakımından ve sıra bakımından. Önceliği bu şekilde sınırladıktan sonra; İkinci Delili iki şekilde kurarlar:

Birincisi, "Konum"u gerektiren hareketin miktarı olan zaman kadîmdir, zaman âlemden bir varlıktır, o halde âlem kadîmdir. Çünkü zaman hâdis olsaydı, zamanın yokluğu varlığından önce olurdu, oysa bu öncelik zamansız olmaz. Yine zaman için de bir zaman gerekirdi, oysa farz edilen, zamanın varlığının yokluğundan sonra olmasıydı. İmdi, zamanın hâdis olması muhali gerektiriyorsa zamanın kadîm olması gerekir.

İkincisi, "Âlem eğer hâdis olsaydı, Yaratıcısı âlemden önce olurdu. Bu öncelik de, ya sonlu bir miktar olurdu ya da sonsuz bir miktar olurdu. Sonlu olması Yaratıcı'nın hâdis olmasını gerektirir, bu da hareketli cismin, konumun ve hareketin kadîm olmasını gerektirir. Bu ise âlemin kadîm olmasıdır.

İlzâmî olan delil de zamanın varlığına dayanır. "Tanrı bu âlemi yaratmadan önce başka bir âlem yaratmaya kâdirdir, ondan da önce başka bir âlem yaratmaya da kâdirdir. Bu âlemlerin var olmalarının başlangıcı arasında "fark" vardır. İlk âlem diğerlerinden "önce" olacaktır. Bu önce oluş da, ya sonludur veya sonsuzdur. Sonlu olması Yaratıcı'nın hâdis olmasını, sonsuz olması zamanın kıdemini gerektirir, zamanın kadîm olması ise, hareketli cismin, konumun ve hareketin kadîm olması demektir. O halde zaman vardır, öyleyse zaman hâdis değildir, kadîmdir."

Ali Tûsî'ye göre, iki şıkkı verilen, bu, filozofların âlemin kıdemi hakkındaki ikinci delili, 1. Zamanın varlığına ve 2. "Hazırlık"ta ileri sürülen, önceliğin beş çeşitle sınırlandırılmasına dayanmaktadır. Ali Tûsî'ye göre bu delil sağlam değildir. Çünkü 1. Zamanın varlığı sâbit değildir ve 2. "Öncelik" hakkında filozofların yapmış oldukları sınırlama (hasr) kabul edilmez. Şöyle ki, zaman parçalarının "bir kısmının bir kısmından önce oluşu zaman ile olamaz, çünkü bu durumda zaman için zaman, zaman için zaman... gerekir. Öyleyse zaman parçalarının bir kısmının öbür kısmından önce olması zaman bakımından değil-

---

vap eğer nefsu'l-emre, kendiliğindeliğe, olduğu şekil üzere oluşa dayanılarak verilen bir cevap ise buna "tahkîkî cevap" denir, eğer kendiliğindelik, olduğu şekil üzerelik aranmayıp da sadece hasmın kabul etmesine dayanılırsa bu cevaba "cedelî cevap" denir ve burhânî öncülleri ve hattâ hitâbî öncülleri bile idrâk etmekten âciz olan kimseleri iknâ etmek için cedelî cevap seçilirse bu şekilde getirilen delile "iknâî delil" ve "ilzâmî delil" denir)" (A. Cevdet, *Adâb-ı Sedâd*, s. 2-3; "Delili ileri süren tarafından kabul edilsin veya edilmesin hasmın kabul ettiği delil" (*Mütemmimât*, s. 138). *Zuhr*, s. 38 not 14.

dir. Öteki dört bakımdan, yani illiyet, tabiat, sıra ve şeref bakımından da değildir. Çünkü bu dört bakımdan "önceki" ile "sonraki"nin bir arada bulunması mümkündür. Buradaki öncelik Ali Tûsî'ye göre, o şeylerin zatlarına göredir. Filozofların yapmış ve delili kendisine dayandırmış oldukları "beş çeşit"le sınırlama geçersizdir. Çünkü bu sınırlama *eksik tümevarım*a dayanmaktadır. Oysa genel olarak kelâmcıların da düşüncesi olduğu üzere, Ali Tûsî'ye göre de eksik tümevarımın "kapsama" yönü sınırlıdır. Burada Ali Tûsî'nin, eksik tümevarımı söz konusu ederek filozoflara itiraz etmekle demek istediği şudur: Felâsifenin tesbît etmiş olduğu bu önceliklerin dayanağı eksik tümevarımdır. Eksik tümevarım zaten, Alâaddîn Ali Tûsî'nin itirazına dayanak olarak kullanmak istediği "possibility"yi bünyesinde yapısı gereği bulundurmaktadır. Ali Tûsî buna dayanarak bastığı zeminin sağlamlığının, başka bir deyişle "karşı" tarafın bastığı zeminin "çürük"lüğünün farkında olarak "zevk"le bu üstünlüğün keyfini çıkarmaktadır: "Oysa öyle bir "öncelik" tesbît edilebilir ki, bu, "beş çeşit"-le yapılan sınırlamayı geçersiz kılar. O halde bu sınırlamaya dayanan bilgi "zorunlu" bilgi değildir, o halde bu sınırlamaya dayalı çıkarım da zorunlu olmaz."

Filozofların üçüncü delili şudur: Âlemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın âlemi var etmesi imkânı ezelîdir. O halde, âlemin ezelde var olması, yani kadîm olması gerekir. Aksi takdirde imkânın imkânsızlığa, imkânsızlığın imkâna dönüşmesi gerekir. Oysa bu dönüşüm imkânsızdır. Sonra âlemin yokluğu durumunda, -çünkü âlemin hâdis olması âlemin yok bulunduğu bir zamanı gerektirir-, Yaratıcının Cömertliğinden (cûd) ayrılması, Cömert olmaması anlamına gelir, bu ise Yaratıcı'nın gerçekliğine uygun düşmez.

Filozofların dördüncü delili: Bu delil, âlemdeki hâdislerin var olabilmeleri için bu hâdislerin imkânlarının bulunması gerektiği fikrine dayalıdır. İmkân iki çeşittir: Özsel imkân, isti'dâdî imkân.

Özsel imkân: "İmkân"ın anlamı, "varlığından veya yokluğundan önce, "mümkün"e hem varlığın hem yokluğun uygun düşmesi"dir. "İmkânsız"ın "vâcip" olmakla sıfatlanması, bir şeyin, varlığı durumunda yokluğunu gerektireceğinden, dönüşüm de mümkün olmadığından, hâdis mümkündür, öyleyse hâdis olana hudûsünden önce imkân gerekir. İmkân da varlıksal bir şeydir, çünkü, karşıtı mümkün-değil (lâ-imkân, "yad-imkân") imkânsıza uygun olduğundan imkânın karşıtı yokluksaldır, öyleyse imkân varlıksaldır. Ama imkân kendi kendisiyle kâim bir şey değildir, burada "izâfet" düşünmek gerekir, izâfetsiz düşünülemez. O halde, şeyin imkânı bir sıfattır. O halde zarûretle bir mahalle muhtaçtır. Öyleyse her hâdis için hudûsünden önce bağlanacağı bir yer vardır. Bu yer bu hâdisin imkânının mahallidir. Bu mahal bu imkâna nisbetle dayanaktır, (substratum). Bu hulûl edilecek mahallin, zorunlu olarak ya kadîm olması, veya hulûl edilecek kadîm bir yere ulaşması gerekir, yoksa teselsül gerekir; o halde varılacak

yer heyûlâdır. Buradan, heyûlânın, kıdemi ortaya çıkar, bu da âlemin kıdemidir, çünkü heyûlâ sûretsiz var olamaz, bu ise cismin kadîm olması demektir. Cisim ise a'râzsız var olamaz, öyleyse a'râzların kıdemi de ortaya çıkmış oldu. O halde âlemin kıdemi ortaya çıkmış oldu. Çünkü âlem a'râzlardan ve tözlerden ibarettir.

İsti'dâdî imkân: Mümkünün özsel imkânı, varlığın kadîm müessirinden, mümkünün üzerine taşıp yayılmasına ya yeterlidir ya yeterli değildir; yeterli ise ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı, mümkünün kadîm olması gerekir; yeterli değilse, mümkünün varlığı bir şarta bağlı olur, bu şart da ya kadîmdir veya hâdistir. Hâdis ise başka bir hâdis şarta bağlıdır ve böylece devam eder. Bu durumda da, ya varlıkta bir arada olur veya art arda gelen olur. Her hâdisin bir öncekine bağlı olup varlıkta bir arada bulunması muhaldir, o halde art arda gelmeleri, yani varlıkta bir arada bulunmamaları gerekir. Bu durumda şu hâdis için bir mahal vardır. Çünkü bu mahalle bağlı olmasaydı veya belirlemesi bulunmayan bir mahalle bağlı olsaydı bu mahaller aracılığıyla bu hâdisin hudûsü başkasının hudûsünden daha uygun olmazdı. Öyleyse her hâdisin bir mahalli olduğu ve sonsuzca birbirini takip edip art arda gelen şartları bulunduğu sâbit oldu. İmdi, bu mahallin kıdemi gerekir, aksi takdirde sonsuz şeylerin bu mahalle art arda gelmesi imkânsız olurdu. Bu şartlar hâdisin isti'dâdının hâdisi var olmaya yaklaştıranın mahallidir. Buna isti'dâdî imkân adı verilir ve bu imkân özsel imkândan keyfiyet kabîlinden olmasıyla farklıdır. Aklî bir itibâr olan özsel imkânın tek olmasına mukâbil isti'dâdî imkân sonsuzdur ve isti'dâdî imkân mümkünün maddesine hulûl etmiştir. Bu imkân mâhiyetin lâzımı değildir. O halde, imkân konusunda söylenenlerden, var olan mümkünlerin, ya özleriyle veya maddeleriyle kadîm oldukları sâbit olmuştur. Böylece de âlemin kıdemi sâbit olmuştur, istenen de budur.

Ali Tûsî 'nin sunduğu şekliyle filozofların bu delilleri, 'Îcî'nin *Mevâkıf*'ında söz konusu ettiği, cismin kadîm olduğu hakkında filozofların ileri sürdükleri "şüphe"lerdir. Bunlar dört adettir:[40]

Birinci şüphe: Madde kadîmdir, aksi takdirde, başka bir maddeye ihtiyaç duyar ve teselsül gerekir. Madde, sûretten ve türsel sûretten ayrı bulunamaz, o halde cismin kadîm olması gerekir.

İkinci şüphe: Zaman kadîmdir, aksi takdirde... yok olduğu farz edildiği durumda mevcut olur.

Üçüncü şüphe: Bu, onlar nazarında umdedir ve bu şüphenin temelinde "müessir illet" düşüncesi bulunmaktadır. Âlemin fâilinin fâilliği, yani fâilin âlemdeki tesiri ve onu yaratması, kadîmdir. Bundan âlemin kadîm olması gerekir.

---

40. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1286, s.

Dördüncü şüphe: Âlemin sıhhati, yani varlığının imkânı için bir başlangıç yoktur. Aksi takdirde özsel imkânsızlıktan özsel imkâna değişme gerekir. Sonra (ezelî olmaması durumunda) Mutlak Cömert'in cömertliğini terk etmesi gerekir.

Ali Tûsî, âlemin kıdemine dâir filozofların bu dört delilini, bizim burada yaptığımız gibi toplu olarak vermiyor. O, sıra ile önce birinci, sonra ikinci, üçüncü, dördüncü delilleri ayrı ayrı veriyor. O, bunu yaparken, önce filozofların delilini ortaya koyuyor, sonra delile itiraz ediyor. Ancak bunu yaparken, itirazını yapıp bırakmıyor, bu itirazı, "Eğer şöyle denirse ... buna karşı şöyle denir.." diyerek sürdürüyor ve kendi itirazını irdeliyor, kendi cevabını da tartışıyor. Öyle ki, bu itirazlar karşı itirazlarla, bu karşı itirazlar da yeniden karşı itirazlarla devam ediyor. Meselâ, âlemin kıdemine dâir filozofların birinci delilini incelerken bu delile "iki bakımdan" itiraz ediyor, bu "bakım"lardan birincisini "üç bakımdan", inceliyor, sonra bu üç bakımdan birincisini tekrar "üç bakımdan" inceliyor.

Filozofların "oluş"u açıklarken söyledikleri şudur: Varlık'tan hiç kesilmeksizin zaten var olan kadîm madde üzerine isti'dâdlar ardarda gelir ve feleklerin ezelî ebedî hareketleri aracılığıyla yakınlık ve şiddette son noktasına ulaştığında, hâdis, kadîm müessirinden bu hareketler aracılığıyla hudûs bulur. Burada hâdisin kadîmden çıkmasında aracı kılınan hareketin, Gazâlî'nin yaptığı gibi, kadîm mi hâdis mi olduğu şeklinde bir itiraza yer yoktur, çünkü feleklerin hareketlerinde sürekli olan taraf ve yenilenen taraf olmak üzere iki "taraf" vardır. "Kadîmdir." dendiğinde, bu sürekli tarafına işaret edilmek istenmektedir. Hâdislere aracı olan taraf ise hâdis olan, yenilenen tarafıdır. "İsti'dâdların kadîm madde üzerine sonsuzca gelmesi hâdistir." sözleri çelişiktir, çünkü "kadîm"in anlamı, "yoklukla, öncelenmemiş olmak"tır, "hâdis"in anlamı "yoklukla öncelenmiş olmak"tır. Öyleyse kadîm, hâdis olabilecek her şeyden önce-gelen olmalıdır. Halbuki hâdislerden birine "bitişik" ("ekli") olan hâdistir. O halde hâdise hem bitişik olup hem de kadîm olmak vehmen mümkün olsa da aklen imkânsızdır. Vehmin gerçekliği cüz'îleri idrâk etmek ve cüz'îlerin hükümlerini bilmektir, yoksa küllîlerin hükümlerini bilmek değildir. Bu yüzden vehim, ardarda gelen ve kadîme ulaşan, her biri kendinden öncekiyle öncelenmiş olan hâdisler tasavvur eder, ama bunu tasavvur ederken buradaki imkânsızlığı göremez.

Oysa gerçekliği, küllîleri idrâk etmek ve küllîlerin hükümlerini bilmek olan akıl, kadîm üzerine sonsuzca art arda gelen hâdislerin bütününün, bu hâdislerin hepsinden önce olabileceğinin imkânsızlığına hükmeder.

Ali Tûsî'nin burada öne çıkarmak istediği ciddî bir problem bulunmaktadır, bu problem "ezelî yaratma" problemidir. Çünkü bir şey hem "kadîm" olsun, hem de "yaratılmış" olsun, işte bu mümkün değildir. Oysa felâsifenin ileri sürdüğü, âlemin kadîm olması gerektiği iddiâsı bu çelişkiyi içermektedir. Nite-

kim daha sonra da geleceği üzere, filozoflar, bu çelişkiyi içerdiğinden dolayı, âlemin bir Sânii bulunduğunu da isbât edemezler. Çünkü filozofların bu tutumu, gerçekten açıklanması zor bir durumdur. Felâsifeye göre, Tanrı ezelîdir ve âlemin sebebidir, eserin tam sebebinden geri kalmasının imkânsızlığı yüzünden âlem de ezelîdir. Ama âlem, onlara göre de, yaratılmıştır. Oysa bâtıl da olsa, âlemin kadîm olduğunu, bu yüzden bir Yaratıcı'ya ihtiyâcı bulunmadığını ileri süren Dehrîler'in görüşü için bu çelişki söz konusu değildir. Çünkü Dehrîler "ezelî" kavramı ile "yaratma" kavramını yan yana getirmemektedirler. "İmdi ezelî olarak mevcut olan bir eser, ezelî olarak mevcut olan bir sebep ve ezelî yaratma kavramları çelişik kavramlardır. Çünkü sebep ve yaratma kavramları zorunlu olarak bir "değişme" içerir". Ali Tûsî, bunun gâyet açık bir çelişki olduğu kanâatindedir. Ona göre sonsuzca art arda geliş, vehme dayanılarak verilen bir hükümdür. Oysa burada hüküm vermesi gereken akıldır ve akıl da vehmin verdiği bu hükmü kabul etmez.

Ali Tûsî'nin, âlemin kıdemi ile ilgili olarak filozofların sözlerindeki çelişkiye işaret ettikten sonra, sonsuzluğun geçersizliğini göstermek üzere sunduğu ikinci delil "Tezâyüf Delili"dir. Bu delil, Ali Tûsî'nin anlatımıyla şöyledir: Eğer şeyler, sonsuzca önce-gelen ve sonra-gelen olsaydı, iki korelatiften (mütezâyif) birinin diğeri olmaksızın gerçekleşmesi gerekirdi. Oysa bunun geçersizliği zorunludur. Gazâlî'de bulunmayan bu delille, âlemdeki varlıkların sonsuz bir şekilde hem illet hem ma'lûl olamayacağı gösterilmek istenir. Ali Tûsî bu delili şöyle ortaya koyar: "İki şey arasındaki öncelik-sonralık münâsebetinin anlamı, o ikisinden birinin önce, diğerinin sonra olmasıdır. Öncelik ve sonralık iki korelatiftir. Eğer varlıklar arasında başlangıç itibariyle sonsuzca öncelik-sonralık münâsebeti bulunsaydı, meselâ her hangi bir şeyden önce gelmeyenlerden (öncelenmiş, "mesbûk") bir dizi düşünürdük, kendisinde önceleyenliksiz (sâbıkıyyet) öncelenmişlik (mesbûkıyyet) bulunan en son ma'lûl gibi. Oysa farz edilen dizinin parçalarının her birinde, aynı zamanda hem önceleyenlik hem öncelenmişlik bulunduğu idi."

Tezâyüf Delili, terimleri arasında öncelik-sonralık münâsebeti bulunan bir dizideki sonsuzluğu geçersiz kılmak için ileri sürülmüş bir delildir.

Ali Tûsî'nin, sonsuzluğun geçersizliğini göstermek için getirdiği üçüncü delil, kendisinden önce yaşamış, meselâ, Şehristâni (1086-1153), Fahreddîn-i Râzî (ö. 1209), İcî (ö. 1355) ve Cürcânî (ö. 1413) gibi kelâmcılarda da gördüğümüz, mutlak olarak, sonsuz şeylerin var olmasının mümkün olmadığına delâlet etmesi bakımından tezâyüf delilinden daha genel olan "Tatbîk Delili"dir (Burhan-ı Tatbîk). Ali Tûsî'nin bu delili anlatımı Cürcânî'nin anlatımı gibidir ve şöyledir:

"Eğer varlıklar sonsuzca gerçekleşmiş olsaydılar, biz, bu varlıklardan sonsuza giden bir küme farz ederdik. Eğer sonsuzluğu sebepler tarafından düşü-

nüyorsak, bir birimden önce başlayan ve sebepler tarafında sonsuza giden bir küme farz ederiz, eğer sonsuzluğu sonuçlar tarafında düşünüyorsak, bu birimden sonraya konan ve sonsuza giden başka bir küme farz ederiz. Sonra bu iki kümeyi, iki bakımdan da birbirine eşit olacak şekilde birbirine çakıştırırız. Eğer fazlalıklı dizideki her birimin karşısına eksikli diziden bir terim düşerse, birim bakımından eksikli dizi, birim bakımından fazlalıklı olan diziye eşit olmuş olur. Eğer fazlalıklı dizideki her birimin karşısına eksikli diziden bir terim düşmezse, eksikli dizinin, sonsuz olduğu düşünülen tarafında fazlalıklı dizideki birime tekâbül edecek olan terim bulunmadığından dolayı eksikli, dizi sona ermiş olur. Oysa dizi sonsuz farz edilmişti. Fazla olan bir şey, ancak üzerine sonlu bir miktar eklenmekle fazla olur. Bu eklenmesi düşünülen miktar da, iki başlangıç arasındaki fark olan miktardır. Oysa hiç şüphe yoktur ki sonlu olandan sonlu bir miktar fazla olan bir miktar sonludur. İmdi fazlalıklı dizinin de sona ermesi, öyle ise de dizinin sonsuz olduğu farz edilen taraftan sonlu olması gerekir."

Ali Tûsî, delili anlattıktan sonra filozofların, bu delile karşı ileri sürdükleri, "tatbik"in olabilmesi için kendilerine "tatbîk" uygulanacak olan varlıkların hâriçte var olmaları şartını, bu delilin amacının, sonsuzluğun imkânsızlığını, sonsuz varlıkların var olmasının mümkün olmadığını göstermektir, eğer filozofların yapmak istediği gibi bu delilin geçerli olması için veya işlemesi için bu delile konu olan varlıkların hâriçte varlığı şart koşulursa veya bu şart kabul edilirse, zâten delil "hikmet-i vucûd"unu kaybetmiş olacaktır. Çünkü bu delille gösterilmek istenen, sonsuz varlığın imkânsızlığıdır. Filozofların burada "birebir tekâbül" istemeleri, bu delilin esprisine uymamaktadır. Çünkü gösterilmek ve kanıtlanmak istenen bu cinsten varlıkların var olmalarının imkânsızlığıdır. Nasıl olur da bu delilin geçerli olması için konu olan varlıkların "itibârî" olmaması, "reel" olması gerektiği ileri sürülebilir ve aksi takdirde delilin delil olmayacağı söylenebilir? Bu, kendi lehine çevirdiği pozisyonu iyi değerlendiren Ali Tûsî, ikinci hamleyi yaparak sözü, ağırlıklarını koymaya müsait bir konu olan tümevarıma getirerek yakalamış olduğu "üstün"lüğü sürdürmek istemektedir.[41]

Ali Tûsî'nin ve onun da içinde bulunduğu kelâmcıların bu, eksik tümevarım hakkındaki düşünceleri, üzerinde durmaya değer düşüncelerdir. Çünkü onların bu şekilde düşünmelerinin bir olumsuz ve bir de olumlu yanı bulunmaktadır.

Olumsuz yanı bilimsel bilgiye güveni sarsması, olumsuz yana nazaran daha değersiz olan olumlu yanı ise, bilimsel bilgi bile olsa zorunluluğundan, -hiç değilse teorik olarak-, şüphe edilebileceği düşüncesini ihtivâ etmesidir. Bu ise bilgiye yeni ufuklar açması bakımından yararlı olabilir. Ama toplumsal ve bü-

41. *Zuhr*, s. 17-18.

yük boyutlarda düşünüldüğünde, öyle görünüyor ki, kelâmcıların eksik tümevarım hakkındaki düşüncelerinin birinci yanı daha etkili olmuş ve İslâm Dünyasında XV. yüzyıldan sonra, özü gereği eksik tümevarımı kullanan bilimsel bilgi, "istidlâl" gibi kanıt olmak bakımından pek rağbet görmemiştir. Halbuki Ali Tûsî'ye göre "ferdî" eşyayı algılama yolu, hattâ "kavram"ın kaynağı, temeli ve dayanağı olan duyumları kullanan bilimsel bilgi önemli olmalıydı. Çünkü denebilir ki, Kelâmcılar "dış âlem"den hiçbir zaman şüphe etmemişlerdir. [42]

Ancak şunu da eklemek ve üzerinde ısrar etmek gerekir ki, Ali Tûsi eksik tümevarım "bilgi vermez" dememekte, ama eksik tümevarımın vereceği "bilginin zorunlu olmadığı"nı söylemektedir. Aslında Ali Tûsî'nin "illiyet" konusundaki düşünceleri dikkate alınırsa, onun, eksik tümevarım hakkındaki bu düşüncelerinin tutarlı olduğu görülecektir.

Ali Tûsî'nin zaman konusunda şâhit olduğumuz "nominalist" tutumuyla burada da karşılaşmaktayız[43]. Platoncu anlamda olmak üzere, filozofların "realist" tutumlarına mukâbil Ali Tûsî'nin bize söylemek istediği şudur: Dışarıda var olan şey, "önce-olan" veya "sonra-olan" veya "birlikte-olan"dır, yoksa bizâtihî zaman değildir. Biz, bu "önce-olan" ve "sonra-olan"lardan zaman tasavvuruna ulaşırız. Zaman parçaları arasında mutlak bir öncelik-sonralık olması zorunludur, ama bu, kesin olarak bir kısmının önce-gelen, bir kısmının sonra-gelen olarak belirlendiği anlamına gelmez.

Ali Tûsî'ye göre, filozofların, öncelik-sonralığın sebebi hakkında söylemiş oldukları, zaman temele alındığında problemin ortadan kalkacağı anlamına "sorunun kesilmesi" sözüyle kasdettikleri, eğer, buradaki "sebebin bilinmesi"ndeki "bilmek" eğer 1. "İnniyyetle bilmek"' ise "önce-gelenin önce gelişinin anlaşılması, dinleyen tarafından "önce-gelme"nin bilinmesine bağlıdır; "sonra-gelme" de böyledir. Bu ise mutlaka, zamana ulaşmakla anlaşılmak gerekmez ve bunun gerekliliği hakkındaki iddiâ kabul edilmez. Tersine, aralarında öncelik-sonralık bulunan, hâdislerle de anlaşılabilir; eğer "sebebin bilinmesi"ndeki "bilmek" 2. "Limmiyyetle bilmek" ise mesele zamana ulaşılınca kesilmez. Çünkü filozofların, zaman parçalarının bazısının "önce-gelen", bazısının "sonra-gelen" olarak belirlenmesi konusundaki zarûreti temellendirmeleri zordur.[44]

---

42. Sıradan akâid kitaplarında bile böyle metinler bulmak mümkündür. Meselâ üç kitap bir arada, Ömer Nesefi, *Metnu'l -Akâid;* Teftazani, *Şerhu' l-Akâid;* Molla M. Kestelli, *Hâşiyee alâ Şerhi'l- Akâid,* Salah Bilici Kitabevi, Bahar mat., İstanbul 1973, s. 23, 52-54.

43. Kelâmcıların, hâssaten önemli kelâmcılardan biri olan Şehristânî'nin nominalizmi için bkz. *The Summa Philosophiae of Al-Shahrastani Kitab Nihayatu'l -Iqdam fi Ilmi'l -Kalam,* edited by Alfred Guillaume, Oxford Univ. Press, 1934, London, p. V, and Chapter VI.

44. "İnniyyetle bilmek" ve "limmiyyetle bilmek" için bkz. *Zuhr;* s. 45.

Ali Tûsî'nin önerdiği çözüm şekli şudur: Filozofların "öncelik", "sonralık" ve "birliktelik"in zaman bakımından tanıma ihtiyaç duyurmayacak şekilde zorunlu olduğunu kabul etmekten başka çıkış yolları yoktur. Bu konuda söylenenler esnasında kullanılan tanımlar ise hakîkî tanım olmayıp sözel açıklamalardır. Gerçi Ali Tûsî, bazı şeylerin, açıkça, tanımının yapılamayacağı kanâatindedir. Nitekim az önce bunu ifâde etmişti. Bu düşüncesini daha da pekiştirmek için şöyle bir örnek veriyor: "Burada, açıkça, zamanın gerçek anlamını açıklayıcı bir ifade bulamıyoruz. Nitekim bunun gibi ibareler çoktur. Nasıl ki her birimiz, "Anka nefsu'l-emr'de mümkündür." dendiğinde ne denmek istendiğini anlarız. Ama "nefsu'l-emr"in anlamı sorulduğunda nefsu'l-emr'in ne olduğunu tam bir ifadeyle açıklayamayız ve "Şu değildir.", "Şu değildir." şeklinde anlatmaya çalışırız. Zaman da işte böyledir.[45] Ali Tûsî, bu söylenenin, Gazâlî'nin adını vererek, Gazâlî'nin söylediğinin bir özeti olduğunu ifadeyle, zaman'ın vehimin yaptığı bir "yorum" olduğunu belirterek, vehmin aynı yorumu mekân konusunda da yaptığını belirtiyor. "Vehim", diyor Ali Tûsî kendisine, "Âlemin ötesinde ne doluluk ne boşluk vardır." dense, bunu kabul etmekten kaçınır, oysa akıl bu konuda vehmin gösterdiği bu tereddüdü göstermez. Zaman da buradaki, âlemin ötesinde olduğu söylenen "mekân" gibidir, gerçekte yoktur, salt yorumdur, itibardır.[46]

Filozofların, âlemin kıdemi hakkındaki üçüncü delili şuydu: Âlemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın âlemi var etmesi imkânı ezelîdir. Bundan âlemin var edilmesinin de var olmasının da ezelde olması gerekir. Öyleyse âlemin ezelde var olması gerekir. Çünkü 1. "Mümkün"ün imkânı zatının gereklisidir ve imkânın mümkünden ayrılması imkânsızdır, aksi takdirde imkânsızlıktan imkâna ve imkândan imkânsızlığa değişme gerekirdi ve 2. Âlemin yokluğu durumunda Yaratıcısı için Cömertliğinden vaz geçmesi, cömert olmaması söz konusu olurdu. Oysa bu, Yaratıcının gerçekliğine uygun düşmez.

Ali Tûsi, filozofların bu deliline şöyle itiraz eder: Filozofların "Âlemin varlığının ve âlemi var etme imkânının ezelîliğinden âlemin ezelde yaratılması ve ezelde varlığı gerekir." sözündeki "ezelde" sözü, eğer, 1. Âlemin var olmasına ve âlemin var edilmesine ilişkin ise kabul edilmez. Çünkü "bir şeyin imkânının ezelîliği, varlığının ezelîliğini gerektirmez. Esâsında mesele bunun tersidir. Çünkü bütün hâdislerin imkânının ezelî olduğu doğrudur. Ama böyle diye, bu hâdislerin ezelde var olmaları gerekmez; "ezelde" sözü, eğer, 2. "Sıhhat"e, yani, "imkân"a ilişkin ise, yani filozoflar bu sözle hâdisin imkânının ezelî olduğunu, söylemek istiyorlar ise bu kabul edilir, bunu ifade eden söz doğrudur.

---

45. *Zuhr*, s. 32, 33, 48.
46. *Zuhr*, s. 47.

İmkânın ezelî oluşunun, ezelîliğin imkânını gerektirip gerektirmeyeceği problemi kelâmcılar arasında tartışılmış bir problemdir. Ali Tûsî bunu şöyle ifade ediyor: "Muhakkıkların çoğunluğu, "Ezelîliğin imkânı imkânın ezelîliğinden başkadır." demişler ve bunu şöyle açıklamışlardır: Biz, eğer, a) "Şeyin imkânı ezelîdir." dersek, burada "ezel", imkânın bir zarfı anlamınadır. Öyleyse bu şeyin imkânla, daha önce bu sıfattan hiç kesilmeksizin sürekli bir şekilde sıfatlanması gerekir; eğer, b) "Ezelîlik mümkündür" dersek, bu durumda "ezel", o şeyin varlığının bir zarfı anlamına olur, yani anlamı, o şeyin "Yoklukla öncelenmeksizin sürekli varlığı mümkündür." olur. Birincisi, yani, "Onun imkânı ezelîdir." demek, bir şeyin bütününde, sürekli, imkân ile mümkün olması, ama o şeyin esâsen sürekli bir şekilde var olmamasının câiz olması demektir."

Ali Tûsî, muhakkıkların çoğunluğunun fikri dediği, imkânın ezelî oluşunun, ezelîliğin mümkün olduğunu gerektirmeyeceği fikrini aktardıktan sonra "bazı kimseler"in bu fikre karşı olduğunu, ad zikretmeden söylemektedir. Bu "bazı kimseler"den bir tanesinin Seyyid Şerif Cürcânî olduğunu anlayabiliyoruz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında şöyle diyor: "İmkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını gerektirir."[47]

Ali Tûsi, filozofların dördüncü deliline, onların bu delilde ileri sürdükleri imkânın varlıksal bir şey olduğu, bu yüzden bir dayanak (substratum) gerektirdiği hakkındaki düşüncelerine itiraz ederek karşı çıkar. Ali Tûsî'nin düşüncesine göre imkân varlıksal bir şey değildir, yani imkân hâriçte var değildir. Bu yüzden, üzerine geleceği bir "madde"ye ihtiyacı yoktur. Çünkü imkân "madde ister" denirse imkânsızlık ("imtinâ") da "madde ister" denir. Bu durumda, meselâ, Tanrı'nın, var olması imkânsız olan ortağının varlığının yerleşeceği bir yerin, hulûl edeceği bir mahallin var olması gerekirdi ki, bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.

Kelâmcılar arasında yaygın olduğu üzere ve Ali Tûsî'ye göre, imkân hâricî bir varlık değildir, tersine aklî bir itibârdır. Filozofların, imkânın varlıksal olduğu hakkında ileri sürdükleri, "İki karşıttan biri yokluksal olursa diğeri varlıksal olur." iddiâsı geçersizdir. Çünkü "körlük" ve "kör-değillik" iki karşıttır, ama bunlardan hiçbiri de varlıksal değildir, tersine ikisi de yokluksaldır. Öyleyse filozoflar, buna dayanarak imkânın varlıksal olduğunu, dolayısıyla "madde" gerektireceğini, bu yüzden, imkânın ezelî olmasından, -Ali Tûsî'ye göre "özsel imkân" ezelîdir-, üzerine imkânın geleceği maddenin kadîm olması gerekmez.

Yine filozofların, üzerinde çok ısrar ettikleri "hâdisin hudûsünden önce bağlanacak bir yere muhtaç olması" fikri kabul edilse bile, bu bağlanacak yer, Ali Tûsî'ye göre, bu hâdisin fâili olabilir.[48]

---

47. *Zuhr*, s. 51-52; Cürcânî, *Şerh-i Mevâkıf*, s. 143.
48. Nasîr-i Tûsî'nin bu "mahal" konusunda müstakil risâlesi ve bu risâlenin şerh ve hâşiyeesi için bkz. *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Sayı 4, Nisan 2005.

Filozoflar, kıdem hakkındaki dördüncü delili anlatımlarının ikincisinde şöyle derler:

"Mümkünün özsel imkânı varlığın kadîm müessirinden taşıp yayılmasına ya yeterlidir veya yeterli değildir. Yeterli ise ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı mümkünün kadîm olması gerekir. İstenen de budur. Yeterli değilse, mümkünün varlığı bir şarta bağlı olur. Bu şart da, ya kadîmdir veya hâdistir. Hâdis ise zarûretle başka bir hâdis şarta bağlı olur ve bu sonsuzca devam eder. O halde her hâdis varlık sonsuzca, art arda gelen ve birbirine bağlı hâdislere bağlıdır. Bu durumda da, ya varlıkta bir arada olur (müctemia) veya art arda gelen olur. Varlıkta bir arada olması muhaldir, o halde "art arda gelen" olur. Bu durumda, bu hâdise bağlı bir mahal vardır. Öyleyse her hâdisin bir mahalli ve sonsuzca birbirini takip edip art arda gelen şartları olduğu sâbit olmuştur. İmdi bu mahallin kıdemi gerekir, yoksa sonsuz şeylerin bu mahalle art arda gelmesi imkânsız olurdu.

Ali Tûsî burada filozoflara itiraz ederek onların söylediklerinin kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü filozofların iddiâları kabul edilemeyecek üç ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkelere göre: 1. Tanrı muhtar değil mûcibdir, 2. Mümkünün maddesi kadîmdir ve 3. Sonsuz teselsül mümkündür. Halbuki Ali Tûsî'ye göre Tanrı "mûcib" değil, "muhtar"dır, madde kadîm değildir, ve sonsuz teselsül câiz değildir.

Ali Tûsî, kitabına yazmış olduğu "Giriş"te, sadece filozoflara itiraz etmeyeceğini, ama yeri geldiğinde, "bilgilerinin eksik olduğuna inandığı durumlarda", inananların da yanlışlarına işaret edeceğini söylemişti. Buna bir örnek olmak üzere, "var olmak için bir müessire ihtiyaç duyan her şeyin hâdis olması" gerektiğini söyleyen Fahreddîn-i Râzi'ye, Tanrı'nın sıfatlarının özleri gereği vâcip olamayacağını, ancak "mümkün" olabileceğini, dolayısıyla kadîmde, müessirin tesirinin bulunması gerekeceğini söyleyerek yaptığı itirâzı gösterebiliriz. "Fakat" diye ekliyor Ali Tûsî, "Bizim bu itirâzımızdan filozofların yararlanmasına imkân yoktur, çünkü din ve mezhep sahiplerine göre, müessire ihtiyaç duyuran hudûstür."[49]

Ali Tûsî, kıdem bahsinde, filozofların delillerini inceledikten sonra, kendi tavrını da ortaya koyan ve bizim kendisini kelâmcılar "saf"ında görmemizin de dayanaklarından biri olan şu sözleri söylüyor: "Biz bu kitapta görmek isteyen akıllı kimselerin, filozofların inançlarının merkezindeki .. kayma yerlerine ve eksik noktalara insaf nazarıyla bakmalarını istedik. Böylece bu bakan kimse din ve mezhep sahiplerinin sözlerinin münâzara ve mübâhase yönünden filozofların sözlerinden daha güçlü olduğunu anlayabilir. Çünkü din ve mezhep sahip-

49. *Zuhr*, 60, 103, 106.

lerinin sözleri kesin kanıtlar ve yakını delillerle desteklenmiştir. Bu deliller de açık görüşlü ve yaratılıştan zekî kimselerde şüphe bırakmayan yüce âyetler ve açık mûcizelerin tanıklığıyla kanıtlanmış olan peygamberlerin kesin sözleridir. Doğruyu elde etmek isteyen, filozofların söyledikleriyle din ve mezhep sahiplerinin söylediklerini "nazar" ölçütüyle karşılaştırsın ve filozoflardan, din ve mezhep sahiplerinin kanıtları gibi kanıtlar istesin. Ama filozoflar din ve mezhep sahiplerinin kanıtları gibi sağlam kanıt getiremeyeceklerdir."

Az önce söylendiği üzere, burada, Ali Tûsî'nin, şahsî, kesin tavrını görmekteyiz. Gerçi o, filozofların kanıtlarını incelerken, bu inceleme esnasında hiçbir zaman "mûcize"lerden ve "âyet"lerden alınmış kanıt kullanmamıştır, ancak o, daha sonraki bölümlerde de yaptığı gibi, kendi bulunduğu "saf"ın düşüncelerinin doğruluğunu vurgulamaktan da geri durmamaktadır.

Âlemin Ebediyyeti Meselesi

Ali Tûsî, filozofların, âlemin kıdemi hakkında ileri sürmüş oldukları delillerden sadece ikinci ve üçüncü delillerin ebediyet konusunda geçerli olduğu kanâatindedir. "Fakat", diyor Ali Tûsî, "bu deliller eğer tam olmuş olsaydı âlemin ebedîliğine delâlet ederlerdi, oysa bu deliller tam değildir." Ali Tûsî, kıdem konusunda inceleyip eleştirdiği ve sonuçta reddettiği "Zaman ezelî ise bundan âlemin ezelîliği gerekir." şeklindeki iddiâlarını "ebedî" olma durumuna uygular ve daha önce geçtiğine işaret edip filozofların âlemin yok olmasının Sânî'inin yok olmasını gerektireceğini ifade eden ve kıdem konusunda geçen delilini hatırlatır. Filozoflar üçüncü delillerinde âlemin yokluğa gitmesi durumunda Yaratıcı'nın, cömertlikten kesilmesi gerektiği iddiâlarına verdiği cevabı ayrıca ele almak gerekir. Çünkü filozoflar, Ali Tûsî'nin iddiâ ettiği gibi "âlem" dedikçe "Şu gerçek âlemi" mi kasdediyorlar yoksa ale'l-ıtlak "âlem" mi kasdetmektedirler? Yani daha önce tanımı verilen "Tanrı'nın dışında her şey"i mi kasdetmektedirler? Bu, "telaffuz" olarak açık görünen, ama anlamca o kadar açık olmayan bir kullanımdır. Gerçi Ali Tûsî, "Yüce Tanrı dışındaki her şey kasdedilirse" diyerek bunu telaffuz etmekte ama açıkça da burada asıl kasdedilenin biraz da keyfî olarak bu olmadığını anlamak istemektedir. Burada Ali Tûsî'nin, "bu âlemin yerine başka bir âlem gelmesi" fikrinde Stoa etkisinin düşünülebileceği veya gelecekteki hayat, âhiret fikri düşünülebileceği gibi, bu düşünce sadece bir imkân'a, yani kelâmcıların genellikle yaptıkları gibi bunun bir imkân olarak düşünülmesine de yüklemek mümkündür. Yani A. Aslan'ın sıkça vurguladığı üzere, "Aklen mümkündür, öyleyse olabilir." tavrına yüklemek de mümkündür. Nitekim bunun bir örneği, yine bir kelâmcı olan Hocazâde'nin "yıldızlar feleklere çakılı olmayabilir." şeklindeki ifadesinde de görülmektedir.

Daha sonra Ali Tûsî, filozofların kıdem konusundaki ikinci delilini söz konusu ederek bu delilin teorik olarak âlemin ebediyyeti meselesi bahsinde kullanılabileceğini, ancak bunun, bu delilin "tam olma" durumunda mümkün olabileceğini, yani âlemin ebediyetine delâlet edecek olduğunu söyler. Oysa böyle değildir, çünkü zaman kadîm değildir.

Filozofların imkân'a dayalı dördüncü delili ebediyet konusunda geçerlidir, ancak eğer delil "özsel imkân"a dayandırılarak kurulursa geçerli olur, çünkü "isti'dâdî imkân"ın âlemin bekâsı ile bir ilgisi yoktur.

Âlemin kıdemi hakkında filozofların birinci delilinin ise, Ali Tûsî'ye göre âlemin ebediyyeti konusuyla bir ilgisi yoktur.

Ali Tûsî âlemin kıdemi konusunda filozofların delillerini özet olarak gözden geçirdikten sonra, ebedîlik konusunun anlatımının üç yönle olduğunu söyleyerek bu konuyu incelemeye başlar:

Birinci delilin en güzel ifadesi Galenos'un şu sözüdür: "Güneş yok olmayı kabul etseydi, onda uzun zamanlar boyunca bir küçülme görülürdü. Ulvî cisimlerin miktarlarını bildiren rasatlar gösteriyor ki, binlerce yıldan beri böyle bir küçülme olmamıştır. Bu uzun sürede böyle bir küçülmenin olmaması güneşin "bozulmuyor" olduğuna delâlet eder."[50]

Ali Tûsî, Gazâlî tarafından da söz konusu edilmiş olan birinci delili "zevk"-le ve haklı olduğunun bilincinde olarak inceler. Ali Tûsî burada, gözlemi ve tabiat kanunlarının zorunsuzluğunu söz konusu etmektedir. Çünkü bu delille Galenos ve taraftarlarının ortaya koymak istediği güneşin yokluk bulmasının imkânsızlığı ise, tartışma zaten bu konudadır. Çünkü gözlem, doğru olsa bile olayın vukû bulduğuna veya bulmadığına delâlet eder, yoksa bu gerçekleşmenin veya gerçekleşmemenin zorunluluğuna veya zorunsuzluğuna delâlet etmez. Eğer gözlenen sonuç, sebebin "gerekli"si olsaydı buna delâlet edebilirdi. Oysa bu gereklilik gözleme bakılarak çıkarılamaz. Kaldı ki gözlem gözlenen şeyin küçüklüğü, gözleyene uzaklığı, gibi çeşitli sebepler yüzünden bazı şeyleri tesbît de edemeyebilir.

İkinci delilde filozoflar, âlemin yok olmayacağını, çünkü âlemi yok edici bir sebebin düşünülemeyeceğini söylerler. Çünkü yokluk bir "eser" değildir. Oysa "fâil"in eserinin varlık bakımından en düşük derecesinin bile "varlık" olması gerekir. Oysa yokluk bir "varlık" değildir. Bu yüzden âlem yok olmaz.

Üçüncü delilde filozoflar, kıdemi sâbit olanın yok olmasının imkânsız olduğunu söylerler. Çünkü kadîm olan vâcip ise yokluk bulmasının imkânsızlığı açıktır; "mümkün" ise vâcip olan bir fâile ulaşır. O halde âlemin yokluğa

50. *Zuhr, s. 65.*

gitmesi, âlemin vâcip bir varlık olan fâilinin yokluğa gitmesini gerektirir. Oysa bu muhaldir.

Ali Tûsî'nin bu yaklaşımı ve burada söyledikleri, salt tartışma çerçevesi içinde doğrudur. Nitekim bu konu, günümüzdeki tartışmalar dâhil olmak üzere çok tartışılmış bir konudur. Fakat bizim elimizde başka bir bilme imkânı bulunmamaktadır. Ali Tûsî, meselenin iki tarafının da farkındadır: Bilgi konusunda ne "zarûret" iddiâ edilebilir, ne de sırf "subjektivist", giderek "relativist" olunabilir. Ali Tûsî'nin bu tutumu bizce çok "olumlu"dur. Ancak o, "realist" bir bilgi teorisi anlayışına sahip olduğu için burada kendi kendisiyle uyuşma durumunda değildir. Çünkü o, eserinin bir yerinde şöyle demektedir: "Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum kalem ve kağıttır. Kim ki bunun böyle olmadığını söyler, onunla konuşmaya değmez."[51]

Ali Tûsî, burada filozofların "imkân" anlayışlarında, filozofların reddetme durumunda bulundukları "Âlemde imkân yoktur, imkân gerçekle bir düşme durumundadır." diyen Megaralılarla aynı fikri paylaştıklarını vurgulamak istemekte ve bu konuda filozofları çok köktenci bir biçimde reddetmektedir. Çünkü Ali Tûsî'ye göre "mümkün", özü gereği, hakkında bir tercih söz konusu olan şey ise, yani tercih var ise, niçin bu tercih mutlaka "yokluk" lehine değil de "varlık" lehine olsun? Taraf olma bakımından varlık ve yokluk uçları arasında hiçbir fark yoktur. Öyleyse filozoflar, bu durumda, ya kendi imkân anlayışlarından vazgeçerek Megaralıların imkân anlayışını benimsemeli veyahut da kendi imkân anlayışlarını sürdürüp "yokluk"un eser olduğunu, dolayısıyla âlemin yokluk bulabileceğini kabul etmelidirler. Ali Tûsî'nin bu itirazı çok güçlü bir itirazdır ve filozofu güç durumda bırakır, çünkü filozof ancak Ali Tûsî'nin önerdiği bu iki şıktan birini seçerek içinde bulunduğu durumdan kurtulabilir.[52]

Ali Tûsî, ebediyet konusunu incelerken iki önemli konuya değinmiştir: Gözlemin değeri ve imkân anlayışı. Ali Tûsî'nin burada vardığı neticeler gâyet mâkul ve "karşı durulamaz" neticelerdir. Fakat onun imkân konusunda söyledikleri, önemli ve filozofları "susturucu" olmakla birlikte, bu netîcelerde asıl önemli olanı, Ali Tûsî'nin gözlem ve rasattan hareketle ulaştığı tabiat kanunlarının zorunsuzluğu fikrini "olumsuz" bir yönde kullanmış olmamasıdır veya başka türlü söylemek istersek kullanmamış olmasıdır. Belki böyle söylemek daha uygun olur, çünkü kullanabileceği bir "imkân"ı kullanmamayı seçiyor Ali Tûsî. Bu, kanâatimizce Ali Tûsî'nin lehine sayılması gereken olumlu bir tutumdur.

---

51. *Zuhr*, s. 207.
52. M. Türker, *Üç Tehafüt ..;* Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 1, s. 158-159.

Âlemin Sânii Meselesi

Âlemin Sânii'nin bulunup bulunmadığı bahsi, kıdem bahsiyle doğrudan ilişkili bir bahistir. Çünkü "yaratma" olayının söz konusu olabilmesi için varlığa bir başlangıç gerekmektedir. Hem kıdemi, hem de yaratmayı kabul etmek mümkün değildir. Nitekim Ali Tûsî de bu konuda ısrar edecek ve filozofların Sânî' kabul etmelerinin mâkul olmadığını söyleyecektir.

O halde, filozofların Tanrı'nın muhtar olduğu hakkındaki sözleri saptırma ve karıştırmadır. Onların Tanrı'ya "Sânî'" adını vermeleri sadece mecaz yoluyladır. Yine Ali Tûsî'ye göre, filozofların Tanrı'ya "yaratma", "meydana getirme" vb. şeyleri isnâd etmeleri de sebebe fiil isnad etmek gibi mecâzîdir. Çünkü Tanrı, filozoflara göre bütün olarak âlemin ve âlemdeki olayların fâili değildir. Aksine âlemin bir kısmının fâilidir. Ali Tûsî, bu "bir" kısım üzerinde özel olarak durmakta ve âlemde gerçek anlamda "illiyyet" bulunduğunu kabul eden filozofları eleştirmektedir.

Prof. Ahmet Arslan'ın da işaret etmiş olduğu gibi, filozofların en zayıf yanlarından biri, onların sudûr teorileridir.[53] Ali Tûsî'nin anlatımıyla, filozofların, âlemin nasıl varlığa gelmiş olduğu hakkındaki "yanlış" sanıları özetle şöyledir:

"Özü gereği Vâcibu'l-Vücûd olan İlk Mebde'den sudûr eden Akıl'dır. Bu akıldan ikinci bir akıl ve Nefs-i Nâtıka ve Dokuzuncu feleğin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan Üçüncü akıl, İkinci nefs ve başka bir cisim, yani Sekizinci feleğin cirmi, yani Sâbit Yıldızlar feleğinin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan da Dördüncü akıl, Üçüncü nefs ve başka bir cisim, Yedinci feleğin cirmi sudûr etmiştir. Bu süreç Dokuzuncu akıla ulaşılıncaya kadar böyledir. Dokuzuncu akıldan Onuncu akıl, Dokuzuncu nefs ve bir cisim sudûr etmiştir. Bu cisim Ay feleğinin cirmidir. Bu akıl "Faal Akıl" diye ve feleğin sonsuza kadar feleksel hareketler ve bu hareketlere tâbi özel durumları isti'dâdlar aracılığıyla madde âlemine ögesel sûretleri, nefsleri ve a'râzları irâdî olarak vermesi yüzünden "Mebde-i Feyyaz" diye adlandırılır."[54]

Filozofların bütün bu sudûr "serüven"ini anlatırken kullandıkları biri diğerinin koşulu ve dayanağı olan iki ilke bulunmaktadır. Onların "oluş"u açıklarken hep göz önünde tutmaları gereken bu iki ilkeye elbette uymaları gerekmektedir: 1. "İlk Mebde" bütün bakımlardan "Bir"dir, ve 2. Birden ancak bir çıkar, Bir'den sayıca çok olanın sudûr etmesi mümkün değildir.

Ali Tûsî bu bahsi incelemeye, bu konuda mümkün olan üç görüşü, yani; Sani' bulunmadığını, Sani' bulunduğunu ve Saniin muhtar olduğunu; Sani' bu-

53. s. 106.
54. *Zuhr*, 74, 78, 201- 203, 222.

lunduğunu ve Sani'in mûcib olduğunu ileri sürenlerin fikirlerini hatırlatarak başlar. Âlem için Sani' bulunmadığını Dehrîler, Saniin bulunduğunu ve muhtar olduğunu din ve mezhep sahipleri, Sani' bulunduğunu ama muhtar olmayıp mûcib olduğunu da filozoflar ileri sürmektedirler.

Din ve mezhep sahiplerine göre fiil ve sun', kasıtla ve irâdeyle bir şey meydana getirmektir. Buna göre âlemin yaratıcısı muhtar mürid'dir. Ali Tûsî'ye göre filozoflar fiil ve sun'a hakîkî anlamlarını yüklemezler. Çünkü filozoflara göre âlem Yaratıcı'dan vucûb yoluyla sudûr etmiştir. Ateşten sıcaklık, sudan ıslaklık hâsıl olması gibi.

Ali Tûsî'ye göre, fiilde irâde söz konusudur. Bu yüzden varlığa gelme ve varlığa getirme'de irâde ve ihtiyar bulunmaktadır. "Ateş yakar", "Kılıç keser" gibi kullanımlarda olduğu gibi irâde söz konusu olmayan yerlerdeki kullanımlar mecâzî kullanımlardır.

O halde, filozofların Tanrı'nın muhtar olduğu hakkındaki sözleri saptırma ve karıştırmadır. Onların Tanrı'ya Sani' adını vermeleri sadece mecaz yoluyladır. Yine Ali Tûsî'ye göre, filozofların yaratma, meydana getirme gibi şeyleri isnâd etmeleri de sebebe fiil isnâd etmek gibi mecâzîdir. Zaten Tanrı, filozofların nazarında âlemin, bütün olarak fâili değildir. Tersine âlemin bir kısmının fâilidir. Ali Tûsî, bu bir kısım üzerinde özel olarak durmakta ve hem bütün öğesel hâdislerin fâilinin Mebde-i Feyyâz olduğunu, hem de âlemde gerçek anlamda "illiyyet" bulunduğunu kabul eden filozoflara şu çarpıcı soruyu yöneltmektedir: "Siz niçin ateş ısıya daha yakın ve ısı ateşin gereklisi olmakla birlikte ateşi değil de Mebde-i Feyyâz'ı fâil olarak kabul ediyorsunuz?"

Ali Tûsî, bazı kimselerin, filozofların lehine düşünerek, onların, bütün varlıkların Tanrı'dan sudûr ettiği ve varlığın mutlak olarak Tanrı'nın eseri olduğu hakkındaki sözlerinin doğru olmadığını, gerçekte filozofların var olanların varlıklarını Mebde-i Feyyâz diye adlandırdıkları Onuncu Akıl'a isnâd etmelerinin açık bir şey olduğunu, burada, ifadede bir karışıklık bulunmadığını belirtmektedir. Fakat diyor Ali Tûsî, burada filozoflar lehine şehâdette bulunmanın bir hükmü yoktur, çünkü, âlemin hâdis olduğunu, bu yüzden teselsülün ortadan kalkması için, âlemin, zorunlu olarak bir Sani'e ihtiyacı bulunduğunu söyleyen din ve mezhep sahiplerinin bu fikirleri doğrudur ve tutarlıdır: âlemin kadîm olduğunu, bu yüzden bir Sani'e ihtiyacı bulunmadığını ileri süren Dehrîler'in bu fikirleri yanlıştır ama tutarlıdır. Oysa felâsifeye göre âlem kadîmdir, ama bununla birlikte varlığı zorunlu olan Yaratıcıya ihtiyacı vardır. Ali Tûsî'ye göre filozofların bu söyledikleri tutarlı değildir.

Ali Tûsî, felâsifenin bu düşünceye, âlemin ittifakla mümkün olduğunu kabul etmelerinden dolayı vardıklarını söyler. Çünkü imkânın anlamı mümkünün zatına nazaran varlığı ve yokluğunun eşit olmasıdır. Bu yüzden filozofla-

ra göre, bir şeyin var olması için eşitliğin bozulması, bir tarafın tercih edilmesi gerekir. Bu tercihi yapanın "mümkün" olması teselsül gerektireceğinden dolayı "mümkün" müreccah kabul etmek muhaldir. Öyleyse bu tercih edici vâcip olan bir varlık olmalıdır. Ali Tûsî, felâsifenin bu çıkarımını kabul etmez. Çünkü varlığa getirme söz konusu olduğunda fâil kavramının bir anlam ifade etmesi için, üzerine fiilin terettüp ettiği şeyin var bulunmadığı bir zamanın bulunması gerekir. Halbuki filozoflara göre âlem kadîmdir. O halde âlemin bir fâilinin bulunması fikri, kabul edilemez.

Ali Tûsî, kıdem konusunda felâsifenin söylediklerini dikkate alarak Sâni' konusunda felâsifenin söylediklerini geçersiz kılmak istemektedir. Ali Tûsî bunu yapmakta haklıdır. Çünkü illiyyet, zaman-mekân dışında var olan bir şey değildir. Zaman da hareketin ölçüsü olmakla illiyyete tâbi varlıklar seferinde bir varlıktır. Öyle ise bu ikisini, yani, zamanla illiyyeti bir sefere koymak istemesinde Ali Tûsî haklı, bundan kaçmak isteyip, "İlletlerin sonsuza kadar teselsülünün imkânsızlığına dair delilimiz vardır, ama bu delil illetlerin dışındakileri kapsamak üzere genişletilemez." diyen filozof haksızdır.

Burada, iki tarafın da, yani felâsife ve kelâmcının, karşı tarafın "genel tutum"unu benimsediğini görüyoruz. Çünkü genel olarak varlıkta tabiat kabul etmeyerek, her şeyi, ait olduğu alana has, hatta bu şeyin kendine has -bazı açıklamalarla, "kanun" diyemediğimiz için böyle demek durumundayız- açıkladıkları için "pluralist" diyebileceğimiz bir anlayış sergilemek âdetinde olan kelâmcı, burada "monist" bir tavır takınmakta, buna mukâbil varlıkta "tabiat"ı her zaman savunmuş olan filozof, söz konusu delili, sadece illete hasretmek istemekle kelâmcıların genellikle sergiledikleri pluralist tavrı takınmak durumundadır. Bu durum kelâmcıyı bağlamaz iken, tutarlılık ve açıklamalarda bulunmak iddiâsı ile yola çıkan filozof için bir eksiklik teşkîl etmekte ve filozofun aleyhine bir puan olmaktadır.

Sonuçta Ali Tûsî, konumuna uygun bir şekilde genel olarak bütün eylemlerinin "motive"i olan ana amacına ulaşmış ve felâsifenin kendi içinde tutarlı olmadığını ve kıdem bahsinde söyledikleri ile, Sâniin varlığı bahsinde söylediklerinin çeliştiğini göstermiştir. Ali Tûsî'nin amacı da, Gazâlî'nin olduğu gibi, bunu göstermekten başka bir şey değildir.

İlliyyet Meselesi

Âlem konusuna dâhil ettiğimiz, ama Tanrı-âlem ilişkisi adı altında da incelenebilecek olan illiyyet bahsini Ali Tûsî, önce din ve mezhep sahiplerinin illiyyet hakkındaki düşüncelerini, sonra felâsifenin bu konudaki düşüncele-

rini vererek, konuyu üç bölüme ayırarak birinci bölümden başlamak üzere inceler.[55]

Din ve mezhep sahiplerinden, "müessir"e ihtiyaç duyuranın hudûs olduğunu söyleyenlere göre, zatı gereği mevcut olan için, esasen illet mevcut değildir; illete ihtiyaç duyuranın tek başına imkân olduğunu söyleyenler, Yüce Tanrı için hakîkî sıfatlar kabul ederler ve Yüce Tanrı'nın Zâtının bu sıfatların illeti olduğunu söylerler. Bunun dışındaki mümkünlerde ise durum şudur: Her şey aracısız olarak, kendisinde zâtî bir "îcâb" bulunmaksızın, Yüce Tanrı'nın "ihtiyar"la yaratmasıyla var olur. Tanrı'nın âdeti, mümkünlerde, mümkünlerin bir kısmının bir kısmından hiç tehallüf etmeyerek cereyan eder. Ama Tanrı'nın bu mümkünlerden birini diğeri olmaksızın var etmeye, şu anda var olan münâsebeti ters çevirmeye kudreti tamdır. Meselâ pamuğun yanmasının suya, sönmesinin de ateşe bağlı olması mümkündür. Bu şekilde olmasıyla, şu andaki gibi olması, yani ateşle yanan suyla sönen olması arasında, ateşin ve suyun tabiatlarına nazaran bir fark yoktur. Bu böyle olmakla birlikte, bazı şeylerin var olması için bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şeylerin, bu şartlar olmaksızın var olması mümkün değildir. A'râzların varlığı için mahallerinin var olması şartı gibi.

Ali Tûsî, kendisinin bu görüşe katıldığını belirtmektedir

Filozofların, "bir şeyin bir şeye terettübü" hakkında söylediklerine, o şeyleri uzun süre gözlemlemelerinden başka delilleri yoktur. Oysa bu gözlem, daha önce "ebediyyet bahsi"nde işaret edildiği üzere hakîkî illetsel ve akılsal alakaya delâlet etmez. Tersine sadece *âdîsebepliliğe* delâlet eder.[56]

Ali Tûsî burada, filozofa sormaktadır: "Ateşin pamuğu yakmasının, aksinin vukûu câiz olmakla beraber, devam eden âdiyâttan olmadığı nereden bilinmektedir?"

Filozofların, birbirine terettüp eden iki şeyden birincisinin gerçek illet olduğunu söylemeleri ve bunda da zarûret iddiâ etmeleri doğru değildir. Çünkü onlar birçok yerde, bütün öğesel hâdislerin fâilinin, başka bir şey değil, ama Faal Akıl olduğunu söylemektedirler. Sonra filozofların "tabiat"ların illet olduğuyla hükmetmeleri, her şeyin muhtar fâilinin Yüce Tanrı olduğunu nefyetmeye dayanmaktadır. Oysa bu geçersizdir.

Oluş teorilerini tekrarladıkları ikinci bölümde filozoflar şöyle derler: "Bu âlemdeki hâdisler Mebde-i Feyyâz'ın eseridir. Öğesellerin heyûlâsı üzerine sûretler, a'râzlar ve nefsler yayarak onlara varlık veren Mebde-i Feyyâz'dır. Mebde-i Feyyâz'ın, Zâtı gereği kendisinde cimrilik ve yokluk bulunmaksızın feyzi süreklidir. Ancak mahal, bu feyzi almaya isti'dâdlı değilse varlık geri kala-

55. *Zuhr*, 60, 61, 103, 106..
56. Âdî sebeplilik için bkz. *Zuhr*, 202.

bilir. Çünkü her hâdisin varlığı, başlangıç bakımından sonsuzca art arda gelen isti'dâdlara dayalıdır. Sermedî feleksel hareketler vâsıtasıyla hâdis olmaya, mahalli de varlığı kabul etmeye derece derece yaklaşır. Varlığa en yakın isti'dâda ulaşılıncaya kadar bu böyledir. Bundan sonra o şey var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Mebde' tek olmasına rağmen isti'dâdlar yüzünden eserler farklı farklı olur. Bazen de şartlar aynı olmasına rağmen, eserler farklı farklıdır. Güneş ışığına karşı duranda olduğu gibi. Güneş ışığı bir kimsenin yüzünü siyahlaştırır, ama elbisesini ağartır. Yine, mumu yumuşatır, ama çamuru sertleştirir."[57]

Ali Tûsî'ye göre ise filozofların bu sözlerinde delil olarak kabul edilebilecek bir şey bulunmamaktadır. Çünkü 1. Bu hâdisler için İlk Akıl veya Onuncu Akıl'dan daha yüksek mebde'ler bulunmadığı nereden bilinmektedir? 2. Feleksellerde olduğu gibi, ögesellerin fâilinin de sayıca çoklaşmadığı nereden bilinmektedir? 3. Fâil olan akılın, ihtiyarla fâil olmayıp zâtı gereği mûcib olduğu nereden bilinmektedir?

Oysa onlar nazarında mebde' muhtar değil mûcibtir. Yani, Ali Tûsî'ye göre, burada, "irâde" ile "icap" yan yana konmaktadır.

Filozoflar, din ve mezhep sahiplerine karşı şöyle derler: Bütün hâdislerin muhtar fâile isnâd edilmesinden, âlemdeki birtakım kötü işleri ve yadırganacak şeyleri O'na isnâd etmek gerekir.

Ali Tûsî'nin, filozofların, üçüncü bölümde ileri sürdüklerine verdiği cevap şudur: Sizin bize karşı ileri sürdüğünüz, aynen sizin için de vârittir. Çünkü siz, mümkünü zâtına nazaran mümkünün vukû bulması ile vukû bulmamasından ibaret olan iki tarafın eşit olduğunu söylüyorsunuz. Bu iki taraftan hangisi vukû bulursa, bir tercih ediciden dolayı vukû bulur. Oysa sebeplerin ve şartların varlığından ve engellerin kalkmasından ibaret olan tercih ediciler sayılamayacak kadar çoktur. O halde siz, her hâdis için başlangıç tarafından sonsuz hazırlayıcılar olduğunu nasıl söyleyebiliyorsunuz? Bir kimsenin bunları tesbît edebileceğini ve dolayısıyla da bunlara bağlı bilgiye sahip olabileceğini nasıl tasavvur edebiliyorsunuz? Eğer böyle olsaydı, bilgi mümkün olmaz ve şuracıktaki dağı göremezdik, o dağın bilgisini edinemezdik. Eğer oluş ve bozuluşu, mebdein feyzini ve isti'dâdların çokluğu hasebiyle çoklaşmasını câiz görürseniz, o halde, âdete aykırı olsa da, -sonsuzluktan dolayı- bilmediğimiz sebepler yüzünden çarşı-pazar adamının filozof ve erdemli kişiler olması câizdir. Kaldı ki siz, âdet-dışı oluşun mümkün olduğunu kabul etmiştiniz. O halde, mebde'den bu âdet-dışı olan yayılır, fezeyân eder. Bu durum, binlerce alışılmışa aykırı olsa da, akla uzak bir şey değildir. Eğer sebep-

57. *Zubr*, 203.

leri gerçekleştiyse kumaşların maddesinin "kumaş sûreti"ni soyunup "kitap sûreti"ni giyinmesi câizdir.[58]

Yine Ali Tûsî'ye göre, filozoflar, duyumların bazen yanıldığını kabul ederler. Bunu kabul etmemelerine imkân da yoktur. Çünkü duyu yanılmalarının örnekleri çoktur. Öyleyse, temeli duyumlarla idrâk olan bir bilgi yakînî bilgi olamaz. Çünkü duyumla algılanan bütün sûretlerde yanılma imkânı sâbittir. Yanılma imkânı olan bir şeyle ise yakîn hâsıl olmaz. Duyumla algılanan bir şey yakînî bilgi olmazsa da hiçbir şey yakînî bilgilerden olamaz. Çünkü bilgilerin hepsi duyumla idrâkin dallarıdır ve duyumlara dayanmaktadır. Yakînî olmayana dayanan da zarûretle, yakînî değildir.

Nefsu'l-emr

Bu bölümde önemli problemlerin incelendiğini söylemiştik, çünkü Ali Tûsî, burada, bilgi problemiyle ilgilenmekte, bilginin meydana gelişini, bilginin temelinin ne olabileceğini tartışmakta ve bütün bilgilerin duyumla idrâkin dalları olduğunu açıkça telaffuz etmektedir ve "'Bütün bilgiler duyumlarla idrâkin dallarıdır' dedik." diye de bu ısrârını ayrıca vurgulamaktadır.

O, bu söylediğini şöyle açıklıyor: "Çünkü insan doğduğu zaman bütün idrâklerden uzaktır ve onun zihni bomboştur (tabula rasa). Sonra o, cüz'îleri duyumlar. Cüz'îleri duyumlarla algılayarak cüz'îler arasındaki "müşâreket" ve "mübâyenet"leri ayırır. Sıcaklığa sahip olan fertleri tek tek duyumsadığı zaman, onlar arasındaki müşâreketi, sıcaklıkla soğukluğu birlikte duyumsadığı zaman, ikisi arasındaki mübâyeneti fark eder. Bu cüz'îlerden küllî sûretleri çekip çıkarır ve bu çıkardığı küllî sûretlerin bir kısmını bir kısmına olumlu veya olumsuz olarak yükler. Bu yüklemeyi, ya bedîhîlerde olduğu gibi, aklının bedâhetiyle veya tecrübe veya işitme veya diğer nazarîlerde ve zarûrîlerde olduğu gibi, nazar gibi başka şeylerin yardımıyla yapar. Ali Tûsî'ye göre bilgi edinmenin tek yolu budur. Oysa daha önce görmüştük ki, duyum yanılır. O halde bu konuda, yani bilginin kesinliği konusunda, filozoflara da ilzâm varittir.

Bir şeyin nefsu'l-emr'de hâsıl olmamasının imkânı ve bu şeyin orada yokluğunun imkânı, o şeyi yakînî olarak bilmenin hasıl olmasını nefyetmez. Bilgi, ister, -Ali Tûsî'nin tezinde olduğu gibi- Tanrı'nın yaratmasıyla olsun, ister, -filozofların tezi olduğu üzere- başka sebeple olsun, bu şeyi, biz, kesin olarak biliriz ve çelişiğinin de (nakîz) mümkün olduğunu ve bir şey hakkında bilgimizin olmamasının da mümkün olduğunu bilmekle birlikte, bunu bilmekte tereddüd

58. *Zuhr*, 206.

etmeyiz. Ali Tûsî'nin örneğiyle: "Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum iki şey kalem ve kağıttır. Nefsu'l-emr'de bu ikisinin bana dokunan iki şey olmamasının mümkün olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte, kesinlikle biliyorum ki, böyle olmaması ihtimal dâhilinde değildir. Bunu inkar eden doğruyu söylemeyendir ve onunla konuşmaya değmez. Bu cevap gâyet açıktır, çünkü Yüce Tanrı'nın, bir kulda, o kulun, diğer tarafın imkânını bilmesiyle birlikte, mümkünün iki tarafından birinin yakînî bilgisini yaratması mümkündür. Kulun bilgisinin, başka bir bilginin doğmasında ve bir bilginin yok olmasında bir etkisi yoktur. Aksine dolaysız olarak yaratmasıyla her şey Yüce Tanrı'dandır."[59]

Ali Tûsî'ye göre, bilginin, Tanrı'nın yaratmasıyla olduğuna inanan kimse için bir problem bulunmamaktadır. Az önce Ali Tûsî'nin söylediklerinden anlaşılacağı üzere, kesin bilgiye sahip olunabilir, fakat bilginin aklî öncüllere dayandığına inanan kimselerin durumu, bilginin, Tanrı'nın yaratmasıyla olduğuna inananın durumu gibi değildir, çünkü şu anda, şeyin yokluğu imkânını bildiği için, bu kimsenin düşüncesine şüphe ârız olur. Çünkü bu kimse, şu anda bilmekte olduğu şeyin varlığından nasıl emin olabilir?

Tanrı ile ilgili Meseleler

(Tanrı'nın cisim olmayışı, Tek oluşu, Basit oluşu, Vâcib oluşu, Sıfatlara sahip oluşu)

Filozofların bu konuda birinci delili:

Eğer iki Vâcip olsaydı, bu iki Vâcib'in var olmalarının vucûbu ikisi arasında müşterek olurdu. Halbuki zorunlu olarak o ikisinden birinin diğerinden imtiyazının bulunması gerekirdi. Çünkü ikilik ve çokluğun imtiyazsız olması düşünülemez ve imtiyaz sebebi iştirâk sebebinden zorunlu olarak farklıdır. Öyleyse bu iki vâcipten her biri iki şeyden oluşur. O halde vâcip mürekkep olur. Bu yüzden de vâcip değil, mümkün olur. O halde bu, iki, vâcip farz ettiklerimiz vâcip değildirler. Çünkü her ikisi de mürekkeptir.

Ali Tûsî'ye göre, filozofların bu delili, her mümkünün mürekkep olduğuna, dolayısıyla Vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına dayanmaktadır. Oysa her mümkünün mürekkep olması, vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına dayanmaktadır. İmdi buradaki devir (devr-i bâtıl) açıktır. Filozofların bu delili, eğer vücûb her iki Vâcip için özsel olsaydı tam olurdu. Oysa vücûbun Ali Tûsî'ye göre, her iki Vâcip için a'râz olarak olması câiz olabilir. A'râzda iştirâk etmiş olmak ise, a'râzın üstüne geldiği şeyde terekküp gerektirmez. Çün-

59. *Zuhr,* 207.

kü vücûb, hâriçte gerçekleşmiş, varlıksal bir şey değildir, çünkü özsel vücûbun anlamı, esasen varlığında bir şeye muhtaç olmaması bakımından bir şeyin varlığıdır ve bu bakımdan var olması, zarûrî olması anlamına olmak üzere ihtiyaç yokluğu, salt itibardır.

Filozofların ikinci delili:

Varlığı Vâcip olan için elbette belirleme vardır, çünkü o mevcuttur. Her mevcûdun, zarûretle, onu kendi dışındakilerden ayıran taayyünü ve temeyyüzü vardır. Bu taayyünün sebebi, ya varlığının vücûbudur veya gayrı'nın vücûbudur. İkincisi gayra ihtiyacı gerektireceğinden dolayı muhaldir. Varlığının vücûbu hakikatının aynı olduğundan, varlığın vücûbunun gayrı olan Vâcibin gayrıdır, o halde mümkün olur. Yine, ya özel taayyün varlığın vücûbunun sebebi olur veya bu ikisinden biri diğerinin sebebi olmaz. İkisi de muhaldir. Birincisi, eserin sebebinden sonra gelmesi zorunlu olduğundan dolayı vücûb taayyünden sonra-gelen olur, oysa vücûb her şeyden önce gelmelidir, bu yüzden muhaldir. İkincisi de muhaldir, çünkü ya ikisi arasında telâzum meydana gelmesi için vücûb ve özel taayyün bir illetin iki ma'lûlü olur veya olmaz; olursa gayra ihtiyaç, olmazsa ayrılma mümkün olur, bu durumda da Vâcip vâcip olmaz.

Filozofların üçüncü delili:

Eğer iki Vâcip var olsaydı, varlığın vücûbu, o ikisinden her birine yüklenirdi. O ikisinden biri düşünüldüğü zaman, ya varlığının vücûbu zâtından olurdu, bu durumda Vâcip birdir, iki olamaz veya varlığının vücûbu başkasından olurdu, bu durumda ise Vâcip ma'lûl olurdu. Bu durumda ise Vâcip Vâcip olmaz. Çünkü bir şeyin ma'lûl olmasının anlamı "varlığının ve varlığının vücûbunun başkasından olması"dır.

Tanrı'nın selbî sıfatlarla sıfatlanması konusunda filozoflarla kelâmcılar arasında tartışma yoktur. "Tanrı cisim değildir.", "Zamanda, mekanda değildir.".. gibi. Din ve mezhep sahipleriyle felâsife arasındaki tartışma, Tanrı'nın, Zâtî sübûtî sıfatlarla sıfatlanması konusundadır: İlim, irâde, kudret gibi.

Filozofların, Tanrı'dan sıfatları nefyetme konusunda, sıfatların mümkün olmadığını ifade eden iki delilleri vardır.

Filozofların birinci delili:

Eğer Yüce Tanrı için hakîkî bir sıfat sâbit olsaydı, bu kesinlikle "mümkün" olurdu. Çünkü sıfatın kendisinin gayrı olan sıfatlanana ihtiyacı vardır. Gayrına muhtaç olan her şey de "mümkün"dür. Öyleyse bu sıfatın zorunlu olarak bir fâili vardır. Bu fâilin, Tanrı'dan başkası olması mümkün değildir. Öyleyse bu sıfatlanmanın fâilinin Tanrı'nın Zâtı olması gerekir. Bu durumda her bakımdan

bir olan Yüce Tanrı'nın Zâtının, bu sıfatların hem fâili, hem kâbili olması gerekir. Oysa bir şeyin bir şeye nisbetle hem fâil hem de kâbil olması câiz olmaz.

Filozofların ikinci delili:

Yüce Tanrı'nın tartışmasız kemâl sıfatı olmayan bir sıfatının bulunması câiz değildir. Eğer O'nun için zâit bir sıfat olsaydı bu sıfat kemâl sıfatı olurdu. Eğer böyle olursa Yüce Tanrı'nın zâtı bu sıfat olmaksızın eksik ve bu sıfatla olgunlaşmak isteyen olurdu. Oysa bu muhaldir.

Bu iki delile ek olarak zat-sıfat diye çokluk gerektireceğine ve gayra ihtiyaç duyuracağına dayalı iki bakım daha vardır. Ali Tûsî'nin ayrı bir önem verdiği ilzâmî olan ikinci bakım şudur: Eğer Tanrı'nın zâit sıfatı olsaydı, O'nun sıfatının veya Zâtının kendi dışında bir şeye muhtaç olması câiz olmayacağından dolayı, ya, a) Sıfat ve Zâttan her biri diğerinden bağımsız ve birbirinden müstağnî olur, bu durumda Vâcip sayısı artardı, bu ise imkânsızdır; veya b) Sıfat ve Zat, her ikisi de birbirine muhtaç olurdu; veya c) Tersi olmaksızın Sıfat ve Zâttan biri diğerine muhtaç olurdu. Bu durumda da muhtaç olan "mümkün" olurdu.

Terekküp konusunu incelemeye başlamadan ve Tanrı'da terekküp bulunmadığı hakkında filozofların iki delilini zikretmeden önce, Ali Tûsî, bu konuya uzunca bir giriş yaparak burada "temeyyüz", "taayyün", "müşâreket" gibi kavramları açıklıyor.

Hâricî varlıkların her biri kendi dışındaki her şeyden "temeyyüz" etmiştir ve onlardan ayrıktır. Varlıklar arasında "umum ve hususluk"ta farklı derecelerde olmak üzere çeşitli bakımlardan "müşâreket" vardır. Bazı müşâreket bakımları varlıkların hepsini kapsar. "Kendisiyle müşâreketin olduğu şey", "kendisiyle temeyyüzün olduğu şey"den başkadır. Hepsini kapsamayan müşâreket bakımları, bir bakımdan temeyyüz sağlayan kabîlindendir. Varlığın kendi dışındakilerin hepsinden kendisiyle ayrıldığı şey, var olan şeyin hakikatından hâriç olması mümkün olmayan "taayyün" diye adlandırılır. Bu taayyün, ya kendisine, kendisini müşâriklerinden ayıran şeylerin eklendiği küllî mâhiyeti olmaksızın hakikatin kendisidir veya var olanın hakikatine dâhil ve küllî mâhiyetine ârız olan başka bir şeydir.

Bu iki kısımdır: Birincisi, mâhiyetin belirli bir ferdin taayyünü için yeterli olmasıdır. Bu durumda bu mâhiyetin bu ferde münhasır olması gerekir. Filozoflara göre akıllarda olduğu gibi. İkincisi, mâhiyetin belirli bir ferdin taayyünü için yeterli olmamasıdır. Bu durumda mâhiyetin fertlerinin çok sayıda olması câiz olur ve müşâreketi sağlayan şey, fertlerin mâhiyetinin dışındadır. Çünkü Vâciple mümkün, tözle a'râz arasında zâtî müşterek bulunması mümkün değildir. Eğer müşâreketi sağlayan şey yüklem ise genel a'râzdır, yüklem değilse a'râzın dayanağıdır. Bazı varlıklar arasında müşâreketi sağlayan şeyin fertlerinin, ya hakikatinin tamamı veya bir kısmı için zâtî olması câizdir. Hakikatinin

tamamı olması durumunda "tür"dür, tamamı olmaması durumunda "cins" veya "fasıl"dır; zâtî olmayıp ârazî olması da câizdir. Bu durumda, eşitine kıyasla olursa "hassa"dır, hayvana nisbetle "yürüyen" gibi, daha özele nisbetle olursa "genel a'râz"dır, insana ve ata nisbetle "yürüyen" gibi. *Cins* ve *fasıl*, akılda mürekkep mâhiyet için iki akılsal cüzdür. Meselâ insanda olduğu gibi. İki parçanın toplamının meydana getirdiği "insan", insanın *cinsi* olan "hayvan" ve insanın *faslı* olan "düşünen", hâriçte mevcut olan şeyler değildirler. Aksi takdirde ikisinden birini diğerine yüklem yapmak imkânsız olurdu. Çünkü hâricî varlıkta temeyyüz etmiş iki şeyi birbirine yüklemek mümkün değildir. Çünkü *yüklem*enin anlamı, "iki birbirinden ayrı kavramı zatça birleştirmek"tir. O ikisinden her biri müstakil varlık olsaydı zatça birleştirilebilirdi, oysa insan varlık olarak bir tek şeydir. Meselâ Zeyd gibi ki, akıl onu düşündüğü zaman ondan küllî mâhiyetini çıkarır, intizâ' eder. İnsan, at ve bu ikisi dışında kalan başka şeylere yüklenen küllî mâhiyet, ne insanın ne de atın aynıdır. Bu şey, bu ikisinin cinsidir ki, bu, "hayvan"dır. İkinci bir şey daha varlığı belirler, yani varlığı, Zeyd'in hakikatine uygun kılar. Bu da onun faslıdır ki, bu, "düşünen"dir. Böylece bu ikisinin birleşmesinden Zeyd'in hakikati ortaya çıkar, bu da "insan"dır. *Cins* ve *fasıl* insan için "hâricî" değil, "akılsal" iki cüzdür. Muhakkıklara göre taayyün de akılsal bir cüzdür, hâriçte bir varlık değildir. Hâriçte mevcut olan bir tek şey vardır, o da ferttir. Fakat akıl, ferdi, düşünmesi esnasında bu fertle benzerleri arasında bir küllî müşterek mâhiyete ve bu ferdi kendi dışındakilerden ayıran özel şeylere ayırır.

Burada hâriçte birbirlerinden temâyüz eden birçok varlık yoktur. Bu söylenene delil de şudur: Bunlar hâriçte birbirlerinden temâyüz eden ayrı varlıklar olsalardı, bunların bazısını bazısına yüklemek imkânsız olurdu. "Tür", "cins", "fasıl" hâriçte bağımsız varlıklar olsalardı bunlardan her biri, aynı anda, değişik yerlerde olurlar, birbirlerini nefyeden sıfatlarla sıfatlanmış olurlar ve aralarında "iştirâk" bulunan şeyler olurlardı. Açıktır ki, hâriçte mevcut olan her bir şey kendi zâtındadır ve kendi dışındaki şeylerden kat'-ı nazar belirlenmiştir ve zatta iştirâk kâbil değildir. "Taayyün"ün hâriçte mevcut olduğuna inanan, bu sanısına, belirlemenin hâriçte mevcut olan belirlenenin bir parçası olduğunu, hâriçte mevcut olan bir şeyin parçasının da elbette hâriçte mevcut olacağı şeklindeki çıkarımını delil getirir. Oysa bunun cevabı söylediklerimizden çıkarılabilir.

Bu uzunca girişten sonra Ali Tûsî, filozofların, Tanrı hakkında aklî terkibin de söz konusu olmadığını, yani, Tanrı'yı, cinsi, faslı, küllî mâhiyeti ve bu mâhiyette müşterek olanlardan ayıran şeyin akılda hâsıl olması demek olan "künhüyle düşünme"nin mümkün olmadığını söyleyerek bu konuda filozofların iki delil ileri sürdüklerini söyler. Bu delillerden birincisi, ister aklî olsun ister hâriçi olsun, Tanrı'dan mutlak olarak terkibin nefyine, ikincisi, Tanrı'dan özellikle aklî terkîbin nefyine dairdir.

Ali Tûsî, genel olarak, filozofların söylediklerinin her zaman mutlaka yanlış olduğunu, *Zuhr*'unda hiçbir zaman söylemiyor.

Yoksa Ali Tûsî, bedîhî olmayanı "*had*le bilmek"ten başka yol olmadığını filozoflarla birlikte kabul eder: "Bedîhî olmayanı künhüyle bilmenin hadle bilmekten başka yolu yoktur, ve bilinmektedir ki, Yüce Tanrı'nın Zâtını künhüyle bilmek bedîhî bilgi ile bilmek değildir."[60]

Bir şeyin hassalarından ittifak yoluyla, zihnin, bir şeyin künhüne varması imkânsız değildir. Yüce Tanrı'nın günah işleme bulanıklığından arınmış, kalp temizliğiyle süslenmiş kendisine yakın mü'min kullarından birinin kalbine tecellî etmesinin imkânsızlığına da bir delil yoktur. Bunun bilgisi ise Yüce Tanrı katındadır.

Bir şeyin "hassa"sının, o şeyin özünü, dolayısıyla künhünü verebileceğini filozof kabul etmeyecektir. Yine, "tecellî"yi, dolayısıyla tecellîye bağlı bilgiyi objektif olmayacağı iddiâsıyla filozofun reddetmesine gerek kalmadan, Ali Tûsî, kendisi burada 8. Bahiste, Sühreverdî'nin olduğunu tahmin ettiğimiz, varlığın müşâhede ve mükâşefe ile anlaşılabilecek olması iddiâsını pek hoş karşılamamaktadır. Dolayısıyla Ali Tûsî'nin önerdiği iki bilme türünü, ancak filozoflara karşı itiraz kabîlinden değerlendirmek, yani Ali Tûsî'nin genel tavrı ile açıklamak durumundayız, yoksa, biz, en azından ikinci tür bilgiyi Ali Tûsî'nin önermeyeceği kanâatindeyiz.

Din ve mezhep sahiplerinden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona uyanların dışındakiler, Tanrı'nın varlığından ayrı "mâhiyet"inin varlığını kabul etmişlerdir. Felâsife ise Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetinin varlığını reddetmiş, Yüce Tanrı'nın zâtının kendisiyle kâim varlık olduğuna ve Tanrı'nın zâtının, mâhiyetine eklenmiş varlıkla var olan bir varlık olmaktan münezzeh olduğuna inanmışlardır.

Felâsifenin, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti bulunmadığı hakkındaki delili şudur: Eğer Tanrı'nın bir mâhiyeti olsaydı ve varlığı da mâhiyetinin gayrı olsaydı, Tanrı, mâhiyetin gayrı olan varlıkla kâim olurdu. Bu durumda varlık, Tanrı için bir sıfat olurdu. Oysa bu Yüce Tanrı için "zâit sıfatların imkânsızlığı" yüzünden imkânsızdır. Ayrıca, 1. Bu durumda Tanrı'nın varlığı mâhiyetine ihtiyacı yüzünden "mümkün" olur. O halde Zâtına nazaran yokluğu câiz olur, öyleyse Vâcip olmaz. 2. Bu kabul edilirse, bundan mâhiyetin varlıkla sıfatlanmadan önce mevcut olması ve iki varlıkla mevcut olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın varlığı mâhiyetine ihtiyacı yüzünden mümkün olur, ve O'na bir illet gerekir. Tanrı hakkında bu illetin, mâhiyetin gayrı olması câiz olmaz. Her sıfat zorunlu olarak ma'lûlünden varlık bakımından önce gelen bir illettir. Aksi tak-

60. *Zuhr, 112.*

dirde Sâni'nin varlığı kapısı kapanırdı. Çünkü elimizde Sâni'in varlığı hakkında, mümkünlerin bir illete muhtaç olmalarından başka bir delil yoktur.

Ali Tûsî, filozofların, zâit sıfatların imkânsızlığı hakkında söylediklerine daha önce, "terekküp" konusunda ve "Sıfatlar" bahsinde itiraz etmişti. Burada, filozofların, "ayrıca" diyerek ekledikleri, "ihtiyaç gerektireceğinden dolayı "mümkün" olması gerekeceği" nokta-i nazarına, yani Birinci Bakıma itiraz eder: "Bundan Vâcibin vâcip olmaması gerekmez, çünkü bu, eğer O'nun mâhiyeti müstakil olarak var olmayı gerektirmeseydi gerekirdi. Fakat Tanrı'nın mâhiyetinin müstakil olarak varlığını gerektirmesi yüzünden, Tanrı'nın kendisine nazaran yokluk bulması mümkün olmaz. O halde, O'na "mümkün" diyemeyiz.

Ali Tûsî'ye göre "mutlak varlık" kavramı, akıllı olan hiç kimseye gizli değildir. Herkes bedîhî olarak bilir ki, "mutlak varlık" kavramı, "muvâtât"la yüklendiği diğer varlıklara yüklendiği gibi, kendi kendine kâim olan bir varlığa yüklenmez. Çünkü bu muvâtâtla yüklemede söz konusu olan tahakkuktur, oluştur. Bunlar ise bir şeyle kâim olmayı gerektirirler. Gidiş, gülüş gibi şeyler kendi kendine kâim bir şeye yüklenmez.

İkinci imkânsızlık bakımı: Ali Tûsî'ye göre mevcûdun anlamı "varlıkla sıfatlanmış olan"dır. Filozofların söylediğine göre, varlığın kendisi varlıkla sıfatlanmış değildir. Oysa, diyor, filozoflar "O, varlığının aynı olursa, bu durum O'nun mevcut olmasını nefyetmez". Çünkü varlığın dışında her şey mevcut oluşunda varlık olan gayrına muhtaçtır. Varlık ise mevcut oluşunda gayrına muhtaç değildir. Çünkü varlığın dışında her şey varlıkla mevcuttur. Oysa varlık kendisiyle mevcuttur. Bu şunun gibidir: Işık dışında her şey, gayrıyla, yani kendi dışında bir varlık olan ışıkla aydınlıktır. Işık ise gayrıyla değil kendisiyle aydınlıktır.

Filozofların söylemiş olduğu "Vücûb vâciptir", "Bekâ bâkîdir", "Kıdem kadîmdir" gibi sözler sırf itibardır, itibârîlerde cârîdir, yoksa hâricî şeylerde cârî değildir. Varlıkta da cârî değildir. Varlık hâriçte varlıktır ama hâriçte mevcut değildir.

Ali Tûsî'ye göre, filozoflar, kendisinin yaptığı, "bir şeyin gerçekte kendisiyle sıfatlanmasının imkânsızlığı"na dayalı bu itirazdan, varlıkta dereceler ileri sürerek kurtulmak isteyebilir ve varlığın muhtelif tabiatlar hakkında söylenmesinin (yüklem) mümkün olduğunu, bazı varlıkların lâzımının "tekaddüm", bazısının "teahhur" olduğunu, illet ile ma'lûl gibi; bazı varlıkların lâzımının "evleviyyet", bazısının "evleviyyet-yokluğu" ("yad-evleviyyet") olduğunu, töz ile a'râz gibi; bazı varlıkların lâzımının "şiddetlilik", bazısının "şiddetlilik-yokluğu" ("yad-şiddetlilik") olduğunu, Vâcip ile mümkün gibi; söyleyebilirler ve şöyle diyebilirler: Fertlerinin bu bakımlardan biriyle ihtilaf ettiği genele "müşekkik" denir. Anlaşıldı ki varlıklar mütebâyin hakikatlerdir. O halde Yüce Tanrı'nın varlığının Zâtının aynı olmakla birlikte mevcut olmasından şeyin kendi-

siyle sıfatlanması gerekmez. Çünkü sıfatlananın, bu hakikatlerden bir hakikat olması câizdir, sıfat da bu hakikatlerden bir başka hakikattir."

Böylece Ali Tûsî, sözü "varlık"ın hâriçte var olup olmadığına getirmiş ve bu konuyu uzunca sayılabilecek şekilde incelemeye koyulmuştur. Bu inceleme, aynı zamanda onun, filozofların, ""Varlık" hâriçte mevcut olmasaydı, bir şey hâriçte varlıkla sıfatlanmaz ve bu durumda da bir şey hâricî mevcut olmazdı" itirazlarına da bir cevaptır:

"Bir şeyin başka bir şeyle hâriçte sıfatlanması, sıfatlanan bu şeyin hâriçte var olmasına dayanır, yoksa sıfatın hâriçte var olmasına dayanmaz. Buna örnek şudur: Bir şahıs, "körlük" hâriçte var olmasa da kör olmakla sıfatlanır. Bu sıfatlanmanın şartı, sıfatlananın hâriçte varlığıdır, yoksa sıfatın hâriçte varlığı değildir. Çünkü şeyin hâriçte sıfatlanması hâriçte mevcut olan bir şeyle olabileceği gibi, hâriçte mevcut olmayan bir şeyle de olabilir."

Üçüncü imkânsızlık bakımında filozoflar şöyle derler: Varlığın zâtının aynı olmamasının düşünülmesi, Zâtı gereği Vâcibin Zâtı gereği Vâcip olmamasını gerektirir. Çünkü "Zâtı gereği Vâcib"in anlamı "Zâtı varlığını gerektiren" olmasıdır. Eğer Varlık, Zâtın aynı olmazsa Zat için varlığın aynı olması düşünülemez, aksi takdirde onun kendisinden önce gelen olması gerekirdi". Ali Tûsî, filozofların bu iddiâlarına karşı, kendisinden öncekilerce, -bunların hangi gruptan olduğunu belirtmiyor-, verilmiş olan cevabı tartışır ve bu cevapta yapılan "mutlak varlık"-"özel varlık" ayırımını kabul etmek istemez. Ona göre bu ayırıma gerek yoktur. Çünkü buradaki yükleme "iştikakle yükleme"dir, bu yüzden zaten yüklemeye konu olan fertlerin hakikati farklıdır, dolayısıyla tekrar farklılık kaydı koymak gerekmez. Çünkü "imkânsız"ın anlamı "varlığı mümkün olmayan"dır, yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının imkânı olmayan" değildir. Yine "mümkün"ün anlamı "varlığı ile yokluğu eşit olan"dır, yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının ve ârız olmamasının eşit olması" değildir.

Ali Tûsî'ye göre mutlak varlık, varlığın bir ferdine izâfe edilemez. Bu yüzden meselâ "İnsan Zeyd'dir", ve "Yürüyen Zeyd'dir" denemez. Yine mutlak varlığın, Vâcibin varlığına ârız olması hâriçte olursa, filozofların, "Bir şey bir şeyin hem fâili hem kabul edeni olamaz", ve "Bir'den ancak bir çıkar" ilkeleri birbirinin nakzeder: 1. Bir şeyin her ârızı maruzuna ihtiyacı yüzünden mümkündür, oysa bu Vâcip hakkında imkânsızdır. Öyleyse ârızın fâili kendisidir. Kabul edenin de kendisi olduğu açıktır. Öyleyse hem fâil hem kabul eden olmalıdır. 2. Bu durumda ârız olan onun eseridir. Bu durumda ondan ilk sadır olanın Akıl olduğunu söylemeleri doğru olmaz. Çünkü ondan akılın sadır olmasının onun kendisine varlık ârız olmasından önce olması düşünülemez. Mutlak varlığın Vâcibin varlığına ârız olması akılda olursa, zâtı gereği mutlak var-

lığın gerektirmesinin akıla ve akılda hasıl olmasına ihtiyacı olacağından dolayı onun bağımsız bir şekilde var olmaması gerekir.

Ali Tûsî, bu eserini yazmaktaki amacını belirtirken söylediği üzere, sadece filozofları değil, yanlışlarını veya yanıldıklarını gördüğünde, kendi grubundan olanları, yani kelâmcıları da eleştireceğini söylemişti. Bu cümleden olmak üzere onun bu konuda filozoflara itiraz eden Fahreddîn-i Râzî'yi eleştirdiğini görüyoruz. Ali Tûsî, burada, Râzî'nin itirazlarının kaynağının, "fertler arasında kavramın müşterek olması durumunda bu kavramın fertlerinin hakikatte eşit olacağını sanması" olduğunu söyleyerek, Râzî'nin, filozofların şu sözünü yanlış anlamış olduğunu ve bu yüzden itiraz ettiğini söyler: "Varlık teşkîk ile söylenen bir şeydir ve teşkîk ile söylenen bir şeyin fertlerinin hakikatte eşit olmaları câiz değildir, hatta bu tevâtû durumunda bile gerekmez."

Burada, Ali Tûsî, "varlık"ı, genellikle kabul edildiği üzere, "üstünde başka cins bulunmayan en yüksek cins", "en genel kavram"[61] kabul etmiyor, ona göre varlık için de küllî bir kavram bulunmaktadır, bu da "kevn" ve "tahakkuk"-tur; bu durumda Ali Tûsî'nin, Vâcib'in Zâtı'nın, varlığın aynı oluşuna itirazları daha anlaşılır olmaktadır.[62]

Ali Tûsî, burada zikredilen ve tartışılan görüşlere ek olarak varlık hakkında daha başka ve bunlardan oldukça farklı, hatta şaşırtıcı görüşler de bulunduğunu söyler. Bunlardan birini söz konusu eder ve bu görüşün, görüş sahibinin de söylediği üzere akıl temelli bir yaklaşım olmadığını, tersine, "müşâhede" ve "mükâşefe" temelli olduğunu belirtir. XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden olan Medine kadısı, medeniyetimizin klasik felsefe metinlerinden *Hidâyetü'l-Hıkme* şerhini Türkçemize kazandırmış olan M. Akkirmânî'nin de sözünü ettiği ve daha önce "İlliyyet" konusunda geçtiği üzere, Sühreverdî'nin olduğunu tahmin ettiğimiz bu iddiâ şudur: "Akıl, duyumun ma'kulleri idrâk etmekten uzak olduğu gibi, varlığı idrâk etmekten uzaktır. Varlık, mevcutların heykelleri üzerine yayılır ve orada zâhir olur. Varlık, şeylerin aynı ve hakikatidir. Ancak itibârî belirleme ve kayıtlarla sayıca çoklaşır. Tıpkı deniz ve denizin dalgalar sûretinde zuhûr etmesi gibi. Burada bir tek hakikat vardır, o da, denizin hakikatidir. Bu ancak müşâhede ve mükâşefe ile anlaşılabilir.

"Onlardan bazılarının yaptığı müşâhede ve mükâşefeye dayalı varlık üzerine benzetme ile yapılan açıklama şudur: "Aydınlık şeylerin aydınlık şeyler olmasında üç mertebe vardır:

---

61. N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 24.
62. Rıza Saadah neşri s. 224; Saadah, eseri boyunca genellikle kendisine orijinal gelen noktalara işaret ediyor, ancak bu noktaya herhangi bir işareti yoktur. Oysa bu çok önemli bir noktadır. Eğer öyle olduğu gösterilebilirse yeni bir yaklaşımın kapısı açılmış veya aralanmış olur. (*Zuhr*, 131).

1. Şeyin aydınlığının gayrından yayılmış olması. Yer ile Güneş gibi. Burada üç şey vardır: a. Yer'in yüzü. b. Işık ve c. Işık kaynağı olan Güneş.
2. Güneş gibi ışığının zâtının muktezâsı olması. Burada iki şey vardır: a. Güneş ve b. Işık.
3. Üzerine zâit bir ışıkla değil ama zâtıyla aydınlık olması. Burada tek şey vardır: Işık.

"Açıktır ki güneşin ışığı zâtında karanlık değildir, aksine o, kendisine eklenenle kâim olan kendisine zâit bir ışıkla değil, ama, kendisiyle aydınlıktır. Aydınlık olmada bundan daha yüksek bir mertebe yoktur.

"Eğer bu benzetme anlaşıldıysa: Varlık da manevî bir ışıktır. Varlıklar için de, mevcut oluşlarında üç mertebe vardır:

1. Varlığın, varlığının gayrından yayılmış olması. Mümkünlerin varlığında olduğu gibi. Burada üç şey vardır: a. Mümkünün zâtı, b. Varlık ve c. Varlığın mebdei. Bu tür varlığın varlıktan gitmesi mümkün, hatta vâkîdir.
2. Varlığın, varlıktan varlığın ayrılmasının imkânsız olması hasebiyle mevcûdun zâtının muktezası olmasıdır. Bu, din ve mezhep sahiplerinden çoğunun görüşüne göre Vâcibin varlığının durumudur. Burada iki şey vardır: a. Vâcibin zâtı ve b. Zâtın muktezâsı olan varlık.
3. Varlığın mevcûdun aynı olmasıdır. Yani kendisine mugâyir varlıkla değil, kendisiyle mevcut olmasıdır. Karanlığa en uzak şeyin ışık olduğu gibi, yokluğa en uzak şeyin de varlık olduğunda şüphe yoktur. Yine ışığın kendisiyle aydınlık olduğu gibi varlık da kendisiyle mevcuttur. Bu mertebede tek şey vardır, o da, kendisiyle mevcut olan varlıktır. Diğer varlıklar kabiliyetleri nisbetinde onunla mevcutturlar. Mevcûdiyette bu üçüncü mertebeden daha yüksek bir mertebe yoktur. İkinci mertebedeki varlığın yokluğunu tasavvur etmek mümkündür. Oysa üçüncü mertebe için bu mümkün değildir. Varlığı vâcip olanın mevcûdiyette en yüksek mertebede olması gerekir. O halde felâsifenin ve Sûfiyeden Muvahhide'nin mezheplerinde olduğu gibi, Vâcibin, varlığın aynı olması gerekir."[63]

Ali Tûsî'nin, varlık mertebeleri hakkında söylenenlere üç itirâzî vardır:

1. Burada söylenen "Işık karanlık değildir." sözü kabul edilir, fakat "Işık kendisiyle aydınlıktır." sözü kabul edilmez. Çünkü daha önce geçtiği üzere, bir şeyin kendisiyle sıfatlanması açıkça imkânsızdır, çünkü sıfatlanma bir nisbettir ve ancak iki mütegâyir arasında düşünülebilir.
2. "Varlık mevcuttur veya ma'dûmdur." önermesi hakîkî bir önerme değildir. Çünkü iki karşıttan birinin kendisiyle karşıtı arasında yapılan bölme

63. *Zuhr*, 131-133.

doğru değildir. Meselâ "Cisim, ya beyazdır veya beyaz değildir." şeklinde yapılan bir bölme doğru bir bölmedir, ama "Cisim ya cisimdir veya cisim değildir." şeklinde yapılan bir bölme, sadece şekil itibarıyla bir bölmedir, bir anlamı yoktur.

Tanrı'nın Cisim Olmadığı

Tanrı'nın cisim olmadığı meselesi Ali Tûsî'ye göre, meselâ, "âlemin kıdemi", "Tanrı'nın sıfatları" meseleleri gibi meselelere nazaran gerçekten mesele değildir. Bunun sebebi, felâsifenin bu konudaki çıkarımlarının eksikliğini göstermek, böylece kendi amacını, ilâhiyat konularında vahye de başvurmak gerektiğini vurgulamaktır.

Ali Tûsî burada, filozofların, cisimsel sûretin ancak örneklerden durum müşâreketi ile açıklanabileceğini açıklarken söylediklerinin eksik tümevarıma dayalı olduğunu, oysa eksik tümevarımın ilim ifade etmeyeceğini söyleyerek itiraz eder. Yine burada Ali Tûsî'nin Fahreddîn-i Râzî, Nasîruaddîn-i Tûsî ve Kutbeddîn-i Râzî'ye itirazlarına şâhit oluyoruz.

Muhâkemat yazarı Kutbeddîn-i Râzî'ye karşı yapmış olduğu eleştiri, Ali Tûsî'nin kendisinin dâhil bulunduğu grup olan Kelâmcılara, yani din ve mezhep sahiplerine (Milliyyûn) karşı getirdiği eleştiriye bir örnektir.

Mebde-i Feyyâz

Din ve Mezhep Sahiplerine göre mümkünler âlemindeki olaylar varlıklarını Tanrı'nın o varlıkları "ihtiyar"la, serbest irâdeyle yaratmasına borçludurlar. Burada *hakîkîilliyete* dayalı bir ilişki yoktur. Pamuğun ateşle yanmasında ve suyla sönmesinde olduğu gibi. Felsefeciler ise mümkünler âleminde var olanların özleri gereği birbirlerine *hakîkînedenselbağla* bağlı olduğunu iddiâ ederler. İlk illet olarak Vâcibu'l-vücûd'u kabul etmekle birlikte varlıkların tabiatlarını fâil illet kabul ederler. Suyun tabiatı suyun soğukluğunun, ateşin tabiatı onun sıcaklığının sebebidir. Nihâî illet, daha doğrusu İlk İllet, Mebde-i Feyyâz olmak üzere eşyada var olanlarda, şartlar ve hazırlayan sebepler dışında etki kabul etmezler. Ali Tûsî, illiyet bahsinde felsefecilere üç noktada itiraz eder.

1. Var olanlar arasındaki gözlemlenen ilişkilerden zorunlu hakîkî nedensel ilişkinin varlığı çıkarılmaz. Bu ilişki *âdî sebeplilik* olabilir. Yani mûcize mümkündür.
2. "Mebde-i Feyyâz fâildir." diyenler daha sonra tabiatı sebep gösteriyorlar. Oysa ateş suyu kaynatmak için kaynama olayına Mebde-i Feyyâz'dan daha yakın sebeptir.

3. Filozoflara yönelttiği üçüncü itirâzını Tûsî biraz "edebiyat"la süsleyerek anlatır. Felsefeciler der ki, "Eğer tabiat diye bir şey kabul edilmez ise, olaylar tamamıyla Fâil-i Muhtar'ın irâdesine dayandırılırsa, eğer o istemezse, biz önümüzdeki koskoca dağı göremeyiz. Yine o isterse çarşı pazar adamı filozofa kumaşları da kitaplara, mutfakta uçuşan karasinekler de zühd ve takvâ sahibi dervişlere dönüşüverir. Çünkü fâil-i muhtar öyle istemiştir. Bu durumda da biz hiçbir şeyi kesin bilgiyle bilemeyiz."

Açıktır ki, Din ve mezhep sahibi düşünürler bunu demek istiyor değildirler. Tûsî bu yüzden aynı problemin felsefeciler için de söz konusu olduğunu, yani felsefeciler için ayrı bir garanti bulunmadığını söylemektedir. Biz modernler, daha doğrusu modern çağdan sonra gelenler, Gazâlî'den sonra Hume'un "alışkanlık" fikrine alışkın olduğumuz için Tûsî'nin söylediğini rahatlıkla anlayabiliyor, onun, "Gözlem bize iki olayın olduğunu veya olmadığını gösterir. Yoksa bu olanın zarûretle olduğunu veya zarûretle olmadığını göstermez." şeklindeki sözlerini değerlendirebiliyoruz. Dolayısıyla, bu konuda filozofların iddiâ ettiği gibi mümkünler âlemindeki olaylar arasında zorunlu bir nedensel ilişki söz konusu değildir.[64]

Tûsî'nin bu yaklaşıma itirâzı gâyet mâkuldür. Tanrı kulunda yakînî bilgi yaratabilir. Bu uzak bir ihtimal değildir. Bu mümkünün iki tarafından birini diğerine de imkân bırakmakla beraber pekâlâ kulunda var edebilir. Bu mümkündür ve muhtemeldir. Çünkü kulun bu bilginin hâsıl olmasında veya olmamasında bir dahli yoktur. Aksine her şey Tanrı'ya ve onun îcâbsız yaratmasına bağlıdır.

Çokluk, Birlik ve Sıfatlar

Ali Tûsî, kitabının 5, 6, 7, 8 ve 9. bahislerinde çokluk çeşitlerini inceler ve çokluğun cüz'îler bakımından, zihinsel parça bakımından varlığın hâriçte parçalardan oluşmasındaki çokluk çeşitlerini felsefeciler ile birlikte Tanrı'dan nefyeder. Bu konuların hemen akla getirdiği konu birlik konusudur. Bu konuda Ali Tûsî filozofların üç delilini gözden geçirir ve onlara katılmakla beraber şerîatın delillerine önem vermek gerektiği ana tezini yineler ve sıfatlar konusuna geçer.

Sıfatlar konusunda filozoflar ve kelâmcılar arasında tartışma yoktur. Tanrı'nın cisim olmadığı, zamanda ve mekânda bulunmadığı, ilim, ve irâde sahibi, kudret sahibi olduğu gibi sıfatlar konusunda tereddüd ve tartışma yoktur. Hiç değilse ismen bu böyledir. Çünkü filozoflar Tanrı hakkında "canlı", "kadîm", "bâkî" sıfatlarının

64. Süleyman Hayri Bolay, *Emil Boutroux'da Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

adlarını kullanırlar. Fakat bu sözcüklerden kelâmcıların anladığı, yani örfçe anlaşılan anlamları kasdetmezler. Böylece bu sıfatlar selbî sıfatlara dönüşmüş olurlar. Meselâ Tanrı'nın "kâdir" oluşu filozofların yorumuyla "âciz olmayış"a dönüşür. Bu konu kıdem konusu gibi, Tanrı'nın bilgisi gibi çok önemli bir konu değildir.

Tanrı'nın Bilgisi Meselesi

Ali Tûsî kitabı boyunca sâdık bir şekilde takip ettiği Gazâlî'nin planını sadece bir defa bu bahiste değiştireceğini söyleyerek değiştiriyor, 10. bahiste bilginin hakikatini inceliyor ve bu bahsin 11, 12 ve 13. bahislerdeki konulara hazırlık olduğunu söylüyor. Ali Tûsî'ye göre filozofların bilgi tanımı "zihnî varlık" kabul etmeyi gerektirir. Oysa kelâmcılar zihnî varlık kabul etmezler. Kelâmcılara göre bilgi "keyfiyet" kategorisindendir. Zihinde "mâhiyetin hâsıl olması" veya "sûretin hâsıl olması" değildir. Neticede filozoflara göre Tanrı kendi Zâtını bilir, kendi dışındakileri de bilir. Burada kelâmcı ile felsefeci arasında bir nizâ yoktur. Ancak nizâ Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmesi konusundadır. Çünkü filozoflar üç delil ile Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilemeyeceğini iddiâ ederler:

1. Tanrı cüz'îleri bilseydi kendisi değişen olması gerekirdi.
2. Her cüz'îyi idrâk cismânî bir aletle olur. Tanrı bundan münezzehtir.
3. Cüz'înin bilgisi bu cüz'înin hâsıl olmasına tâbidir. Tanrı cüz'îleri bilseydi bu durumda bu cüz'înin bilgisi Tanrı'nın tamamlayıcısı olurdu. Oysa Tanrı bundan münezzehtir.

Tûsî bu delillere yeni bir bilgi tanımıyla yeni bir bilgi taksimiyle ve her cüz'înin muhakkak cismânî olması gerekmeyeceğini söyleyerek filozoflara söylediklerinin genel-zorunlu-doğru olmadığını yani yakin kesin apodiktik bilgi olmadığını göstermektedir. Zaten yapmak istediği de budur.

İnsan da dâhil bütün canlıların sonunda hayata vedâ edeceği fikri genellikle yaygın bir fikirdir. Ancak insanın bir özelliği "dönüş" konusunda düşünmüş olmasıdır. Hatta bir grup düşünür nefs adını verdikleri canlılık ilkesini meleklere, bitkilere, hayvanlara kadar teşmîl etmişlerdir.

İnce ayrıntıya girmeden konuya ana hatlarıyla bakılacak olursa felsefecilerin bu konudaki görüşüne din ve mezhep sahipleri itiraz etmezler. Bu konudaki itirazları onların bu konudaki düşüncelerine sırf akılla ulaşabilecekleri hakkındaki kanâatleridir. Oysa bu konuda da peygamberlerin söyledikleri dikkate alınmalıdır.

Tûsî, burada konuyu biraz genişleterek bitkisel, hayvansal nefslerden, birtakım yetilerden söz eder. Bu yetilerin bir kısmı şahsın bekâsı içindir: Câzibe, mâsike, hâzime, gâziye, nâmiye, bir kısmı da nevin bekâsı içindir: Müvellide ve musavvira gibi. Tûsî daha sonra insana geçer ve zâhirî ve bâtınî diye ikiye

ayırarak duyumlardan söz eder. Beş zâhirî, beş bâtını duyumlar ve nefsin bedenden farklı yapıda...

Bu konudaki tartışma daha ziyâde ruhun dönüşü meselesinde ortaya çıkar. Ali Tûsî bu konuda Gazâlî'ye uymuş ve ona bir takım ayrıntı sayılacak açıklamalar eklemiştir. Ma'dûmun iâdesi konusunda felsefeci ve filozofların her zaman çatık kaşlı kimseler ve felsefenin çatık kaşlıların yaşadığı bir dünya olmadığına bir alâmet olarak alınabilecek esprili bir kanıtları vardır: İâde mümkün olsa şöyle bir durumda nasıl iâde olacaktı: Bir insan bir insanı yese, yenen kimsenin bazı parçaları yiyenin parçaları olsa bu durumda ya bu parça iki kimse ile birlikte var olur, bu muhaldir veya sadece biriyle varolur, bu durumda diğeri aynıyla varolmuş olmaz."

Tehâfütlerdeki son bahsi kısaca özetleyerek, bu özet için Ali Tûsî'nin özetlemesini kullanarak konuyu kapatalım. Ali Tûsî, Fahreddîn-i Râzî'nin *Erbaîn*'deki özetini kullanarak konuyu serimler. "Meâd hakkında mümkün görüşler beşi geçmez: Meâd ya 1. Sadece cismânîdir, kelâmcılardan çoğunun görüşü budur veya 2. Sadece rûhânîdir, ilâhiyyûndan olan felsefecilerin görüşü budur, 3. Hem cismânî hem rûhânîdir, muhakkıkların görüşü budur, 4. Meâd aslâ vaki değildir. Tabiat filozofları ve kudemânın görüşü budur, 5. Bu dört ihtimalden hiçbirini kabul etmeyenler. Çünkü bu düşünürlere göre bu konular haklarında tevakkuf gereken konulardandır. Nitekim Galenos demiştir: "Ben nefsin mizaçtan başka Bir şey olup olmadığını açıkça bilemiyorum".

Meâd konusu felsefî olarak ma'dûmun iâdesi konusu altında incelenir. Bunu da kabul edenler veya etmeyenler vardır. Ma'dûmun iâdesini kabul etmeyenler: 1. Şeyle kendisi arasına yokluk girmesi muhaldir. 2. Şeyin iâdesi o şeyin vaktinin de iâdesini gerektirir. Bu ise mümkün değildir. 3. Ma'dûmun iâdesi temâyüz yokluğunu gerektirir. Temâyüz olmaksızın ise ikilik olmaz. 4. Ma'dûmun iâdesi câiz olsaydı ma'dûm hakkındaki bu hüküm doğru olurdu. Bu da nefsu'l-emr'de bir nisbetin gerçekleşmesini gerektirirdi. Bu durumda ma'dûmun, yokluğu durumunda iâdesinin câiz olması ile sıfatlanması gerekirdi.[65]

SONUÇ

Sonuç olarak rahatlıkla diyebiliriz ki İslâm tefekkür dünyasında *Tehâfütler* "bayağı"dan biraz fazlaca olmak üzere yüksek düzeyde felsefe faâliyyetleridir. Bu hüküm en azından Gazâlî'nin ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*leri için birçok kimse tarafından verilmiştir. Böyle bir hüküm verilebilir, çünkü bugüne kadar bu iki eser üzerinde neredeyse yeterli denecek kadar çalışılmış olduğu rahatlıkla söylenebilir.

---

65. Ma'dûm ve ma'dûmun iâdesi konusunda bkz. *Zuhr*, s. 146, 237-239, 241, 245.

Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*ü de burada bizim inceleme konumuz olmuştur ve biz bu incelememiz sonunda ve sonucunda kendimizi sıkıntıya sokmadığımıza inanarak diyebiliyoruz ki Ali Tûsî'nin *Tehâfüt*ü *Kitâbu'z-Zuhr*'u, belki de tarihî olarak önce olmak özelliği kendisine ait olmak üzere Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üyle mukâyese edilebilecek ve zaman zaman onu zorlayabilecek bir tefekkür seviyesine sahip bir eserdir. Bunun elbette bir takım sebepleri vardır. Her şeyden önce İslâm dünyasında vâkî düşünme olgusu, İslâm dünyası mantıkçılarının kavramlarıyla konuşacak olursak, hem "madde" bakımından hem de "sûret" bakımından, yani İslâm dünyası düşüncesi, felsefesi, kısaca söyleyecek olursak tefekkürü hem "maddî" hem "sûrî" birtakım olumlu değişikliklere uğramış, birçok kavram ya düşünce seferine dâhil olmuş veyahut da anlamca değişikliğe uğramış, "incelmiş" (rafiné, refined), dolayısıyla, Gazâlî ve bunun sonrasına denk düşen zaman kesiti için, o zamanın düşünce ve tefekkürü için sözkonusu olmayan imkân, düşüncenin hem "madde"si hem "sûret"i bakımından bu çağın düşüncesine isâbet etmiştir.

Bir değişiklik sözkonusudur ve bu değişiklik ileriye doğru bir değişikliktir. Yani Gazâlî'nin çağı ile (ö. 1111) Ali Tûsî'nin çağı (ö. 1482) arasındaki 350 küsur yıllık çok uzun sayılmasa bile kısa da sayılamayacak zaman diliminin "olumlu" işlemesi yüzünden geçen süre Ali Tûsî lehine olmuştur. Zamanın ale'l-ıtlak kendi başına bir şey yapacağına veya kendi başına iyi değilken iyi olacağına veya kötü değilken kötü olacağına veya değişeceğine inanmak, hele hele böyle bir düşünceyi sistematik olarak savunmaya kalkışmak çok mâkul görünmemektedir. Dolayısıyla Ali Tûsî'nin zamanının daha önceki bir zamandan sadece zamansal bakımdan sonra gelmekle daha ileri olacağı elbette savunulamaz. Ancak 371 yıllık bir zaman farkının da açıklanması gerekir, çünkü bu kadar yıllık bir zaman dilimi özellikle ilerlemede "bir ivme" yakalamış bir medeniyet için öyle yabana atılacak veya görmezden gelinecek bir zaman dilimi değildir. Bugün biz biliyoruz ki Gazâlî'nin çağından bu yana, onun ölüm tarihi olan 1111'den bu yana eğitimde, felsefede, edebiyatta, bilimde, dinde ve daha birçok medeniyyet ve kültürün "yapıcı-kurucu öge"lerinde (mukavvim unsur) veya kurucu olmayan ögelerinde bir takım olumlu değişiklikler meydana geldiğini sıradan medeniyet tarihlerinden, hatta siyâsî tarihlerden takip edebiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ali Tûsî'nin yaşadığı dönemin, Gazâlî'nin yaşadığı dönemle karşılaştırıldığında daha ileri sayılması çok garipsenecek bir durum değildir. Bu düşüncemize veya tezimize, kanıt denemese bile, bir dayanağı da, düşünsel bir faâliyetin bulunduğu gösterilmek istenen zaman dilimine ait eserlerde kullanılmış olan kavramların ortaya konması olabilir. Ali Tûsî'nin *Kitabu'z-Zuhr*'undaki felsefî meselelerden bazılarını bir felsefe kitabındaki meselelerle karşılaştırmak üzere gözden geçirecek olursak bu meselelerden bazısının ifadesi olan kavramları şöylece sıralayabiliriz:

Adem, âdet, âdiyât, âdî sebeplilik, akıl, Akl-ı Evvel, İlk Akıl, aklî, Akl-ı Faal, aklî sûret, âlet, ân-ı seyyâl, a'râz, arı ma'kûl sûret, Aristo felsefesi, âsâr, aslî varlık, aslî yokluk, ayn, aynu'l-vucûd, basit, bedîhî bilgi, Bir, boyutların sonsuzluğu, burhân, cevher-i ferd, cins, cisim, cüz'î, çokluk, dâiresel hareket, durum, duyum, tecrîd, duyusal sûret, eksik tümevarım, eser, ezelî bilgi, fâil, fasıl, Felâsife, felekler, feyz, garaz, gayr, hâdis, hâdis bilgi, Hakîkî Bir, hareket, hâricî varlık, hayal, heyûlâ, hulûl, husûlî bilgi, huzûrî bilgi, idrâk, İlk Mebde', illet, illiyet, imkân, irâde, isti'dâd, iştirâk, izâfet, kabul eden (kâbil), kadîm, kemâl, kudret, küllî, lâzım, Levh-i Mahfûz, madde, ma'dûm, mahal, mâhiyet, ma'lûl, meleke, Mebde-i Feyyâz, melzûm, men', mûcip, muhtâr, mücerred, mümkün, mürekkep, müşâreket, nakz, nazar, nefs, nefsu'l-emr, nisbet, sıfat, sudûr, sûret, taayyün, tabiat, Tanrı, teselsül, töz, uzam, urûz (veya urûd), Vâcibu'l-vücûd, vaz', varlık, zât, zaman, zihin, zihnî varlık.

Şimdi, bu kavramların bir toplumun literatüründe bulunduğu ve hele "tedâvül"de olduğu gösterilebilirse bu bir seviyenin göstergesi olacaktır. Çünkü insanlar kavramlarla düşünürler. Dolayısıyla biz bir toplumda düşünülüp düşünülmediğini o toplumun kavramlarına bakarak "tahmin" edebiliriz. Ancak kesinlikle biliriz ki, kavram yoksa düşünce ve düşünme söz konusu değildir. Ancak bir kavram "bir beyaza "tesvîd" edildi"yse biliriz ki en az üç defa düşünülmüştür: Müellif düşündü, düşündüğünü yazdı, müstensih okudu ve dördüncü olarak okuduğunu yazdı. Müstensihin kendisi için istinsâh etmediği (yazmadığı, kopya etmediği) düşünülürse, müstensihi okuyucu sayabiliriz. Genellikle kitaplar veya risâleler "istinsâh" edildikten sonra en az bir defa "mukâbele" edilirler ve bir "mukâbele"de en az iki eylem vardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sadece yazılmış ve istinsâh edilmiş bir metinde geçen bir kavram en az altı defa kullanılmış demektir, ki bayağı calib-i dikkat bir durumdur.

Şuna da işaret etmek gerekir ki bütün kavramlar bir şeylere "alâmet" olmak bakımından aynı değildir. Buna örnek bulunabilir.

Bir toplumda "ân" kavramı kullanılmış olabilir. Ancak "ân-ı seyyâl" kavramını kullanmakla "ân" kavramını kullanmak arasında belirgin bir fark bir düşünce ve kültür tarihçisi tarafından rahatlıkla sezilebilir. Keza "a'râz" ile "a'râz-ı âmm" kavramlarını kullanmanın "implication"ları, tazammunları aynı değildir. Daha başka örnekler bulmak zor değildir. Meselâ herhangi bir toplumda "cevher" kavramı pekâlâ herhangi bir özel ve belirgin duruma "emâre" ve alâmet olmaksızın kullanılmış olabilir. Ancak "cevher-i ferd" kavramı kullanıldığında "cevher"in tazammunu birden farklı "olumlu" boyutlar kazanıverir.

Bu kavram çiftlerini yan yana koyacak olursak, "contre-pied"de kalmamaya özen göstererek pekâlâ bu kavramları kullanan mütefekkirin ve biraz daha cesâret isteyecek bir tez olacaktır, o mütefekkirin içinde yetiştiği toplumun tefekkür seviyesi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz.

MOLLA GÛRÂNÎ'NİN GÂYETÜ'L-EMÂNÎ'Sİ

Mahmut Ay*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in Allah Teâlâ tarafından insanlığın dünyevî ve uhrevî saâdetini temin için gönderilmiş son ilâhî mesaj olduğuna inanan Müslümanlar, tarih boyunca onun sahih bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gâyesine mâtuf olarak çok önemli ilmî gayretler ortaya koymuş ve hem kemmiyet hem de keyfiyet itibariyle dikkate değer bir tefsir literatürü meydana getirmişlerdir.

XIV-XX. yüzyıllar arasında gerek beynelmilel olarak gerekse İslâm milletlerinin yaşadığı coğrafyada güçlü bir siyâsî hâkimiyet kuran Osmanlı Devleti'nden geriye kalanın, yalnızca kanlı savaşlar, çalkantılı siyâsî hâdiseler ve taht kavgaları olmadığı inkârı nâkâbil bir hakikattir. Hiç şüphesiz Osmanlılar, siyâsî ve askerî tarih açısından dikkate değer başarılara imza attıkları gibi ilim ve kültür tarihi açısından da önemli eserler ortaya koymuşlardır. Tefsir ilmi sahasında Osmanlı ulemâsının bıraktıkları ilmî mîrâsa bakıldığında, pek çok kıymetli ilmî eserle karşılaşılmaktadır. İşte bu eserlerden birisi de, Osmanlı padişahları içerisinde icrâatları ve etkileri bakımından belki de en kudretlisi olan İstanbul'un fâtihi Sultan II. Mehmed'in de hocalığını yapmış ve dolayısıyla böyle muktedir bir liderin yetişmesinde çok önemli katkılarının olduğu muhakkak olan Molla Gûrânî'nin *Gâyetu'l-Emânîfî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî* isimli tefsiridir.

Üzülerek itiraf etmek gerekir ki Osmanlı tefsir literatürü ne Türkiye'de ne de İslâm dünyasında yeterince tanınmış/tanıtılmıştır. Fakat özellikle son on beş

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

yıl içerisinde bu sahada kayda değer bazı akademik çalışmaların yapılmış olması da sevindirici bir husustur. Molla Gûrânî'nin *Gâyetu'l-Emânî* isimli tefsiri üzerine de, tez ve makâle düzeyinde, bir kısmı tarafımızdan olmak üzere şimdiye kadar bazı ilmî çalışmalar yapılmıştır. Bu yazıda, *Gâyetu'l-Emânî*, ana hatları ile tanıtılmaya çalışılacak ve özellikle de Osmanlı tefsir literatürünün özgün olmadığı noktasındaki iddiâlar dikkate alınarak bu eserin özgün olup olmadığı meselesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

MOLLA GÛRÂNÎ

Büyük Osmanlı âlimi Şihâbüddîn Ahmed, Osmanlı tarihçileri ve ulemâsı arasında Molla Gûrânî adı ile meşhur olmuştur. Onun doğum yeri hakkında kaynakların çoğu Gûrân kasabası veya köyünde birleştikleri halde bu kasabanın yeri ve bağlı olduğu şehir konusunda görüş ayrılığına düşmüşler, bir kısmı Gûrân'ı bugün İran hudutları içinde bulunan İsferâyin'in bir köyü olarak gösterirken, diğer bir kısmı da bugün Irak sınırları içerisinde olan Şehrezûr'a bağlı bir kasaba olarak göstermektedir.[1] Doğum tarihinden söz eden kaynakların üzerinde ittifak ettikleri tarih ise 813/1410 senesidir.[2]

Tahsil hayatı boyunca Bağdad, Şam ve Kahire gibi ilim merkezlerinde Zeynüddîn el-Kazvînî (ö. 836/1432-33), Alâuddîn el-Buhârî (ö. 841/1437), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Zeynüddîn ez-Zerkeşî (ö. 846/1442-43) ve Alâuddîn el-Kalkaşendî (ö. 856/1452) gibi devrin en meşhur âlimlerinin ilim meclislerinden istifâde etmiştir. Döneminin saygın âlimlerinden biri olarak, Memlük Sultanı el-Meliku'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer almış ve sultanın huzûrunda düzenlenen ilim meclislerine katılmıştır. Otuz yaşlarındayken Kahire'deki Berkûkiyye Medresesi'nde fıkıh müderrisi olarak görevlendirilmiştir. II. Murad dönemi âlimlerinden Molla Yegân (878/1473) ile Kahire veya Halep'te tanışmış ve onun daveti üzerine Anadolu'ya gelmiştir. Molla Yegân ile birlikte Edirne'ye giderek II. Murad'la görüşüp onun iltifatına mazhar olmuş ve önce Bursa'daki Kaplıca, ardından Yıldırım medreselerinde müderris olarak görevlendirilmiştir. 847/1443'te Manisa'da bulunan Şehzâde Mehmed'in (Fatih) hocalığına getirilmiştir. Fatih padişah olunca onun vezirlik teklifini reddetmiş ve bunun üzerine 855/1451'de kazaskerlik görevine tayin edilmiştir. İstan-

1. Bk. Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, I, 241; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 3; Ahmet Ateş, "Gûrânî", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı, VIII, 406; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 249.
2. Bk. Ateş, "Gûrânî", *İA*, VIII, 406.

bul'un fethi esnâsında Fatih'in istişâre meclisinde bulunmuştur. Fetihten sonra kazaskerlik görevi sırasında padişahtan habersiz tayinler yaptığı için, kazaskerlikten azledilerek Bursa kadılığı ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirilmiştir. Bursa'da iken padişaha yakın bir kişiden gelen bir teklifi şerîata aykırı bularak reddettiği için 859/1455'te kadılık görevinden de alınmıştır. Bunun üzerine hac yolculuğuna çıkarak Halep, Şam ve Kudüs'e gitmiştir. 862/1458'de İstanbul'a dönen Gûrânî, ikinci defa Bursa kadılığına tayin edilmiştir. 885/1480'de o dönemde en yüksek ilmiye makâmı olup daha sonra şeyhülislamlığa dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne getirilmiştir. Büyük kısmını II. Bâyezîd devrinde sürdürdüğü bu görevinde sekiz yıl kalmıştır. İstanbul'da 893/1488'de vefat etmiş ve Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin haziresine defnedilmiştir.[3]

GÂYETÜ'L-EMÂNÎ

Aralarında *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî* isimli tam bir Buhârî şerhi de olmak üzere on civârında eser telif eden Molla Gûrânî'nin en kıymetli eseri Kur'an'ın kâmil bir tefsiri olan *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*'dir. Bazı kaynaklarda *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri Seb'i'l-Mesânî* olarak da geçen bu eseri Gûrânî, 860/1456 senesinin sonlarına doğru Kudüs'te bulunduğu sırada yazmaya başlamış, 867/1462-3'te Fatih'e ithaf etmiştir. Bir dirâyet tefsiri olan *Gâyetü'l-Emânî*'nin en önemli kaynakları Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'idir. Ancak Gûrânî, bu eserinde Zemahşerî ve Beydâvî'nin tefsirlerini ciddî bir tenkit süzgecinden geçirmiş ve onların isâbetsiz bulduğu görüşlerini sıkca eleştirmiştir.

Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin, "İtnâb ve îcâz arası, âdil bir şekilde hakikatleri açıklamaktadır. Hedefi, Zemahşerî ve Beydâvî'nin sözlerini eleştirdikten sonra kendi düşüncesini ortaya koymaktır. Basılmaya lâyık bir tefsirdir. Sağlam bir baskıya uygun bir tefsir olduğundan, mütâlaasından yararlandığım bu tefsirin, kemâl-i aşkla okunmasını tavsiye ederim"[4] sözleriyle övdüğü bu eseri, Ömer Nasuhi Bilmen de şu ifâdelerle tanıtmaktadır:

"Vücûda getirmiş olduğu kıymetli eserleriyle nasıl bir allâme olduğunu isbat etmişti, bâhusus pek munakkah, müdekkikâne bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir, bir

3. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Sakıp Yıldız, *Fâtih'in Hocası Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 25-90; Mahmut Ay, *Molla Gûrânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış yüksek lisans tezi), s. 2-10; Yaşaroğlu, "Molla Gûrânî", *DİA*, XXX, 249-250.
4. Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, s. 146.

kısım dakîk meseleleri hâvî, kelâma, fıkha, siyere dair bazı mühim mâlûmâtı, mütâlaâtı câmidir. Zemahşerî ile Beydâvî'nin tefsirleri hakkında tenkitleri, muâhezeleri muhtevîdir. Parlak bir zekânın, kudretli bir kalemin eseri olan bu tefsir, vaktiyle bazı Osmanlı Hükümdarları tarafından yazdırılarak Buhârâ Hanlığı'na vesâireye birer nüsha ihdâ edilmiştir... Böyle mükemmel bir tefsirin şimdiye kadar tab' edilmemiş olması, ilim nâmına acınılacak bir haldir."[5]

Beydâvî'nin tefsirinden biraz daha muhtasar olan bu eserin çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Bu çalışmada, hem bilinen en eski nüsha olması hem de bizzat Gûrânî'nin tashihinden geçmiş olması[6] dolayısıyla Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrâhim Paşa no. 146'da kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır.[7]

---

5. Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 609-610.
6. Bu nüshanın Molla Gûrânî tarafından tashih edildiği, tefsirin ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgiden anlaşılmaktadır. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa nr. 146, vr. 352a.
7. *Gâyetü'l-Emânî*'ninyazma nüshaları şunlardır:
   A. Tam Nüshalar:
   1. Süleymaniye/Damat İbrahim Paşa no: 146
      351 vrk., 35 str., Bu nüshayı talebesi İbrahim b. Ahmed 884/1478'da istinsâh etmiş, Gûrânî baştan sonuna kadar tedkîk ve tashîh ederek nüshanın sonuna imzasını koymuştur.
   2. Murat Molla Kütübhanesi no: 164
      222 vrk. 29 str., Talebesi Muhammed b. Yahya Mazenî tarafından istinsâh edilmiştir.
   3. Millet Kütüphanesi/Feyzullah Efendi no:210 (iki cilt)
   Müstensih: Kâsım b. Osman Bursevî
   I. cilt: 385 vrk., 35 str., (Fâtiha-Kehf)
   II. cilt:342 vrk., 25 str., (Meryem-Nâs)
   4. Üsküdar Selim Ağa Kütübhanesi, no:93 (iki cilt)
   I. cilt:348 vrk., 25 str., Fâtiha-Kehf, Müstensih: Mustafa b. Mehmed, 1064/1653
   II. cilt:299 vrk., 25 str., Meryem-Nâs
   5. Rağıp Paşa Kütüphanesi no:207
      590 vrk., 31 str., Müstensih: Mehmed Mar'aşî, 1066/1656
   6. Bayezid/Veliyyüddin Efendi no:248
      511 vrk., 31 str., Müstensih: Mehmed b. Mustafa, 1069/1659
   7. Süleymaniye/Hasan Hüsnü Paşa no:14
      533 vrk., 31 str., Müstensih: Seyyid Ali, 1164/1751
   8. Süleymaniye/Hacı Mahmut Efendi no:162
      484 vrk., 31 str., Müstensih: Hâfız Sâlih, 1164/1751
   9. Nuru Osmaniye Kütüphanesi no:423
      463 vrk., 31 str., Mehmed b. Osman, 1166/1753
   10. Süleymaniye/Nafiz Paşa no:118-9 (iki cilt):
   I. cilt: 608 vrk., 19 str., Fâtiha-Kehf
   II. cilt: 653 vrk., 19 str., Meryem-Nâs, Müstensih: Süleyman b. Yusuf Bosnevi, 1166/1753

Tesbît edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de, şu ana kadar *Gâyetü'l-Emânî* üzerine yapılan akademik çalışmalar şunlardır: Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gûrânî ve Tefsiri*, (Doçentlik tezi), İstanbul ts., Mahmut AY, *Molla Gürani'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtiha ve Bakara Surelerinin 1-103 Ayetlerinin Edisyon Kritiği*, Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003, a.g.mlf., "Fâtiha ve Bakara Sureleri Örneğinde Molla Gûrânî'nin Beydâvî Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, s. 385-426. Mehmet Mustafa Göksu, *Molla Gürânî'nin Gâyetu'l Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği* (Necm ve Nas Sureleri Arası), Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. Ayrıca Sahîh-i Buhârî şerhi olan *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eseri üzerine de şöyle bir çalışma mevcuttur: Selim Demirci, *Molla Gürânî ve El-Kevseru'l-Cari adlı Buhari Şerhi*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Ayrıca *Gâyetu'l-Emânî*'nin tamâmı, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Arap akademisyenler tarafından (Muhammed b. Serî es-Serî, Enfâl-İbrâ-

---

11. Rağıp Paşa Kütüphanesi no:206
424 vrk., 39 str., Müstensih: Hâfız Mehmed b. Hüseyin, 1168/1756
12. Nuru Osmaniye Kütüphanesi no:424
592 vrk., 31 str., Müstensih: Kadızâde Hâfız Feyzullah, 1197/1783
13. Süleymaniye/Hamidiye no:109
659 vrk., 31 str., Müstensih: el-Hâc Sâlih, 1169/1756

B. Müstensih Adı ve İstinsah Tarihi Bilinmeyen Nüshalar:

1. Süleymaniye/Halet Efendi no:26
266 vrk., 35 str.,
2. Süleymaniye/Ayasofya no: 25
398 vrk., 35 str.
3. Süleymaniye/Hamidiye no:108
581 vrk., 31 str.
4. Rağıp Paşa no:204
530 vrk., 31 str.
5. Rağıp Paşa no:205
521 vrk., 31 str.

C. Eksik Nüshalar:

1. Süleymaniye/Hekimoğlu no:108
II. cilt, 301 vrk., 27 str., Müstensih: Talebesi Muhammed b. Sâlim b. Ömer Mısrî, 891/1486
2. Süleymaniye/Ayasofya no:253
I. cilt, 351 vrk., 27 str., Müstensih: Muhammed b. Sâlim, 891/1486
3. Süleymaniye/Fâtih no:325
246 vrk., 25 str., Müstensih: Mehmed b. Bayezid Kastamoni, (3/Âl-i İmrân, 92. âyet-4/Nisâ Sûresi) (Detaylı bilgi için bk. Yıldız, s. 124-126).

him sureleri arası, el-Abbas b. Hüseyn el-Hâzimî, Hicr-Hac sureleri arası, Abdullah b. Ali el-Mechadî, Yâsîn-Tûr sureleri arası, Cevhere el-Ankarî, Necm-Nâs sureleri arası) bölümler halinde doktora tezi olarak tahkîk edilmiştir.[8]

Kaynakları

Gûrânî, bu tefsirinde kaynakların büyük çoğunluğunu isim vermek suretiyle belirtmiş, bir kısmını tefsirinin metninde zikretmese bile metnin kenarına, metindeki cümlelerin karşısına koymak suretiyle naklettiği sözün sahibini açıklamıştır. Bu yüzden tamamıyla olmasa bile metinde geçen قيل veya diğer ifadeleriyle hangi eserden istifade ettiği ortaya çıkmıştır. Ancak çoğu müstensihler esas nüshadan hareket etmedikleri için *Gâyetu'l-Emânî* metinlerinin bir kısmı bu ilâvelerden yoksun olarak yalın metin halinde günümüze gelmiştir.

Verdiğimiz bu bilgilere paralel olarak kaynaklarını metin içinde ve hâşiye olarak metin kenarında zikretmesi bakımından ikiye ayırabiliriz.

1. Metin İçinde Zikrettiği Kaynaklar:
   a) Tefsir Kaynakları: Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ı, Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl*'i.
   b) Hadis Kaynakları: Buhârî'nin *Sahîh*'i, Müslim'in *Sahîh*'i, Tirmizî'nin *Sünen*'i, İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Nesâî'nin *Sünen*'i, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Halebî'nin *Müktefâ*'sı, Beyhakî'nin *Sünen*'i, Taberânî'nin *Mu'cem*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'i.
   c) Sarf-Nahiv ve Lugat: Müberrid'in *el-Kâmil fi'l-Luğa*'sı, Cevherî'nin *Sıhâh*'ı, Zeccâc'ın *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı, Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı, Halil b. Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn*'ı.
   d) Siyer: İbn İshak'ın *Sîre*'si.
2. Hâşiye Olarak Metin Kenarında Zikrettiği Kaynaklar:
   a) Tefsir: Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Beydavî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı, Teftâzânî'nin *Hâşiyetu'l-Keşşâf*'ı, Tîbî'nin *Fütû-*

8. *Gâyetu'l-Emânî*'nin adı geçen üniversitede tamâmının tahkîk edildiği bilgisini şifâhen öğrenmiş olmamıza rağmen, bunların tamâmı hakkında detaylı bilgiye ulaşamadık. Bu tezlerden, internet ortamında elde edebildiğimiz bilgiler, yukarıda verilenlerden ibarettir. Bu çalışmalar hakkında bazı yorum ve değerlendirmeler için bkz. http://vb.tafsir.net/tafsir7750/. Bu akademisyenlerden bazıları, kendileriyle 4 sene önce vicâhen görüştüğümüzde, imkân bulunduğu takdirde en kısa zamanda bu tezleri koordineli bir çalışma neticesinde yayımlama düşüncesinde olduklarını söylemiş olmalarına rağmen, bu yönde bir çalışma başladığına dair bir bilgi bize ulaşmamıştır.

hu'l-Gayb'ı, Sîrâfî'nin *Takrîbu'l-Keşşâf*'ı, Kevâşî'nin *Keşfu'l-Hakâik*'i, Vâhidî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'i; Râğıb el-İsfehânî'nin *Müfredâtu'l-Kur'ân*'ı, Secâvendî'nin *Aynu'l-Meânî*'si; Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i.

b) Hadis: Yukarıda zikredilen bütün hadis mecmuaları, nakledilen hadisin kaynağı verilmediği zaman kenar hâşiyede geçmektedir.

c) Fıkıh: Pezdevî, *Usûl-i Pezdevî*

d) Sarf-Nahiv ve Belâğat: Ebû'l-Bekâ'nın *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*'ı, Merzûkî'nin *Şerhu'l-Elfiyye fi'n-Nahv*'ı; İbn Hâcib'in *eş-Şafi fi'n-Nahv*'ı; Esterâbâdî'nin *Şerhu'ş-Şâfiye*'si; Cevherî'nin *es-Sıhâh*'ı; Fârisî'nin *el-Îzâh fi'n-Nahv*'i, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'u.

e) Kırâat: Danî'nin *el-Muknî*'si; Câbirî'nin *Kenzu'l-Meânî*'si.

Görüldüğü üzere *Gâyetu'l-Emânî*'nin kaynakları, tefsirden 13; hadisten 11; fıkıhtan 1; sarf, nahiv ve lügattan 12; kırâattan 2 eser olmak üzere 41 eserden meydana gelmiştir.[9]

Rivâyet Tefsiri Yönünden Özellikleri

Muhtasar bir tefsir olan *Gâyetu'l-Emânî*'de bazı âyetlerin tefsirinde hadislere mürâcaat edildiği görülmektedir. Takdîre şâyândır ki, bu hadislerin çoğunluğu, sahih hadis kaynaklarından alınmıştır. Hadisleri kullanırken senedlerin sıhhatine riâyet etme konusunda *Gâyetu'l-Emânî*'nin *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'den daha iyi bir noktada olduğunu söylemek mümkündür. Gûrânî'nin, İbn Hacer gibi büyük bir hadis âliminden istifade etmesinin, bu hususta önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Ancak az da olsa, *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'de mevcut olan bazı zayıf hadisleri de –muhtemelen doğrudan onlardan alarak- tefsirinde nakletmiştir. Ancak şu var ki, bazen naklettiği bu rivâyetlerin sıhhat derecelerinin zayıf olduğu noktasında, gerek metinde gerekse hâşiyede okuyucuyu uyarmayı da ihmâl etmemiştir.[10] Öte yandan şu husûsu da zikretmek gerekir ki, Gûrânî, Zemahşerî ve Beydâvî'nin sûrelerin fazîletleriyle alakalı naklettikleri zayıf ve mevzû hadislerin çoğunu tefsirine almamıştır.[11]

Gûrânî, tefsirinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) me'sûr olan rivâyetlerin yanı sıra, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivâyetleri de kullanmıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki bu rivâyetlerin bazılarını doğrudan Taberî'den, bazılarını ise Zemahşerî

9. Bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 149-150.
10. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 182-192.
11. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 193-196.

ve Beydâvî'nin tefsirlerinden nakletmiştir. Bu rivâyetleri aktarırken genel tavrı, bunların senedlerini hazfederek ve metinlerini de ihtisâr ederek vermesidir.

Molla Gûrânî, nüzûl sebebi olan âyetleri tefsir ederken, âyetin mânâsına açıklık getirmede, verilecek hükmü sebeplere bağlamada dikkati elden bırakmamıştır. Hatta ana kaynaklarında görülen zayıf noktaları gidermek için onlardan farklı davranmasını bilmiş, sebeb-i nüzûlle ilgili haberlerin umûmiyetle sahihlerini almaya çalışmıştır. Ancak kullandığı bütün rivâyetlerin sahih olduğunu söylemek de mümkün değildir.Fakat muhtevâ açısından büyük ölçüde benzerliği olan Zemahşerî, Beydâvi, Nesefi ve Ebûssuûd Efendi'nin tefsirlerine nazaran *Gâyetu'l-Emânî*'de bu konuda daha dikkatli ve titiz davranıldığı söylenebilir.[12]

Gûrânî, yakînen takip ettiği Zemahşerî ve Beydâvi tefsirlerini, bu iki tefsire bağlı kalan bazı müfessirlerden farklı olarak bu konuda da tenkîd etmekte, naklettikleri haberlere katılmadığını çeşitli vesîlelerle belirtmektedir. Tenkitlerindeki hedef esasen Zemahşerî olmakla beraber, Beydâvî buna aynen uyduğu, cümlelerini naklettiği için dolaylı olarak tenkîd edilmektedir.

Meselâ Hac Sûresi 54. âyetinin tefsirinde Zemahşerî'nin bir rivâyetini naklederek, "garanik hadisesi" üzerine söylediği sözlerinden dolayı şiddetle tenkit eder. Çünkü Zemahşerî bu sözü sanki Rasulullah'tan (s.a.v) sâdır olmuş gibi kabul ederek şöyle demektedir:

وذلك التمنى في نفسه، فسبق لسانه على سبيل السهو.[13]

Gûrânî'nin Zemahşerî'ye cevap teşkîl eden metni şöyledir:

...و ما عداه مما ذكره المفسرون من أنه تلى بنفسه سهواً ثم جاءه جبرائيل و أخبره به إلى غير ذلك من الخرافات فكذبٌ بحتٌ، لا يحل لمسلم أن يتلفظ به على أنه لو صحت الرواية أنه صلى الله عليه وسلم هو التالي لكانت الإشارة والمدح للملائكةعلى ما يقتضيه السياق.[14]

Molla Gûrânî, Kur'an'da geçen kıssaları tefsir ederken zaman zaman İsrâiliyyâta da başvurmuştur. Ancak genel olarak onun bu konuda Zemahşerî ve Beydâvî'ye nazaran bu rivâyetleri daha az ve öz kullandığı görülmektedir. Kullandığı rivâyetlerin ekseriyetinin, bu iki müfessirin eserlerinde mevcut oluşuna bakarak, bu rivâyetlerin kaynağının bu iki müfessirin eserleri olduğu düşünülebilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, Gûrânî zaman zaman İsrâiliyyât türü rivâyetleri ve bu rivâyetleri kullanan müfessirleri de tenkîd etmiştir.[15]

---

12. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 204-216.
13. Zemahşerî, *Keşşaf*, III/19.
14. D vrk. 202a
15. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 216-224.

Dirâyet Tefsiri Yönünden Özellikleri

Gâyetu'l-Emânî, rivâyete nisbetle dirâyet yönü daha ağırlıklı olan bir tefsirdir. Müfessir, bu eserinde dil tahlîline ve aklî istinbâta dayanan yorumlara daha fazla yer vermiştir. *Gâyetu'l-Emânî*'nin dirâyet tefsiri yönünden özelliklerini şöyle özetlemek mümkündür:

Bu tefsirde, müfessir Gûrânî, zaman zaman âyetleri bir başka âyetle açıklamıştır. Âyete verdiği mânâyı teyîd etmek, nahvî yönden yaptığı bir tahlîlin doğruluğunu göstermek ve bazı kelimelerin mânâlarını daha iyi açıklamak için bazen âyetlerden delil getirmiştir.[16]

Gûrânî, bu tefsirde, her şeyden evvel dil tahliline dayalı yorumlara ağırlık vermiştir. Gûrânî'nin bu konudaki yöntemini şu ana başlıklar halinde özetlemek mümkündür:[17] Kelimelerin lügat mânâları hakkında bilgi vermek,[18] Arapça asıllı olmayan kelimeleri belirtmek,[19] nahvî tahlillerle mânâya açıklık getirmek,[20] nahvî tefsir ve mânâda müfessirlere tenkitler yöneltmek,[21] âyetin mânâsında kendi tercihini belirtmek,[22] çok nâdir de olsa zâhirî mânâdan ayrılıp işârî mânâ vermek,[23] âyetin kelime mânâsını Arap şiirinden getirdiği deliller ile açıklamak.[24]

Gûrânî, bu tefsirinde, zaman zaman âyet ve sûreler arasındaki uyum ve insicâma (*tenâsub*) temas etmektedir. Bu konuda yaptığı yorumların önemli bir kısmının, kendisine ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da, bu eserin özgünlüğüne katkı sağlamaktadır.[25]

İlm-i kırâatta mütebahhir bir âlim olan Molla Gûrânî,[26] tefsirinde kırâat-ı seb'a ve aşera imamlarından nakiller yapmış, âyetlerdeki okuyuş farklılıklarına işaret etmiştir. Gûrânî, bazen kırâat farklılıklarını, lüğavî tefsirinin delili olarak kullanmakta, bazen de bu kırâat farklılıkları arasında kendi tercihlerini ortaya koymaktadır. Zaman zaman da kırâatler konusunda verdikleri bilgilerden ötürü Zemahşerî ve Beydâvî'yi tenkîd etmektedir.[27]

---

16. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 177-182.
17. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 234-255.
18. Meselâ bkz. D vrk. 4a.
19. Meselâ bkz. D vrk. 14b.
20. Meselâ bkz. D vrk. 5b.
21. Meselâ bkz. D vrk. 5a.
22. Meselâ bkz. D vrk. 15a.
23. Meselâ bkz. D vrk. 10a.
24. Meselâ bkz. D vrk. 13b.
25. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 269-274.
26. İstanbul'un fethini müteâkıben burada açtığı Dâru'l-kurrâ, (belki de Osmanlı döneminde açılan ilk dâru'l-kurrâ budur) onun kırâat ilmine verdiği değeri ve bu konudaki ihtisasını göstermektedir. bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 275.
27. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 274-288.

Gâyetu'l-Emânî'de yeri geldikçe kelâmî meselelere temas edilmiştir. Ancak muhtasar bir tefsir olduğu için genelde meselelerin detaylı bir tartışmasına pek girilmemiştir. Fakat Gûrânî, zaman zaman da olsa girdiği kelâmî tartışmalarda, kelâm ilmine vâkıf bir âlim olduğunu göstermiştir. O, kelâm ilminin konusuna giren âyetleri tefsir ederken, her şeyden evvel Ehl-i Sünnet akîdesini esas almış ve bu akîdeyi başta Mu'tezile olmak üzere muhâliflerine karşı savunmuştur. Bu konuda özellikle *Keşşâf*'taki görüşleri dolayısıyla Zemahşerî'yi ağır bir dille eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca onun kelâmî meselelerdeki tenkitlerinden Sünnî-Eş'arî bir âlim olan Beydâvî de nasîbini almıştır.[28]

Gûrânî, yeri geldikçe fıkhî konulara da girmektedir. Ancak fıkhî konulardaki izahlarının çok özet olduğunu belirtmek gerekir. Bu tefsirdeki fıkhî açıklamaların en dikkat çekici yönü, müfessirin bir mezhep taassubu gözetmeyişidir. Hatta bu tefsirdeki fıkhî açıklamalara bakarak müfessirin hangi fıkhî mezhebe bağlı olduğunu anlamak kolay değildir. Gûrânî, tahsili boyunca Şâfiî fıkhı okumuş, gençlik yılları ile tahsile başlayışının ilk senelerinde onunla amel etmiş, onu okutmuştur. Anadolu'ya gelişinden kısa bir süre sonra Bursa medreselerinde ders vermeye başlayınca Sultan II. Murad'ın ricâsıyla Hanefî mezhebine geçmiş, hayatı boyunca bu mezhepten ayrılmamıştır. Bununla mezhepler konusunda katı fikri olmadığını gösteren Gûrânî, tefsirinde de dört mezhep imamının görüşlerine yer vermiştir. Nâdir de olsa bazı âyetlerde Şâfiî mezhebine meylettiği olmuştur. Zemahşerî ve Ebûssuûd gibi tercihlerinde Hanefî mezhebinden olduğunu açıkça belirtmemiş, Şâfiî taraftarı olduğunu isbatlayacak ibareler de kullanmamıştır.[29] Gûrânî, âyetlerde geçen fıkhî meseleler hakkında genelde dört mezhepten ziyade Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerini vermekle iktifâ etmiştir. Bunun, Gûrânî'nin yaşadığı bölgelerdeki halkların çoğunlukla bu iki mezhebe müntesip olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Özgünlüğü

Osmanlı âlimlerininin tefsir sahasında yazmış oldukları eserlerin, tefsir tarihinde hak ettiği yeri almış olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira bu ilim adamları tarafından onlarca tam tefsir, yüzlerce sûre ve âyet tefsirleri yazılmış olmasına mukâbil, Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi'nin (ö. 1926) *Tefsir Usûlü ve Tarihi* ile Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi* istisnâ tutulursa, tefsir tarihiyle alâkalı son bir asırda yazılmış eser-

28. Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, *a.g.e.* s. 288-302.
29. Detaylı bilgi için bkz. *a.g.e.* s. 302-317.

lerde Ebûssuûd Efendi (ö. 982/1574) ile İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) dışındaki Osmanlı müfessirlerinin adına neredeyse hiç rastlanmamaktadır.[30] Hal böyle olunca, bazı araştırmacılar, tefsir tarihinde Osmanlı müfessirlerinin pek yer edinememiş olmasından hareketle onların tefsir literatürüne hatırı sayılır bir katkıda bulunamadıkları vehmine kapılabilirler. Ancak Osmanlı âlimlerinin tefsir alanında ürettikleri eserler detaylı bir şekilde incelendiğinde, onların herhangi bir özgünlük taşımayıp sadece eski bilgi ve yöntemleri, ciddî bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin, belki biraz farklı ifadelerle tekrar eden eserler olmadıkları; yöntem itibariyle çok özgün olmasalar da muhtevâları açısından bu sahaya önemli katkılar sağlayacak ilmî eserler olduklarını söylemek pekâlâ mümkündür.

Yukarıdaki görüşümüzü teyîd eden bir örnek olarak Molla Gûrânî, mevcut bilgi ve yorumları, çok dikkatli bir şekilde eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren bir âlim olarak dikkat çekmektedir. O, *Gâyetü'l-Emânî*'de Beydâvî başta olmak üzere Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Taftâzânî (ö. 797/1395) gibi âlimlerin isâbetsiz bulduğu görüşlerini sık sık eleştirmektedir. Bu tenkitleri yaparken, metinde görüşünü eleştirdiği âlimin adını zikretmemekte, ancak metin kenarlarında görülen يردّ على القاضي، فيه ردّ على القاضي، ردّ على الكشاف والقاضي، ردّ على القاضي gibi tabirlerle, hangi ilim adamlarının görüşlerini eleştirdiğini ortaya koymaktadır.[31] Hâşiyelerdeki bu notlardan da anlaşılacağı üzere Gûrânî, Beydâvî'yi bazen tek başına, bazen de Zemahşerî'den etkilendiği görüş ve yorumlarında Zemahşerî ile birlikte eleştirmiştir.[32] Molla Gûrânî'nin, medrese çevresinde oldukça saygın bir konumda olan Beydâvî gibi bir tefsir otoritesini sıkça eleştirebildiğinin ortaya çıkarılması, onun özgün düşünmeye önem veren bir ilim adamı olduğunu göstermesi bakımından dikkate şâyân olacaktır. Bu sebeple, onun Beydâvî'ye yönelttiği tenkitlerden bazılarını şu başlıklar altında örnek olarak zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

---

30. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mîrâsı", *İslâmiyât*, II/4, (1999), s. 51-75.
31. *Gâyetü'l-Emânî*'ninDamat İbrahim Paşa nr. 146'daki nüshasının ferağ kaydının hâşiyesinde verilen bilgiden anlaşıldığına göre metin kenarlarındaki bu notlar, bizzat Molla Gûrânî'nin eliyle yazılmıştır. Bkz. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 352a.
32. Gûrânî'nin sadece Fâtiha Sûresi'nin tefsirinde Beydâvî'ye yönelttiği tenkitler, müellifi bilinmeyen *el-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye fî Def'i'ş-Şübühâti'l-Kur'âniyye* adlı küçük bir risâlede cevaplandırılmıştır. Bu küçük risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli nr. 3654'de kayıtlıdır. *DİA*'daki "Beyzâvî" maddesinde bu risâle, Gûrânî'nin Beydâvî'ye yönelttiği bütün eleştirileri cevaplayan bir risâle gibi tanıtılmıştır (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, VI, 101). Ancak bizzat tetkik ettiğimiz bu çok küçük risâle, Gûrânî'nin sadece Fâtiha Sûresi'nin tefsirindeki eleştirilerine cevap vermektedir.

Luğavî Meseleler

a) "Hidâyet" kelimesinin harf-i cersiz teaddî etmesi: Beydâvî'ye göre هدى fiili, aslında إلى veya اللام harf-i ceri ile ikinci mef'ûlünü alır. Dolayısıyla (اهدنا الصراط المستقيم) âyetinde, ikinci mef'ûlünü harf-i cersiz alması, (واختار موسى قومه) âyetinde اختار[33] fiilinin harf-i cersiz teaddî etmesine benzemektedir. Molla Gûrânî ise, Beydâvî'nin, هدى fiilinin harf-i cersiz teaddîsini اختار fiilinin harf-i cersiz teaddîsine benzetmesini eleştirmektedir. Ona göre هدى fiili, Hicaz lehçesinde harf-i cersiz olarak ikinci mef'ûlu alabilir. Gûrânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira lugat kitaplarında hicaz lehçesinde هدى fiilinin ikinci mef'ûlunü de harf-i cersiz alabileceği zikredilmektedir.[34] Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) ve Elmalılı (ö. 1942) da هدى fiilinin ikinci mef'ûlunü de harf-i cersiz alabileceğini söylemektedir.[35]

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

...والفعل منه هدى وأصله أن يُعَدَّى باللام أو إلى فَعُومل معاملةَ اختار في قوله تعالى (واختار موسى قومه).[36]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

(اهدنا الصراط المستقيم) "الهدى" متعدّ ولازم، ويتعدى إلى الثاني بنفسه وبإلى وباللام الأولى لغة الحجاز، وليس من قبيل (واختار موسي قومه).[37]

b) Arapların duâ eden kimse için مصلي kelimesini kullanmalarının sebebi: Beydâvî, duâ eden kişiye (الداعي) "musallî" denmesinin sebebini, duâ eden kişinin, duâ esnâsındaki huşûunun, rükû ve secde eden kişinin durumuna benzemesi ile açıklamaktadır. Gûrânî ise bu açıklamayı doğru bulmamaktadır. Zira ona göre İslâm öncesi dönemde "salât" kelimesi, mecâzî mânâda değil, hakîkî mânâda "duâ" anlamında kullanılmaktaydı. Ayrıca Araplar, İslam'dan önce namazın rükünlerini (secde ve rükû gibi) bilmemekteydiler. Gûrânî, bu eleştirisinde isâbetlidir. Zira مصلي kelimesi câhiliyye dönemi Arap şiirinde hakikî mânâsıyla "duâ" anlamında kullanılmaktadır.[38] Ayrıca مصلي nin "duâ eden"

---

33. 7/**A'**râf, 155.
34. Bkz. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hdy" md., XV, 59.
35. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 148; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 120.
36. Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I, 10.
37. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 3a.
38. Bkz. Şihâüddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, I, 225; İsmâil el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, I, 216.

anlamında kullanılmasını, namaza benzer ibâdetlerinin var olduğundan emin olmadığımız câhiliyye Araplarının[39], duâ eden kişiyi, namazın rukûnlerinden olan rükû ve secde yapan kişiye benzetmelerine bağlaması iknâ edici bir açıklama değildir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

...وإنما سُمّي الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشّعه بالراكع الساجد.[40]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

...ثم قيل: "صلى إذا دعا تشبيهاً له بالمصلي في تخشّعه" و ليس بوجه. لأن الاشتقاق مما ليس بِحَدَثٍ قليلٌ، ولأن الصلوة في أشعار الجاهلية بمعنى الدعاء شائعة، ولم يكن لهم عِلم بالأركان المخصوصة، فأنّى لهم التجوّز بما لا عِلمَ لهم به![41]

Kırâatle Alâkalı Meseleler

Gûrânî, kırâat ilmini iyi bir şekilde tahsil etmiş, İstanbul'da bir Dâru'l-Kurrâ tesis etmiş ve kırâatle alâkalı çeşitli eserler yazmış olan bir âlimdir.[42] Dolayısıyla bu ilimde derinleşmiş bir âlim olarak tefsirinde kırâatle alâkalı meselelere yeri geldikçe temas etmektedir. Beydâvî'nin kırâat konusunda verdiği bilgileri, ciddî bir incelemeye tâbi tutmakta ve gerektiğinde onu eleştirmekten geri durmamaktadır. O, Beydâvî'nin Arap Dili'ne uygun olmadığı gerekçesiyle bazı kırâat vecihlerine getirdiği eleştirileri yersiz bulmakta ve bu kırâatlerin mütevâtir olduğunu söyleyerek bunların doğruluğunu savunmaktadır. Netice itibariyle Gûrânî, kırâatlerde Arap Dili'nin değil tevâtürün esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Müfessirimizin, kırâatle alâkalı meselelerde Beydâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

Beydâvî'nin mütevâtir bir kırâatı, Arap Dili'ne uygun olmamasını gerekçe göstererek yanlış bulmasının Gûrânî tarafından eleştirilmesine şu örnek verilebilir: Beydâvî, (أأنذرتهم)'de[43] ikinci hemze'nin elif'e dönüştürülmesinin "lahn"

---

39. Nitekim tarihçi Cevâd Alî de câhiliyye Araplarının ibâdetleri arasında İslâm'daki namaza benzer bir ibâdetin varlığı hakkında bir delil bulunmadığını söylemektedir. Bkz. Cevâd Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, VI, 337.
40. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 18.
41. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 4b.
42. Bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 79, 275.
43. (أأنذرتهم)'de her iki hemzenin tahkîk ile okunması Temîm lehçesine göredir. Hamza, Âsım, Kisâî bu şekilde okumuşlardır. İkinci hemzenin beyne beyne tahfîf ile okunması ya da iki hemzenin arasına bir elif konulup birinci hemzenin tahkîk, ikincisini ise teshîl

olduğunu söylemektedir. Zira ona göre harekeli hemze elife dönüştürülemez. Ayrıca böyle bir dönüştürme, iki sâkinin kural dışı bir şekilde[44] yan yana gelmesine sebep olur. Gûrânî ise, bunun mütevâtir bir kırâat olduğunu söyleyerek, Beydâvî'nin bu eleştirisini isâbetsiz bulmaktadır. O, Beydâvî'nin "lahn" olarak nitelendirdiği bu kırâat vechi hakkında şu bilgiyi vermektedir:

> "Mısırlıların rivâyetine göre Verş (ö. 197/812) ikinci hemzeyi tahfif için elife ibdâl etmiştir. Zira hemze-i kat'ın telaffuzu oldukça zordur. Ayrıca Beyne beynede harekenin bir kısmı vardır. Kutrubî (ö. 210/825) der ki: 'Bu kırâat, Kureyş lehçesine göredir. Her ne kadar kıyasa uygun değilse de yaygındır, hatta süreklilik kazanmıştır'."[45]

Envâru't-Tenzîl'e hâşiye yazan Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) de bu konuda Gûrânî gibi düşünmektedir. Ona göre (أأنذرتهم)'de ikinci hemzenin elife dönüştürülmesi, kırâat-ı seb'ada tevâtüren sâbit olmuştur. Ayrıca bazı Arap edîpleri, harekeli hemzeyi elife dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla bunun bir "lahn" olduğu söylenemez.[46] Beydâvî'nin, "Harekeli hemzenin elife dönüştürülmesi, iki sâkinin kural dışı bir şekilde yan yana gelmesine sebep olur." şeklindeki gerekçesine ise Hafâcî, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) şu sözü ile cevabı vermektedir:

> "Mütevâtir kırâatler, bazı nahiv ekollerinin görüşleri esas alınarak eleştirilemez. Yukarıda zikredilen iki sâkinin bir araya gelmesiyle ilgili kural Basra ekolüne aittir. Her ne kadar bu kural, kıyasa ve uygulamaya dayanıyor ise de buna uymak gerekmez. Zira Allah'ın sözü, başka sözler için ölçüdür. Başka sözler, ona ölçü değildir. (كلام الله مما يقاس عليه, لا مما يقاس على غيره)"[47]

---

ile okunması Hicaz lehcesine göredir. Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr, bu şekilde okumuşlardır. Verş'ten ise teshîlle birlikte ikinci hemzenin tam bir elife ibdâli de rivâyet edilmiştir. (Bkz. Ebû Ali Hasan b. Abdulğaffâr el-Fârisî, *el-Huccetü li'l-Kırââti's-Seb'a*, I, 274-291; Ebû Zer'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâât*, s. 86; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 185; Şihâüddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, I, 273). İbnu'l-Cezerî, ed-Dânî'nin, hocası Ebû'l-Hasan'a Verş'in kırâatini ikinci hemzenin ibdâliyle okuduğunu belirttikten sonra kendisinin de hangi kaynaklardan bu şekilde okuduğuna dair bilgi vermektedir. (Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırâati'l-Aşr*, I, 377).

44. Bu konuda kural, birinci harfin lîn harfi, ikinci harfin ise müdğam bir harf olmasıdır. الضالين kelimesinde olduğu gibi. (Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 57; Şihâüddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, I, 273).
45. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 6a.
46. el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, I, 273.
47. el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, I, 273.

Envâru't-Tenzîl'e hâşiye yazan bir diğer müfessir İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781) ise Beydâvî'nin sözünü te'vîl ederek savunmaya çalışmaktadır. Ancak bu te'vîlinin ardından getirdiği delillerle Beydâvî'nin bu görüşündeki dayanak noktalarını çürütecek tutarlı bir tavır sergilememektedir. Konevî, Beydâvî'nin "lahn"dan ne kastettiğinin iyi anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde haksız yere eleştiriye mâruz kalabileceğini düşünmektedir. Ona göre Beydâvî'nin burada "lahn"dan kasdı, Arapların kullandığı dile tamâmen aykırılık değil, onların kullandığı en fasîh dile aykırılıktır. Beydâvî'nin, "Harekeli hemze elife dönüştürülemez." sözü ise doğru değildir. Zira Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi Arap şâirlerinden de harekeli hemzeyi elife dönüştürenler vardır. Nitekim kırâat-ı seb'a imamlarının bazıları tarafından, مِنْسَأَتَه[48] kelimesindeki hemze harekeli olmasına rağmen elife ibdâl edilmiştir.[49] Son olarak şunu da ilâve edelim ki, Beydâvî'nin kendisi de (فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ) âyetindeki فَاسْأَلْ[50] kelimesini, mâzi kipinde harekeli olan hemzeyi elife çevirmek sûretiyle فَسَالَ şeklinde okunabileceğini, bunun da Kureyş lehçesine uygun bir okuyuş olduğunu söylemektedir.[51]

Netice itibariyle Beydâvî'nin, Zemahşerî'den etkilendiği açık olan[52] bu görüşü, dikkatlice incelendiğinde her iki gerekçesinin de zayıf ve dolayısıyla Gûrânî'nin ona yönelttiği eleştirinin isâbetli olduğu görülmektedir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

وقرئ: (أأنذرتهم)، بتحقيق الهمزتين، وتخفيف الثانية بين بين، وقَلْبِها ألِفاً، وهو لحن. لأن المتحركة لا تُقلب، ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنَيْن على غير حَدِّه، وبتوسط ألف بينهما محقَّقَتَيْن وبتوسطها والثانية بين بين، وبحذف الاستفهامية، وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.[53]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

وأبدلها ورش في رواية المصريين عنه ألفاً رَوْماً للتخفيف، لأنّ همزة القطع في غاية الشدة، و في بين بين قسط من الحركة. قال قطرب: "هي لغة قريش وإن لم تكن قياسيةً، لكنها كثرت حتى اطردت". والعجب ممن زعم أنه ناقل القراآت، ثم يطعن في المتواتر بما يخيله.[54]

48. 34/Sebe', 14.
49. el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, I, 259.
50. 17/İsrâ, 101.
51. Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 584.
52. Zemahşerî'nin ifadeleri için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 57.
53. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 22.
54. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 6a.

Kelâmî Meseleler

Gûrânî, Sünnî-Eş'arî bir âlimdir. Tefsirinde Zemahşerî'nin itizâlî görüşlerini eleştirmekte ve Sünnî paradigmayı müdâfaa etmektedir. Ancak onun kelâmî konularda eleştirdiği tek âlim, Zemahşerî değildir. Kendileri de Sünnî olan Beydâvî ve Teftâzânî'yi de kelâmî meselelerde tenkîd etmektedir. Onun, bu konuda Beydâvî'ye yönelttiği eleştirilere şu örnekler verilebilir:

a) Muhaddislere göre amelin, imanın bir cüzü olup olmaması: Beydâvî, imanın tanımını yaparken, muhaddislerin çoğunluğuna, Mu'tezile'ye ve Hâricîler'e göre ikrâr ve amelin de imanın bir cüzü olduğunu söylemektedir. Gûrânî ise, "Zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa bile 'Lâ ilâhe illallah!' diyen cennete girecektir. Kalbinde zerre kadar imanı olan da cehennemden çıkarılacaktır."[55] hadisini kitaplarında nakleden muhaddislerin, Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerinden uzak olduklarını söyleyerek, bu ifâdeyi eleştirmektedir. Ona göre, muhaddisler nezdinde amel, iman için olmazsa olmaz bir cüz değil, onu olgunlaştıran bir unsurdur.

Özellikle erken dönem muhaddislerinin tamamına yakınının, imanı "Kalp ile tasdîk, dil ile ikrâr ve amelden ibârettir." şeklinde tarif ettikleri bilinmektedir.[56] Öyle anlaşılmaktadır ki, Gûrânî'nin burada asıl tenkîd ettiği nokta, Beydâvî'nin muhaddislerin çoğunluğunu, hiçbir kayıt koymadan Mu'tezile ve Hâricîler ile aynı kategoride değerlendirmesidir. Müfessirimizin bu eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi muhaddislerin iman tanımında amel de yer almaktaysa da iman-amel ilişkisi noktasında Mu'tezile ve Hâricîler ile tamâmen aynı kanâatte değildirler.

Hâriciyye ve bir kısım Mu'tezile, farz veya nâfile bütün amellerin imanın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurken Mu'tezile'nin çoğunluğu, sadece farzların imandan sayılacağı görüşündedir.[57] Ehl-i Sünnet âlimleri de ameli imandan saymakla birlikte, onu imanın ayrılmaz bir parçası değil, kemâline olumlu veya olumsuz yönde etki eden bir unsur olarak kabul etmişlerdir.[58] Nitekim Buhârî'nin "(İman) söz ve fiildir." sözünü açıklarken İbn Hacer şöyle der:

---

55. Buhârî, Cenâze 1; Müslim, Îmân 40.
56. Detaylı bilgi için bkz. A. Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 37-48; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 78-79; Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32 (1992), s. 183-198; Emin Aşıkkutlu, "Buhârî Döneminde (III/IX. asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve *Sahîh*'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:19 (2000), s. 59-83.
57. Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 117.
58. Aşıkkutlu, *a.g.m.* s. 65.

> "Selefe göre iman, kalp ile inanmak (*i'tikâd*), dil ile ikrâr ve amelden ibârettir. Bu sözle onlar, amellerin, imanın (sıhhatinin değil) kemâlinin şartı olduğunu kasdetmişlerdir... Mutezilîler de imanın amel, ikrâr ve itikâddan müteşekkil olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlarla selef arasındaki fark, onların ameli, imanın sıhhatinin şartı kabul etmelerine mukâbil, selefin ameli, imanın kemâlinin şartı olarak kabul etmeleridir."[59]

Ayrıca Aynî'nin de belirttiği gibi Hâricîler, büyük günah işleyen veya tâatlardan birini terkeden kimsenin kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu söylerken, Mu'tezile böyle birinin imandan çıktığını, fakat küfre girmediğini, iman ile küfür arasında "el-menzile beyne'l-menzileteyn" dedikleri bir yerde bulunduğunu, ancak tevbe etmeden ölmesi halinde ebedî cehennemde kalacağını savunmuşlardır. Halbuki ameli imandan sayan Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, ma'siyyet mü'mini imandan çıkarmaz.[60] Nitekim mezkûr hadisin şerhinde birer muhaddis olarak İbn Hacer ve Nevevî de günahların -velev ki kebâir olsa bile- insanı imandan çıkarmayacağını ve günahkâr mü'minlerin cezâlarını çektikten sonra cehennemden çıkarılacaklarını vurgulamaktadırlar.[61] Netice itibariyle İbn Hacer'den mücâz bir muhaddis olan Molla Gûrânî,[62] bu tenkîdinde isâbetli görünmektedir. Zira iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri itibâriyle muhaddisleri, Mu'tezile ve Hâricîler ile tamâmen aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

وأما في الشرع : فالتصديق بما عُلم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم، كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء. ومجموع ثلاثة أمور: اعتقاد الحق، والإقرار به، والعمل بمقتضاه، عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج.[63]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

فإنْ قلتَ: "مالإيمان المُنْجِي عند الله؟" قلتُ: "هو التصديق بما عُلم مجيئُ الرسول به ضرورة"ه. وزادت الحنفيةُ: الإقرارَ ركناً زائداً يَسقط بالإكراه، و الخوارجُ والمعتزلةُ الأعمالَ وإنْ كان بين معتَقَد الفريقيْن فرقٌ. و أما المحدِّثون فهم بُرَآء من مذهب هؤلاء، وإنما اعتبروا

59. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 65. Elmalılı'nın benzer bir değerlendirmesi için bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, I, 181.
60. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 117.
61. İbn Hacer ve Nevevî'nin bu hadisle alâkalı açıklamaları için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 143-144; Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 271-274.
62. Gûrânî'nin İbn Hacer'den aldığı icâzetin metnini görmek için bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 183.
63. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 17.

الأعمال في كمال الإيمان، كيف لا، و هم الذين يَرْوُون: "من قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة، وإنْ زنى وإنْ سرق. و يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمانم.[64]

b) Beydâvî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği bir eleştiriyi isâbetsiz bulması: Beydâvî, Mu'tezile'nin, Kur'an'da mâzî sigasıyla anlatılan olaylardan, Kur'an'ın bu olayları anlatan ifâdelerinin, bu olaylardan sonra var olduğuna, dolayısıyla Kur'an'ın hudûsüne delil getirdiklerini, ancak lafzın hudûsünün kelâmın hudûsüne delil olmayacağını ifâde ederek Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Gûrânî ise Beydâvî'nin, Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştiride kullandığı argümanı isâbetsiz bulmaktadır. Zira ona göre, Kur'an'ın lafzının hudûsü konusunda bir ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf, Allah'ın Kelâm sıfatının kadîm olup olmadığı noktasındadır. Bu konu hakkında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmalara bakıldığında Gûrânî'nin bu eleştirisi isâbetli görünmektedir.[65]

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

واحْتَجَّت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي، على حدوثه؛ لاستدعائه سابقةَ المُخْبَرِ عنه. وأجيب: بأنه مقتضى التعلق، وحدوثه لا يَستلزم حدوثَ الكلام كما في العلم.[66]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

و النِزاع بين أهل الحق والاعتزال إنما هو: في إثبات الكلام القديم القائم بذاته تعالى، مع الاتفاق على حدوث اللفظ. فلا وجه للرد عليهم بأن ذلك مقتضى التعلق، وهو لا يَستلزم حدوث الكلام.[67]

c) "Şey" ve "mevcûd"un mâhiyeti tartışması: Beydâvî'ye göre "şey", mevcûda denir ve Allah'ın var olmasını dilediği her şey, mevcûddur. Gûrânî ise "Allah'ın var olmasını dilediği her şey, mevcûddur." sözünü doğru bulmaz. Zira ona göre kudret ve meşîet sıfatlarının taalluk etmesinden önce ve taalluk ettiği anda, ortada ne "mevcûd" ne de "şey" vardır. Bir şey mevcûd olunca da artık bu sıfatların taalluk safhası bitmiştir. Bu tartışmada Beydâvî, bir şeyin mevcûd olabilmesi için, Allah'ın meşîet, yani irâde sıfatının[68] taallukunu yeterli görmektedir. Gûrânî ise,

---

64. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 4b.
65. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında Kuran'ın mahluk olup olmaması konusundaki tartışmalar için bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 35-38; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 184-223; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 29-41.
66. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 21-22.
67. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 5b.
68. Râğıb el-İsfehânî'nin de belirttiği gibi, mütekellimlerin çoğunluğuna göre meşîet ve irâde aynı şeydir. (Bkz. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, s. 471).

bu sıfatın taalluku esnâsında îcâdın (var etmek) henüz gerçekleşmediğini, îcâd gerçekleştikten sonra da bu sıfatın taallukunun ortadan kalktığını söyleyerek, mevcûdun meşîet sıfatının taalluku esnâsında değil, onun bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Ancak onun bu itirazı, pek haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Zira Beydâvî'nin burada "mevcûd"dan kasdı, hâricî âlemdeki mevcûd değil, Allah'ın meşîet sıfatının müteallakı anlamındaki mevcûddur. Halbuki Gûrânî'nin itirazı, bu sıfatın taalluku esnâsında o şeyin henüz hâricî âlemde var olmadığına yöneliktir. Kaldı ki, "meşîet"in, Allah için kullanıldığında "îcâd" anlamına geldiği dikkate alınırsa,[69] Beydâvî'nin sözünün eleştiriye açık bir yanı kalmamaktadır.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

وما شاء الله وجودَه فهو موجود في الجملة.[70]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

ولا حاجةَ إلى أنْ يقال: "كلُّ ما شاء الله فهو موجود في الجملة"؛ لأنه قبل تعلّق القدرة والمشِيَّة، وحين التعلق ليس بموجود، ولا بشئ، وبعده لا تَعَلُّقَ.[71]

d) Meleklerin, hilâfete tâlip olup olmadıkları meselesi: Beydâvî, *"...Eğer sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin bakalım!"*[72] meâlindeki âyetin tefsirini yaparken, bu ifâdeyi bir tür azarlama gibi görmekte ve bunun sebebinin de meleklerin hilâfete kendilerini insanlardan daha lâyık görmeleri olduğunu söylemektedir. Gûrânî ise, meleklerin aslâ böyle bir iddiâda bulunmadıklarını, zaten fıtratları gereği böyle bir iddiâda bulunamayacaklarını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir. Ona göre ifsâd edecek ve kan dökecek insanlara hilâfetin verilmesinin hikmetini melekler anlayamamış ve garipsemişlerdi. Halbuki onların, "Bu işte Allah'ın, bilmediğimiz bir hikmeti mutlaka vardır." deyip garipsememeleri gerekirdi. İşte bu sebeple Allah onları azarlamış ve susturmuştur. Gûrânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira Beydâvî'nin söylediğinin aksine bu âyetten, meleklerin kendilerini hilâfete insanlardan daha lâyık gördüklerine dair bir sonuç çıkarmak pek mümkün değildir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(إن كنتم صادقين) في زعمكم أنكم أَحِقَّاء بالخلافة؛ لعصمتكم، أو أن خلقَهم واستخلافَهم - و هذه صفتهم- لا يليق بالحكيم، وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم.[73]

---

69. Bkz. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 471.
70. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 34.
71. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 9a.
72. 2/Bakara, 31.
73. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 51.

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

وقيل: "إنْ كنم صادقين في زعمكم أنكم أحقّاء بالخلافة؛ لعصمتكم، أوأنّ خلقهم واستخلافهم- و هذه صفتهم- لا يليق بالحكيم". ويردُّ عليه: أنّ الملائكة لم تَزْعُمْ ولم تعتقدْ ذلك، وغاية الأمر أنّهم امْتَحَكُلُوا القضيّة وأرادوا الاطلاع على خصوص الحكمة، وإنْ علموا أنّه تعالى شأنُه لا يخلو فعله عن حكمة، بل حِكَم. و كيف يخفى مثله على الكَروبيّين، بل على سيّدهم وإمام الملأ الأعلى جبرائيل عليه السلام، و هو الذي علّم سيّد الأنام. فإن قلتَ: "إذا كان السؤال عن الحكمة ولم يكن منهم زعم الأولويّة فلِمَ هذا التوبيخ و التعجيز، و هلاّ أخبرهم بالحكمة إذ سألوا عنها؟". قلتُ: لماّ قال لهم (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً)[74] كان حال قربهم منه وعلمهم بغوامض دقائق حِكَمه يقتضي أنْ يقولوا: "لك الشأن الأعلى، وما تعلّقتْ به إرادتُك هو الصواب وعين الكمال". و لماّ لم يسلكوا ذلك المسلك، بل أجابوه بما أفاد الاستغراب والاستعجاب أجراهم مَجْرَى الزاعِم؛ لبعد مقامهم عن مثل هذا الجواب. ألا يُرى أنّ النبيّ المارّ على (قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا)[75] لماّ قال (أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا)[76]، قال متعجّباً: كيف (أَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ)[77]؛ لبعد حاله عن مقام التعجّب. ولو لا ذلك التعجّب لأراه الله إحياء واحد من تلك الأموات، كما أراه إبراهيم عليه السلام حيث قال[78] (قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ).[79]

e) "İblis, cinlerden miydi meleklerden mi?" tartışması: Beydâvî, *"Hani meleklere 'Âdem'e secde edin!' demiştik de İblis hâriç hepsi secde etmişti..."*[80] âyetinin tefsirini yaparken çeşitli delillerle İblis'in meleklerden olduğunu isbatlamaya çalışmaktadır. Gûrânî ise bu görüşü eleştirerek şu sebeplerden dolayı İblis'in meleklerden değil cinlerden olduğu görüşünü benimsemektedir: 1. "O (İblis) cinlerdendi, daha sonra Rabbi'nin emrine karşı geldi..."[81] âyetinde İblis'in açıkça cinlerden olduğu ifâde edilmektedir. 2. *"O'ndan (emir almadan) önce konuşmazlar. Onlar sadece O'nun emri ile hareket ederler."*[82] ve *"...Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır."*[83] meâlindeki âyetler, meleklerin Allah'ın herhangi bir emrine aslâ karşı gelemeyeceklerine delâ-

74. 2/Bakara, 30.
75. 2/Bakara, 259.
76. 2/Bakara, 259.
77. 2/Bakara, 259.
78. 2/Bakara, 260.
79. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 13a.
80. 2/Bakara. 34.
81. 18/Kehf, 50.
82. 21/Enbiyâ, 27.
83. 66/Tahrîm, 6.

let etmektedir. Kur'an'ın bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde Gûrânî'nin görüşü, Beydâvî'nin görüşünden daha isâbetli görünmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu da İblis'in meleklerden değil, cinlerden olduğu kanâatindedirler.[84]

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

...وأن إبليس كان من الملائكة، وإلا لم يَتناولْه أمرهم. ولا يصح استثناؤه منهم، ولا يَرِدُ على ذلك قوله سبحانه وتعالى: (إلا إبليس كان من الجن)؛ لجواز أن يقال: إنه كان من الجن فعلاً، ومن الملائكة نوعاً، ولأن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما روى : أن من الملائكة ضرباً يَتوالدون، يقال لهم: الجن. ومنهم: إبليس. ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول : إنه كان جِنّيّاً نَشَأ بين أظْهُرِ الملائكة، وكان مغروراً بالألوف منهم، فغلبوا عليه. أو الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم. فإنه إذا عُلم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسلِ به عُلم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به. والضمير في (فسجدوا): راجع إلى القبيلين، كأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس، وأن من الملائكة من ليس بمعصوم، وإن كان الغالب فيهم العصمة. كما أن من الإنس معصومين، والغالب فيهم عدم العصمة. ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات، وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات، كالبَرَزَة والفَسَقَة من الإنس والجن يشملهما. وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.[85]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

...ثم ترتيب قوله (ففسق)[86] على قوله (كَانَ مِنَ الْجِنِّ)[87]: صريحٌ في أنّه لم يكن ملَكاً، و إنّما كان جِنّيّاً مغموراً بينهم. و ليس من الملائكة، وإنْ أُطلق عليهم لفظ الجنّ لاستتارهم. قال تعالى: (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا)[88]. كيف والملائكة عِباد مُكْرَمُون: (لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمبِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ)[89]، (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ)[90]. فالقول بأنّ الجنّ مأمورون بالسجود، وأنّ من

84. İblis'in meleklerden değil cinlerden olduğu kanâtinde olan müfessirler için bkz. Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 130-131; Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 74; Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 428-430; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 291-298; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 113-116; Şihâbuddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 229-230; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 318; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I, 52.

85. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 53.

86. 18/Kehf, 50.

87. 18/Kehf, 50.

88. 37/Sâffât, 158.

89. 21/Enbiyâ, 27.

90. 66/Tahrîm, 6.

الملائكة من ليس بمعصوم، وتجويز أنْ لا تخالف الملائكة بالذات الشياطين، وإنْ خالفوهم بالعوارض و الصفات، مخالفٌ للنصوص وما هو مركوز في الفِطَر السليمة. و نسبته إلى ابن عباس رضي الله عنهما أعظم وأطمّ. بل المروي عنه -و الله أعلم- "أنّ طائفة من الملائكة يقال لهم الجن، و إبليس كان منهم".[91] رواه ابن جرير.[92]

f) Peygamberlerin, peygamberlikten önce büyük günahlardan korunmuş olup olmadıkları: Beydâvî, "...*(İbrâhim) 'Soyumdan da (önderler yap Ya Rabbi!)' dedi. Allah 'Benim ahdim zâlimlere erişmez.' buyurdu.*"[93] meâlindeki âyetten, peygamberlerin, kendilerine peygamberlik verilmeden önce büyük günahlardan mâsum olduklarına delil çıkarmaktadır. Gûrânî ise, peygamberlik öncesinde işlenen günahların peygamberliğe mâni olmadığını, zira tevbe ettikten sonra her fâsıkın imâmete ve peygamberliğe elverişli bir hale geldiğini ifâde ederek bu görüşü eleştirmektedir. Gûrânî, bu eleştirisinde isâbetli görünmektedir. Zira kendisinin de belirttiği gibi bu âyet, geçmişte günah işleyenlere peygamberlik verilmeyeceğinden değil, günah işlemekte olan, zulümlerine devam eden kimselere peygamberlik makamının verilmeyeceğinden bahsetmektedir. Nitekim "...*Âdem, Rabbine karşı gelip yolunu şaştı.*"[94] meâlindeki âyetin tefsirinde Âlûsî'nin de zikrettiği gibi İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı, peygamberlerin, bi'set öncesinde büyük günah işlemelerinin aklen ve sem'an mümkün olduğu, hatta bi'setten önce küfre düşmüş olmalarının dahi aklen mümkün olduğu kanâatindedir.[95]

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(قال لا ينال عهدي الظالمين) إجابة إلى مُلْتَمِسه، وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظَلَمَة وأنهم لا ينالون الإمامة؛ لأنها أمانة من الله تعالى وعهد، والظالم لا يصح لها. وإنما ينالها البَرَرَة الأتْقِياء منهم. وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل البعثة.[96]

---

91. Taberî'nin tefsirinde bu lafızda bir hadis mevcut değildir. Ancak İbn Abbas'tan mevkûf olarak nakledilen şu lafızda bir hadis mevcuttur: وكان يسوس ما بين السماء والأرض إنّ من الملائكة قبيلةً من الجن، وكان إبليس منها (İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I, 225).
92. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 13b.
93. 2/Bakara, 124.
94. 20/Tâhâ, 121.
95. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 274. Âlûsî'nin ifâdesi şöyledir:
لا إشكال فيه على ما قاله القاضي أبو بكر، من أنه: لا يمتنع عقلاً ولا سمعاً أن يصدر من النبي عليه السلام قبل نبوته) معصية مطلقاً، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم بعد كفره. ووافقه على ذلك -كما قال الآمدي في أبكار الأفكار- (أكثر الأصحاب، وكثير من المعتزلة). Ayrıca Eş'arî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden Bâkıllânî (ö. 403/1013) de nübüvvetten önce büyük günah işleyenlere peygamberlik verilebileceği kanâatindedir. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 452).
96. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 85-86.

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

والآية دلّت على أن الظلم الموجود مانع، وأما إنّ الطارئ يُبطل الإمامة: فلا. ولا دلالة فيه على عصمة الأنبياء قبل النبوة؛ لأنّ الفاسق بعد التوبة صالح للإمامة.[97]

g) Günahkâr Müslümanların cehennemde çekeceği azâbın niteliği: Beydâvî, "*Kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır.*"[98] meâlindeki âyetten, cehennem azâbının yalnızca kâfirler için alçaltıcı olduğu, Müslümanlar için ise onları günahlarından temizleme aracı olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Gûrânî ise "*Ey Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişsindir...*"[99] meâlindeki âyeti delil göstererek Müslümanların çekeceği azâbın da alçaltıcı bir azap olduğunu düşünmektedir. Gûrânî'nin bu görüşüne katılmak pek mümkün değildir. Zira Kur'an'da on beş yerde zikredilen "azâb-ı mühîn (alçaltıcı azap)" ifâdesi, iki yerde dünyadaki sıkıntı ve aşağılığı[100]; geri kalan on üç yerde de kâfirlerin cehennemde çekecekleri ezâ ve sıkıntıyı anlatmak üzere kullanılmıştır. Şu halde bu ifâde, Kur'an'da uhrevî bir azap için kullanıldığında, mü'minlere değil kâfirlere verilecek uhrevî cezâyı anlatmaktadır.

Gûrânî'nin istidlâl ettiği âyette zikredilen kelime, مُهين değil أَخْزَيْتَهُ dür. Burada genel olarak azaptan değil, sadece ateşten bahsedilmekte; ayrıca ateşin alçaltıcılığı değil rezil ediciliğinden söz edilmektedir. Bunlara ilâveten, bu sözü söyleyen Allah değildir. Bu ifâde, mü'minlerin duâlarında kullandıkları bir ifâdedir. Cehennem azâbından çekinen ve korkan bir mü'minin, duâsında böyle bir ifâde kullanması oldukça doğaldır. Dolayısıyla bu ifâdeden "azâb-ı mühîn"in, müslümanları da kapsadığına istidlâl etmek pek isâbetli değildir. Elbette ki cehennem ateşine atılan kişi, rezil rüsvay olacaktır. Ama aşağılanmak ve horlanmak daha da ağır bir cezâdır. Netice itibariyle Kurtubî'nin de belirttiği gibi[101] mü'minlerin cehennemde çekecekleri azâbın, kâfirlerinki gibi alçaltıcı ve küçük düşürücü olmayacağını, zânînin recm edilmesi veya hırsızın elinin kesilmesinin, zinâ ve hırsızlık suçlarını temizlemesi gibi onların günahlarını temizlemeye vesîle olacağını düşünmek daha doğrudur.

---

97. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 21a.
98. 2/Bakara, 90.
99. 3/Âl-i İmrân, 192.
100. Bunlardan biri, cinlerin gaybı bilmedikleri için Hz. Süleyman'ın öldüğünü fark edemeyip aşağılık bir duruma düşmelerini (bkz. 34/Sebe' 14), diğeri de İsrailoğulları'nın Fir'avun tarafından aşağılanmaları, kul-köle edinilmeleri ve eziyet görmelerini (bkz. 44/Duhân, 30) ifâde etmektedir.
101. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 29.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(وللكافرين عذاب مهين). يُراد به إذلالهُم، بخلاف عذاب العاصي؛ فإنه طهرة لذنوبه.[102]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

و قيل: "العذاب المهين للكافر، لأنّ عذاب المؤمن طهرة لذنوبه". قلتُ: "لا تنافي لقوله[103] (إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ)"[104]

h) Her şeyin fâili Allah mıdır? "*Kâfirler için dünya hayatı süslü gösterildi...*"[105] meâlindeki âyetin tefsirini yaparken Beydâvî, süslü gösterenin Allah olduğunu, gerçekte de her şeyin fâilinin Allah olduğunu söylemektedir. Gûrânî ise Allah'ın, "her şeyin fâili" olduğu ifâdesinin yerine "her şeyin yaratıcısı" olduğu ifâdesini kullanmanın daha doğru olacağını düşünmektedir. Zira ona göre zinâ ve hırsızlık gibi kötü ve çirkin fiillerin fâili Allah değildir. Beydâvî'nin bu ifâdesi mutlak olarak, "Hem hakikatte hem de sûrette herşeyin fâili Allah'tır." şeklinde anlaşıldığında Gûrânî'nin eleştirisi yerindedir. Ancak burada Beydâvî'nin aslında, sûrette değil, ama hakikatte herşeyin fâilinin Allah olduğunu ifâde etmek istediğini düşünmek, daha insaflı bir değerlendirme olacaktır. Dolayısıyla zinâ veya hırsızlık fiillerinin sûretlerinin fâili, Beydâvî'nin kasdının dışındadır. Kanâatimizce Beydâvî, bu cümlenin bir öncesindeki "Süsleyen, hakikatte Allah'tır." cümlesinde "hakikatte" kelimesini kullandığı gibi bu cümleye de "hakikatte" ilâvesini koymuş olsaydı, Gûrânî bu eleştiriye ihtiyaç duymayacaktı.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(زُيِّنَ للذين كفروا الحياةُ الدنيا) حُسِّنَتْ في أَعْيُنِهم وأُشْرِبَتْ مَحَبَّتُها في قلوبهم حتى تَهالَكُوا عليها وأعرضوا عن غيرها. والمزيّن في الحقيقة هو الله تعالى؛ إذ ما من شيء إلا وهو فاعله، ويدل عليه قراءة (زَيَّنَ) على البناء للفاعل، وكلٌّ من الشيطان، والقوة الحيوانية، وما خلقه الله فيها من الأمور البَهِيَّة والأشياء الشَّهِيَّة مُزَيِّنٌ بالعرض.[106]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

(زين للذين كفروا الحياة الدنيا) والمزيّن حقيقةً هو الله، لأنه خالق الخير والشر. وقيل: "إذ ما من شيء إلا وهو فاعله"، وفيه: أنّ الخالق غير الفاعل يظهر في الزنى والسرقة.[107]

---

102. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 75.
103. 3/Âl-i İmrân, 192.
104. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 19a.
105. 2/Bakara, 212.
106. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 115.
107. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 31a.

Fıkhî Meseleler

a) "*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*"[108] meâlindeki âyette geçen بالمعروف (uygun/güzel bir biçimde) kelimesinin tefsirini, Zemahşerî'den aynen aktarmak sûretiyle[109], Beydâvî şöyle yapmaktadır: "Adâletle (vasiyet etmelidir). Zengini tercih etmemeli ve üçte biri aşmamalıdır."[110] Gûrânî ise, Beydâvî'nin bu açıklamasındaki, "Üçte biri aşmamalıdır." ifâdesini anlamsız bulmaktadır. Zira ona göre üçte biri aşmaması gereken vasiyet, yabancılara yapılan vasiyettir, vârislerle alâkası yoktur. Mîrâsla ilgili âyetlerde kimlere ne kadar mîrâs verileceğini açıkça ortaya koymuştur. İki müfessir arasındaki bu tartışmaya dikkatlice bakıldığında, Gûrânî'nin görüşünün haklı temellere dayandığını söylemek mümkündür. Zira bu âyet, müfessirlerin ekseriyetine göre Kur'an'daki mîrâs âyetleri ile neshedilmiştir.[111] "Al-

---

108. 2/Bakara, 180.

109. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 222

110. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I/104. Bu kelimenin tefsirini yaparken "Üçte biri aşmamalıdır." ifâdesini Taberî (bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 115), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I, 150), Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (bkz. *el-Bahru'l-Medîd*, I, 210) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (bkz. *Fethu'l-Kadîr*, I, 181) gibi müfessirler de kullanmıştır. İbn Kesîr (bkz. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 200) ve Kurtubî de (*el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 266-267) Sa'd b. Havle hadisini örnek vererek vasıyette adâletin gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır). Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Sa'd b. Havle hadisinde geçen üçte bir oranının, vârislerle ilgisi yoktur.

111. Bu âyetin mensuh olduğu görüşünde olan müfessirlerden bazıları, Zemahşerî (bkz. *el-Keşşâf*, I, 222); İbn Kesîr (bkz. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 200); Suyûtî (bkz. *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 35) Kurtubî (bkz. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 262-263); Nesefî (*Medâriku't-Tenzîl*, I, 150), Ebûssuûd Efendi (*İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 197); Âlûsî (bkz. *Rûhu'l-Meânî*, II, 53-54) ve Elmalılı'dır (bkz. *Hak Dini*, I, 614-619). Tesbît edebildiğimiz kadarıyla bu âyetin mensuh olmadığını düşünen müfessirler ise Taberî (bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 115-116); Ebû Muslim el-İsfehânî (bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 233; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 616-617); Cemâlüddîn el-Kâsımî (bkz. *Mehâsinu't-Te'vîl*, I, 454-455) ve Reşîd Rızâ'dır (bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993, I, 140). Kâsımî, Muhammed Fuâd Abdulbâkî'nin tesbît ettiği ve içinde özel notlarının bulunduğu bir defterinde bu âyette geçen vasiyetin, 4/Nisâ 11'deki vasiyet olduğunu, dolayısıyla bu iki âyet arasında bir tenâkuzun olmadığını söylemekte ve bu görüşü daha önce bir başkasının dile getirip getirmediğini bilmediğini ifâde etmektedir (bkz. *Mehâsinu't-Te'vîl*, I, 455). Ebû Muslim el-İsfehânî başta olmak üzere kendisinden önceki bazı müfessirlerin, aynı görüşü dile getirmiş olmalarına rağmen, Kâsımî'nin, bunların görüşüne muttalî olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî (bkz. *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 233) ve Şevkânî (bkz. *Fethu'l-Kadîr*, I, 181) gibi müfessirler de sadece bu konudaki farklı görüşleri vermekte, kendi tercihlerini belirtmemektedirler.

lah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan sonra vârise vasiyet yoktur."[112] hadisi de bunu teyid etmektedir.

Beydâvî, bu âyetin mensuh olduğu görüşünü pek doğru bulmamaktadır.[113] Ancak bu âyetin mensuh olmadığı kabul edilse bile, "Üçte biri aşmamalıdır." açıklamasının, bu âyetin tefsirinde yapılması, doğru değildir. Çünkü vasiyetin üçte biri aşmaması gerektiği görüşünün kaynağı, Sa'd b. Havle hadisidir.[114] Bu hadiste tavsiye edilen, vârislerin dışındaki kişi veya kurumlara yapılacak vasiyetin, mevcut malın üçte birini aşmamasıdır. Dolayısıyla bu hadiste, vârise herhangi bir vasiyette bulunulmaması gerektiği açıkça ifâde edildiği gibi üçte bir oranının da vârislere yapılacak vasiyetle alâkası yoktur. Halbuki bu âyette kendilerine vasiyet edilmeleri istenilen kişiler, ana-baba ve akrabalardır ki, bunlar da, akrabanın bir kısmı hâriç olmakla beraber, vârislerdir. Bu âyette geçen بالمعروف kelimesini, "Üçte biri aşmamalıdır," şeklinde tefsir etmenin tek mâkul sebebi, âyette kendilerine vasiyet edilmeleri emredilen ana-baba ve akrabanın, kâfir veya köle ana-baba ve mîrâstan kendisine pay düşmeyen uzak akrabâ olduğunu düşünmektir.[115] Ancak bu kelimelerin tahsis edici herhangi bir karîne olmaksızın umûmî bir lafızla kullanıldıkları nazar-ı itibâra alındığında bu görüş, pek mâkul görünmemektedir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(بالمعروف): بالعدل؛ فلا يُفَضَّل الغني، ولا يُتجاوز الثلث.[116]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

(بالمعروف): بالعدل؛لا يُفَضَّل أحدهما على الآخر إذا كانا في طبقة. وتفسيره بأن لا يَتجاوز عن الثلث: لا معنى له؛ لأن ذلك في الأجانب، كيف، وآية المواريث بيان لها![117]

b) "*...Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir...*"[118] meâlindeki âyette "Kabe" yerine "Mescid-i Harâm" denilmesinin sebebini Beydâvî şöyle açık-

112. Buhârî, Vesâyâ 6: Ebû Dâvûd, Vesâyâ 6: Tirmizî, Vesâyâ 5.
113. Ebûssuûd, isim vermeden Beydâvî'nin, bu âyetin mensuh olmadığı görüşünü dile getiren ifâdelerini aynen naklettikten sonra bu sözlerin "tahkikten son derece uzak olduğu"nu söyleyerek Beydâvî'yi eleştirmektedir (*İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I, 197). Âlûsî de Ebûssuûd'dan bahsetmeksizin onun eleştirisini aynen tekrar etmektedir (bkz. *Rûhu'l-Meânî*, II, 54).
114. Bu hadis ve açıklaması için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 210-211.
115. Bu görüşte olanların argümanları için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 234; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 262. Reşîd Rızâ, ısrarla bu görüşün doğruluğunu savunmaktadır. (bkz. *Tefsîru'l-Menâr*, I, 135-136).
116. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 104.
117. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 26b.
118. 2/Bakara, 144.

lamaktadır: "Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) [bu âyet indiğinde] Medine'deydi. Uzakta olan kişinin, sadece yönü tutturmayı gözetmesi yeterlidir. Zira yakındakinin aksine uzaktakinin, ona [Kabe'ye] tam bir şekilde yönelmiş olması zordur." Gûrânî ise, bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, Mâlik ve bir görüşüne göre Şâfiî'nin de belirttiği gibi yön yeterli değildir. Çünkü onlar, yön ile Mescid-i Harâm'ı değil, Kabe'yi kasd etmektedirler. Zira uzaktan Mescid-i Harâm tarafına yönelmiş olan kişi de zaten Kabe'ye yönelmiş olur. Müfessirimizin bu eleştirisi, oldukça yerindedir. Çünkü uzaktaki bir insan için Kabe'ye yönelmekle Mescid-i Harâm'a yönelmek arasında önemli bir açı farkı olmaz.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) وإنما ذُكر المسجد دون الكعبة؛ لأن عليه الصلاة والسلام كان في المدينة، والبعيد يكفيه مراعاة الجهة؛ فإن استقبال عينها حَرَجٌ عليه، بخلاف القريب.[119]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

وليس في ذكر المسجد دلالةٌ على أنّ الجهة كافية للبعيد، كما ذهب إليه أبو حنيفة و مالك والشافعي في أحد قوليْه رحمهم الله، لأنهم لا يريدون بالجهة المسجدَ الحرام، بل تدلّ على عكسه؛ لأنّ مستقبِلَ المسجد مستقبِلٌ للكعبة، كالخطوط المستقيمة من محيط الدائرة للمركز وإنْ كانت أوسع دائرة يتصور. والتكليف بحسب الإمكان، فإنْ أمكن إصابة العين يقيناً كداخل المسجد فذاك، و إلا فظنّاً، ولا حَرَجَ في ذلك، فلا يرد التوجه إلى أطراف الدائرة ولا الصف المستطيل، لأنه إما ظانّ للإصابة، أوْ لا، فعلى الأول مصيب، وعلى الثاني لم يأتِ بما كُلّفَ به.[120]

Tasavvufî Meseleler

Molla Gûrânî'nin *Gâyetu'l-Emânî*'de zaman zaman bazı tasavvufî izahlar ve işârî tefsirlere yer verdiği görülmektedir.[121] Ancak zaman zaman Beydâvî'nin verdiği işârî mânâları eleştirmektedir.

a) İnsanın, âlemin küçük bir nüshası (micro cosmos) olup olmadığı: Beydâvî'ye göre Allah insanı, bütün güzelliklerin, hatta bütün mevcûdâtın küçük

119. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 93.
120. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 23b.
121. Bkz. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 248-252.

bir kopyası olarak yaratmıştır. Bu, mutasavvıfların benimsediği bir görüştür.[122] Gûrânî ise, Ehl-i Hakk'ın (Ehl-i Sünnet) ekseriyetinin böyle bir kanâatte olmadıklarını söyleyerek bu görüşü eleştirmektedir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

فكأنه تعالى لماّ خلقه بحيث يكون نموذجاً للمُبْدَعات كلها، بل الموجوداتِ بأَسْرِها، ونسخةً لما في العالم الروحاني والجسماني.[123]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

والقول بأنّ الإنسان نسخة لما في العالم الروحاني و الجسماني، يتوقّف على وجود المجرَّدات، ولم يقل به أكثر أهل الحق.[124]

Ancak ilginçtir ki, müfessirin bir başka âyetin tefsirini yaparken kullandığı aşağıdaki ifâdeleri, yukarıdaki görüşüyle çelişmektedir. Zira bu yorumunda, dış âlemdeki bazı varlıkları, insanın iç âlemindeki bazı güçlere benzetmektedir. Böyle bir benzetme de insanın âlemin bir kopyası olduğu anlayışının bir sonucu olabilir.

وفي تفصيل آيات الآفاق إشارة إلى تفصيل ما أُجْمِل من خلق الإنسان في خلقكم. فإنّ الأرض مثالٌ للبدن، و السماءَ للنفس، والماءَ للعقل، والثمراتِ للفضائل النظريّة والعمليّة الحاصلة مِن استعمال العقل، والحواس، وازدواج القُوَى النفسانيَّة والبدنيَّة.[125]

b) "*Siz ölü iken dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, tekrar diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz.*"[126] meâlindeki âyette kimlerin muhatap alındığı sorusuna Beydâvî'nin verdiği yanıtlardan birisi de "mü'min"lerdir. Ona göre burada muhâtap alınan kitle yalnızca mü'minler de olabilir. Onlara böyle bir hitabın yöneltilme sebebi de Allah'ın onlar üzerindeki nimetlerini ve onların inkârdan çok uzak olmaları gerektiğini hatırlatmaktır. Bu takdirde mânâ şöyle olur: "Siz daha önce cehâlet içinde (mânen) ölüyken sizi ilim ve imanla dirilten, sonra sizi bilinen ölümle öldürüp hakîkî hayatla tekrar diriltecek olan, yalnızca kendisine döneceğiniz ve size hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına bile gelmeyen nimetleri hazırlayan Allah'ı inkâr etmeniz nasıl düşünülebilir?"

---

122. Mutasavvıfların bu konudaki görüşleri için bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 218-223.
123. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 52.
124. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 13b.
125. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 10a.
126. 2/Bakara, 28.

Gûrânî'ye göre ise, bu âyette hitab sigasının kullanılması, inkârcılara yapılan ikazın daha etkili olması içindir. Ona göre, (Beydâvî'nin düşündüğü gibi) buradaki hitabı sadece mü'minlere has kılmak, bağlama hiç uygun değildir. Zira az önceki âyetlerde mü'minler hep övülmüştür. Ayrıca (Beydâvî'nin söylediği gibi) bu âyetlerde mü'minlere verilecek mükâfatlardan da bahsedilmemektedir. Dolayısıyla bu yönde bir hatırlatma kabul edilemez. Beydâvî, burada işârî bir yorum yapmıştır. Onun gâyesi, bu âyetin muhâtaplarının kimler olduğunun tesbîtinden ziyâde, Kur'an'da geçen "ölüm"ü kalbin gaflet sebebiyle mânen ölmesi, "dirilme"yi ise kalbin ma'rifetullah ile dirilmesi şeklinde yorumlayan mutasavvıfların[127] işârî yorumunu hatırlatmaktır. Gûrânî ise, birçok eleştirisinde görüldüğü gibi burada da böyle bir yorumun âyetin bağlamıyla örtüşmediğini vurgulamaktadır.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

أو مع المؤمنين خاصةً؛ لتقرير المنة عليهم، وتبعيد الكفر عنهم، على معنى: كيف يُتصور منكم الكفر وكنتم أمواتاً جُهَّالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان، ثم يُميتُكم الموتَ المعروف، ثم يحييكم الحياةَ الحقيقية، ثم إليه ترجعون، فيُجيْكم بما لا عينٌ رَأَتْ، ولا أُذُنٌ سمعتْ ولا خَطَرَ على قلب بشر.[128]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

وإنّما الْتَفَتَ إلى الخطاب؛ لأنّه أبْلَغُ في التقريع. وحملُه على خطاب المؤمنين خاصّةً: بعيدٌ عن المقام. وكيف يبالغ هذه المبالغةَ مع مَن مُدِح آنفاً بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَآمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنرَّبِّهِمْ﴾[129] بعد تصدير السورة بأوصافهم الكاملة، والحكم المترتّب عليها، وهو كونُهم ﴿أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَهُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[130]، وليس المَساقُ للامْتِنان حتّى يكون تعديدُ [تلك][131] الآي امتنانا.[132]

c) "...*Nefslerinizi öldürün!...*"[133] meâlindeki âyette geçen "nefsleri öldürmek"ten maksadın ne olduğu meselesi: Beydâvî, bu âyette öldürülmesi emredilen şeyin, şehevî arzular da olabileceğini, zira nefsine eziyet etmeyenin onu nimetlendirmeyeceği ve nefsini öldürmeyenin onu diriltemeyeceğini ifâde et-

127. Mutasavvıfların bu şekildeki yorumları için bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 448-464.
128. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 47.
129. 2/Bakara, 26.
130. 2/Bakara, 5.
131. Parantez içindeki kelime, metin kenarındaki tashihtir.
132. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 12b.
133. 2/Bakara, 54.

mektedir. Beydâvî'nin, bu yorumunda tasavvufî düşünceden etkilendiği âşikârdır.[134] Gûrânî ise, bu âyette geçen öldürmeyi, "şehevî arzuları öldürmek" olarak tefsir etmenin doğru olmadığını, zira âyette emredilen şeyin, açık ve kesin bir şekilde bilinen öldürme olduğunu belirterek, böyle bir tasavvufî yorumu uygun görmemektedir.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

...أو قطع الشهوات، كما قيل: من لم يُعَذِّبْ نفسَه لم يُنَعِّمْها، ومن لم يقتلْها لم يُحْيِها.[135]

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

وتفسير القتل بقطع الشهوات، كما قيل: "من لم يقتل النفس لم يُحْيِها": غيرُ مستقيم؛ لكون القتل مراداً قطعاً.[136]

d) "Tâbût" ve "sekîne"nin işârî mânâları: Beydâvî, "*Peygamberleri onlara: 'Onun hükümdarlığının alâmeti, tabutun size gelmesidir. Meleklerin taşıdığı o tabutun içinde Rabbiniz'den size bir sekînet, Mûsâ ve Hârûn hânedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı vardır...*"[137] meâlindeki âyette geçen "tabut"un kalp, "sekînet"in de kalpteki ilim ve ihlâs olarak yorumlanabileceğini ifâde etmiştir. Gûrânî ise böyle bir yorumun tutarsız olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre âyette geçen bu iki kelimeye işârî mânâ veren kişinin, âyetin devamındaki "Mûsâ ve Hârûn hânedanlarının bıraktıklarından bir kalıntı"yı da işârî mânâda yorumlayabilmesi gerekirdi. Dolayısıyla Gûrânî, işârî tefsirlerde sıkça görülen, bir âyetin bütünüyle ele alınmadan sadece bir veya birkaç kelimesini seçip o kelime veya kelimelerin âyetin bağlamından kopartılarak tasavvufî yorumlara tâbi tutulmasını doğru bulmamaktadır. Son üç örnekten hareketle Gûrânî'nin âyetin bağlamına ve iç bütünlüğüne Beydâvî'ye nisbetle daha çok dikkat ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Beydâvî/*Envâru't-Tenzîl*:

(فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ). وقيل: التابوت هو: القلب، والسكينة: ما فيه من العلم والإخلاص، وإتيانه مصير قلبه مقرا للعلم والوقار بعد أن لم يكن.[138]

---

134. Mutasavvıfların nefsin öldürülmesinin gerekliliği konusundaki fikirleri için bkz. Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 272-288, 448-458.
135. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 62.
136. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 16a.
137. 2/Bakara, 248.
138. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 131.

Molla Gûrânî/*Gâyetü'l-Emânî*:

(فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ).ومنقال: "التابوت هو: القلب، والسكينة هي العلم"، ماذا يقول في قوله (وَبَقِيَّةٌ مِّمَّاتَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ)؟![139]

Molla Gûrânî'nin Beydâvî'ye yönelttiği eleştiriler, kırâatten tasavvufa, dilden kelâma kadar geniş bir sahayı içine almaktadır. Ancak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Beydâvî'nin özellikle tasavvuf düşüncesinden beslenen yorumlarının çoğunu ve kırâatlere yönelttiği eleştirilerinin hemen tamâmını, biraz da alaylı bir üslupla tenkîd ettiği görülmektedir. Ayrıca onun, Beydâvî'yi lügavî ve fıkhî meselelere nisbetle kelâmî meselelerde daha sık tenkîd ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirimizin Beydâvî'ye yönelttiği bu muhtelif eleştiriler dikkatlice incelendiğinde, onun, hem ilgili âyetin bağlamını, hem de Kur'an'ın bütünlüğünü, Beydâvî'den daha çok dikkate aldığı söylenebilir.

Gûrânî'nin, Beydâvî'ye yönelttiği eleştiriler, bazı istisnâlar hâriç tutulursa genel olarak isâbetli görünmektedir. Bu tenkitleri, onun mevcut literatürü çok dakik ve titiz bir şekilde incelediğine, yanlış ve eksik bilgilere ya da tutarsız yorumlara kayıtsız kalmadığına işâret etmektedir.

Osmanlı Tefsir Literatüründeki Yeri

Ömer Nasuhi Bilmen'in tasnîfine göre dokuzuncu tabaka müfessirlerinden olan[140] Molla Gûrânî'nin tefsiri, kendinden sonra yazılan tefsirleri geniş ölçüde etkileyecek ve kaynak olacak bir mevkiye ulaşamamıştır. Bu hususu şu sebeplerle açıklamak mümkündür:

1. *Gâyetü'l-Emânî*, Osmanlı medreselerinde resmî ders kitabı olarak okutulan *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* tefsirlerini hemen her konuda tenkîd etmiştir. Onun, ilmiyye sınıfı tarafından otorite kabul edilen bu iki tefsirin[141] müelliflerine açık bir muhâlefette bulunması ve ağır tenkitler yöneltmesi, medrese çevresi tarafından hoş karşılanmamış olabilir.
2. Molla Gûrânî, tahsilinin bütün safhalarını Osmanlı eğitim merkezlerinin dışında tamamlamış, sahip olduğu ilmî birikimden dolayı II. Murad'ın dikkatine sunularak onun özel gayretleriyle davet edilmiş, İstanbul'un fâtihi olan Sultan II. Mehmed'in hocalığını yapmış, Osmanlı ilmî

139. Molla Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, vr. 35b.
140. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II/609.
141. Beydâvî tefsirinin medrese muhitinde niçin çok itibar gördüğü hakkında bkz. Mahmut Ay, "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", s. 288-289, (*Tefsir El Kitabı* içinde).

ve siyâsî muhîti içine doğrudan dâhil edilerek dâimâ gözde mevkilerde bulunmuştur. Onun bu durumu bazı ilim ve siyâset adamlarının hasedini mûcip olmuş olabilir. Nitekim bir merâsim esnâsında Molla Gürânî'nin Fâtih'in sağına oturması üzerine Molla Hüsrev muğber olmuş ve vazifesinden istifa etmiştir.

3. O dönemin şartları dikkate alındığında, bir eserin yaygın bir şöhrete kavuşabilmesi için, müellifinin bizzat kendi ders halkasından istifade ile ciddî ilim adamları yetiştirmesi önemli bir etkendir. Zira bu talebeler, zamanla hocalarının yol ve yöntemini, ilmî ve fikrî birikimini sahiplenip benimseyecek ve bunları gelecek kuşaklara aktarma azminde olacaklardır. Halbuki meşakkatli ve istikrarsız hayatı, ayrıca çeşitli siyâsî mevkilerde bulunması, Molla Gûrânî'nin düzenli bir şekilde rahle-i tedrîsinden geçen bir ilim adamı topluluğunun oluşmasına mânî teşkîl etmiştir. Böylece onun ilmî ve fikrî mîrâsını sahiplenip bunları yaşatma arzusu duyan ilim adamları çıkmamış, bu da onun yeterince tanınması ve etkili olmasını engellemiştir.

Gürânî'nin tefsiri üzerine araştırma yapan Yıldız, müellifimizin kendinden sonraki bazı müfessirleri etkilemiş olabileceğini belirtmiş ve verdiği bazı misallerle Molla Câmî ve Ebûssuûd Efendi gibi müfessirlere kaynaklık etmiş olabileceğini ileri sürmüştür.[142] Ancak biz onun bu görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. Zira bu tefsirler ile *Gâyetü'l-Emânî* arasında bazı lafız benzerliklerine binâen bunların *Gâyetü'l-Emânî*'den etkilenmiş olduğunu iddiâ etmek pek sıhhatli olmaz. Zira bilindiği üzere dirâyet tefsirlerinin ibâreleri birbirine oldukça yakındır. Bu yakınlığın sebebi ve kaynağı aranacaksa daha gerilere gidilmeli ve *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'de aranmalıdır. Nitekim Yıldız'ın verdiği misallerdeki ibareler, bu iki tefsirin ibareleri ile karşılaştırılırsa *Gâyetü'l-Emânî*'den daha çok bu iki tefsire, özellikle de Beydâvî tefsirine daha yakın olduğu görülecektir.

SONUÇ

Şehzadeliği zamanında Fâtih Sultan Mehmed'e hocalık yapmış, padişahlığı döneminde de çok mühim dinî ve idârî görevlerde bulunmuş şöhretli bir ilim adamı olan Molla Gûrânî'nin *Gâyetu'l-Emânî* isimli tefsiri, tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Onun bu önemi, müellifinin ilmî birikiminden ve bu eserde ortaya koyduğu özgün görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca müellifinin, İstanbul'un fâtihini yetiştiren hocalardan birisi olması sebebiyle Osmanlı

142. Yıldız, *Molla Gûrânî ve Tefsiri*, s. 319-326.

tarihindeki seçkin yeri de Osmanlı ulemâsının ürettikleri tefsir literatürünü incelemek isteyenler nezdinde bu eseri dikkat çekici kılmaktadır.

Gâyetu'l-Emânî, Beydâvî'nin tefsirinden biraz daha muhtasar bir dirâyet tefsiridir. Dirâyet tefsirlerinin genel özellikleri, *Gâyetu'l-Emânî*'de de görülmektedir. Bu itibarla yöntem açısından diğer dirâyet tefsirlerinden farklılık arz etmemektedir. Ancak muhtevâsına bakıldığında, sadece geçmişte yazılan tefsir kitaplarındaki mevcut bilgileri nakletmekle sınırlı kalmayan, müfessirin kendi ilmî ve fikrî biriminin yansımalarını içeren bir tefsirdir.

Molla Gûrânî, ilmî tenkîde önem veren bir âlimdir. Medreselerde en temel ders kitaplarından biri olan, dolayısıyla ilim muhitinde genel bir kabule mazhar olmuş bulunan Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsirindeki yorumlara ilmî açıdan sık sık eleştiriler getirmesi, onun bu yönünün en temel göstergesidir. Ayrıca Gûrânî, bu eserinde Beydâvî'nin dışında Zemahşerî ve Teftâzânî gibi âlimlerin görüşlerini de gerekli gördüğü yerlerde eleştirmektedir. Şu halde *Gâyetu'l-Emânî*, mevcut tefsir literatürünü genelde taklîd eden değil, çok sıkı bir eleştirisüzgecinden geçiren bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Eleştiri ise, özgün düşünebilmenin bir neticesidir. Dolayısıyla *Gâyetu'l-Emânî*, muhtevâsı itibariyle belli bir özgünlüğe sahip bir tefsirdir.

Sahip olduğu önemli meziyetlere rağmen *Gâyetu'l-Emânî*, tefsir tarihinde önemli bir mevkiye sahip olamamıştır. Bunda, Beydâvî gibi medrese çevresinde çok saygın yeri olan bir tefsir otoritesini çokça eleştirmiş olmasının önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Ayrıca çeşitli çalkantılı hayatı ve siyâsî makamlarda bulunması sebebiyle tedrîs faaliyetlerine yeterince vakit ayıramaması ve buna bağlı olarak kendi fikir ve eserlerini yayacak talebeler yetiştirememesinin de *Gâyetu'l-Emânî*'nin ilmî muhitte yaygınlaşamamasına sebep olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak *Gâyetu'l-Emânî*, tamâmen özgün bir yöntemle yazılmış bir tefsir olmadığı gibi, muhtevâsının ekseriyeti orijinal bilgiler ve yorumlar da içermemektedir. Ancak eski bilgi ve yorumları, kayda değer bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutmadan nakleden bir tefsir de değildir. Şu halde o, klasik yöntemle yazılmış, fakat çeşitli özgün yorumları ihtivâ eden ve bu yönüyle de ilim ehlinin alâkasını hak eden kıymetli bir tefsirdir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Aşıkkutlu, Emin, "Buhârî Döneminde (III/IX. asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19 (2000), s. 59-83.

Ateş, Ahmet, "Gûrânî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993, VIII/406-407.

Ay, Mahmut, *Molla Gûrânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış yüksek lisans tezi), 2003.

_____, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

_____, "Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gûrânî'nin Beydâvî Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011, s. 385-426.

_____, "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 281-328.

Aynî, Bedruddîn, *Umdetu'l-Kârî*, Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1972.

el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul: Dersâaâdet Basım, ts.

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Cevâd Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdad: 1993, y.y.

Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.

Cündioğlu, Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mîrâsı", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 4, (1999), s. 51-75.

Çakın, Kâmil, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32 (1992), s. 183-198.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebûssuûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.

Ebû Zer'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâât*, thk. Saîd el-Efğânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdulğaffâr, *el-Huccetü li'l-Kırââti's-Seb'a*, thk. Bedrüddîn Kahvecî ve Beşir Cüveybâtî, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.

el-Hafâcî, Şihâüddîn, *İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd*, thk. Ahmed el-Kureşî Raslân, Kahire: 1999, y.y.

İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dımaşk: Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, 2000.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1990.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1996.

el-Kâsımî, Cemâlüddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

İsmâil el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, İstanbul: Dersaâdet Basımevi, ts.

el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitâbiyât, 2000.

Molla Gûrânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, Damat İbrâhim Paşa no: 146, vr. 3a.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Mervan Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Isâm es-Sabâbitî ve diğerleri, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.

er-Râzî, Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

es-Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, İstanbul: Dersâadet Kitabevi, ts.

es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, Kahire: 1353, y.y.

Suyûtî, Celâluddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Dersaâdet Kitabevi, ts.

_____, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Molla Gûrânî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, XXX/249.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, VI/100-103.

_____, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, XI/447-455.

Yıldız, Sakıp, *Fâtih'in Hocası Molla Gûrânî ve Tefsiri*, İstanbul: y.y., ts.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

VÎRÂNÎ BABA*

Mehmet Atalan**

GİRİŞ

Vîrânî Baba, Alevî-Bektaşî toplumu içerisinde *Yedi Ulu Ozan*'dan biri olarak ün yapmış,[1] verdiği eserlerle Alevîlik-Bektaşîlik erkânına ışık tutmuştur. Yaşamına dair verilen tarihler, onun Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet ile aynı dönemde yaşadığını ortaya koyuyorsa da, bu konuda hiç bir belgeye rastlanmamıştır.[2]

Vîrânî Baba'nın yazdığı deyişlerden, onun Balım Sultan'la çağdaş olduğu anlaşılmaktadır. Bir Bektaşî olan Vîrânî Baba'nın, Balım Sultan'dan sonra başka hiç kimseyi şiirlerinde anmadığına göre, onun Balım Sultan hayatta iken öldüğü söylenebilir. Vîrânî Baba'nın, XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında yaşamış olduğu varsayılabilir. Vîrânî Baba bir süre Necef'de bulunmuş ve Hz. Ali'nin türbesinde türbedarlık yapmıştır. Anadolu'nun birçok yöresini, daha sonra da Bulgaristan'a gidip Deliorman ve Dobruca'yı dolaşmıştır. Deliorman yöresinde bulunan Demir Baba tekkesini ziyaret ederek bilgisini geliştirmiş ve babalık icazeti istemiştir.[3]

---

* Bu makale *Virani Baba'nın Fakr-nâmesinde Dinî Unsurlar* adlı eserimden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

1. Abdulbaki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abtal Hayatı Sanatı Eserleri*, Varlık Yay., İstanbul 1953, 6.
2. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Siirleri Antolojisi*, II/429.
3. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1998, I-V, II/429. *Demir Baba Velâyetnamesi'nde* de belirtildiği gibi Vîrânî Baba, Arapça ve

Vîrânî Baba tarikat olarak Bektaşîliği benimsemiş ve bu özelliğini eserlerinde açık bir dille yansıtmıştır. Onun Bektaşîliğini gösteren en önemli özelliği, dört kapı-kırk makama olan bağlılığıdır. Şu beyitler, onun dört kapı-kırk makam tasavvurunu gözler öne sermektedir;[4]

Tâlib isen gel ey gönül eyle nazar şeriate,
Sırr-ı ilahi anlayıp bas kademin tarikata,
Ma'den-i ilmfazl-ı hak ister isen ey gönül,
Aşk ile âyine sen ol ir ma'ni-i ma'rifete.

Vîrânî Baba, şeriat kapısında yapılması gereken ibadetlere de; tarikat, marifet ve hakikat kapılarında uygulanması gereken âdab ve erkâna da eserlerinde sürekli vurgu yapmıştır. O, dört kapıya gözünü açmayanları, yani onları tatbik etmeyenleri kör olarak nitelemektedir. Bu kişiler, kendi menzil ve mertebelerini seçemeyecekleri için, Hak didarını da göremeyeceklerdir.[5]

Vîrânî Baba'nın İslam inancının bazı hususiyetlerini yansıtan bir âşık olduğu açıkça görülmektedir;

İki âlemde sultandır
Habib-i nûr-i rahman'dır Muhammed.
Muhammed'dir şefi-i müminanın,
Usuli'd-din imandır Muhammed.
Muhammed ilmine tutgılkulagın,
Beyanı cümle Kur'an'dır Muhammed.[6]

Farsça bilen, kendini iyi yetiştirmiş, üç yüze yakın şiir söylediği bilinen bir şairdir. *Demir Baba Velayetname*'sinde, Vîrânî Baba'nın Demir Baba ile görüşmesi şöyle anlatılır; Demir Baba'ya, Arap ve Acem dillerini bilen bir kimse geldiği ve müritleriyle Rumeli'ye geçtiği ve bu kişinin adının da Vîrânî Baba olarak söylendiği bildirilir. Ancak gaflet içinde olduğu *Kutupluk davası* güttüğü de ilave edilir. Demir Baba o tarihlerde 120 yaşına ulaşmış bir ihtiyardır. Vîrânî Baba, onun batın kılıcıyla yenilir ve huzurunda divan durup niyaz eder. Demir Baba'dan icazet ister. Ancak Demir baba, ilkin nasihat verir: *Kişi böyle sevdalarda olmasa gerek. Kur'an'a uy Sure-i Fatiha'da ne kadar harf olduğunu bilir misin? Bu kadar suhufla dört kitabı yutsa bile, ondan geçmeyen veli olmaz. Kapıdan girmeyen içeride ne olduğunu bilemez. Bilen âşık da dava kılmaz.* Bu nasihatten sonra Demir Baba, Vîrânî Baba'ya icazet verir. Vîrânî Baba, orada yeterince kaldığına kani olunca, ayrılıp Otman Baba Sultan'ı ziyaret etmek için yola çıkar. Noyan, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 147.

4. Bayrı, *Vîrânî Baba Hayatı ve Eserleri*, 30.
5. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 7b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68a.
6. Bayrı, *Vîrânî Baba Hayatı ve Eserleri*, 33-34.

Şahadet vermişem ben Mustafa'ya,
Gulamımcân-u dilden Murtaza'ya.[7]

Sadettin Nüzhet, Vîrânî Baba'dan bahsederken, *Bektaşî Sırrı* adlı esere dayanılarak, şairin aslen Nusayrî olduğunu ifade etmektedir.[8] Ayrıca İsmail Özmen tarafından hazırlanmış olan *Alevî ve Bektaşî Şiiri Antolojisi* isimli eserin ikinci cildinde, Vîrânî Baba'nın Nusayrî olduğunu belirten bir cümlelik bilgi bulunmaktadır.[9] Yine Mehmet Temizkan da, Vîrânî Baba'nın Nusayrî olduğunu ve bunu da uzunca bir şiirinde ifade ettiğini anlatmaktadır.[10]Ancak Sadettin Nüzhet, İsmail Özmen ve Mehmet Temizkan, Vîrânî Baba'nın Nusayrî olduğunu söylemelerine rağmen, bu ifadeyle ilgili Vîrânî Baba'nın herhangi bir eserine atıfta bulunmamışlardır.

Vîrânî Baba öncelikle tüm gerçeklerin Kur'an ile beyan edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca insanların şüpheye düştükleri konularda ayetlere ve hadislere bakmalarını söyler. Vîrânî Baba, insana saygı gösterilmesi gerektiğini, bunun Kur'an'da bulunan ayetlerde yerinin olduğunu söyler ve insanlara kardeşliği öğütler. Konu anlatımlarında sıklıkla Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in sözleri olan hadislere çeşitli şekillerde göndermelerde bulunmaktadır. Vîrânî Baba, işlenen konuyu temellendirmek için bazen ayet ve ayetlerin tamamını vermiş bazen de ayetin bir kısmını almak suretiyle konuyu işlemiştir.

Ayet ve hadislere kulak vermeyenleri de ayıplamaktadır. Vîrânî Baba, *Ve ceza gününe kadar lanetim senin üzerinedir*[11] ayetini şöyle açıklamaktadır; Lanet yeniden dirilme anına kadar onun üzerinedir. Sonuç olarak ayet, hadis ve Ali'nin sözlerine kulak verip, iman etmediğin için yazıklar olsun sana. Bu durumda ey Allah'a ortak koşan kimse! Rahmeti, şefaati ve ermiş kimsenin tesirini kimden umuyorsun. Hakk'ın yol göstermesi, Muhammed'in şefaati ve İmam Ali'nin veliliğidir ki Kur'an-ı Azim fethedilmiştir[12] ifadeleri, onun Kur'an'a, hadise bağlılığını yansıtmaktadır. Dünya karşısında talibin takınması gereken tavrı açıklarken Kur'an'dan bir ayet, Hz. Peygamber'den bir hadis nakledilen *Fakr-nâme*'de, "O halde Hakk'ın, Muhammed'in ve Ali'nin sözlerini düşün. Bunlara inanmayan nasıl insan olabilir?"[13] ifadeleri kullanılmaktadır.

---

7. Bayrı, *Vîrânî Baba Hayatı ve Eserleri*, 31.
8. Sadettin Nüzhet, *Bektaşî Sırrı*, y.y., 1930, 404.
9. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Siirleri Antolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, 431.
10. Mehmet Temizkan, "Alevî-Bektaşî Edebiyatında Nusayrîlik", Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, LIV/(2010), 243-251, 243.
11. Sâd, 38/78.
12. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.
13. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.

Şunu bil ki Resulullah kendi isteği ve zevkine göre hiçbir söz söylememiştir. Ancak Allah'ın kendisine vahyettiğini söylemiştir diyen Vîrânî Baba'nın bu konudaki delili Kur'an'dır: *O kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiyledir.*[14]

Vîrânî Baba, itikat ve ibadete dair unsurların yanında, İslâm düşüncesinin temelini Kur'an'ın teşkil etmesinden dolayı, çeşitli münasebetlerle ayetlerin Arapça orijinallerine de yer verir. Zaten düşüncelerini ayetlerle temellendirdiğini gördüğümüz Vîrânî Baba, İslam ile ilgili konuları temellendirmek için çokça ayetler kullanmıştır.[15]

Vîrânî Baba, Kur'ân'ı yarı manzûm, yarı mensûr bir dille şöyle tanıtmaktadır: "O halde ey Hakk'a kavuşmak isteyen kimse, eğer anladınsa elhamdülillah demek bu anlama gelmektedir... Fatiha'dan kastedilen kitabın anasıdır. Kitabın anasından kastedilen yedi noktadır. Yedi noktadan kastedilen bir eliftir. Bir eliften kastedilen Kur'an'ın bütünüdür. Kur'an'ın bütününden kastedilen, yüz on dört sûredir. Yüz on dört sûreden kastedilen, altı bin altı yüz altmış ayettir ve ondan kastedilen de on sekiz bin âlemdir..."[16]

Vîrânî Baba konu anlatımlarında sıklıkla Hz. Muhammed'in sözleri olan hadislere çeşitli şekillerde göndermelerde bulunmaktadır. O, işlenen konuyu temellendirmek için bazen hadis ve hadislerin tamamı verilmiş, bazen de hadisin bir kısmı alınmak suretiyle konu işlenmiştir.[17]

İslam, en genel anlamda doktriner olarak inanç, ahlak, ibadet ve muamelât gibi temel bazı alanları kapsamaktadır. Buna göre, Allah'a, kitaplarına, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe inanmak gibi inanç esaslarından, insanın ahlaklı ve erdemli olmasını sağlayan ahlak ilkelerinden, namaz, oruç, zekât, hac ve diğer ibadetlerden ve insanlarla ilişkilerin bir kısmını düzenleyen dolaylı ve dolaysız hukukî müeyyidelerden oluşur. Peygamberimize gelinceye kadar bunlardan ilk üçü, yani inanç, ibadetin zorunluluğu ve ahlak bütün peygamberlere gönderilmiştir ve dinin evrensel boyutunu temsil eder. Bu sebeple inanç esas-

---

14. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 42a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 96a.
15. Bu ayetler için bkz., Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3a, 4a, 5a, 7a, 7b, 8a, 9b, 10a, 10b, 11b, 13b, 14a, 15b, 16a, 16b, 17a, 18a, 19a, 19b, 21a, 22b, 23a, 24a, 28b, 29a, 29b, 30a, 35a, 41a, 45b, ; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b, 65b, 66b, 67b, 68a, 68b, 70a, 70b, 71a, 72a, 73b, 74a, 75b, 76a, 76b, 77a, 77b-78a, 78a, 78b, 79a, 82a, 83a, 87a, 87b, 88a, 93a, 95a, 99a.
16. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 6a, 7b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68a, 68b.
17. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2a, 5b, 6a, 8b, 17a, 18b, 26a, 29b, 33a, 48b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a, 67a, 69a, 77a, 78a, 84b, 87b, 90a, 102b.

larını belirleme yetkisi sadece Allah'a ait olup, Kur'ân'da kesin ve açık bir şekilde belirtilmiştir.[18]

Vîrânî Baba, imanı şöyle tanımlamaktadır; İman, taklid ve tahkik diye iki kısma ayrılmaktadır. Kişinin inancına şüphe karışmışsa, onun imanı dürüst yani tahkiki değildir.[19]Bir kişinin şüphesi ortadan kalkmazsa, inancı tam olmaz. Bilindiği üzere, inancı tam olmayan kimse nefsinin kölesi olur; *Yalancı âdemin olmaz imanı/İçinde gütmeye herkes gümanı.*[20]

Vîrânî Baba'ya göre bir zahiren iman, bir de manen iman vardır.[21] Onun iman ve küfür açısından yaptığı bir başka tasnif ise ehl-i hidayet ve ehl-i inkâr şeklindedir.[22]

Vîrânî Baba, iman ve küfür konularındaki görüşünü de tartışmaya meydan vermeyecek netlikte ilan etmektedir; "O halde Hakk'ın kudreti, Muhammed'in şefaati ve İmam Ali'nin himmeti ile kelime-i şehadet küfür üzerine galip gelmiştir."[23]

Vîrânî Baba, müminin vasıfları anlatırken, müminin kalbinin Allah'ın evi olduğu da bildirilmektedir; Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır; *Müminin kalbi Allah'ın evi, tahtı ve hazinesidir.*[24] Âdem'in gönlü saf bir aynadır. O ayna, Allah'ın güzelliğinin yansıdığı kalptir. Kulluk secdesi ve gönlün sevgiyle akması Allah'ın kâbesinde olmaktadır. O halde bu gönül kâbesini tavaf edebilen kimseye, bütün varlığını yağma etmek farz ve vaciptir. O kimse gönlünü malmülk sevgisinden boşaltmalı ve maddi varlıktan sıyrılarak, Hakk'a ulaşmalıdır. Bunu yapmayan kimse yalancıdır ve Hakka giden yolu da kabul etmemiş demektir. İnancı da yoktur.[25]

Vîrânî Baba, mümin olmayanların vasıflarını da şu ayetle temellendiriyor; *Onları doğru yola çağırırsanız duymazlar. Sana baktıklarını görürsün, oysa gör-*

---

18. Kutlu, *Alevîlik Bektaşîlik Yazıları*, 29. Ayrıca bkz., Onat, 99 *Soruda İslâm Mezhepleri*, Basılmamış nüsha, 2000, 5.
19. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 1b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 63b.
20. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 63b.
21. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.
22. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 11a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 71b.
23. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.
24. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/100.
25. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 8b-9a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 69b.

mezler.[26] Yani onları doğru yola çağırdığın zaman Hak sözünü işitmezler, gülerler. Zira onlar hayvan seviyesindedirler. O halde ey mümin! Hak konusunda ihtilaf olmaz. Eğer olur dersen, kendisinden yüz çevirenlerden olursun.[27]

Vîrânî Baba, münafıklara karşı Allah'a sığınmamız gerektiğini söyler; Münafıklardan gelebilecek zararları sayarak, müminlerin onlara hiçbir zaman kanmamalarını tavsiye eder. Münafıkların eninde sonunda hak ettikleri cezaya çarptırılacaklarını dile getirir. Münafıkların yaptıkları bazen onu çok yaralayınca onların cezalandırılmaları için de beddua da eder. Zamanın münafıklara kaldığını, insanlara güven olmadığını söyleyerek yine Allah'a sığınır. Münafıklık *Fakr-nâme*'de, nifak kökünden türetilmiş bir kelime olup ve içi başka, dışı başka olan ikiyüzlüler için kullanılır; *Allah'ın cemal ve kemal sıfatlarını kabul etmeyen kimse münafıktır.*[28]

Vîrânî Baba Kur'an'da kâfirlerle ilgili ifadeler de kullanır; Kâfir, Hakkı tanımayan, onun varlığına ve birliğine inanmayan, küfreden kişiler için kullanılır; *Meleklere,'Âdem'e secde edin' demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*[29]Ey Hakka kavuşmak isteyen kimse! Bu delile göre Allah'ın, Muhammed'in, Ali'nin sözlerini kabul etmeyen, şeriat kapısında kelime-i şahadet getirdiği halde, manada inanmayan kimse cehennemliktir. Allah bu kimseler hakkında şöyle buyurmaktadır; *İnkâr edip, ayetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar da ateşliklerdir, orada temellidirler. Ne kötü bir dönüştür.*[30]

Fakr-nâme'de geçen din ve iman kavramları aydınlıkla nurun, kâfir kavramı ise karanlığın ifadesi olarak geçmektedir. Bu anlamda kâfir, daima iman ve din kavramlarıyla işlenir. Münafık ise iki kavram arasında işlenip, İslam'daki yeri belirtilir.

İslam'ın Tanrı tasavvurunun en belirleyici özelliği hiç kuşku yok ki *tevhid* inancıdır. Tevhid, yani Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın birlenmesi İslam metafiziğinin özünü oluşturur. Tevhid inancı hemen hemen bütün Alevî kaynaklarında en fazla üzerinde durulan konulardan biridir. Vîrânî Baba, Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını ele alarak, bunların çoğunu Kur'an ayetleriyle temel-

---

26. Araf, 7/198
27. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 14a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 74a-74b.
28. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 9a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 69b.
29. Bakara 2/34; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b.
30. Teğabun, 64/10;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87a-87b.

lendirmiştir. *Fakr-nâme*'de Allah'ın varlığı, birliği, diri olması, görmesi, önce ve sonrasının olmaması, konuşması, yaratması, gücünün yetmesi, dilemesi, bilmesi,[31] kısaca tevhid konusunda sağlam bir inancın izleri bulunmaktadır.

Vîrânî Baba, İslam'ın benimsediği inançlar bakımından incelendiğinde yaygın İslamî anlayışla paralellik arz eden bir tablo ortaya çıkmaktadır. Allah'ın varlığına, birliğine inanma hususu ile Hz. Muhammed'in hak Peygamber olduğunu kabule dayanan İslam inançlarının temelleri kesin olarak benimsenir. İslam'ın temeli Allah'ın varlığı, birliği ve onun kemal sıfatlarla vasıflanmış olup eksik sıfatlardan münezzeh bulunduğunu kabul esasına dayanır.

Vîrânî Baba, sıfatları; Allah'ın var olması, evvelinin olmaması, ahirinin olmaması, bir olması, sonradan olanlara benzememesi ve sonradan olanlara muhtaç olmamasıdır. Allah'ın zatının aynı olmayıp, zatına ilave olarak açıklanan sıfatlar ise subutî sıfatlardır. Allah'ın diri olması, bilmesi, işitmesi, görmesi, dilemesi, her şeye gücünün yetmesi, söylemesi ve yaratması subutî sıfatları arasında sıralamaktadır.[32]

Vîrânî Baba'ya göre Allah birdir, kendisine ibadet edilen birdir. Dilenen, istenen de birdir.[33] Allah herhangi bir şeye benzemekten uzak ve beridir. Allah dilediğini işleyendir.[34] Allah'ın cemal ve kemal sıfatlarını kabul ve tasdik etmeyen kimse münafıktır.[35]

Vîrânî Baba Allah'ın sıfatlarını açık bir şekilde şöyle vurgulamaktadır; Şu halde doğru söyledim ki sonlu (fena) da sonsuz (bekâ) da insandır. Sonsuzluk sıfat olduğu için sonludur. Sonlu olmak zat olduğu için sonsuzdur. Sonsuzluk Bismillah'dır. Sonra *Elif, lam, mim. Allah, Ondan başka tanrı olmayan, diri, her an yaratıklarını gözetip durandır.*[36] Bismillah'ı anlatmaktadır. Önce ve sonradır ki şekildir ve şekil hakkında şöyle buyrulmuştur: *Ana rahminde sizi dilediği gibi şekillendiren O'dur.*[37] Bu şekil, öyle bir şekildir ki Hak Teâlâ, kendi kudret eliyle çizmiştir ve Bismillah'tır.[38] Aynı şekilde Bismillah da na-

---

31. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 88a.
32. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 88a.
33. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b.
34. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 66b.
35. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 9a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 69b.
36. Ali İmran, 3/1-2.
37. Ali İmran, 3/6.
38. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 30a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 88a.

maz gibi üç çeşittir. Şimdi şunu bilmelisin ki bir olan "mim" harfi Allah ile birdir. Böylece namaz sayısınca üç kelime oldu. Besmele Allah'ın ismi olduğu için bir Zât'ı ifade etmektedir.[39] Allah'u Teâlâ'yı *öncesi olmayan zât* olarak da tanımlamaktadır.[40]

Vîrânî Baba'ya göre Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilmek, Müslüman olmanın ilk şartıdır. Her şeyde Allah'ın varlığının yansıması bulunmaktadır. Bu nedenle *Allah, her şeyi bilgisiyle kuşatandır.*[41] Fakat Allah hepsinden uzak ve beridir. Herhangi birisinden değildir. Eğer hepsiyle birlikte olsaydı, iyilikleri emredip kötülüklerden sakındırma olmazdı. Her bir eşya, kendi başına kudret ve kuvvet sahibi olurdu. Arada mürşide gerek kalmazdı. Ölmekte ve dirilmekte, sağlıkta ve hastalıkta, zenginlikte ve yoksullukta kimsenin kimseye ihtiyacı olmazdı. Ayrıca hakkın nerede olduğunu söyleyerek bunu ispat etmeye çalışırdı. Hatta kendisinin hak olduğunu söylerdi. Hayır ve şer, irade senlik ve benlik olmazdı. Kur'an gelmezdi. Ölmek ve dirilmek aynı şey olurdu. Her şeyi hak kendisi işlerdi. Zât ve sıfatı olan bir olan pirlerdir. Çünkü Hak pirlerde mevcuttur.[42] Bu anlamda Vîrânî Baba, her şeyden münezzeh Allah tasavvurunu, zıddından hareket ederek ispat etmektedir. Allah'ın evren ve eşya ile bütünleşmesi durumunda evrenin işleyişinde ve hayatın akışında ortaya çıkabilecek aksaklıkları dile getirmektedir.

Vîrânî Baba'nın Allah'ın sıfatlarını işlediği, yer yer de doksan dokuz ismine atıflarda bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Vîrânî Baba Allah'ı, Celâl, Hak, Tengri, Rab, Rahmân, Ma'bûd, Hudâ, Mevlâ, Yezdân gibi isimlerle anmaktadır. Allah'ı bilmek için kişinin özüne bakması gerektiği söylenmektedir; "Şimdi ey Hakk'a kavuşmak isteyen kimse! Hamd Allah'a mahsustur demekten kastedilen Allah'ı anmaktır. Allah'ı anmaktan kastedilen *bi-hamdilillah* demektir. Eğer Allah'a kavuşmak istersen özüne bak. Çünkü özünü bilen Hakk'ı bilir, özünü bilmeyen Hakk'ı bilmez. Hakkı bilmeyen Allah'ı göremez."[43]

Vîrânî Baba geleneksel melek tasnifi ve görev sınıflamaların da olduğu gibi doğrudan doğruya meleklerden, onları görevlerinden bahsettiği gibi bazen de çeşitli işlevlerin yerine getirilmesindeki rollerinden bahseder. Bu görevlendirmelerin yanında tasavvufî düşünceye özgü bazı yaklaşımlar da söz konusu-

---

39. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89a.
40. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90b.
41. Fussilet, 41/54.
42. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 18a-18b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 78a.
43. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 1b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 63b.

dur. Mesela, bu melekleri dört kapıyla ilişkilendirerek Cebrail'in şeriat kapısını, Mikail'in tarikat kapısını, Azrail'in hakikat kapısını, İsrafil'in marifet kapısını temsil ettiğini belirtir.

Vîrânî Baba, dört büyük melek olarak zikredilen Cebrail, Mikail, Azrail ve İsrafil'in isimlerini, *Melek ve ferişte* isimleri kullanılmaktadır.[44] Meleklerden her birinin insan vücudundaki farklı uzuvlara karşılık geldiğini söylemektedir; "Dört âlemin karşılığı olarak dört melek yerleştirmiştir. Biri Cebrail, biri Mikail, biri İsrafil, biri Azrail'dir. Dört melek üzerine dört kuvvet vermiştir. Biri işitme kuvveti, biri koklama kuvveti, biri görme kuvveti, biri tatma kuvvetidir."[45]

Vîrânî Baba, Meleklerden her birinin evrene, ruhlar âlemine, Allah'ın birlik âlemine, Allah'ın bulunduğu âleme karşılık geldiğini söylemektedir; "Mikail mülk âlemine, İsrafil Allah'ın birlik âlemine, Azrail Allah'ın mutlak hükümdar olduğu ruhlar âlemine, Cebrail de Allah'ın bulunduğu fani dünyanın dışında olan âleme yerleşmiştir. İşitme kuvveti Mikail'e, kokma kuvveti İsrafil'e ve tatma kuvveti Cebrail'e yönelmiştir. Zebur işitme kuvvetine, Tevrat koklama kuvvetine, İncil görme kuvvetine, Kur'an tatma kuvvetine, pa Zebur'a, ça Tevrat'a, ja İncil'e, nâ Furkan'a yönelmiştir. Bu dört harf üzerinde olan on iki nokta, on iki imama yönelmiştir. On iki imam on dört temiz masuma yönelmiştir. On dört masum Fatımatü'z-Zehra ve Haticetü'l-Kübra'ya yönelmiştir."[46]

Vîrânî Baba, Kur'ân'da üzerinde durulan ve şerrinden Allah'a sığınılması istenen Şeytan'dan da söz eder; İslâm inancına göre Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yarattığında bütün meleklerin ona secde etmesini emreder. Meleklerin en büyüğü olan Şeytan dışında bütün melekler secde ederler. Şeytan böylece Allah'ın emrine karşı gelir, tekebbürlükte bulunur.[47]

Allah'u Teâlâ insanoğluna dünya hayatında rahmet, öğüt, hidayet, huzur, emniyet, saadet ve selamet vesilesi olsun diye her millete içlerinden bir peygamber göndermiş[48] ve gönderdiği bu peygamberlerden bazısına kendi katından doğrudan kitap vermiş bazısı da kendinden önceki peygamberin kitabına uymuştur. İlahî kitap, Allah'ın insanlığa talim ettiği hak dinin asıl rüknünü oluşturduğundan kitaplara iman, iman esaslarından sayılmıştır.

---

44. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 19b-20a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 79a.
45. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 25a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 85a.
46. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26b-27a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84a.
47. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.
48. Bkz. Fatır, 35/24; Yunus, 10/47; İsra, 17/15

Kur'an-ı Kerim bütün Müslümanların ortak kitabıdır. Bundan dolayı Kur'an, Alevî-Bektaşî Müslümanlar arasında da en çok okunan kitapların başında gelir. İndirilen dört kitaba inanmak bir iman esası olarak kabul edilir. Ama bu dört kitabın en sonuncusu olan Kur'an-ı Kerim'in onlar nezdinde son derece saygın bir yeri vardır. Alevî-Bektaşîliğin edebiyatı tamamen Kur'an ve Hz. Peygamber'in evrensel görüşlerinden ilham alınarak yazılmışlardır. Bu edebiyat dikkatlice incelendiğinde Alevî ve Bektaşî şairlerden Kur'an'ın yüceliğine ve onun Allah'ın insanlara gönderdiği bir delil-bürhan olduğuna dikkat çekmeyen yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'le insanlığa gönderilen Kur'an'da emredilen ve yasaklanan şeylere inanmak Alevî-Bektaşîliğin temel felsefesini oluştur. Örneğin Hacı Bektaş Veli, dört kapı-kırk makamı tamamen Kur'an ayetlerinden hareketle sistematize etmiş, her biri için de bir veya bir kaç ayet delil getirmiştir.[49]

Vîrânî Baba, Kur'an ve hükümlerini tartışmaz. Eserlerine kaynaklık eden ve eserlerinde Müslüman hayat tarzını belirleyen bizzat Kur'an'dır. Bu sebeple teferruatlı olarak anlatılmaya ve diğer kutsal kitaplar ile mukayeseye gerek duyulmaz. Kur'an ayetlerinin nazil olması, ayetlerin âlemler üzerine yazılması, gerektiği zaman okunması, bildirmektedir. Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabul edilmesinin yanı sıra onun sıhhati konusunda en küçük bir tereddüde yer verilmez. Allah tarafından indirilen ve hiçbir değişikliğe uğramamış bulunan ve esasen korunmasını Allah'ın üzerine aldığı Kur'an'dan, *Fakr-nâme*'de daima saygı ile bahsedilir.

Vîrânî Baba,'ya göre Kur'ân, Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e nazil olmuş, içinde her ne bildirilmişse iman edilmesi gereken bir kitaptır. Çünkü zaman zaman Allah'ın, yaratan, gücü yeten ve konuşan yönüne dikkat çeken Vîrânî Baba, vahiy gerçeğini kabul ettikten sonra vahyin tezahürü olarak Allah'ın insanlara kitap gönderdiği vakıasını da açıkça dile getirir. Bu nedenle Vîrânî Baba, kitaplara iman inancını, iman esaslarından birisi olarak saymaktadır. Bu anlamda dört semavi kitabın hepsine inanmak imanın şartlarından birisidir; "Şunu da bil ki Fâtihatü'l-Kitab Âdem'in yüz güzelliği ve olgunluğu sayısınca yirmi sekiz harftir. Âdem'in yüzünde yirmi sekiz harf yazılmıştır. Lamelifle birlikte yirmi dokuz harf olur. Lamelif yerine geçen dört harf daha bulunmaktadır. Bunlar pa, ça, ja, na'dır. Bu harfler Zebur, Tevrat ve İncil'de yazılıdır. Kur'an'da bu harflerin yerine geçen lameliftir."[50]

Vîrânî Baba, Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğunu da anlatmaya ve açıklamaya gayret etmiştir. Bu gayretin nedenini tâlibleri, dervişleri, âşık ve sâdıkları Kur'ân'ın aydınlık iklimine yaklaştırma isteği ile açıklamak mümkündür.

---

49. Kutlu, *Alevîlik Bektaşîlik Yazıları*, 162.
50. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 12a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 73a.

Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*'de; *Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren kitaptır*[51] ayetini naklederek, Kur'ân'ın içinde şüphe olmadığını ve doğru yolu gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu doğru yol; Fâtiha Sûresi'nde geçen *Sırât-ı Müstakîm*'dir. Eserinin pek çok yerinde Kur'an ayetlerine atıf yapan Vîrânî Baba, birkaç yerde de Fâtiha Sûresi'nin tefsîrini yapmaktadır. *Fakr-nâme*'de asıl dikkatleri çeken husus, Kur'ân-ı Kerîm'in içerisinde yer alan ve Kur'ân'ı nitelendiren ayetlerin hemen hepsinin esere alınmış olmasıdır.[52]

Âyetlerin metin ve anlamlarını eserine alan Vîrânî Baba'nın, okuyucuların zihninde Kur'an hakkında kesin bir kanaat oluşturmak istediği görülmektedir. Vîrânî Baba, Kur'ân'ı çok iyi bilmektedir. Çünkü herhangi bir konuya açıklık getirirken, muhtelif sûrelerden muhtelif ayetleri delil gösterebilmektedir.

Allah tarafından indirilen ve hiçbir değişikliğe uğramamış bulunan ve esas korunmasını Allah'ın üzerine aldığı Kur'an konusunda Vîrânî Baba şu ifadelere yer verir; "Kur'an'ın üç aslı bulunmaktadır; Mukattaa harfleri, müteşâbihat harfleri ve muhkemat harfleri. Müteşâbihat ve Mukattaa harfleriyle yirmi sekiz harf elde edilir ki Kur'an-ı Kerim'in aslı olan Bismillah'a ulaşılır."[53] Bu ifadelerle ilgili Vîrânî Baba, Allah'u Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu anlatır;[54] *Sana kitabı indiren O'dur. Onda kitabı temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır...*[55]

Elif, lam, mim. Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren kitabtır[56] ayetini Vîrânî Baba şu şekilde açıklamaktadır; Bu kitapta şüphe olmadığı için doğru yolu göstermektedir...[57]

Fakr-nâme'de Kur'an'la ilgili Kur'an ayetleri referans gösterilmiştir;

Tûr'a, yayılmış ince deri üzerine satır satır yazılmış kitaba.[58]

Tâ, Sîn, Mîm. Bunlar apaçık kitabın ayetleridir.[59]

---

51. Bakara, 2/1-2.
52. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 16b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 76b.
53. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 34b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91a-91b.
54. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 34b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91a-91b.
55. Al-i İmran, 3/7.
56. Bakara, 2/1-2.
57. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 16b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 76b.
58. Tûr, 52/1-3; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 9b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 70a.
59. Kasas, 28/1-2; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 13b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 73b.

Elif, Lâm, Mîm. O kitap (Kur'an) onda asla şüphe yoktur. O, müttakîler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.[60]

Elif Lâm, Râ. İşte bunlar hikmet dolu kitabın ayetleridir.[61]

Elif Lâm, Râ. (Bu sana indirilen) hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.[62]

Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise; ona inandık hepsi Rabbimiz tarafındandır derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.[63]

Vîrânî Baba, işitme kuvveti, koklama kuvveti, görme kuvveti ve görme kuvvetinin karşılığı olarak, dört kitabın verildiği açıklamaktadır; Dört melek üzerine dört kuvvet vermiştir. Biri işitme kuvveti, biri koklama kuvveti, biri görme kuvveti, biri tatma kuvvetidir. Bu dört kuvvetin karşılığı olarak, dört kitap vermiştir. Biri Zebur, biri Tevrat, Biri İncil ve biri Kur'an'dır. Bu dört kitabın karşılığı olarak dört harf vermiştir.[64]

Alevî-Bektâşî kaynaklarında olduğu gibi Vîrânî Baba'nın *Fakr-nâme'sinde* de, zaman zaman Kur'ân'ın muhtevâsı, ayet ve sûre sayısı hakkında da bilgi verilmiştir: "Fâtiha'dan murad, ümmü'l-kitâb'dır. Ümmü'l-kitâbdan murad, sebü'l-mesânîdir. Sebü'l-mesânîden murad, yediayettir. Yedi ayetten murad, yedi noktadır. Yedi noktadan murad, bireliftir. Bir eliften murad, mecmû-u kelâmullah'tır. Mecmû-u kelâmullahtan murad, yüz on dört sûredir. Yüz on dört sûreden murad, altı bin altıyüz altmış altı ayettir ve ondan murad, on sekiz bin âlemdir. Dahî âlemden murad, âdem'dir. Âdem'den Muhammed-Ali'dir ve onların âl-ü evladlarıdır."[65] Vîrânî Baba, Kur'an'ın bir diğer isminin Furkan olduğunu da anlatmaktadır.[66]

---

60. Bakara, 2/1-2; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 16b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 76b.
61. Yûnus, 10/1; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 30a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 88a.
62. Hûd, 11/1; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 30a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 88a.
63. Âl-i İmran, 3/7; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32a-32b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89a.
64. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 25a, 26b-27a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84a, 85a-85b.
65. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 6a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68b.
66. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 27b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 101a.

Vîrânî Baba, Hz. Muhammed hakkında bilinmesi vacip olarak görülen özelliklerden de bahsedilmektedir. Bu özelliklere göre Hz. Muhammed üstündür, tüm insanlara ve cinlere gönderilmiştir ve peygamberlerin sonuncusudur. Ayrıca nübüvvet konusunda sınırlı fakat İslamî inanışa ters düşmeyen yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir taraftan peygamberlere inanılması gerektiğini vurgularken, diğer taraftan da Hazret-i Muhammed'in üstünlüğünü ve son peygamber olduğunu dile getirmeyi ihmal etmemiştir; *On sekiz bin âlemden murad Adem'dür ve Âdem'den murad Muhammed-Ali'dir ve anlarun al-ü evladlarıdur.*[67]

Vîrânî Baba, nübüvvet inancıyla da çeşitli vesilelerle icmali ve tafsili olarak dile getirmiş ve özellikle Hz. Muhammed hakkında ve ona olan bağlılıktan bahsetmiştir: "O halde insanın yüzü hak yolu sembolize etmektir. İnsanın yüzünü iyi tanı ki Muhammed-Ali'yi incitmeyesin ve sözlerine karşı gelmeyesin."[68] Çünkü Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır:[69] *Allah'ı ve Peygamber'i incitenlere, Allah, dünyada da ahirette de lanet eder. Onlara alçaltıcı bir azab vardır.*[70]*Veya peygamberlerini tanımadılar da bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar?*[71]

Vîrânî Baba'da, peygamber sevgisinin yansımalarını yoğun bir şekilde görmekteyiz. Hz. Muhammed'e olan sevgiden, onun sıfatlarından şu şekilde bahsetmektedir; *Ma'rifet Muhammed'dir ve hakikat Ali'dir, zira ki hakikat burundur ve ma'rifet ağızdır.*[72] Şunu bil ki Resulullah kendi isteği ve zevkine göre hiçbir söz söylememiştir. Ancak Allah'ın kendisine vahyettiğini söylemiştir. Allah şöyle buyurmaktadır: *O kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiyledir.*[73]

Vîrânî Baba, Hz. Muhammed'e sıkça anlattığı gibi, Kur'an-ı Kerim'de anılan Lût, Âdem, İlyâs, Nûh ve İsa Peygamber'e de atıf yapmıştır. Özellikle Lût peygamber ve onun kavminden bahsetmektedir. *Milletin cevabı sadece; Lût'un ailesini kasabanızdan çıkarın, güya onlar temiz kalmaya çalışan insanlarmış' demek oldu*[74] ayetinde Vîrânî Baba, Allah'u Teâlâ'nın Lût kavmine hitap ede-

---

67. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 8a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68b.
68. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77a.
69. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77b.
70. Ahzap, 33/57.
71. Müminun, 23/69.
72. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 39b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 93b.
73. Necm, 53/3-4; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 42a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 96a.
74. Neml, 27/56.

rek şöyle söylediğini bildirmektedir: "Lût kavmini köyünüzden çıkarın. Köyden kastedilen gönüldür. Gönlünüzden nefsin lezzetini artırın ki insanlara karışasınız. Eğer arıtmazsanız, şeytanlardan olursunuz. Yaptığı işlerden dolayı lanete uğrayan ve kendisinden nefret edilen Lût kavminden olursunuz".[75] AyrıcaNûh ve İlyâs Peygamber'in ismi de geçmektedir.[76]

İnanç esaslarından olan ahiret telakkisine gelince, Kur'an'da geçen İslâmi anlayışta kıyametin hak olduğu, diriliş, mahşer, cennet ve cehennemin gerçek olduğu ifade edilir. *Fakr-nâme*'de bu hususla ilgili bazı farklı yorumları çağrıştıran telakkilere atıflar yapılmakla beraber esasta yaygın İslâmi inanışa uygun yaklaşımlar mevcuttur.

Vîrânî Baba, Allah'ın dostlarından bahsederek, onların ancak kendine yetecek kadar şeyler için başkasından bir şey istemeyeceği, bunu yaparlarsa da Allah için yaptıkları ve onların ahireti istediklerini şu ifadelerle yer verir: "Öyleyse Hak'tan başka bir şeyi istemen doğru değildir. Çünkü her neye ibadet etsen, istediğin olur. O halde ey isteyen kimse, gönüllerini mal mülk sevgisinden boşaltanların, Allah dostlarının ve ahirete yönelmiş olanların istemeyi terk ettikleri bilinen bir şeydir. Onlar, kendilerine yetecek kadarından başka bir şey için gidip de birine yüzsuyu dökmezler. Bunu ancak Allah'ı tanımak için yaparlar. Çünkü Allah dostları, Allah'ı tanımak isterler. Onlar Ahirete yönelmişlerdir. Ahirete yönelmişse kişide benlik ve hırs olmaz."[77]

Vîrânî Baba, ahiret hayatını İslâm inancına uygun olarak anlatmaktadır: "Onlar, sözlerine güvenmeyerek ve sıfatına inanmayarak Allah'ı ve onun peygamberini incitirler. Onların üzerine Allah'ın laneti vardır. Dünya ve ahirette onlar için azap hazırlanmıştır. Azaptan kastedilen aşağıların aşağısının (cehennemin) ta kendisidir."[78]

İnsanın dünyada yapması gerekenleri yapmaması durumunda ahirette karşılaşacağı tabloyu Vîrânî Baba, yer yer Kur'an'da yer alan tasvirler de kullanarak şu şekilde ifade etmiştir: *Haksızlık yapanlara yönelmeyin, yoksa ateş size de dokunur. Sizin Allah'tan başka dostunuz yoktur. Sonra yardım da göremezsiniz.*[79] Vîrânî Baba bu ayetin anlamını şu şekilde açıklamaktadır: "Ey tarikat

---

75. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 23a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 82a.
76. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 46a, 47b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 101a, 109a.
77. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 65a.
78. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77a.
79. Hud, 11/113.

kapısında gönlünü mal mülk sevgisinden boşaltan ve şeriat kapısının ilimlerini bilen cemaat! Zalimlerden yana olmayın. Yani dünyanın peşinden gidip, ona sevgi göstermeyin Cehennem ateşi sizi yakmasın."[80]

Vîrânî Baba, Allah'ın emrini tutmayan kimselerin, kıyamette karşılığını göreceklerini ifade etmektedir: *Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.*[81] Vîrânî Baba bu ayeti de şöyle tefsir etmektedir; "Cinlerin ve insanların çoğunu Cehennem için yarattım. Bunun sebebi ise şudur: Onlara gönül verdim. O gönül ile Hakk'ı idrak edemediler, fani dünya ile meşgul oldular. Göz verdim, hak yolu göremediler. Kulak verdim, Hakk'ın hitabını işitemediler, fani ile meşgul oldular. İşte onlar azgınlardır. Hak'tan ve kendilerinden gafil oldular. Sonuç olarak onların gece ve gündüz dünyayı istedikleri anlaşıldı. Nitekim Allah'ın elçisi Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır. *Dünya bir leştir. Onu isteyenler de köpeklerdir.*[82] O halde dünyayı isteyenler köpeklerdir. Çünkü kirli ile temiz bir arada bulunmaz.[83]

Vîrânî Baba cennetin sekiz tane olduğunu şu şekilde açıklamaktadır;[84]*Uş sekiz cennet yüzine, intizar/Hüsni Hulkun, anlara meşhurdur.*

Vîrânî Baba kıyamet, mahşer, cennet ve cehennem benimsenmiş bir telakki olarak sunar. Yapılan amellerin karşılığı ahirette görüleceği, iyi olan insanların karşılığının cennet olacağı, kötü olanların da cehenneme gideceği vurgular; Erenlerin zatını ve sıfatını gözüyle görmeyen kimse kördür. Görenle görmeyen bir değildir. Allah'u Teâlâ bir ayeti kerimesinde şöyle buyurmaktadır; *Sabır ve namazla Allah'a sığınıp yardım isteyin Rablerine kavuşacaklarını ve ona döneceklerini umanlar huşu duyanlardan başkasına namaz elbette ağır gelir.*[85] Onlar Allah'ı göreceklerine yakinen inanmışlardır. Bu ayetin anlamı ise şöyledir; Hakkın yüzünü gören kimse, Hakk'a yakın olmuş demektir. Görmeyen kimse ise kördür. Allah şöyle buyurmaktadır: *Bu dünyada*

---

80. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 72a.
81. Araf, 7/179.
82. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/409; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 15b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 75b.
83. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 15b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 75b.
84. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 11a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 71a.
85. Bakara 2/45-46; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 19a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 78b.

kalbi kör olan, ahirette de kör ve daha şaşkındır.[86] Öyleyse dünyada kör olan Ahirette de kördür.[87]

Vîrânî Baba, İnsanın dünyada yapması gerekenleri yapmaması durumunda ahirette karşılaşacağı tabloyu *Fakr-nâme*'de yer yer Kur'an-ı Kerim'de yer alan tasvirlerle göstermeye çalışmıştır. Aynı zamanda Vîrânî Baba, İslam düşüncesinde yer alan ahiret, diriliş ve mükâfat inancını ortaya koyarak, Alevîlik-Bektaşîlikte "tenasüh" inancı olduğunu ileri sürenlerin iddialarını boşa çıkarmaktadır. Ayrıca kıyamet ve ahiret halleriyle ilgili manevi yorumlarının yanında, cennetin maddi nimetlerinden de bahsetmesi, tasavvufî düşüncede yaygın olan cennet ve cehennemin, yalnız ruhanî değil hem ruhanî hem de cismanî olduğunun tespitinde bulunmuştur.

Vîrânî Baba kaza ve kader inancı da ön planda tutar. Hayır ve şer olarak her şey Allah'tan gelir. Kişinin başına gelen şeylere menfi bile olsa rıza göstermesi gerekir. *Fakr-nâme*'de tevekkül, kaza ve kader dışında, insanların iradesinde hür ve muhtar olduğunu gösteren dini inanç motifleri de yer almaktadır. *Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Ana kitap O'nun katındadır*[88] gibi belli ayetlerin, Allah tarafından takdir edilen şeylerin yazılı bulunduğu manevi levhayı görmeniz için indirildiği ifade edilmiştir."[89]

Allah'u Teâlâ, *Allah, her şeyi bilgisiyle kuşatandır.*[90] Fakat hepsinden uzak ve beridir. Herhangi birisinde değildir. Eğer hepsiyle birlikte olsaydı, iyilikleri emredip, kötülükleri nehyetme olmazdı. Her bir eşya kendi başına kudret ve kuvvet sahibi olurdu. Arada mürşide gerek kalmazdı. Ölmekte ve dirilmekte, sağlıkta ve hastalıkta, zenginlikte ve yoksullukta kimsenin kimseye ihtiyacı olmazdı. Ayrıca hakkın nerede olduğunu sorduğunda, herkes kendisinde olduğunu söyleyerek bunu ispat etmeye çalışırdı. Hatta kendisinin hak olduğunu söyleyerek bunu ispat etmek için çalışırdı. Hayır ve şer, irade, senlik ve benlik olmazdı. Kur'an gelmezdi. Ölmek ve dirilmek aynı şey olurdu. Her işi Hak kendisi işlerdi. Fakat böyle olmaz. Eğer olursa Hakk'ı kimse bilmezdi. Zat ve sıfatı bir olan pirlerdir. Çünkü Hak pirlerde mevcuttur.[91]

---

86. İsra, 17/72; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 19a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 78b.
87. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 19a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 78b.
88. Râd, 13/39.
89. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 31a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89a.
90. Fussilet, 41/54.
91. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 43a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 96b-97a.

İslam'ın beş şartı olarak bilinen ibadet boyutu, herhangi bir mezhebe, tarikata ve cemaate ait değildir. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi başlıca ibadetler, mezhepler ve tarikatlar ortaya çıkmadan önce Hz. Peygamber döneminde kurumsallaşan İslam'ın mezhepler ve tarikatlar üstü boyutuyla ilgili hususlardır. Mutezilî, Haricî, Sünnî, Şiî gibi mezhepler ve Mevlevî, Nakşî, Bektaşî gibi dinsel eğilimlerce yerine getirmek konusunda dindarlık düzeyleri farklı olmakla birlikte kabul edilmiştir. Müslümanların, bunların Allah'ın birer emri olduğuna inanarak yerine getirememesi ayrı bir konudur. İslam'ın belli başlı ibadetlerinden sayılan bu ibadetler Alevîlik ve Bektaşîliğin temel yazılı kaynaklarında da aynen benimsenmiş ve bunların yerine getirilmesi teşvik edilmiştir.[92]

Vîrânî Baba, itikadî mevzular ile ilgili motiflerden bahsettiği gibi ibadetle ilgili motifler de bahsetmiştir. Özellikle kelime-i şahadet, namaz, oruç, hac ve zekât ibadeti üzerinde çokça durulmuştur.

Vîrânî Baba, *Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. O'na kulluk edin, bu dosdoğru yoldur*[93] ayetine dikkat çekerek, insanın sırat-ı müstakimden ayrılmaması gerektiğini söylemektedir.[94] Sırat-ı müstakim Allah'a kulluk yoludur. Allah ve Resulünün öğrettiği bu kulluk yolundan ayrılanların *Allah'ı ve Peygamber'i incitenlere, Allah dünyada da ahirette de lanet eder. Onlara alçaltıcı bir azab hazırlar*[95] ayetine muhatap olacaklarını haber vermektedir.

Vîrânî Baba, namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin Allah'ın emirleri çerçevesinde şartlarını taşıyan her Müslüman'a farz olduğu bildirmektedir;[96]

Kim ona secde idüp, baş eğmedi,
Lanet ol şeytana kim, gümrahtır.
Uş salat-ü savm-u hacc-u hem zekât,
Bilmişem hüsnün, ana miftahtır.

Gerçek Rabbindendir, Sakın şüphelenenlerden olma[97] ayetini yorumlayan Vîrânî Baba, imanla amel arasında münasebet kurmaktadır. Yapılan ibadetlerin kabul olunması için taliblerin inancına şüphe karışmaması gerekmektedir.

---

92. Kutlu, *Alevîlik Bektaşîlik Yazıları*, 175-176.
93. Ali İmran, 3/51.
94. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77a
95. Ahzab, 33/57.
96. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a-90b.
97. Bakara, 2/147.

Çünkü şüphe şirktir ve murdardır, murdarın ise namazı ve niyazı makbul değildir.[98] Yani namazın Allah katında makbul olabilmesi için şüpheden arınmış bir imana sahip olmak gerekir.

Vîrânî Baba'ya göre insanı ibadetten alıkoyan yegâne menfi duygu dünya sevgisidir. Hz. Peygamberin *Dünya sevgisi, bütün hataların, dünyayı terk etmek bütün ibadetlerin başıdır*[99] hadisini bu görüşüne delil olarak gösteren Vîrânî Baba'ya göre tâlib, kanaat sahibi olur ve her zaman ibadetini yerine getirirse, Hakk'a yakın olur.[100]

Kanaat kıl ibadet eyle her dem
Elin çek ğayriden Hakk'a yakın ol.[101]

Vîrânî Baba, kime ibadet edileceği ile bilgileri de ortaya koymaktadır; Eğer Hakk'tan başka bir şeyi istersen, taptığın o olur. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: *Her ibadet edilen, istenendir ve her istenen de ibadet edilendir.* Yani her neyi isteğin haline getirdiysen, ibadet ettiğin de odur. Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *Ve inkâr edenlerden oldu.*[102] Öyleyse Hak'tan başka bir şeyi istemen doğru değildir. Çünkü her neye ibadet edersen, istediğin odur.[103]

Vîrânî Baba, tevhit inancının tezahürü gereği kişinin Allah'ın emir ve yasaklarını gözetmesi gerektiğini bildirir. Bu hakları Allah'ın emirlerini yapmak, nehyettiğini yapmamak şeklinde açıklar. İbadet meseleleri yanında, dinin muamelat boyutuyla ilgili olan cihad, helal kazanç ve haramdan uzak durma, nikâh, hayız ve nifaslı kadınla cinsel ilişkinin haramlığı, livatanın haramlığı, temiz ve helal olan yiyeceklerden yiyip içmek ve Bektaşî geleneğinde haram olan konuları da ele almıştır.

Vîrânî Baba, farz, haram ve helal terimlerini genellikle şiirlerinde kullanır. Ona göre dindeki davranışlarıyla ilgili farzlar, haramlar ve helaller şunlardır: *Şimdi herkese farz olan, Hakk'ı bilmektir.*[104]

---

98. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5a-5b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 66a-67b.
99. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/412.
100. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67a.
101. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 6a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67a.
102. Bakara, 2/34.
103. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b-65a.
104. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.

Sathi bir nitelik taşısa bile temelde İslami telakkiye paralel bir ulûhiyet anlayışına sahip olan ve birçok yerinde farz, haram ve helallere dikkat çeken Vîrânî Baba kanaatin Allah'ın hazinesi olduğu ifade etmektedir. Zira Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır; *Kanaat, Hakkın hazinesi ve definesidir.*[105] O halde kanaat gerçek bir duygudur. Ve gerçeği yanlıştan ayırmak, Allah'ın emridir.[106]

Vîrânî Baba, taliplerin dinî konularda yetecek ölçüde bilgi sahibi olmaları istemiş, oruç, namaz, zekât ve hac gibi ibadetlerin yapılması gerektiği belirtilmiş, ancak bunları yaparken, aynı zamanda, kurtuluş ehlinin şiarı da olan doğru sözlü ve güzel ahlak sahibi olmak ile helal lokma yemenin önemi üzerinde de durmuştur. Bunların tersinin yalan söylemek, kötü huylu olmak ve haram lokma yemek cehennem ehlinin davranışları olduğu ifade etmiştir.

Vîrânî Baba'ya göre, Kelime-i Şehadet, İslâm'ın ilk şartı olup, dil ile yapılan bir ibadettir. Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in hak resûl olduğunu dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmektir. Kelime-i şahadet, İslam dininin temel inanç sisteminin hülasasıdır. Ayrıca Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekten başka onun *âlemlerin rabbi olduğu,* yaratıcı oluşu, kudreti ve zevalsizliği yani bekası, inayet ve irade sahibi olması, sonsuz varlık, tövbeleri ve duaları kabul ediciliği çok kesin bir biçimde benimsenir ve Vîrânî Baba'nın bunlara inandığına işaret edilir.[107]

Bektaşî kaynaklarında olduğu gibi Vîrânî Baba İslam'ın şartlarının önemine vurgu yapmaktadır; Âlemler Hz. Muhammed'in şanı için yaratılmıştır. Her kim bunlardan şüphe duysa ve onların yolundan gitmezse, ben müminim demesinin, kelime-i şahadet getirip namaz kılmasının, oruç tutmasının, hacca varmasının ve zekât vermesinin ona bir faidesi yoktur. Bu dünyada her neye yönelse, haram olur. Ondan uzak durmak gerekir.[108]

Vîrânî Baba, bazen Hz. Muhammed'in dini bazen Müslümanlık, bazen İslam diye anılan İslam üst kimliği sadece isim olarak zikredilmekle kalmaz, aynı zamanda bu dinin temel inanç esasının ifadesi olan kelime-i şahadet'e atıfta bulunur; *O halde Hakk'ın kudreti, Muhammed'in şefaati ve imam Ali'nin himmeti ile kelime-i şahadet küfür üzerine galip gelmiştir.*[109]

---

105. İbnAdiyy, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, II/446.
106. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67a.
107. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 22a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 81a.
108. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b-85a.
109. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.

Vîrânî Baba kelime-i şahadeti isim olarak kullanmasının yanında tevhidden de bahsetmektedir; *Tevhidin sırrına erişmek için taklitten vazgeçilmelidir. Bir kişi özünü pirler ayağının toprağına sermediği için maksadına ulaşamaz ve Allah'ın cemaline kavuşamaz. Taklitçi olduğundan erenlerin yoluna ayak basamaz. İmanı geçerli değildir.*[110]

Namaz, Kur'ân ve Sünnetle sabit olup İslam bilginleri tarafından da farziyyeti ittifakla kabul edilen dinin en temel ibadet formlarından biridir. Vîrânî Baba en çok kullandığı ibadet motiflerinin başında, namaz gelir. *Gerçek Rabbindendir. Sakın şüphelenenlerden olma*[111] ayetini Vîrânî Baba şu şekilde anlatmaktadır; Şimdi ey Hakk'a kavuşmak isteyen kimse! Hak Teâlâ "şüphelenenlerden olma" buyurmaktadır. Zira şüphe şirktir ve pisliktir. Pis olan kişinin namaz ve niyazı kabul olmaz.[112]

Vîrânî Baba, namazın Allah tarafından Hz. Peygamber'in ümmeti için miraç gecesinde elli vakit olarak farz kılındığını ve Allah'ın onu beş vakte indirdiğini ifade etmektedir.[113] Bu anlamda Vîrânî Baba ise *Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir. Ortaya bir kötülük koyan ise, ancak misliyle cezalandırılır. Onlara haksızlık yapılmaz*[114] ayetine dayanarak da beş vakit namazın elli vakit namazın yerine geçtiğini belirtmektedir.

Vîrânî Baba, Fakr-nâme'de namazı da içine alarak, Peygamber konusunda şüphe duyanlar ile ilgili şu ifadelere yer verir; Âlemler, Hz. Muhammed'in şanı için yaratılmıştır. Her kim bundan şüphe duysa ve onların yolundan gitmese, ben müminim demesinin, kelime-i şahadet getirip namaz kılmasının ona bir faidesi yoktur.[115]

Vîrânî Baba, Hz. Peygamber'in namaz konusundaki uygulamasına paralel olarak namazı üç kısma ayırmaktadır; "...Namaz da Bismillah sayısınca üç çeşittir. Belli bir yerde ikamet edenlerin kıldıkları namaz, seferde olanların kıldıkları namaz ve Cuma Namazı'dır."[116] Namazın iyilik olduğunu, kötülük olmadığını, Allah'a secde edip, şükr etmeyenlere lanet ettiği, namaz gi-

---

110. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 24a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 83a.
111. Bakara, 2/147.
112. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5a-5b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 66b-67a.
113. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89b.
114. En'am, 6/160.
115. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b.
116. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32a, 34a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89a, 91a.

bi ibadetlerin iyiliğin anahtarı olduğu anlatılmaktadır; *Namaz iyiliktir. Kötülük değildir.*[117]

Vîrânî Baba, secdeyi de üç kısma ayırmaktadır; ".... Kulluk secdesi, meleklerin yaptığı secde ve Allah'ı yüceltme secdesi'dir. Her gün Allah'a kulluk edersin.[118]Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır:[119] *Meleklere, Âdem'e secde edin-demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*[120]

Vîrânî Baba, namazı, İslam binasının temel unsurlarından ve şartlarından biri olarak görmekte ve namaza ön hazırlık niteliği taşıyan abdesti de anlatmaktadır: "Abdest de üç kısımdır. Ellerini, yüzünü ve ayağını yıkarsın.[121] İki elin açıklaması bismillahtır. Ellerinden birini sıvayınca, Bismillah ortaya çıkar. Niçin? Çünkü iki elin eylem yeri kitapdır ki, abdest alırken iki elini dirseğe kadar yıkarsın. İki elin dirseğe kadar bir organdır ki kulluk namazını onun üzerine kılarsın. Yüzünü yıkarsın. O da Kur'an'ın dört yazısıdır ki on dört tane de beyaz çizgisi bulunmaktadır. Onda korku yoktur. İki tane on dört olur. Aynı yazı ile yazılır. Âdem'in güzel yüzünün ilmidir ki onun dilinden döküldü. Elhamdülillah dediğinde iki elini yüzüne sürersin. Dört defa olunca yüz oniki hidayet çizgisine ulaşılır. İki ilave edilince yüz on dört olur. Yüz on dört sûrenin ilmini ondan öğrenir ve uygularsın. Bir defa elhamdülillah deyip, elini yüzüne sürüp, Hakk'a hamd ve sena ettiğin zaman Kur'an-ı bütünüyle okumuş olursun. Bu durum bilenler içindir, bilmeyen için değildir. Bir de ayağını yıkarsın. Bu da kelam kelimesinin sayısınca kitaptır. Çünkü ayak bütün organlardan önce gelmektedir. Bu nedenle kulluk secdesi ayakla yapılmaktadır. Nitekim bir kimse gideceği yere ayağıyla ulaşır. Meleklerin yaptığı secde, hizmetkârlık secdesidir. Çünkü hizmet meleklerin yaptığı iştir. Yüceltme secdesi vaciptir."[122]

Bütün bunlardan sonra Vîrânî Baba, bütün her şeyin aslının ibadetler olduğunu şöyle vurgulamaktadır; "Bütün varlıkların aslı, hakikati, muhtevası,

---

117. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a.
118. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91b-92a.
119. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91b-92a.
120. Bakara, 2/34.
121. Ancak abdestin farzları Vîrânî Baba'nın *İlmi Câvidân* adlı olarak ifade edilen eserinde şöyle geçmektedir; "Bu nedenle abdest dört kısımdır. Ellerini yıkamak, yüzünü yıkamak, başını yıkamak ve ayaklarını yıkamaktır." Vîrânî Baba, *İlmi Câvidân*, Haz., Osman Eğri, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008, 24a.
122. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91b-92a.

oruç ve namazı, hac ve zekâtı, secdesi, kıblesi, sıfatı, kavuşması, cenneti, hurisi, gılmanı, rıdvanı ve hepsi Fatiha sûresidir ki o da insanın yüzünde yazılıdır. Hakkın kudret kalemi ile yazılmıştır"[123] ifadelerine yer veren Vîrânî Baba, namaz rekâtlarını da bildirmektedir: "Bismillah üç çeşittir. Şimdi şunu bilmelisin ki bir olan "mim" Allah ile birdir. Böylece namaz sayısınca üç kelime oldu. Allah'ın ismi olduğu için bir zâtı ifade etmektedir. Aynı şekilde namaz da zâtı ifade etmektedir. Belli bir yerde ikamet edenlerin kıldıkları namaz on yedi (rekat)."[124]

Vîrânî Baba diğer ibadetler gibi orucun farz oluşu hakkında da şu bilgileri vermiştir; "Âlemler Hz. Muhammed'in şanı için yaratılmıştır. Her kim bunlardan şüphe duysa ve onların yolundan gitmezse, ben müminim demesinin, kelime-i şahadet getirip oruç tutmasının ona bir faidesi yoktur. Bu dünyada her neye yönelse haram olur. Ondan uzak durmak gerekir."[125]

Vîrânî Baba, orucun Allah tarafından altmış gün olarak farz kılındığını, fakat daha sonra Allah'ın bu sayıyı otuza indirdiğini anlatmaktadır; Allah orucu altmış gün olarak farz kılmıştı. Onu hafifletti otuz güne indirdi... Orucu otuz güne indirmesinin sebebi şudur: Bir yıl üçyüz altmış gündür. Bir ay üç yüz altmış saattir. Her saat bir günün yerine geçmektedir. Oruçtan kastedilen budur ki altı ay, yüz seksen gün demektir. Bir ayın günü üç yüz seksen saattir. Üç yüz seksen saat üçyüz altmış gün yerine geçmektedir. Bu yüzden oruç altmıştan otuza indirildi. Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir. Ortaya bir kötülük koyan ise, ancak misliyle cezalandırılır. Onlara haksızlık yapılmaz.*[126] ... Oruç iyiliktir. Kötülük değildir. Her gün bir saatin yerine geçmektedir. Her gün otuz kere on iki saat, üç yüz altmış gün eder.[127]

Vîrânî Baba orucun iyilik olduğunu ve iyiliğin anahtarı olduğunu kötülük olmadığını anlatmaktadır; "Oruç iyiliktir. Kötülük değildir."[128]

Bütün ibadetlerde olduğu gibi, orucun da insana farz olduğunu ifade eden Vîrânî Baba şu bilgilere yer vermektedir; Her gün Allah'a kulluk edersin. O da,

---

123. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 37a;Konya Yazmalar nüshasında bu bölüm yoktur.
124. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a-35b;Konya Yazmalar nüshasında bu bölüm yoktur.
125. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b.
126. En'am, 6/160.
127. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a.
128. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a.

insanın güzel yüzü sayısıncadır. Oruç, insan üzerinedir.[129] Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *Meleklere, 'Adem'e secde edin' demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*[130]

Vîrânî Baba her şeyden önce orucun otuz gün olduğunu anlatmaktadır; "O halde orucun da otuz otuz gün olduğunu düşün. Üç tane de bayram ilave et. Geriye bir kalır. O da öncesi olmayan Zât (Allah) sayısı kadardır ki Bismillah'tır. Bismillah cömert olan Allah'ın yüzüdür."[131]

Vîrânî Baba, namaz konusunda olduğu gibi oruç konusunda da *Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir. Ortaya bir kötülük koyan ise, ancak misliyle cezalandırılır. Onlara haksızlık yapılmaz*[132] ayetini delil göstererek, otuz gün oruç tutan kişinin yıl boyunca oruç tutmuş gibi sevap kazanacağını belirtmektedir.[133]

Vîrânî Baba diğer ibadetler gibi zekâtın farz oluşu hakkında da bilgiler vermektedir; "Âlemler Hz. Muhammed'in şanı için yaratılmıştır. Her kim bunlardan şüphe duysa ve onların yolundan gitmezse, ben müminim demesinin, kelime-i şahadet getirip ve zekât vermesinin ona bir faidesi yoktur. Bu dünyada her neye yönelse, haram olur. Ondan uzak durmak gerekir."[134]

Vîrânî Baba zekâtın iyilik olduğunu ve iyiliğin anahtarı olduğunu anlatmaktadır;

Uş salat ü savın hem hac ü zekat,
Bilmişem hüsnün ana miftahdur.[135]

Vîrânî Baba, Hac ile ilgili motiflere de yer vermektedir. Vîrânî Baba bazı vurgulamalarında müminin kalbinin Allah'ın evi ve hazinesi olduğunu ifade etmektedir; "Müminin kalbi Allah'ın evi, tahtı ve hazinesidir."[136] Âdemin gönlü saf bir aynadır. O ayna Allah'ın güzelliğinin yansıdığı kalptir. Kulluk secde-

129. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91b.
130. Bakara, 2/34.
131. En'am, 6/160.
132. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 91b.
133. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89b-90b.
134. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b.
135. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a.
136. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/100.

si ve gönlün sevgiyle akması Allah'ın kâbesinde olmaktadır. O halde bu gönül kâbesini tavaf edebilen kimseye bütün varlığını feda etmek farz ve vaciptir. O kimse gönlünü mal mülk sevgisinden boşaltmalı ve maddi varlıktan sıyrılarak Hakk'a ulaşmalıdır. Bunu yapmayan kimse yalancıdır ve Hakka giden yolu da kabul etmemiş demektir. İnancı da yoktur.[137]

Vîrânî Baba bazen kalbi Kâbe'ye benzettiği, oradan elhamdülillah'ı okuyup, lat-ü menatı çıkarmak gerektiğini ifade etmektedir;

Arıt Ka'be-i kalbe pâk-ı bâz ol
Süre gör aradan Lat ü Menatı.[138]
Tavaf idüp oku elhamdülillah
Yedi ayet sıfatunümmehatı.[139]

Vîrânî Baba haccın iyilik olduğunu ve iyiliğin anahtarı olduğunu anlatmaktadır;

Uş salat ü savm hem hac ü zekât
Bilmişem hüsnün ana miftahdur.[140]

Fakr-nâme'de dikkat çeken hususlardan biri de ibadetlerin tasnifi bakımından Hanefiliğin belirgin oluşudur. Abdest, namaz, oruç, zekât ve hacc gibi temel ibadetlerde bunun yansımalarını bulmak mümkündür.

Vîrânî Baba, ibadetlerin yerine getirilmesi gereken farzlar olduğunu belirtmekle birlikte, onların taşıdıkları anlam üzerinde de durmuş; onları şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapıları açısından yorumlamıştır. Böylece ibâdetlere daha derûnî bir anlam yükleyerek, onlarla dervişlerin manevîyatındaki rollerini etkinleştirmek istemiştir.

İnanç ve ibadetlerden sonra dinlerin üçüncü önemli boyutu olarak karşımıza ahlak ilkeleri çıkmaktadır. Ahlak ilkeleri, dini bir sistem içerisinde bireysel bir özelliğe sahip olarak da önümüze gelir. Zira ahlakın birey olarak kişiye hitap eden, onu geliştiren yönleri bulunduğu gibi, kişilerden olup, toplum yapı-

137. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 9a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 69b.
138. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 7a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67b.
139. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 7a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67b.
140. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a.

sına hitap eden ve bu yapının dengeli bir şekilde sürmesine yardım edecek olan yönleri de bulunmaktadır. Ahlâk ilkeleri, metafizik düzlemde kişilerin inanç ve ibadetlerindeki samimiyetleriyle ilişkili olduğu gibi, bu anlayışın insanlarla ilişkilere yansıması, onlara karşı saygılı ve dürüst olma gibi güzel tutum ve davranışlar sergilemesine neden olması da söz konusudur.

Sosyal düzeni ayakta tutan birtakım prensipler vardır ki bu prensipler toplumun geleceğe sağlıklı bir şekilde gidişini ve ferdin bu toplum içerişinde huzurlu bir hayat sürmesini gaye edinmiştir. Bu prensiplerin kabulü veya reddi istikametine göre fert, huzur veya huzursuzluk duyar. Ferdin bu durumu topluma da yansımaktadır. Allah'ın övdüğü ahlâk, peygamberlikle birlikte *Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere geldim* diyen Hz. Muhammed ile tamamlanmış ve kemale ermiştir.

Vîrânî Baba, inanç ve ibadetlerden bahsettiği gibi, yeri geldiğinde İslam ahlakının bazı önemli prensiplerine de göndermeler yapar. İbadet esaslarını zikrederken yer yer doğruluk, hayâ etme, cömert olma, hırsızlık etmeme, helal kazanç yeme, hile, hased, hırs, kanaat etme, kibirden uzak, tevazu sahibi olma, kin, gazab ve öfkeli olmama, affedici, hoşgörülü ve şefkatli olma gibi tabirlerle mükemmel insanın özelliklerini bildirir.

Vîrânî Baba, insanın yerini sınırını bilmesinden, onurunu koruyarak edep ve hikmetten söz etmektedir; "Burası da dört kapı-kırk makamdır. Dört kapının birincisi şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü marifet, dördüncüsü hakikattir. Şeriat evren üzerinedir ve bütünüyle konuşmadır. Konuşma ağızdan gelir, ağız on kapıdır. Tarikat edeb üzerinedir, edep göz üzerinedir ve göz on kapıdır. Marifet amel üzeredir, amel kulak üzeredir ve kulak da on kapıdır. Hakikat hayâ üzeredir, hayâ burun üzeredir ve burun da on kapıdır. O halde azizim, bir kimsede ilim olmazsa, edep olmaz. Edep olmazsa, amel olmaz. Amel olmazsa, hayâ olmaz. Hayâ olmazsa insan olmaz. İnsan olmayan konuşan hayvandır. Çünkü ilim amel üzerine, edep hayâ üzerine kurulmuştur. Hayâ insan üzerine, insan iman üzerinedir."[141] Devamında Vîrânî Baba, edepsiz insanın imanının olmayacağını ve böyle bir insanın şüphe içerisinde olacağını ifade etmektedir;[142]

Edebsiz âdemin olmaz imanı,
İçinde dopdolu şekkün gümanı.
Hayâsız olanın yanına varma,
Kulak tutup işit, iş bu beyanı.

141. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 39b-40b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 93b.
142. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 40b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 94b.

Vîrânî Baba, bir kişide ilim, amel, edep ve hayâ olması gerektiğini ve bunlar Hakk'a kavuşmanın olmazsa olmaz şartları arasında saymaktadır; "Öyleyse ey Hakk'a kavuşmak isteyen kimse! Bir kişide ilim, amel, edep ve hayâ yoksa o kimsenin canına, pirine ve her yaptığına yüz binlerce defa lanet olsun. Çünkü o kimse, dervişlik iddiasında bulunduğu halde iddiasında yalancı çıkmıştır. Yalancı olduğu için onun pis canına yüz binlerce defa lanet olsun. Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *Bundan sonra Allah'a karşı kim yalan isnad ederse işte onlar zalimlerdir.*[143] Sonuç olarak bir kimse gönlünü mal-mülk sevgisinden boşaltmak ve maddi varlıktan sıyrılarak Hakka kavuşmak istediğini iddia etse, fakat bu düşünce kalbinde bulunmazsa, o yalancıdan uzak durmak gerekir. Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *Sana ilim geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, de ki: Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim.*[144] Hak Teâlâ'nın lanet ettiği kimseye, sen de lanet etmez misin? Eğer etmezsen sen de lanet edilmeye layıksın demektir."[145]

Vîrânî Baba, insanın sakınması gereken yalandan sakınmasının yanında, insanlığa ahde vefadan da bahsetmektedir; "Tarikat kurallarını kabul ederek, tâc, post, hırka ve erkân elbisesi ile birlikte zina eder ve livata edersen, ben fakrım diyerek münafıklık eder, yalan söyler ve fitne yaparsan, böyle kimseler hakkında Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *Sana ilim geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, de ki: Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim.*[146] O halde yalancılara yüzbinlerce defa lanet olsun."[147]

Vîrânî Baba, yalancı insanın imanının olmayacağını da önemle vurgulamaktadır;[148]

Yalancı âdemin olmaz imanı
İçinden gitmeyince her giz gümânı.

---

143. Ali İmran, 3/94.
144. Ali İmran, 3/61.
145. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 41a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 95a.
146. Ali İmran, 3/61.
147. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 18a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77b-78a.
148. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.

Şuna da işaret edilmelidir ki, Vîrânî Baba İslam'ın yasakladığı nefsin isteklerinden, tamah, hırs ve düşmanlıktan, kibir, kin ve nefret gibi nehiylerden uzak durmayı öğütlemektedir; "Öyleyse Hakk'a kavuşmak isteyen kimse! Durma ve oturma, başka hayallere gönül verme. Hemen koş, bir kılavuzun ayağının toprağına yüzünü sür. Nefsin isteklerinden, tamah, hırs ve düşmanlıktan, kibir, kin ve nefretten, almaktan, satmaktan, dünyanın bütün lezzetlerinden uzak dur... Yalan söyleme, cimrilerden olma... Bu on iki şey insanı Hakk'a ulaştırmaz. Bu on iki şeyi şeytan kabul edip, onlardan uzak durmak gerekmektedir. Bu konuda Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *Kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere mi gidiyorsunuz? Evet, siz cahil bir milletsiniz.*[149] Vîrânî Baba ayetin anlamını şöyle açıklamaktadır; Siz kadınlardan uzak durup livata yaptığınızdan dolayı Hakk'ı ve kendinizi bilmeyen bir topluluk haline geldiniz. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *Cahil kimse baban bile olsa, senin düşmanındır.* İşte hadis, işte ayet, insan olmak istersen, düşün ve anla, cahil olmak istersen düşünme, anlama."[150]

Vîrânî Baba bir başka öğüdünde ise şu ifadelere yer vermektedir; Tevhidin sırrına erişmek için taklitten vaz geçilmelidir. Bir kişi özünü pirler ayağının toprağına sermediği için maksadına ulaşamaz ve Allah'ın cemaline kavuşamaz. Taklidçi olduğundan erenlerin yoluna ayak basamaz. İmanı geçerli değildir.[151]Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *...İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir.*[152]

Vîrânî Baba Kelime-i Şahadet getirdiği halde Allah'ın, Muhammed'in ve Ali'nin sözlerini kabul etmeyen kimsenin cehennemlik olduğunu anlatmaktadır; "Ey Hakka kavuşmak isteyen kimse! Bu delile göre Allah'ın, Muhammed'in, Ali'nin sözlerini kabul etmeyen, şeriat kapısında kelime-i şahadet getirdiği halde, manada inanmayan kimse cehennemliktir.[153] Allah bu kimseler hakkında şöyle buyurmaktadır; *İnkâr edip, ayetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar da ateşliklerdir, orada temellidirler. Ne kötü bir dönüştür.*[154]

Vîrânî Baba, Allah'ın Hz. Muhammed'e her şeyi bildirdiği üzerinde durmaktadır; "Şunu bil ki Resulullah kendi isteği ve zevkine göre hiçbir söz söyle-

149. Neml, 27/55.
150. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 22a-22b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 81b.
151. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 24a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 83a.
152. Araf, 7/179; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 24a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 83a.
153. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.
154. Teğabun, 64/10; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.

memiştir. Ancak Allah'ın kendisine vahyettiğini söylemiştir.[155] Allah şöyle buyurmaktadır; *O kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiyledir.*[156]

Vîrânî Baba, insanın sakınması gereken şeylerden bahsetmektedir; "Şunu bil ki Hak Teâlâ insana güçlük çıkarmak istemez. Zira Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: *Allah, insanlara hiç zulmetmez. Fakat insanlar kendilerine zulmederler.*[157] Vîrânî Baba, ayetin şu anlama geldiğini bildirmektedir; Hak Teâlâ hiç kimseye zulmetmez. Herkes kendi kendine zulmeder. Sonuç olarak bir kimse kendi kendisine zulmediyorsa o da zalimdir."[158]

Vîrânî Baba, kibir ve kibirli olan şeytandan da bahsetmektedir; "Şimdi bir kişinin şüphesi ortadan kalkmazsa, inancı tam olmaz. Bilindiği üzere, inancı tam olmayan nefsinin kölesi olur. Kendi durumunu beğenir ve hırslı olur. Dünyayı midesine koysan doymaz ve kibirli olur. Her sözü beğenmez ve doymaz. Sonuç olarak, bir kimsede bu üç çeşit özelliği görürsen bil ki o kişi, şeytan gibi ezelden bugüne kadar kovulmuş ve bugünden sonsuza kadar da şaşırmıştır. Çünkü Hakk'ı inkâr eder. Hakk'ı inkâr eden nefsinin kölesidir. Gözü görmez, kibirlidir ve kulağı işitmez. Hırslı olur ve sözünü açıklamaya çalışır. Şimdi âdemin nefsi, gözüne bağlıdır. Gözü kulağına ve kulağı kibirli olmasına bağlıdır. Kibirli olması, huyuna ve hırsı sözüne bağlıdır. Şimdi bir kişi bir şey görse, nefis ona galip gelir. Kibirlik ortaya çıkar, hırs artar ve söz söyleyip konuşmak ister. Eğer o şeyi vermezse, o kimseyi kıskanır ve kendini beğenmişlik yapar. Kimde hırs varsa, onun nefsi harekete geçer ve kendini beğenmişlik ortaya çıkar. Bütün kötü davranışları, bu iki şeyle açıklamak mümkündür.[159] Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *İblis kaçındı. Büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*[160]

Vîrânî Baba, kesinlikle ahirete yönelmiş olan kimselerde, Allah ile kul arasında senlik-benlik olamayacağı bildirmektedir; "O halde ey Hakka kavuşmak isteyen kimse! Gönüllerini mal mülk sevgisinden boşaltanların, Allah dostlarının ve Ahirete yönelmiş olanların istemeyi terk ettikleri bilinen bir şeydir. Onlar, kendilerine yetecek kadarından başka bir şey için, gidip de birine yüz-

155. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 42a-42b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 96a-96b.
156. Necm, 53/3-4; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 42a-42b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 96a-96b.
157. Yunus, 10/44.
158. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 21a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 80b.
159. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.
160. Bakara, 2/34.

suyu dökmezler. Bunu ancak Allah'ı tanımak için yaparlar. Çünkü Allah dostları, Allah'ı tanımak isterler. Ahirete yönelmiş olan kimsede, benlik ve hırs olmaz. Çünkü bu mertebe, içlerini mal mülk sevgisinden boşaltmış kişilerde ortaya çıkar. İçlerini mal mülk sevgisinden boşaltmış âşıklar, dünyayı istemezler. Dünyayı istemeyen kimsede hırs olmaz. Bu kimse kendini beğenmiş ve kibirli de olmaz."[161]

Vîrânî Baba, sonu gelmeyen arzu ve istekten, bir şeye aşırı derecede düşkünlükten ve hırstan sakınmak ve elindekiyle yetinmek, kısmetine razı olmak, Allah'ın verdiğiyle idare edebilmek ve güzel ahlâkın göstergesi olan kanaatten de bahsetmektedir; "Şimdi bir kişinin şüphesi ortadan kalkmazsa, inancı tam olmaz. Bilindiği üzere, inancı tam olmayan nefsinin kölesi olur. Kendi durumunu beğenir ve hırslı olur. Dünyayı midesine koysan, doymaz ve kibirli olur."[162]

Vîrânî Baba insanın kibirli olduğunda hırsının artacağını, başkalarını kıskanacağını ve kendini beğeneceğini şu şekilde dile getirmektedir; "Şimdi âdemin nefsi gözüne bağlıdır. Gözü kulağına ve kulağı kibirli olmasına bağlıdır. Kibirli olması huyuna ve hırsı sözüne bağlıdır. Şimdi bir kişi bir şey görse, nefis ona galip gelir. Kibirlilik ortaya çıkar, hırs artar ve söz söyleyip konuşmak ister. Eğer o şeyi vermezse, o kimseyi kıskanır ve kendini beğenmişlik yapar. Kimde hırs varsa, onun nefsi harekete geçer ve kendini beğenmişlik ortaya çıkar. Bütün kötü davranışları, bu iki şeyle açıklamak mümkündür."[163]

Vîrânî Baba, kanaati tavsiye etmektedir; "Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: *Kanaat bitmeyen bir hazinedir.*[164] O halde kanaat etmenin, nefsin direncini kırmak, dünya lezzetlerinden ve rahatından sakınmak, kanaatle yaşamak anlamına geldiğini öğren. Ancak şunu da bil; Allah kanaat duygusunu Allah'ta fani olmak isteyenlere nasib eder. Zira Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: *Kanaat Hakk'ın hazinesi ve definesidir.* O halde kanaat gerçek bir duygudur ve gerçeği yanlıştan ayırt etmek, Allah'ın emridir. Kime diye soracak olursan, varlıktan kurtulup, Allah'tan fani olmak isteyenleredir. Varlıktan kurtulduğunu ve Allah'ta fani olduğunu iddia edenler de bulunabilir. Ey cihanın canı! Biri bulamadığı için yemez. İnsanlara karşı fakir olduğunu iddia eder. Ancak kalbi dünya sevgisi ile doludur. Diğeri ise kendisine yetecek kadarı ile yetinir. Onun gözünde dünyanın pul kadar bile değeri yoktur. Kendisini aşmış, hırsını ve bü-

---

161. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 65a.

162. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.

163. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b.

164. Ebû Ahmed Abdullah b. Adiyy b. Abdillah b. Muhammed el-Cürcânî (365/976), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-VII, Beyrut 1985, II/446.

tün duygularını kontrol altına alarak, kanaat etmiştir. İşte kanaat budur.[165] Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır; *Dünya sevgisi bütün hataların, dünyayı terk etmek bütün ibadetlerin başıdır.*[166]

Vîrânî Baba, başkasında olan nimetlerden huzursuz olan kişinin bundan üzüntü duyarak, onda olan nimetin gitmesini istemesi olan hayâdan ve kendine ait olmayan bir şeyi habersizce alan hırsızdan bahsetmektedir; "Şimdi Âdem'in nefsi, gözüne bağlıdır. Gözü kulağına ve kulağı kibirli olmasına bağlıdır. Kibirli olması, huyuna ve hırsı sözüne bağlıdır. Şimdi bir kişi bir şey görse, nefis ona galip gelir. Kibirlik ortaya çıkar, hırs artar ve söz söyleyip konuşmak ister. Eğer o şeyi vermezse, o kimseyi kıskanır ve kendini beğenmişlik yapar. Kimde hırs varsa, onun nefsi harekete geçer ve kendini beğenmişlik ortaya çıkar. Bütün kötü davranışları, bu iki şeyle açıklamak mümkündür."[167]

Vîrânî Baba, bahillik, cimrilik, fakirlik korkusu, mala karşı aşırı sevgi ve nefiste meydana gelen aşırı büyüme hırsının sonucu olan buhldan ve bütün yönleriyle cömert olan insandan bahsetmektedir; "Zira İbrahim Ethem'in durumunu erenler iyi bilirler; Ne zaman yolda hırkasına yamamak amacıyla bir parça yamalık bulsa, onu sokağa atardı. O yama on gün halkın arasında dururdu. Eğer bir kimse almadıysa, o yamalığı alıp hırkasına yamardı."[168]

Vîrânî Baba diğer ibadetlerde olduğu gibi, günlük yaşantıdaki istekleri konusunda da son derece titiz ve takvaya öncelik veren biri olup, bu hususta bazı tavsiyelerde bulunmaktadır; "Nefsin isteklerinden, tamah, hırs ve düşmanlıktan, kibir, kin ve nefretten, almaktan, satmaktan, dünyanın bütün lezzetlerinden uzak dur... Yalan söyleme, cimrilerden olma... Bu on iki şey insanı Hakk'a ulaştırmaz. Bu on iki şeyi şeytan kabul edip, onlardan uzak durmak gerekmektedir."[169]

Vîrânî Baba, ağır suçlardan biri durumunda bulunan, cemaatten kovulmaya sebep olan, evlilik bağlantısı dışındaki cinsel ilişki olan zinadan bahsetmektedir. İslâm da bir hadisin haber verdiğine göre fiili zinadan başka, göz zinası, dil zinası, el zinası gibi çeşitli şekilleri de mevcuttur. Bir de erkek erkeğe zina şekli olan livata vardır ki bunu da İslâm kesinlikle meneder; "Öyleyse Hakk'a kavuşmak isteyen kimse! Durma ve oturma. Başka hayallere gönül verme. He-

---

165. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 5b-6a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67a.
166. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/412.
167. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 3a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64b.
168. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 4b-5a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 66a-66b.
169. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 22b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 81b.

men koş, bir kılavuzun ayağının toprağına yüzünü sür: Nefsin isteklerinden, tamah, hırs ve düşmanlıktan, kibir, kin ve nefretten, almaktan, satmaktan, dünyanın bütün lezzetlerinden uzak dur... Yalan söyleme, cimrilerden olma... Bu oniki şey insanı Hakk'a ulaştırmaz. Bu on iki şeyi şeytan kabul edip, onlardan uzak durmak gerekmektedir. Bu konuda Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır; *Kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere mi gidiyorsunuz? Evet, siz cahil bir milletsiniz.*[170] Vîrânî Baba, ayetin anlamını şöyle açıklamaktadır; Siz kadınlardan uzak durup livata yaptığınızdan dolayı Hakk'ı ve kendinizi bilmeyen bir topluluk haline geldiniz. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *Cahil kimse baban bile olsa, senin düşmanındır.* İşte hadis, işte ayet, insan olmak istersen, düşün ve anla. Cahil olmak istersen düşünme, anlama."[171]

Fakr-nâme'de şehvet, hırs ve istek olan kişilerin insan olmayacağı şu beyitte açıklanmaktadır;[172]

Kimde vardur şehvet, hırs, emel
Ma'nide insan değil, haricidür.

Sonuç olarak, Nesîmî, Hatâyî, Fuzûlî, Kul Himmet, Yemînî ve Pir Sultan Abdal ile birlikte Alevî-Bektâşîler tarafından kabul gören ve yedi ozan arasında sayılan Vîrânî Baba, Hacı Bektâş Velî'nin evlâdı olan Balım Sultan'a intisab etmiştir. Vîrânî Baba, manzumelerinde; şerîat kapısında yapılması gereken ibadetlere, tarikat, marifet ve hakikat kapılarında uygulanması gereken âdâb ve erkâna sürekli vurgu yapmıştır.

Vîrânî Baba, hemen her konuyu Kur'an ayetleriyle veya hadislerle temellendirmektedir. Ayet ve hadislere kulak vermeyenleri de ayıplamaktadır. Dünya karşısında talibin takınması gereken tavrı açıklarken, Kur'an'dan bir ayet, Hz. Peygamber'den bir hadis, Hz. Ali'den de bir kelam-ı kibar nakletmiştir. Bu anlamda Vîrânî Baba, dini, tasavvufî konuları işlerken İslam'ın temel kaynaklarına müracaat ederek tâliblere örnek olmuştur.

Vîrânî Baba, öncelikle Kur'an'da yer alan *hak ve batıl* kavramları ile inanç tanımlaması yapmaktadır. Ona göre inancından şüpheye düşen kimse, batıldır. *De ki: Hak geldi; batıl yıkılıp gitti. Zaten batıl yıkılmaya mahkûmdur* ayetiyle bu görüşünü temellendirmektedir. Yani Hak gelirse, batıl gider. Batıl gelirse Hak gider. O halde Hak, batılın olduğu yerde durmaz.

---

170. Neml, 27/55.
171. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 22a-22b;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 81b-82a.
172. Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29a;Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87b.

Fakr-nâme'de inanç esaslarının genel İslam düşüncesine uygun olarak ana hatlarıyla yer alması, diğer tasavvufî oluşumlarda da görüldüğü gibi, Bektaşîlik mensupları tarafından bilinmesi gereken temel inanç esaslarının merkeze alındığının bir göstergesidir.

Fakr-nâme'de Allah Teâlâ zatıyla birdir. Ondan başka ilah yoktur. Onun varlığı her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir. Eşi benzeri, şeriki ve mahlûkata benzer hiçbir vasfı yoktur. Allah'ın tek oluşu ve O'nun ikinci bir ortağının ve şerikinin bulunmamasıdır. Allah'ın ilim, kudret, ezeliyet, ebediyet sıfatları da vardır. Allah'tan başka ibadet edilecek yoktur. İbadet sadece ona yapılır. O'ndan başka ibadet edilecek olmadığı için başkasına ibadet küfürdür.

Fakr-nâme'de inanç konularında mezhebî taassup ön planda tutulmaksızın İslâm esasları içerisindeki Allah, peygamber ve ahiret inancından bahsedilmektedir. Bu eserde İslâm'ın Kur'an'daki evrensel değerler öne çıkmaktadır. Bu anlamda, *Fakr-nâme*'de var olan Sünnîlik algısı büyük ölçüde Maturilik'ten beslenmiştir. Akla verilen önem, tekvin sıfatının Allah'ın subûtî sıfatlarından biri olarak kabul edilmesi, Allah'ın görülmesi, Kur'an'ın eksik olmadığı, mucize, şefaat gibi konularda Mâturîdî etkileşiminin izlerini bulmak mümkündür. Fıkhî ve amelî konularda da Hanefilik'ten izler taşımaktadır. Bu durum özellikle abdest, namaz, oruç, sadaka ve hacc gibi ibadetlerin tasnifi ve yerine getiriliş biçimlerinde kendisini göstermektedir.

İnanç esasları ile ibadet anlayışları, dini nitelik taşıyan bir teşekkülün omurgasını oluşturmaktadır. Bu durum, Alevî ve Bektaşî geleneği için de söz konusudur. Bu iki oluşumun sıkça sözlü/kültürel gelenekle ilişkilendirildiği, itikad ve ibadet boyutunun bu çerçevede tartışıldığı görülmektedir. *Fakr-nâme* itikadî perspektiften değerlendirildiğin-de, İslâm'ın temel inanç esaslarının belirlendiği dört kapı-kırk makam, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat gibi anlam kategorilerinin çatı kavramı olarak kullanıldığı görülmektedir.

İslâmi ibadetler konusunda şunu belirtmek gerekir ki, *Fakr-nâme*'de Kur'an'ın ortaya koyup, Hz. Muhammed'in hayatında somutlaşan geçmişte ve günümüzde dünya Müslümanlarının ekseriyetini oluşturanlarca da dinî hükmü konusunda tartışma olmayan temel İslâmî ibadetler mevcuttur.

Vîrânî Baba'nın ahlaki unsurlar hususunda üzerinde durduğu temel konu, taliblerin dünya sevgisi ve hırsından uzaklaşmasıdır. Çünkü *imdi ey tâlib-i fakr-u fena*...şeklindeki hitabı ahlaki mesaj içermektedir. Benlik ve hırstan uzaklaşıp, kanaat ve paylaşmayı beceremeyen birisinin güzel ahlak sahibi olması zordur. İnsana bütün kötülükleri yaptıran güç, gönlünü işgal eden kötü duygulardır.

İtikadî mezheplerin yorum farklılıklarını hesaba katmadan genel İslâmi inançları, Allah'a, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmak olarak ele alır-

sak; *Fakr-nâme*'de bunlara yer yer atıflar yapıldığı görülecektir. *Fakr-nâme*'de inanç esasları sırasıyla verilmemekte, yeri geldikçe ifade edilmektedir. İmanın şartları, *Fakr-nâme*'de Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahirete, kaza ve kaderin Allah'tan geldiğine imandır. Bu ifadeleri toplayacak olursak, *Fakr-nâme*'de, *Dil ile ikrar kalp ile tasdik* şeklinde sistemleştirilen bu birlik, imanın özünü teşkil eder. Bu anlamda Vîrânî Baba'nın gerek İslami inançlar, gerek İslami ibadetlerin anlatılması ve gerekse Müslümanlığın özünü teşkil eden tasavvufî yapılanmada dört kapı-kırk makama yer vermesi İslam'ın, dini üst kimlik olarak kabul edildiği konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığını göstermektedir.

Fakr-nâme'de, dini yükümlülükler kadar, ahlaki unsurlara da *Fakr-nâme*'de yer verildiği görülmektedir. Bu yükümlülükler dini olduğu kadar kalbi-vicdani sorumluluğu da gerektiren ahlaki vecibelerdir. Herhangi bir kişiye karşı zulüm ve ezada bulunmamalı, onu sıkıntıya düşürmemeli, beddua, haset ve iftiraya başvurmamalıdır. Fitne ve fesada sebebiyet vermek, emanete hıyanet etmek, insanların mallarını çalmak, kibirli olmak, cimrilik, çekememezlik etmek ve yalan söylemek gibi davranışlar insanların kesinlikle terk etmesi gereken davranışlardır.

ALİ ŞÎR NEVÂÎ

Cemal Aksu*

YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

14. yüzyılın sonlarına doğru Orta Asya'da siyasî karışıklıkların olduğu bir dönemde 'Aksak Timur' lakabıyla da tanınan Timur, Türkistan'a hakim olmasıyla beraber Belh şehrinde hükümdarlığını ilan etmiştir (1370). Hükümdarlığının ilk yıllarında, Cengiz Hanedanlığı'nın itibarı düşünülerek tahta bu neslin Çağatay kolundan Soyurgatmış tahta çıkmış, Timur ise resmî olarak Han'a bağlı olarak devlet yönetimini sürdürmüştür. Fakat bu tarihten itibaren hemen Harzem, Altınordu ve Doğu Türkistan gibi birçok bölgeye sefer düzenlemiş, on beş yıl gibi kısa bir zamanda devletinin sınırlarını büyük ölçüde genişletmiştir. 1393 yılında Bağdat, Halep ve Güney Doğu Anadolu bölgeleri de imparatorluk sınırlarına dahil edilir. Bu bölgenin kendi hâkimiyetine geçmesi ile Osmanlılar ve Memlüklülerle sınır komşusu olur. Yüzyılın sonunda bu sefer Hindistan tarafına sefer yaparak Delhi Türk Sultanlığı'nı imparatorluğuna bağlar. Kısa sürede yaşanan bu fetih faliyetleri Timur'u dönemin ve bölgenin en kuvvetli sultanlarından biri haline getirir. Fetih hareketleri ile zenginleşen Timurluların ülke içinde imar faaliyetlerine de bir hayli önem vermeleri, sanatı ve kültürü desteklemeleri sayesinde birçok merkez kısa sürede gelişip önem kazanmaya başladı.

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi.

Timur'un vefatının ardından yerine oğlu Şahruh geçmiştir (1405). Timur'un dört oğlundan en küçüğü olan Şahruh, önceleri Horasan valisi idi. Timur'un hemen ardından oğulları Sultan Hüseyin ile Pir Muhammed'in öldürülmesi ve Halil Sultan'ın da vefatıyla tahtın tek varisi olan Şahruh hükümdar oldu. Onun hükümdarlığı ile beraber başkent olan Herat, bu tarihten itibaren 15. yüzyılın en önemli ticaret, kültür ve sanat merkezi haline geldi ve bu durumunu neredeyse yüzyıl boyunca sürdürdü. Hatta yüzyılın ortasında İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesi bile, Herat'ın konumunu uzun süre etkilemedi. Herat'tan sonra İstanbul'un ehemmiyet kazanması ve İslam Devletlerinin genel baş şehri olması II. Bayezid'in gayretleri ile ancak yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşecekti. Bu sebeple Herat, yakın çevresindeki Semerkand, Buhara, Taşkent gibi şehirlerle beraber 15. asrın en mühim ilim, sanat ve kültür merkezi idi. Özellikle Şahruh'un saltanat yıllarından itibaren bu yüzyılın sonlarına kadar hat, tezhip, minyatür, mûsikî, mîmârî gibi birçok sanat dalının en büyük üstadlarının bu dönemde yetiştiği görülmektedir. Timurluların hâkimiyeti altındaki şehirler, ilmî faaliyetler bakımından da çok büyük âlimlerin yetiştiği ve mühim eserlerin yazıldığı merkezler olmuştur. Şahruh'un 1447 yılında vefatıyla beraber bir müddet siyasî bir boşluk ve bu boşluğun oluşturduğu gerileme ile karşılaşan Timurlular 1469'da Hüseyin Baykara'nın idareyi ele almasıyla kısa sürede tekrar eski günlerine geri dönmüştür. Hüseyin Baykara'dan önce ülkeyi idare eden Ebu Saîd'in Azerbaycan seferi esnasında vefat etmesi üzerine Herat'a hakim olmuş, kısa sürede muhaliflerini devre dışı bırakarak 1506 yılına kadar sürecek hükümdarlığını ilan etmiştir. Timurluların son ve en mühim hükümdarlarından olan Hüseyin Baykara döneminde Orta Asya'daki ilim, kültür ve sanat hayatının en zirve seviyesinde olduğu görülür. Tarihe 'Baykara Meclisleri' adıyla geçen toplantılarda birçok alim ve sanatkar yetişmiş, eserlerini hükümdarın ve diğer devlet adamlarının himayesi / teşvikiyle ortaya koymuşlardır. Hüseyin Baykara'nın çocukluk arkadaşı Nevâî'nin de Timurlular için olduğu kadar bütün Türk kültür ve medeniyeti için de yaptığı katkılar özellikle bu dönemde kendisini gösterir. Hatta onun gayretleri sebebiyle bu meclislerin 'Baykara – Nevâî Meclisleri' olarak adlandırılması boşuna değildir. Devlet idaresinden sanat faaliyetlerine kadar birçok konuda hükümdar Baykara'nın yakın dostu ve çocukluk arkadaşı Nevâî'nin fikrini alması, beraber hareket etmeleri dönemi açısında inkar edilemez bir zenginliğin kapılarını açmıştır. Hatta bu dostluğun zaman zaman kıskanılmış, devlet idaresinde daha fazla söz sahibi olmak isteyen bazı kimseler tarafından bozulmak istenmiştir. Bu kıskançlıkların bir ara Nevâî'nin Herat'tan uzaklaştırılmak zorunda bırakılmasına kadar vardığı görülür.

Hüseyin Baykara, özellikle saltanatının son yıllarında en fazla oğullarının isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalmış, bu mücadelesi zaman zaman yanlış ka-

rarlar da almasına sebep olmuştur. Oğullarının valilik yaptığı eyaletlerdeki isyanları bastırmak için yaptığı seferler Baykara'yı bir hayli yormuş ve yıpratmış idi. 1500 yılının sonlarına doğru Hüseyin Baykara, seferden dönerken Ali Şir Nevâî onu karşılamaya çıkmış, sultanın elini öptükten hemen fenalaşmış ve birkaç gün sonra da vefat etmiştir (3 Ocak 1501). Onun vefatının ardından kendisi de epey yaşlanmış olan Hüseyin Baykara, bu sefer, sınır boylarında bir takım faaliyetler yapan Özbek hükümdarı Muhammed Şeybânî ile uğraşmıştır. Baykara önce oğlu Bediüzzaman'ı, Murgab boyuna göndermiş kendisi de ardından hareket etmiş fakat Herat'tan ayrıldıktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir (5 Mayıs 1506). Hüseyin Baykara'nın vefatından sonra oğullarının ayrı bölgelerde hükümdarlıklarını ilan etmeleri üzerine Şeybânî Han'ın kuvvetleri Horasan'ı ele geçirerek Timurlu hakimiyetine son vermişlerdir. Böylelikle 37 yıl süren Hüseyin Baykara'nın iktidarı dönemindeki bütün gayretler de tarihin sayfaları arasındaki yerini almıştır.

ALİ ŞİR NEVÂÎ'NİN HAYATI

XV. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan'ın Horasan bölgesinde hüküm süren Sultan Hüseyin Baykara'nın dostu ve en güvendiği devlet adamı olan Ali Şir Nevâî gerek yazmış olduğu eserlerle gerekse sanatçı ve bilim adamlarına verdiği destekle dönemin en önemli aydınlarından biri olarak kabul edilmiştir. Şairin soyundan gelen atalarının da devlet kademelerinde çalışmış emirler olmasından ötürü Horasan tarihini anlatan bütün tarihçi ve yazarların eserlerinde onun yaşam öyküsü kolaylıkla takip edilebilmiştir.

Sadece Çağatay Türkçesinin değil bütün Türk edebiyatının en büyük şairlerinden olan Ali Şir Nevâî 9 Şubat 1441 (1442) tarihinde zengin ve kültürlü bir Uygur aileden büyük Timurluların başkenti Herat'ta dünyaya gelmiştir. Babası Kiçkine Bahadır ya da Kiçkine Bahşı diye anılan Gıyaseddin Kiçkine, uzun yıllar Timuroğullarından Ebu'l Kasım Babür'ün hizmetinde bulunmuş bir devlet adamıdır. Annesinin dedesi Said Çiçek ise, Hüseyin Baykara'nın dedesi Mirza Baykara'nın beylerbeyliğini yapmıştır. Kaynaklarda annesinin sarayda prenslerin eğitim ve bakımıyla görevlendirilmiştir. Ali Şir Nevâî'nin anne, baba ve dedeleri Timur imparatorluğu sarayında üst kademelerde görev yapmışlardır. Nevâî'nin çocukluğu da Hüseyin Baykara ile geçmiş ve birlikte eğitim görmüşlerdir.

Nevâî'nin yetiştiği coğrafya siyasi açıdan yıllar boyunca el değiştirmiştir. Dolayısıyla bu coğrafya kültürel anlamda çeşitliliğe uğramıştır. Şairin yaşadığı çevredeki Timurlu kültürünün etkileri ve dönemin çalkantılı hayatı şairin hayatını da etkilemiştir. Böyle bir kültürel ortam içinde büyüyen Nevâî'nin ço-

cukluk yıllarında Orta Asya'nın durumu oldukça karışık görünmektedir. Timur'un küçük oğlu Şahruh'un kırk üç yıllık saltanatından sonra ölümü üzerine ülkede büyük bir kargaşa yaşanmıştır. Bu sıkıntılı dönemde Kiçkine o sırada altı yaşlarında olan oğlunu yanına alarak Irak'a gider. Bu sebeple Nevâî'nin ilk gençlik yılları vatanından uzakta geçmiştir.

Nevâî'nin babası Gıyaseddin Kiçkine Horasan'da karışıklığın sona ermesiyle birlikte Herat'a geri döner. Aradan geçen sürede kendisi Şahruh'un torunu Ebu'l Kasım Babür'ün hizmetine girdiği gibi oğlunu da onun himayesine verir. Ali Şir Nevâî, Hüseyin Baykara'yı da himaye eden Babür Han'ın yanında uzun süre kalmıştır. Meşhed'e sürgüne gönderildiğinde hem onu hem de Hüseyin Baykara'yı yanında götürmüştür.

Ebu'l Kasım Babür ölünce Baykara Meşhed'den Merv'e dönmüş; ancak Ali Şir Nevâî orada kalarak öğrenimine devam etmiştir.

Nevâî Meşhed, Herat, Semerkant gibi dönemin önemli kültür ve sanat merkezlerinde medreselerde okurken pek çok İranlı âlim ve şairle tanışmış, dönemin ünlü hocalarından ders almıştır. Babası vefat ettikten sonra Herat'a dönerek bir ara Ebu Said Mirza'nın himayesine girmiş, ancak burada fazla kalmayıp Semerkant'a gitmiş ve orada iki sene ders almıştır.

1469 yılında Hüseyin Baykara, Horasan'ı ele geçirip Timurlu tahtına oturur ve hemen ardından çocukluk arkadaşı ve dostu Nevâî'yi Herat'a davet eder. Herat'ın bu yeni hükümdarının tahta geçmesinden bir ay sonra şehre gelen şair, Sultan Hüseyin'e,

Çün nihân kıldı turuc-ı mihr rahşân tal'atın
Âşkâr itti felek bir tavk-ı gabgab hey'etin

matlaıyla başlayan *Hilâliye Kasidesi*'ni sunar ve bu tarihten sonra devlet işleriyle de ilgilenmeye başlar.

Baykara'nın tahta geçmesinden kısa bir süre sonra Nevâî'ye mühürdarlık görevi verilmiştir. Mühürdarlık vazifesini kendi tabiatına uygun bulmayan şairin bir müddet sonra bu görevden ayrıldığı görülmektedir:

Çün manga lutf itti Şeh divanda mühr
Bu idi ildin koyı mühr urmagım
Kim gurûr-ı nefs-i serkeş men'iga
Barçadın bolgay koyı olturmagım
Çün şikest-i nefs hâsıl bolmadı
Mundın oldı mührni sındurmagım

Bu şiirden anlaşıldığı kadarıyla mühürdarlıktan pek hoşlanmamış olacak ki, 1472 yılında görevini bırakarak "Emir Divan Beyi" olmuştur. 1490 yılında da bu görevi bırakmıştır. Bu sırada 1476-1477 yılında dostu Abdurrahman Molla Câmî'nin telkiniyle Nakşibendî tarikatına girmesinden sonra aralarındaki dostluk ilerlemiş; Molla Câmî, Nevâî'nin eserleri üzerinde de etkili bir rol oynamıştır. Onun devlette görevde bulunduğu dönemde devlet hem idarî hem de ilmî bakımdan yükselmiştir. Hüseyin Baykara, saltanatı süresince Nevâî'nin de teşvikleri ile sanata ve sanatçıya önem vererek şair, nakkaş ve tarihçilerin de aralarında bulunduğu pek çok ilim adamını himaye etmiş; Herat'ı kültür ve sanat merkezi haline getirmiştir. Edebiyat tarihinde de Hüseyin Baykara- Ali Şir Nevâî devri olarak anılan bu dönemde Çağatay edebiyatının en önemli eserleri oluşmuştur.

Hüseyin Baykara döneminde Herat gün geçtikçe zenginleşir ve yeni saraylar, bahçeler, camiler, medreseler, hastaneler kurulur. Su yolları yapılarak tarım ve bağcılığın gelişmesi sağlanır. Ekonomik hareketlenme sonucu şehirde toplanan servet, eski çarşı ve pazarların büyümesini, esnaf teşkilatının kuvvetlenmesini sağlar. Herat'a ulaşan büyük ticaret yolları üzerinde yeni birçok kervansaray yapılmıştır.

Herat'ta tüm bunlar yaşanırken Ali Şir Nevâî siyasi kimliği ile de son derece baskın bir rol üstlenmiştir. Nevâî, Baykara'nın sağ kolu olması sebebiyle de çeşitli devlet görevlerine atanarak söz sahibi biri olacak kadar önemli bir konumda görev yapmıştır. Hatta Nevâî'nin birçok alanda yenilik yaparak devleti ileri seviyelere ulaştırması siyasi rakiplerini rahatsız etmiş ve iftiralara uğramasına yol açmıştır. Bunlardan rahatsız olan Nevâî bir müddet emirlikten uzaklaştırılmıştır. Şair bu duruma kırılmasına rağmen bir süre sonra da Esterabad Emirliği vazifesiyle Herat'tan adeta sürgün edilmiştir. Düşmanları bunlarla da yetinmemiş onu zehirleme teşebbüsünde bile bulunmuştur. Herat'tan uzaklaşma dönemi şiirlerine de yansımış, şair bir gazelinde, Hüseyin Baykara'nın asılsız iftiralar sebebiyle şaire öfkelenmesini ve kendisini Estarabad'a göndermesinden dolayı gönlünün kırıklığını dile getirmiştir:

Âh kim nâ-mihribânım azm-ı bîdâd eyledi
Bir yolu mihr ü vefa resmini berbâd eyledi
Bir dem içre tünd seyli kahr ile kıldı harâb
Her vefâ kasrı ki yıllar anı âbâd eyledi
Köngli mülkin ister âbâd vü bozar hayl-i firâk
Ta Nevâyî azm-ı mülk-i Esterâbâd eyledi

Ali Şir Nevâî tüm bunlara rağmen büyük bir ilim ve kültür şehri olan Herat'a kendi gayretleriyle bir daha siyasete bulaşmamak kaydıyla geri döner.

Nevâî, herhangi bir resmî sıfatı olmamasına rağmen Hüseyin Baykara'nın fikir danıştığı yüksek bir şahsiyet olarak eskisinden daha saygın bir konuma erişmiştir. Hakikatte devleti onun tecrübesi, nüfuzu, ve siyaseti idare etmiştir. Hükümdar tarafından evi defalarca ziyaret edilmiştir. Başta kendi evi olmak üzere bütün Herat'ı hareketli, akademik bir muhit haline getirmiştir. Bu dönemden sonra Nevâî şairlerin kendisine şiirler sunduğu, âlimlerin kitap ithaf ettiği, saygı ve takdir dolu bir hayat sürdürmüştür.

Ali Şir Nevâî'nin yaşadığı çevrede vakıf idareleri kurarak imar faaliyetlerini de yürüttüğü görülmektedir. Baykara'nın ona Herat'ın kuzeyinde İncili Kanalı yakınlarında vermiş olduğu araziyi değerlendirerek burada İhlasiye Külliyesi'ni yaptırmıştır. İçinde bir cami, medrese, han, hastane, hamam ve kendi sarayı bulunan bu külliyenin etrafında da mahalleler oluşmasını sağlayarak şehri kuzey yönünde genişletmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Nevâî, Horasan'ın her yerinde yaklaşık elli ribat, Herat'ta yaklaşık yirmi sarnıç, on beş köprü, dokuz hamam, on dört cami olmak üzere yaklaşık olarak üç yüz yetmiş bina inşa ettirmiştir.

1490'lı yıllarda vezir Nizamülmülk, kendisini yetiştiren Hasan Erdeşir, şair ve mutasavvıf Abdurrahman Câmî gibi dostlarını bir bir kaybetmiştir. Bu dönemden sonra şair, bir yandan yeni eserler kaleme alırken diğer yandan da daha önce yazdığı eserlerini tekrar tertip etmektedir.

Yukarıda da anlatıldığı gibi 1500 yılının sonlarında Sultan Hüseyin Baykara, bir ayaklandırmayı bastırmak üzere Herat'tan ayrılırken Nevâî'yi de yerine vekil bırakmış, sefer dönüşü 31 Aralık günü şair, sultanı karşılamak üzere geniş bir kalabalıkla Herat'ın girişine kadar gitmiş fakat burada rahatsızlanmıştır. Hekimlerin bütün çabalarına rağmen birkaç gün sonra da 3 Ocak 1501'de Herat'ta vefat etmiş, daha önce kendisi için yaptırdığı Kudsiye Camii'nin haziresine defnedilmiştir. Hüseyin Baykara, Nevâî'ye hürmet için evinde üç gün yas tutmuştur.

ALİ ŞİR NEVÂÎ'NİN İLMÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Ömrü Herat başta olmak üzere Horasan, Sebzvar, Meşhed, Semerkand, Esterabad gibi şehirlerde geçen Nevâî'nin bu şehirlerin mühim simalarıyla tanıştığı, onlardan istifade etmek için gayret sarfettiği görülmektedir. Birçok âlimin derslerinden feyz almakla beraber ilim sahasında Ebu Leys Semerkandî'nin, şiir ve edebiyat sahasında da İran Klasik Edebiyatının son büyük temsilcisi olarak kabul edilen Abdurrahman Molla Câmî'nin büyük tesiri vardır.

Nevâî büyük bir şair; tezhip, hat sanatlarından anlayan ve bu sanatlarla ilgilenen bir sanatkâr, birçok bestesi olan bir mûsikîşinastır.

Ali Şir Nevâî'nin eserlerini yazdığı coğrafya ve kültür ortamı, onun sanatçı kimliğinin belirlenmesinde en önemli etkenlerin başında gelir. Timurlulardan itibaren başa geçen hemen her hükümdar bölgeyi sadece siyasî amaçları doğrultusunda yönetmekle kalmamış aynı zamanda bilim, sanat koruyuculuklarını da ön plana çıkararak Nevâî döneminin yüksek kültür ortamına zemin hazırlamışlardır. Moğol istilası sırasındaki göçler sebebiyle Doğu Türkistan'dan bu bölgeye gelen mühim sanatkâr ve şairler Timurlu hükümdarları tarafından daima korunup kollanmışlardır.

Nevâî'nin edebiyata olan ilgisinin başlamasında öncelikle babasının ve dayılarının daha sonra da yetiştiği dönemin toplum yapısının rolünün olduğunu söylemek mümkündür. Şiire meyletmesinde hece vezniyle şiirler söyleyen babası Kiçkine Bahadır'ın, Kâbilî mahlasıyla şiirler yazan dayısı Mir Said'in etkisi vardır. Ayrıca himayesinde bulunduğu Sultan Ebu'l Kasım Babür ile Kalender mahlasıyla şiirler yazan ve Mevlânâ Lutfî'yi okuyup onu örnek almasını telkin eden Hasan Erdeşir'in de rolleri büyüktür. On dokuz yaşında tanıştığı Molla Câmî'nin de Nevâî'nin şairliği üzerinde büyük etkisi vardır. Nevâî bunlar arasında, kendisinden geniş ilim ve felsefe öğrendiği Molla Câmî'ye hayrandır. Nevâî'nin bu dönemde yetişmiş olması onda Türk dili ile şiir yazma hevesinin uyanmasını da sağlamıştır. Böylelikle kendisi de devrinin diğer ilim, fikir ve sanat büyükleri arasında aynı hayranlığı uyandırıyordu. Ancak dikkat edilmesi gereken bir önemli husus şudur ki Nevâî birçok şairin etkisinde kalsa da hiçbir zaman taklitçi bir sanatkar olmamış, orijinal kalmaya hatta birçok konuda üstatlarını aşmaya muvaffak olmuştur.

Nevâî bütün bu ilim ve sanat çalışmaları ile şiire, resme, musiki ve mimariye hizmetleriyle, aynı zamanda popüler bir şöhret kazanmış ve geniş bir halk tarafından devamlı surette sevilmişti. Devrinin ve çevresinin örnek şahsiyeti o idi: yaşamı boyunca ve onu takip eden asırlar boyunca Nevâî gibi şiir söylemek, onun gibi meclis adamı olmak, güzel konuşmak çevresindeki söz ve sanat adamlarının idealleri olmuştur. Nevâî de bu sanat adamlarından kuvvet alıyordu. Bu heves ve idealle yalnız büyük bir şair olarak çok sayıda şiir söylemekle kalmamış aynı zamanda büyük âlim büyük bir fikir adamı olarak milletinin diline kültürüne köklü hizmette bulunmuştur.

Büyük şairin yaşadığı döneme bakıldığında Fars dili ve edebiyatının Türkler arasında çok yaygın olması ve şairlerin büyük çoğunluğunun Farsça yazmaları gibi nedenlerle ilk şiirlerini Fars diliyle Fânî mahlasıyla yazmıştır.

Nevâî Türk Dili ve edebiyatının değişik alanlarında ve türlerinde verdiği eserlerle bir takım ilkleri gerçekleştirmiş; Türk diline ilk hamseyi, ilk şairler tezkiresini, aruz ilmiyle ilgili ilk teorik eseri o kazandırmıştır. Şiirlerinin ve şairliğinin yanı sıra her şeyden önce kendi milletini, kendi milletinin dilini ve bu

dilin geleceğini düşünen, kendi dilinin diğer dillerle olan ilişkisi ile ilgili Muhakemetü'l-Lugateyn adlı bir eser de yazan büyük bir dilcidir.

Şiirlerinde divan edebiyatının çeşitli söz ve anlam sanatlarına yer vermiştir. Edebî sanatları ustalıkla kullanmıştır. Divanında Klasik Türk Şiirinin nazım şekillerinden hemen hepsine yer vermiştir. Kullandığı bu nazım şekilleri Türk şiiri için birer zirve olmuştur. Nevâî ilk hamse sahibi bir şair olarak da birçok şaire örnek olmuştur. Yazdığı mesnevîler, konu itibarıyle Türk Edebiyatında yeni ve orijinal eserlerdir.

Şiirde olduğu kadar tarih, tenkit, biyografi gibi sahalarda da eser vermiş, bu zengin kalem sayesinde Orta Asya Türk Edebiyatı bütün dünyanın ilgisini çekmeyi başarmıştır. Döneminde ve daha sonra yaptığı etki ile Çağatay Türkçesi asırlarca 'Nevâî Dili' diye adlandırılmıştır.

Nevâî, özelde kendi şiirinin gücünü, genelde de şiirin gücünü şu sözlerle anlatmaktadır: "Cihanda Türk edebiyatı bayrağını kaldırmak suretiyle Türkleri tek millet haline soktum. Hiç ordum olmadığı halde Çin sınırına ve Tebriz'e kadar bütün Türk ve Türkmen illerini sırf divanımı göndermek suretiyle fethettim. Hatiften gelen bir ses bana 'Sen kılıçsız olarak ve yalnız kaleminle Türk milletinin kalbini fethedeceksin. Türk ülkesi sana emanettir.' dedi.' Bu sözler Nevâî'nin eser yazarken ne derece şuurlu olduğunu da göstermektedir.

ESERLERİ

Ali Şîr Nevâî nesir ve nazım olmak üzere tarihten, biyografiye, dînî ve ahlakla ilgili eserlerden edebiyat teorilerine kadar pek çok konuda 30'a yakın eser kaleme almıştır. Bu eserleri şöylece tasnif edebiliriz:

Nevâî'nin biri Farsça olmak üzere toplam beş divanı bulunmaktadır. Fakat bu beş divan, şairin hayatının sonlarında tertip ettiği şekil neticesi ortaya çıkmıştır. Hayatı boyunca şiirlerini dört sefer tertip etmiştir: 1465'te ilk tertip edilen divanın henüz bir adı yoktur. Daha sonra iki ayrı divan şeklinde şiirlerini toplamış ve bunlardan ilkine *Bedâyi'ü'l-Bidaye* ikincisine ise *Nevâdirü'n-Nihâye* ismini vermiştir. Daha sonra ise, yeni yazdığı şiirler ile divan sayısını dörde çıkarır; *Hazâinü'l-meâni* başlığı altında her birine yukarıda bahsi geçen isimleri verir. Nevâî'nin bütün eserlerini ihtiva eden ve dünyanın değişik kütüphanelerinde altı ayrı nüshası bulunan Külliyat-ı Nevâî'de divanlar *Garâibü's-Sıgâr, Nevâdirü'ş-Şebâb, Bedâyi'u'l-Vasat, Fevâyidü'l-Kiber* isimleri ile sıralanmıştır. Külliyatlardan başka, yine değişik kütüphanelerde farklı zamanlarda istinsah edilmiş Nevâî'nin birçok divanına tesadüf edilmektedir.

Nevâî, divanlarını tertip ederken bunları belli bir plana tabii tutmuştur. En son tertibinde divanlarını, Emir Hüsrev ile Mevlânâ Câmî'yi örnek alarak, hayatının dört dönemine göre yani çocukluk, gençlik, orta yaşlılık ve yaşlılık dönemlerine göre tasnif ettiğini divanlarının önsözünde belirtir.

Şair, divanları gelişi güzel tertip etmediğini, onlar üzerinde bir kuyumcu titizliğinde çalıştığını divanlarına yazdığı önsözde (Hutbe-i Devâvîn) detaylı şekilde anlatır. Nevâî, divanlarını tertip etme konusunda Sultan Hüseyn Baykara'nın kendisine istekte bulunduğunu bildirir.

Nevâî divanlarının en son tertibinde aşağıdaki gibi bir tasnif uygulamıştır:

- Divanlardaki gazeller 32 harf üzerine tertip edilmiştir.
- Her harfe ait gazeller sıralanırken de Allahü Teala'ya hamd ve Peygamber aleyhisselama na't olan şiirler ilk sıraya alınmıştır.
- Gazellerin nasihat verme yönüne dikkat edilmiştir. Herhangi bir mev'ize veya nasihat içermeden yazılmış şiirlerin boşuna yazıldığını, böyle divanların beyhude yere tertip edildiğini de yine burada söyler.
- Gazellerde de şair konu bütünlüğünü korumaya gayret etmiştir. Gazelin matla' beyti nasıl başlıyorsa makta' beytine kadar aynı mana ve ahengi sürdürmeye özen göstermiştir. Burada bir beytin mazmunu kavuşma baharından bahsederken diğer biri ayrılık hazanını anlatırsa bunun hoş olmayacağı örneğini verir. Bu düşüncesini iki ayrı rübai ile de destekler: İlk rubai'de baharın olduğu yerde çimenlikten, çimenlikten bahsederken de gül ve yasemenden bahsetmenin hoş olacağını; hazanın olduğu yerde ise dikenin, sıkıntı ve mihnetin hatırlanması gerektiğini söyler. İkinci rubaide ise meyhane içinde zahidin anlatılması nasıl garib düşerse dua edenlerden bahsederken de fasıklardan söz açılması uygunsuz olacaktır.

Nevâî, gazellerden sonra diğer şiirlerini de sırasıyla divanlarına aldığını belirtir. Muhammesleri, müseddesleri, faydalı rubaileri latifeler taşıyan kıt'aları, gönül alıcı müstezadları, isimleri gizleyen muammaları, lugazları, terci'leri, tuyugları bir bir sıraladığını söyler. Divanlarını bu şekilde bir kasra benzetir ve kasrın üzerinde nasıl kime ait olduğu yazılırsa, 'bu kasrın takına da Sultan Hüseyin'in ismi yazılsa garip karşılanmaması gerekir' der. Hutbe-i Devâvîn'in sonunda, şiirlerinin hastalık, sağlık, gençlik, yaşlılık, divanelik gibi değişik zamanlarda yazılmasından dolayı bazen tam olgunlaşmadığını yahut eksiklikler barındırdığını, fakat bunları hariçte tutmaya da gönlünün razı olmadığını belirterek özür diler.

Bütün bunların ışığında divanlarının içeriği şöyledir:

Farsça Divan

Şairin Fânî mahlasıyla Farsça yazdığı şiirleri ihtiva eden bu divanda 6 kaside, 468 gazel, 1 müseddes, 36 kıt'a, 67 rubâi, 341 muamma, 6 lugaz yer almaktadır.

Garâibü's-Sıgâr

Çocukluk döneminde yazdığı şiirlerinin toplandı bu divanda 676 gazel, 1 müstezat, 3 muhammes, 1 müseddes, 1 terci-bend, 1 mesnevî, 50 kıt'a ve 133 rubâî mevcuttur.

Nevâdirü'ş-Şebâb

Gençlik döneminde yazılan şiirleri barındıran bu divanda 651 gazel, 1 müstezat, 3 muhammes, 1 müseddes, 1 terci-bend, 1 terkib-bend, 50 kıt'a, 51 muamma bulunmaktadır.

Bedâyiü'l-Vasat

Nevâî, bu divanına ortayaş civarında yazdığı şiirleri aldığını belirtmiştir ve içeriği şöyledir: 653 gazel, 1 müstezat, 2 tahmis, 2 müseddes, 1 terci-bend, 60 mukattaat, 10 lugaz, 1 kaside ve 13 tuyuğ.

Fevâidü'l-Kiber

Yaşlılık dönemi şiirlerinin toplandığı bu divanda da 680 gazel, 1 müstezat, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 müsemmen, 2 terci-bend, 1 mesnevi nazım şekliyle bir sâkinâme, 50 mukattaat ve 88 müfred bulunmaktadır.

Mesnevîleri

Hayretü'l-Ebrâr

Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr* isimli mesnevisine nazire olan bu eseri Nevâî, 1483 yılında kaleme almıştır. Nevâî'den önce Emir Hüsrev ve Abdurrahman Câmî'nin de birer nazire yazdıkları eser, iman, İslam, sultanlar, kerem, edeb, doğruluk, bilim gibi konulardan oluşan yirmi makaleye ayrılmıştır.

Ferhad ü Şîrîn

İlk defa Şehnâme'de işlenen Husrev u Şîrîn hikayesinin Fars Edebiyatında Senâî ve Nizâmî tarafından geliştirilerek işlendiği görülmektedir. Nevâî, 1484

yılında kaleme aldığı hikayesinde ana karakter olarak Husrev'i değil Ferhad'ı alır ve Ferhad'ı ideal bir Türk genci olarak tasvir eder. Bu yönüyle şair, mesnevîye millî bir çehre kazandırmıştır.

Leylî vü Mecnûn

Ferhad ü Şîrîn ile aynı dönemlerde kaleme aldığı bu mesnevi, yine en güzel şekliyle ilk olarak Fars Edebiyatında Nizâmî tarafından yazılmıştır. 3600 beyit civarındaki bu mesnevi ile Nevâî, Nizâmî'nin eserine karşılık olarak Türk Edebiyatının en güzel Leyla ile Mecnun hikâyelerinden birini ortaya koymuştur.

Seb'a-i Seyyâre

Meşhur Sâsâni hükümdarı Behram Gûr'un hikayesinin konu edildiği bu mesneviyi Nevâî 1484-1485 yıllarında yazmıştır. Mesnevide yedi farklı kişi tarafından yedi ayrı masal anlatılmıştır.

Sedd-i İskenderî

Nevâî'nin hamsesini oluşturan diğer mesneviler gibi bu eser de Nizâmî'nin mesnevisinin tercümesidir. Nizâmî'den başka Fars Edebiyatında Husrev-i Dehlevî ile Abdurrahman Câmî'nin de İskender'i konu alan mesnevileri mevcuttur. Nevâî, hamsesinin bu son mesnevisinde de kendine has üslup ve imajlar ile orijinal bir eser ortaya koymuştur.

Lisânü't-Tayr

Hamsenin dışında yer alan bu mesnevi, Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ının tercümesidir. Daha çocukluğundan beri böyle bir eser yazmayı tasarlayan Nevâî, 1499 yılında, yani hayatının son yıllarında kaleme aldığı bu mesneviyi Hüseyin Baykara'ya sunmuştur. Şair, bu tercümeyi yaparken Attar'ın eserinden faydalanmış fakat bazı teferruatları da eserine almayarak yine kendine has bir yol takip etmiştir.

Abdurrahman Câmî'nin *Erbâin Hadis* isimli manzum eserini Türkçe'ye tercüme eden Nevâî eserine *Çihil Hadis* adını vermiştir. Nevâî'nin bu tercümesinin ardından Türk Edebiyatında Fuzûlî, Nâbî, Münif gibi şairlerin de eseri tercüme ettikleri görülür. Bu yönüyle de Nevâî yine çığır açma özelliğini korumaktadır.

Nazmü'l-Cevâhir, Hz. Ali'nin sözlerinin rubâi nazım şekliyle yapılmış tercümesidir. Hüseyin Baykara'nın Nevâî'yi öven risalesine teşekkür maksadıyla 1485 yılında yazılmıştır.

Mensur Eserleri

Mecâlisü'n-Nefâis

Türk Edebiyatının ilk şairler tezkiresini kaleme alan yazar Ali Şir Nevâî'dir. *Mecâlisü'n- Nefâis* 1491 yılında tamamlanmıştır. Bu eseri ile Nevâî, Türk Edebiyatında tezkirecilik sahasında çığır açmış, daha sonra yazılacak tezkireler için bir örnek eser ortaya koymuştur. Şair, Hüseyin Baykara adına kaleme aldığı eseri sekiz bölüme ayırmıştır. Meclis adını verdiği her bölümü bir protokol sırası halinde tertip etmiş ve son mecliste tamamen Hüseyin Baykara'dan ve onun şiirlerinden bahsetmiştir.

Nesâyimü'l-Mahabbe

Nevâî'nin biyografi tarzında kaleme aldığı eserlerin ikincisi de *Nesâyimü'l-Mahabbe*'dir. 1495 yılında tamamlanan bu eser, 770 civarında mutasavvıfın hal tercümelerini ihtiva etmektedir. Nevâî, Abdurrahman Câmî'nin Farsça kaleme aldığı *Nefahâtü'l-Üns* isimli eserini bazı ilavelerle Türkçe'ye tercüme etmiştir. Câmî'nin eserinin daha ziyade Arap ve Acem mutasavvıflarına ayrılmış olduğunu gören Nevâî, özellikle Türk sufilerinin unutulmasını istemediği için Câmî'nin eserinde geçmeyen yaklaşık 170 Türk ve Hind mutasavvıfı eserine eklemiştir. Sadece bu yönüyle bile eserin basit bir tercüme olmadığı bilakis orijinal bir eser olduğu görülür.

Hâlât-ı Seyyid Hasan Erdeşîr: Nevâî'nin ilk gençliğinde kendisini koruyup kollayan Hasan Erdeşîr'in vefatı üzerine kaleme aldığı bu risale ile şair, hâmîsine karşı duyduğu vefa duygusunu ortaya koymuştur. Nevâî'nin dostları arasında bulunan ve mutasavvıf, bestekar ve tabib gibi yönleriyle öne çıkan Pehlevan Muhammed'in vefatının ardından da onunla ilgili hatıralarını *Hâlât-ı Pehlevan Muhammed* isimli eserinde anlatır. Büyük dostu ve hayatında mühim değişiklikler yapmış olan Abdurrahman Câmî'nin vefatının ardından da *Hamsetü'l-Mütehayyirîn* isimli eserini kaleme alır. Bu eserde Câmî ile olan dostluklarından, eser yazarken karşılıklı olarak yaptıkları fikir alışverişlerinden geniş olarak bahseder.

Târih-i Enbiyâ ve Hükemâ, Nevâî'nin Hz. Adem'den Hz. Muhammed (S.A.V.)'e kadar peygamber ve alimleri anlatan bir eseridir. Şairin tarihî mevzularla ilgili diğer eseri de *Târih-i Mülûk-i Acem*'dir. Bu eserinde de İran şahlarını dört bölüm halinde sıralamıştır. Mektuplarını bir araya toplayan Münşeât'ından başka, vakfettiği hayratın nasıl ve ne şekilde idare edilmesi gerektiğine dair isteklerini de Vakfiyye adlı risalesinde bir araya getirmiştir.

Sirâcü'l-Müslimîn adını verdiği eseri akaid konularını anlatmaktadır. 1500 yıllarında kaleme aldığı *Mahbûbu'l-Kulûb* ise bir ahlak kitabıdır.

Muhâkemetü'l-Lugateyn: Nevâî'nin hayatının sonlarında kaleme aldığı bu eser Türkçe ile Farsça'nın mukayesesini konu alır. Eserinde Türkçe'nin birçok bakımdan Farsça'ya olan üstünlüğünü örneklerle izah eder. Nevâî'ye göre, Türkçe, başka dillerde karşılığı olmayan kelimeler, kelimelerdeki anlam zenginliği, ünlü seslerindeki bolluk, anlatım vasıtalarının genişliği gibi yönlerden Farsça'dan üstündür. Bu yönleriyle Türk gençlerinin Türkçe eser vermeleri yönünde tavsiyelerde bulunur.

Ali Şir Nevâî'nin eserlerinin yazma nüshalarına dünyanın birçok kütüphanesinde tesadüf edilmektedir. Onun eserlerine olan ilgi daha ilk yazıldığı dönemlerden itibaren sadece Herat ve civarı ile sınırlı kalmamış, dünyanın birçok bölgesine ulaşmıştır. Eserlerinin ayrı ayrı nüshaları olduğu gibi bütün eserlerini ihtiva eden külliyatlar da oluşturulmuştur. Bugün bu Nevâî Külliyatlarından, ikisi İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere, dünya kütüphanelerinde altı nüshası tesbit edilmiştir.

TESİRLERİ

Nevâî'nin bütün Türk Edebiyatı üzerindeki tesiri geniş ve sürekli olmuştur. Yaşadığı coğrafyadan Balkanlara kadar uzanan bir bölgede eserleri okunmuş ve takip edilmiştir. Yukarıda bahsi geçtiği gibi Türk edebiyatındaki birçok türün ilk eseri Nevâî'nin kaleminden çıkmıştır. Eserlerini ve Türkçesi'ni daha iyi anlamak maksadıyla Abuşka, Senglah gibi sözlükler kaleme alınmıştır.

Azerbaycan sahası şairlerinden Basirî, Kişverî, Ziyâyî gibi şairlerde onun etkisi açıktır. Timurluların tarih sahnesinden çekilmesinin ardından Hindistan bölgesinde büyük bir devlet kuran Babür'ün hâkimiyetiyle beraber Nevâî'nin tesirleri bu bölgelere de yayılır.

Osmanlı sahasında da Nevâî'nin tesirleri günümüze kadar devam etmiştir. 16. Yüzyıldan itibaren yazılmaya başlayan tezkirelerde yeri geldikçe Nevâî'den bahis açılır ve onunla görüşen şairler konu edinilir. Mesela Basirî, Kandî ve Behiştî gibi şairlerin onunla görüştüğü, Anadolu'ya Nevâî'nin şiirlerini ilk defa bu şairlerin getirdiği dönemin tezkirelerinde anlatılmaktadır. Hatta Nevâî'nin bazı gazelleri II. Bayezıt'a gelmiş ve bu gazellere Anadolu şairlerinden nazire yazmaları istenmiştir. Bu iş için görevlendirilen Ahmed Paşa'nın bu şiirlere yazdığı nazireler divanının en seçkin şiirleri arasındadır. Hatta daha sonra Nevâî'nin şiirlerine nazire yazmak bir gelenek haline gelmiştir. Anadolu şairleri içinde Nevâî'ye en çok nazire yazan şairlerin başında Cemilî gelmektedir. Yine 15. yüzyılın son dönemi şairlerinden olan Lâmi Çelebi de Abdurrahman Câmî ve Nevâî'nin eserlerini yakından takip etmiştir. Tercüme eserleri-

nin bir çoğunu Câmî'den seçtiği için Câmî-i Rum olarak da anılan Lâmî Çelebi'de Nevâî tesiri de açıktır.

Türk Edebiyatının büyük şairi Fuzûlî de, Ali Şir Nevâî'den etkilenen diğer bir şairdir. Nevâî'nin gazellerine yazdığı nazireler bir tarafa, Leyla vü Mecnûn mesnevisinde ondan bahsetmek ihtiyacı duyar. En meşhur şiirleri arasında yer alan Su Kasidesi'nin ilham kaynağı olan gazelin sahibi de Ali Şir Nevâî'dir.

Hindistan'da ve Ortaasya'da uzun müddet bulunan Osmanlı denizcilerinden Kâtibî mahlaslı Seydî Ali Reis de Nevâî'nin tesirinde kalmıştır. Hatta Çağatay Türkçesi ile yazdığı gazelleri sebebiyle kendisine Nevâî-i Sânî lakabı verilmiştir. Bahtî, Sânî, Niyazî, Mecdî gibi daha birçok şairin Nevâî tesirinde eser verdiklerini tezkire yazarları bildirmektedir. Bunlardan başka bazı Anadolu şairlerinin Nevâî dili dedikleri Çağatay dili ile gazel yazıp bunları divanlarına aldıkları da görülmektedir. Nedim ve Şeyh Galib de bu geleneğe kapılıp bu tarzda birer gazel söyleyen şairler arasındadır.

Nevâî'nin Anadolu'daki bazı şair ve devlet adamlarıyla da mektuplaştığı kaynaklarda geçmektedir. Bu devlet adamlarının başında Fatih Sultan Mehmed dönemi vezirlerinden Bosna Fatihi olarak anılan ve Adnî mahlasıyla şiirler de yazan Mahmud Paşa gelmektedir.

Nevâî'nin eserleri sadece Türk Edebiyatının değil diğer dillerin edebiyat ve kültürleri için de önemli olmuştur. Bunların başında Fars Edebiyatı gelmektedir. Şairin kaleme aldığı Farsça divan bir tarafa, Abdurrahman Câmî'nin eserlerine yaptığı katkılar bu tesirlerin başında gelmektedir. İçindeki bilgiler sebebiyle biyografi eserleri de İran'da basılmış ve takip edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abik, Deniz, *Hamsetü'l-mütehayyirîn*, Seçkin Yayınları, Ankara 2006.

Alpay, Gönül, *Ferhad ü Şîrîn*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994.

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987.

Caferoğlu, Ahmet, *Türk Dili TarihiII*, İstanbul 1964.

Çetindağ, Yusuf, *Ali Şîr Nevâî, (Hayatı, Sanatı ve Eserleri)*, Fatih Üniversitesi Yayınları, (Baskı tarihi yok.).

Eckmann, Janos, 'Nevâî'nin İlk Divanları Üzerine', *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*, (Yayıma Hazırlayan: Osman Fikri Sertkaya), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

Eraslan, Kemal, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimü'l-fütüvve*, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara 1996.

Eraslan, Kemal, *Mizânü'l-Evzân*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1993.

Eraslan, Kemal, Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risalesi', *Türkiyat Mecmuası*, 1971.

Eraslan, Kemal, 'Ali Şir Nevayi'nin Hâlât-ı Pehlevan Muhammed Risâlesi' *Türkiyat Mecmuası*, 1980.

Karaörs, Metin, *Ali Şir Nevâyî, Nevâdirü'ş-şebâb*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006.

Kaya, Önal, *Ali Şir Nevâyî, Fevâidü'l-kiber*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

Kut, Günay, *Garâibü's-sıgar*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

Kut, Günay, 'Ali Şir Nevâî, *DİA*, İstanbul 1989, c. 2.

Levend, Agah Sırrı, *Ali Şir Nevâî, I-IV Cilt*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1965-1967.

Tören, Hatice, Ali Şîr Nevâî, *Sedd-i İskenderî*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

Türkay, Kaya, Ali Şir Nevâî, Bedâyi'ü'l-vasat, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

BİR OSMANLI FİLOZOFU: KEMÂL PAŞAZÂDE

Şamil Öçal*

GİRİŞ

Osmanlı düşüncesi özellikle felsefî alanda hep "bütünüyle tasdikleyen" ya da "bütünüyle reddeden" atıflarla gündeme gelmiştir. Aslında hiçbir incelemeye dayanmaksızın yapılan olumlu atıfların da en az olumsuz atıflar kadar Osmanlı düşünce tarihinin üzerinde bir sis perdesi oluşturduğu açıktır. Son on yıldır yapılan çalışmaları bir kenara bırakacak olursak, özellikle klasik dönem Osmanlı İslâm düşüncesi başlı başına ihmal edilmiş bir alan olmakla beraber, bu ihmalkârlık felsefe söz konusu olduğunda daha fazla belirginlik kazanmaktadır. Felsefe ve kelâm konusunda yazılan eserlerin ekseriyeti bugün incelenmeyi beklemektedir.

Esasen genel bir değerlendirme yaptığımızda Osmanlı ulemâsı arasında felsefe, tasavvuf, kelâm ya da mantığın konuları ile alakalı eser kaleme almayan bilgin sayısı oldukça azdır. Osmanlı döneminde sadece felsefe ya da mantık ve kelâm konularında yazılan eserlerin bibliyografik, derli toplu bir çalışması bile henüz yapılmış değildir. Bu durum Osmanlıların felsefeye karşı ilgileri konusunda karar verirken ne kadar dikkatli olmamız gerektiğini göstermektedir. Medreselerdeki resmî müfredat dışında hocalar ve öğrenciler, kendi özel merakları ve yetenekleri doğrultusunda felsefe ya da başka alanlarda bilgilerini geliştirip derinleştirebiliyorlardı. Bugün felsefe ile ilgili eserlerin neşrinde

* Prof. Dr., Sosyal Bilimler Üniversitesi.

esas alınan nüshaların çoğunun Osmanlılardan bize mîrâs kalan kütüphânelerde bulunmuş olması, bu tür eserlerin Osmanlı düşünce çevrelerinde rağbet görüp okunduğunu göstermektedir.

Buna rağmen, Osmanlı bilginlerinden, esas uğraş alanı olarak yaygın tanımı itibariyle 'felsefeyi' seçen, ya da felsefî alanda ünlenen kimselerin sayısının azlığı da bir gerçektir. Bize göre Osmanlı düşünce hayatında 'felsefe'nin yerini ararken yapılan en önemli hatâlardan biri de budur: Klasik ve yaygın tanımı itibariyle felsefeyi felsefî eserlerde aramak.

Burada amaçlanan şey, Osmanlı ilim ve düşünce muhîtinin yetiştirmesi bilginlerden birisi olan Kemâl Paşazâde'nin özellikle felsefe ve kelâm ile alâkalı olan fikirlerinden bahsetmek sûretiyle, Türk-İslâm düşüncesinin kendi içine kıvrıldığı bir dönemde kendi sistematiğinindeki eksikleri gidermek için gösterdiği çabaların aydınlığa kavuşturulmasıdır.

KEMÂL PAŞAZÂDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl) 873/1468-69 yılında Edirne'de doğdu. Babası Şücâeaddîn Süleyman Çelebi, Fatih Dönemi'nin büyük kumandanların arasında yer alır. Kemâl Paşazâde, ilk öğrenimini babasından ve dedesinden aldı. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemâsının yanında ilk tahsilini tamamladı. Yine Amasya'da bulunan âlimlerden Farsça öğrenen ve Sâ'dî'nin *Gülistan*'ını okuyan İbn Kemâl daha sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçti. Bu sırada yönetimde II. Bâyezid bulunmaktaydı. O, mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirâk etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vukû bulunmuştur. Kemâl Paşazâde, ulemâdan Molla Lütfî'nin askerî erkan nezdinde gördüğü büyük saygıdan etkilenerek ilimle iştigâl etmeye karar vermiştir.

Kemâl Paşazâde, askerlikten ayrılınca, Edirne Dârü'l-hadîs Medresesi'nde derslere devam etmeye başladı. Eğitimini tamamladıktan sonra, baba dostu olan Müeyyedzâde'nin tavassutuyla Edirne Taşlık Medresesi'ne müderris olarak atandı. Ayrıca müderrisliğin yanında, kendisine 30.000 akçe karşılığında Osmanlı tarihi yazma görevi de verildi.

Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Yavuz Selim'in padişah olmasından ardından yine Müeyyedzâde'nin aracılığıyla 1515 yılında Edirne kadısı olarak tayin edildi. 1516 yılında Rumeli Kazaskeri olan Müeyyedzâde, padişahın isteğiyle emekliliğe ayrılmıştı. Onun yerine Anadolu Kazaskeri olan Rukneddîn Efendi kazasker olunca, İbn Kemâl de Anadolu Kazaskerliği'ne ge-

tirildi. Kemâl Paşazâde, Kazasker sıfatıyla padişahın Mısır seferine iştirâk etti. Mısır seferi dönüşünde ise tekrar müderris olmaya karar verdi ve 1520'de Edirne Dârü'l-hadîs Medresesi'ne tayin oldu. 1524'te ise İstanbul Fatih Sultan Medreselerinden birisinin müderrisliğine getirildi. 1526 yılında halefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefâtı üzerine şeyhülislâm oldu. Bu görevini sürdürürken 16 Nisan 1534'te (940-1) vefât etti.

İbn Kemâl'in yaşadığı dönemin düşünce hayatı üzerinde kısaca durmak gerektiğine inanıyoruz. XII. asırdan itibaren süregelen şerh ve hâşiye yazma geleneği İbn Kemâl'in talebelik yıllarını yaşadığı XV. yüzyılda da devam ediyordu. Ancak XV. asrın kendine ait bazı karakteristik özelliklerinin olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar ilmî gelişmenin altın dönemini yaşadığı daha önceki asırlara kıyasla bu asırda ilmî bir gerilemeden söz edilebilirse de, XV. yüzyıl ilim hayatında önemli bir zenginliğin hâlâ varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. XV ve XVI. asırlar Osmanlı medeniyetinin en görkemli çağlar olduğu kadar, ilim ve fikir hayatın da zirvede bulunduğu asırlar olarak kabul edilir. Bu yüzyılda daha sonraki asırların felsefî ve kelâmî anlayışına damgalarını vuran önemli düşünürler yetişmiştir. XIV. yüzyılın sonlarında vefât eden Sadeddîn Taftazânî (ö. 816/1413), gene ayni yüzyılın parlak kelâmcılarından biri olan Celâleddîn Devvani (ö. 908/1502), felsefeleşmiş kelâmın en önemli temsilcileri arasına yer almaktadır (Anay, 1994; 34, 39). Her üç kelâmcının eserleri, daha sonraki ilim kuşağı arasında âdetâ klasikleşmiştir. Bu üç âlim arasında İbn Kemâl'in en çok ilgilendiği kelâmcı şüphesiz Cürcânî'dir. Onun, XIV. yüzyılda yaşayan Adududdîn İcî'nin (ö. 786/1355) meşhur eseri *el-Mevâkif*'a yazdığı *Şerhu'l-mevâkıf* adlı şerhi felsefe ile teolojinin iç içe geçtiği önemli bir kaynaktır. Söz konusu eser bir şerh olmasına rağmen daha önce Eş'arî, Cüveynî ve Gazâlî tarafından yazılan ve bir iman savunması niteliği taşıyan kelâm kitaplarıyla karşılaştırıldığında kelâmcılar tarafından temsil edilen İslâm düşüncesinin beş asır boyunca kat ettiği mesâfeyi göler önüne serer.

XV ve XVI. yüzyıllar, aynı zamanda birbirinden farklı fikir ve düşüncelerin ortaya çıktığı, toplumsal düzeyde birtakım sosyal dalgalanmalar meydana geldiği devirler olarak bilinir. Bilindiği üzere XV. asırda Hz. İsa'nın Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ileri süren Molla Kâbız İbn Kemâl ile girdiği tartışmada yenilmiş, mülhid olduğuna hükmedilerek 1527 yılında idam edilmiştir. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve giderek bir halk hareketine dönüşen Melâmilik, Osmanlı yöneticilerini bir hayli uğraştırmışlardır. Hulûl fikrini savundukları gerekçesiyle sürekli takibata uğrayan bu genç şeyhlerden İsmail Mâşukî vaazlarıyla birçok kişiyi etkilemiş, sonunda İbn Kemâl'in fetvasıyla 1529 yılında on iki arkadaşıyla başları kesilmek sûretiyle idam edilmişlerdir. Yine on altıncı yüzyılda Osmanlı-Safevî mücadelesinin ve Safevîlerin Osmanlı ülkesindeki sûfi Türkmen kitlelere yönelik propagandasının doruğu-

na ulaştığını görüyoruz. Kemâl Paşazâde'nin eserlerinin bir kısmında özellikle de fetvalarında bu olayların derin izlerini görmek mümkündür.

Kemâl Paşazâde ilmiye sınıfına geç intisâb etmesine rağmen kısa zamanda kendisini kabul ettirecek büyük bir şöhret kazanmıştır. Tarih, felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis, hukuk, dil ve edebiyat alanlarında 200'ün üzerinde eser kaleme almıştır. Tarih alanında yazdığı meşhur eseri, verdiği fetvâlar, çeşitli toplumsal olaylar üzerine kaleme aldığı risâleler, Türk-İslâm kültürü ve düşüncesi tarihinin en temel kaynakları arasında yer alır. Diğer yandan, felsefe ve kelâm alanında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca harâretle tartışılan konuları ele almıştır. Felsefe, kelâm, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihi konusunda yazdığı eserlerin sayısı 70 civarındadır. Eserlerinin bir kısmı doğrudan şerh ya da hâşiye niteliği taşırken, bağımsız olarak ele aldığı eserlerinde de şerhçi metodu terk ettiği söylenemez. Taşköprîzâde, onunla ilgili olarak, 'Merhûm kendisinden önceki âlimleri unutturdu; çökmüş bulunan ilmin kâidesini yeniden ihyâ etti.' tesbîtinde bulunmaktadır (Taşköprüzâde, 1989, 379). Meşhur Gelibolulu Mustafa Âlî, ilim adamlarını himâye eden Osmanlı Devleti'nde H. VII. asırdan bu yana İbn Kemâl gibi çok yönlü bir filozofun yetişmediğini söylemektedir. Kezâ M. Tevfik'in *Kâfile-i Şuarâ* adlı eserinde onu, 'Anadolu'nun İbn Sînâsı' olarak methettiğine şâhit oluyoruz (Öçal, 2000, 23). *Hâşiye ale't-Tehâfüt* adlı eserinde İbn Kemâl, tartışma ortamında kendi görüşüne karşıt olsa bile, sırf filozofları zora sokmak amacıyla bazı görüşleri kabul etmekte herhangi bir sakınca görmemektedir.

Biz burada onun sadece felsefe alanında kaleme aldığı eserlerinden bir kısmının adını zikretmekle iktifâ edeceğiz. Onun belli başlı felsefî/kelâmî içerikli eserleri şunlardır: *Hâşiye alet't-tehâfüt, Enne'l-mümkine lâ yekûnu ehadi tarefeyn. Hel yecûzû en yestenide'l-kadîmi'l-mümkin ile'l-müessir em lâ?, Ziyâdetü'l-Vücûd ale'l-mâhiye, Hakîkatü'l-cism, Enne'l-akle mâ hüve?, Ta'rifü'l-akl, Hakîkatü'l-cism, Ta'rîfü'l-akl, Hakîkatu'r rûh ve'n nefs, Risâle fi'l-fakr, Risâle fi tahkîki ma'na'l-ca'l ve Mec'ûliyyeti'l-mâhiyye, Lüzûmu'l-imkân li'l-mümkin, Risâletü'l-eys ve'l-Leys, Vücûd-ı zihnî, Risâle fi'l-anâsır, Hûb-ı zeşt, Hâşiye alâ muhâkemeteyi'l-işârât, Takaddümü'l-illetî ale'l-ma'lûl, Risâle fi şahsi insâni.*

KEMÂL PAŞAZÂDE'NİN İNSAN ANLAYIŞI

Kemâl Paşazâde, evrendeki şeylerin kendi fenomenel toplamına indirgenemeyeceğini söylerken Plato'nun idealar âlemini çağrıştıran ifadeler kullanarak, 'mülk âlemindeki her şeyin melekût âleminde bir örneğinin olduğunu' savunur. Benzer bir şekilde insanın eylemlerinden her birisinin de melekût âle-

minde ideası vardır. Şehâdet âlemi denilen bu âlemdeki varlıkların başka bir düzlemde konuşulmak ve anlaşılmak üzere kodlanmış olan dilleri vardır. Bir bakıma eşyâ çift dillidir. Duyu organımızın yardımıyla eşyânın şehâdet âlemine ait olan dilini çözebiliriz. Ancak İbn Kemâl'in 'gayb âlemine ait' saydığı diğer dilinin şifresini çözmek, bu dili işitmek, hatta böyle bir dilin var olduğunu görebilmek zordur. Peygamberler bu dili deşifre edebilirler. Peygamberlerimizin elindeki çakıl taşları bu dili konuşmuş, Peygamberimiz de onların dilinden anlamıştı. Aynı şekilde yeryüzünün ve göklerin Kur'an'ın tabiriyle 'İtâat ederek geldik.' demeleri, kıyâmet günü organlarımızın dile getirilerek bizim aleyhimize şâhitlik etmeleri bu özel dilin varlığına işaret eder (Öçal, 2000: 418)

Kemâl Paşazâde, insanın fizikî görünümünden, duyu organlarıyla algıladığımız bir 'heykel-i mahsûsa'dan ibaret olamayacağına dikkat çeker. İnsan, onun ifadesiyle, 'görünen heykelin gerisinde başka bir şey'dir. Kişinin 'ben' diyerek işaret ettiği şey, duyumsanan fizikî bedeni değildir; onun ötesinde insan yaşamının her safhasında olan bir olgudur. Bu, her şahısta bulunan tümel 'insanlıktır'. İnsanın bedeni oluşa ve bozuluşa (kevn ü fesâd) tâbîdir. Gelişmesi gerilemesi, güçlenmesi zayıflaması, olgunlaşması alçalması söz konusudur. Şu halde insan olması bakımından insanın bu tür değişimler içinde tanımlanması mümkün değildir. İnsan denilen bu olgu anlamını, insanın fizikî biyolojik yapısının ötesinde bulur.

İnsan kesîf ve zâhir yönüyle zulmânî bir cesede sahip olup; bir yandan büyüyüp gelişerek olgunluğa doğru koşmakta, diğer yandan da hiç durmadan yok oluşa, ölüme doğru gitmektedir. Bu onun adına bir eksikliktir. İnsanın kesif ve zâhir boyutuna mukâbil bir de latîf ve bâtınî boyutu vardır. İşte bu yönüyle insan dediğimiz şey 'nûrânî bir cisim' olup, suyun güle sirâyet ettiği gibi müşâhede ettiğimiz bedenimize sirâyet eder. Şu halde insanlık dediğimiz şey her ne ise oralarda gizlidir ve bedenin fenâ bulmasıyla yok olmayacaktır. İbn Kemâl, sözünün bir yerinde bizzat okuyucuya dönerek şöyle seslenir:

"Ey okuyucu! Kesif olan cesedinle sen bir hayvansın; âlem-i mülk denilen his ile mütehassıs olarak, hareket âleminin zâhirine mazharsın. Kevn ü fesâd âleminin pisliklerinden arınmış olarak kendi cevherin ile sen bir insansın. Sende bulunan âlem-i ceberrût denilen akılla sükûn âlemine mazhâr olmuşsun." (Öçal, 2000: 419).

Kemâl Paşazâde'ye göre hem doğum hem de ölüm iki türlüdür. İkinci anlamları mecâzîdir. Her ne kadar tabîî doğum hem de ölüm iki türlüdür. İkinci anlamları mecâzîdir. Her ne kadar tabîî doğum ve ölüme müdâhale etmesi mümkün olmasa da tıpkı 'ölmeden önce ölmek' gibi, 'doğduktan sonra doğmak' da insanın seçip elde edebileceği bir şeydir. Bu, hem iyi olana yönelmede yeni bir başlangıç yapma imkanı veren doğumu hem de farklı bir dünyaya açı-

lan kapı olan ölümü bilinç düzeyinde yaşamaktadır. Kemâl Paşazâde ikinci doğuma ilişkin Hazret-i Îsâ'nın 'iki kez doğmayan göklerin melekûtuna giremez' sözünü mÎsâl olarak verir.

İnsanın yeryüzünde Allah'ın yarattığı varlık türlerinin en güzelidir. Bu yönüyle insanın Allah'ın varlığına delâlet eden en muhkem âyetlerden birisidir. Çünkü Allah insanı kendi sûretinde yaratmış, yeryüzündeki hilâfetini ona tevhîd etmiştir. İnsan, bütün âlemlerde var olan kâbiliyetlerin hepsiyle de donatılmıştır. Kendi özünde insanı iyi tanıyan bir kimse, Hakk'ı da kendi gerçekliği içinde tanımış olur. İnsanın Allah'ın varlığına delil olması, kâinâtın delâletinden daha güçlüdür. Bu sebeple Peygamberimiz 'Kâinatı bilen rabbini bilir.' Dememiş, 'Kendini bilen rabbini bilir.' buyurmuştur.

KADER VE ALLAH'IN İLMİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Allah yaratmaya başladığı zaman karşısında farklı seçenekler bulmaktadır. Bunlar imkân halindeki yaratılmayı bekleyen varlıklardır. İbn Kemâl'a göre Allah bunlardan birisini tercih ettiği zaman o şeyle ilgili farklı tercih imkânları ortadan kalkmamakla beraber Allah'ın bilgisi ve takdîri fiilî ve*hükmî* bir durum ortaya koyarak, eşyâya değişimin olmadığı (olamayacağı değil) yeni bir varlık alanı yaratmaktadır. Aslında yaratmanın kendisi de mümkün mâhiyetlerin belli bir şekle sokularak var edilmeleri demektir. O zaman sorun şudur: Allah'ın yaratmadaki müdâhalesi nereye kadardır? Yaratılan bir şey, özellikle de insan var oluş tarihinin tamâmında ve her türlü varlık durumlarında yaratıcısının kontrolünde midir, değil midir?

Kemâl Paşazâde'ye göre Allah'ın ezelî ilminin eşyâya olan nisbeti zaman dışıdır. O her şeyi, geçmiş ve gelecek arasında yer alan 'şimdi' olarak bilir. Öncelik ve sonralık, göreceli zaman kategorileridir (Kemâlpaşazâde, 1182: 35). *Hâşiye ale't-tehâfüt* adlı eserinde Kemâl Paşazâde, Kutbuddîn er-Râzî'den aktardığı bir pasajda, Allah'ın zamandışılığını, O'nun mekân dışı olmasına kıyasla açıklamaktadır. Allah'a göre bütün mekânlar, uzaklık ve yakınlık açısından birdir; yani bazı mekânlar Allah'a daha yakın, bazı mekânlar O'na daha uzak değildir. Aynı şekilde Allah'ın zamana, geçmiş gelecek şimdi gibi üç ayrı nisbeti bulunması da imkânsızdır (Kemâlpaşazâde, 1987: 522). Allah'ın ilminin zaman dışılığı, Kemâl Paşazâde tarafından takdîrin zorlayıcılığı anlamında kullanılmaz. Zamandışılık bir nevi idealar âlemindeki eşyânın zaman içindeki değişimlerini kapsayacak niteliklere sahip olan genel bilgilerin karakteri olarak anlaşılır. Bir başka deyişle zamandışılık, Levh-i Mahfûz'daki bilgilerin temel niteliğidir. Aslında buradan, Allah'ın bilgisinin bir tümeller bilgisi olduğu sonucu çıkarılabilirse de İbn Kemâl bunu açıkça ifâde et-

memektedir. Allah'ın takdîri ise, ilmine ve tercih edenin irâdesine uygun olarak gerçekleşir. İrâdesinin kendisine yönelerek tercih ettiği şey, mümkün mâhiyetler arasında yer alır. Allah, eşyâ için belli bir düzen koymuştur. Bu düzen hükmî bir düzendir. 'Hükmî düzen' Allah'ın koyduğu bu düzende eşyânın zâtı itibâriyle farklı imkânlara sahip olabileceği anlamına gelir. Ne var ki Allah'ın ilminde ve takdîrinde bir değişme olmadığı için hükmî düzende de bir değişme olmaz. Eşyâda 'farklı var olabilme imkânı' devam etmesine rağmen takdîr âdetâ fiili bir durum yaratarak eşyâda bulunan bu imkânların vukûûnu -bizâtihî imkânının kendisini değil- askıya almıştır. Fakat bu askıya alma Allah'ın bu değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Allah'ın ilmi ve takdîrinin mümkün varlıklar üzerinde faâliyet gösterdiğini göz önüne alırsak; Allah'ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirememesi mümkün bazı şeylerin O'nun kudreti dışına çıkarılması demektir. Kemâl Paşazâde 'Bir şeyin özünde mümkün olması onun fiilen vukûa geleceği anlamına gelmez.' diyerek Allah'ın ilminin ve takdîrinin bir şeyin imkânı değil, vukûunu ortadan kaldırdığını söyler.

Şu halde burada şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Eşyâya konulmuş bir takım imkânlar vardır. Bunlar kendi zatında imkân olarak devam eder. Ancak mutlak kudret sahibi olan Allah nasıl eşyânın içerisine bu imkânı koyduysa bu imkânın vukûa gelmesini de aynı şekilde askıya alabilir. Zaten daha önce geçtiği üzere İbn Kemâl, Allah'ın eşyâya verdiğidüzenin eşyânın zâtî durumunu nihâî olarak belirlemediğini; bilakis, kendi özündeki imkânların aynen korunmasıyla birlikte ilim ve takdîrinin ona hükmî bir düzen verdiğini savunmuştu. Çünkü burada imkânsızlığın gerektirdiği şey, Allah'ın meydana gelmeyeceğini söylediği şeyin meydana gelmemesidir. Yoksa onun vukûunun zât olarak imkânsız olması değildir.

Görüldüğü üzere İbn Kemâl, bir şeyin öz olarak imkânsızlığı ile, Allah'ın o şeyin vukûunu hükmen imkânsız hale getirmesi arasında fark olduğuna inanmaktadır. Aynı şey mümkün için de söz konusudur. Her iki halde de söz konusu mahzûrun gerektirdiği şey, imkân değil vukûudur. İşte bu yüzden iki şey arasındaki vukû ilişkisi, onlar arasında imkân ya da imkânsızlık ilişkisinin olmasını gerektirmez. Bu noktada Kemâl Paşazâde filozofların bir görüşünü, delil olarak kullanır. Filozoflara göre 'Zorunlu Varlık'ın yokluğu, '*zâten*' imkânsız; İlk Akl'ın yokluğu ise, '*zâten*' mümkündür. Buna rağmen, İlk Akıl'la Allah arasında var olan vukû ilişkisi gereği, birisinin yokluğu diğerinin yokluğuna bağlıdır.

Kemâl Paşazâde'nin filozoflardan delil getirerek görüşünü güçlendirmesi enteresandır. Ancak bu delil onun işine yaramakta mıdır? Kemâl Paşazâde bu delili Allah'ın hükmünün gerektirdiği şeyin *zâten* değil, Allah dolayısıyla zorunlu olduğunu isbât etmek için zikrettiği anlaşılmaktadır.

Meselâ Ebû Cehl'in durumunu hatırlayacak olursak; eğer onun iman etmesi imkânsız ise bunun sebebi, Ebû Cehl olarak *zâten* iman etmesinin imkânsız olması değildir. Bilakis Allah'ın verdiği hüküm dolayısıyla imkânsızdır.

Bu açıklama, bir başka sonucun daha ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İbn Kemâl'e göre iki tür imkânsızlık vardır. Birincisi zâtî imkânsızlık, ikincisi ise dışarıdan kaynaklanan imkânsızlık. *Zât*'en herkes gibi Ebû Cehl'in de iman etmesi mümkündür. Ancak Allah'ın bilgisi bunu imkânsız kılabilmektedir. Ne var ki, dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlık söz konusu olduğu için, Ebû Cehl'in iman etmesinin bizatihi imkânsız olduğu söylenemez. Kemâl Paşazâde'nin bu çözüm şeklinin belki bir mantık problemi olarak anlamlı bulabiliriz. Ne var ki bu çözüm, Allah'ın bilgisinin, insan irâdesinin hareket alanını darlaştırması gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Hiçbir zaman "vukû bulmayacak" bir *imkân* eşyâ için ne anlam ifade eder? Asıl sorun zaten budur. Bu problem, Kemâl Paşazâde'nin getirdiği açıklamalar sonucunda çözüme kavuşmuş gibi görünmemektedir. Ebû Cehl, ezelî bilgi gereği iman etme imkânından mahrûm bırakılmışsa, zatî bir imkânla iman etme *imkân*ına sahip olmasının onun için faydası ne olabilir? Diğer yandan Ebû Cehl'in küfrünü takdîr eden Allah, Hazret-i Ömer'in imanını da takdîr etmiş midir? İbn Kemâl'in bu açıklamalarından çıkan sonuca göre âdetâ insanın normal şartlar altında güç yetirebileceği şey, Allah'ın müdâhelesi ve takdîriyle imkânsız hale getirilmiş olmaktadır.

İbn Kemâl bu noktada "vacib"(zorunlu) kavramının tanımına mürâcaat eder. Vâcib'in anlamlarından birisi de, "geçmişte oluşan bir zorunluluk" olmasıdır. Bu zorunluluk, varlık ya da yokluk taraflarından birisinin imkânsızlığını gerektirmektedir. Ebû Cehl, hakkındaki takdîr onun küfrünün varlığını, imanının ise yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin, meydana gelmemesi, Allah'ın ilminin ve takdîrinin empoze ettiği bir şey değildir. Çünkü takdîr ilme; ilim de ma'lûma tâbîdir. Tâbî olan şeyin özelliği, metbû (tâbî olduğu şey) üzerinde bir etkide bulunmamasıdır. Kemâl Paşazâde, bununla ilgili olarak Hayyam'ın bir rübâisine, Nasîruddîn-i Tûsî'nin verdiği cevabı nakleder: Ömer Hayyam, bu rübâisinde şöyle demektedir:

Men mey horem ve her ki çû men ehl bûd,
mey horden-i o nezd-i hired sehl bûd
Mey horden-i men Hak râ ezel mîdânîst
ger mey nehorem ılm-i Hodâ cehl bûd.

"Ben şarab içerim Benim gibi ehliyetli olan her bir kimsenin şarab içmesinin mantık nezdinde o kadar bir ehemmiyeti olamaz (ya da ma'sıyet sayılmaz); benim şarab içeceğimi Allah ezelde bilirdi; eğer şimdi şarab içmeyecek olursam, Allah'ın ilmi cehl olmuş olur." (Dâniş, 1927: 270)

Tusî, Hayyam'a şöyle cevap verir:

An kes ki güneh be'nezd-i o sehl bûd
în nukte begûyed er ki o ehl bûd
İlm -i ezelî illet-i isyân kerden
nezd-i hıred z'gâyet cehl bûd

"Kendisine günah işlemek kolay gelen bir kimse gerçekten işin ehli olan kimse ise onun şöyle söylemesi gerekir: Ezelî olan ilâhî ilmi, günah işlemenin sebebi olarak görmek akıllı kimselerin indinde düpedüz câhilliktir." (Kemâlpaşazâde, 1182: 38).

İbn Kemâl'e göre, Tûsî'nin bu cümlesi, esas olan ma'lûm olmak üzere, ilim ile ma'lûm arasında bir tetâbukun olduğunu ortaya koymaktadır. Allah, kulun kendi irâdesi ile öyle yapacağını bilmektedir. Bir şeyin vukûunun önceden bilinmesi, o şeye ilişkin kudret ve irâdenin ortadan kalkmasına sebep olmaz. Aksi takdîrde, fâil-i muhtar olan Allah'ın ilminin, O'nun kudret ve irâdesinde özgür olmasını ortadan kaldırmış olur.

Kemâl Paşazâde bir şeyin vukûa gelmesini, Allah'ın ilminden çok irâdesine bağlanmasını daha anlamlı bulur. Yani eşyâyı var kılan Allah'ın ilmi değil irâdesidir. Çünkü ilmin aksine irâde, meydana gelen olayın kendisine tâbî olduğu şey (*metbû*)dir. Evrendeki olaylar (*kâinât*) Allah'ın meşîetine tâbîdir. Buna rağmen Kemâl Paşazâde, evrende meydana gelen olayların, Allah'ın irâdesine tallukunu anlaşılmaz bir sır olarak görür. Oysa bunların Allah'ın ilmine nasıl taalluk ettikleri açıktır. Bununla ilgili bazı kavramlar kullanarak açıklama yapmaya çalışmak anlamsızdır. Zira Allah'ın meşîeti, mümkünlerden bazısına taalluk ederken bazısına etmemektedir. Allah'ın ilmi ise, bütün mümkün ve imkânsızlara taalluk eder. Fakat yukarıda zikri geçen farktan dolayı, onlar üzerinde herhangi bir tesiri yoktur (Öçal, 2000: 331).

İbn Kemâl'in, eşyânın hâriçte varlık kazanmasını Allah'ın irâdesine bağlaması doğru bir tutumdur. Ne var ki onun, bu taalluku bir sır olarak görmesi mantıkî çıkarım sürecinin sonuçta çözümsüz bir noktaya ulaştığını göstermektedir. Çünkü her şeyin önceden bilindiği, takdîr edildiği bir yaratım sürecinde irâdenin rolü 'sır' olarak kalmaya mahkûmdur. Allah'ın ezelî bilgisinin eşyânın mâhiyetine ait olduğunu ve bu bilginin sonsuz potansiyel özelliklere sahip olan eşyânın farklı organizasyonlarına izin verecek bir yapıda olduğunu kabul etmek daha tutarlı bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Kemâl Paşazâde her ne kadar, "İlim ma'lûma tâbîdir." ilkesiyle sorunu çözmeye çalışıyorsa da, hâlâ ortada cevap bekleyen sorular vardır. İnsanın bilgisine nisbetle bu ilke doğru olsa bile, Allah'ın bilgisinin farklılığı göz önüne alı-

nacak olursa, bu kuralın her bilgi türü için geçerli olduğu söylenebilir mi? İbn Rüşd'ün dediği gibi, "Bizim bilgimiz eşyânın var oluşuna dayanır." (İbn Rüşd, 1992: 82) Eşyânın var oluşu bizim bilgimizin sebebidir. "İlmin ma'lûma tâbî olması" bizim bilgimiz için geçerli olabilir. Halbuki Allah'ın ilmi, eşyânın var oluşunun illetidir. Allah'ın bilgisi, objesini var kılan bilgidir. Şâyet eşyânın var oluşu Allah'ın ilminde bir fazlalık meydana getirirse, O'nun ilmi de bizimkine benzemiş olur. Bir başka sorun da şudur: Ma'lûma tâbî olan bir ilim, ma'lûmun değişmesiyle değişmeyecek midir? Eğer Allah'ın ilminde bulunan şeyler, gerçek varlıklara dönüştükten sonra, Allah'ın ilminden farklı bir şekilde ortaya çıkıyorlarsa, Allah'ın ilminde değişme olmayacağını ya da, en azından Allah'ın ilmine bir ilâve yapıldığını söyleyebilir miyiz? Allah'ın ilmindeki şeyler ile, kainâtta olup biten şeylerin birbirinden farksız olduğunu varsaymamız durumunda da, *mevcûd* ile *ma'dûm* arasında fark ortadan kalkmış olur. Var oluş öncesi eşyâ ile var oluş sonrası eşyâ birbirinin aynısı ise, varlık ile yokluk arasında hiçbir farklılık bulunmaz. Gazâlî, bu zorluğu sezmiş olacak ki, ilmin ma'lûma tâbî olması kuralını kabul etmemekte, Allah'ın ilminin objesini kendi içinde barındırdığını söylemektedir (Gazâlî, 1983: 64).

Kemâl Paşazâde, Allah'ın bilgisinin zamandışı olduğunu delillendirirken, filozofların "Allah'ın bilgisinin *huzûrî bilgi* olduğunu" söylemelerini örnek gösterir. Bazı filozofların savunduğu ve husûlî bilginin karşıtı olan huzûrî bilgi, bir bakıma mâhiyetlere ilişkin bilgi olduğundan, zaman unsurunu dışlayan bir bilgidir. İnsanın kendisini bilmesinde olduğu gibi, huzûrî bilgide, bilinen şeyin, formunun değil, kendisinin bilen şeyde bulunması esastır. Bu tür bilgide bilinen şey, nesne; sûreti, intibâı ya da tasavvuru ile değil, bizâtihî bulunur. Bilen objenin kendisi hakkındaki bilgisi huzûrî bilgidir. Kısacası, özümüze ait olan şeylere ilişkin bilgiler huzûrî bilgi iken, dışımızdaki nesnelere ilişkin bilgimiz *husûlî* bilgidir İbn Kemâl'in kaderle ilgili eserinde kullandığı ifadeler, onun Allah'ın bilgisinin huzûrî bilgi olduğuna inandığını göstermekte ise de, bu konuda daha fazla ayrıntılara girmeye lüzum görmez. Çünkü burada onun amacı Allah'ın bilgisinin niteliğini tartışmaktan ziyâde, Allah'ın eşyâya ilişkin bilgisinin zamandışılığını ortaya koymaktır. Konuyla ilgili başka bir cümle, onun *Tehafüt Hâşiyesi*'nde yer almaktadır:

"Tanrı'nın şeylerin (sûretleri) hakkındaki bilgisi "huzûrî bilgi" olsa dahi, şeylerin kendileri hakkındaki bilgisi ne huzûrî bir bilgidir (çünkü şeylerin hakikatleri onda hazır değildir), ne de husûlî bir bilgidir. Çünkü husûlî bir bilgide bilinenin sûretinin bilende meydana gelmesi gerekir."(Kemâl Paşazâde, 1987: 336)

Görüldüğü üzere onun bu cümlesi, Allah'ın bilgisinin bu iki tür bilgiden farklı olduğuna işaret eder gibidir. Bize göre Kemâl Paşazâde'nin Allah'ın ilmi konusundaki kendi görüşü, *Kader Risâlesi*'nde yer alan ifadeleridir. Bunun se-

bebi, *Tehâfüt Hâşiyesi*'inde onun bir tartışma ortamında muhâtaba cevap verme gayreti içerisine girmesidir. Cedelci bir tavrın sergilendiği tartışmalarda esas olan, muhâtabın susturulmasıdır.

AKIL HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Kemâl'e göre bilgi edinme sürecinde aklın önemi duyulardan daha fazladır. İnsan akıl gözünün katkısı olmaksızın baş gözüyle görülen şeyler görülmüş sayılamaz. Çünkü baş gözü (duyular) zaman ve mekânla sınırlıdır, oysa akıl gözünde böyle bir sınırlama yoktur. Dolayısıyla baş gözü ile gördüğümüz nesneler, ancak akıl gözünün onları anlamlandırmasıyla görülmüş sayılır. Kemâl Paşazâde'nin kendi deyişiyle, zaman ve mekân kaydından uzak olan akıl gözü, 'Arab diyarında olduğu halde Acem diyarında olanları seyreder.' Aklın bu şekilde nitelendirilmesi, M. Scheler'in geist teorisini hatırlatmaktadır. Scheler'e göre insanın geist varlığı, psiko-vital varlığından öte bir anlam ifade eder ve kişinin karşısına dünyayı koyar. Aklı ve algılama atkını içeren geist varlık (insan olma durumu) insanı çevresinden özgürleştirerek onu dünyaya açar. Buna karşılık insan biyolojik bir varlık olarak âdetâ çevresinden mahkûmdur.

Kemâl Paşazâde '*Enne'lakle mâ hüve?*' adlı risâlesinde akıl sahiplerini ikiye ayırır. Birincisi, üstün bir olgunluğa ve sezgi gücüne sahip olan ve nitelik ve nicelik bakımından diğer aklî güçlerden farklı olan akıllardır. Bu tür akıllara sahip olan kimseler, herhangi bir mantıkî öncüle gerekesinin duymadan bilgiye doğrudan ulaşırlar. Nâdiren bulunan böylesi kutsal akılların başkasından bir şey öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Bunlar her şeyin bilgisine işrâk yoluyla doğrudan ulaşırlar. İkinci kısım aklî güçler ise böyle değildirler. Bunlar nazarî bilgileri elde etmede eğitilmek için başkalarından yardım istemeye ve onu hatâlarından koruyacak mantıkî yasalara muhtaçtırlar. İbn Kemâl'e göre Kâf Sûresinde geçen bir âyette bu iki tür akla işaret edilmektedir: '*Hiç şüphesiz bunda kalbi olan ya da şâhit olarak kulak veren kimse için elbette öğüt vardır.*' (50/Kâf, 37) Âyette geçen 'kalbi olan' ifadesi olan birinci tür kutsal akla, 'şâhit olarak kulak veren' ibaresi ile de ikinci tür akla dikkat çekmektedir. Kalbi olan kutsal dünyaya vâkıf olma istîdâdı bakımından büyük bir dereceye sahiptirler; bunlar idrâk gücü bakımından tamdırlar. 'Şâhit olarak kulak veren' akıl ise araştırmaya, düşünmeye, başkasından yardım almaya gereksinim duyar. İşte bu akıl, mantık ilminin üzerine binâ edildiği akıldır. Mantığın önemli bir konusu olan tümeller tamâmen bu ikinci tür akılla ilgilidir ve verilen bir şey olmaktan ziyâde istenilen ve kazanılan bir şeydir (Öçal, 2000: 434).

İbn Kemâl, uzun bir şiirinde aklın yaratılmasından sonra Allah'la aralarında geçen bir konuşmayı konu edinmektedir. Akıl, Allah tarafından nur görü-

nümlü ve sevimli bir şekilde yaratılmıştır. Ancak akıl yaratıcısının mutlak hâkimiyeti altında olup onun emirleri dışına çıkamaz:

Yarattı aklı çûn Bârî Teâlâ
Münevver hey'et ve mahbûb zîbâ
Dedi Hazret; gel ey akl-ı mükerrem
Yönünü bana dön; döndü hemân dem
Buyurdu Hak yine: Ey akl-ı dânâ!
Dön ardın, diyincek döndü hemânâ
Dedi dur!, durdu, otur! oturdu
Her ne emrettiyse yerine getirdi

Daha sonra Allah akıldan kendisini tanıtmasını ister. Akıl büyük bir tevâzû içinde kendisini tanıtarak, kendisinde bulunan bütün meziyetlerin Allah verdiğini dile getirir:

Çûn aklı böyle gördü Rabb-i İzzet
Dedi; kimsin sen ey pâkize-fıtrat?
Dedi; Ya Rabbi ben ol fıtrat-ı münhâyenem
Ki cevdin feyz vermiştir anâyenem
Kim evvel çûn senindir varlık ey Hakk!
Ki mevcûd senin kamu mevcûd-ı mutlak
Görünen bende bu hüsn-i dilârâ
Cemâlin pertevidir âşikârâ

Aklın kendisini tanıtmasını müteâkip, Allah akla dönerek ona taltifler yağdırır ve kendisinin yaratılış amacını ve evrendeki pozisyonun ne olduğunu açıklar. Buna göre akıl evrenin ilâhı olarak görülür. Ancak bu ifade bize göre aklın tasarruf gücüne dikkat çekmekte olup, mecâzî olarak anlaşılmalıdır:

Dedi Hakk, ey azîz âferîneş!
Meded bahş ve hayat efzây-ı dâniş!
Celal-i izzetime içerim and
Ki kılam seni âlemde hudâvend!
Ânın kim fazlım ola hem tarîki,
Ki seni ol kulumun kılam refîki
Muhakkak bil sen ey abd-ı müeddeb!
Bana seninle olurlar mukarreb.
Anı kîm devlet etdî sana hemrâh,
Dû âlemde ânındır izzet ve câh

VARLIK ANLAYIŞI

Felsefe tarihinin en önemli konuları arasında yer alan varlık, kadîm medeniyetlerden devraldıkları felsefî mîrâsı İslâm kültürüyle mezcederek, özgün bir senteze ulaşmak isteyen Müslüman filozofların üstesinden gelmek zorunda kaldıkları en büyük metafizik problemlerden birisiydi. Yunan felsefesinde, özellikle de Aristo'da, evren kendisi dışında hiçbir yere dayanmayan ontolojik bir varlık bloku olarak değerlendiriliyordu. Buna göre evren salt varlıktan ibaretti; bu varlığın dayandığı orijinal kaynak, Aristo felsefesine göre önemli değildi. İslâm düşüncesine göre evren, bütün realitesi kendisi tarafından, kendi içerisinde üretilen bağımsız değerlendirebilecek bir varlık olarak kabul edilmez. Çünkü Müslüman filozofların zorunlu varlık–mümkün varlık ayrımına göre mümkün varlıklar var olmada bir illete muhtaç idiler.

Kemâl Paşazâde, çeşitli risâlelerinde varlıkla ilgili temel sorunları ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapmıştır. Kemâl Paşazâde *Vücûbü'l-vâcib* adlı risâlesinde kavram olarak varlığın geniş bir incelemesini yapar. Varlık, yokluk ya da bunların dışında herhangi bir kavram, yüklem olarak bir konuya nisbet edildikleri takdîrde, aralarında bir bağlacın (*râbıt*) bulunması gerekir. Konu (*mevzû*) eğer varlık ise, yüklemin varlık, yokluk ya da başka bir mefhumdan oluşup oluşmadığına bakılmaksızın konu ile yüklem arasındaki nisbet olumlu bir nisbet olacak ve böyle bir önerme de olumlu bir önerme olarak kabul edilecektir. Kemâl Paşazâde *varlık* kavramının Allah'ın varlığı dâhil bütün varlıklar için kullanılabileceği kanâatindedir. Çünkü biz gerçekte var olan bir özün zorunlu mu yoksa olumsal bir varlık mı olduğu konusunda tereddüt içinde olmamıza rağmen, onun *varlık* olduğunu hiçbir şüpheye düşmeden kabul ederiz. İşte bu durum varlık kavramının bütün varlıklar için kullanabilecek ortak bir kavram olduğuna (*el-iştirâk fi'l-vücûd*) delâlet etmektedir. Fakat bütün şeylerin ortaklaşa adı olan bu kavram hangisidir? Kemâl Paşazâde, sadece Allah'ın zatını ifade etmek için kullanılması gereken kavramla, hem O'nun zâtı hem de eşyânın varlığını ortaklaşa ifade etmek için kullanılması gereken kavram arasında bir ayrıma gider (Öçal, 2000: 69). Filozoflar *mevcûd* kavramının, hem zorunlu (*vâcib*) varlığı, hem de olumsal (*mümkün*) varlıkları müştereken içeren bir kavram olduğu konusunda ihtilâf etmemişler, ancak *vücûd* kavramının böyle bir iştirâke tahammül edip edemeyeceği konusunda farklı düşünmüşlerdir.

Kemâl Paşazâde bu noktada mutasavvıfların görüşlerine mürâcaat eder. Mutasavvıflar *vücûd* denilen hakikatin çokluğu kabul etmeyeceğini, içerdiği anlam itibariyle ortaklığa tahammül edemeyeceğini savunurlar. Bunun sebebi onların *vahdet-i vücûd* sistemi içerisinde gerçekte vücûd adını almaya lâyık olan yegâne varlığın Allah olduğunu kabul etmeleridir. Vücûd, mümkün varlıkların gerçek bir sıfatı değildir. Zira vücûd, 'zorunlu' olanın bizâtihî kendi-

sidir. Aksi halde, mümkün varlıkların da 'zorunluluk' ile nitelendirilmesi gerekir. Bunlara göre *Vücûd* teriminin yaygın bir şekilde her iki varlık türü için de kullanılması, lâfzî kullanımdan öte şeyin gerçekliğine işaret eden bir anlam ifade etmez. Paşazâde, her iki varlık türü için *mevcûd* kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı kanâatindedir. Çünkü *vücûd* sadece Allah'ın varlığına ait olup ortaklığı (*iştirâk*) kabul etmez.

İbn Kemâl vahdet-i vücûd anlayışını savunan mutasavvıfların gerçekte varlıkta bulunan çokluğu inkâr etmediklerini ileri sürmektedir. Mutasavvıflar sadece vücûd'u kastederek, 'Biz, Allah'tan başkasının var (vücûd) olduğunu söylemiyoruz.' derler. Onların reddettikleri şey, zorunlu bir varlık için bir vücûd, mümkün varlıklar için de başka bir vücûdun bulunması eşyânın bağımsız bir vücûda sahip olmasıdır. Oysa onlar *mevcûd* olması bakımından varlıktaki çokluğu inkâr etmezler. İnsan kavramında olduğu gibi, vücûd dışındaki bütün kavramlar, vücûd kendilerine kendi özünde, şu ya da bu şekilde katılmadığı müddetçe aslâ mevcûd olmazlar. Nasıl ki insan fertleri, kendilerine "insanlık" dediğimiz özden bir şey katılmadıkça var olamıyorlarsa, aynı şekilde evrendeki bütün varlıklar da, kendilerine *vücûd* denilen özden bir şey katılmadıkça var olamazlar. Şu halde vücûd dışındaki bütün mefhûmlar, kendi özleri itibariyle (*nefsü'l-emr*) mevcûd olmalarında başka şeye muhtaçtırlar ki, bu da *vücûd*tur. Kavramları "yokluğu kabul edebilme" özelliğine göre sıralayacak olursak, "vücûd"un yokluğunun en uzağında bulunan bir kavram olduğunu görürüz. Vücûd dışındaki diğer kavramların (meselâ mevcûd, şey, sâbit gibi kavramlar) yokluğa kabul etmemeleri, kendi özlerinden dolayı değil, başka bir şey dolayısıyladır.

Mutasavvıflara göre, birincisi "saf nur" olarak kabul edilen Mutlak Varlık; ikincisi de gölge varlık olmak üzere iki tür varlık vardır. Gölge varlık, vücûdun saf hakikatini yansıtmaz. Kur'an-ı Kerim'in 'Allah göklerin ve yerin nûrudur' (24/Nûr, 35) âyetinden hareketle, Allah'ın varlığının salt nurdan ibaret olduğunu söyleyen Kemâl Paşazâde'ye göre mümkün varlıklar gölge varlıklardır. 'Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı?' (25/Furkân, 43) âyetinde geçen gölge kelimesi, kâinâtın üzerindeki varlık gölgesine işaret etmektedir. Varlığa işaret eden her şey, ya bu nûrun kendisi ya da onun gölgesidir. Gölge nûra en yakın bir konumda olabileceği gibi, nurdan uzak da kalabilir. Nur açısından bakıldığında, nur gölgeye yakın iken; gölge açısından bakıldığında, gölge nurdan uzaktır. 'Biz ona şahdamarından daha yakınız.' (50/Kâf, 16) âyeti nûrun gölgeye daha yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan, çoğu kez gölge varlıkların uzak bir sapıklık içinde olduğuna işaret eden birçok âyet vardır.

Evrenin, varlık ile yokluk arasında mevcûdiyetini devam ettiren bir nizâma sahiptir. Kemâl Paşazâde, evrenin sahip olduğu varlığın kendisine ait olmadığı ya da muğlak bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek, asıl varlığın Allah'ın varlığı olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Zaten her iki varlık türü arasındaki

farklılık buradan kaynaklanır. Evren, mutlak hakikatle olan bağlantısından soyutlanarak ele aldığında 'bâtıl" ve yoktur; varlığını ve anlamını bu hakikat ile birlikte kazanmaktadır (Öçal, 2000: 177).

Nesneler dünyasında bulunan gölge varlıklar, saf nur olarak kabul edilen mutlak varlığın nûrundan kendi isti'dât ve kâbiliyetleri oranında feyz alırlar. Hiçbir şey 'Hakk'tan ve O'nun nûrundan uzak kalmaz. İbn Kemâl, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, 'Fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüsü mutlakâ O'dur.' (58/Mücâdele, 7) âyetinin açıkça buna işaret ettiğini söyler. Allah Teâlâ, zâtıyla bütün ruhları ve cisimleri ihâtâ etmekte, yeryüzünde her şeye, o şeyin kendi zâtının istîdâdına göre varlık tohumları ekmektedir. Varlık, keşf ehlinin gözünde Hakk'ın aynasıdır. Varlık zâhiren bozulmaya mârûz iken kendi özünde Hakk'ın zâtıdır. "O'nun yüzünden başka her şey helâk olucudur." (28/Kassas, 88).

Allah, kendi zâtında bütün formlardan münezzehtir. Varlık mertebeleri alanında ise bütün sûretlerle musavverdir. Kemâl Paşazâde, konunun daha iyi anlaşılması için yine cam örneğine başvurur. Nûrun rengi olmaz, ancak onu renkli gösteren camdır. Bizim varlıklarda müşâhede ettiğimiz renklilik, nûra değil cama aittir. Binlerce cama ışığını salan güneş, her bir camda ayrı bir formda ve renkte gözükmektedir. Aynı şekilde, tek bir kişinin değişik açılarla etrâfına konulan ve yapıları itibariyle birbirinden ayrılan aynalarda farklı şekillerde görünmesi, bu olguyu ortaya koymaktadır. İnsan dâhil bütün mümkün varlıklar, Hakîkî Varlık'ın zâtının a'râzlarıdır. İbn Kemâl'in zikrettiği Farsça bir şiirde bu husus sanatsal bir dille ifade edilir:

"Men ve to 'ârız-ı zât-ı vücûdîm
Meşkhây-ı müşk-i vücûdîm
Tâ bâğ-ı dilem ez feyz-i hakk gülşen şod
Mâhiyet-i mâ ez rûy-i o rûşen şod
Ân rûz ki hurşîd-i rahş cilve nemûd
A'yân-ı cihân tamâm rûzen şod."

(Her ikimiz de varlığın zâtının 'arazlarıyız;
Varlık sarayının kokularıyız.
Gönül bağım Hakk'ın feyzinden güllerle doldu;
Mâhiyetlerimiz onun yüzünden aydınlandı.
Güneşin parlak yüzünü gösterdiği bir günde,
Cihânın a'yânı küçük birer pencere haline geldiler).

Kemâl Paşazâde, bu konuda muhtemel yanlış anlamaları engellemek için bazı uyarılarda bulunmayı da ihmâl etmez. Mutasavvıflar Hakîkat'in birliğinden bahsederken, bu ifadeleriyle Vâcibu'l-vücûd'un, mümkün varlıkların mad-

desi ya da mevzûsu olduğunu kastetmezler. Allah'ın mümkün varlıklarla ilişkisi kesinlikle ittisâf ve hulûl ilişkisi değildir. Allah mümkün varlıklara hulûl etmemiş, tecellî etmiştir. Mecâzî ifadelerin kullanılması, "ma'kûlâtın mahsûsata benzetilerek" açıklanmasından ibarettir. Bu noktada İbn Kemâl, sûfîlerin kullandığı mecâzî bir ifadenin delâlet ettiği anlamlar konusunda açıklamalar yapar. Sûfî literatürde Mutlak Varlık denize, mümkün varlıklar da dalgalara benzetilir. Kemâl Paşazâde bu benzetmede denizin, "varlığın hakîkatî" anlamına geldiğini, örnekte geçen dalgaların ise, sûfilerin "*a'yân-ı sâbite*" dedikleri "kabul edici" özelliğe sahip olan mâhiyetlerin heykelleri üzerine varlığın manevî anlamda yayılması olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Gene denizin dalgaları, "mümkün varlıkların hakikatleri" olarak anlaşılmamalıdır. Sûfîler her ne kadar varlığın çokluğunu kabul etmeseler de, hakikatlerin çokluğunu reddetmezler. Dolayısıyla mümkün varlıkların hakikatleriyle, Mutlak Varlık'ın hakikatini bir ve aynı hakikat olarak kabul etmek, sahih bir anlayışı yansıtmaz. Kanâatimizce Kemâl Paşazâde, mümkün varlıkların hakikatlerinin ayrılığını vurgularken, bunların gerçekliklerinin bilinilebileceğini insan bilgisinin konusu olabileceğini kastetmektedir. Çünkü hakikatlerin birliğini kabul etmek, bilginin imkânını kabul etmemek anlamına gelir (Öçal, 2000: 178).

Kemâl Paşazâde filozofların 'Allah'ın, yaratmada zorunlu olması' ilkesinin, farklı bir şekilde yorumlandığında küfrü gerektirmediğinin görüleceğini söyler. İbn Kemâl'e göre zorunlu yaratma fikri sadece filozoflara nisbet edilemez. Kendilerini şerîatçı olarak tanıtan ve bu konuda filozoflarınkine muvâfık görüşler beyân eden bir kısım sûfîler de filozoflarla aynı fikirdedirler.

Kemâl Paşazâde'nin bu yargısında esas aldığı kaynak, çağdaşı olan meşhur İranlı sûfî Abdurrahman Câmî'nin (Molla Câmî) (ö. 898/1492) *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eseridir. Molla Câmî, söz konusu eserinde filozoflarla sûfîleri ve kelâmcıları uzlaştırmaya çalışmıştır. Câmî, yaratmada Allah'ın çeşitli alternatifler arasında tercihte bulunması fikrine karşı çıkmakta ve var olan her şeyin var olması zorunlu olan şeylerden olduğunu, geriye kalanların ise varlığı imkânsız olanlara dâhil olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah için tereddüd veyahut da iki hüküm karşısında muhayyer kalmak O'nun 'bir'liğine aykırıdır. O'nun özünde ma'lûm ve murâd edilmiş olandan başka bir şey yoktur (Câmî, 1328: 274-275).

Kemâl Paşazâde'ye göre, *mûcibun bi'z-zât* teriminin iki anlamı vardır. Birincisi Allah'ın yaratmayı terk etmeye güç yetirememesi anlamında yaratmada zorunlu (*muztarr*) olmasıdır. Terimin başka bir anlamı da belli bir eylemi yapma ya da yapmamaya kâdir olması anlamında, her ne kadar fiillerinde zorunlu ve mecbûr olmayıp kendi özgür irâdesi ve ihtiyârı ile fâil olsa da, Allah'ın özünün ayrılmaz bir parçası olması anlamına gelir. Fakat bu, güneşin ışık salması, ateşin yakması gibi, doğal olaylarda mutlak determinizmin bulunduğu-

nu ileri süren kimselerin söyledikleri anlamda bir gerektirme değildir. Allah'ın her ân bir eylem içinde bulunması "hikmetinin yaratmayı gerektirmesi" anlamına gelen farklı bir gerekliliktir. İbn Kemâl'e göre Allah'ın *mûcibun bi'z-zât* oluşunu bu şekilde anlamak, birincisinin aksine, küfrü gerektirmez. Zira birincisinde, Allah'a münezzeh olduğu bir noksanın sıfatı izâfe edilmiş olur. Kelâmcıların iddiâların aksine, filozofların *mûcibun bi'z-zât*'tan kasıtları bu ikincisidir. Çünkü filozoflar, âlemin Allah'tan tabîî bir gerektirmeye sudûr ettiği açıkça reddettikleri gibi, Allah'ın fiillerinde zorunlu olmasında bir mükemmelliğin bulunduğundan söz ederler.

Kemâl Paşazâde, evrenin temel yapısı olan olumsallık durumu ile ilgili olarak, "Nasıl ki mümkün olması bakımından mümkün varlığı kabul ediyorsa, 'varlık olarak varlık' da bundan farklı olamayacağı, yani kesintisiz bir sürekli lik içinde imkânla niteleneceği açıktır." demektedir. Şâyet bir şeyin zât olarak, varlığı bütün özellikleriyle kabul ettiğini reddetmiyorsak, onu bütün zamanlarda kabul etmesinin önünde hiç bir engelinin olmadığını da dikkate almak zorundayız. Varlığın yegâne niteliği tek bir hakikat olmasıdır. Varlığın sürekli oluşu, yok olduktan sonra ortaya çıkması veyahut da önce var sonra yok olması, varlığın özünü teşkîl eden şeyler değildir; bilakis bunlar varlığın ilineklerindendir (a'râz). Bunlar varlığın hakikatini değiştirmezler. Bu da varlığın bizâtihî imkân ile vasıflanmış olması anlamına gelir. Sözü edilen a'râzlardan bazısının varlık içinde imkânsız olması, varlığın kendi özünden kaynaklanmaz; aksine, kendi dışındaki bir sebepden dolayıdır. Bu yüzden şeyin kendisindeki zâtî imkâna münâfî bir durum arz etmez.

İbn Kemâl'in bu konuyu ele alarak, "Mümkün varlıklar için imkânın lüzûmu yoktur." sonucuna ulaşması, âhiret inancını isbât etmeye yöneliktir. Kelâmcılar, âhiretin cismânî bir şekilde gerçekleşeceği isbât edebilmek için, filozofların hilâfına "'yok'a varlığının iâde edilmesi" (*iâdetü'l-ma'dûm*) kuralını kabul etmişlerdir. Bir şeyin tekrar varlık kazanabileceğini kabul etmemek, kural gereği o şeyin daha öncede var olabileceğini kabul etmemek demektir. Dolayısıyla öbür dünyada insanların ruh ve ceset olarak tekrar yaratılmaları imkânsız değildir. İşte Kemâl Paşazâde *imkân* ile *mümkün* arasındaki "birbirini gerçekleştirici ilişki"nin cismanî meâdın gerçekleşeceğini isbâtladığına inanmaktadır.

Kemâl Paşazâde, bir başka eserinde yine imkân konusunda Peygamberimizin bir hadîsinden hareketle ilginç yorumlar getirmektedir. Peygamberimiz bir hadislerinde, 'Fakirlik benim övüncümdür.' buyurmuştur. Diğer yandan fakirlik başka bir hadiste, her iki âlemde de yüz karası olarak nitelendirilmektedir. Bu durumda Peygamberimizin yüz karası olarak vasıflanan bir şeyle övünmesi nasıl açıklanabilir? Kemâl Paşazâde, *Risâle fi'l-fakr* adlı eserinde meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre fakirliğin yüz karası olması, yergi değil övgü ifade eder. Yüz karası ifadesinde geçen *vech* (yüz) kelimesi, mümkünün

zâtı anlamına gelir. Zira Arapçada vech kelimesi zât anlamına kullanılmaktadır. Hadiste geçen *fakr* kelimesi, mümkün varlığın, gerek varlığında gerekse diğer kemâl sıfatlarında başkasına muhtaç olması demektir. Bu ihtiyacın yüz karası olarak nitelendirilmesinin sebebini, İbn Kemâl, siyahın renkler arasında farklı bir özelliğe sahip olmasıyla açıklanmaktadır. Siyahlık, diğer renklerden farklı olarak, bulunduğu mahalden kolaylıkla ayrılmaz. İşte mümkün varlık, her iki âlemde de başkasını muhtaç olma özelliğine sahiptir. Sonuç itibariyle fakirliğin yüz karası olması, mümkün varlığın ihtiyaç halinin her iki dünyada da devam etmesi anlamına gelmektedir (Öçal, 2000: 120 vd).

SONUÇ

Kemâl Paşazâde, hem kelâmın hem de felsefenin çağlar boyunca tartışılan meselelerini büyük bir mahâretle tartışmış daha anlaşılır kılmak için gayret göstermiştir. Bunu yaparken, felsefe ile kelâmın birbirine karıştığı felsefî kelâm döneminin dilini kullanmıştır. İbn Kemâl'in en temel özelliği eserlerinde eleştirel bir dil kullanmış olmasıdır. Bu da onun felsefeye duyduğu ilgiden kaynaklanmaktadır. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında vukû bulan tartışmalı konuları ele alırken, kendisinin kelâmcılar tarafında yer aldığı bilinmesine rağmen, kelâmcıların yanlış bulduğu görüşlerini de tenkit etmekten kaçınmamıştır. Bir bakıma o, tartışmada tarafları münâkaşa tekniğine uymaya çağırmaktadır. Bu durumu, çeşitli klasik felsefî-kelâmî eserlere yazdığı şerh türü eserlerinde gördüğümüz gibi, müstakil konuları ele aldığı kısa ya da uzun risâlelerinde de görebiliriz.

Şüphesiz bu ifade, Kemâl Paşazâde'nin kelâmî ya da felsefî eserleri sadeleştirmek, skolastik bir kritiğe tâbî tutmaktan öte felsefe ve kelâm kültürüne bir katkısının olmadığı anlamına gelmez. Çünkü konuların işlenmesi esnasında da yer yer değindiğimiz gibi, birçok meselenin ele alınmasında yeni açılımlar getirmiş, hem kendisiyle ortak görüşü benimseyen kimselerin, hem de kendisine muhalif safta yer aldığı kimselerin görüş ve düşüncelerindeki boşlukları, yetersizlikleri felsefî ve kelâmî formasyonunu kullanarak göstermiştir.

Felsefî alanlarda yazdığı eserler, daha çok kelâmcılarla felsefeciler arasındaki tartışma konularını içermektedir. Eserlerinde, ele aldığı meselelerin İslâm düşünce tarihi bakımından nasıl tartışıldığını çok iyi bilmekte; mesele hakkında getirilen en kıyıda köşede kalmış açıklamaları dahi iktibas etmekten çekinmemektedir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmalara katılırken, Sünnî itikâd açısından hudutları çizilmiş meselelerde 'kelâmcılar"ın safında yer almakla beraber, birçok yerde, Ehli Sünnet inancının müsâade ettiği kadar, kelâmcıların mantıkî ve teknik yanlışlıklarını göstermekten çekinmediği gibi, Sünnî yorumun itikadî bir zorunluluk arz etmediği ya da belirginleşmiş Sünnî bir tav-

rın oluşmadığı alanlarda, filozofların birtakım görüşlerinin takdîre şâyan olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Meselâ, Allah'ın yaratmadaki zorunlu olması (*mûcibun bi'z-zât*) konusunda, onun açıkça filozofları haklı bulduğunu görüyoruz. Ne var ki onun bu tavrı, belli bir grubu desteklemekten ziyâde sağlam temellere dayanmayan bir anlayışı reddetme anlamı taşır.

Kelâmcıları bu konuda eleştirmesinin temel sebebi, birçok eserinde desteklediğini gördüğümüz tasavvufçuların görüşleriyle filozofların görüşleri arasındaki yakınlıktır. Filozofların görüşlerini reddetmek, mutasavvıfların görüşlerini reddetmek anlamına geleceğini anladığı anda, kelâmcılara karşı filozofları savunmuş; onların görüşlerini nasslara ve Sünnî bakış açısına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Şüphesiz bu yakınlık bir takım meselelere bakış açısıyla sınırlıdır ve daha çok entelektüel bir kaygıyla yazılan eserlerinde yer alan bir tutumdur.

Eserlerinde dikkat çeken şeylerden birisi; filozofların görüşlerini aktarırken, bu görüşle ilgili daha başlangıçta belli bir yargıda bulunmaktan kaçınması ve eğer varsa eleştirilerini daha sonraya saklamasıdır. Hatta "Muallim-i Sânî" gibi, filozofların şöhretine ve felsefî kariyerine işaret eden bazı unvan ve lakapları kullanmasına karşılık, kelâmcı meslektaşlarına görüşlerini aktarırken her zaman aynı tavrı göstermemektedir.

KAYNAKÇA

Anay, Harun, (1994), *Celâleddîn Devvânî, Hayatı Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

el-Câmî, Molla Abdurrahman, (1328), *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîk-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ fi vücûdillahi teâlâ ve sıfâtih*, Mısır.

Dâniş, Hüseyin, (1927) *Rübâiyyât-ı ömer hayyam*, II. baskı, Amedî Matbaası İstanbul.

Gazâlî, *el-iktisâd fi'l-i'tikâd*.

İbn Rüşd, (1992), *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul.

Kemâlpaşazâde (1188), *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul.

———, (1987) *Tehâfüt Hâşiyesi*, terc. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Öçal Şamil, (2000), *Kemâlpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi (1989) *eş-Şakâik-ı nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*, İstanbul 1989.

İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Kaynaklar

Ahmet Arslan, *Hâşiye ale't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul 1987;

İnanır Ahmet, *İbnKemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İstanbul 2008.

Kemâl Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, terc. Ahmet Arslan, Ankara 1987.

Kemâl Sözen, *İbn Kemâl'de Metfizik*, Fakülte Kitabevi İsparta 2001.

Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, Ankara 1956.

Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (Klasik Yayınları İstanbul 2010), 8.

Seyit Bahçıvan, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikâdiyye Dirâse Nakdiye*, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Bayrut 2006.

———, *Hamsu Resâil fi'l-Fırak ve'l-Mezâhib li'bn Kemâl Bâşâ*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2005..

Süleyman. H. Bolay vd. (haz.), *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1986.

Şamil Öçal, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 2000.

Şefeaddîn Severcan (1996), *Kemâl Paşa-zâde, Tevarih-i Âl-i Osman / X. Defter*, (ed. kr.), Ankara.

Yekta Saraç, *Şeyhu'l-İslâm Kemâl Paşazâde*, İstanbul 1995.

PİR SULTAN ABDAL

Alim Yıldız*

Pir Sultan Abdal, XVI. yüzyılda, Osmanlı tarihinin hareketli bir dönemine tekâbül eden zamanda yaşamıştır. Bu dönem, Osmanlı-Safevî mücâdelelesinin yoğun bir şekilde yaşandığı, bu mücâdelelenin her türlü yıkıcı etkisinin Anadolu coğrafyasında hissedildiği ve uzun süre devam eden iç isyanlar ile kargaşa ortamının bütün bölgeyi kuşattığı bir dönemdir.

Doğum ve ölüm tarihleri konusunda herhangi bir bilgi bulunmayan Pir Sultan hakkında yapılan araştırmalarda genel olarak şu hususlar kabul görmektedir: Pir Sultan Abdal, Sivas ili Yıldızeli ilçesi Çırçır bucağına bağlı Sivas'a 45, Yıldızeli'ne 38 km uzaklıkta olan Banaz köyünde doğmuş ve burada yaşamıştır. Asıl isminin Haydar olduğu şu dörtlüklerinden anlaşılmaktadır:

Pir Sultan Abdal'ım destim dâmanda
İsmim Koca Haydar neslim Yemen'de
Garip başa bir hal gelse zamanda
Orda her kişinin dostu bulunmaz[1]

---

* Prof. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı. [e-posta: yildizalim@hotmail.com]

1. Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971, s. 30.

Pir Sultan'ım Haydar diye anıldı
Hep bir aradan mânâlar verildi
Cennet misâlinde Ali'm göründü
Kandildeki yanan nuru bil nedir[2]

Pir Sultan'ın İran'ın doğusundaki Horasan'dan, önce İran Azerbaycanı'ndaki Hoy kasabasına, oradan da Anadolu'ya göçüp Sivas'a yerleşen bir Türkmen olduğu şeklinde genel bir kanâat vardır.[3] Soyunun Horasan'ın Hoy kasabasından geldiği ise şu dörtlüğünden anlaşılmaktadır:

Benim aslım Horasan'dan Hoy'dandır
Kırklar olduğun Kanber de yandadır
Tanrı'nın aslanı Ali nurdandır
Kırklara ser-çeşmesin pirim Ali
Cümlemizden ulusun Kızıl Deli[4]

Halk arasındaki söylentilere göre çocukluğunda koyun çobanlığı yaparken rüyasında bir elinde bâde, bir elinde elma olan nur yüzlü bir ihtiyar görür. İhtiyarın kendisine uzattığı bâdeyi saygıyla içer, elmaya uzandığı sırada ihtiyarın elinin içinde bir ben olduğunu fark eder ve onun Hacı Bektaş-ı Veli olduğunu anlar. Hacı Bektaş, ona, "Pir Sultan" mahlasını verir. Şöhretinin her tarafa yayılmasını, sazının üstüne saz, sözünün üstüne söz gelmemesini dileyip kaybolur. Şair,

Pir elinden bâde içtim
Doğdum elinize düştüm
Ak cenneti gördüm geçtim
Hünkâr Hacı Bektaş Veli

dörtlüğünde bu rüyayı dile getirmiştir. Bu da demektir ki Pir Sultan Abdal, pek çok halk şairi gibi rüyada bâde içme sonucu âşık olan bâdeli âşıklardandır[5].

Pir Sultan'ın ailesi ve yakınları konusunda söylentilerin dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Söylentiye göre Pir Sultan'ın Seyyid Ali Sultan, Pir Mehmed (Muhammed), Er Gâip Sultan (Pir Gâib) adlarında üç oğlu ve Sanem adında bir

2. Öztelli, *a.g.e.* s. 325.
3. Murat Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2011, s. 23-24.
4. Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri.* s. 71.
5. Nurettin Albayrak, "Pir Sultan Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV/277-278.

kızı vardır. Pir Sultan'ın Elif adında bir de kız kardeşi vardır. Pir Sultan'ın oğlu Seyyid Ali, Banaz'ın üst tarafındaki çam korusunda, Er Gâib ise Dersim'de yatmaktadır. Pir Muhammed'in mezarı, Tokat'ın Daduk köyündedir.[6]

Oğullarından Pir Mehmed (Muhammed) de babası gibi şairdir. Onun,

Aşk oduyla ciğerleri dağlıyım
Boş değilim bir ikrara bağlıyım
Abdal Pir Sultan'ın Abdal oğluyum
Adım Pir Muhammed Pir'im Ali'dir[7]

dörtlüğüyle biten bir nefesi vardır. Pir Mehmed'in delikanlı iken attan düşerek öldüğü ve babası Pir Sultan'ın aşağıdaki şiirle bu olayı anlattığı bilinir:

Bana gül diyorlar neme güleyim
Gözlerim yaş ile doldu n'eyleyim
Elin gülü açmış al ile yeşil
Şu benim güllerim soldu n'eyleyim

Kolumdan uçurdum şahin bazımı
Arşa çıkardılar âh-ı sûzumu
Elimden aldırdım körpe kuzumu
Murâdı mahşere kaldı n'eyleyim

Haberin alayım seher yelinden
Ördek kalkar m'ola kendi gölünden
Korkum ayrılıktan fikrim ölümden
Âhiri başıma geldi n'eyleyim

Ulu sular gibi çeşmim çağlayan
Mahrum olmaz özün Hakk'a bağlayan
Yâr yitirmiş yana yana ağlayan
Geldi çattı beni buldu n'eyleyim

Kara yazılmıştır yazılarımız
Arş'âlâya çıktı sızılarımız
İrili ufaklı kuzularımız
Firkati bağrımı deldi n'eyleyim

---

6. Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, s. 25-26.
7. Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. s. 54

Sevdiğim salınır gelir naz ile
Kâr etti bağrıma kötü söz ile
Ağlayı ağlayı ala göz ile
Gözüm yaş ile kan oldu n'eyleyim

Bozulur mu Hakk'ın yazdığı yazı
Ismarlayın Hakk'a erenler bizi
Anadan ayrılmış bir körpe kuzu
Avazı bağrımı deldi n'eyleyim

Pir Sultan Abdal'ım kırklar yediler
Bu yolu erkânı onlar kodular
Allah verdiğini almaz dediler
Bana verdiğini aldı n'eyleyim[8].

Çocukluğu çobanlıkla geçen Pir Sultan'ın, bazı şiirlerinde karşılaştığımız "*Pir Sultan'ım okuyan yazarım*", "*Ben kendi hâlimde okur yazarım*" ve "*Okur idim elif deyu be deyu*" dizelerinden, okuma-yazma bildiği anlaşılmaktadır. Onun eğitimi tekke düzeyindedir. Cevdet Kudret'e göre Pir Sultan'ın, şiirlerinde tasavvuf felsefesinin derin konularına girmek yerine, günümüz Alevî-Bektaşî öğretisi içinde kalması bundan dolayıdır. Cahit Öztelli'ye göre, Pir Sultan'ı tekke kültürü içerisinde yetiştiren kişi, Pîr Hasan'dır. Öztelli, bu bilgiye aşağıdaki dörtlükten ulaşmıştır:

Gece gündüz aşk oduna yanarlar
Pir Hasan'ın aşk câmını sunarlar
Mest olan âşıklar semah dönerler
Dönülür semahı Koyun Baba'nın

Bu dörtlükten anlaşıldığı kadarıyla Pir Sultan'ın şeyhi Hasan, bir Bektaşî tekkesi olan Koyun Baba Tekkesi'nde bir süre posta oturmuş, zamanın olgun ve ünlü bir şeyhidir. Pir Sultan, âşıklık geleneğinde bir konum elde edecek seviyeyi, muhtemelen aldığı bu tekke eğitimine borçludur[9]

Alevîlerce "Yedi ulular" olarak tanınan Fuzulî, Hatayî, Nesimî, Viranî, Yeminî, Kul Himmet arasında yer alan Pir Sultan Abdal, bir Alevî ayaklanmasına öncülük etmiş 73 kişiyle başlattığı isyan, Sivas Vâlisi (Rum Eyâleti Beylerbeyi) Hızır Paşa tarafından bastırılmış, Pir Sultan yakalanarak zindana atılmış,

8. Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, s. 40-41.
9. Tavşanlı, *a.g.t.*, s. 29-30.

inancından dönmemesi üzerine de asılmıştır. Onun giysileri darağacında asılı kalmış kendisi sır olmuştur. Bir söylenceye göre de Erdebil Dergâhı'na getirilip orada toprağa verilmiştir[10].

Alevî-Bektâşî topluluğunda yaygın olan bir söylenceye göre Hızır Paşa, Sofular köyündenmiş. Pir Sultan'dan himmet istemiş, o da, "Sana himmet veririm ama sonra gelir beni asarsın." demiş. Öyle de olmuş. Hızır Paşa önce Pir Sultan'ın taşlanmasını emretmiş. Herkes Pir Sultan'a taş atmış, fakat Pir Sultan'ın âhiret kardeşi olan Ali Baba ona gül atmış. Gül, Pir Sultan'a değince Pir Sultan "Ahh.." diye inlemiş ve şu beyti söylemiş:

Şu ellerin taşı hiç bana değmez
İllâ dostun gülü yaralar beni

(Bu olayın Hallâc-ı Mansûr ile Şeyh Şiblî arasında da geçtiği söylenir.)[11]

Pir Sultan'ın Osmanlı düzenine başkaldırıp kaldırmadığı da tartışmalıdır. Cahit Öztelli ve Vecihi Timuroğlu, Pir Sultan'ın bir halk hareketine karışmadığını, böyle bir olayı yönetmediğini, dahası böyle bir ayaklanma olmadığını savunurken; M. Fuat Köprülü, Şükran Kurdakul, İsmail Beşikçi, Naci Kasım, Atilla Özkırımlı, Asım Bezirci, İbrahim Arslanoğlu, İlhan Başgöz, Mehmet Bayrak, Rıza Zelyurt gibi isimler Pir Sultan'ın Anadolu'daki halk hareketiyle bütünleştiğini, halka daha yaraşır yeni bir düzen için Osmanlı düzeniyle savaştığını şöyle ya da böyle kabul ederler. Gerek şiirleri gerekse halkın muhayyile gücünün bugüne değin aktardığı söylenceler olsun Pir Sultan'ın Osmanlı'nın baskıcı düzenine karşı çıktığını, eylem koyduğunu, halk eylemleriyle bütünleştiğini hatta halka önderlik etmiş olduğunu ve bu uğurda başını verdiğini söylerler.[12]

Pir Sultan hakkında birçok araştırma-inceleme yapılmıştır. İbrahim Arslanoğlu, Selahattin Eyuboğlu, Cahit Öztelli, Abdülbaki Gölpınarlı, Pertev Naili Boratav, Ali Balım, Asım Bezirci gibi araştırmacıların özgün, yetkin ve müstakil incelemelerin yanı sıra Atilla Özkırımlı, Turgut Koca, Sadettin Nüzhet Ergun, İsmet Zeki Eyuboğlu'nun seçkin yapıtlarında da şairin şiirleri yer almıştır.[13]

Pir Sultan, Alevî-Bektâşî öğretisi konusunda engin bilgisi, kararlılığı, inancı, haksızlığa karşı koyuşu ve bu uğurda can verişi gibi birçok özelliğiyle, halk arasında bir destan kahramanı gibi görülmüştür.[14]

---

10. İsmail Özmen, *Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, II/195-196.
11. Özmen, *a.g.e.* s. 196.
12. Özmen, *a.g.e.* s. 199.
13. Özmen, *a.g.e.* s. 198
14. Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, s. 39.

Erdebil Ocağına bağlı olan Pir Sultan Abdal şiirlerinde Hacı Bektaş-ı Velî'yi pir; Hacı Bektaş halifelerinden Kızıl Deli'yi ve Abdal Musa'yı da serçeşme olarak tanır.[15] Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Alevî-Bektâşî edebiyatının en önemli şairi lirik ve kavgacı yönüyle tanınan Pir Sultan Abdal'dır.

Her şair gibi Pir Sultan da, dil ve söyleyiş bakımından kendisinden daha kuvvetli olanların etkisinde kalmıştır. Şiirlerine bakıldığında Yunus Emre, Kaygusuz Abdal ve Hatâyî'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Özellikle Yunus Emre'nin söyleyiş tarzına benzer deyişleri bulunan Pir Sultan, derin felsefî, mistik ve metafizik telakkîlerden kaçınmıştır. Bu özelliğiyle kendisinden sonra da Alevî-Bektâşî edebiyatının bütün şairlerini etkilemiştir. İbrahim Aslanoğlu'na göre kendisinden sonra yetişen ve onun mahlasını kullanan şairlerde ona özenme, şiirini onun gibi söyleme gayreti göze çarpmaktadır. Âşık Kerem, Gevherî, Karacaoğlan, Kul Mustafa, Dadaloğlu, Er Mustafa, Derviş Ali ve daha nice ünlü şair kullandıkları ifadelerde örtüşmeseler de, duygu ve düşüncelerinin derinliğinde Pir Sultan'ı barındırmışlardır.[16]

Alevî-Bektâşî edebiyatının en büyük ozanı Pir Sultan Abdal'dır. Halk dili ve halk edebiyatıyla beslenen kusursuz söyleyişi, belli bir inancın insânî yanını vurgulayan dünya görüşü ve coşkulu lirizmiyle günümüzde de varlığını, diriliğini sürdüren bir halk ozanıdır. Divan edebiyatının hemen hiç etkisinde kalmamış, sözlü edebiyatın birikimlerinden yararlanmış duru bir dil kullanarak kendine özgü bir şiir oluşturmuştur. Şiiri, yaşanan hayatı kucaklar, insan sevgisiyle doludur ve insan duyarlılığının, insanın iç dünyasının ortak yanlarını dupduru yansıtır. Onda bir tarikata bağlı şairin öğreticiliğini, bir saz şairinin uçarılığını, doğa sevgisini, dervişlik neşesini kısacası kusursuz şiirsel bir bileşimi bulabiliriz.[17]

Ozanın düşüncesi; birlik, bütünlük, barış ile Hz. Ali soyuna duyulan derin sevgi, insanın özsel arınmışlığa varma gereği, doğruluk, dürüstlük ve yardım gibi kavramlara dayanır. O, bunlara insanın ancak yetkinlikle, olgunlukla, tevâzû ile pir eteğinden tutarak varılabileceğine inanır ve şiirlerinde hep bunu vurgular. Bunun için bu kavramların "seçebilirsen, erebilirsen, varabilirsen, görebilirsen, verebilirsen, durabilirsen" gibi dörtlüklerin sonuna getirilen sözcüklerde odaklaştırılarak eyleme dönüştürülmesi öngörülmekte ve önerilmektedir. Zorlama yok öneri vardır, anılan sözcüklerle vurgulanan basamakların aşılması gerekir. Olgunluğa, yetkinliğe varılabilmesi için Pir Sultan'a göre kişinin Alevî-Bektâşî inancındaki yeri, makamı çok önemlidir. Belli bir olgunluk aşamasına varmadan tasavvufta kâmil insan olmak imkânsızdır. Olgun kişi olgunluk, yetkinlik aşamalarında en üstte duran kişidir. Kişinin toplulukta toplum-

15. Özmen, *Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, s. 196.
16. Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, s. 63.
17. Özmen, *Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, s. 195.

sal bir görevi yerine getireceği yükümlülükleri vardır. Çevresine ışık saçacak, bilgi dağıtacak, canları aydınlatacak, onlara her bakımdan yardımcı olacaktır.[18]

Alevî-Bektâşî edebiyatında şiir, belli kural, kalıp ve düşüncelere bağlı olarak şekillenmiştir. Pir Sultan'ın şiirleri üzerinde yapılan edebî incelemeler neticesinde onun halk edebiyatı geleneklerinden ayrılmadığı; ölçü, kafiye, biçim, dil ve söyleyiş özellikleriyle bir halk ozanı görünümünü sürdürdüğü ortaya çıkmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, şiirlerinden hareketle Pir Sultan'ın, çok bilgin olmasa da yeteneğiyle kendisini geliştirdiği, küçüklüğünden beri saz çalarak cem ayinlerinde yer aldığı, bir halk ozanı olarak şiirde büyük bir varlık gösterdiği kanâatine sahiptir. Ona göre şiirlerdeki duraklarda kelime bölünmelerine pek az rastlanması, Pir Sultan'ın şiirdeki ustalığının belirtisidir. Saf, pürüzsüz ve anlaşılır bir dil kullanan Pir Sultan, halk ozanlarına ait kelime ve terkipleri kullandığı gibi zaman zaman bu kalıpların dışına çıkarak köy yaşantısını sade ve akıcı bir dille, yapmacıklıktan uzak ve rahat bir söyleyişle ifade etmiştir. O gerçek bir âşıktır ve bu aşkı hemen bütün şiirlerinde görmek mümkündür. Didaktik tarzda söylediği şiirlerinde bile bu içli ve insanî sevgi vardır.[19]

Şiirlerine baktığımızda Pir Sultan'ın, kendi yaşadığı devrin dilini kullandığını görmekteyiz. Yaşadığı kırsal ortamda yer alan hayvan, bitki, akarsu, dağ vs. varlıklar onun şiirlerinde birer teşbih unsurudur. Bütün saz şairleri gibi o da şiirlerinde, mecazî ifadelere yer vermiş, deyim ve atasözleriyle söyleyiş tarzını güçlendirmiştir. Günümüzde kullanılmayan öz Türkçe kelime, ek ve ifade kalıplarının yanı sıra İslâm kültürünün etkisiyle konuşma dilimize girmiş ya da Alevî/Bektâşî kültürüne ait kelimelere sıklıkla başvurmuştur[20]

Tekke edebiyatın XVI. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden olan Pir Sultan, şiirlerini genellikle hece ölçüsünün 8'li (4+4, 5+3) ve 11'li (4+4+3, 6+5) hece kalıplarıyla söylemiş, aruz vezninden uzak durmuştur. Şiirlerinin çoğu dörtlükler halinde, koşma ya da semaî biçimindedir.[21]

Pir Sultan yalnızca güzel, içli şiirler söyleyen bir halk ozanı değildir. Öyle olsaydı yalnızca yazın tarihinin sayfalarında kalır, eğitim öğretim gören dar bir kesimce tanınırdı. Oysa Pir Sultan dönemin toplumsal sorunlarına eğilmiş, bunları kendisine konu edinmiş, çıkış yolları aramış, yer yer şiir ve sanatını da bu uğurda aracı yapmış bir ozandır. O nedenle halkla halkın sorunlarıyla özdeşleşmiş bütünleşmiştir. Beş yüz yıldır her toplumsal çıkış ve başkaldırılarda örnek alınmış ve simge olmuştur. Şiirleri siyâset yüklüdür, eleştiri yüklüdür. Anadolu toplumuna baskıcı düzen karşısında kurtuluş yolları arar, yol gösterir, sava-

18. Özmen, *a.g.e.* s. 198
19. Tavşanlı, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, s. 42.
20. Tavşanlı, *a.g.t.*, s. 42.
21. Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, s. 62.

şır eleştirir. Düzenin iyisini uygununu arar toplumu ona yöneltir. O halk ozanlığı, halkın ozanlığı buradan gelmektedir. Anadolu halkının sorunlarının dilidir. Halktan biridir. Halkla birlikte haksızlık ve yolsuzluklara şiiri, sanatı ve siyasal önderliğiyle başkaldırmıştır. Bu tutumu onu halkla bütünleşmeye götürmüştür. Kısaca Pir Sultan bir lider ozandır. Şiirini bir kavga sanatı olarak kullanmıştır. Direnen bir şiirin ustası ve bir dava adamıdır.[22]

KAYNAKÇA

Albayrak, Nurettin, "Pir Sultan Abdal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV/277-278.

Özmen, İsmail, *Alevî Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, C.II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Öztelli, Cahit, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971.

Tavşanlı, Murat, *Pir Sultan Abdal'da Dinî Düşünce Boyutu*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2011.

Yıldız, Alim, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, İstanbul 2003.

22. Özmen, *a.g.e.* s. 199.

TAŞKÖPRÎZÂDE AHMED EFENDİ

Yusuf Şevki Yavuz*

HAYATI

"Taşköprîzâde Ahmed Efendi" diye tanınan İsâmuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Muslihiddîn Mustafa b. Hayreddîn Halîl, Kanûnî devrinin önde gelen Osmanlı âlimlerinden biridir. Hayatı hakkında *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserinde kendisi tarafından yazılan bilgilere göre 14 Rebîulevvel 901/2 Aralık 1495 yılında Bursa'da doğdu. Babası, kendisi gibi Taşköprîzâde nisbesiyle anılan Muslihuddîn Mustafa Efendi'dir. Çocukluk yıllarının başlangıcını Bursa'da geçirdi ve okuma çağına gelince Ankara Ak Medrese'de müderris olan babasının yanına gitti. Kur'an'ı okuyup hatmettikten sonra babasının, Üsküp'te bulunan İshâkî Medresesi'ne tayin edilmesi dolayısıyla Bursa'ya döndü ve bir süre burada ikâmet etti. Daha sonra babası onu, kardeşi Mehmed'le birlikte İstanbul'a götürüp yanında tahsil hayatına başlamaları için "Yetim" lakabıyla tanınan Alâaddîn Efendi'ye teslim etti. Medreselerde okutulan sarf-nahiv kitaplarını okuduktan sonra kardeşiyle birlikte Bursa Molla Hüsrev Medresesi'nde müderrislik yapan amcası Kıvâmüddîn Kâsım Efendi'nin yanında tahsiline devam etti. Kardeşinin hastalanıp vefat etmesinin ardından babasının, Amasya'daki Hüseyniye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmesi üzerine onunla birlikte Amasya'ya gitti ve yanında İslâmî ilimleri tahsil etmeye devam etti. Daha sonra dayısının yanı sıra Muhyiddîn Mehmed el-Kocâvî, Mahmûd b. Kadızâde er-Rûmî, Muhammed et-Tunusî gibi değişik âlimlerden çeşitli alanlara dair dersler aldı ve tahsilini tamamladı.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı.

Otuz yaşında müderrislik yapmaya başladı ve ilk olarak Dimetoka'da bulunan Oruç Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi (931/1525). Bir yıl sonra İstanbul'da Hacı Hasan Medresesi'ne atandı. Babasının İstanbul'da 935/1529 yılında vefât etmesinin ardından önce Üsküp İshâkiye Medresesi'ne (936/1531), daha sonra da İstanbul Kalenderhâne Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi (942/1536). Müderrislikte giderek yükseldi ve sırasıyla Koca Mustafa Paşa, Sahn-ı Semân, Edirne Üç Şerefeli, Edirne Sultan Bayezid Han (951/1544) gibi değişik medreselerde müderrislik yaptı. 952/1545 yılında Bursa kadılığına tayin edildi ve iki yıl sonra tekrar Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yapmasının ardından 958/1551'de İstanbul kadısı oldu. Ancak yakalandığı bir hastalık neticesinde gözleri kör olunca kadılıktan ayrılmak zorunda kaldı. Müderrislik ve kadılık yaptığı yıllarda ve gözlerine perde geldikten sonra da çeşitli eserlerin yanı sıra 30'a yakın risâle telif etti. 30 Recep 968/13 Nisan 1561'de İstanbul'da vefat etti ve cenâze namazı Fatih Camii'nde kılındıktan sonra Âşık Paşa Mahallesi'ndeki camiin karşısında bulunan Seyyid Velâyet Türbesi yakınında bir yerde defnedildi.

ESERLERİ

Eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *Miftâhu's-saâde ve mısbâhu's-siyâde*: İlimler tarihine dair olan eseri Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb en-Nûr orta boy iki cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1968). Eserin, müellifin oğlu Kemâleddîn Muhammed Efendi tarafından Osmanlıca'ya yapılan çevirisini Ahmed Cevdet yayımlamıştır (İstanbul 1313). 2. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*: Osmanlı Devleti'nde yetişen âlimlerle meşâyihin hayatları ve menkıbelerine dairdir. Eser Ahmet Suphi Furat tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1985). 3. *Nevâdiru'l-ahbâr fî menâkıbi'l-ahyâr*: Sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlerin menkıbelerine dairdir ve bir yazma nüshası mevcuttur (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyuddîn Efendi nr.2548). 4 *el-Meâlim fî ilmi'l-kelâm*: Kelâm ilmine dair olan eser Kadı Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ında mevcut plana göre yazılmıştır. Eserin bir yazma nüshası mevcuttur (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddîn Efendi nr.2149). Genellikle Fahreddîn er-Râzî, Seyfeddîn el-Âmidî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi Eş'ariyye âlimlerinin eserlerinden yapılmış iktibaslardan oluşur. Eserin ulûhiyyet, nübüvvet ve semiyyât bölümleri Mehmet Emin Yağcı tarafından tahkîk edilerek hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 19). 5. *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*: Kazâ ve kader konusunu işleyen risâlenin çeşitli yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 3590/1). 6. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd*: Nasîreddîn et-Tûsî'ye ait *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı kelâm kitabına Sey-

yid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyeye dair bir hâşiyedir. Eserin yazma nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp.Damat İbrahim nr.786). 7. *Ecellü'l-mevâhib fî ma'rifeti vücûdi'l-Vâcib*: İsbât-ı Vâcib'e dairdir (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddîn Efendi nr.3238/2). 8. *Letâifu'n-Nebî*: Kırk hadisin derlenip şerhedildiği bir eserdir. Sadık Cihan tarafından tahkîk edilerek *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmıştır (Ankara 1980). 9. *Risâle fî beyâni hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanati'l-ma'neviyye*: İnsanın Allah'ın halîfesi olmasının anlamına dair bir risâledir ve bir yazma nüshası vardır (Nuruosmaniye Ktp. nr. 4902/5). 10. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf bi's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî*: Zemahşerî'ye ait *el-Keşşâf*'a Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymâniye Ktp. Şehit Ali nr. 315). 11. *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerî*: İbnü'l-Cezerî'nin kırâat ilmine dair eserine yapılmış bir şerhtir (Mekke 1303/1885). 12. *Şerh alâ Risâle fî ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*: Metni de müellife ait olan ve münâzara ilmine dair bulunan bir eserdir (İstanbul 1299/1881). Muhammed Hasan Âl-i Yâsin tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır (Bağdat 1955). 13. *Şerhu Dîbâceti'l-Hidâye*: Merginânî'ye ait eserin girişine yapılmış bir şerhtir (Selim Ağa Ktp. nr.377). 14. *Şerhü'l-Ferâiz*: *el-Ferâizü's-Sirâciyye*'ye yapılmış bir şerhtir (Beyazıt devlet Ktp. Veliyyüddîn Efendi nr.1600). 15. *Şerhu Mukaddimeti's-salât:* Molla Fenârî'ye veya Fâdıl el-Keydânî'ye ait namaza dair eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr.753). 16. *Serhu'l-Ahlâkı'l-Azudiyye*: Azududdîn el-Îcî'ye ait ahlâk ilmine dair eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa nr.1547/1, Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddîn Efendi nr.1940). 17. *Münyetü'ş-şübbân fî muâşereti'n-nisvân*: Kadın-erkek ilişkilerine dair bir muâşeret kitabıdır (Köprülü Ktp.nr1042). 18. *Risâletü'l-istiksâ fî mebâhisi'l-istisnâ*: Arapça nahve dair bir risâledir (Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr.464/1). 19. *Şerh alâ Avâmili'l-mie*: Abdülkahir el-Cürcânî'ye ait nahve dair risâlenin şerhidir (Süleymaniye Ktp. Fatih nr.5104). 20. *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye fî ilmeyi'l-meanî ve'l-beyân*: Azududdîn el-Îcî'ye ait Arap Edebiyatına dair eserin şerhidir (Mekke 1303/1885). 21. *Risâletü'ş-şifâ fî edvâi'l-vebâ*: Vebâ hastalığının tedâvisine dairdir (Kahire 1292/1875). Taşköprîzâde'ye nisbet edilen ve Ahmet Nîle tarafından yayımlanan *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserin ona değil İbnü'l-Hannâî diye şöhret bulan Alâaddîn Ali Çelebi'ye ait olduğu belirlenmiştir[1].

İLMÎ ŞAHSİYETİ

Kelâm, fıkıh, âdâbü'l-bahs, tefsir, ahlâk, mantık, biyografi, Arap dili ve edebiyatı, ilimler tarihi, tıp gibi değişik ilim dallarında çeşitli kitap ve risâleler ya-

1. Yahya Hilal es-Serhân, s. 483-497.

zan Taşköprîzâde Ahmed Efendi büyük ölçüde şerh ve hâşiye geleneğine bağlı kalmış bir Osmanlı âlimidir. Dînî ilimlerde Fahreddîn er-Râzî, Seyfeddîn el-Âmidî, Seyyid Şerîf Cürcânî gibi Eş'ariyye okuluna bağlı âlimlerin görüşleri etrafında tartışmalar yapmış ve fikir beyân etmiş, ancak Mâtüridiyye mezhebine de bağlı kalmıştır. Kelâm ilmi ve tarihine dair bilgi verirken Mâtürîdî'yi Sünnî Kelâm Okulu'nun kurucusu olarak göstermesi dikkat çekicidir.[2] Bir din âlimi olmakla birlikte ilimler tarihi ve biyografi alanındaki eserleriyle ünlüdür. Özellikle bir İslâm İlimleri Tarihi ve ansiklopedisi mâhiyetindeki *Miftâhu's-saâde* ile Osmanlı dönemi âlimlerini tanıttığı *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserleri İslâm ilimleri ve tarihi bakımından son derece önemlidir. Bu açıdan o ansiklopedist bir âlim olarak nitelendirilir.[3] Usûl-i fıkıh alanında da dikkat çekici görüşlere sahiptir. Ona göre bu ilim ayrıntılı bir şekilde amelî hükümlerin delillerini belirleyip bunlardan elde edilme yöntemini ortaya koyar. Bu deliller de Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan oluşur. Usûl-i fıkıh bu hükümleri doğru bir şekilde belirleme imkânı kazandırır. Usûl-i fıkh ilmini öğrenmek için bu ilmin alt dalları olan mantık, münâzara, cedel ve hilâf ilimlerine vâkıf olak gerektiğine dikkat çeken Taşköprîzâde bu ilmi temel alarak amelî hükümleri belirleyen fıkıh ilmi zannî bilgiler üretir. O, fıkıh ilminin de alt dalları bulunduğunu ve iyi bir fakih olabilmek için usûl-i fıkhın yanı sıra feraiz, surût ve siciller ilmiyle kazâ ilimlerini bilmeyişart koşar.[4] Taşköprîzâde tasavvufla da ilgilenmiş ve Halvetiyye tarikatına intisâb etmiştir. Bu yönüyle o felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirip eklektik âlim tipinin bir örneği olmuştur. Sülüs, nesih ve ta'lîk türlerinde mâhir bir hattattı. Hattatlıktan para kazanmış ve bunu yetiştirdiği öğrencilerin geçimini sağlamak için harcamıştır.[5]

Taşköprîzâde Ahmed Efendi eserlerinde bazı tasavvufî tecrübeler yaşadığını da açıklamıştır. Bunlardan biri şöyledir: Sahn Medreselerinde müderris iken rüyasında Hz. Peygamber'in kendisine Medine-i Münevvere'den bir taç hediye ettiğini görmüş, uyanınca hiç kimse ile görüşmeden sabah namazını kıldıktan sonra Şeyh Muhyiddîn'in selâmını getiren birisi, ona, gördüğü rüyanın ne anlama geldiğini açıklayan bir mesajı şeyhten getirdiğini ve ardından da şeyhin keşfen haberdâr olduğu bu rüyadan hareketle onun kadılık makâmına tayin edileceğini kendisine bildirmesini istediğini söylemiştir.[6] Bizzat yaşadığını naklettiği ve önem verdiğini söylediği bu tecrübenin yanı sıra devrin sûfîleriy-

2. Taşköprîzâde, *Miftâhu'-s-sa'âde*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr II, 151-152.
3. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 94.
4. Ali Duman, "Taşköprizade ahmed Efendi ve Mevzûâtu'l-ulûm'da Yer Alan Usûl ve Fıkıh İle İlgili İlimler", s. 47-64.
5. Ali b. Bâli, *Ikdâmu'l-manzûm fî zikri efdali'r-Rûm,* II, 101.
6. Taşköprizade, *eş-Şekaık*, s. 410-411.

le ilişkisi onun tasavvufla kelâmı birleştirdiğini ve aralarında bir çelişkinin değil uyumun kurulabileceğine inandığını gösterici mâhiyettedir.

KELÂM SİSTEMİ

Taşköprîzâde'ye göre bilmek, tasavvur ve hüküm ifade eden anlamları kavrama melekesidir. Bu meleke sayesinde insan zarûrî ve istidlâlî bilgilere sahip olur. Zarûrî bilgileri önermeler şeklinde düzenleyerek yapılan doğru kıyaslar sonunda nazarî veya istidlalî türden olan ve kesinlik yahut zan ifade eden yeni bilgiler elde edilir. Tümdengelim (ta'lîl), tümevarım (istikrâ) ve benzerin benzere kıyası (temsîl) tarzında istidlaller yapılabilir. Kıyasın şekil ve önermeler açısından doğru olması şarttır, bununla birlikte bilginin meydana gelmesi Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir.

Yaşadığı çağın kültürüne mensup bir düşünür ve âlim olması itibariyle Taşköprîzâde'nin varlık görüşü tamâmen soyut düşüncelere dayanır ve varlığı açıklarken klasik soyut zihinsel bir yaklaşım izler. Ona göre vücut, hakikatlerden soyutlanmış var oluştur; yokluk ise, var oluşun bulunmamasıdır. Zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısımdan oluşur. Vücut yaratıklara nisbet edilebileceği gibi mevcûdâtı var edene de nisbet edilir. Mevcut, ya kadîm veya hâdis olur. Kadîm olan mevcut Allah'tır, hâdis olan mevcut ise bölünemeyen cevherler ve a'râzlardır. Cevherler ve a'râzların varken yok, yokken var olmaları hâdis, yani sonradan oluştuklarını gösterir. Hakikatleri bir olan benzer cevherlerin birleşmesiyle cisimler oluşur, bunlar da birbirinin benzeridir (mütemâsil). Ateş, hava, su, toprak, yer küre, gök cisimleri, kısaca canlı ve cansızları dâhil olmak üzere evrendeki bütün nesnelerin kaynağını atomlar oluşturur. Taşköprîzâde kelâmcıların mütemâsil atomcu madde anlayışını benimsemelerinin temelinde bunu Allah'ın varlığını ve peygamberlerin mûcizelerini isbât etme amacı bulunduğuna dikkat çeker. İnsan madde ve ruhtan oluşur, bedeni cisimlerden teşekkül eder, rûhu ise bedeni bir âlet olarak kullanıp üzerinde tasarrufta bulunan ve küllîleri akletme gücünden ibâret olan soyut bir cevherdir. Ona göre dinî metinlerin yanı sıra vicdan da insanda cesedin dışında varlığını sürdüren, sorumlu tutulmasının dayanağı olan ve özünü akletme gücünün oluşturduğu soyut bir cevherin veya latîf bir cismin yahut dağılmayan aslî atomların bulunduğuna hükmeder. Rûhun madde üzerinde cansız varlıklarla konuşmak, deprem meydana getirmek, yağmur yağdırmak, hastaları iyileştirmek, uykuda ve uyanıkken gayp âlemiyle ilişki kurmak ve benzeri ilginç tasarruflarda bulunmak gibi kâbiliyetleri vardır.

Taşköprîzâde Müslüman âlimlerin, Allah'ın varlığını bilmek için akıl yürütmeyi zorunlu kabul ettiklerini belirtmekle birlikte kendisi bu konunun dînen

gerekli olduğu görüşünü tercih eder. Çünkü dinî metinler (naslar) buna işaret etmekte ve yetkili olmadığı için aklın verdiği hükümlerle bir din inşâ etmek mümkün değildir, dolayısıyla akıl din inşâ etme konumunda değildir.

Taşköprîzâde'ye göre Allah'ın varlığına ilişkin delil evrende şaşmaz ve hikmet dolu sağlam bir düzenin var olmasıdır. Evrendeki bu düzen, onun, kudreti hayrete düşüren ve hikmeti büyük olan bir Yaratıcı tarafından var edildiğini açıkça kanıtladığı gibi, filozoflarca ileri sürülen iddiânın aksine, aynı zamanda bu Yaratıcı'nın Kâdir-i Muhtâr olduğunu gösterir. Filozoflar evrendeki bu düzenin nesnelere verilen farklı tabiatlar vâsıtasıyla gerçekleştiğini savunmuşlardır. Ancak "ay tutulması" esnasında ayın kararması onun ışıyan bir tabiatının bulunmadığını gösteren örnekten hareketle onların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu ve evrendeki her hâdiseyi Allah'ın doğrudan yarattığını kabul etmek gerekir. Düzen delîli dışında hudûs ve imkân delîlleri de Allah'ın varlığını kanıtlar.

Burhân-ı innî diye isimlendirilen hudûs delîli şöyle ifade edilir: "Âlem hâdistir, her hâdisin mutlaka bir muhdisi vardır, o halde âlemin de bir muhdisi vardır, bu muhdis olan varlık kadîm olmak zorundadır, şayet muhdis kadîm değil de hâdis ise kısır döngüye varılır ki, bu yanlış bir düşünme tarzıdır."

Burhân-ı limmî diye bilinen imkân delîlinin önermeleri ise şöyle düzenlenir: "Mevcut olan her mümkin varlık, varlığını yokluğuna tercih eden varlığı zorunlu bir varlık (vâcib) bulunmadan var olamaz, âlemin tamamı mümkin varlıklardan oluşur, öyle ise onu var eden varlığı zorunlu (vâcib) bir varlık vardır, şayet âlemi var eden varlık zorunlu bir varlık değilse bu takdirde kısır döngüye varılır ki, bu yanlış bir düşünme tarzıdır." İmkân delili şu şekilde de düzenlenebilir: "Varlığı zorunlu (vâcib) bir varlık mutlakâ vardır, şayet varlığı zorunlu olan varlık var olmasaydı mümkin varlıklar var olamazdı, çünkü mümkin kendi kendine var olamadığı gibi başkasını da var edemez, bu takdirde hiçbir varlığın var olmaması gerekirdi, halbuki mümkin varlık vardır, öyle ise onu var eden zorunlu varlık da vardır."

Taşköprîzâde Allah'ın sıfatlarını şöyle belirler: Yokluğu imkânsız olduğundan Allah'ın varlığının başlangıcı ve sonu yoktur, yani kadîm ve bâkîdir; varlığı zorunlu olduğundan yarattığı mümkin varlıklara benzemez, bu sebeple parçalardan oluşmuş birleşik bir varlık değildir. Allah bir tek ilâhtır, ondan başka ilâh yoktur. Şayet Allah'tan başka ilâhlar olsaydı ittifak etmeleri halinde belirli bir varlığı birlikte yaratmaları gerekirdi, bu durumda hepsi âciz olurdu veya bir kâdir tarafından yaratılacak olan varlık iki kâdir tarafından yaratılmış olurdu yahut biri tarafından yaratılsa diğerlerinin değil de belirli ilâhın yaratmasını sağlayan bir sebep ileri sürülemezdi. Var sayılan ilâhlar ihtilaf etmeleri durumunda ya hepsinin irâdesi geçerli olur, bu tak-

dirde de iki zıddın aynı anda var olması gerekirdi veya hepsinin irâdesi geçersiz olur, bu takdirde de iki zıddın aynı anda ortadan kalkması gerekir ki her iki şık da imkânsızdır; ya da bir ilâhın irâdesi geçerli, diğerlerininki geçersiz olur, bu takdirde de irâdesi geçersiz olanlar ilâh olamaz, yalnızca irâdesi geçerli olan ilâh olur.

Taşköprîzâde'ye göre Allah'ın zâtı diğer bütün zatlardan farklı olduğu ve onlara benzemediği gibi sıfatları da diğer zatların sıfatlarından farklıdır ve onlara benzemez. İlahî sıfatların bir kısmının (sübûtî) ve fiillerin, yaratıkların sıfatları ve fiilleri arasında sadece isim benzerliği olabilir, ilâhî sıfat ve fiillerle yaratıklara ait sıfat ve fiillerin nitelikleri arasında ise benzerlik yoktur. İsim ortaklığı ise benzerliğe yol açmaz. Çünkü Allah'ın zâtı cisim, sıfatları da a'râz değildir. Taşköprîzâde bu sebeple hâriçte var olduğu için Allah'ın zâtına cisimlik isnat edilemeyeceği, zâtına ait nitelikler oldukları için de sıfatlarına a'râzlık atfedilemeyeceğini benimsemekte kelâmcılarla aynı görüşü paylaşır ve sübûtî (vucûdî) sıfatların hârici bir varlığa sahip olduğunu savunur. Bunu kanıtlamak için ise insanın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi örnek alır ve nasıl ki âlim bir insanın ilmi varsa ve ilmi oluğu için âlimse; tıpkı bunun gibi Allah'ın da âlim olması, ilminin var olmasını gerektirir. Diğer sübûtî sıfatlarda da durum aynıdır. Taşköprîzâde Allah'ın kelâm sıfatının mânâlardan ibaret olduğunu kabul ederken, Müslüman çoğunluğun ilâhî kelâmın harf ve seslerden oluştuğu görüşünü tercih ettiğini de nakleder. O, tekvîn sıfatını isbât etmek ve ezelî olduğunu benimsemekle birlikte yaratma kudreti olarak ifade edilebileceğini belirtmek suretiyle bu sıfatın yorumunda Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcılara yaklaşmıştır. Allah'ın cennette mü'minlerce görülmesinin aklen mümkün olduğunu, naklen ise vukû bulacağını beyân ettikten sonra bunun Allah hakkında kesin bilgi sahibi olmak anlamını da içerdiğini ve aynı zamanda ilâhî zatı görmenin mekân, yön, ışık, görme duyusunda bir resmin oluşması gibiunsurlar içermeyen bir mâhiyette gerçekleşeceğini de belirterek Mu'tezilîlerce ileri sürülen itirazları dikkate alır.

İnsanlara ait fiiller meselesinde Taşköprîzâde genel Sünnî yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre insana ait fiillerden irâdeye konu olanlar da Allah'ın kudretiyle gerçekleşir, insanın ise kendi fiilleri üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Çünkü Allah'ın kudretinin etkisi dışında kalan hiçbir şey yoktur. Şâyet insanın fiillerin meydana gelmesinde bir etkisi olsaydı bir fiilde iki müessirin birleşmesi gerekirdi ki, bunun yanlışlığı açıktır. İnsanla fiil arasındaki ilişki kudretinin fiiline yakın olmasıdır. İnsana ait fiiller ilâhî kader ve kazâya göre vukû bulmakla birlikte bir zorlama altında olmamasını bunların irâdesine bağlar. Bu düşüncesiyle Taşköprîzâde Eş'arî kelâmcıların görüşüne iştirak etmiştir. İyi ile kötünün bilinmesi meselesinde Taşköprîzâde Mâturîdîlere ait görüşü benimsemiş ve fiilleri kesb etmenin ayrılmaz bir şartı olarak onların iyilik ve kötü-

lük niteliği taşıdıklarının bilinmesi gerektiğini kabul etmiştir. Allah'ın insanlara üstesinden gelemeyecekleri yükümlülük yüklemesini câiz görmeyen Taşköprîzâde bunu ilâhî hikmetin bir gereği olarak görür. Ancak bu Allah'ın yaratıkları hakkında en uygun olanı yapması (aslah ve vücûb ale'llâh) gerektiği anlamına gelmez.

Taşköprîzâde hidâyetin Allah'ın lütfu ve tevfîkı olmadan gerçekleşmeyeceğini, bunun da insanda itâat gücü yaratmak anlamına geldiğini, bu sebeple de tevfîke mazhar olanın isyan, bundan mahrum kalanın (hızlân) ise itâat etmeyeceğini savunmuştur. Ona göre tevfîk ve lütuf ısmetten (günah işlemekten korumak) farklıdır, çünkü ısmet ma'sıyet işlemeye çağıran düşünceleri ortadan kaldıran bir lütuftur. O, eceli şöyle tanımlamıştır: Ecel, Allah'ın, insan hayatının sona ereceğini bildiği vakittir, bu da değişmez. Taşköprîzâde'ye göre ekonomi piyasalarında fiyatların yükselmesi ve düşmesine varıncaya kadar evrendeki her şeyi belirleyen Allah'tır.

Peygamberlik konusunda nebî ile rasûl arasında ayırım yapmıştır. Her ikisini de, indirdiği vahiyleri teblîğ etmek üzere Allah'ın gönderdiği elçi olarak tanımlayan Taşköprîzâde, kitap ve şerîat verilenin rasûl, verilmeyenin ise nebî olduğunu vurgulamış; ilâhî hikmet dikkate alınarak dünya ve âhiret hayatı açısından nübüvvet müessesesinin aklen zorunlu değil uygun görülebileceğini söylemiş ve bütün kelâmcılar gibi âdeti aşan bir olay olarak peygamberin elinde ortaya çıkan mûcizeyi, nübüvvetin sözlü tasdîki anlamına gelen delili kabul etmiştir. Çünkü mûcize Allah'ın fiilidir, insana veya maddeye ait bir özellik değildir. Taşköprîzâde İslâm filozoflarının nübüvveti kanıtlamak için geliştirdikleri delîli dinin temel esaslarını kanıtlamakta yetersiz görmüştür. O bu delîli şöyle açıklar: İnsan medenî bir varlıktır ve toplum içinde yaşar. Toplumsal adaleti ve düzeni sağlamak için herkesin üzerinde ittifak ettiği adalet ilkelerinin Allah'ın açık mûcizeleriyle teyîd ettiği bir insan tarafından ortaya konulması kaçınılmazdır. Peygamberin rûhu yaratılış itibariyle temiz ve farklı olup evrenin ve gaybın bilgisi onun rûhunda ortaya çıkar. Peygamber, sahip olduğu muhayyile gücü sayesinde soyut akıllar ve ruhlar, özellikle "faal akıl" ona görünüp hitap eder.

Taşköprîzâde Hz. Muhammed'in peygamberliğine şöyle yaklaşmıştır: Hz. Muhammed hak peygamberdir, çünkü duyusal ve aklî mûcizeler göstermiştir. Ona göre ayı iki parçaya ayırması, ağacın yanına gelmesi, bir bulutun kendisine gölge yapması, sünnetli olarak doğması, arkasından gelenleri görmesi, yüzünde ilâhî nurun parlaması, üstün ahlâk sahibi olması, bilgisizliğin yaygın olduğu bir toplum içinde yaşamasına ve okuma yazma bilmemesine rağmen büyük âlim ve filozofların benzerini ortaya koymaktan âciz kaldıkları bilgiler içeren ve ilâhî bir kitap olan Kur'ân'ı getirmesi onun belli başlı mûcizelerini oluşturur. Bunların en büyüğü hiç şüphe yok ki, zikredilenlerin sonuncu-

sudur. Çünkü Araplar Kur'ân gibi bir kitap ortaya koymaktan âciz kalıp kılıçla onu mağlûb etmeye çalışmıştır. Bunun ötesinde Kur'ân'ın tilâvetiyle, içerdiği bilgi ve hikmetleriyle insanları cezbetmesi de ayrı bir mûcizedir. Mirâca bedeniyle çıkması -ki hicrî II. asır âlimleri bunda icmâ etmiştir- bir başka mûcizesini teşkil eder.

Taşköprîzâde, vahyin melekler gibi gaybî varlıklar hakkında verdiği bilgileri yoruma tâbi tutmadan kabul etmek gerektiğini savunmuştur. Meleklerle ilgili tartışmalı konulardan biri olan 'günah işlemekten korunmaları' meselesinde Taşköprîzâde onların günah işlemedikleri görüşünü tercih etmiştir. Meleklerin insanlara sihir öğretmelerini ise verilen ilâhî emir doğrultusunda bunu yapmalarıyla açıklamıştır.

Taşköprîzâde velîyi, Allah'ı tanıyan ve gayretini onun dışındaki bütün varlıklardan Yaratan'a çeviren kişi; kerâmeti de bu kişinin elinde ortaya çıkan hârikulâde işler diye tanımlamış, onu mümkün ve vâki görmüştür; Hz. Meryem, Ashâb-ı Kehf ve Âsıf b. Berhiya kıssalarını buna delil göstermiştir. O mûtedil olarak nitelediği bu görüşün dışında velîyi nebîden hayırlı kabul eden ve "Mütekaşşifetu'l-Kerrâmiyye" (Kerramiyye'nin zâhitliği meşrep edinenleri) diye adlandırdığı aşırı görüş mensuplarını tekfîr etmiş; Mu'tezile mensuplarının, peygamberliği kanıtlama imkânını ortadan kaldıracağı gerekçesiyle kerâmeti inkâr etmesini isâbetsiz bulmuştur. Hiçbir velî peygamberden üstün olamaz, çünkü peygamberin gaybı keşfedip bilmesi müşâhedeye dayanır, ilhamları ise kesin bilgi ifade eder ve peygamberliği yok olmaz; buna mukâbil velînin keşif ve ilhâmı yanlışlar içerebilir ve velîliği sona erebilir. Kerâmet peygamberlerin bilinme imkânını yok etmez, zira hiçbir velî dinî hükümlere kaynak teşkîl edici mâhiyette vahiy alan bir peygamber olduğunu ileri süremez. Taşköprîzâde geçmişte olduğu gibi yaşadığı dönemde de insanlar arasında velîliğin mutlak olarak peygamberlikten üstün olduğuna ilişkin bir fitnenin ortaya çıktığını ve bunun bilgisizlikten kaynaklandığını da vurgulamıştır. Ona göre öğrenilen veya elde edilen sihir de hârikulâde olaylardandır ve bir hakîkati mevcuttur. Kur'ân'da meleklerin sihir öğrettiğine ilişkin bilgilerin bulunmasını da bunun delîli kabul etmiştir.

Taşköprîzâde âhiret âlemini, yok olan bir varlığın tekrar var edilebileceği düşüncesinden yola çıkarak imkân prensibiyle açıklamıştır. Evren yokken var olduğu için yok olabilen bir varlıktır, öyle ise yok olup tekrar var olabilir. Ölümden sonra dirilişin ölümle birlikte dağılan parçaların bir araya toplanmasıyla mı, yoksa maddî unsurların yok olup yeniden yaratılmasıyla mı, vukû bulacağı meselesini irdeleyen Taşköprîzâde naslar açısından her iki ihtimâlin de mümkün olduğunu belirtmekle birlikte bu konuda bir tercihte bulunmamayı daha isâbetli görmüştür. Âhiret âleminin keyfiyetiyle ilgili olarak da Müslümanlar arasındaki farklı görüşleri o üç noktada toplamıştır:

Âhiret âlemi filozoflara göre sadece rûhânîdir, çünkü insan rûhu soyut bir cevherdir; muhakkık kelâmcılarla filozoflara göre hem rûhânî hem de cismânîdir, çünkü insan soyut bir cevher olan ruhtan ve cisimden (bedenden) oluşur; Müslümanların geneline (çoğunluğuna) göre ise yalnızca cismânîdir, çünkü insanın rûhu da latîf bir cisim olup bedenden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Taşköprîzâde cismânî dirilişe dair nasları mecâzî kabul edip yorumlamayı ise hurâfe olarak değerlendirmiş ve cismânî dirilişi dinden olduğu kesin olarak bilinen hususlardan kabul etmiştir.

Taşköprîzâde cennet ve cehennemin el'an yaratılmış olduğunu dilbilimsel açıdan temellendirmiş; bu konudaki ifâdeleri mecâzî tasvirler kabul edip nefsin mertebeleriyle yorumlamayı, delîl bulunmadan nassın zâhirî anlamından yüz çevirmek demek olduğunu ve bunun da tevil kurallarıyla örtüşmediğini belirtmiştir. Ona göre felsefî kozmolojiye dayanarak cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını iddiâ etmek de isâbetsizdir. Naslarda yapılan bazı işaretlere rağmen cennet ve cehennemin yerine dair bilginin Allah'a havâle edilmesi gerektiğini savunmuştur. Berzâh âlemine ilişkin inançların naslarda mevcut olduğunu, bu sebeple de bunların vukûunu mümkün görmüştür. Çünkü berzâh âleminde algılamak için bünye şart değildir. Haşir, hesaba çekilme ve amellerin tartılması (vezn ve mîzân), sırât gibi âhiretle ilgili diğer merhaleler de aynı statüdedir. Ancak o sırat örneğinde olduğu gibi zayıf kabul edilen hâdislerin delil olamayacağı gerçeğini görmezlikten gelerek onları reddetmek yerine tevil etmeyi tercih etmiştir.

Taşköprîzâde iyi amellere sevap vermeyi Allah'ın bir lütfu, kötü amellere cezâ vermeyi ise adalet olarak değerlendirmiş, kulların verilen nimetin şükrünü yerine getirme imkânı bulunmadığı için sevâbı hak etmediklerini ve aklen Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını savunmuştur. Mürcie mensuplarının inandığı gibi günah işleyenin cehenneme girmeme garantisi yoktur, herkesin âkıbeti Allah'ın irâdesine bağlıdır. Küçük günahların bağışlanacağına dair bilgiler, anlamı açık naslarda mevcuttur, büyük günahların bağışlanması ise tövbe etme ve bunun kabul edilmesi şartına bağlıdır. Küfrün affedilmesi aklen câiz olmakla birlikte naslar açısından mümkün değildir. Taşköprîzâde Mu'tezile'nin tövbe etmeden ölen büyük günah sahibini cehennemde ebedî kalmaya mahkum etmesi ifrat, Mürcie'nin kebîre sâhibini cehenneme girmekten kurtarması ise tefrit, Ehl-i Sünnet'in onu ilâhî irâdeye havâle etmesi mûtedîl görüştür. Ona göre tövbe yalnızca dünyada geçerlidir, cennet veya cehennemde tövbe söz konusu değildir.

Şefâatin vukû bulmasını Taşköprîzâde şu âyete dayandırmıştır: "Kendi günahın ve mü'minlerin günahı için mağfiret dile." (47/Muhammed, 10). Ona göre şefâat kişiye fayda sağlanmasını talep etmek değil, aksine kişiye gelebilecek zararın giderilmesini istemektir. Aksi takdirde günahkârların da müttakîle-

re şefâat etmesi mümkün olurdu ki bunun yanlışlığı açıktır. Taşköprîzâde farzları emretmek ve haramları yasaklamak (emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker) Kitap, Sünnet, icmâ ile sâbittir ve farz-ı kifâyedir. Bir müctehid diğer müctehidin hükmünü iptal edemez, çünkü her müctehid verdiği hükümde isâbet etmiştir. O imânı şöyle tarif etmiştir: "Muhammed Aleyhisselâmın dininden olduğu kesin olarak bilinen esasları tasdîk etmektir." Kalbiyle tasdîk etmeyip diliyle bunu ifade eden münâfık, kalbiyle tasdîk etmeyen kâfir, dinin gerektirdiği amelleri yapmayan ise fâsıktır. Ona göre imanın artması konusunda naslar müteârız olmakla birlikte tercih edilmesi gereken görüş imânın (amellerle) artmasıdır.

Taşköprîzâde îmân ile islâm kavramlarının eş anlamlı olduğunu savunarak aralarında bir fark bulunmadığı ve her mü'minin Müslüman, her Müslümanın da mü'min olduğu tezini tercih etmiş, imanda istisnâyı câiz görmemiştir. O, insana ait bir fiil olması itibariyle imanın yaratılmış olduğu görüşünü benimsemiş, yaratılmamış olduğunu savunan Buhârâ ulemâsının görüşünü isâbetsiz bulmuş, delilsiz inanan mukallidin imanını câiz görmüştür. Ona göre küfür imanın zıddı olup Muhammed Aleyhisselâmın dininden olduğu kesin olarak bilinen esasları inkâr etmektir. O, Ehl-i kıble, yani kelime-i şehâdeteyni telaffuz edip buna kesinlikle iman edenlerin tekfîr edilemeyeceğini Ehl-i Sünnet'in temel bir kural kabul ettiğini belirtmekle birlikte realitede Sünnîler de dâhil olmak üzere her bir fırkanın diğerini tekfîr ettiğini söylemiş, bu sebeple de iman ile küfür arasını ayırt edecek açık bir kuralın belirlenmesini zorunlu görmüştür. Bu konuda o şu görüşü serdetmiştir: "Bizi tekfîr edeni tekfîr ederiz, etmeyeni etmeyiz." diyene de "Ehl-i kıbleden herhangi birini tekfîr etmeyiz, çünkü Hz. Peygamber ve ondan sonra gelenler Müslümanların inançlarını kontrol etmediler, sadece gerçek inancın ne olduğuna dikkat çektiler." sözünü sarf edene de meyletme.

İnançları kontrol etmemekle ilgili durumu yanlış yorumlamamak gerekir, zira Hz. Peygamber ve ashâbı batıl inanç benimseyenleri şiddetle uyarmışlardır. Şu halde temel kural şöyle olmalıdır: "Ehl-i kıble -ki onlar bir âcizlik söz konusu olmadıkça kelime-i şehâdeteyni dilleriyle söyleyen ve kalpleriyle tasdik edenlerdir- tekfîr edilmez. Ancak şu var ki Kâdir, Âlim ve Mürîd olan Allah'ın varlığını inkâr edenler; vâcibu'l-vücûd, yaratıcı ve ma'bûd oluşunda Allah'a ortak tanıyanlar; peygamberliği inkâr edenler; Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen bilgilere ve kesin olduğu husâsunda icmâ edilen konulara inanmayanlar; haram olduğu kesin bir şekilde bilinen fiilleri helal kabul edenler, Hz. Aişe'ye iftirâ edenler ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemek gibi ilâhî kitabı hafife alanlar ise tekfîr edilir. Görüldüğü gibi Taşköprîzâde geleneksel Sünnî tekfîr anlayışını tekrar etmiş ve bu konuda yeni bir şey söylememiş, hatta tekfîr etmediği bid'at ehline lânet etmeyi câiz görmüştür.

Taşköprîzâde'nin devlet başkanlığı ve siyâset konusuna bakışı da geleneksel Sünnî çizgiyle örtüşür. Ona göre imâmet (devlet başkanlığı) din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'in yerine genel yöneticilik yapmaktır. Müslümanların devlet başkanını belirlemeleri aklen değil naklen (semâan) gereklidir. Nitekim ashâbın Hz. Peygamber'in vefâtından sonra defin işlemlerini yapmadan onun yerine geçecek devlet başkanını belirlemeleri bunu kanıtlar. Sosyal düzenin koruması ve sınırların muhâfazası da buna bağlıdır. Kur'ân'da ve hadislerde devlet başkanına itâat emredilmiştir.

Ali Uğur tarafından Taşköprîzâde Ahmed İsâmeddîn *Ebu'l-Hayr Efendi Hayatı, Şahsiyeti ve İlmî Görüşleri* konulu bir doçentlik tezi hazırlanmıştır (Erzurum 1980). Ayrıca Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü'nce düzenlenen sempozyum bildirileri *Taşköprülü Zâde Ahmed Efendi* adıyla yayımlanmıştır (Kayseri 1992). Ahmed Surûrî tarafından da *Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002).

KAYNAKÇA

Adil Nüveyhız, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, Beyrut 1983, I, 79;

Ali Mınık b. Bâlî, *el-'İkdü'l-manzûm fî zikri efdali'r-Rûm*, Kahire 1310, II, 101;

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çeviren: Coşkun Üçok, Mersin 1992, s. 94;

Brockelmann, *GAL*, II, 559-562;

———, *GAL Suppl*, II, 633;

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, s. 346;

Duman, Ali, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzûâtü'ulûm'da Yer Alan Usûl ve Fıkıh İle İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sayı 5, s. 47-64.

Gökbilgin, M.Tayyib, "Taşköprü-zâde ve İlmi Görüşleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1975-1976, cilt 6, sayı 1-4, s. 127-138, 169182;

İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Ankara 1920, I, 144;

Karabulut, Ali Rıza, *Mu'cemu'l-mahtûtâti'l-mevcûde fî mektebâti İstanbul ve Anadolu*, Baskı Tarihi ve Yeri Yok, I, 244-247;

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1941, I, 11, 37, 4156, 80, II, 1084;

Korlaelçi, Murtaza, "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye Göre Türk kültüründe Felsefe'nin Yeri", *Felsefe Dünyası*, Ankara 1993, sayı 7, s. 2631;

Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, III, 471;

Nev'îzâde Atâullah Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*, İstanbul 1268, s. 1-2;

Ömer Ferruh, *Me'âlimu'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut 1985, s. 347-348;

Sadık Cihan, "Taşköpri-zâde Ahmed Efendi'nin *"Letâifu'n-Nebî"* İsimli Kırk Hadîsi, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1980, sayı 4, s. 41-48;

Şakir Mustafa, *et-Târîh ve'l-müerrihûn*, Beyrut 1993, IV, 423-424;

Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul 1311/1894, IV, 2985;

Taşköprîzâde, *eş-Şekıku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1985, s. 552-560;

———, *Miftâhu's-saâde ve mısbâhu's-siyâde*nşr. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire 1968, II, 150-182;

———, *el-Meâlim fî ilmi'l-kelâm*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddîn Efendi, nr. 2149, 1-149 vr., Türlü yerler;

Tunç, Cihat, "Taşköprülü Zâde Ahmed Efendi'ye Göre Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", *Taşköprülü Zâde Ahmed Efendi*, Kayseri 1992, s. 59-64;

Yahya Hilal es-Serhân, "Tashîhu hata' kebîr: Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâ el-Mensûb ilâ Taşköprîzâde huve li'bni'l-Hannâî", *el-Mevrid*, cilt 10, sayı, 3-4, s. 483-497.

Ziriklî, *A'lâm*, Beyrut 1984, I, 257;

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ

Ayşe Sıdıka Oktay*

HAYATI VE ESERLERİ

Kınalızâde Ali Çelebi ibn Emrullah, 916/1510-11 tarihinde Isparta'da doğmuştur.Ailesinde pek çok âlim ve şair olan Kınalızâde'nin babası şiirlerinde "Mîrî" mahlasını kullandığı için bu lakapla anılan Mîrî Emrullah Efendi, dedesi ise Fatih Sultan Mehmed'e hocalık yapan Abdülkâdir Hamîdî'dir.

Kınalızâde lakabının sebebini kaynaklar, dedesi Abdülkâdir Hamîdî'nin sakalına kına sürmesi olarak verir. Dedenin bu adeti çocukları ve torunlarının Kınalızâde adıyla anılmasına sebep olmuştur. Kına kelimesi Arapça'da hınnâe kelimesiyle ifade edildiği için Arapça kaynaklarda genellikle Kınalızâde yerine "Hınnâvî veya Hınnâî" adıyla anılır.

Kınalızâde, ailesinin bulunduğu konum gereği iyi bir eğitim görmüş, devrinin ileri gelen âlimlerinden ders almış, ileri düzeydeki öğrenimini Sahın Medresesi'nde tamamlamıştır. O, zamanında medreselerde okutulan bütün ilimleri tahsil etmiş, tefsir ve hadis ilimlerinde ihtisas sahibi olmuştur. Dini ilimler dışında matematik ve astronomi ilimlerinde de tam mâlûmâtı vardır. Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde akıcı şiirler yazmış, bu şiirleri ve yazıları beğenilmiştir. Kendi döneminde Osmanlı'da felsefe ve hikmet ilimleriyle meşgûl olan ender kişilerdendir. Nitekim Katip Çelebi hikmet ve

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı. [e-posta: asoktay@gmail.com]

felsefe ile ilgilenen birkaç isim sayarak Kınalızâde'yi bu ilimle uğraşan son kişi olarak gösterir.[1]

Kınalızâde'nin meslek hayatı müderris olarak Edirne'de başlamış, sırasıyla Bursa, Kütahya ve İstanbul'daki daha yüksek derecedeki medreselere terfî etmiş, kariyerindeki ilerleme üniversite düzeyindeki önce Semâniye daha sonra Süleymaniye Medresesi'ne müderris olmasıyla sürmüştür.

Kınalızâde'nin meslekî yükselişi Zilhicce 970/Temmuz 1563 yılında Şam Kadısı olarak atanmasıyla devam etmiş, daha sonra sırasıyla Kâhire, Bursa, Edirne, İstanbul kadılığına terfî ettirilmiş, en son Anadolu Kazaskeri görevine getirilmiştir. Onun bundan sonra gelebileceği şeyhu'l-islâmlık gibi muhtemel görevlerine ömrü yetmeyerek Anadolu Kazaskeri iken 63 yaşında vefat etmiştir. Tam olarak ölüm tarihi 5 Ramazan 979/21 Ocak 1572 Pazartesi günüdür.[2]

Müellifin muhtelif kaynaklarda değişik isimler altında ve farklı sayıda yer alan eserlerini topluca şöyle sıralayabiliriz:[3]

Türkçe Eserleri

1. *Ahlâk-ı Alâî*
2. *Münşeât-ı Kınalızâde*
3. *Dîvân*

---

1. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, (Neşredenler: Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul, 1360-62/1941-43, II, 680.
2. Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989, II, 654, 683; Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik, Şakâyık-ı Numâniye ve zeyilleri*, Nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989, II, 164;, Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul, 1314, V, 3696; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333'den tıpkıbasım İstanbul, 1971, I, 400; Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" *Darü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene I, sy. 4, s. 359; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1964, II, 675; Neşet Köse, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi" *Ün, Isparta Halkevi Mecmuası*, I, sy.1, s. 5; sy. 2 (Temmuz, 1934), s. 22; Neşet Köse, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi", *Ün, Isparta Halkevi Mecmuası*, I, sy. 2 (Temmuz 1934), s. 22-26, Isparta; M. A. Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, s. 84; Ömer Ferrûh, *Muâlimü'l-edebi'l-arabiyyi*, Beyrut, 1985, I, 445; Hasan Aksoy, *Kınalızâde Ali Çelebi Hayatı, İlmi ve Edebi Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1976, s. 1; amlf, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemma' Na'tı" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, sy, 5 (İstanbul, 1993), s. 125; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 37-61.
3. Eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz; Oktay, *a.g.e.* s. 62-66.

4. *Târih-i Kınalızâde*
5. *Muammeyât*
6. *Nüzhet-nâme*
7. *Kasîde fî medhi'n-nebî, Manzûme (Mulemma)*
8. *İnşâa-i atîk*
9. *Risâle-i vucûd*
10. *Siyer-i nebî ve târih-i hulefâ* (Kitabın ona aidiyeti şübhelidir.)

Arapça Eserleri

1. *el-İs'âf fî ahkâmi'l-evkâf*
2. *Risâle fî vakfı'n-nukûd*
3. *Hâşiye-i Durer ve Gurer (ilâ Nısfihî)* veya *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gurerli Molla Hüsrev*
4. *Hâşiye alâ kitâbi'l-kerâheti mine'l-Hidâye, Hâşiye alâ kitabi'l-hidâye*
5. *Risâletü's-seyfiyye*
6. *Risâletü'l-kalemiyye*
7. *Risâle fî mufâharatı'l-seyf ve'l-kalem*
8. *Hâşiye (veya Ta'lîkât) alâ Hasan Çelebi li-şerhi'l-Mevâkıf*
9. *Tecrîd hâşiyesi, veya Hâşiye alâ şerhi tecrîdi'l-akâid lî Seyyid Şerîf Cürcânî; Haşiye-i tecrid*
10. *Hâşiye ale'l-keşşâf li'z-Zemahşerî*;
11. *Hâşiye alâ envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî*
12. *Şerhu kasîdeti'l-bürde*
13. *Risâle fî tahkîk bahs nefsi'l-emir*
14. *Tehzîbü'ş-şekâik fî takrîbi'l-hakâik*
15. *Bahs fi î'râbu'l-Kur'ân* veya *el-Muhâkemâtü'l-aliyye fi'l-abhâsı'l-razaviyye fî i'râb ba'zı'l-ayı'l-Kur'âniyye*
16. *Risâle fi'l-muhâkema beyne Ebî Hayyân ve tilmizihî li Bedreddîn el-gazzi el-şâmî*
17. *Hâşiye şerhu'l-kâfiye li'l-mevlâAbdurrahman Câmî*
18. *Tabakâtü'l-hanefiyye*
19. *Muhtasar fî zikr tabakâti'l-hanefiyye*
20. *Tabakâtü'l-müctehidîn*

21. *Risâle fî beyâni'l-istilâhâti'l-mutadâvilât fî kutubi'l-fıkh* veya *Risâle fî tabakâti'l-mesâ'il*
22. *Risâle fi'l-gasb*
23. *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihnî*
24. *Risâle fî letâifi'l-hamse*
25. *Risâle fî beyâni deverâni's-sufiyye ve raksihim*
26. *Risâle fî hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehrî*
27. *Risâle fî hüsnü'd-deverân*

Listede görüldüğü gibi ilmî kariyerine ve çok yönlü kişiliğine uygun olarak değişik konularda pek çok eser yazmıştır, ancak bunlardan bir kısmı maalesef tanınmamaktadır.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE AHLAK-I ALÂÎ

Müellifin felsefi görüşlerini açıkladığı, en önemli ve belki de ona asıl şöhretini kazandıran eseri *Ahlâk-ı Alâî*'dir. Düşünürümüzün Şam'da kadı olarak bulunduğu dönemde, "*Ahlâk-ı Alâî ahsen*" sözlerinin ebced hesabına göre 972 tarihinde eserini yazmaya başlamış kitabın sonunda 25 Safer 973/21 Eylül 1565 Cuma gününü kesin bitiş tarihi olarak vermiştir. Gelenekler doğrultusunda kitabını, yazdığı sırada vezir-i azâm olan Semiz Ali Paşa'ya[4] ithaf etmiştir.

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi kendisinin de kitabının başında ifade ettiği gibi Nasîrüddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserini örnek almış ve temel kaynağı olarak kullanmıştır. Bunların dışında Gazâlî, Cürcânî, Sühreverdî gibi düşünürlerin adını anıp onların eserlerinden nakiller yapmıştır. Ayrıca onun İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin eserlerini de incelediğini ve kendi görüşlerini açıklarken bunlardan da doğrudan faydalandığını anlaşılır. Ayrıca Kur'an ve hadisler gibi dinî kaynaklarla, edebî ve tarihî kaynaklara başvurmuş, çok zengin bir bilgi birikimini eserine aktarmıştır. Bu açıdan *Ahlâk-ı Alâî* kendisinden önce yazılan kitaplarla kıyaslanmayacak kadar çok malzemeyle doludur. Kitap konusundaki en son eser olmanın avantajı ile kendi dönemine ulaşan çok zengin bir kültürel birikimi bünyesinde barındırmaktadır. Müellif felsefî, dinî, edebî ve tasavvufî unsurları bir ara-

4. *Ahlâk-ı Alâî* ile ilgili kaynakların çoğunda Semiz Ali Paşa'nın o sırada Suriye Beylerbeyi olduğu söylenir. Oysa Semiz Ali Paşa *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazıldığı tarihlerde vezir-i âzamlık görevinde bulunuyordu ve kendisine ithâf edilen kitabın bittiğini göremeden 972/1565 tarihinde vefât etmiştir.

ya getiren ve çağının şerh, hâşiye geleneğini aşan yepyeni, zirve bir eser meydana getirmiştir.

Ahlâk-ı Alâî üç kitaptan meydana gelmiştir. Birinci kitap eserinin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmine ayrılmıştır. İkinci kitap ev yönetimi, üçüncü kitap ise devlet yönetimiyle ilgili konuları içerir. Onun felsefi görüşleri bu eserine dayanarak verilecektir.

GÖRÜŞLERİ

Felsefe/Hikmet Tanımı ve Felsefi İlimler Sınıflandırması

Kınalızâde felsefenin ilimlerin annesi kabul edildiği dönemde kendisinden önceki müellifler gibi, hikmeti, yani felsefeyi bütün ilimler için esas alır. Hikmet -ki düşünürümüz buna mutlak hikmet[5] adını verir- insanın gücü yettiği nispette dış varlıkları bizzat bulundukları durumda ne halde iseler o şekilde bilmek olarak tanımlar. Ona göre bu doğru ve genel olarak kabul gören bir tarif olmakla beraber hikmet tanımında pratiğe (amele) yer verilmemiştir. Bu sebeple filozoflar hikmeti daha da genelleştirmişler ve ameli de içine alan bir tanım yapmışlardır. Bu tanıma göre hikmet; insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden yetkinlik (kemâl) sayılan mertebeye ulaşmasıdır. Müellif burada *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye atıf yapar ve Hocası kabul ettiği Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, "hikmet eşyâyı lâyık olduğu şekilde bilmek, fiilleri lâyık olduğu şekilde yapmak" şeklindeki amelî hikmeti içine alan tarifini vererek kendi tarifini yapmadan hikmetin kısımlarına geçer.

Müellifimizin belirttiğine göre hikmet, tanımdaki dış varlıkların çeşidine göre kısımlara ayrılır. Dünya, gökyüzü, şahıslar, insan ve hayvan gibi var oluşlarında bizim kudret ve irâdemizin etkisi olmayan varlıklardan söz eden kısma teorik felsefe (nazarî hikmet), bizden çıkan fiil ve ameller, hareketlerimiz, davranışlarımız gibi var oluşlarında bizim kudret ve irâdemizin kesinlikle müdâhalesi olan kısma pratik felsefe (amelî hikmet) denir. Böylelikle hikmet, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayrılmış olur.[6] Hikmetin bu kısımları da kendi aralarında bölümlere ayrılır.

---

5. Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî* (Bundan sonra *A.A.*, şeklinde yer alacak ve her kitap cilt olarak verilecektir), Bulak, 1248/1833, C. I, s. 11, Kınalızâde, hikmetin altında yer alan diğer hikmetleri ayırmak ve karıştırmamak için buna "mutlak hikmet" adını verir. Kaç tane hikmet olduğu ve bunların tasnifteki yerleri için bkz. *A.A.*, I, 56; bu yazıdaki felsefî ilimler şeması.
6. *A.A.*, I, 11-12.

Teorik Felsefenin Bölümleri

Hikmetin bu türünü tahsil etmek teoriye dayandığı için teorik felsefe (nazarî hikmet) adıyla anılır ve üç kısımdır.[7]

a) Metafizik (İlm-i ilâhî veya İlm-i a'lâ): Zihinde ve zihnin dışında cismânî maddeden uzak İlk Mebde (Allah), sırf (mücerred) akıllar ve nefis gibi maddî olmayan varlıklardan söz eden ilme ilâhî ilim denir. Bu ilimde kusurlu ve aşağılık olan maddî şeyler değil, bunların dışındaki yüksek ve şerefli şeyler incelendiği için yüksek ilim (ilm-i a'lâ) de denilir.

b) Matematik (İlm-i riyâzî, İlm-i evsat),: Dâire, üçgen ve dörtgen gibi varlıkları zihinde maddeye muhtaç olmayıp zihnin dışında maddeye muhtaç olanlarla ilgili ilimdir. Maddeye bağlı ilimler eksik ve aşağı, metafizik yüksek sayıldığı için zihnin dışında maddeye bağlı olan matematik ilimlere orta ilim (ilmi-i evsat) de denir. Matematik kendi arasında dört kısma ayrılır: 1. Astronomi (Hey'et, yıldızlarla ilgili hesap ilmi) 2. Geometri (Hendese) 3. Hesâb (cebir) 4. Mûsikî.

c) Doğa bilimleri (İlm-i tabîî, ilm-i esfel): Hem zihinde hem de zihnin dışında maddeye muhtaç olan ilimdir. Eksik ve aşağı bir varlık olan maddeye muhtaç olmak düşük ve aşağılık bir durum olduğu için bu ilme aşağı ilim (ilm-i esfel) denir. Aynı zamanda tabiat, hareket ve durgunluğun (sukûn) başlangıcı ve kaynağı olduğu için ona ilm-i tabîî de denir.

Kınalızâde'nin bildirdiğine göre eski filozoflar yeni yetişen çocuklara metafizik öğretmeye başlamadan önce zihni alışkanlık kazandırmak amacı ile matematik öğretirlerdi. Çünkü bu ilim kesin (yakîn) ve kat'î delillere dayanır. Onda şüphe, vehim ve sanı bulunmaz. Dolayısıyla yeni başlayan öğrencinin tabiatı kesin bilgiye alışırsa metafizikte de sanıya râzı olmaz ve açık, seçik olan bilgiye ulaşmak ister. Bu sebeple ahlâk terbiyesi ile ilgili öğütlerinde de aynı gerekçe ile matematik öğrenmeyi tavsiye etmiştir.

Pratik Felsefenin Bölümleri

Kınalızâde bizim kudret ve irâdemizin müdâhalesi ile meydana gelen şeyler olarak tarif ettiği pratik felsefeyi (amelî hikmet) de üç kısma ayırır.[8]

a) Bir kişiden meydana geldiği ve başka kişiye ait olmadığı açık olan fiillerden ve amellerden söz eden pratik felsefeye Ahlak ilmi (ilm-i ahlâk) denir. Her bireyin güzel ve çirkin ahlâkından bahsedilir. Kişinin toplu-

7. *A.A.*, I, 14.
8. *A.A.*, I, 14-15.

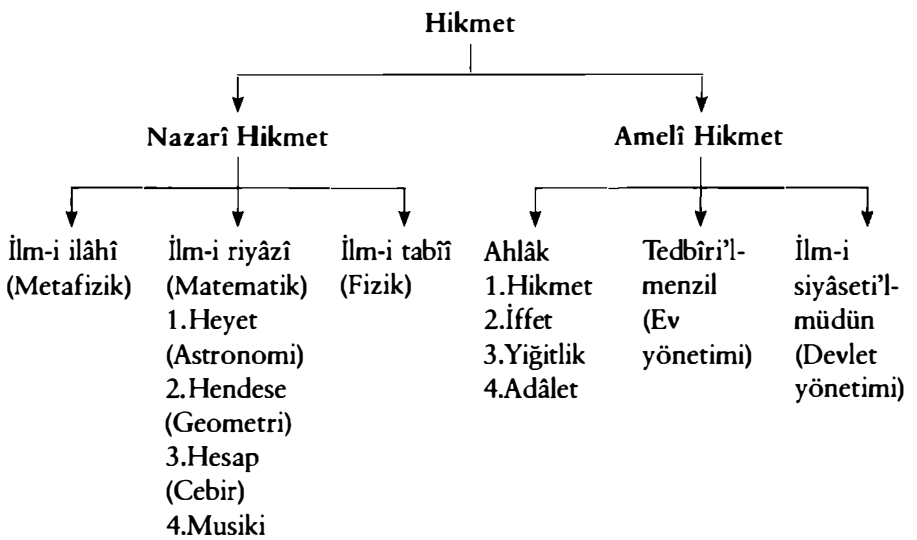
luk içinde veya tek başına olması önemli değildir, yalnızken de yumuşak huylu, cömert, iffetli olup; hiddetli, cimri ve hafif olmaması gerekir.

b) Ev halkı ile alâkalı fiiller ve amellerden söz eden ilme ev yönetimi ilmi (ilm-i tedbîri'l-menzil) denir.

c) Devlet yönetimi (İlm-i tedbîri'l-medîne) bütün ülke halkının bir arada yaşamasından meydana gelen davranışlardan ve fiillerden bahseden ilme denir.

Kınalızâde'nin verdiği ilimler tasnîfi gelenek olarak Hârizmî ile başlamış, İbn Sînâ, Âmirî, Gazâlî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş, kendi zamanına kadar iyice olgunlaşıp yerleşmiş ve genel kabul gören bir prensip haline gelmiştir.[9] Kınalızâde kendi dönemine uzanan Aristotelesci ilim anlayışın ürünü olan, zamanın değişmesine bağlı olarak devirlerin, milletlerin, dinlerin değişmesiyle değişen tarih gibi ilimlere felsefî ilimler sisteminin içinde yer vermez. Bunun yerine tümel işler gibi zamanın geçmesine rağmen değişmenin meydana gelmediği alanları pratik felsefenin içine alır.[10]

FELSEFÎ İLİMLER SINIFLAMASI



9. Örnek olarak bkz. Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Beyrut, 1309/1989, s. 153-155; Âmirî'nin benzer tarifi için Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 179-181, 189; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980, s. 16; amlf, *Fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*, *Tis'u resâil* içinde, İstanbul, 1298/(1880), s. 73; Gazâlî, *Makâsıdu'l-felsefiyye*, Kahire, 1331/1912, s. 75-76.

10. *A.A.*, I, 15-16.

Kınalızâde mutluluğa ulaşabilmek için teorik felsefeyi öğrenmeye öncelik verir. Çünkü pratik felsefenin gereği olan davranışlar için insanın bilgisizlikten kurtulması, doğru inanç ve bilgileri elde etmesi gerekir. Böylece kişi pratik felsefeyi kazanmaya hazır hale gelir. Daha sonra pratik felsefeyi tahsil edip bunun gereği olan sâlih ameli yapmak ve yaratıcıya kulluğun gerekleri olan ibadetleri yerine getirmekle ilim ve eylemin bilgisi akıl ve şuurda meydana gelir, bilgi ve eylem her yönden yetkinlik derecesine ulaşınca kişi dünyada mükemmellikle vasıflanır, hayatını en güzel şekilde geçirmiş ve en iyi yönde harcamış olur. Uhrevî hayatta ise Hak Teâlâ'ya yakınlık şerefine nâil olacağı yüksek mertebeleri kazanır, yüksek ruhların bulunduğu yüce derecelere ulaşır.

Ahlâk İlmi

Ahlâk ilmi, amelî hikmetin birinci kısmı olarak insan nefsinin fiilleri, eylemleri ve huyları üzerine inceleme yapan bir ilimdir. Buna göre ahlâk ilmi insanın yapması gereken övülen ve istenilen davranışlar ile kaçınması gereken kötü ve beğenilmeyen davranışları inceler. Ahlâk ilminde övülen güzel fiiller ile beğenilmeyen kötü fiillerin seçime dayalı (ihtiyârî) olarak meydana gelmesi konusunda insanın bizzat kendisi incelenir ve her şahsın kendi davranış sınırları içinde yaptıkları dikkate alınırken ev ve ülke halkıyla olan ilişkilerine bu bölümde yer verilmez. Bu sebeple ahlâk ilmi tekil konumundayken ev ve devlet yönetimi ilimlerinde insanın başkalarıyla olan ilişkileri dikkate alındığı, birden çok insanı ilgilendirdiği için birleşik konumundadırlar.[11]

Müellifin kendisinden önceki pek çok İslâm düşünürü gibi ahlâk ilmi ile tıb ilmi arasında bir yakınlık görüp ahlâk ilmine tıbb-ı rûhânî adını vermiştir. Çünkü ahlâk ilmi insan nefsinden bahseden bir ilimdir.

Ahlâk ilmi her şahsın kendi halleri ve davranışları ile ilgilidir. Ahlâk kelimesinin tekili olan huyu (hulk) ise Kınalızâde, "fikir ve düşünceye muhtaç olmadan fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan bir meleke" olarak tarif eder. Bu gerçekte Galen'in tarifi olup daha sonra Gazâlî'de dâhil pek çok Müslüman filozof tarafından da kullanılmıştır. Müellifimizin belirttiğine göre insanın özellikleri iki kısımdır. Birisi hâl, diğeri melekedir. İnsandaki özellikler utanmak ve gülmek gibi yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorsa ona hâl; cömertlik ve cesâret gibi kaybolmayıp yerleşik durumdaysa ona meleke denir.[12] Eğer insandaki özellikler meleke durumunda değillerse, yani yerleşik olmayıp

11. *A.A.*, I, 52-53.
12. *A.A.*, I, 53.

çabuk kayboluyorlarsa, bu, huy değildir. Dolayısıyla bir davranışın karakterinde yerleşik bir huy haline gelebilmesi için meleke olması gerekir.

Düşünürümüze göre insandaki ahlâkın tamâmen değişme imkânı vardır. Ahlâkın değişmeye müsâit olması ahlâk ilmine ihtiyaç olduğunun en büyük göstergesidir. Eğitimin ve peygamberlerin gönderilme amacı insanın karakterinin değişmeye müsâit olmasıdır.[13]

İnsanın Âlemdeki Yeri ve Evrim Düşüncesi

Kınalızâde ahlâklı davranmakla sorumlu tutulan insanın niçin en şerefli ve fazîletli varlık olduğunun anlaşılabilmesi, ontolojik açıdan evrendeki yeri ve diğer varlıklar arasında konumunu tesbît etmek üzere, âlemdeki varlıkları yetkinlik durumlarına göre aşağıdan yukarıya en basitten en mükemmel varlığa doğru bir sıralamaya tâbi tutar. Oldukça ayrıntılı olan bu sıralamanın en tepesine insanı yerleştirmiş ve İslâmî anlayışa uygun olarak onu varlıkların en şerefli ve üstünü kabul etmiştir.[14] Evrim (Tekâmül) düşüncesinin benzerlerine Câhız (Aralık868 veya Ocak869), İhvân-ı Safâ (4/10. Yüzyıl), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Mevlânâ (1273), Tûsî (ö. 672/1274) ve Devvânî (ö. 907/1501) gibi Müslüman filozofların görüşlerinde de rastlanır.[15] Bu sebeple Kınalızâde'nin görüşlerinde biyolojik evrim teorisinin izleri aranır ve onun evrim sistemiyle ilgili ilk Türkçe eser yazan kişi olduğu söylenir.[16] Ancak bu, iddiâ edil-

13. *A.A.*, I, 19-22.
14. *A.A.*, I, 35-41.
15. Mevlânâ için bkz; İsmail Yakıt, "Mevlânâ'ya Göre Hayatın Evrimi" *2. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1986, s. 44-46, benzer görüşler için yazarın şu eserine de bakılmalıdır. Amlf, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul, 1993, s. 62-78; Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan,* İstanbul, 1992, s. 190-192, 198; Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân,* tahk. M. Harun, Kahire, 1966, III, 286, IV, 105, VI, 454; Mehmet Bayrakdar, "Al-Jahız and The Rise Of Biological Evolution" *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, 307-315; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, İstanbul, 1987, s. 55-64; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, nşr.Butrus el-Bustânî, Beyrut, 1957, I, 224 vd., 448, II, 123, 141, 143-144, 152, 154-155, 157, 221vd., 223, 318, III, 44, 64, 138, IV, 101, 118, 143, 176, 178; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretileri*, ç. Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s. 80-85, 107-111; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, tahk. İbnu'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire, 1398h, s. 76 vd.; amlf, *el-Fevzü'l-asgar*, Beytü'l-hikme, 1987, s. 115-116; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî,* thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, s. 59-63; Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev, 1316/1898, s. 20-23.
16. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, s. 54; Celâlettin İzmirli, *İhvân-ı Safâ ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 13-15; amlf, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar*, s. 63; İsmail Yakıt,

diği gibi biyolojik anlamda evrim basamağı değildir. Fikirleri incelendiğinde, mutlak olarak biyolojik veya fiziksel bir değişimden ve gelişmeden daha çok onun psikolojik ve ahlâkî bir gelişim ve değişme üzerinde durduğunu görülür.

Nefs ve Nefsin Çeşitleri

Kınalızâde'ye göre ahlâk ilminin konusu yani övülen güzel fiiller ile beğenilmeyen kötü fiilleri ihtiyârî olarak meydana getiren insan nefsi, yani nefs-i insânîdir. Çünkü beden insan için bir zırhtır, esas olan nefstir. O felsefe dilinde düşünen nefs (nefs-i nâtıka), din dilinde ruh denilen şeylerin hepsinin aynı realite, yani insan nefsi olduğunu belirtir.[17]

Kınalızâde, nefsin basit bir cevher olduğu, cisim ve cismânî olmadığı, bizzat kendisini idrâk ettiği hatta idrâk ettiğini de idrâk ettiği, kendini idrâk etmek için bir aracıya ihtiyacı olmadığı, fakat âletlerle, organlarla tasarrufta bulunup idare ettiği, cisim ve cismânî olmadığı için duyularla hisseden bir varlık da olmadığı görüşündedir. Ona göre düşünen nefsin varlığı bedenle birlikte yok olmaz.[18] O, nefs konusunda İbn Sînâ'dan oldukça etkilenmekle beraber orijinal sayılabilecek görüşlere sahiptir.

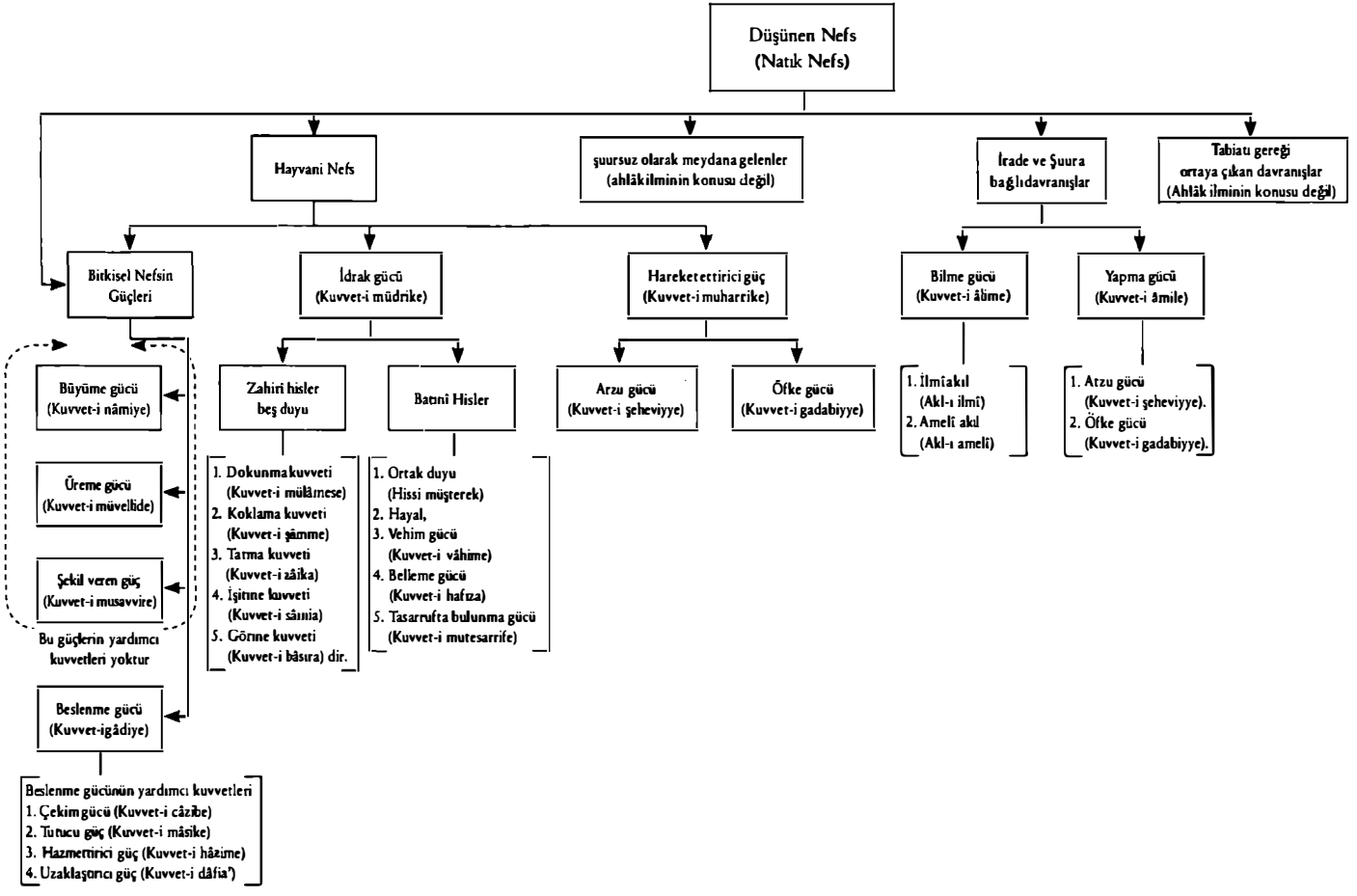
Nefs Çeşitleri

Kınalızâde Eflatuncu görüşün Aristoteles ve Galen'den gelen bir gelenekle Müslüman düşünürlerine intikâl eden ve İslâmî unsurlarla zenginleşen yaygın anlayışa uygun nefsin üçlü tasnifini benimser. Aslında insanda başka güçler de vardır, ancak bunlar ahlâk ilminin konusu değildir. Bu üç nefs şunlardır.[19]

1. Bitkisel nefs (Nefs-i nebâtî)
2. Hayvânî nefs (Nefs-i hayvânî)
3. İnsânî nefs (Nefs-i insânî)

"Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları, XXIII*, s. 51-60; amlf, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 116; amlf, "Mevlânâ'ya Göre Hayatın Evrimi", s. 55; amlf, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, Ankara, 1984, sy. 25, s. 75; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da EvrimciYaratılış Teorileri*, s. 139.

17. *A.A.*, I, 22-23.
18. *A.A.*, I, 24-26.
19. *A.A.*, I, 29-37.


Düşünen Nefs
(Natık Nefs)
Hayvanî Nefs
şuursuz olarak meydana gelenler
(ahlâkilminin konusu değil)
İrade ve Şuura
bağlıdavranışlar
Tabiatı gereği
ortaya çıkan davranışlar
(Ahlâk ilminin konusu değil)
Bitkisel Nefsin
Güçleri
İdrak gücü
(Kuvvet-i müdrike)
Hareketettirici güç
(Kuvvet-i muharrike)
Bilme gücü
(Kuvvet-i âlime)
Yapma gücü
(Kuvvet-i âmile)
Büyüme gücü
(Kuvvet-i nâmiye)
Üreme gücü
(Kuvvet-i müvellide)
Şekil veren güç
(Kuvvet-i musavvire)
Bu güçlerin yardımcı
kuvvetleri yoktur
Beslenme gücü
(Kuvvet-igâdiye)
Beslenme gücünün yardımcı kuvvetleri
1. Çekim gücü (Kuvvet-i câzibe)
2. Tutucu güç (Kuvvet-i mâsike)
3. Hazmettirici güç (Kuvvet-i hâzime)
4. Uzaklaştırıcı güç (Kuvvet-i dâfia')
Zahiri hisler
beş duyu
Batını Hisler
1. Dokunma kuvveti
(Kuvvet-i mülâmese)
2. Koklama kuvveti
(Kuvvet-i şâmme)
3. Tatma kuvveti
(Kuvvet-i zâika)
4. İşitme kuvveti
(Kuvvet-i sâmia)
5. Görme kuvveti
(Kuvvet-i bâsıra) dir.
1. Ortak duyu
(Hissi müşterek)
2. Hayal,
3. Vehim gücü
(Kuvvet-i vâhime)
4. Belleme gücü
(Kuvvet-i hafıza)
5. Tasarrufta bulunma gücü
(Kuvvet-i mutesarrife)
Arzu gücü
(Kuvvet-i şeheviyye)
Öfke gücü
(Kuvvet-i gadabiyye)
1. İlmîakıl
(Akl-ı ilmî)
2. Amelî akıl
(Akl-ı amelî)
1. Arzu gücü
(Kuvvet-i şeheviyye).
2. Öfke gücü
(Kuvvet-i gadabiyye).

Bitkisel nefs, beslenme, büyüme, üreme ve şekil verici olmak üzere dört güce sahiptir ve bunlar bitki, hayvan ve insan türündeki bütün varlıklarda ortaktır. Canlılar nefislerinin bu özellikleriyle varlıklarını ve nesillerini devam ettirirler. İdrâk ve hareket ettirici güçler ise bitkilerde olmayıp hem hayvanlarda hem de insanlarda ortak olan özelliklerdir. Nihâyet bilme ve yapma ise sadece insana has olan, bitki ve hayvan gibi diğer varlıklarda bulunmayan güçlerdir. Bu sebeple her ne kadar bitkisel nefs, hayvânî nefs denilince bu nefisler sadece anılan kategorilerdeki varlıklara aitmiş gibi düşünülüyorsa da, insanda da bu nefisler ve güçleri mevcuttur. Kınalızâde'nin nefs anlayışı önceki düşünürlerin tasniflerinden farklı ve kendine hastır. Onun kendine özgü nefs şeması şöyledir:[20]

Düşünen Nefs ve İnsan Hürriyeti Açısından Önemi

İnsanı cansız, bitki, hayvan gibi diğer varlıklardan farklı kılan ayırıcı nitelik düşünme gücüdür (nutk). Nutk gücü, nâtık nefs, melekî nefs veya akıl olarak da adlandırılır. Nutk gücü akledilenleri (ma'kâlatı) idrâk etmek, düşünmek, iyi ve kötü fiilleri ayırmakla ilgilidir. İnsan düşünme gücüyle, önce teorik sonra pratik felsefeyle ilgili olan bilgileri kazanır ve bu sayede mutluluk ve erdemi elde eder. İnsan ilk yaratılışında iyi ve kötü olmak üzere iki yöne de meyilli olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah insana kendi geleceğini belirleyebileceği sınırlı bir özgürlük vermiştir. İnsan bu hürriyetlerini nâtık nefs vâsıtasıyla kullanır. Çünkü insan nefs ve bedenin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu düalist varlık anlayışına bağlı olarak hayvânî ve melekî özelliklere sahiptir. İnsan melekî özelliklerini hayvânî özelliklerine üstün tutarak geliştirir ve yetkinleştirirse, melekten daha erdemli ve daha üstün olur. Ancak aksi olup insan hayvânî tarafını tercih eder ve o tarafa yönelirse sırf hayvan olmaktan daha aşağı olur. Çünkü hayvan akıl gücünden ve melekî özelliklerden uzaktır. İnsan bu güç sayesinde seçme gücüne sahiptir ve bu gücün varlığından dolayı davranışlarından sorumlu tutulmaktadır.[21] Dolayısıyla düşünen (nâtık) nefs aynı zamanda insanın âlemdeki konumunun belirlenmesinde de bir araçtır. İnsanın âlemdeki üstünlüğü mutlak bir üstünlük değildir. Yaratılışından kaynaklanan birtakım özelliklerini değerlendirmesi ile yüksek seviyelere, yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilir.

---

20. Oktay, *a.g.e.* s. 166.
21. *A.A.*, I, 42-45.

Erdemler ve Rezîletler

Ahlâk ilmini, beğenilen güzel fiilleri yapıp, beğenilmeyen kötü fiillerden kaçınmayı sağlayan insan nefsinin fiillerinden ve huylarından bahseden bir ilim olarak tarif eden Kınalızâde, kendisine ulaşan geleneğin bir sonucu olarak bu tanımdaki güzel davranışları erdemler, kötü davranışları rezîletler olarak açıklama yolunu seçmiştir. İnsanın kâinattaki yeri hayvanlık ile meleklik arasında orta kademededir ve iki yöne de meyilli ve kâbiliyetli olarak yaratılmıştır. İnsanın erdemleri elde etmesi ve rezîletlerden kaçınması için bunları öğrenmesinin gereği ve ahlâk ilmi açısından değeri açıktır.

Müellifimiz insânî nefsin güçlerine dayandırdığı erdemleri iki ayrı nefs taksimine göre iki ayrı bölüm halinde inceler. Bu durumda onlara kaynaklık eden iki ayrı nefs taksiminden iki ayrı erdem sınıflaması ortaya çıkar. Bu iki ayrı erdem sınıflandırması bizzat kendisine ait olmayıp Gazâlî, Tûsî, Devvânî yoluyla seleflerinden kendisine ulaşan bir sınıflamadır. Ancak o burada verilen ilk tasnîfi daha çok benimser. Onun kendisine has sınıflandırmasına dayandırdığı insanî nefsin güçleri fazîlet ve rezîletlerin elde edilmesine kaynaklık ederler. Buna göre insanî nefs ve güçleri ile bunlardan meydana gelen erdemler şu şekilde sıralanabilir:

İnsanî nefsin iki gücü vardır.[22]

1. İdrâk gücü (Kuvvet-i müdrike), nefis bununla aklî idrâklere güç yetirir. Bunun iki gücü vardır:
   a) Teorik güç (Kuvvet-i nazarî), itidâl üzerine fiiller ortaya çıkarırsa hikmeterdemi,
   b) Pratik güç (Kuvvet-i amelî), itidâl üzerine fiiller ortaya çıkarırsa adâlet erdemi.
2. Hareket ettirici güç (Kuvvet-i muharrike), nefisden bu güçle bedenin hareketleri ortaya çıkar. Bunun da iki gücü vardır:
   a) Hareket ettirici arzu gücü (Kuvvet-i muharrike-i şehevânî), itidâl üzerine fiiller ortaya çıkarırsa iffet erdemi,
   b) Hareket ettirici saldırgan güç (Kuvvet-i muharrike-i seb'î), itidâl üzerine fiiller ortaya çıkmasıyla cesâret/yiğitlik erdemi meydana gelir.

Bu güçler insan bedeninde birçok işlerin meydana gelmesine sebep olur. Eğer bu güçlerden meydana gelen işler sahih akla uygun, güzel bir yönde ve itidâl sınırında meydana gelirse, bu nevi işlere sebep olan huya erdem/fazîlet,

22. *A.A.*, I, 54.

itidâlden çıkarak ifrat veya tefrit taraflarına meyledip bu nevi işlerin meydana gelmesine sebep olursa bu huya da rezîletdenir.[23]

Eğer insan teorik gücünü düzeltir ve buradan itidâl üzere işler meydana gelirse buna hikmet (bilgelik), eğer pratik gücünü düzeltir ve buradan itidâl üzerine fiiller ortaya çıkmasına sebep olursa o huya adâlet, eğer hareket ettirici arzu gücünü düzeltip terbiye eder ve buradan orta, itidâl üzerine fiiller meydana gelirse o huya iffet (ölçülülük), eğer öfke gücünü terbiye edip, düzeltir ve orta, itidâl üzerine fiillere sebep ve kaynak olursa bu huya cesâret/yiğitlik denilir. Böylece asıl erdemler adıyla dört huy, hikmet, adâlet, iffet ve yiğitlik erdemleri belirlenmiş olur.[24]

Bu dört erdemin ait oldukları güç itidâl derecesidir. Bunların aşırılık/fazlalık/ifrat ve azlık/tefrit olmak üzere her iki tarafı ise rezâlettir. Kınalızâde'ye göre de erdem itidâl ve orta; rezîlet ise itidâlin dışındaki her iki taraftır.

Bazen bu arzu ve öfke gücüne, yapma gücü (kuvvet-i âlime) ile beraber nefs denilir ve nefsin güçleri bir başka şekilde en üstününden en aşağılık olanına göre şöyle sınıflandırır:[25]

1. Bilme gücüne (kuvvet-i âlime-nutk) melekî nefs (nefs-i melekî) hikmet erdemi,
2. Öfke gücüne (kuvvet-i gadabiyye) yırtıcı nefs (nefs-i seb'î) yiğitlik/cesâret erdemi
3. Arzu gücüne (kuvvet-i şeheviyye), "hayvânî nefs (nefs-i behimî)" adı verilir ve iffet erdemi ile ilişkilidir.

Kınalızâde bu üç nefse ait bazı filozofların bir dâirenin içine bir melek, bir köpek ve bir domuzun konulmasına ilişkin alegorik benzetmelere yer verir. Bu ilk defa Eflatun'un bahsettiği daha sonra Kindî ve birçok İslâm düşünürünün kullandığı nefislerin melek, köpek ve domuza benzetilmesi hikâyesidir.[26]

Düşünürümüz nefsin güçlerini dinî terimlerle de açıklama gereği duyar. Ona göre *Kur'an-ı Kerim*'de de nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutmainne olarak insandaki bu üç nefsin gücüne işaret eden nefisler vardır. Ayrıca bu kuvvetlere Gazâlî ve bazı mutasavvıflar melek adını vermişlerdir; bunlar, insanın hayatı boyunca ona hizmet ederler.[27]

---

23. *A.A.*, I, 63.
24. *A.A.*, I, 54.
25. *A.A.*, I, 37, 55-56.
26. *A.A.*, I, 52; krş. Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Kahire, 1369/1950, s. 274.
27. *A.A.*, I, 51; krş, Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn, Kahire*, 1414/1994, III, 6.

Bağlı Olduğu Güçlere Göre I. Erdem ve Rezilet Tasnifi

Teorik güç		Arzu gücü		öfke gücü		pratik güç
itidâli		İtidâli		İtidâli		İtidâli
Hikmet		İffet		Cesâret/Yiğitlik		adâlet
fazlalık	azlık	fazlalık	azlık	fazlalık	azlık	Zıddı
cerbeze	Aptallık belâdet	Fuhuş fücûr	Humûd	Atılganlık tehevvür	Korkaklık cübün	Zulüm (bazen zulüm yapma ve zulme râzı olma (inzilam) olarak fazlalık azlık olarak sınıflama yapılır.)

Bağlı Olduğu Güçlere Göre II. Erdem ve Rezilet Tasnifi

NEFS-İ MELEKî		NEFS-İ BEHİMî		NEFS-İ SEB'î	
İtidali		İtidâli		İtidâli	
Hikmet		İffet		Yiğitlik	
fazlalık	azlık	fazlalık	azlık	fazlalık	azlık
cerbeze	belâdet	fücûr	humûd	tehevvür	Korkaklık
Adâlet					
Zıddı					
Zulüm					

Kınalızâde o asıl erdemlerin altında alt (tâlî) erdemlerin varlığını ve bunların sayısız ve sınırsız sayıda olduğunu belirtir. Ancak Tûsî ve Devvânî'de geçen bilgilere kendisi bir şey eklemeden aktarır. Bu erdemlerin yanında erdemlerin bir kısmının diğer bir kısmı ile toplanmasından, birleşmesinden ve düzenlenmesinden, başka bir erdem meydana gelir ve bu birleşik erdeme yardımcı isimler verilir, bazısı ise isimsizdir. Erdemler gibi, rezîletlerin de alt rezîletleri vardır.[28]

Düşünür, gerçek itidâl olan erdemi, yani orta dereceyi, ifrat ve tefrite gitmeden tesbît etmenin zorluğunun farkındadır. O İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den gelen bir geleneğe uyarak bazı erdemlere erdem olmaları sebebiyle, aşı-

28. *A.A.*, I, 56-69.

rı yönelmenin insanları rezîlete sürükleyebileceği uyarısında bulunur.[29] Var olan iş gereğinden, itidâl olan orta dereceden fazla olursa erdem rezîlete dönüşür.

Erdemleri kazanıp ahlâkını düzelten kişinin bu durumunu koruması gerekir. Nefsin hayır ve fazîleti kazanıp, "bi'l-fiil insan" derecesine ulaşması yeterli değildir. Bunun ötesinde insanın meleke haline gelen fazîletini koruması, mutluluk olan bu durumun her zaman devamlı ve bâkî olmasına gayret etmesi gerekir. Müellifimiz bu korumanın nasıl gerçekleşeceğini beden ve ruh sağlığı arasında bir paralellik kurarak açıklar. Ahlâk ilminin tıbb-ı rûhânî olmasından hareketle ahlâkî hastalık olarak kabul ettikleri rezîletlerin iyileştirilmesine büyük önem vermiş ve eserinde bu konuya çok geniş bir yer ayırmıştır. Bu amaçla her hastalığın tek tek sebeplerini ve tedâvi yollarını açıklayan düşünürümüzün, bunların tedavisinde Tûsî vâsıtasıyla takip ettiği, İbn Miskeveyh dışında Gazâlî'den de geniş ölçüde faydalandığı ve *İhyâ*'dan gerek ahlâkî hastalıklar, gerekse bunların çareleri hakkında alıntılar yaptığı görülür. Onun, Tûsî ve Devvânî'de yer almayan bazı ahlâkî hastalıklar ve tedâvilerine Gazâlî'den faydalanarak yer vermesi, ahlâk felsefesine dinî muhtevâ kazandırma gayreti olarak yorumlanmalıdır.[30]

Mutluluk Anlayışı

İslâm ahlâk düşüncesinde mutluluk, ahlâkın nihâî amacı olarak değerlendirilmiş ve bu konuda yazılan eserlerin en önemli meselelerinden birisi haline gelmiştir. Genel olarak insanın mutluluğunu ön plana aldığı için Kınalızâde, mutlulukçu (eudemonist) bir ahlâk anlayışına sahip düşünürler arasında sayılır.

Kınalızâde mutluluğu Hakk'a yakın olup ona ulaşmak ve Allah katındaki yüksek derecelere çıkmak olarak tanımlar.[31] İnsan nefsinde bu mutluluk iki şeyle meydana gelir. Bunlardan birisi teorik felsefenin gereği olan ilimler, diğeri pratik felsefenin gereği olan eylemlerdir. İnsan, ilminin gereği olan davranışları yerine getirerek ilmiyle amel eden bir kimse olur. Kişi ancak bu fazîletleri elde ettiğinde istediği kemâl ve saâdete ulaşır.[32] Ona göre yetkinlik ve mutluluğu isteyen insan ilimleri sırayla tahsil etmelidir. İlimleri sırayla öğrenen insanda arzu, öfke ve temyîz (ayırt etme/seçme) güçlerinin dengeli ve ılımlı birleşmesiyle adâlet erdemi meydana gelir. Adâlet fazîleti ile insan gerçek yetkin-

29. *A.A.*, I, 69-75; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 117-124, 141-142; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 121-130; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 77-86.
30. *A.A.*, I, 93-233.
31. *A.A.*, I, 17. Ayrıca benzer bir tarif için bkz. *A.A.*, I, 138.
32. *A.A.*, I, 18.

lik ve ebedî mutluluğa ulaşır. O, bu mertebeye gelen insanı bi'l-fiil insan, mutlak hakîm ve yetkin filozof olarak tanımlar. [33]

İnsan soyut nefs ve maddî bedenden meydana gelen bir varlık olduğu için Allah'ın varlığı, sıfatları ve diğer yüce âleme ait bilgiler idrâkinde mevcuttur. Dolayısıyla nefsindeki bu kesin (yakînî) ve hakîkî intibalara sahip olan insan dünyada kesin yetkinliğin zirvesine, âhirette saâdete ulaşabilir. O, insanın beden gömleğiyle Allah'ın bilgisine ve mücerred varlıklara ait yüksek makâmlara katılabileceği düşüncesindedir ve insanın burada yaşadığı sevinci aklî lezzet olarak tanımlar.[34] Buradaki açıklamalarından, ona göre insanın saâdete bu dünyada ulaşabileceği, ulaştığı bu saâdetin ise maddî değil, manevî ve ruhî olduğu anlaşılır.

Müellifimiz ilâhî aşkla da mutluluğa ulaşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre sevgilerin en yücesinin kaynağı hayır ve hakîkî kemâl olan sevgidir. Bu sevgi, nefsin cevheriyle alakalı olan aklî lezzettir. Dolayısıyla diğer sevgiler bedenin durumuna göre yok olabilirken bu sevgi nefisle bâkîdir. İnsan teorik ve pratik felsefenin gereği olan güzel ahlâkı tamâmen elde ettikten sonra Allah'a yönelir ve burada en yüce sevgi olan Allah sevgisinden kaynaklanan mutluluk meydana gelir. İnsanın saâdete ulaştığı bu mertebe Allah'ın katında yok oluş (fenâ fi'llâh) makâmıdır. Bu, insanın ulaşabileceği en yüksek makâm ve en mükemmel saâdettir. Ancak nefsin aynası cismânî ve nefsânî kuvvetlerden tamâmen temizlenmezse bu mutluluk gerçekleşmez.[35]

Kınalızâde Allah'ın sevgisine ve gerçek saâdete ulaşabilmek için tasavvufî bir anlayışla bedenî kirlerden arınmayı tavsiye etmektedir. İnsan bu dereceye vasıl olabilmek için nefsindeki maddeden kaynaklanan kirleri riyâzet (bedensel ve ruhsal alıştırmalar) ile temizlemelidir. Bu kirlerden kurtulunca üns (ilâhî yakınlık) ve aşk âlemine çekilir, Allah'ın güzelliğinden kaynaklanan aşk kuvvet bulur. İnsan bu ezelî güzelliğin yakınında pervâne olup varlık kuruntusunu yakar. En son makâm olan vahdet-i hakîkî'de ezelî güzelliği izlemenin (müşâhede-i cemâl-i ezelî) lezzetinde boğulur ve ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne ulaşır. Bu makâma ulaşan kişi için bedene bağlı olmakla bedenden soyutlanmak arasında fark yoktur. Çünkü bu kişi riyâzet, gayret, ibadet ve dinin gereği olan âdâbı yerine getirerek bedenin kuvvetleri kullanmanın hakîkî güzelliği müşâhedesine engel olunmayacak bir makâma gelmiştir. Ancak Allah'ın varlığını tam olarak müşâhede etmek bedenle alakasını tamâmen kesmeden mümkün değildir. O, sevginin bu derecesini aşk mertebelerinin sonuncusu, kemâl-i mutlak ve bütün yetkinlik makâmlarının zirvesi olarak kabul eder.[36]

---

33. *A.A.*, I, 91-92.
34. *A.A.*, I, 13.
35. *A.A.*, II, 100-101.
36. *A.A.*, II, 84-86.

İnsan ilâhî sevgi vâsıtasıyla en yüksek mertebeye ulaşınca varlık dâiresi tamamlanmış olur. Varlık dâiresi, varlıkların Allah'tan tecellî etmesiyle yukarıdan aşağıya, varlıkların ilâhî aşk vâsıtasıyla ona ulaşmasıyla aşağıdan yukarıya doğru yükselerek tamamlanan bir dâiredir. Nitekim âlimimiz dâire ile ifade edilen varlık silsilelerinde yükselirken müstefâd akıl mertebesinde insan nefsinin tecellî edeceğini, yüksek bir mertebe olan aklî âlemle ittisâl kuracağını, varlıkların başlangıç ve bitiş noktalarına ulaşacağını, böylelikle iniş ve çıkış dâirelerinin tamamlanacağını belirtir.[37]

Düşünüre göre insanın saâdeti kazanması tamâmen onun kendi gayretine bağlıdır. Çünkü Allah insanı fazîlet ve mutluluğu elde edebilmesi için yaratmış, onu âlemin özü kılmış ve meleklerden daha üstün tutmuştur. İnsanın meleklerden daha fazîletli olmasının sebebi onun ilmidir. Nitekim mutluluğa teorik ve pratik felsefeyi tahsil ederek ulaşabileceği düşüncesi onun tarafından sık sık dile getirilmiştir. Dolayısıyla insan aklını kullanarak hayrı ve fazîleti elde edebileceği gibi, aksini yaparak mutluluktan uzaklaşır.

Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları bireysel mutluluğa yöneliktir. Ancak düşünürümüz, insanın mutluluk ve yetkinliğe ulaşabilmesi için bir arada yaşamak ve insanlarla kaynaşmak zorunda olduğunu, çünkü diğer insanların yardımına ihtiyacının bulunduğunu dile getirir. Onun bu sözlerinden mutluluk ve yetkinliğin elde edilmesinin bireyden aileye, aileden topluma doğru genişleyen bir açılımla mümkün olduğu sonucu çıkar.

Ev Yönetimi

Kınalızâde âdet olduğu üzere *Ahlâk-Alâî*'nin ikinci kitabını Tedbîr-i Menzil adıyla ev yönetimine ayırmıştır. Ev yönetimi ev halkı arasındaki düzen ve intizâma uygun yaşamanın nasıl olacağını bildiren bir ilimdir. Ona göre bunun sebebi insanın ev içinde aile bireyleri ile beraber yaşamak zorunda olmasıdır. İnsanın dünyada huzurlu ve saygın bir hayat yaşaması ve âhirette de mutluluğu kazanması için, bir arada yaşamanın usûl ve kâidelerine uygun davranması gerekir. Fakat Kınalızâde, bu kuralların herkesin sırf aklıyla yönelip doğruyu bulabileceği kadar açık olmadığı düşüncesindedir. Çoğu kural teoriye dayalıdır ve filozoflar bunları delillerden çıkarıp toplayarak "ilm-i tedbîri'l-menzil" adını vermişlerdir. İnsanlar sadece kendi akıllarıyla bu kuralları ortaya koyamadıkları için bu ilme ihtiyaç vardır.[38]

---

37. *A.A.*, II, 103.
38. *A.A.*, II, 2.

Düşünürümüze göre insan, tabiatı gereği medenîdir.[39] Diğer insanlarla bir arada yaşamak zorunda olduğu gibi, buna istek de duyar. Çünkü "insan" kelimesi ünsiyet/yakınlık kurmaktan gelir. Bu zorunluluk ve istek insanın toplumsal ihtiyaçlarını ilk planda karşılayabileceği daha küçük bir topluluk olan aileyi gerekli kılar. Müellifimiz aileyi gerekli kılan ilk faktör olarak insanın varlığını devam ettirme arzusunu verir.[40] Bunun ilk işareti, gıdâsını karşılama isteğidir. Neslin devamı için çocuğun doğması, bunun için de nikah ve evliliğin gerçekleşmesi gerekir. Ayrıca doğacak çocuğun yetişmesi için bir aile ortamına ihtiyaç vardır. Bundan dolayı aile bireyleri arasındaki ilişkilerde düzen ve uyum sağlanmalıdır. Bu da kadın ve erkeğin birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesiyle ve aile içinde bir iş bölümü ile olur.

Kınalızâde aileyi meydana getiren esaslar olarak anne, baba, çocuklar, hizmetçiler ve erzâk (kût)[41] sayar ve bunların aile içindeki yerlerini açıklar.[42] Bu sebeple nikah, evlilik, çok evlilik, boşanma, çocuk terbiyesi, eğitimi, görgü kuralları, hizmetçiler ve onların seçiminde dikkat edilecek kurallar gibi konular bu bölümde incelenir. Kişinin varlığını devam ettirebilmesi için gıdâ ve elbiseye, ev eşyâlarına ve âletlere ihtiyaç duyduğunu, bunların korunması için de fizikî bakımdan evin gerekliliğine işaret eder.[43] Babanın aileyi idare etme görevi vardır ve bu idareciliğini çobanlık ve doktorluk olmak üzere iki şekilde yapabilir. Ailenin yaşayacağı ev, ailenin geçimi, mal ve para kazanma, harcama, yani erzâk temini ve kontrolü ile ilgili konular babanın sorumluk alanına girer. Bu konularda genellikle üstadlarını takip eden müellifin kazanç konusunda ticarete ve ticaretten elde edilen gelire hoş bakmadığı, bunun yerine zanâatı önerdiği görülür. Bu düşünce, aslında Osmanlı toplumunun ticarete bakışını yansıtması bakımından ilgi çekicidir. Düşünürümüz anneyi veya kadını aile, özellikle neslin devamı için gerekli görür. Bunun dışında kadına eşi olmadığı zaman yerine vekâlet etme, eşi olduğunda ise yardımcılık görevi verir.[44]

Kınalızâde'nin ev yönetimiyle ilgili dikkati çeken görüşlerinden biri, çok evliliğe karşı olmasıdır. O, çok evliliğe adâleti sağlayamama korkusu, arzu gü-

---

39. *A.A.*, I, 77, II, 2, 91.
40. *A.A.*, II, 3.
41. "Kût" kelimesi yaşamak için yenen şey, azık, rızık, gıdâ mânâlarına gelmektedir. Bkz. Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1089; Ancak metinde sadece yiyecek, gıda anlamında değil, giyim, barınma gibi ailenin tüm ihtiyaçlarını içeren bir anlamda kullanılmıştır. Bu sebeple "genel ihtiyaçlar" manasına "erzâk" kelimesi kullanılmıştır.
42. *A.A.*, II, 3.
43. *A.A.*, II, 2.
44. *A.A.*, II, 3-5.

cünde itidâli aşmaya sebebiyet, insanı meşgûl edip vaktini alma gibi gerekçelerle karşı çıkar.[45] Bu arada çoğunlukla ona atfedilen, "Bir tende iki can olmadığı gibi iki eve bir erkek lâyık değildir." şeklindeki çok evliliğe karşı çıkan sözlerin aslında ona değil, Tûsî'ye ait olduğunu belirtmemiz gerekir.[46] Ancak onun da bu sözlere katıldığını ve tek eşliliği savunduğunu, çok evliliği, "kendi mutfağında güzel yemek varken başka mutfaktaki pişmemiş yemeği yemeye gitmek"e benzetmesinden anlaşılmaktadır.[47] Ona göre evlilikte eğer beklenilen sonuç alınamaz ve aile içi düzen ve huzur temin edilemezse içinde bulunulan şartlara göre boşanmayı veya sabretmeyi uygun görür.[48]

Ailenin esaslarından üçüncüsü çocuklardır. Düşünür çocuk eğitimi ve görgü kuralları konusunda bir yandan üstadları Tûsî ve Devvânî'nin görüşlerini verirken diğer yandan Osmanlı toplumundaki uygulamaları yansıtan ayrıntılı bilgiler vermiştir. Onun çocuk terbiyesi konusunda ilginç düşüncelerinden birisi sütannenin sütüyle çocuğa geçen ve fiziksel, ruhsal değişiklikler meydana getiren etkilerden açıkça söz etmesidir.[49] Âdetâ müellif kan yoluyla değil de süt yoluyla geçen kalıtımsal bir ilişkiden bahsetmektedir.

Düşünürümüz takip ettiği filozofların kendisinden önce kızlara okuma ve yazma öğretilmesini yasaklayan görüşlerine karşılık, kız çocuklarına hem okuma hem yazma öğretilmesinden yanadır. O, ilmin kadın erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu hatırlatır.[50] Müslüman kadın âlimler hakkında bilgi verip övücü sözler sarf etmesi, dönemindeki hâkim zihniyetin aksine onun, kadının eğitiminde sadece okuma yazma ile yetinilmemesi, daha ileri seviyede eğitim verilmesi konusundaki teşvîki olarak yorumlanmalıdır.

Aristotelesci anlayışın ürünü olarak ailenin esaslarından birisi de hizmetçilerdir. Bu görüş sebebiyle o eve alınıp aile bireylerinden birisi haline gelecek kişilerin seçimine gereken özenin gösterilmesi gerektiğini düşünmüş, bundan dolayı hizmetçi ve köle konusuna kitabında geniş bir yer ayırmış, köle satın alırken dikkat edilecek kurallar gibi, bugün bir ahlâk kitabı için tuhaf sayılabilecek konulara yer vermiştir. Gerek bu konular gerekse insanları huyları ve yapılarına göre tanıttığı bölüm çok uluslu Osmanlı toplumunda ailenin bireyi olacak insanı yakından tanıma çabası olarak değerlendirilebilir.

---

45. *A.A.*, I, 147-148.
46. *A.A.*, II, 23; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 218.
47. *A.A.*, I, 148-149.
48. *A.A.*, II, 26.
49. *A.A.*, II, 31.
50. *A.A.*, II, 38-39.

Devlet Yönetimi

Ahlâk-ı Alâî'nin üçüncü kitabı devlet, ülke yönetimi ile ilgili olup "Tedbîru'l-Medîne" başlığını taşımaktadır. Burada âdil devlet adamında bulunması gereken özellikler ve uyması gereken kurallar, sultanlara hizmet edenlerin uyması gereken usuller ve bütün insanlara muâmele adı altında dost ve dostluk hakkında bilgi verilmektedir.

Kınalızâde bir arada yaşamasının en önemli sebebi olarak insanların birbirlerinin yardımına muhtaç olmasını verir. Ona göre insan sosyal bir varlıktır,[51] bir cemiyet içinde yaşamak zorundadır.[52] Çünkü insan, hayatını sürdürebilmek için yemek, içmek, barınmak, giyinmek, düşmanlardan korunmak gibi birtakım şeylere muhtaçtır. Ancak bunları tek başına temin etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah bütün varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Bütün varlıklar kendisine hizmet ediyor olmasına rağmen insan yine de diğer insanların hizmet ve yardımına muhtaçtır. Dolayısıyla insanlar bir topluluk halinde bir arada yaşamak ve işbirliği yapmak zorundadır. İnsanların birbirinin yardımına muhtaç olmaları âlemdeki düzenin gereğidir.[53]

Kınalızâde'ye göre insanların beraber ve bir arada yaşamak zorunda olmasının bir başka sebebi de dinin (şerîat) bu yöndeki emirleridir. Çünkü din (şerîat) cemâat, Cuma ve bayram namazları ve hac ile insanların bir araya gelmelerini, beraber yaşamalarını destekleyen birtakım ibadetler önermiştir.

Düşünür insanın bir arada toplum ve devlet düzeni içinde yaşamak zorunda olduğunu kabul etmekle beraber Tûsî ve Devvânî'nin aksine, zühd hayatını da savunmakta, çalışmayıp başkalarının sırtından geçindikleri için selefleri tarafından eleştirilen zâhidlerin duâlarının, toplum için çalışanlardan daha hayırlı olduğunu düşünmektedir. Onun tasavvufa ve zâhidlere karşı takındığı bu tavır son derece dikkat çekicidir. Fakat o eserin bütününde tasavvufa karşı olmayıp yanında yer almasına rağmen dönemindeki tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasının etkisiyle mal, makâm vs. elde etmek için sûfî kimliğine bürünen sahte dervişleri zaman zaman eleştirmekten de geri kalmamıştır. O, ılımlı bir zühd hayatını savunmaktadır.[54]

Kınalızâde devlet yönetimi konusunda Tûsî ve Devvânî ile beraber onların da takip ettiği Farâbî'nin görüşlerinden fazlasıyla etkilenmiştir. Devletin meydana gelmesi, insanların bir arada yaşaması, devlet çeşitleri, devlette yer alan gruplar, topluluklarla ilgili bütün sınıflamalar, devlet başkanına olan ihtiyaç,

---

51. *A.A.*, I, 76, 77, II, 91.
52. *A.A.*, II, 66.
53. *A.A.*, II, 66-76.
54. *A.A.*, II, 91-97.

görevleri, özellikleri yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkiler gibi konularda temelde onların görüşüne dayanır. Öyle ki kendisi Osmanlı imparatorluğunun en geniş sınırlara sahip olduğu dönemde yaşamasına karşılık bölüm adını geleneksel şekliyle "Medine/şehir yönetimi" koymuştur. Ancak onun zihnindeki erdemli devletin örneği Osmanlı imparatorluğudur.[55]

Kınalızâde'nin özgün görüşlerinden bir tanesi gerek insanları kâbiliyetlerine göre olan sınıflandırmasında gerekse mesleklerine göre olan son sınıflandırmada âlimleri filozoflarla beraber en üst tabakaya yerleştirmesidir.[56] Bu yaklaşım bize Osmanlı'da özellikle müellifin yaşadığı dönemlerde Osmanlı ulemâsının sınıf atladığını göstermektedir. Böylelikle âlimler belki de ilk defa onun tarafından filozoflarla beraber en üst sınıfa lâyık görülmüş olur. "Ulemâ" kelimesi her ne kadar "âlimler, bilginler" anlamına geliyorsa da Osmanlı İmparatorluğu'nda adâlet işleriyle ilgilenen ve medreselerde ders veren ilmiye sınıfına mensup kişiler özel olarak bu ad ile anılmaktadır.[57] Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye sınıfında yer alan ulemânın devlet yönetimindeki katkıları ve görevleri göz önüne getirildiğinde onun âlimleri niçin devleti idare eden en üst sınıfa yerleştirdiği daha rahat anlaşılabilir. Devletin işlerinin idare edildiği Dîvân teşkilatındaki beş dâimî üyeden üçü Rumeli ve Anadolu kazaskeri, nişancı ve defterdarlar ilmiye sınıfından seçilirdi. Bu da bir anlamda Fârâbî'den Tûsî ve Devvânî aracılığıyla Kınalızâde'ye gelinceye kadar erdemli şehrin aldığı mesâfeyi göstermektedir. O, Fârâbî'de son derece ütopik bir tarzda incelenen erdemli şehir ile ilgili prensipleri âdetâ yumuşatarak hayata ve yaşadığı döneme uyarlamış, kendisine ulaşan görüşleri salt teorik düşünce olarak aktarmak yerine dönemindeki uygulamalar doğrultusunda yorumlamıştır.

Kınalızâde insanların bir arada yaşamasından kaynaklanan sorunların iki yolla giderilebileceğini düşünür. Bunlardan birisi adâlet, diğeri sevgidir. Adâlet kendi hakkına râzı olup başkalarının hakkına saygı göstermek, onun hakkını alıp zulüm etmemek anlamındadır. Adâlet toplumdaki kargaşa ve kavganın ortadan kaldırıp düzenin sağlanması için gereklidir. Nitekim toplumda düzenin sağlanması ve kargaşanın önlenmesi için ihtiyaç duyulan siyâsete büyük siyâset (siyâset-i uzmâ) adını verir. Aristo'dan beri benimsenen anlayışa göre en büyük siyâset toplumda üç araçla meydana getirilir. Kınalızâde aynı gerekçe ile halk arasında adâletin sağlanabilmesi için üç şeyin lâzım olduğunu, bunlara Yunanlı filozofların "siyâset" mânâsına gelen "nâmûs" adını verdiklerini belirtir. Toplumda en büyük siyâsetin sağlanabilmesi için gerekli olan

55. *A.A.*, II, 105-106.
56. *A.A.*, II, 106-110.
57. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1971, III, 544; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul, 1986, s. 353.

araçlarla, toplumda adâletin gerçekleşmesi için gerekli olan araçlar 1.ilâhî kanun, 2. padişah ve 3. para olmak üzere aynıdır. Bu araçların uygun bir şekilde yönetimiyle en büyük siyâset meydana geleceği gibi aynı zamanda toplumda adâlet de gerçekleşecektir.[58] Dolayısıyla siyâset toplumda adâleti sağlayan bir araç konumundadır.

Toplumda düzen ve adâletin sağlanabilmesi için devlet başkanının şerîata uyması, paranın da devlet adamının kontrolünde olması şarttır. Bunlara itâat eden âdil, itâat etmeyen zâlim, ilâhî kanuna itâat etmeyen kafir ve münafık, devlet başkanına itâat etmeyen asi ve zorba, paraya itâat etmeyen hâin ve hırsızdır.[59]

Kınalızâde'ye göre sevgi insanlar bir arada yaşarken ortaya çıkabilecek zararları gideren yollardan birisidir, ancak bu daha özel, seçkin sınıfa ve ileri gelenlere ait bir yoldur. Çünkü halkın hepsinin birbirini sevmesi imkânsızdır. Oysa daha küçük bir topluluk içinde sevgi yoluyla zararlar giderilebilir. Bu durumda adâlete ihtiyaç kalmaz. Birisi bir şeyi istediğinde bunu elde etmek ve istediği şeyi arzulayanları uzaklaştırmak ister. Herkes aynı şeyi düşündüğünde insanların arasında tartışma ve kavga çıkar. Adâlet bunu önlemek için gerekir. Fakat sevgide fedakârlık vardır. Kişi kendisi yerine sevdiğinin isteğine kavuşmasını arzular. Filozoflar adâletle sevgi arasında karşılaştırma yapar ve sevgiyi adâletten daha fazîletli kabul ederler. Çünkü sevgi tabîî bir birliğe, adalet ise yapma birliğe benzer.[60]

Müellifin özgün düşüncelerinden birisi de erdemli ülkedeki "türediler" hakkında seleflerinde olmayan görüşlere yer vermesidir. O, sadece anlayış eksikliğinden kaynaklanan suçları değil, hırsızlık, dolandırıcılık, yalancı şâhitlik gibi âdî suçları işleyenleri de türediler arasında saymıştır.[61]

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kültürlü bir aileden gelip iyi eğitim alan Kınalızâde Bursa, Edirne, İstanbul gibi Osmanlı'ya başkentlik yapmış kültür merkezlerinde hem müderris hem de kadı olarak görev yapmış, Şam ve Mısır gibi merkezlerde Arap dünyasından âlimlerle tanışma ve onların görüşlerinden istifade etme imkânı bulmuştur. Gittiği her yerde bilgisi ve şahsiyeti ile kendisine herkesi hayran bırakan düşünürümüz pek çok eser yazdıysa da bunların belki de en ünlüsü amelî hikmet üzerine yazılan *Ahlâk-ı Alâî* isimli kitabıdır.

58. *A.A.*, I, 77-78, II, 73.
59. *A.A.*, I, 78.
60. *A.A.*, II, 79-80.
61. *A.A.*, II, 111-112.

Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserini pratik felsefe (amelî hikmet) ilgili olarak yazmıştır. Bu sebeple teorik felsefe ve çeşitleri üzerinde selefleri kadar ayrıntılı bir şekilde durmaz. Fakat insanın yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilmesi için teorik felsefenin gerektirdiği ilimleri tahsil etmeyi, amelî hikmetin gereği olan güzel davranışları yapıp kötü davranışlardan uzaklaşmak kadar lüzumlu görür. Çünkü bu şekilde insan ilmiyle âmil olup kemâl ve saâdete ulaşabilir. O, mutluluk ve yetkinliği aynı zamanda tasavvufî bir yaklaşımla ilâhî aşkla irtibatlandırarak da izah etmiştir.

Müellifin erdemlerin ve rezîletlerin kaynağı olarak nefs konusuna özel bir önem verdiği görülür. Düşünür din âlimlerinin "ruh", filozofların "nefs-i nâtıka" olarak isimlendirdikleri şeyin insan nefsi olduğunu belirterek nefsin mâhiyeti hakkında genellikle Tûsî'nin verdiği bilgileri tekrar etmiştir. Ancak nefsin güçleriyle ilgili olarak Tûsî ve Devvânî'de yer alan bilgileri yeterli görmeyerek başka kaynaklara, özellikle de İbn Sînâ'nın eserlerine mürâcaat etmiş ve onun görüşlerinden faydalanarak kendisine has denilebilecek bir nefs anlayışı ortaya koymuştur. O, Müslüman bir âlim olmanın tesiriyle nefs ve güçlerini Allah'ın kullarına bir lütfu olarak değerlendirmektedir. Ancak bu güçlerden kerâmet, keşf gibi olağanüstü durumlarla, insanın "sırf tabiatının gereği" hareketlere sebep olanları, ahlâk ilminin dışında tutmuş, şuurlu, irâde ve ihtiyara dayanan davranışlar meydana getiren güçleri ahlâk ilminin konusu içinde ele almıştır. Ahlâk ilminin konusu olan nefsi de önceki düşünürler gibi bitkisel, hayvânî ve insânî olmak üzere üçe ayırmasına rağmen bu üç nefse ait güçler, bunların sayısı ve işlevleri hakkında farklı görüşlere sahiptir.

Erdemlerin orta veya itidâl, rezîletlerin iki yöndeki aşırılık olması, fazîletler ve rezîletlerin altında yer alan erdemler vb. konularda genellikle Tûsî'yi takip eden Kınalızâde, adâlet erdemi hakkında kaynaklarda yer alan iki farklı tanım arasındaki çelişkiye dikkati çeker. Ona göre adâlet erdemi amelî gücün itidâlinden değil; hikmet, iffet ve yiğitlik erdemlerinin toplanmasından meydana gelir. Aslında adâletin her iki tanımı da onun kaynaklarında yer almaktadır. Ancak aralarındaki farklılığa ve çelişkiye işaret edip doğrusunun hangisi olduğunu açıklayan ilk kişi Kınalızâde'dir.

Müellif amelî hikmetin ikinci kısmı olan aile ahlâkı konusunda da genel olarak Tûsî ve Devvânî'yi takip etmiş; ailenin baba, anne, çocuklar, hizmetçiler ve erzâk olmak üzere beş esası olduğunu bildirmiştir. Ayrıca çocuk eğitimi konusunda genellikle Tûsî ve Devvânî'yi takip eden düşünürümüz kız çocuklarının okutulması konusunda seleflerinden farklı düşünmekte, onlara hem okuma hem de yazma öğretilmesini savunmaktadır. Eserinde aile bireyi olacak hizmetçilerin seçiminde yardımcı olması için o dönem Osmanlı toplumundaki insan ırkları ve milletlerinin karakterleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Kınalızâde devlet ahlâkı konusunda da genel olarak Tûsî ve Devvânî'yi takip etmekle beraber bazı konularda farklı görüşleri savunmuştur. O, insanların toplum, dolayısıyla bir devlet düzeni içinde yaşamasını gerekli görür. Âlimimiz devlet ahlâkı konusunda Osmanlı toplumu ve devlet yapısındaki uygulamalardan fazlasıyla etkilenmiş görünmektedir. Onun âlimleri erdemli ülkedeki devleti idare etmekle görevli en üst gruba yerleştirmesi ilmiye sınıfının Osmanlı bürokrasisi üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Ayrıca bürokrasi içinde yer aldığı halde, Tûsî ve Devvânî gibi sultanlara çok yakın ve birebir ilişkiye girebilecek görevlerde bulunmamasının etkisiyle, sıkça görülen örneklerin aksine eserinde padişahlara dalkavukluk derecesine varacak övgü ve iltifatlarda bulunmamıştır. Bu özelliğiyle belki de sultanlara yakın olmama tavsiyesini en iyi uygulayan ahlâk düşünürlerinden birisi olmuştur.

Sonuç olarak Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken sadece *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'deki bilgilerle yetinmemiş, başka kaynaklara da başvurarak kendisine gelen birikimi eserine aktarmaya, seleflerinde eksik kaldığına inandığı yerleri tamamlamaya, çelişkili gibi görünen yerleri çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla ona sadece Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinin tercümanı veya bir nakilcisi gözüyle bakamayız. Çünkü o, daha kapsamlı ve daha eklektik bir düşünürdür. Ahlâk konusunda en son kitap yazmanın avantajıyla kendisine ulaşan geleneksel bilgi birikimini kendi dönemindeki ihtiyaçlara, problemlere ve uygulamalara göre değerlendirmiş, bu felsefî birikimi dinî ve edebî muhtevâ ile zenginleştirme yoluna gitmiş ve ortaya, kendine özgü görüşlerinin yer aldığı devâsâ bir eser çıkmıştır. İncelediği konularda seleflerinin tutarsızlıklarını ve boşluklarını yakalayabilmesi, bunları çözümlemeye, eksikleri tamamlamaya çalışması ve bu amaçla başka kaynaklara başvurması onun orijinal taraflarını oluşturur. Hâşiye ve şerh yazma geleneğinin yaygın olduğu bir ortamda bu kalıpların dışına çıkıp bu çapta bir eser yazması kendisi açısından bir başarı olarak yorumlanmalıdır.

KAYNAKÇA

Aksoy, Hasan, *Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmi ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1976.

———, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemmâ' Na'tı", *Marmara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-88 Tarihli, V, sy. 5, s. 125-144. İstanbul, 1993.

Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik, Şakâyık-ı numâniye ve zeyilleri*, Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, II, İstanbul, 1989.

Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul, 1987.

———, "Al-Jahiz and The Rise Of Biological Evolution" *Ankara Ünivesitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXVII, s. 307-315.

Böcüzâde Süleyman Sami, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi* I-II, Sadeleştirip yayınlayan: Suat Seren, İstanbul, 1983.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-V, İstanbul, 1333'den tıpkıbasım İstanbul, 1971.

Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, talık. M. Harun, Kahire, 1966, c.III, IV-VI

Cezzâr, Fikrî, *Medâhılü'l-müelliftn ve'l-a'lâmü'l-Arab hatta âm 1215/1800*, I, Riyad, 1991.

Devvânî, Celâleddîn, *Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev, 1316/1898.

Gazâlî, *Makâsıdu'l-felsefiyye*, Kahire, 1331/1912.

———, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire, 1414/1994,

Hârizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*, Beyrut, 1309/1989.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, talık. İbnu'l-Hatîb, 1. Baskı, Kahire, 1398h. ç. *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara, 1983.

———, *el-Fevzü'l-asgar*, Beytü'l-hikme, 1987.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980.

———, "*Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*", *Tis'u resâil* içinde, s. 27-40, İstanbul, 1298/(1880).

İhvân-I Safâ, *Resâilu'l-İhvân-ı Safâ*, I-IV, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut, 1957.

İzmirli, Celâleddin, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1964.

———, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Naturalist ve Biyoloğlar*, İstanbul, 1951.

———, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, İ. H. İzmirli'nin Darülfununda takrir ettiği ders notları, İstanbul, 1949.

(KAM), Ferid, "Kınalızâde Ali Çelebi" *Darü'l-funûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene, I, sy. 4, s. 357-379.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, (Neşredenler: Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul, 1360-62/1941-43.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248/1833.

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I-II, haz. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989.

Köse, Neşet, "Ispartalı Büyük Adamlar", *Ün, Isparta Halkevi Mecmuası*, I, sy.1 (Haziran 1934), s. 4-5, Isparta.

———, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi", *Ün, Isparta Halkevi Mecmuası*, I, sy. 2 (Temmuz 1934), s. 22-26, Isparta.

———, "Kınalızâde Ali Çelebi, Amcası ve Kardeşleri", *Ün, Isparta Halkevi Mecmuası*, I, sy. 3 (Ağustos 1934), s. 41-43, Isparta.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, I-IV., Matbaa-ı Amire, 1311'den tıpkı basım, Westmead, 1971.

Muhyî Hilâli's-serhân, "Tashîhun hatan kebîrin kitâbün tabakâtü'l-fukahâi'l-mensûb ilâ Taşköprüzâde hüve li'bni'l-hinnâî", *el-Mevrîd*, X, sy. 3-4, s. 483-497, Bağdat, 1981.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ç. Nazife Şişman, İstanbul, 1985.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlana ve İnsan*, İstanbul, 1992.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I-III., İstanbul, 1971.

Sami, Şemseddin, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I-VI., İstanbul, 1314.

———, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul, 1410/1989.

Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul, 1986.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul, 1992.

Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, İng. ç.G.N. Wickens, *The Nasirean Ethics*, London, 1964.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara, 1964.

Yakıt, İsmail, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. 25, Ankara, 1984, s. 75-80.

Yakıt, İsmail, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul, 1984, s. 101-122.

———, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul, 1993.

———, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları*, XXIII, 1991, İstanbul, s. 51-60.

———, "İbni Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, s. 287-305.

———, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul, 1992.

———, "Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi", *2. Milli Mevlâna Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1986, s. 41-56.

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'NİN AHLÂK-I ALÂÎ ADLI ESERİNDEKİ CÜMLE YAPILARI ÜZERİNE

Enfel Doğan*

KINALIZÂDE'NİN HAYATI

Osmanlı kaynaklarında tam adı *Ali Çelebi ibn Emrullah ibn Abdülkâdir-i Hamîdî* veya *Alâüddîn Ali bin Emrullah* olarak geçen Kınalızâde Ali Efendi hicrî 916/(1510/1511) yılında Isparta'da doğdu. Babası Mîrî Emrullah Efendi, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kadılık yapmış olup aynı zamanda kendisine ait bir divanı da olan bir şairdir. Dedesi Abdülkâdir-i Hamîdî ise bir ara Fatih Sultan Mehmed'e de hocalık yapmış olan bir âlimdir. Abdülkâdir Efendi âdeti üzere sakalına kına yaktığı için o ve onun neslinden gelenler Kınalızâde (Hınnâî/Hınnâvîzâde) lakabıyla anılmışlardır.[1] Kınalızâde Ali Efendi'nin Mehmed Fehmi, Hüseyin Fevzi ve Hasan Çelebi adlarında, her biri de müderris ve kadı olarak görev yapmış, üç oğlu vardır.[2] Mehmed Süreyya, Kınalızâde'nin Abdürrahim Kirâmî (müderris/kadı) ve Mustafa Vasfî (müderris) isimlerinde iki oğlu daha olduğunu söylese de,[3] adı geçen bu kişiler Kınalızâde'nin kardeşi ve yeğenidir.

---

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. [e-posta: enfel@istanbul.edu.tr]

1. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 25, Ankara, 2002, s. 416-417.
2. Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, C. II, Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, TTK Basımevi, 1989, s. 779-784.
3. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. III, İstanbul, 1311, s. 501.

Kınalızâde eğitimindeki ilk aşamaları Isparta'da tamamlayarak tahsil için İstanbul'a, akrabalarından Kazasker Kadri Efendi'nin yanına gitti. Burada bir süre kaldıktan sonra 938 yılı sonlarında (1532) Mahmud Paşa Medresesi müderrisi Mâlûl Emir Efendi'den, daha sonra da sırayla Davud Paşa Medresesi müderrisi Sinan Efendi'den, Atik Ali Paşa Medresesi müderrisi Merhabâ Efendi'den ve Sahn Medresesi müderrisi Kara Salih Efendi'den ilim tahsil etti. Kara Salih Efendi'nin muîdi oldu. 944 yılında (1537/1538) Sultan Süleyman Han'ın düzenlediği sûr merâsiminde akdolunan imtihan meclisinde hocası Salih Efendi'nin "Eyüp Ali'sine" mağlup olup o anda aşırı hüzün ve melalden dolayı baki âleme irtihâl etmesi üzerine, "Mağlûben vefât eden bir kimsenin muîdi olarak mülâzım olup sıra beklemekten ar ederek"[4] Anadolu Kazaskeri Çivîzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin hizmetine girdi ve onun muîdi oldu. 945 Şevvalinde (1539) Şeyhülislâmlığa terfî eden hocası Çivîzâde tarafından mülâzımlığa yükseltildi ve müderrislik için sıra beklemeye başladı.[5]

Kınalızâde'nin bu bekleyişi -müderris tayinlerine bakan- Rumeli Kazaskeri Ebussuûd Efendi ile hocası Şeyhülislâm Çivîzâde'nin araları açık olduğu için uzun sürer. Bunun üzerine Kınalızâde kaleme aldığı *Tecrîd Hâşiyesi*, *Metâli Hâşiyesi* ve *Mutavvel Hâşiyesi* adlı eserleri yanına alarak Ebussuûd Efendi'nin huzuruna çıkar ve "Bizim bu kitaplardan gayrıya istinâd ve intisâbımız yoktur. İlimle bu derece iştigâl edenlere hakkını vermeyecekseniz bâri bu kapıyı kapatıp başka kapıya mürâcaat edelim." der. Kınalızâde'nin bu tavırları ve sözleri Ebussuûd Efendi'nin hoşuna gider ve "Makam mansıp gemisini bu şekilde almak lâzım. Bir alay şefâat erbâbının zilletleri ile mansıp almak ne kadar çirkindir."[6] diyerek onu yirmi akçe ile Edirne'deki Hüsâmiye (Hüsâmeddîn) Medresesi'ne müderris olarak tayin eder (950/1543-44).[7]

Kınalızâde üç yıl sonra -oğlu Hasan Çelebi'nin doğduğu sene- yirmi beş akçe ile Bursa'daki Hamza Bey Medresesi'ne tayin edildi (953/1546-47).

İki yıl sonra otuz akçe ile yine Bursa'daki Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa Medresesi'ne tayin edildi (955/1548-49).

957/(1550/1551) yılında kırk akçe ile Rüstem Paşa'nın Kütahya'da yeni yaptırdığı medreseye tayin edildi.

---

4. Nev'izade Atâî, *Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmileti'ş-Şakaik*, Haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, s. 165.
5. Osmanlıda medrese sisteminin işleyişi hakkında bkz. Hasan Akgündüz, "Teşkilat ve İşleyiş Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi "Klasik Dönem"", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sy. 80, s. 85-97.
6. Kınalızade, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 665.
7. Kınalızade'nin buraya tayin ediliş tarihi Atâî'de "948 sonları" olarak ifade edilmektedir (Bkz. Atâî, *Hadaiku'l-Hakaik*, s. 165).

958/(1551) yılında elli akçe ile İstanbul'daki Rüstem Paşa Medresesi'ne tayin edildi.

960/(1552/1553)'te Haseki Medresesi'ne, 963 Saferinde (1556) Sahn-ı Semân (Semâniyye) Medresesi'ne, 966 Muharreminde de (1558) Sultan Süleyman Han'ın yeni yaptırdığı çifte medreselerin kuzey tarafta olanına -müderris olarak- tayin edildi (bu çifte medreselerin güneyde olanına Şah Efendi tayin edilmiştir).

Süleymaniye Medresesi'nde beş yıl müderris olarak görev yapan Kınalızâde, 970 Zilhiccesinde (1563) Şam kadısı olarak görevlendirildi. *Ahlâk-ı Alâî*'yi burada kaleme aldı.

974 Cemaziyelevvelinde (1566) Kahire kadısı oldu. Aynı senenin Zilhicce ayında Bursa kadısı olarak tayin edildi (1567). 976 Recebinde (1569) Edirne kadılığına tayin edildi. 978 Cemaziyelahirinde (1570) İstanbul kadısı oldu. 979 Muharreminde (1571) Anadolu kazaskerliği görevine tayin edildi. Bu görevi îfâ ederken Sultan II. Selim'le beraber Edirne'ye gitti. Dönüşte, daha önce yakalanmış olduğu nikris/gut hastalığının nüksetmesi üzerine vefat etti (6 Ramazan 979/22 Ocak 1572).[8] Cenazesi İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâlî Türbesi civarındaki Nâzır Mezarlığı'na defnedildi.[9]

Kınalızâde'nin ölümüne düşürülen tarihler şunlardır:

Kâdîasker-i İslâm-ı güzîn
Ol Alî nâm reîsü'l-fuzalâ
Nakl idicek didiler târîhin
İrtihâl eyledi kutb-ı 'ulemâ (979)

Elin Hınâlızâde yudı gör âb-ı hayâtdan (979)[10]

---

8. Atâî, Kınalızâde'nin, bir Yahudî hekimin onun yaralarının üzerine ve deri gözeneklerine (mesâmm) çeşitli zehirler ve neft yağı sürmesi neticesinde öldüğünü söylemektedir (Bkz. Atâî, *a.g.e.* s. 166). Peçevî ise Kınalızâde'nin siyatikten dolayı öldüğünü söyler (Bkz. *Peçevî Tarihi*, Haz.: Bekir Sıtkı Baykal, 3. bs., C.I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 438.).
9. Evliya Çelebi, Kınalızâde'nin Nişancı Paşa Camii hazîresinde medfûn olduğunu söylemektedir (Bkz. *Seyahatnâme*, C. I, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, YKY, 1996, s. 155). Ancak, Mehmed Süreyyâ'ya göre bu camiin hazîresinde medfûn olan zat Kınalızâde'nin kayınpederidir (Bkz. *Sicill-i Osmanî*, C. III, İstanbul, 1311, s. 501). İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise, Kınalızâde'nin mezarının Edirnekapısı haricinde olduğunu ifade etmektedir (Bkz. *Osmanlı Tarihi*, 2. bs., C. II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1964, s. 674).
10. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İstanbul, 1333, s. 401.

EDEBÎ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Kınalızâde Ali Efendi'nin oğlu Hasan Çelebi, babasını; "Tefsir ilminde benzersiz bir imamdır. Kadılıkta çok derindir. Heyet (astronomi) ilminde zemin yüzünün Cemşîd'i ve Anadolu'nun Kadızâde'sidir. İleri gelenlerin vefeyâtlarının ve zamân u zemînde vukû bulan hadiselerin zaptında İbn Kesir'den ileridir. İnşâ fenninde dahi çok ileridir. Hâfızası çok güçlüdür, ezberinde binlerce Arapça ve Farsça beyitler vardır. Arapça ve Farsça'yı Arap ve Acem ulemâsından daha güzel kullanır."[11] şeklindeki ifadeleriyle anlatır.

Hasan Çelebi, babasının bazı hâtıralarını da anlatmak sûretiyle onun ilim, irfân ve şahsiyet bakımından insanları kendine hayran bırakan üstün niteliklerini ortaya koymaya çalışır. Bu hâtıraların bazıları şunlardır:

Kınalızâde, ders arkadaşlarıyla *Şerhü'l-Azûd*'dan ders okuduktan sonra kaleme aldığı bir risâleyi hocası Çivîzâde'ye hediye eder. Çivîzâde risâleyi okuduktan sonra, "Elhamdülillah! İlim ve kemâl güneşine zevâl erişmemiş, fazîlet ve irfân binâsı yıkılmamış." diyerek, ona iltifatlarda bulunur.[12] Yine Çivîzâde'nin, çok sevdiği iki başarılı talebesi için, "Bir gözüm Şah Çelebi ve bir gözüm de Ali Çelebi'dir." dediği rivâyet edilir.[13]

Bir gün Kınalızâde Ali Efendi dostlarıyla seyir ve sohbet için bir gülistana giderler. Dostlarından birisinin yanında Molla Camî'nin *Bahâristân*'ı vardır. Kınalızâde bu eseri eline alır ve okumaya koyulur. Bazı dostları Kınalızâde Ali Efendi'ye "*Baharistân*'ın filân hikâyesini gördünüz mü?" diye sorunca "Evet, hepsini okudum ve ezberledim" diye cevap verir. Arkadaşları buna inanmazlar ve onunla alay etmeye başlarlar. Kınalızâde kitabın kıta, beyit ve hikâyelerini ezberden okumaya başlayınca arkadaşlarının her birinin şaşkınlıktan ve hayranlıktan dili tutulur. Neticede hepsi Kınalızâde'nin fazîlet ve irfânına iman getirirler.[14]

Kınalızâde Şam kadısı iken Mağrip ulemâsının büyüklerinden Şeyh Ebü'l-Feth-i Mâlikî bir gün onun ziyâretine gelir. Ali Efendi, ona Mağrib beldelerine dair tarihî, coğrafî o kadar mâlûmât verir ki, ilmî şöhreti bütün cihana yayılmış olan Şeyh Mâlikî hayretler içerisinde kalır. Hele Mağrib şehirlerini gözüyle görmüş, uzun müddet oralarda ikâmet etmiş gibi ayrıntılı olarak tasvir eylemesi şeyhi büsbütün şaşırttığından Ali Efendi'ye "Efendi, siz bu memleketleri ne zaman gördünüz?" diye sorar. Kınalızâde ona, "Oralara gitmedik, fakat kitaplarda gördük." diye karşılık verir.[15]

---

11. Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 655-658.
12. Kınalızâde, *a.g.e.* s. 663-664.
13. Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış doktora tezi, Ankara 1994, s. 610.
14. Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 660.
15. Sadettin Nüzhet, *Türk Şairleri*, C. I, İstanbul, 1936, s. 415.

Yine Hasan Çelebi'den, Kınalızâde Ali Efendi'nin gıybeti ve kovculuğu hiç sevmeyen, "meclisinde her dâim maârif ve letâyif söylenen", kalp kırmaktan çok korkan, "hiçbir mü'minin şîşe-i dilini seng-i nemîmet ile münkesir kılmayan" bir kimse olduğunu öğreniyoruz.[16]

Kınalızâde Ali Efendi'nin, ilmine itimadını ve mütevekkilce edâsının derecesini göstermesi açısından şu anekdotu da burada aktarmayı uygun görmekteyiz:

Kınalızâde Edirne kadısı iken, İstanbul kadısı olan Şah Efendi ile şer'î bir meselede münâzaa ederler. Bu canipte olan dostların çoğu, meselede Şah Efendi'nin haklı olduğunu iddiâ ederler; üstelik el birliğiyle ve çeşitli hile ve tezvirlerle Kınalızâde'nin azledilmesi için çalışırlar. Kınalızâde bunu haber alınca üzülür, ancak Allah Teâlâ'ya tevekkül üzere olup Kur'an-ı Kerim'den tefe'ül eder. Tefe'ülde "*Mutlaka biliyoruz ki sen onların söyledikleri şeylerden dolayı kalbini daraltıyorsun. O halde Rabbine şükret ve secde edenlerden ol ve ölünceye kadar Rabbine kulluk et.* (15/Hicr, 97-99)" âyeti çıkar. Hemen o anda şükür secdesi ederek zihnindeki kötü düşünceleri atar. Çok zaman geçmeden Şah Efendi ile aralarındaki nizâ ve husûmet ortadan kalkar. Kınalızâde bir süre sonra İstanbul kadısı olur.[17]

Kınalızâde Ali Efendi hakkında oğlu Hasan Çelebi'den sonra en doğru ve teferruatlı bilgileri veren Atâî'ye göre ise Kınalızâde "Rum (Anadolu) ulemâsının başta gelenlerinden biriydi. Tefsir, hadis ve cedel (münâzara) ilimlerini iyi biliyordu. Fenn-i tefsirde mücâhid, fıkıhta müctehid idi. Her türlü fıkhî meseleye hâkimdi. Belâgat vâdisinde İbn Mühennâ gibiydi. Hikmet (felsefe) ilminin de İbn Sînâ'sı olmuştu."[18]

Şam'da sık sık Kınalızâde'nin ilmî sohbetlerine katılan Gelibolulu Âlî Efendi, onun hakkında çok sitayişkâr ifadeler kullanmıştır: "Kınalızâde Şam'da iken haftada bir defa şehrin ileri gelenlerini bir araya getirdiği toplantılara beni de çağırırdı. Telifine meşgûl olduğum *Enîsü'l-Kulûb* adlı kitaptan bir fasıl dinlerlerdi. Kendileri de *Ahlâk-ı Alâî*'den bir fasıl okuyup, 'Bir itiraz noktası varsa söyleyin, telife düşman gözü ile nazar edin.' derdi. Kendilerinde cidden kibir ve ucb yoktu."[19]

Âşık Çelebi ise Kınalızâde'nin takrîr-i usûlde Peydûz'dan daha önde olduğunu, maânî ilminde Sâib'i geçtiğini, aruzu kullanmak bakımından Sîbeveyh'le

16. Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 679.
17. Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, Haz.: İ. Hakkı Aksoyak, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004, s. 281.
18. Atâî, *Hadaiku'l-Hakaik*, s. 166.
19. Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1994, s. 245-246.

denk bulunduğunu, Arapça bilgisinin de Zemahşerî ayarında olduğunu, İbn Sînâ'nın hikmette onun yanında susup kalacağını söylemektedir.[20]

Ahdî, Kınalızâde'yi, "İnciler saçan kabiliyeti nazım vadisinde üç dilde şiir söylemeye kudretli, her ilme şerh ve hâşiye yazmakta mahâretli, aruz ve muammâ fenlerinde de çok yetenekli"[21] cümleleriyle nitelendirir.

Beyânî, tezkiresinde "Fazîlet ve bilgi bakımlarından zamanın yegânesidir. Bütün ilimlerde okyanus gibidir. Kerem ve güzel ahlâkta apaçık bir nurdur. Nesir ve inşâda benzeri gelmemiş, nazım ve şiirde misli vücûd bulmamıştır. Muammâda dahi yetkindir."[22] ifadelerini kullanır.

Peçevî tarihinde geçen, "Eğer ömrü yetseydi kuşkusuz şeyhülislâmlığa yükselir ve birçok ilmî eserler yazardı. Ebussuûd Efendi, Muhaşşî Sinan Efendi ve Bostan Efendi gibi çok sivrilmiş, üstün yetenekte bilginlerin çağdaşı olduğundan, bunlar arasında onun ışığı pek yayılamadı. Yoksa onlara denk olduğuna, hatta birçok bilimlerde onlardan daha da üstün tutulduğuna şüphe yoktur."[23] ifadeleri onun ilmî seviyesini ortaya koymaktadır.

Şiirlerinden örnekler

I[24]

Dürr ü la'lini sirişküm işüginde nice yıl
Şöyle harc eyledi ki âkıbet oldı sâyil
Umarum mûr-ı gam-ı hattuña ser-menzil ola
Ten-i zâre olıcak hâki-i lahd ser-menzil
Gül açıldı sanemâ açılalum gel çemene
Sen dahı güller ile bir iki gün açıl
Bir iki gün ser-i kûyında olurdum sâkin
Olmasa kâfile-i ömr-i revân müsta'cil
Biçiyor dâs-ı felek küşt-i hayâtuñ şeb u rûz
Mezra'-i sebz-i tarabdan ne umarsın hâsıl
Yâr bezminde Ali ister iseñ hâk öpmek
Varıcak meclise cür'a gibi dökül saçıl

---

20. Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, s. 609-611.
21. Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 142.
22. Beyânî, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997, s. 182.
23. Peçevî, *Peçevî Tarihi*, s. 438.
24. Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, s. 611-612.

II[25]

Bir saâdetlü bâba mensûbuz
Der-i devlet-meâba mensûbuz
Katreyüz bahredür taallukumuz
Zerreyüz âfitâba mensûbuz
Diyü gamdan Alî ne gam bize
Âsaf-ı Cem-i cenâba mensûbuz

III[26]

Kabâ-i lâle-gûnuñ üzre zerrîn hançerüñ cânâ
Şafakda âşikâr olmuş hilâl-i îddir gûyâ
Ne deñlü kendüyi ârâyiş itse ol elif-kâmet
Dahı mevzûn olur kim zîb ile olur elif zîbâ
Garaz nakş-ı cihânda sûretüñdür kilk-i tekvîne
Cihân arada bir sûretdür ey mâh-ı cihân-ârâ
Alî'nin sînesinden zâhir olan nevg-i peygânlar
Meğer nev-res çemenlerdür ki olmış hâkden peydâ

IV[27]

Sîne mihnet-hânesi derd ü belâ tüccârıdur
Tâze dâğum câ-be-câ anuñ ser-i mismârıdur
Su gibi taş yasdanup toprak döşensün rûz u şeb
Kim ki ol serv-i revânuñ âşık-ı dîdârıdur
Kûy-ı dilberde ağarmış üstühânum câ-be-câ
İtlerine her biri mihr ü vefâ tûmârıdur
Rûy-i yâr üzre görinen hatt-ı müşgîn sanmañuz
Hüsn-i mir'âtına aks-i zülf-i anber-bârıdur
Sükker-i Mısr'ı hacâlet bahrine gark eyleyen
Vasf-ı la'linde Alî'nüñ âb-dâr eş'ârıdur

V[28]

Hüsn-i hâl añlayup sıfâtuñda
Mu'cib olma ki hüsn-i hâl budur
Hünerüm var dime hüner oldur
Añla noksânuñı kemâl budur

---

25. Kılıç, *a.g.e.* s. 612.
26. Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 685.
27. Kınalızâde, *a.g.e.* s. 687.
28. *Ahlâk-ı Alâî*, 96b/5.

VI[29]

Her sabâh a'zâ-yı âdem dir lisâna ey lisân
Sâkit ol kim ten selâmet bulmaz olmazsañ selîm
Geçerüz biz cümleten kec-rev olursañ sen bu gün
Müstakîmüz cümlemüz ger sen olursañ müstakîm

AHLÂK-I ALÂÎ[30]

Kınalızâde Ali Efendi'nin Şam kadısı olarak görev yaparken, 972 (1564/1565) yılında kaleme aldığı bir ahlâk (felsefesi) kitabı olan *Ahlâk-ı Alâî*, Osmanlı bürokrasisinin çeşitli kademelerinde müderrislik, kadılık ve kazaskerlik görevlerinde bulunan Ali Efendi'nin parlak ilmî kariyerinin en son ve en kıymetli semeresi olup bilim literatüründe, "Türkçe kaleme alınmış ilk ahlâk felsefesi kitabı" olarak nitelendirilmektedir. Kınalızâde, eseri Veziriazam Semiz Ali Paşa'ya ithâf etmiştir.

Kınalızâde, geleneğe uygun olarak münâcât, salavât ve pâdişaha (Kanunî Sultan Süleyman) duâ ile başlayan eserinin, "telif sebebi" bölümünde (6a/14 - 9a/9), ilm-i ahlâk, tedbîr-i menzil (aile ahlâkı) ve siyâset-i medeniyyeden (devlet ahlâkı) ibaret olan amelî hikmetin insanları mutluluğa ulaştıran çok önemli bir ilim olduğunu ifade ederek sözlerine başlar. Bu ilimlerin nüktelerine ve inceliklerine vâkıf olmayan hiçbir kimsenin hakîkî kemâlât mertebelerine yükselemeyeceğini; büyük âlimlerin ve kıymetli hakîmlerin mutlakâ bu sahada çok kıymetli eserler kaleme aldıklarını ifade eder.

Yazar sözlerine şöyle devam eder:

"Öncelikle fâzıl feylesof Nasîreddîn Muhammed-i Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*[31] adlı eserini kaleme aldı ve daha önce yazılan ahlâk kitaplarının hükmünü kaldırdı. Daha sonra müdakkik âlim Celâleddîn Muhammed-i Devvânî *Ahlâk-ı Celâlî*'yi[32] yazarak hikmet kütüphânesine süs oldu. En sonunda da meşhur

29. *a.g.e.* 137b/1.
30. İlmî neşri (transkripsiyonu) ilk kez tarafımızdan gerçekleştirilmiş olan *Ahlâk-ı Alâî* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Enfel Doğan, *Ahlâk-ı Alâî (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi)*, Basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
31. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 17-18.
32. Bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1994; Ayrıca bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Celâlî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 16.

belîğ ve fasîh Mîr Hüseyn-i Vâiz *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi[33] telif etti. Her ne kadar bu kitabın üslubu evvelkiler gibi hikemî tahkikler ve ilmî tetkikler üzerine kurulmamışsa da terkipleri ve mânâları açık, lafız ve ibareleri de tatlı ve kolayca anlaşılır bir eser olduğu için *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'den daha ziyade meşhur olmuştur."

Kınalızâde bu mülâhazalar içerisinde, Anadolu Türkçesiyle (zebân-ı Türkî-i Rûm üzre), amelî hikmetin maksatlarını tamâmen içerecek ve bu ahlâk kitaplarının dördüncüsü olacak bir eser yazmayı istemektedir. Fakat ilim-irfân işlerindeki yoğunluğundan dolayı bir türlü bu isteğini gerçekleştirememektedir. Ne zaman ki "Şâm-ı anber-meşâm"a kadı olarak tayin edilir, bu hedefini gerçekleştirecek zaman ve zemini elde eder. Şam'da vazîfeli iken bu eserini yazmaya başlar ve yine buradayken telifi tamamlar.

Kınalızâde eserin "hakîkî sebeb-i telifi"ni ise şöyle açıklar (7a/15 - 8b/19): "Veziriazam Semiz Ali Paşa sadâret makamında oturmaktadır. O, Sultan Süleyman'a yaptığı sadâret ve vezâretiyle tıpkı Hz. Süleyman Peygamber'in vezîri Asaf'ı andırmaktadır. Hz. Yûsuf Peygamber'in kardeşleri tarafından tâbi tutulduğu muâmeleye, kendisi de (Kınalızâde) zamanın ve devranın kardeşleri tarafından tâbi tutulmakta; ancak Ali Paşa, Mısır azîzinin[34] Hz. Yûsuf Peygamber'i Mısır'da kollayışı gibi kendisini korumakta ve himaye etmektedir.

Öyleyse; Tûsî nasıl Nâsır adına *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi, Hüseyn-i Vâiz de nasıl Muhsin bin Hüseyin Baykara namına *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi kaleme almışsa, o da Ali Paşa nâmına yeni, Türkçe bir ahlâk kitabı yazacaktır. Çünkü evvelki mezkûr kitapların dili Farsçadır ve artık "ahlâk-ı kühen" olmuş, yani modaları geçmiştir."

Kınalızâde eserini yazarken, telif sebebi bölümünde de ifade ettiği gibi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Celâlî* ve *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi takiben dördüncü kitap olmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda Kınalızâde eserinde bu üç kitabı şekil ve muhtevâ bakımından kendisine örnek almıştır.[35] Ayrıca eseri içerisinde bu kitaplardan çok sayıda alıntı da yapmıştır. Müellif bu kitapların yanı sıra, İmam Gazâlî, İbn Sînâ, İmam Râzî, İmam Taftazânî vs. gibi âlimlerin eser ve görüşlerinden de yararlanmıştır. Kınalızâde ayrıca birçok hikâye ve ibretlik kıssalar da anlatarak bahsettiği mevzûlara derinlik ve tesir kazandırmıştır. Ayrıca eserinde meselâ Mukaddimede ve Birinci Kitapta (İlm-i Ahlâk bahsinde) doksan altı adet âyete, doksan yedi adet de hadîs-i şerîfe yer vermiştir. "Kınalızâde'nin, kullanığı hadislerin ekseriyetini sahih hadis kaynaklarından aldığını söylemek mübâlağalı bir ifade olmayacaktır. Ancak bu titizliği, kullandığı her hadiste göster-

33. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Muhsinî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 17.
34. Veziriazam Semiz Ali Paşa Mısır'da vâlilik de yapmıştır, ona telmihte bulunuluyor.
35. *Ahlâk-ı Alâî* ile bu üç kitabın konu bağlamında yapılan karşılaştırılmaları için bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 90-94.

diği söylenemez. Aldığı bazı rivâyetlerin kaynağı tesbît edilemediğinden bunların sıhhatine hükmedilemediği gibi bunların hadis olup olmama konusunda da bir karara varılamamaktadır... Kınalızâde ahlâkçıların genel tutumuna uymakta ve kullandığı hadislerin kaynağını zikretmemektedir. Onun bu uygulaması hadis ilmi açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir."[36]

"Kınalızâde'nin ahlâktaki mesleği, vaktiyle Aristo tarafından vaz'edilerek Kant'a gelinceye kadar eski filozofların ekserisi tarafından kabul edilmiş olan *Eudoménisme* (Bu akıma göre, gerek ferdî ve gerek umumî saâdet, hayr-ı a'lâdır) yoludur. Ancak Kınalızâde saâdete, hayr-ı a'lâya erişmek için iktizâ eden kuvvetin çoğunu ilâhiye mesleğinden almakta, her bahsi âyetler ve hadisler ile tezyîn ve teyîd ettikten sonra kendi düzgün ve özlü mülâhazalarıyla da meseleyi mükemmelen izah etmektedir."[37]

Kınalızâde eserinde sık sık Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlere yer vermiştir.[38] Bunlardan Türkçe olanların çoğu ona aittir ve dil bakımından zamanına göre çok sadedir. Arapça ve Farsça şiirlerden de Kınalızâde'ye ait olanları vardır. Arapça ve Farsça şiirlerin bir kısmının Molla Câmî, Şeyh Sa'dî, Hâfız, Ömer Hayyâm, Senâî, Zuheyr-i Fâryâbî, İbn Yemîn, Mütenebbî ve Nâbiga gibi şairlere ait olduğunu bizzat eserden öğreniyoruz. Bununla beraber birçok şiirin kime ait olduğu da belli değildir.

Netice olarak; Kınalızâde daha önce yazılmış ahlâk kitaplarından ve diğer eserlerden de faydalanmak sûretiyle orijinal, yeni bir eser meydana getirmiş; bu eserini hikâye, âyet, hadis, şiir ve kelâm-ı kibarlar ile süslemiştir. Bu eseriyle Kınalızâde, Osmanlı ilim dünyasında ahlâk sahasında yepyeni ve orijinal bir çığır açmış, eseri Osmanlı coğrafyasında büyük ilgi görmüş, çok okunmuş ve kendisinden sonra gelen Türkçe ahlâk kitaplarına kaynak olmuştur. *Ahlâk-ı Alâî* Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Osmanlı medreselerinde okutulmuş, muhtasar baskıları da mekteplerde mühim vazîfeler icrâ eylemiştir.

ESERİN NÜSHALARI

Ahlâk-ı Alâî'nin müellif nüshası bugün elimizde mevcut değildir. F. Babinger'in *Ahlâk-ı Alâî*'nin müellif nüshasının Ragıb Paşa Kütüphânesi'nde bulun-

36. Habil Nazlıgül, "Ahlâk İlminde Hadis Kullanımı ve *Ahlâk-ı Alâî*'deki Hadisler", *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Kayseri, 1999, s. 80-81.
37. Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, 2. bs., İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1993, s. 80-81.
38. Mukaddime ve Birinci Kitapta (İlm-i Ahlâk) yer alan şiirlerin (mısra, beyit, rubai, kıta, mesnevi) sayıları: Türkçe 43 şiir. Farsça 218 şiir. Arapça 80 şiir. Ayrıca metinde 100'e yakın Arapça kelâm-ı kibâr da geçmektedir.

duğu şeklinde verdiği bilgi yanlıştır. Çünkü burada (820/966) kayıtlı olan nüsha hicrî 1007 tarihlidir, yani eserin telifinden yaklaşık on beş yıl sonra istinsâh edilmiştir. Bursa Bölge Yazmalar Kütüphânesi katalogunda Hüseyin Çelebi Bölümü nr. 519'da kayıtlı, 973'te istinsâh edilmiş 268 varaklık nüshanın müellif hattı olduğu ibaresi varsa da bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak lâzımdır.

Mısır Vâlisi Mehmed Ali Paşa'nın himmetleriyle 1248/(1833) senesinde Mısır'da Bulak Matbaası'nda basılan (236+127+52 s.) *Ahlâk-ı Alâî*, yazılışından yüzyıllar sonra bazı Osmanlı müelliflerince kısaltılarak ve özeti yapılarak tekrar kaleme alınmıştır. Bu muhtasar kitaplar ve yazarları şunlardır:

Yağlıkçızâde Ahmed Rıfat Efendi, *Bergüzâr*, Girit-Hanya 1291/(1874).

Yağlıkçızâde Ahmed Rıfat Efendi, *Bergüzâr-ı Ahlâk*, İstanbul 1292, 1315, 1318/(1874, 1897/1898, 1900/1901).

Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, İstanbul 1308/(1891).

Osmanzâde Ahmed Tâib, *Hülâsatü'l-Ahlâk*, İstanbul 1323/(1905)

Ahlâk-ı Alâî Türkçe kaleme alınmış ilk ahlâk (felsefesi) kitabıdır. Bu eser kendisine has üslûbu ve özgün içeriğiyle toplumun her kesiminden büyük ilgi görmüş ve asırlarca ellerden düşmemiş, kütüphânelerden eksik tutulmamıştır. Yurt içinde Anadolu'nun muhtelif vilâyetlerindeki çeşitli kütüphânelerde 109 farklı nüshasının, yurt dışında da 10 farklı ülkede[39] 32 adet nüshasının tesbît edilmiş olmasından da bu önemini ve Türk örfüne, kültürüne ve ahlâkına olan tesirini kolaylıkla anlamak mümkündür.

AHLÂK-I ALÂÎ'NİN CÜMLE YAPILARINDA FARSÇA'NIN ETKİSİ

Kınalızâde'nin, Ahlâk-ı Alâî'de bütün Türkçe cümle yapılarını kullandığı tesbît edilmiştir.[40] Bununla beraber, eserde basit yapılı cümlelerden ziyâde, birleşik ve girişik cümleler kullanılmıştır. Eserde çok geçen bir cümle türü de karmaşık cümlelerdir. Bu tür cümlelerde ya farklı yapıdaki iki yardımcı cümle bir arada kullanılmıştır. Türkçe ve Farsça yapılı cümlelerin bir arada kullanılmasıyla oluşan karmaşık birleşik cümlelerin sayısı da az değildir. Eserde kullanılan özellikli bir cümle türü de, yüklemleri secili kullanılmış, bağımlı sıralı isim ve fiil cümleleridir. Bu tablo, Kınalızâde'nin Türkçeye olan vukûfunu göstermesi bakımından önemlidir.

---

39. *Ahlâk-ı Alâî*'nin nüshalarının bulunduğu ülkeler şunlardır: Almanya, Avusturya, Bosna-Hersek, Fransa, İngiltere, İsviçre, İran, KKTC, Mısır, Vatikan.
40. Bkz. Enfel Doğan, *Ahlâk-ı Alâî (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi)*, s. 39-95.

Daha Eski Türkçe devresinde Türkçemizde kendisini göstermeye başlayan ki'li birleşik cümle yapısı, Anadolu sahasında Eski Türkiye Türkçesi döneminde, 14. yüzyılda Farsçadan yapılan tercümeler sonucunda dilimizdeki kullanım sıklığını iyice artırmış ve zamanla Türkçede sıkça kullanılan bir cümle yapısı hâline gelmiştir.

Bugünkü Türkçemizde ve tarihî devir metinlerimizde kullanılan Farsça kökenli tek cümle yapısının ki'li birleşik cümle olduğu kanâati yaygınsa da "çün'lü/çünki'li/vaktâ-ki'li birleşik cümle, egerçi ve her-çend'le kurulmuş karşıtlama cümlesi, madem-ki'yle kurulmuş birleşik cümle, meger'le kurulmuş birleşik cümle" tipleri de Farsçadan Türkçeye geçmiş cümle yapılarıdır.

Ahlâk-ı Alâî'de kullanılan Farsça kökenli cümle yapıları ve bunların işlevleri şu şekilde sıralanabilir:

Ki'li Birleşik Cümle

Bir temel cümle ile onu tamamlayan, anlaşılmasını sağlayan ve bildirilen yargıyı kuvvetlendiren bir ya da daha fazla yardımcı cümlenin 'ki' bağlacı ile birbirine bağlanmasıyla oluşan cümlelerdir. Bu cümlelerde yardımcı cümle tek başına bir hüküm taşısa da, anlam bakımından temel cümleye bağlıdır.

"Bu iki cümleden birincisi ana fikri taşıyan, merâmın özünü kendinde toplayan ve mutlaka tam bir hüküm bildiren ana cümle; diğeri ise, bu ana cümleyi çeşitli bakımlardan tamamlayan, bütünleyen, mânâca onunla ilgili veya tâbi bir durumdaki yardımcı cümledir. Ki'li birleşik cümlede iki hüküm arasındaki mânâ ilgisini sağlayan, ki'dir. 'Ki' vâsıtasıyla aralarında ilgi kurulan iki hükümden biri diğerine umûmiyetle tâbi durumda bulunur. Yardımcı cümlenin mânâca gelişmesi ana cümlenin varlığına bağlıdır."[41]

Farsçada soru zamiri, bağlama ve ulama zamiri (rabt harfi), bağlama edatı (izafet ve atıf harfi), sebep edatı (edât-ı ta'lîl), açıklama edatı (edât-ı beyâniyye, kâf-ı beyâniyye), zaman edatı, duâ ve yemin edatı (kâf-ı kasem, kâf-ı duâiyye), pekiştirme edatı vb. görevlerle kullanılan 'ki', Eski Türkçe devresinden beri, Türk dilinin her sahasında görülen 'kim' soru zamirini de etkileyerek onun bağlama edatı ve bağlama zamiri göreviyle kullanılmasını sağlamıştır. 'Ki'nin etkisi altında onun bütün işlevlerini yüklenen 'kim', Batı Türkçesinin ilk devirlerinde 'ki' ile yan yana kullanıldığı halde, sonradan 'ki'nin yaygınlaşarak benimsenmesinden dolayı bağlaç fonksiyonunu kaybe-

41. Mertol Tulum, *Sinan Paşa, Maarifnâme ve Ki'li Birleşik Cümleler Üzerine Bir İnceleme*, Basılmamış doçentlik tezi, İstanbul, 1978, s. 23.

dip yerini 'ki'ye bırakmış ve sadece soru zamiri olarak kullanılmaya devam etmiştir.[42]

Ki'li birleşik cümlelerde yardımcı cümle ya doğrudan doğruya temel cümle yüklemine bağlı olup yüklemin tamamlayıcı bir unsurudur ya da temel cümlenin bir isim unsuruna bağlı olup onu belirten, tamamlayan, niteleyen bir unsurdur. Ancak bu yapıda, tamamlanan ve belirtilen unsur, genellikle tamamlayan ve belirten unsurdan önce yer almaktadır. Bu ise Türkçenin unsur sırasını belirleyen yardımcı unsurun asıl unsurdan önce gelmesi kuralına aykırıdır. Bu yüzden ki'li birleşik cümleler kuruluş bakımından Türkçeye yabancıdırlar.[43]

Ki'li birleşik cümlelerde yardımcı cümle ister temel cümle yüklemine bağlı bulunsun, isterse temel cümlenin bir isim unsurunun niteleyicisi olsun, her iki durumda da ya temel cümle yükleminden sonra yer alır ya da temel cümle içerisinde bulunur.[44]

'Ki' ile birbirine bağlanan cümleler arasında çeşitli anlam bağları bulunur. Bunların niteliğini belirleyen, 'ki'dir. Bu belirleyişte 'ki'nin çeşitli işlevleri bulunur. Sebep, tarz, gâye, hedef, şart, zaman, durum, ihtimal vs. bildirmek 'ki'nin başlıca görevlerindendir.[45]

Netice olarak, ki'li birleşik cümlelerde yardımcı cümle ile temel cümle arasında münâsebetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Yardımcı Cümlesi Temel Cümleye Özne İlgisiyle Katılanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Ve bârhâ hâtır-ı 'âtıra, endîşe vü hâtıra olurdı *ki*zebân-ı Türkî-i Rûm üzre bir kitâb merkûm olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i 'ameliyyeyi bi't-tamâm câmi' ve kütüb-i selâseye râbi' olaydı. (7a/2-4)[46]

---

42. Mustafa Özkan, "Eski Türkiye Türkçesinde ki/kim Bağlaçlarının Kullanılışı Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XXXI, İstanbul, 2004, s. 244.
43. Tulum, *Sinan Paşa, Maarifnâme ve Ki'li Birleşik Cümleler Üzerine Bir İnceleme*, s. 16.
44. Muhammet Yelten, "Parsnâme'deki Ki'li Cümleler Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. II, Sy. 4, Ankara, 2005, s. 47.
45. "Ki" bağlacının diğer işlevleri ve tarihî metinlerden seçilmiş örnekleri için bk. Kâmil Tiken, *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf Fiiller*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2004, s. 83-89.
46. Örneklerde kullanılan numaralandırmada, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Bölümü, nr. 389'da bulunan ve eserin yazılışından bir yıl sonra h. 973'te (1565-66) Hüseyin bin Veli eliyle istinsâh edilmiş olan nüsha esas alınmıştır.

(Amelî hikmetin maksatlarını tamamıyla içerecek ve üç ahlak kitabına dördüncü olacak, Anadolu Türkçesiyle bir kitabın kaleme alınması zaman zaman hâtıra gelirdi.)

- Evvelâ ma'lûm olsun ki ta'rîf-i 'ilm mümkin olmaz. (9b/7)

  (Evvela, ilmin tarifinin mümkün olmadığı malum olsun.)

- Ma'lûm u mukarrer ve sahîfe-i zihnde merkûm ü muharrer ola ki fenn-i maksûda şürû' itmek umûr-ı ihtiyâriyyedendür. (9a/14-15)

  (Maksut olan fenne başlamanın ihtiyârî işlerden olduğu bilinsin ve zihin sayfasında yazılsın.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçinde Yer Alanlar

- Şol ki bî-hâris ola zâyi' olur

  Ol ki esâsı yok ola, vîrândur (3a/12)

  (Gözcüsü olmayan, zayi olur. Temeli olmayan, yıkılır.)

- Her ki bu i'tidâli neş'e-i dünyeviyyede ri'âyet itmiş ola, rîh-i 'âsıf ve berk-i hâtıf-misâl sırât-ı misâlîden 'ubûr idüp, cennât-ı ma'ârif ü kemâlât ve riyâz-ı a'mâl-i sâlihâta ki pâklerüñ makâm u me'vâ ve mutahharlaruñ menzil ü mesvâsıdur, vâsıl olsa gerek. (53b/15-18)

  (Bu itidâle dünyevî işlerde riâyet eden, şiddetli rüzgâr ve göz kamaştıran şimşek gibi misâlî sırattan geçip, temizlerin makam ve meskeni, tâhirlerin de durağı ve hânesi olan olgunluk ve bilgi cennetlerine ve salih amel bahçelerine ulaşacaktır.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümleye Nesne İlgisiyle Katılanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Ammâ Calinus mezheb-i râbi'a zâhib olup didi ki: Nüfûs-ı insâniyye üç kısmdur. (16b/18-19)

  (Amma Calinus dördüncü görüşe katılarak "İnsan nefsi üç kısımdır." dedi.)

- Lâkin rahmet-i Rahmân ve lutf ü 'inâyet-i Hazret-i Mennân iktizâ eyledi ki ba'zı nüfûs bu vartalardan halâs ve kurb-ı kabûlinde hâsu ve hâssu'l-hâss ola. (17b/15-16)

  (Lakin rahmeti sonsuz olan Allah'ın rahmeti ve ihsânı sonsuz olan Rabb'in yardımı ve lütfu, bazı nefislerin bu tehlikelerden kurtulmasını ve onların makbûliyete yaklaşmada havâstan olmasını gerektirdi.)

- Ve hükemâ dirler ki: Bu hazmuñ ibtidâsı dehândandur; zîrâ sath-ı dâhil-i dehân sath-ı dâhil-i mi'deye muttasıl u mülâsıkdur. (26b/7-8)
  (Ve hakîmler "Ağız içinin yüzeyi mideye bitişik olduğu için bu hazmın başlangıcı ağızdandır." derler.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçinde Yer Alanlar

- Suver-i ma'ârif ü a'mâl ü ahlâkdur ki anı nefs bu neş'ede tahsîl ü iktisâb ider. (53b/11-12)
  (Nefs ahlakın, amelin ve bilginin sûretlerini bu dirilişte kazanır.)
- Her ki nâmûs-ı ilâhî ahkâmına tâbi' yâ ta'dîl-i dînâra ṭâyi' olmaya, pâdişâh-ı kâhir anı kuvvet-i bâzû-yı şevket ve heybet-i şemşîr-i siyâset ile yâ hâlik yâ mutî' ü münkâd ve ṭarîk-i 'adle sâlik eyler. (64a/15-18)
  (Gâlip ve kâhir Padişah, ilâhî kuralların hükümlerine veya dinarın tâdîline tâbi olmayanı kudret pazusuyla ve siyâset kılıcı heybetiyle ya helak eder ya itâat ettirir ya da adalet yoluna yönlendirir.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümleye Yer Tamlayıcısı İlgisiyle Katılanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Tağdiye diyü aña dirler ki gıdâ kendü sûretinden çıkup muğtedî, ya'nî gıdâ-hᵛâr olan cismüñ sûretine girüp andan cüz' ola. (24b/2-4)
  (Beslenmek diye gıdanın kendi şeklinden çıkıp, beslenen yani gıda yiyen cismin şekline girip ondan bir parça olmasına derler.)
- Belki ba'zı mutasavvife zâhib oldılar ki cism-i vâhid iki hayyizde mütehayyiz olma ecsâm-ı uhreviyyede muhâl degüldür. (40a/10-11)
  (Belki bazı mutasavvıflar bir cismin iki mekânda yer tutmasının uhrevî cisimlerde imkânsız olmadığına inanmışlardır.)
- Îsâr aña dirler ki kendüye lâzım iken sabr idüp âhere vire. (169a/6)
  (Cömertlik, kendisine lazım iken sabredip başkasına vermeye derler.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçinde Yer Alanlar

- Kısm-ı evvel ki bizüm irâdet ü kudretümüzüñ medhali olmayan mevcûdât-ı hâriciyyeden bahs ider, aña hikmet-i nazariyye'dirler. (10a/14-16)
  (Bizim irade ve kudretimizin tesiri olmayan hâricî varlıklardan bahseden birinci kısma nazarî hikmet derler.)

- Ve kuvvetleri nâkıs olan hayvânât ki esliha-i mezbûre isti'mâline kâdir degüllerdür, def'-i mazârr u âfâtdan halâs içün anlara gayrı esbâb u âlât virilmişdür. (32b/11-13)

  (Adı geçen silahları kullanmaya güç yetiremeyen noksan kuvvetli varlıklara, zararlardan ve âfetlerden kurtulmak için başka sebepler ve aletler verilmiştir.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümleye Zarf İlgisiyle Katılanlar

- Cehd eyle ki kalbüñ âlûde-i şübhe vü şekk ve senden bir hâlde gevher-i ma'rifet münfekk olmaya. (15a/6-7)

  (Kalbinin şek ve şüpheye bulaşmaması ve bilgi mücevherinin senden asla ayrılmaması için gayret göster.)
- Pes ne kadar fakîr ü muhtâc varsa nafakaların ve kûtların kendü mâlından 'atâ eylerdi; tâ ki kaht u galâ hısb u rehâya mübeddel oldı. (174b/18-19)

  (Ne kadar fakir ve muhtaç varsa onların nafakalarını, kıtlık ve pahalılık, bolluk ve kurtuluşa değişinceye kadar kendi malından hediye eylerdi.)
- Ve gıdâ bu mevâzi'de, a'nî mi'de vü kebed ü a'zâda birer mikdâr eglenmek gerek ki kuvvet-i hâzime hazın 'amelin işleye. (26a/10-11)

  (Hazmetme kuvvetinin hazım amelini işlemesi için gıdânın bu mevzilerde, yani mide, karaciğer ve organlarda biraz beklemesi gerek.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümleye Yüklem İsmi İlgisiyle Katılanlar

- Kısm-ı evvel oldur ki anuñ vücûdında bizüm kudret i irâdetimizüñ aslâ medhali yokdur. (10a/8-9)

  (Birinci kısım, onun varlığında bizim kudret ve irademizin aslâ tesirinin olmamasıdır.)
- Ve ol mes'ele budur ki efrâd-ı nefs-i insân asl-ı hilkat ve mebde'-i fıtratda nenüñ üzerine mecbûl ve ne hey'etde meftûr ü mec'ûldür? (16a/15-16)

  (Ve o mesele, insan nefsinin ferdleri yaratılışın aslında ve başlangıcında neyin üzerine oluşturulmuş olduğu ve hangi görünüşte var edilmiş olduğudur.)
- Envâ'-i fazîlet-i hikmet bunlardur ki şerh olındı. (47b/17-18)

  (Felsefenin fazîletinin türleri bu açıklananlardır.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümle Öznesinin Niteleyicisi Olanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Pes bir kuvvet gerek ki gıdâyı mevzi'de tamâm hazm olıncaya dek tuta, koyıvirmeye. (26a/12-13)

  (Öyleyse gıdâyı yerinde tam hazmoluncaya kadar tutacak, bırakmayacak bir kuvvet gerek.)
- Ekâsireden ba'zınuñ hazînesinde bir kîse gendüm bulındı ki her dânesi hurmâ mikdârında. (65a/12-13)

  (Kisrâlardan bazılarının hazînelerinde her tanesi hurma miktarında olan bir kese buğday bulundu.)
- Ve kangı 'amel fâsid ü mezmûmdur ki anuñla mülâbese vü ittisâf kılmak zât-ı âdemîye mûris-i noksân-ı dünyeviyye ve şekâvet-i uhreviyyedür. (10b/3-5)

  (Kendisiyle vasıflanmanın kişinin zâtına dünyevî eksiklik ve uhrevî şikâyetler getirdiği hangi amel fesad çıkarıcıdır ve yerilmiştir?)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçinde Yer Alanlar

- Ve şol eşyâ ki "mevcûdât-ı hâriciyye" lafzı aña ismdür, nefsü'l-emrde iki kısmdur. (10a/7-8)

  (Ve haricî varlıklar lafzı kendisine isim olan şu eşyâ, aslında iki kısımdır.)
- Ammâ ol envâ' ki cins-i 'adâlet tahtında mündericdür, on iki nev'dür. (50b/17-18)

  (Ammâ adaletin cinsi altında derc edilen ol neviler on iki türdür.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümle Nesnesinin Niteleyicisi Olanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Ve 'ulemâdan Tâvus-ı Yemenî ümerâ'-i 'Arabdan Yezîd bin Mühelleb'i gördi ki nahvet-i emâret ve gurûr-ı şebâb ü nezâret ile mütebahtır u mütemâyil, ve câm-ı gurûr-ile ser-mest, ve humâr-ı encâm-ı fenâdan zâhil ü gâfil mürûr ider. (97b/8-10)

  (Ve ulemâdan Tâvus-ı Yemenî, Arab emirlerinden emirlik kibiri ve gençlik ve nâzırlık gururu ile yürüyen, gurur kadehi ile sermest olan ve fanilik sonucu sarhoşlukla geçip giden Yezin bin Mühelleb'i gördü.)

- Ve 'âciz ü kâsır ol kişiyi bilür ki kendü hirfetine câhil kala. (125b/2-3)

  (Ve âciz ve kusurlu olarak kendi mesleğine cahil kalan o kişiyi bilir.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçindeYer Alanlar

- Min-ba'din aksâm-ı hikmet-i 'ameliyyeyi ki bu kitâbumuzda maksad-ı aksâ ve matlab-ı a'lâdur, beyân itmege ihtimâm idelüm. (12b/2-3)

  (Bundan sonra bu kitabımızda asıl maksat ve en büyük arzu olan amelî hikmetin kısımlarını anlatmaya başlayalım.)

- Nefs kesb-i fezâyil-i 'adîde vü hasâyil-i hamîde itmekde âlât-ı bedeniyyesin ki kuvây-ı a'zâsıdur, isti'mâl-i küllî itmekden fersûde eyleye. (48b/18-19)

  (Nefis, güzel hasletleri ve birçok fazîleti kazanmakta, uzuvlarının kuvveleri olan beden aletlerini bütünüyle kullanarak yıpratmalı.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümle Yer Tamlayıcısının Niteleyicisi Olanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Cism ol cevhere dirler ki cihât-ı selâse, a'nî tûl ve 'arz ve 'umkda inkısâmı kabûl eyleye. (21b/15-16)

  (Cisim, üç cihette yani uzunluk, genişlik ve derinlikte kısımlara ayrılabilen cevhere derler.)

- Hükemâ bu kuvveti bir havza teşbîh iderler ki aña beş ırmak akup dökile. (28a/16-17)

  (Hakîmler bu kuvveti, kendisine beş ırmağın akıp döküldüğü bir havuza benzetirler.)

- Zulm gâliben ganîden sâdır olur ki sâhib-i emvâl ü emlâkdür. (55b/13-14)

  (Zulüm genellikle mal ve mülk sahibi zenginlerden gelir.)

- Zîrâ kitâb işâretdür şerî'at-i mutahharaya ki me'hazı kitâb-ı Rabbânî ve tenzîl-i Sübhânîdür. (64b/8-9)

  (Zira kitap, kaynağı Cenabı Allah'ın indirmiş olduğu Kur'an olan tertemiz şerîata işarettir.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçinde Yer Alanlar

- Anlardan bahs iden 'ilme ki hikmet-i nazariyyenüñ bir kısmıdur, 'ilm-i ilâhî dirler. (11b/13)

  (Onlardan bahseden ve nazarî hikmetin bir kısmı olan ilme, ilm-i ilâhî derler.)

- Ve iblîs-i la'în ve kâffe-i kâfirîn ki irâdetleri mü'minlere belâ ve nekbet irişmekdür, fırkasına munzamm u muttasıl olduñ. (132b/8-10)

  (Ve hedefleri mü'minlere belâ ve musîbet eriştirmek olan lanetlenmiş iblis ve kâfirler güruhunun fırkasına katılmış oldun.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümle Zarfının Niteleyicisi Olanlar

a) Yardımcı Cümlesi Temel Cümleden Sonra Gelenler

- Ve intikâm ol vakt câyiz olur ki terki zarar-ı 'azîme mü'eddî ola.(103a/11)

  (İntikam, terk edilmesi büyük zarara sebep olduğu vakit caiz olur.)

- Tullâb-ı 'ilm sipâhîlere ve tâcirlere ol kadar hased eylemez ki biribirine eyler. (130b/13-14)

  (İlim talebeleri, sipâhilere ve tâcirlere birbirlerine eyledikleri kadar haset eylemez.)

- Ve bu hulk-ı habîs zamânumuzda ol kadar şuyû' bulmışdur ki 'ayb u 'âr olmakdan kalmışdur. (152b/3-4)

  (Bu çirkin huy, zamanımızda ayıp ve hayâsızlık olmaktan çıkacak kadar yaygınlaşmıştır.)

b) Yardımcı Cümlesi Temel Cümle İçindeYer Alanlar

- Şol gün ki nefsini ide der-hᵛâst enbiyâ

  Ahvâl-i nefs-i mücrim ü 'âsî ne ola yâ (53b/2)

  (Nebilerin kendi nefislerini talep ettiği o gün, acabâ âsî ve suçluların nefislerinin durumu ne olacak?)

- Ve ol âzâde merd gibi ki şâh-râh-ı ferâgatde giderdi, bu nagme ile terennüm ve bu kelimeyi tekellüm iderdi. (124a/4-5)

  (Ferâgat caddesinde giden o kayıtsız adam gibi, bu şarkıyı söyler ve bu sözü söylerdi.)

Yardımcı Cümlesi Temel Cümle Yüklem İsminin Niteleyicisi Olanlar

- Pes hikmet-i 'ameliyye bir 'ilmdür ki anda ef'âl ü a'mâl-i efrâd-ı insândan bahs olınur. (10b/1)

  (O halde, amelî hikmet, kendisinde insan fertlerinin amel ve fiillerinden bahsolunan bir ilimdir.)

- Ve sa'îd-i hakîkî ol nefsdür ki bu iki dereceye vâsıldur. (14a/16-17)

  (Gerçek mutlu, bu iki dereceye ulaşmış o kişidir.)

- Hüzn bir elem-i nefsânîdür ki insâna matlûb u mahbûb olan nesnenüñ zamân-ı mâzîde fevtinden, yâ bir menfûr u mekrûh nesnenüñ zamân-ı müstakbelde olacagından 'ârız olur. (123b/1-3)

  (Hüzün, insanda, istenen ve sevilen bir nesnenin geçmiş zamanda kaybedilmesinden veya nefret edilen ve iğrenilen bir şeyin gelecek zamanda gerçekleşeceğinden ortaya çıkan nefsânî bir elemdir.)

"Çün" Cümle Başı Edatı ile Kurulan Birleşik Cümleler (Çün'lü Birleşik Cümleler)

Dilimize Farsçadan girmiş olan 'çün, çü, çün-ki', kendisinden sonra gelen bir cümleyi "sebep, zaman, şart vs." ilgileriyle bir sonraki cümleye bağlayan bir cümle başı edatıdır. Bilindiği gibi, cümle başı edatları *"cümleleri mânâ bakımından birbirine bağlayan edatlardır. Dâimâ cümle başında bulunurlar. Başında bulundukları cümleyi bazıları ondan sonra gelen cümle veya cümlelere, bazıları da kendisinden önce gelen cümle veya cümlelere bağlarlar."*[47]

Başında 'çün' edatı bulunup çekimli bir fiil alan veya hüküm bildiren bir yüklem ismini bünyesinde bulunduran ve böylelikle yukarıda belirtilen işlevlerden birine sahip olan ilk cümle yardımcı cümle; bu cümleden sonra gelen cümle ise temel cümledir. Bu iki cümle arasında şekil ve anlam bakımlarından açık ve kuvvetli bağlar vardır. Bu yapıdaki cümleler genellikle "-Inca, -dığında, -dığı zaman, için, mademki" anlamlarıyla yardımcı cümleleri temel cümlelere bağlarlar.

"Türklerin İslâmiyet dairesine girmeleriyle birlikte Fars kaynaklı ki'li birleşik cümlenin yanında 'çün'lü birleşik cümleler de Türk sentaksına girmiş, bilhassa dil yönünden Eski Anadolu Türkçesi özellikleri taşıyan eserlerde bol

47. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 19. bs., Bayrak Yayınları, İstanbul, 1992, s. 354.

bol kullanılmıştır."[48] Bu tür cümlelerde kullanılan cümle başı edatları sadece 'çün' ve 'çün-ki' değildir. Tarihî metinlerde bu edatların yanı sıra "kaçan, kaçan kim, her kaçan ki, vaktâ kim, her vaktâ ki, tâ kim" gibi cümle başı edatlarıyla da aynı yapı ve anlamda cümleler kurulmuştur.[49] Ancak *Ahlâk-ı Alâî*'de "kaçan, kaçan kim" cümle başı edatlarıyla kurulmuş birleşik cümleler geçmemektedir.

Çün'lü Birleşik Cümlelerde Çün'ün İşlevleri

Ahlâk-ı Alâî'de geçen çün'lü birleşik cümlelerde 'çün' başına geldiği yardımcı cümleleri şu işlevlerle temel cümleye bağlamaktadır:[50]

a) *"-ınca, -dığında" zarf-fiilleri işleviyle*

- Çün nesl münteşir ve zarûret mündefi' oldı; harâm u memnû' oldı. (13b/13)
  (Nesil yayılıp zorunluluk ortadan kalkınca haram ve yasak oldu.)
- Şîşe çün-kim sındı, kimdür eyleyen anı dürüst (104a/10)
  (Şişe kırıldığında onu kim tamir edebilir?)
- Çün bu nazar ile ola; tevâzu' memdûh u hasendür ve li-hâzâ tevâzu' ekâbir ü e'âlîden müstahsendür. (49a/4-5)
  (Bu nazar ile olunca tevâzu medhe değer ve güzeldir ve bundan dolayı büyük kimseler tarafından tevâzu güzel karşılanmıştır.)

b) *"-dığı halde" zarf grubu işleviyle*

- Çün-ki zulm eylemedi kasında Kassâm-ı kazâ
  Hâsid-i dûn ne içün virmeye ol hükme rızâ (129a/2)
  (Kaderde her şeyi taksim eden Allah taksimde zulm eylemediği halde, aşağılık hasetçi niçin o hükme rızâ göstermiyor?)

---

48. İsmet Cemiloğlu, "Eski Anadolu Türkçesi Söz Diziminde Çün'lü Cümleler", *Türk Dili*, 510, Haziran 1994, s. 409.
49. Şükrü H. Akalın, "Eski Anadolu Türkçesinde Cümle Başı Edatlarıyla Kurulmuş Cümleler", *Türk Dili*, 518, Şubat 1995, s. 156-157.
50. "Çün" edatının diğer işlevleri ve tarihî metinlerden alınmış örnekleri için bk. Tiken, *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf Fiiller,* s. 54-59. Ayrıca bk. Necmettin Hacıeminoğlu, *Türk Dilinde Edatlar,* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 132-138.

c) *"-dıktan sonra" zarf grubu işleviyle*

- Çün ta'rîf mefhûm ve anda vâki' olan ihtilâf ma'lûm oldı; pes bu cânibden rücû' ve taksîm-i hikmet itmege şürû' idelüm. (10a/4-6)

  (Tarif anlaşıldıktan ve onda vâki olan ihtilaflar bilindikten sonra felsefeyi bölümlendirmeye başlayalım.)

- Çün mutlak hikmet hikmet-i nazariyye ve hikmet-i 'ameliyyeye münkasım olduğı ma'lûm oldı; pes mefhûm ola ki hikmet-i nazariyye dahı üç kısmdur. (11b/4-6)

  (Mutlak felsefe, nazarî hikmet ve amelî hikmet şeklinde ayrıldığı bilindikten sonra nazarî hikmetin de üç kısım olduğu anlaşılsın.)

- Çün cism ü cismânî nedür ma'lûm oldı; pes matlûbumuz ki nefs-i insânî cism ü cismânî degüldür dimekdür, zâhir oldı. (22a/1-2)

  (Cisim ve cismânînin ne olduğu bilindikten sonra "nefs-i insânî cisim ve cismânî değildir" demek olan matlûbumuz ortaya çıktı.)

d) *"-dığından dolayı" zarf grubu işleviyle*

- Ammâ çün biz bu kitâbda ekser-i halkuñ efhâmına takrîb ve şart-ı ihtisâr u tavzîh üzre tertîb itmegi iltizâm eyledük; lâ-cerem bu kadar bast u tahrîr ile iktifâ itdük. (62b/12-14)

  (Biz bu kitapta ekser halkın anlayışlarına yakınlaştırma, kısaltma ve açıklama şartı üzere düzenlemeyi gerekli gördüğümüzden dolayı bu kadar genişletme ve yazma ile yetindik.)

e) *"-ıp" zarf-fiili işleviyle*

- Çün atuma bindüm, evüme gitdüm. (176b/12)

  (Atıma binip evime gittim.)

f) *"-sa" şart eki işleviyle*

- Ve eyzan çün bir kimesneyi kizbine inandurmak ister; pes ol mü'mine bî-mûcib hıyânet ü cinâyet itmiş olur. (150b/2-3)

  (Ve böylece bir kimseyi yalanına inandırmak isterse o mü'mine hıyânet ve cinâyet etmiş olur.)

- Ve çün bu üç fezâ'il bir şahsda tevfîk-i ilâhî ve sa'âdet-i nâ-mütenâhî ile müctemi' ve kevkeb-i sa'âdeti bu üçüñ ictimâ'ından evc-i rif'atde mültemi' ola, ol şahs 'adl olur. (46b/9-11)

(Bü üç fazîlet bir şahısta, Allah'ın yardımı ve sonsuz saâdetle toplanır, saâdet yıldızı bu üçün bir araya gelmesinden yücelme zirvesinde parıldarsa, o şahıs adaletli olur.)

g) *"Madem ki", sebep işleviyle*

- Çün-ki bunlar harâm degüldür; pes semâ'-ı tayyibden istilzâz dahı harâm degüldür. (146a/16-17)

  (Bunlar haram olmadığı için güzel şeyleri dinlemekten lezzet almak dahi haram değildir.)

- Çün-ki 'âkıbet-i vahîme mümkindür ve mümkinüñ tarafeyni 'ale's-seviyyedür; pes vukû' ihtimâli dahı vardur. (109b/9-10)

  (Vahim âkıbet mümkün olduğu için ve mümkünün iki tarafı da eşit olduğu için gerçekleşme ihtimâli dahi vardır.)

- Çün cemî'-i levâzım-ı insân sınâ'ate mevkûf ve cemî'-i sanâyi'i insân-ı vâhid bilüp 'amel itmesi mümkin degül idügi ma'rûfdur; pes insân tenhâ ma'âşına kâdir olmaduğı zâhirdür. (63b/4-6)

  (İnsanın bütün ihtiyaçlara mahârete, ustalığa bağlı olduğu, bütün sanatları bir insanın bilip uygulamasının mümkün olmadığı bilindiği için insanın yalnız yaşamaya güç yetiremeyeceği açıktır.)

Çün'lü Birleşik Cümlelerin Yapısal Özellikleri

a) 'Çün' her ne kadar cümle başı edatı olsa da, zaman zaman cümle ortasında yer aldığı da görülür:

- Kavâ'id-i tıbbiyye ve tedbîrât-ı sınâ'iyye ile *çün* maraz-ı cismânî mündefi' ola; lâ-büdd maraz-ı nefsânî andan 'ârız olmışdı, mürtefi' olsa gerek. (87b/13-15)

  (Tıbbî kâideler ve sınâî tedbirler ile cismânî hastalık ortadan kalkınca mutlaka ondan kaynaklanan nefsânî hastalık da yok olur.)

- Sabâh *çün* rûy-ı havâ küşâde olur; atlarına süvâr olup, "Biz Kureyş'deñüz. Eger ihtiyâcuñ olursa, Medîne'ye gelesin ve bizi sorup bulasın." diyüp vedâ' eylerler. (173a/5-7)

  (Sabah havanın yüzü açılışınca atlarına binip "Biz Kureyş'teniz. Eğer ihtiyacın olursa Medine'ye gel ve bizi sorup bul" diyerek vedâ ederler.)

b) "Bilindiği gibi Türkçede yardımcı unsurlar önce, asıl unsurlar sonra gelmektedir. Farsçada ise asıl unsur önce, yardımcı unsur sonra gelmektedir. Ki'li birleşik cümlelerde de ana cümle önce gelirken, yardımcı cümle ana cümleden sonra gelmektedir. Ancak, cümle başı edatlarıyla kurulmuş zaman cümlelerinde yardımcı cümle önce, ana cümle ise daha sonra gelmektedir. Bu durum, cümle başı edatlarıyla kurulmuş cümlelerin ki'li birleşik cümleye göre Türkçenin cümle yapısına daha yakın olduğunu göstermektedir."[51]

Bu yapıdaki cümlelerin Türkçeye yakınlığından olsa gerek, bazı örneklerde 'çün'lü yardımcı cümle çekimli bir fiil ile değil, "-ıcak, -sa ve -dukdan sonra" morfemleri ile kullanılmıştır. Bu örneklerden anlıyoruz ki bu yapıdaki cümleler zaman içinde Türkçe sentaksa uygun bir hâle gelmeye başlamıştır. Nitekim aşağıdaki örneklerde artık 'çün'ün kullanılmasına gerek kalmamıştır:

- *Çün* mahsûd hâsidüñ bu lutf ü ikrâmına 'ârif, ve teveddüd ü musâdakatine vâkıf *olıcak*; lâ-büdd anda dahı mahabbet ü vedâd ve âsâr-ı safâ vü ittihâd zâhir olup... (135a/1-2)

  (Haset edilen kişi, haset edenin bu lütuf ve ikrâmını bilip sevgi ve sadâkatini anlayınca şüphesiz onda da sevgi, muhabbet ve dostluk eserleri ortaya çıkıp...)
- *Çün* tamâm *olıcak*; Hazret-i Dâvud eyitdi. (138a/4)

  (Tamam olunca Hazret-i Davud dedi.)

c) Çün'lü birleşik cümlelerde yardımcı cümle ve temel cümleden birisi ya da her ikisi isim veya fiil cümlesi olabilir:

- Çün sıfat-ı gazab mezmûm ü makbûhdur; her ne kadar ekall olursa, makbûl ü memdûhdur. (93a/8-9) → (Yardımcı ve temel cümle, isim cümlesidir.)

  (Öfke sıfatı yerildiği ve çirkin bulunduğu için ne kadar az olursa o kadar kabul görür ve övülür.)
- Çün bu nükte ma'lûm ola; bu makâmda îrâd olınan su'âle cevâb zâhir olur. (47a/3-4) → (Yardımcı ve temel cümle, fiil cümlesidir.)
- Çün ecnâs-ı fezâyil envâ'-ı mündericesiyle mezkûr ve ecnâs-ı rezâyil esnâf-ı mütenevvi'asıyla mestûr oldı; hâlâ ol beyâna şürû' iderüz ki ba'zı

51. Şükrü H. Akalın, "Dede Korkut Kitâbı'nda Geçen Bir Cümle Türü Üzerine", *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi,* III, Adana.

rezâyil vardur ki fezâyile müştebihdür. (57b/1-3) → (Yardımcı cümle, fiil cümlesi; temel cümle, isim cümlesidir.)

(Fazîletin cinsleri içerdiği diğer türlerle birlikte zikredildiği ve kötü huy demek olan rezîletler bütün çeşitleriyle yazıldığı için şimdi fazîlete benzeyen bazı rezîletlerin beyânına başlarız.)

- Niyyeti çün hayrdurur subh u şâm

  'Âkıbetin hayr ide Rabbü'l-enâm (8a/17) → (Yardımcı cümle, isim cümlesi; temel cümle, fiil cümlesidir.)

  (Niyeti sabah akşam hayır olduğu için bütün mahlûkâtın rabbi olan Allah, onun sonunu hayr etsin.)

Egerçi ve Her-Çend Cümle Başı Edatı ile Kurulan Birleşik Cümleler (Karşıtlama Cümleleri)

Birleşik yapıdaki bir cümleyi oluşturan yan cümle ile temel cümlenin birbiriyle karşıt hükümler içermesiyle meydana gelen cümlelere karşıtlama cümlesi denir. "(Cümledeki) iki yargıdan birini öbürüne karşı çıkaran bu cümlelerde, yan cümle temel cümleyi sınırlamakta veya az-çok çürütmektedir."[52] Yan cümlenin içerdiği hükmün veya sonucun tersi temel cümlede ifade edilir.

Tezat ve karşıtlık bildiren bu cümlelerde, yan cümlede ifade edilen mânâ ile temel cümlenin hükmü arasında bir terslik/zıtlık vardır. Temel cümle yüklemindeki kavramın gerçekleşmesi için yan cümle yüklemindeki kavramın gerçekleşmesi şart değildir. Aksine, yan cümlenin gerektirmediği, şart koşmadığı bir hal veya hareket gerçekleşir.[53]

Karşıtlama cümlelerinde yan cümlenin yüklemi genellikle karşıtlama zarf-fiillerinden birini alır. Bu zarf-fiil ekleri ve zarf grupları şunlardır: "-madan, -maksızın, -acağına, -acak/-acağı yerde, -maktansa, -dığı hâlde, -makla beraber/birlikte, -masına rağmen/karşın, -sa da, -sa bile".

O gideceğine keşke ben gideydim. (Araba Sevdası, s. 202)

Böyle ucu bucağı bulunamayacak bir yolu takip etmektense, ceffelkalem tek bir sualle mes'elenin hal çaresi bulundu. (Saray ve Ötesi, s. 226)

---

52. Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Türk Dil KurumuYayınları, Ankara 1990, s. 556.
53. Hayati Develi, "-sA Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme", *TDAY-Belleten* 1995, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 128.

Bunları beğenmemekle beraber perîşân bir halde ötede beride bırakmak bana hoş görünmedi. (Mensur Şiirler, s. 26)

Sonra ev sahibinin çirkin, murdâr bir oğlunun hevesâtına tâbi olmadığın için bir hile, bir iftirâ ile hiç tahkîk olunmaksızın esirci evine çık. (Sergüzeşt, s. 22)

Artık on dört yaşlarına girdiği hâlde arkası önü kabaran göğsünün üzerinde boynu dâimâ ince, çehresi dâimâ süzgün kalıyordu. (Küçük Fıkralar, s. 134)

Türkçenin kendisine mahsûs bir edebiyâtı olduğunu işittiği zaman tamamıyla itimât etmemişse de yine hayrette kalmıştı. (Sergüzeşt, s. 30)

Çocuklar bu nöbetlerin zamanını rasathâne ayarıyla bildikleri için hulûl eder etmez seslerini kesiyorlar ve bu sûretle hocanın gelmemiş ise bile uykusunu getiriyorlardı! (Falaka, s. 48)

Osmanlı Türkçesinde Türkçe yapılı karşıtlama cümleleriyle beraber, Farsçadan alıntı karşıtlama cümlesi yapıları da kullanılmıştır. Türkçenin Anadolu sahasındaki gelişim safhalarında Farsça "ki'li birleşik cümle" ve "çün'lü birleşik cümle" gibi yapılarla beraber "egerçi/her-çend... cümle başı bağlaçları ile kurulan karşıtlama cümleleri" de Türkçede kullanılmaya başlanmıştır.

Osmanlı Türkçesinde kullanılan Farsça yapılı karşıtlama cümlelerinde, yan cümlenin başında genellikle "*egerçi, egerçi ki, gerçi, gerçi ki, çi-ger, her-çend, herçi, çendân, vâkıa*" cümle başı bağlaçlarından birisi bulunur. Bu bağlaçlar başına geldikleri cümleleri "her ne kadar" ifadesiyle ve yan cümle olarak temel cümleye bağlar. Yan cümle ya çekimli bir fiil ya da bir yüklem ismi bulundurur. Bu bağlama esnâsında temel cümle "*ammâ, lâkin, velâkin, lîk, lîkin, velîkin, velî, fakat, ancak*" bağlaçlarından biri ile başlar.

(isim ya da fiil cümlesi) yan cümle	(isim ya da fiil cümlesi) temel cümle
Egerçi	+ Ammâ .....
Her çend	Lâkin
Vâkıa	Fakat
...	...

Egerçi bid'at ü dalâldür; velâkin küfr ü şirk degüldür. (178b/10)
(Her ne kadar bid'at ve dalâletse de küfür ve şirk değildir.)
(Bid'at ve dalâlet olmakla birlikte, küfür ve şirk değildir.)

Fakat aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere temel cümlenin başına herhangi bir bağlaç da getirilmeyebilir:

- Kizb egerçi cemî'-i edyânda muharrem ü mahtûrdur, 'aklen dahı kabîh ü menfûrdur. (150a/16-17)

  (Yalan bütün dinlerde haram kılınmış ve tehlikeli bulunmakla birlikte aklen de çirkin ve nefrete değerdir.)

Bu yapıdaki cümlelerde yardımcı cümle ve temel cümleden birisi ya da her ikisi isim veya fiil cümlesi olabilir:

- Her çend şer'de ta'addüd-i menkûha da câyizdür; lâkin kasm-ı nafaka ve anlar emsâlinde müsâvî tutılmak ile meşrûtdur. (117a/7-9) → (Yardımcı ve temel cümle, isim cümlesidir.)

  (Şerîatta çok evlilik câizse de nafaka taksiminde ve benzeri şeylerde eşit tutulmak ile şarta bağlanmıştır.)

- Egerçi sen istemezsin; velîkin bu murakka' ister. (179b/18-19) → (Yardımcı ve temel cümle, fiil cümlesidir.)

  (Sen istemezsen de bu yamalı kıyâfet ister.)

- Egerçi ba'zı ashâb-ı Rasûl-i güzîn ve ba'zı evliyâ-yı ümmet-i Hayru'l-mürselîn temellük-i emvâl ve ittihâz-ı esbâb-ı dünyevî itmişlerdür; ammâ mahabbetleri derûnlarında karâr ve zimmet-i himmetleri anuñ mahabbetine giriftâr degüller idi. (79a/14-17) → (Yardımcı cümle, fiil cümlesi; temel cümle, isim cümlesidir.)

  (Bazı sahâbeler ve ümmet-i Muhammed'den bazı velîler mal sahibi olmuşlar ve dünyevî sebeplere başvurmuşlarsa da bunların sevgileri içlerinde yerleşmiş, himmet zimmetleri onların sevgisine tutulmuş değildi.)

- Egerçi bizüm maksûdumuz bu kitâbda nefs-i insânîdür fakat, ammâ nefs-i nebâtî vü hayvânîye dahı fi'l-cümle işâret idelüm. (24a/13-15) → (Yardımcı cümle, isim cümlesi; temel cümle, fiil cümlesidir.)

  (Bizim bu kitapta maksûdumuz insan nefsi olsa da bitki ve hayvanların nefislerine de işaret edelim.)

D) Ahlak-ı Alâî'deki Karmaşık Cümleler

Türk dil bilgisi kitaplarının bir kısmında *girişik cümle* veya *girişik-birleşik cümle* yapısının müterâdifi olarak "karmaşık birleşik cümle" terimi kullanılmaktadır.[54] Buna göre, yardımcı cümlesi isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil cümleci-

54. Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, s. 562.

ği (cümlemsi) olan cümleler *karmaşık birleşik cümle* olarak adlandırılmaktadır (*Bir zaman bakacaksın semâya ağlayarak* örneği gibi).

Bundan başka, içinde birleşik cümle türlerinden en az ikisi bulunan cümleleri karmaşık birleşik cümle olarak değerlendiren dilciler de vardır. Yani karmaşık cümleler farklı türden en az iki yardımcı cümleyi bünyesinde taşıyan birleşik cümlelerdir diye de tanımlanmaktadır:

"Bir cümle içinde yukarıda çeşitlerini verdiğimiz cümle yapılarının en az ikisi bir arada bulunursa, bu tür cümleler de karmaşık birleşik cümle adıyla tanımlanmaktadır: "*Dinlediğin velvele ninni değil... [O] bir ebedî sel[dir] ki, adı zamandır (ki'li birleşik) [ve o,] müstakbele kükreyerek (zarf-fiilli girişik birleşik) akmada[dır]; sen de o coşkun sele katıl!* gibi".[55]

"Karmaşık cümle, birleşik cümle türlerinden en az ikisinin oluşturduğu cümledir:

'Öyle sanıyordum ki babam gelirse her şey düzelecek' cümlesi ki'li birleşik cümle içerisinde 'babam gelirse' şart cümlesi yer almıştır."[56]

Bu bağlamda, iki farklı cümle tipi aynı terimle adlandırılmış olmaktadır.

Dil bilgisi kitapları üzerinde yaptığım taramalar sonucunda, birden fazla farklı yardımcı cümlelerle kurulan birleşik cümle yapılarını "karmaşık birleşik cümle" olarak adlandırmanın çok da yaygın olmadığını tesbît ettim.

Burada konuyu biraz tartışmak / değerlendirmek gerekmektedir:

Esâsen bugünkü edebî eserlerimiz üzerinde yapılan söz dizimi incelemelerinde bir cümle tipinin içerisinde birden fazla ve farklı yardımcı cümleler yer alabilmekte, ama sonuçta cümle yapı bakımından, o cümleye hâkim olan ana yardımcı cümleye göre adlandırılmaktadır.

"Eğer dersi kaçırmak istemiyorsan fakülteye erken gel, dedi." cümlesi ana yapı olarak *iç içe birleşik cümle*dir. İç cümle ise kendi içinde bir *şartlı birleşik cümle*dir. Yani iki farklı cümle tipi bir cümle içinde bir araya gelmektedir.

"Çok yoruldum diyorsan biraz dinlenelim." cümlesi ana yapı olarak *şartlı birleşik cümle*dir. Bu birleşik cümlenin şart cümlesinde ise bir *iç cümle* mevcuttur. Bu örnekleri *karmaşık birleşik cümle* şeklinde adlandırmak çok da doğru görünmemektedir. Çünkü sonuçta cümleyi inceleyince filan filan cümledir diye bir kanâate varılabilmektedir.

Ancak tarihî metinler üzerindeki söz dizimi çalışmalarında bazı girift cümle yapıları karşımıza çıkmakta ve metinlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle Farsça kökenli cümle yapılarının, yani cümle başı edatlarıyla kurulan

---

55. Halil İbrahim Delice, *Türkçe Sözdizimi*, 2. bs., Kitabevi, İstanbul 2003, s. 146.
56. Rasih Erkul, *Cümle Metin Bilgisi*, 2. bs., Anı Yayıncılık, 2007, s. 76-77.

birleşik cümle yapılarının ve ki'li birleşik cümlelerin yine Farsça kökenli başka bir cümle yapısı yahut da Türkçe bir cümle yapısı ile bir araya gelmesiyle oluşan cümleler metinlerde sıklıkla geçmektedir.

Karmaşık cümle terimi Banguoğlu'da geçen girişik cümle örnekleri ve H. İbrahim Delice ile Rasih Erkul'un bahsettikleri örnekler için değil de; işte bu şekilde, cümle başı edatlarıyla kurulmuş birden fazla birleşik cümlenin, ya da bir Türkçe yan cümle ile Farsça kökenli bir birleşik cümle yapısının bir araya geldiği yapılar için kullanılabilir.

Farsça kökenli cümle yapılarının yine Farsça kökenli başka bir cümle yapısı yahut da bir Türkçe yardımcı ile bir araya gelmesiyle oluşan *karmaşık cümle* yapıları tarihî Türkiye Türkçesi metinlerinde çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Bu cümle tiplerini şu üst başlıklar altında sınıflandırmak mümkündür:

1. İki Farsça kökenli cümle tipiyle bir Türkçe yardımcı cümlenin bir arada bulunduğu karmaşık cümleler,
2. Bir Farsça kökenli cümle tipiyle iki Türkçe yardımcı cümlenin bir arada bulunduğu karmaşık cümleler,
3. İki Farsça kökenli cümle tipinin bir arada bulunduğu karmaşık cümleler,
4. Bir Farsça kökenli cümle tipi ile bir Türkçe yardımcı cümlenin beraber bulunduğu karmaşık cümleler.

* * *

1. İki Farsça Kökenli Cümle Tipiyle Bir Türkçe Yardımcı Cümlenin Bir Arada Bulunduğu Karmaşık Cümleler

   a) Bir Şart Cümlesi, Çün Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ve Bir Ki'li Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

   • Eger dirseñ ki "Çün 'abd-i me'mûr ihtiyârında muztarr u mecbûr ola; pes bu ihtiyâr hakîkatde cebr-i mahza râci', ve ihtiyâr-ı sırfa mübtenî olan emr ü nehye mâni'dür, ve mecbûr-ı mahza emr ü nehy 'aklen nâ-müstahsen ve şer'an gayr-ı vâki'dür.", biz eydürüz ki... (AA, 165b/1-5)

   [Eğer "Kul irâdesiyle yaptığı hareketlerde mecbûr kalınca bu gerçekte tam bir zorlama olup irâde özgürlüğüne dayanan emir ve yasaklara engeldir. Ayrıca cebir hâlinde emir ve yasaklar akla uygun değil, şer'an da câiz değildir." dersen biz deriz ki...]

b) Bir Şart Cümlesi ile Bir Ki'li Birleşik Cümlenin ve Meger kiCümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Pes bir kimesne kendüye 'adl idememek ihtimâlin virseki havf andan 'ibâretdür, mûcib-i Nass-ı Kerîm üzre aña vâhide ile iktifâ vâcib ve birden artuk harâm olur; meger ki kendünüñ 'adl itmesine câzim ve fi'l-cümle cevr itmek ihtimâli müntefî vü mün'adim ola; anuñ hakkında ta'addüd mücevvez ve teksîr murahhasdur. (AA, 117a/11-14)

  [Bir kimsenin eşine adalet edememe ihtimali varsa Kur'an-ı Kerim mûcibince ona tek evlilik vâcip, birden fazla hanım haram olur. Eğer adaletli olabileceğine inanıyorsa ve ilk eşine eziyet etme ihtimali ortadan kalkmışsa ona çok eşlilik câizdir.]

2. Bir Farsça Kökenli Cümle Tipiyle İki Türkçe Yardımcı Cümlenin Bir Arada Bulunduğu Karmaşık Cümleler

a) Bir Şart Cümlesi ile Bir Ki'li Birleşik Cümlenin ve Bir İç Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Eger hayâl olmayaydı, bir kimesne âşinâsın, belki akrabâsın bilmeyüp her bâr ki mülâkî ola, "Sen kimsin?" diyeydi. (AA, 28b/3-4)

  [Eğer hayal olmasaydı, bir kimse dostlarını belki de akrabâlarını bilmeyip her karşılaşmalarında 'Sen kimsin?' der idi.]

b) Bir Şart Cümlesiyle Bir İç Cümlenin ve Meger ki Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Ammâ sîga-i istisnâ ile eger muhâtab yine cezm fehm eylese, İmâm Gazâlî yine vefâ vâcib olur dir; meger mu'tezir ola. (AA, 150a/9-10)

  [İstisnâ sîgasıyla, karşısındaki yine yemin olarak anlarsa, İmam Gazâlî -özrü bile olsa- yine de sözünü tutması vaciptir der.]

3. İki Farsça Kökenli Cümle Tipinin Bir Arada Bulunduğu Karmaşık Cümleler

a) "Çün" Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir Ki'li Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Çün keyfiyyet-i bî-hûşlığı gide ve 'akl u hiss 'avdet ide; sa'îd ü müna'am olan göre ki revâyihinden mu'attar-ı meşâmm ve safâ-yı ten-i yârüñ endâmından ol vechle sürûr u lezzet bula ki nitâk-ı kelâm ihâta-i takrîrinden 'âciz ola. (AA, 41b/9-12)

[Akılsızlık durumu gidip akıl ve duygu geri dönünce, nimete nâil olan mübârek kişi güzel kokulardan ve yârin teninin safasının güzelliğinden sözle ifade edilemeyecek kadar sürur ve lezzet bulur.]

- Ve çün merrâtla tenbîh olındı ki 'adâlet vasatdur ve her nesne ki vasatdan zâyil ve bir cânibe mâ'il ola, aña ism-i 'adl ıtlâkı galatdur; pes vasat ki 'adâletdür, ne nesnedür bilinmek gerek. (AA, 62b/14-16)

  [Defalarca adâletin vasat olduğu ve vasatlıktan çıkıp bir tarafa meyletmiş bir nesneye adalet ismi verilemeyeceği tembihlendiği için adalet olan vasatın nasıl bir şey olduğu bilinmelidir.]

b) Egerçi / Her Çend ki / Vâkıa Cümle Başı Edatlarından Biriyle Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir Ki'li Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Pes egerçi ki insân dahı niçe ef'âl ü evsâfda sâyir hayvânâta müsâvî, bel nebâtâta vü cemâdâta müşârikdür; lâkin bir hâssa-i mahsûsa ve eser-i hâss u mu'ayyeni vardur ki anda hayvânâtdan bir ferd ve cemâd u nebâtâtdan bir şey' aña müşârik degüldür. (AA, 37a/2-5)

  [Her ne kadar insan birçok fiil ve vasıflarında diğer canlılara eşit, belki bitkilere ve cansızlara ortaksa da onda canlılardan, cansızlardan ve bitkilerden hiçbir şeyin kendisine ortak bulamadığı bir özelliği ve çok üstün bir niteliği vardır.]

- Belki ba'zı mutasavvife zâhib oldılar ki cism-i vâhid iki hayyizde mütehayyiz olmak ecsâm-ı uhreviyyede muhâl degüldür, egerçi ecsâm-ı dünyeviyyede istihâlesi bedîhîdür. (AA, 40a/10-12)

  [Bazı mutasavvıflar, dünyevî cisimlerin aynı anda iki mekânda birden bulunmasının mümkün olmadığı açık olmasına rağmen, uhrevî varlıklarda bunun imkânsız olmadığına inandılar.]

- İmâm Gazâlî egerçi böyle buyurmışdur; velâkin mecâl-i nazar vardur ki bu, hakîkatde kısm-ı sânîdendür. (AA, 129b/8-9)

  [İmam Gazâlî her ne kadar böyle buyurduysa da bunun aslında ikinci kısımdan olması daha mümkündür.]

c) "Her Çend" Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Çün Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Her çend esâlîb-i mebânîsi evvelkiler gibi tahkîkât-ı hikemiyye ve tedkîkât-ı 'ilmiyye üzerine müştemil degüldür, ammâ çün terâkîb ü ma'ânîsi vuzûh u zuhûr ile müttesim ve elfâz u 'ibârâtı levh-i 'uzûbet

ü sühûlet üzre mürtesimdür, kulûb-ı 'âmmede cây-gîr ve evvelkilerden ziyâde şöhret-pezîr olmışdur. (AA, 6b/17-19)

[Her ne kadar bu eserin üslubu evvelkiler gibi felsefî tahkikler ve ilmî tetkikler üzerine kurulmamışsa da terkip ve mânâları açıklıkla ortaya çıktığı, söz ve ibareleri tatlılık ve kolaylık levhası üzerinde resimlendiği için halkın kalbinde yer edinmiş ve diğerlerinden fazla şöhret kazanmıştır.]

d) "Vaktâ-ki"Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir Ki'li Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Vaktâ-ki ma'lûm oldı ki bu ahlâkdan kısın olan hikmet ol mukassem olan hikmet degüldür, kısm-ı âherdür; "Taksîm-i şey'-i ilâ nefsihî ve ilâ gayrihî" lâzım gelmeyüp su'âl bi'l-külliyye mündefi' oldı. (AA, 47a/8-10)

  [Bu ahlaktan bir bölüm olan hikmetin o kısımlara ayrılan hikmet olmadığı mâlum olunca kendisine ve kendinden başkasına bir şey taksimi lazım gelmeyip soru bütünüyle ortadan kalktı.]

4. Bir Farsça Kökenli Cümle Tipi ile Bir Türkçe Yardımcı Cümlenin Beraber Bulunduğu Karmaşık Cümleler

a) Çün Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir İç Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Çün silk-i sohbetde intizâmla müşerref olanlar gazâ-yı küffârı cihâd-ı ekber bildiler idi; "Yâ Rasûlullâh! Cihâd-ı ekber nedür?" diyü su'âl kıldılar. (AA, 106a/5-7)

  [Sohbet halkasına katılmakla müşerref olanlar kâfirlerle gaza etmeyi büyük cihad bildikleri için "Ya Resulullah! Büyük cihad nedir?" diye soru sordular.]

- Çün seyyidine teşeffü' ve halâs-ı bendesini tevakku' eyledüm; seyyidi eyitdi: "Şefâ'atüñüz kabûl ve siyâh mücrimden hıll-i gulûl eyledüm. (AA, 148b/4-5)

  [Efendisinden şefâat dileyip kölesini âzâd etmesini isteyince efendisi "Şefâatinizi kabul ettim ve siyah suçlunun emanete hıyânetini helal eyledim" dedi.]

b) Çün Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir Şart Cümlesinin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Bendede çün Hakk'un ni'meti mevcûd ola -'ilm ü 'amel ve fazl ü kemâl ve mâl ü cemâl gibi-; eger bende ol ni'metüñ vücûdı Hak'dan olmasına 'ârif, ve dâyimâ zevâl ü fenâ vü meslûb olmasından hâ'if olursa, anda 'ucb yokdur. (AA, 95b/8-11)

  [Kulda ilim ve amel, fazîlet ve olgunluk, mal ve güzellik gibi Hakk'ın nimetleri mevcut olduğunda eğer kul o nimetin Hak'tan geldiğini biliyor ve dâimâ o nimetin sona ermesinden korkuyorsa o harekette bir kibir alâmeti yoktur.]

c) Bir Şart Cümlesi ile "Mâdem ki" Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Meselâ bir şahsa nazar eyleseñ, mâdâm ki mukâbelededür, müdrikdür ve sûreti hiss-i müşterekdedür, ammâ mukâbeleden gâyib oldukdan soñra sûreti hiss-i müşterekden zâyil olur, hayâlde kalur; pes hayâl hiss-i müştereküñ hâfızı ve hazînedârıdur. (AA, 28b/1-3)

  [Bir şahsa baksan, karşılık verdiği, idrâk ettiği ve görüntüsü ortak duyuda olduğu, ama karşılık vermekten uzaklaştıktan sonra görüntüsü de ortak duyudan silinip sadece hayalde kaldığı için hayalin ortak duyu merkezinin koruyucusu olduğunu görürsün.]

d) Bir Şart Cümlesi ve "Egerçi/Vâkıa" Cümle Başı Edatlarından Biriyle Kurulmuş Bir Birleşik Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Ve murabba'lar dahı cem' olınsa, egerçi fürce kalmaz; lâkin murabba' müseddesden tengdür. (AA, 33a/6-7)

  [Kareler toplandığında her ne kadar boşluk kalmazsa da kare, altıgenden dardır.]

- Vâkıa Zehra'yı da vaktiyle sevmişti hem de "sevmek"ten ne mânâ çıkarsa o yolda sevmişti; fakat şimdi Sırrıcemâl'e olan muhabbeti buna benzemiyor idi. (N. Nazım, Zehra)

  [Vaktiyle Zehra'yı da -hem de sevmekten ne mânâ çıkarsa o yolda- sevdiyse de şimdi Sırrıcemâl'e olan sevgisi buna benzemiyor idi.]

e) "Vaktâ-ki"Cümle Başı Edatı ile Kurulmuş Bir Birleşik Cümle ile Bir Şart Cümlesinin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Vaktâ-ki bu da'vî matlab-ı 'âlî ve îrâd itdükleri delîl za'îf ü vâhî oldıysa, muhakkikler aña iltifât itmediler. (AA, 41b/17-19)

[Bu dava yüce bir talep ve getirdikleri delil zayıf ve saçma olduğu için muhakkikler ona iltifât etmediler.]

f) Bir Ki'li Birleşik Cümle ile Bir Şart Cümlesinin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Kaçan nefs cengde ıztırâb eylese, aña dirin ki "Sabr eyle, mekânuñda karâr kıl. Yâ zafer bulup mahmûd olasın, yâ helâk olup istirâhat bulasın." (AA, 61a/1-3)

  [Ne zaman nefis cihadda ızdırap çekse, ona 'Sabr et, mekânında karar kıl. Böylece ya zafer bulursun ya da helâk olursun' derim.]

- Eger ifrât iderse, tehevvür olur ki insân kendüsini bî-nef' mehâlike ilkâ ve mukâvemeti hadd-i imkân ve dâyire-i kudretden bîrûn olan düşmenle mukâbele-i bî-vech ve mukâtele-i nâ-ma'kûl idüp kendüyi yâ ihlâk yâ ızrâr itmekdür. (AA, 46a/16-19)

  [Eğer ifrat ederse, insanın faydasız tehlikelere atılarak ve karşı konulması imkânsız bir şekilde akla yatkın olmayan kanlı kavgalara karışarak kendisini helâk etmesi ya da kendisine zarar vermesi demek olan tehevvür meydana gelir.]

g) Bir Ki'li Birleşik Cümle ile Bir İç Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Ve biz min-ba'd hikmet-i 'ameliyyenüñ -ki bu kitâb anuñ beyânı-çün mevzû', ve tâlibe kemâl-i nefsi-çün mahall-i teveccüh ü şürû'dur- mevzû'ı nedür ve 'ulûm-ı selâse ki anuñ eczâsıdur, mevzû'ları nedür beyân ve muhadderât-ı ma'ânînüñ çehrelerin bürka'-ı 'ibârâtdan 'ayân idelüm. (AA, 19a/14-17)

  [Biz bundan sonra -daha çok kendisinin tarifi için yazılmış ve isteklilere şahsî olgunluk sağlamak için kaleme alınmış olan- nazarî hikmetin ve onun bölümlerinden olan üç ilmin konularının ne olduğunu ifade edecek, mânâ örtülerinin yüzlerini ibâre peçelerinden kurtaracağız.]

- Ve hükemâ ki "'Akl ve 'âkıl ve ma'kûl müttehiddür." dirler, murâdları bu ma'nâdur. (AA, 22a/7-8)

  [Akıl, akleden ve akledilen bir bütündür diyen filozofların kastettikleri bu mânâdır.]

h) Bir Şart Cümlesi ve "Meger ki"Cümle Başı Edatıyla Kurulmuş Bir Cümlenin Bir Arada Kullanılmasıyla Oluşanlar

- Birisinde ihmâl ve ityânında ihlâl eylese, âhiretde 'azâb-ı câvidânîden necât ve fi'l-cümle Hak celle-ve-'alâ katında derecât bulmak yokdur, meger kim ikrâr-ı bi'l-lisân itmekde 'özri ola. (AA, 68a/12-15)

  [Dil ile kabulde bir özrü olmadığı sürece, iki tanesinden birisinde ihmal gösterirse âhirette ebedî azaptan kurtulamaz ve Hak celle ve alâ katında derece bulamaz.]

SONUÇ

Kütüphâne kataloglarında ve veri tabanlarında yaptığımız taramalar sonucunda *Ahlâk-ı Alâî*'nin, Türkiye ve yurt dışı kütüphânelerinde yüz elliye yakın nüshasının bulunduğu tesbît edilmiştir. Bu kadar çok yazma nüshasının bulunması, ayrıca daha sonra Bulak Matbaası'nda da basılması, üzerinde onlarca ilmî çalışmanın yapılması, eserin Türk ilim ve irfân dünyasında ne kadar çok okunduğunun ve tesir icra ettiğinin bir delilidir.

Ahlâk-ı Alâî'nin gerek kelime kadrosu, gerekse cümle yapısı ve üslûbu, onun süslü nesir türüne yakın orta nesir grubunda ele alınabilecek bir eser olduğunu göstermektedir. Eser, hem İslâm felsefecilerinin hem de Türk dilcilerinin ilgisini çekecek çok zengin ve derinlikli bir içeriğe sahiptir.

KAYNAKÇA

Akalın, Şükrü H.: "Dede Korkut Kitâbı'nda Geçen Bir Cümle Türü Üzerine", *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, III, Adana.

Akalın, Şükrü H.: "Eski Anadolu Türkçesinde Cümle Başı Edatlarıyla Kurulmuş Cümleler", *Türk Dili*, 518, Şubat 1995, s. 156-163.

Aksoy, Hasan: "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, C. 25, Ankara, 2002, s. 416-417.

Anay, Harun: *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1994.

Banguoğlu, Tahsin: *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1990.

Beyânî: *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.

Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İstanbul, 1333.

Cemiloğlu, İsmet: "Eski Anadolu Türkçesi Söz Diziminde Çün'lü Cümleler", *Türk Dili*, 510, Haziran 1994, s. 409-413.

Delice, Halil İbrahim: *Türkçe Sözdizimi*, 2. bs., Kitabevi, İstanbul 2003.

Develi, Hayati: "-sA Morfemli Yardımcı Cümleler ve Bunlarla Kurulan Birleşik Cümleler Üzerinde Bir İnceleme", *TDAY-Belleten* 1995, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 115-152.

Doğan, Enfel: *Ahlâk-ı Alâî (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, İstanbul 2006.

———, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Türkçe Kaleme Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâî", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sy. 168 (Mayıs-Haziran 2007), İstanbul, s. 73-88.

———, "Ahlâk-ı Alâî'deki Çün'lü Birleşik Cümle Yapıları", *TDAYBelleten*, 2006/2, TDK Yayınları, Ankara 2009.

———, "Tarihî Türkiye Türkçesi Metinlerindeki 'Karmaşık Cümle' Örnekleri Üzerine", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1, Winter 2011, p. 961-974.

Ergin, Muharrem: *Türk Dil Bilgisi*, 19. bs., Bayrak Yayınları, İstanbul, 1992.

[ERGUN], Sadettin Nüzhet: *Türk Şairleri*, C. I, İstanbul, 1936.

Erkul, Rasih: *Cümle Metin Bilgisi*, 2. bs., Anı Yayıncılık, 2007.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, C. I, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, YKY, 1996.

İsen, Mustafa: *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1994.

Kefeli Hüseyin: *Râznâme*, Haz.: İ. Hakkı Aksoyak, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004.

Kılıç, Filiz: *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, İnceleme, Tenkitli Metin*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1994.

Kınalızâde Hasan Çelebi: *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, C. II, Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, TTK Basımevi, 1989, s. 779-784.

Mehmed Ali Aynî: *Türk Ahlakçıları*, 2. bs., İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1993.

Mehmed Süreyya: *Sicill-i Osmanî*, C. III, İstanbul, 1311.

Nazlıgül, Habil: "Ahlak İlminde Hadis Kullanımı ve *Ahlak-ı Alâî*'deki Hadisler", *Kınalızâde Ali Efendi Kongresi Tebliğleri*, Kayseri, 1999, s. 80-81.

Nev'izâde Atâî: *Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmileti'ş-Şakaik*, Haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.

Oktay, Ayşe Sıdıka: *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Özkan, Mustafa: "Eski Türkiye Türkçesinde ki/kim Bağlaçlarının Kullanılışı Üzerine", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XXXI, İstanbul, 2004, s. 243-255.

Peçevî Tarihi: Haz.: Bekir Sıtkı Baykal, 3. bs., C.I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Solmaz, Süleyman: *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.

Şahinoğlu, M. Nazif: "Ahlâk-ı Celâlî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 16.

———, "Ahlâk-ı Muhsinî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 17.

———, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 17-18.

Tiken, Kâmil: *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf Fiiller*, TDK Yayınları, Ankara, 2004.

Tulum, Mertol: *Sinan Paşa, Maarifnâme ve Ki'li Birleşik Cümleler Üzerine Bir İnceleme*, Basılmamış doçentlik tezi, İstanbul, 1978.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi*, 2. bs., C. II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1964.

Yelten, Muhammet: "Parsnâme'deki Ki'li Cümleler Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. II, Sy. 4, Ankara, 2005, s. 46-56.

BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ

Huriye Martı*

Birgivî Mehmed Efendi (1523-1573), Kanunî Sultan Süleyman döneminde dünyaya gelmiş, kıymetli şahsiyetlerin ders halkalarında tamamladığı eğitiminin ve aldığı tasavvuf terbiyesinin ardından müderrisliğe başlamış ve II. Selim döneminin kültür hayatına değerli katkılarda bulunmuş bir Osmanlı âlimidir. İlim ve aksiyon onun şahsiyetinde buluşmuş görünmekte, hayatını incelediğimizde siyâsetten ve makamdan uzak kalsa da sosyal hayatın gerçekliğinden aslâ kopmayan bir âlim portresi bizi karşılamaktadır. Bir yandan halka bir yandan da ilim ve fikir çevrelerine hitap eden eserler yazmış, bir yandan ders verip bir yandan da va'z ve irşâd faaliyetlerini aksatmamış, kısa ama velûd bir ömre imza atmıştır.

Her ne kadar ihtişamla anılsa da aslında XVI. asrın ikinci yarısı Osmanlı'da gerileme emârelerinin filizlenmeye başladığı dönemdir. Mehmed Efendi bu dönemde cesur ve samîmî bir üslûpla düşüncelerini dile getirmekten çekinmemiş, toplumun sadece dinî değil, idârî, hukûkî, iktisâdî ve ahlâkî açmazlarına da çözüm üretmeye çalışmıştır. O, dâru'l-hadîslerin en üst düzey dinî eğitim kurumları kabul edildiği bir dönemde, devlet ricâlinin önde gelen isimlerinden olan padişah hocası Atâullah Efendi tarafından ismine ithâfen yaptırılmış bir dâru'l-hadîsin şeyhi olmuştur. Güçlü bir Ehl-i Sünnet müdâfii, Hanefî fıkhının

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı.

ve Mâturidî akâidinin samîmî bir temsilcisi, nâdîde bir ahlâkçıdır. Tarihimizde uzun soluklu tesirler bırakan düşünce sisteminin temelinde, gün geçtikçe artan huzursuzlukların dinin asıllarına yabancılaşmaktan kaynaklandığı fikri vardır. Gerek inanç gerekse ibadet alanında toplumsal hassasiyet kaybına uğrandığını, bid'atların yaygınlaşarak sünnetlerin unutulduğunu, bütün sosyal tabakalarda ahlâkî bir yozlaşma yaşandığını, bu durumda takvâya sarılmanın ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerde bulunmanın ilim insanları başta olmak üzere her Müslüman'ın aslî vazîfesi hâline gelmesi gerektiğini ısrarla dile getirmiştir.

Bu yazıda Birgivî Mehmed Efendi'nin ahlâk eksenli bir bakışla sünneti ihyâ için emek verdiği hayatı hakkında kısaca bilgi verilecek, eserlerine, eleştirilerine, çözüm önerilerine değinilerek fikir dünyasının kapıları aralanacaktır.

HAYATI

Doğumu ve Ailesi

Mehmed Efendi'nindoğum tarihini *"Vilâdetüm tarihi dokuz yüz yigirmi dokuz Cemâziye'l-ûlâsının onuncu günüdür."*[1] cümlesiyle bizzat kendi dilinden öğrenmekteyiz. Bu tarih milâdî takvime göre 27 Mart 1523 Cuma gününe tekâbül etmektedir. Balıkesir'de dünyaya gelen Mehmed Efendi'nin tam künyesi Mehmed b. Pîr Ali b. İskender olup, dedesi İskender Efendi Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı Bektaşlar köyündendir.[2] Sülâlesi Balıkesirli olmasına rağmen Mehmed Efendi'nin *Birgivî* ya da *Birgili* diye anılması, hayatının en verimli dönemini Birgi'de geçirmesinden ve oradaki müderrisliği esnasında meşhur olmasından kaynaklanmaktadır. Babası Pîr Ali Efendi, Balıkesir'de müderrislik yapan, zâviye ashâbından, âlim ve fâzıl bir zât olarak tavsif edilmektedir.[3]

---

1. Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 33, vr. 28a.
2. Kuşadalı Şeyh Ahmed Efendi, *Tercüme-i Evrâd-ı Birgivîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, no: 449, vr. 148b; Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, MEB Basımevi, İstanbul 1966, s. 1; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, Karesi 1342, I/8, dpn. 1; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI/192.
3. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 4597, vr. 82a; Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Aylemü'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 3100, vr. II/425a; Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 179; İbrahim Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, I/467; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârîh*, haz. Vahid Çabuk-Fahri Derin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, s. 16; Muallim Naci, *Esâmî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308, s. 83; Şemseddin

Mehmed Efendi'nin annesinin isminin Meryem olduğunu, *Vasiyetnâme*'sinin 'cenâzeye telkin verilmesi' bahsinde geçen *"Hemân bir sâlih âlim kimse kalup kabrin yüzü mukâbelesine geçe. Ayak üzre durub cem'-i hâzırla üç kerre 'Yâ Muhammed bin Meryem' deyû adıyla çağıra."*[4] şeklindeki ifadelerinden öğreniyoruz. Meryem Hanım hakkında ismi dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.[5]

Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre, Birgivî'nin babası Pîr Ali Efendi'nin amcazâdesi Bahâüddînzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed Efendi (952/1545)'dir.[6] O halde Pîr Ali Efendi'nin amcası Bahâüddîn Efendi (895/1489); Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin amcası ise Birgivî'nin dedesi olan İskender Efendi'dir. İskender Efendi ile Bahâüddîn Efendi'nin kardeş oldukları böylece ortaya çıkmakta, Bahâüddîn Efendi hakkındaki bilgilerimiz sayesinde de babalarının Şeyh Lütfullah olduğu kesinleşmektedir.[7]

Birgivî'nin soy ağacında yer alan bu isimlerin ortak özelliği, bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin halîfesi olan Şeyh Lütfullah Efendi'den[8] başlamak üzere hepsinin Bayramî tarîkatına mensup olmalarıdır. Bahâüddîn Efendi, Sultan Hacı Bayram'ın halîfesi olan babasının yolundan giderek kendisi de Bayramî tâcı giymiş ve ölene dek müderrislik görevi ile şeyhlik pâyesini birlikte yürütmüş bir zâttır.[9] Şeyh Muhyiddîn Mehmed Efendi ise, Ebussuûd Efendi'nin babası Şeyh Mehmed İskilîbî'ye bağlanarak tasavvuf yoluna girmiş ve icâzet aldıktan sonra İskilîbî'nin İstanbul'daki Bayramî zâviyesinde mürşidlik görevini üstlenmiştir.[10]

Bu isimlerin, müderrislik yaparak ilim hayatında aktif bir biçimde yer almanın yanı sıra, aynı zamanda Bayramî meşrebiyle şeyhlik vazîfesini de deruhte ederek üst düzey bir tasavvuf tecrübesi yaşadıkları görülmektedir. Mehmed Efen-

---

Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, II/1284; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1971, IV/121; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul 1972, I/284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/8.

4. Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, vr. 30b.
5. A. Turan Arslan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, s. 25; Yüksel, "Birgivî", VI/192.
6. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 48.
7. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 213; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/88.
8. Bkz. Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 96; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, V/3992; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/88.
9. Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 213.
10. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Maarif Vekâleti Matbaası, 1941, II/1287; Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 427-428.

di'nin de bu çizgiyi devam ettirdiğini ve tasavvufa intisâb ederken Bayramiyye yolunu seçmesinde aile geleneğinin etkisi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Tahsili ve İlk Meslek Hayatı

Mehmed Efendi, ilim sevgisini babası Pîr Ali Efendi'nin yanında kazanmış,[11] ilk tahsilini babasından alarak Arapça öğrenip Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiştir.[12] Eğitiminin ilk dönemlerinden itibaren onun dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerde de mesâfe katettiği belirtilmektedir.[13] Nitekim ileride kaleme aldığı eserlerinde sıkı bir mantık örgüsü açıkça görülmektedir.

Kaynaklarımız Mehmed Efendi'nin ilk olarak Mahmud Paşa Medresesi'nde Küçük Şemseddîn Efendi'nin (957/1550-51) önünde diz çöktüğünü söyler.[14] Küçük Şemseddîn Efendi'den[15] Burhâneddîn el-Merğinânî'nin meşhur fıkıh kitabı *el-Hidâye*'yi okuyan Birgivî Mehmed Efendi, daha sonra *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* de dâhil olmak üzere, neredeyse bütüneserlerinde bu kitabı kaynak olarak kullanacaktır.

Öğreniminin bir sonraki aşamasında Birgivî'yi, babasının Konya'da Ahî Evran cemâatinin pîri olmasından dolayı, Ahîzâde diye anılan Mehmed Efendi'nin (974/1563-64) derslerine ve hizmetine devam ederken görüyoruz.[16] Birgivî'nin müderrislik pâyesi kazanmadan önceki son hocası ise, "Kızıl Molla" yahut da "Kızıl Abdurrahman Efendi" lâkabıyla tanınan Kazasker Abdurrahman bin Seydî Ali Efendi (983/1575)'dir. Birgivî, Abdurrahman Efendi'den icâzet alarak mülâzım (stajyer) olmuş ve ihtisasını onun yanında tamamlamıştır.[17] Bu sebeple kendisi üzerinde belki de en çok emeği ve tesiri bulunan ismin, gerek ilmiye sınıfı içinde, gerekse idârî kadrolar katında önemli bir konuma sahip olan Kazasker Abdurrahman Efendi olduğu söylenebilir.[18]

---

11. Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/8.
12. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284.
13. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 105.
14. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82a.
15. Hayatı hakkında bkz. Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 500.
16. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82a; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/8.
17. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, 82a; Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/8-9.
18. Lekesiz, M. Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s. 40.

İstanbul'da ders halkalarına devamı esnasında büyük isimlerin meclislerinde bulunup kıymetli kimselerin mahfillerine dâhil olan[19] Birgivî Mehmed Efendi'nin, tahsil hayatı süresince âsitânenin ilim ve fikir çevrelerini yakından tanıma fırsatı bulduğunu ve klasik bir Osmanlı âlimi formasyonu aldığını görmekteyiz.

Birgivî, Kızıl Abdurrahman Efendi'den mülâzım olduktan sonra İstanbul'da bazı medreselerde müderrislik görevi üstlenmiştir.[20] Ancak bu medreselerin isimleri, okuttuğu derslerin nitelikleri ve görev süresi gibi ayrıntılara kaynaklarda rastlayamıyoruz. Osmanlı eğitim sisteminde mülâzımlığını tamamlayan müderris adayı ilk önce en düşük seviyedeki Hâşiye-i Tecrîd medreselerinden birisine yevmî yirmi akçe ile tayin olmaktaydı.[21] O halde, Birgivî Mehmed Efendi'nin de ilk görev yeri Yirmili bir medrese olmalıdır. Bu birinci basamak medreselerde özellikle İslâmî ilimlerin tahsiline hazırlık bâbında sarf ve nahiv içerikli Arapça derslerine ağırlık verildiğine[22] göre Birgivî'nin de bu dersleri okuttuğunu düşünebiliriz. Nitekim onun Arapça tedrîsâtındaki tartışılmaz otoritesi ve Arapça'ya dair kaleme aldığı ilk eseri *İm'ânü'l-Enzâr*'ı 952/1545 tarihinde yazmış olması,[23] müderrisliğinin ilk dönemlerini Arapça'ya ayırmış olduğu yolundaki kanâatimizi doğrular niteliktedir.

Daha sonra hocası Abdurrahman Efendi'nin yönlendirmesiyle hayatının ilk ve son memuriyetine başlayan Birgivî, Edirne'de kassâm-ı askerî[24] olarak görev almıştır.[25] Hocasının Rumeli Kazaskerliği vazîfesini yürüttüğü 958-964/1551-1557 tarihleri arasında dört yıl boyunca kassâm olan Mehmed Efendi, bu sü-

---

19. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82a; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284.
20. Bkz. Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 179; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284; Atsız, *Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, s. 1; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.
21. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 55.
22. Cahit Baltacı, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilât, Tarih)*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 37.
23. *"Bu kitabı yazmayı, yirmi üç yaşında iken, hicrî 952 senesinde tamamladım."* Birgivî, *İm'ânü'l-Enzâr*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1311, s. 30.
24. *Kassâm-ı askerî*, Yeniçeri Ocağı mensuplarından birisinin vefat etmesiyle, ardında bıraktığı malların resmî işlemler sayesinde şerîata uygun biçimde varislerine paylaştırılması ile meşgûl olan heyetteki şer'î memura verilen isimdir. Kazasker tarafından görevlendirilen bu memurun yaptığı işleme *kısmet-i askeriyye* denilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. İ Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. 121-125)
25. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, I/167 (Ayvansarâyî onun Edirne'nin yanı sıra Halep'te de kassâmlık yaptığını yazmaktaysa da bu bilgiyi teyit eden başka kaynağa rastlayamadık.); Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284.

re zarfında ders okutup va'zlar vererek aynı zamanda eğitim faâliyetlerine de devam etmiştir.[26]

İlmiye sınıfı içinde geçen nice yıldan sonra, Birgivî için bu resmî görevin farklı bir tecrübe olduğunu söyleyebiliriz. Kassâmlığı süresince devlet kademelerinde işlerin nasıl yürüdüğüne şâhit olan ve resmî görevlerde yaşanan birtakım usulsüzlüklerle yüz yüze gelen Mehmed Efendi, böylece ilmiye sınıfından sonra idârî ve askerî kadrolarla da tanışmıştır. Haktan kıl kadar ayrılmaya tahammülü olmayan mizâcı, onun bu görevi daha fazla yürütmesine engel olmuş olmalı ki, kassâm-ı askerîlikten ayrıldıktan sonra bir daha devlet memurluğunda bulunmamış, hatta bundan kaçınmalarını evlâtlarına vasiyet ederek şöyle demiştir: "*Ve ehlime ve evlâdıma vasiyyetim oldur ki, dânişmend olup medreseye varmayalar, kazasker kapusına mülâzemet itmeyeler ve kadı ve bey kapusına ihtiyârlarıyla varmayalar. Allah Teâlâ'ya tevekkül idüp, ilm-i nâfi' tahsîline ve neşrine ve takvâya meşgûl olup, helâlden sevk olunandan kaçmayalar. Kimseden mal ve cihet ve mansıb talep etmeyeler.*"[27]

Tasavvufa intisabı

Edirne'deki görevinden ayrıldıktan sonra İstanbul'a gelen Birgivî Mehmed Efendi'nin, bir sonraki aşamada her şeyden elini eteğini çekip zühd ve ibadete yönelme arzusu galebe çaldığı için tasavvufa intisâb ederek Şeyh Abdullah Karamânî'ye (972/1564-65) mürid olduğunu görmekteyiz. Nitekim muasırı Ali b. Bâlî, onun, zühd ve salâh arzusunun ağır basması sonucu şüphelerin verdiği daralmışlıktan seyr u sülûkün rahatlığına yöneldiğini açıkça belirtmektedir.[28]

Kendisine mürşid olarak Abdullah Karamânî'yi seçmesinde, ailesinin Bayramî meşrebi kadar Abdullah Karamânî'nin Bahâüddînzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin icâzeti ile seccâde-nişîn olmasının da etkisi vardır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Bahâüddînzâde, Birgivî'nin babasının amcaoğludur.

Birgivî, bu dönemde inzivâya çekilmiş ve kendisini ibadete vermiştir. Hatta daha önce kısmet-i askeriyyeden kazandığı dört bin dirhemi sahiplerine iâde etmek üzere bir ara Edirne'ye geri dönmüş,[29] Câmi-i Atîk'te oturup kendisinden kısmet ücreti aldığı her kim varsa gelmesini isteyerek etrafa nidâlar et-

26. Yüksel, "Birgivî", VI/192.
27. Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, vr. 31b.
28. Ali b. Bâlî, *el-Ikdu'l-Manzûm*, vr. 82a.
29. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârîh*, s. 16.

tirmiştir. Gelenlere defter mûcibince paralarını iâde ederek helâlleşmiş, gelmeyenlerin hakkını ise bu şehrin fakirlerine dağıtmıştır.[30]

Zühd yolculuğunu icâzet alarak[31] taçlandıran Birgivî, derslerden tamâmen uzaklaşmasına rızâ göstermeyerek tekrar ilme dönmesini emreden şeyhi Abdullah Karamânî'nin yönlendirmesiyle yeniden ilim hayatına atılmıştır.[32] Karamânî'nin bu kararı noktasında hemfikir olan ilk dönem kaynaklarımızın birbirini destekleyen cümlelerine dayanarak diyebiliriz ki, Birgivî'nin tekke yaşantısının sona ermesinin, onun bu tarz bir dinî hayata alışamaması, hatta reddetmesi sebebiyle gerçekleştiğini söylemek mümkün görünmemektedir.[33] Tamamlanmış bir tasavvuf tecrübesi ile alınan bir icâzet, sülâlece benimsenmiş bir hayat tarzı, kendisinden sonra da oğulları tarafından sürdürülen bir intisâb geleneği ve muâsırları tarafından "*Merhûm Selîm Hân Zamanında Olan Meşâyih-i Kirâmlar*" faslında zikredilen bir terceme-i hâl,[34] aslında her şeyi açıklamaktadır.

Dâru'l-hadis Şeyhliği

Sultan II. Selim'in hocası Atâullah Efendi'yle (979/1571)[35] dostluğunun ilerlemesi, Birgivî Mehmed Efendi'nin hayatında bir dönüm noktasıdır. Bu zât ile Birgivî arasında derin bir muhabbet ve kardeşlik bağı oluşmuş, Atâullah Efendi, memleketi olan Birgi'de yaptırdığı yeni medresenin başına geçmesini dostundan ricâ etmiştir.[36] Bu teklifi kabul eden Mehmed Efendi, yevmî 60 akçe ile tayin olunduğu[37] Birgi Dâru'l-hadîs'inde ömrünün sonuna kadar görev

30. Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a; Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 104; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.
31. Ali b. Bâlî, *el-Ikdu'l-Manzûm*, vr. 82a; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467.
32. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180, Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/284-285.
33. Bu tarz kanaatler için bkz. M. Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993, s. 98; Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 46.
34. Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 5959, vr. 479a-479b (Arslan, *İmam Birgivî*, s. 65-66'dan naklen). Benzer tezkiye cümleleri için bkz. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82a.
35. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 149-151.
36. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, 82a-82b; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9.
37. Baltacı, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, s. 584. Hulusi Lekesiz, Semâniye medreselerinde bile müderrislere yevmî 50 akçe ödenip ancak Süleymâniye müderrisleri 60 akçe alabilirken, Birgivî Mehmed Efendi'ye tahsis olunan bu yüksek maa-

yapmıştır.[38] Her ne kadar ayrıntılarını bilmesek de Mehmed Efendi'nin zor bir dönemden geçtikten sonra İstanbul'dan ayrıldığı anlaşılmaktadır.[39] Yeni umutlarla Birgi'ye geldiği tarih ise, 971/1564 olarak tahmin edilmektedir.[40]

Birgivî Mehmed Efendi, ömrünün son on yılını geçirdiği ve hayatının eseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi kaleme aldığı bu kasabada, bir yandan medresede ders verirken bir yandan da va'z, fetvâ ve sohbet gibi sosyal içerikli faâliyetlerini aralıksız sürdürmüştür.[41] Bu süre zarfında Atâullah Efendi, kendisiyle irtibâtını kesmemiş ve ihtiyaçlarını temin etmiştir.[42] Bu kıymetli insanın, İstanbul'un seçkin ortamından sonra Birgi gibi bir kasabada yaşamanın güçlüklerini ve yalnızlığı derinden hissettiği anlaşılmaktadır. Mektuplarında yazdığına göre, yazın sıcağında Birgi'de kalmanın zorluğuna rağmen, herkesin yaylaya çıkmasıyla etrafın tenhâlaşmasını fırsat bilip gönül huzuruyla ibadeti ve öğrencileriyle ders işlemeyi tercih ederek yıllarını geçirmiştir.

Vefâtı

Ömrünün son yıllarını gözlerindeki rahatsızlığın artması ile sıkıntılı geçiren Birgivî,[43] çıktığı bir İstanbul yolculuğu esnasında bölgenin en tehlikeli salgın hastalığı vebânın pençesine yakalanmıştır. 981 yılı Cemâziyelevvel ayının son pazartesi gününe rastlayan 21 Eylül 1573 tarihinde 52 yaşında iken vefat etmiş ve cenâzesi Birgi'ye getirilerek defnedilmiştir.[44] "*Üzerime yapı yapmayalar, çadır kurmayalar ve beklemeyeler. Bâşım ucuna bir uzunca taş dikeler, bellice olup duâya tezkire olsun için. Dahi üzerime sağu sağmayalar ve ziyâde medh itmeyeler.*"[45] şeklindeki vasiyeti üzerine, ulu bir servi ağacının altındaki kabrinin üstüne türbe yapılmayarak sadece etrafı demir parmaklıklarla çevrilmiştir.

şın, Atâullah Efendi'nin kendisini ne kadar takdir ettiğinin açık bir ifadesi olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 47)

38. Detaylı bilgi için bkz. Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Dârü'l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, Dârulhadis Yayınları, İstanbul 2008.
39. Birgivî, *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbaîn*, İkdam Matbaası, İstanbul 1323, s. 3.
40. Arslan, *İmam Birgivî*, s. 32.
41. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82b; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180.
42. Birgivî, *Mektûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Böl., no: 1269, vr. 229a.
43. Birgivî, *a.g.e.* vr. 229a.
44. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82b; Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425b; Atâi, *Hadâiku'l-Hakâik*, s. 180; Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Muallim Naci, *Esâmî*, s. 83; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II/1284; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/285; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/9; Arslan, *İmam Birgivî*, s. 38-39.
45. Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, vr. 31b.

İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

İslâmî ilimlerin hemen her dalında eser veren Birgivî Mehmed Efendi, gayretli, planlı ve üretken bir ilim adamıdır. Meşgûl olduğu mühim çalışmalar hiç eksik olmaz; kendisine şerh ya da hâşiye türü bir eser yazması ricâsı ile gelindiğinde, elinde bundan daha önemli bir telif bulunduğunu ve tamamlamak arzusuyla yoğun bir biçimde çalıştığını söyler.[46] Zihninde geleceğe yönelik plânlar ve kaleme alınacak eser taslakları taşır. Tefekkürü, konuşmayı ve yazmayı seven bir yapısı vardır. Salt nakille yetinmeyerek aklî melekelerini ve yorum kabiliyetini her an canlı tutan dili, okuyucu ile arasındaki mesafeyi son derece kısaltmaktadır. Onun ilim anlayışı tahminlere ve gelişigüzel yorumlara kapalıdır. İddiâsını dâimâ bir kaynağa dayandırma çabasındadır. Kapsamlı düşünerek her ihtimali değerlendirmek ve muhâtabın zihninde soru işareti bırakmamak ister.[47]

Yakın çevresinde müşâhede ettiği eksiklik, ihtiyaç veya hatâları gidermek amacıyla kaleme sarılan, kısacası hayatın gerçeklerini dikkate alarak yazan bir âlimdir. Mukaddimesinde 'niçin bu eseri yazmaya gerek duyduğu' hakkında açıklamalar yaptığı kitapları, devrinin aktüel meselelerine yönelik yorumlarıyla o günü bize taşıyan kıymetli vesîkalardır. Okuyucu klâsik fıkıh kâidelerinden veya akâid esaslarından bahseden satırları incelerken, bir anda karşısında "oysa zamanımızda..." diye başlayan cümleler bulur.

Birgivî'nin en önemli özelliklerinden birisi de ortak niteliklere sahip tek bir kesimi muhâtap kitle olarak alma mecbûriyeti hissetmemesidir. Bir yandan havâssa ve başta şeyhülislâm olmak üzere memleketin ileri gelen ilim çevrelerine hitap ederek onlarla fıkhî ve fikrî tartışmalar sürdürmekte, diğer yandan sade halkın diliyle konuşarak iman, ibadet ve ahlâka dair kitaplar yazmaktadır. Dolayısıyla onu bazen *Vasiyetnâme*'sinde olduğu gibi son derece tatlı bir Osmanlı Türkçesiyle, bazen de *el-Kavlü'l-Vasît* ya da *es-Seyfü's-Sârim*'de olduğu gibi ağır ve akademik bir Arapça ile yazarken görürüz.

XVI. yüzyıl Osmanlısında telif tarzı eserler yerine çoğunlukla şerh, hâşiye ve ta'lîk şeklinde ek ürünler verilmesi yaygın olduğu halde,[48] Birgivî'nin *Ta'lîkât*

---

46. Birgivî, *İmtihânü'l-Ezkiyâ*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1309, s. 2; a.mlf., *Şerhu Şurûti's-Salât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Böl., no: 1031, vr. 113b.
47. Mesela bkz. Birgivî, *İnkâzü'l-Hâlikîn (İkâzu'n-Nâimîn ve İfhâmü'l-Kâsırîn* ile birlikte), thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Dâru's-Sumey'î, Riyad 1999, s. 47-48.
48. Hukusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, 7. devre, Eylül 1991, c. 11, sy. 49, s. 29-30. Meselâ bu asırda Sahn'da müderrislik eden toplam 290 kişiden sadece 118'i pek çoğu birer risâleden öte geçmeyen eserler kaleme almış, söz konusu eserlerin ise 227'si telif nitelikli olup geriye kalan 433 eser şerh, hâşiye, ta'lîk ve tercüme olarak bilinen birtakım açıklama ve derlemelerden ibaret kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri Unan,

ale'l-İnâye ve *Hâşiyetü'l-İzâh ve'l-Islâh* gibi birkaç eseri dışında, risâlelerinin neredeyse tamamı orijinal teliflerdir. Risâlelerini bir kenara koysak bile, sadece *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* onun telifteki başarısının parlak bir örneğidir.

Birgivî, Türk halkına dinini kendi dilleriyle öğretmek gerektiği düşüncesiyle Ehl-i Sünnet itikadının ve Hanefî ilmihalinin temellerini Türkçe anlatmayı tercih etmiştir. Bu konuda o derece kararlıdır ki; "*Bir şehrin ulemâsından emr-i ma'rûf ve nehy-i münker ider olmasa ol şehrin hatîbin hutbede ettiği mev'ıza ile ol kavimden farz sâkıt olur mu?*" sorusuna "*Bu diyârda olmaz. Zîrâ hutbe Arabîdir, avâm fehm idemezler. Emir ve nehyde ifhâm lâzımdır.*"[49] şeklinde cevap verir. Bu duyarlılığı semeresini çok kısa sürede ve gâyet uzun bir süreçte göstermiş, asırlar boyunca geniş halk kitleleri, onun bir bakıma sevdiklerine *Vasiyeti* olan *Birgivî Risâlesi*'ni ezberleyerek ilk dinî bilgilerini öğrenmişlerdir.

Diğer yandan din dili olması hasebiyle bir değer de atfettiği Arapça'nın Türk topraklarında öğretilmesinde çığır açan ve Arapça'yı mahâretle kullanan bir Mehmed Efendi karakteri karşımıza çıkmaktadır. Türk öğrencisi için Arapça öğrenimini kolaylaştıran *Avâmil* ve *Izhârü'l-Esrâr* gibi eserleri, bugün bile klâsik medrese usûlü dil eğitiminin vazgeçilmez kaynaklarıdır. Öğrencilerin rahatça anlayabileceği ve ezberleyebileceği külfetsiz bir Arapça ile dinî eserler yazmak da Birgivî için prensip olmuş görünmektedir.

Eserlerinde fıkıhçı kimliği baskın bir biçimde öne çıkan Birgivî'nin, mezhebine son derece bağlı ve gerektiğinde esnek ve uzlaştırıcı bir tutum sergilemekten uzak, koyu bir Hanefî olduğunu söylemeliyiz. O, Selefî yaklaşımlara benzetilen aşırı ihtiyatlı tutum ve değerlendirmelerini bile salt Hanefî kaynaklarından beslenerek yapar. En çok fıkıh sahasında eser kaleme almış olup, bu vasfının halk tarafından da bilindiğini ve kendisine hüküm danışıldığını gösteren fetvâları vardır. Çalışmalarında diğer imamların görüşlerine de yer verdiği birkaç satır hâricinde[50] istisnâsız her konuda Hanefî mezhebinin görüşünü nakleder ve Ebû Hanîfe'nin menâkıbını uzun uzadıya zikretmekten onur duyar.[51]

Mehmed Efendi'nin kültür tarihimizde silinmez izler bırakan baş eseri ise şüphesiz *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'dir. Ehl-i Sünnet itikâdının esaslarına dair kısa bir girişin ardından, Peygamber ahlâkını anlatan *et-Tarîka*, "takvâ" kav-

---

"Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu*, Söğüt, Eylül 1992, s. 22.

49. Birgivî, *Fetvâlar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Böl., no: 401, vr. 49a.
50. Meselâ bkz. *Risâle fi'l-Musâfaha*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl., no: 2728, vr. 142a; *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, vr. 26a-26b.
51. Bkz. Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, (Ebû Hanîfe'nin Menâkıbı Faslı), vr. 4b-8b.

ramı üzerine yoğunlaşan gövdesiyle aynı zamanda zengin bir hadis koleksiyonudur. Toplumda gözlemlediği ahlâkî yozlaşmanın ıslâhı için bireyden başlayarak halkalar hâlinde genişleyen bir yenilenmeyi öneren Birgivî, okuyucularında sünnete uygun bir ahlâk algısı geliştirmek için uğraşmaktadır. Edinilmesi gereken güzel huyları ve arınılması gereken kötü huyları sırayla ele alırken, o ya da bu yolu değil, *Muhammedî Yol*'u önermektedir.[52]

Birgivî Mehmed Efendi, her fırsatta iman ve ibadetin ahlâk ile kurması gereken bağa işaret eden müstesnâ bir ahlâkçıdır. Meselâ misvak kullanma hakkındaki tavsiyelerinin hemen ardından şöyle der: "*Kişinin ağzını yemek kalıntılarından misvak ile temizlemesinin yanı sıra, aynı zamanda yalan, gıybet, lâf taşıma, küfür, yalan yere yemin, iftirâ, haram yeme, yalancı şahitlik, az yahut da çok konuşma gibi kötü huylardan da temizlemesi gerekir. Şayet bunu yaparsa, ağzını zâhiren ve bâtınen arındırmış olur. Ayrıca bu gayreti, dünya ve âhiret hayırlarına ulaşıp, dereceler kazanmasına da vesîle olur.*"[53]

Aynı şekilde namaz gibi bir ibadeti anlatırken, öncelikle namaz kılmaya niyetlenen kimsenin aldatma, yalan, haset ve hile gibi, yaptığı her türlü hatâdan tevbe etmesi gerektiğini, gözünü harama bakmaktan, kulağını eğlenceye vermekten, elini insanlara zulmetmekten, karnını haram yemekten, bedenini haram giymekten, ayağını Allah'ın rızâsı olmayan yerlere gitmekten alıkoyması gerektiğini söyler.[54] Onun bu özelliği, akademik endişeleri ve teorik birikimleri hayatın en ince dokularına kadar işleyen ahlâkî hassasiyetlerle buluşturması açısından çok değerlidir.

Mehmed Efendi, devrindeki pek çok müellifin aksine, eserlerini devlet büyüklerine ithâf ederek mükâfat elde etmeyi amaçlamamış,[55] ilmî ve vicdanî endişeleri her türlü menfaatin üstünde tutmuştur. Teliflerinin tarihlerine baktığımızda özellikle hayatının son on yılında yazma faâliyetine hız verdiğini görmekteyiz. Kabaca bir tasnifte bulunmak gerekirse; Arapça ve fıkıh ağırlıklı risâlelerini gençliğinde kaleme aldığını, Birgi'de geçen dönemde ise, ahlâkî ve sosyal meselelere eğildiğini söyleyebiliriz. Ardından bıraktığı 57 parça eserin ikisi hâriç tamâmına ulaşmış olmamız, onun hakkında gelişigüzel kanâatler belirtme ihtimalimizi ortadan kaldıracak kıymetli bir fır-

---

52. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin isminden başlamak üzere, yazılış amacı, metodu, kaynakları, muhtevâsı, nüshaları ve eser üzerinde yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Huriye Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye -Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri-*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
53. Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, vr. 16b.
54. Birgivî, *a.g.e.* vr. 29a.
55. A. Turan Arslan, "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*, Haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 20; Yüksel, "Birgivî", VI/192.

sattır. Bu 57 eserin 15 tanesi İslâm hukukuna, 12 tanesi Arapça tedrîsâtına, 11 tanesi itikâd ve ibadet mevzûlarına, 8 tanesi ahlâk ve tasavvuf meselelerine, 4 tanesi Kur'ân ilimlerine, 3 tanesi ise hadis bilgisine dair olup, son 4 tanesi muhtelif konulardadır. Eserlerinin gerek matbû gerekse mahtût nüshaları ülkemiz kütüphanelerinde öylesine yaygın olarak yer almaktadır ki, kataloglarda onun ismine rastlamamak imkânsızdır. Birgivî kitaplığını konularına göre şöyle sınıflayabiliriz:[56]

1. İtikâd ve İbadetlere Dair Eserleri

Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme), er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye, Şerhu Âmentü, Risâletü't-Tevhîd (Luğazü'l-Birgivî), Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn, Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni'l-Mezâhib ve Fırakı'l-Müslimîn, el-İrşâd fi'l-Akâid ve'l-İbâdât, Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât, Şerhu Şurûti's-Salât, Muaddilü's-Salât, Risâle fî Sücûdi's-Sehv.

2. Kur'ân İlimlerine Dair Eserleri

Tefsîr, ed-Dürrü'l-Yetîm fi't-Tecvîd, Risâle fî Beyâni Rusûmi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyyeti's-Sitte, Ahsenü'l-Kasas.

3. Hadis İlmine Dair Eserleri

Risâle fî Usûli'l-Hadîs, Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbaîn, Kitâbü'l-Îmân ve Kitâbü'l-İstihsân.

4. İslâm Hukuku ile İlgili Eserleri

Fetvâlar, İnkâzü'l-Hâlikîn, Hâşiyetü İnkâzi'l-Hâlikîn, İnkâzü'l-Hâlikîn Tercümesi (Risâle fî ademi Cevâzi'l-Ücre ale'l-Kırâe), İkâzu'n-Nâimîn ve İfhâmü'l-Kâsırîn, Hâşiyetü İkâzi'n-Nâimîn, es-Seyfü's-Sârim fî ademi Cevâzi Vakfi'l-Menkûl ve'd-Derâhim, Zuhru'l-Müteehhilîn ve'n-Nisâ' fî Ta'rîfi'l-Ethâr ve'd-Dimâ', Risâle fi'l-Musâfaha,

Risâle fî Ziyârati'l-Kubûr, Risâle fi'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye, Ferâiz Risâlesi ve Şerhi,

Hâşiyetü'l-İzâh ve'l-Islâh, Ta'lîkât ale'l-İnâye.

---

56. Birgivî'nin eserlerinin detaylı bir tanıtımı için bkz. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, no: 413, Ankara 2008.

5. Ahlâk ve Tasavvufa Dair Eserleri

et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye, Cilâü'l-Kulûb, el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît (Risâle fî İhtimâmi Emri'd-dîn), Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî, Risâle fî Medhi's-Sultâni'l-Âdil ve Zemmi's-Sultâni'z-Zâlim, Tafdîlü'l-Ganiyyi'ş-Şâkir ale'l-Fakîri's-Sâbir, Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn, el-Makâmât, Dâmiğatü'l-Mübtediîn fi's-Sülûki ilâ Tarîkı'l-Müteşerriîn.

6. Arapça Öğrenimine Yönelik Eserleri

Şerhu Lugati Ferişteoğlu, İm'ânü'l-Enzâr, Risâle fi's-Sarf, Kifâyetü'l-Mübtedî, el-Emsiletü'l-Fazliyye, Şerhu'l- Emsileti'l-Fazliyye, Hâşiyetü Şerhi'l-Fazliyye, el-Avâmil, zhârü'l-Esrâr, İmtihânü'l-Ezkiyâ, Ta'lîkât ale'l-İmtihân, Ta'lîkât ale'l-Fevâidi'z-Zıyâiyye.

7. Diğerleri

Gurrenâme, Risâle fî Âdâbi'l-Bahs (Risâletü'l-Münâzara), Emâlî.

ELEŞTİREL KİŞİLİĞİ

Birgivî Mehmed Efendi, mert ve tavizsiz bir karaktere sahiptir. Köşeli bir mizâcı, belîğ, fasîh ve bir o kadar da keskin bir kalemi vardır. Aslında fikirlerinin merkezinde yer alan iyiliği emredip kötülükten sakındırma düstûrunu bir anlamda destekleyen de hayata eleştirel bakan yapısıdır. O, gördüğü aksaklıkları toplumun ıslâhı amacıyla uyarmanın her Müslüman'a farz olduğunu vurgularken,[57] emr-i bi'l-ma'rûf ilkesini utanıp çekinerek yerine getirmemenin âcizlik ve zayıflık olduğuna işaret eder.[58] Diğer yandan elinden geldiği halde, ikaz etmeyip nasîhatte bulunmayarak susmanın dilin âfetlerinden olduğunu[59] söyleyen Birgivî, bu prensibi uygulama yolunda gayret ve cesâret göstermiş olmasıyla tarihe geçmiştir.

İyiliği emredip kötülükten sakındırmak, yani eleştiri, ikaz ve öneride bulunmak Birgivî'ye göre utanç vesîlesi olmadığı gibi, uyarı almak da zül değildir. Kendinden aşağı ya da üstün kimden geldiğine bakmaksızın, acı da olsa doğruyu kabul etmek ve eleştireni kibirlenmeden dinlemek gerekir. Nasıl elbisendeki bir lekeyi veya yüzündeki bir kiri haber verene teşekkür edip iyi davranı-

57. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Elhâc Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1309, s. 24.
58. Birgivî, *a.g.e.* s. 64.
59. Birgivî, *a.g.e.* s. 165.

yorsan aynen öyle! Çünkü gizlideki ayıplar açıktakilerden çok daha zararlıdır ve bunları haber veren kişi teşekküre ve ihsâna çok daha lâyıktır.[60]

Mehmed Efendi'nin eleştirel tavrı tek yönlü olmayıp tek bir zümreyi hedef almamakta, mahalle camiinin hatibinden[61] kasabanın subaşısına,[62] Osmanlı'nın dirâyetli Sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'dan meşhur şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'ye, sûfîlerden imam ve müezzinlere, kadılardan müderrislere kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Eleştirirken siyâsî davranmaz, sözü dolandırmaz, son derece açık, net ve özlü ifadeler kullanmayı tercih eder. Yanlış karşısında susmayı düşünemez bile. Zira onun inancına göre bu, dünyada ar, âhirette ise nârdır.

İdari kadrolara yönelik eleştirileri

Mehmed Efendi, yeri geldiğinde yakın dostu Atâullah Efendi'yi bile uyarmaktan çekinmemiştir. Ona yazdığı bir mektupta şunları söyler: "*Ve dahi, sizlerin, kudât ve ümerâ umûruna tasaddî itdüğünüzden bu fakîr hiç fâide anlamaz. Eğer dünyevî, eğer uhrevî, belki iki cihetten zarar anlarız... İmdi sizden mercû olan oldur ki, cümleden el çeküp, kapunuz bekidüp gelenlere; 'Biz sâhib-i emr değiliz. Beğler, sipâhîler ise ânlar için vezîr nasb olunmuştur. Kudât ve müderrisîn ise, anlar için kazaskerler vaz' olunmuştur. Havâdis istiftâsı için müftî vaz' olunmuştur. Bizim bunlardan biri vazîfemiz değildir.' deyû red idesiz.*"[63]

Birgivî için hatâyı yapanın kimliği değil, hatânın niteliği ve önlenmesi önemlidir. Bu bağlamda nasîhate idârî kadrolardan başlamayı uygun bulmuş, sultanın riâyet etmesi gereken konuları yazmaktan geri durmamıştır.[64]

İdarecilere yönelik tavsiyelerini dillendirmek amacıyla hayatının son dönemlerinde Birgi'den İstanbul'a gelen Mehmed Efendi, Sadrazam Sokullu Meh-

---

60. Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb*, (Müellif hattı), Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl., no: 1477, vr. 25b.
61. "*...hatîbimize ne hutbe okumağı öğredebildik tegannîden ve lahnden kesdiremedik ve ne ef'âlin muntazam idebildik.*" Birgivî, *Mektûb*, vr.230b.
62. "*Bu fakîr bir çâvuş çağırub 'Paşa'ya var. Bazı kelâmımız var. Anlara söylemek isteriz izin verirlerse varalum' deyû gönderdim. 'No'la gelsün' dimişler. Varup bu fesâdları beyân itdik.*" Birgivî, *Mektûb*, vr. 231a.
63. Birgivî, *Mektûb*, vr. 230a. Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb* adlı risâlesinde, hâce-i sultânîye özel öğütler içeren bir bölüm kaleme almıştır. Bkz. Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 24b-26a)
64. Birgivî, *Risâle fi'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 1238, vr. 108b-109b. Ayrıca bkz. Birgivî, *Risâle fî Medhi's-Sultâni'l-Âdil ve Zemmi's-Sultâni'z-Zâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 140a vd.

med Paşa (987/1579) ile görüşmüştür.[65] Sadrazam, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin yazımından haberdâr olup muhtemelen aynı protokolün insanları olarak Atâullah Efendi vâsıtasıyla da Birgivî'ye yabancı değildir. Bu meşhur görüşme dönemin tarihçileri tarafından övgüyle anlatılır. *Mücerred ihyâ-i dîn-i mübîn ve icrâ-i şer'-i Seyyidi'l-mürselîn için* yola çıktığı söylenen Birgivî'nin, memlekette yaşanan adaletsizlik ve zulümlerin engellenmesi yönünde bilenmiş kılıçlardan daha keskin bir dille konuştuğu, görüşme boyunca eşsiz öğütlerde bulunduğu nakledilir.[66]

Ebussuûd Efendi ile İhtilâfı

Birgivî'nin hukûkî yapıya yönelik eleştirileri de olmuş, her türlü hukûkî davanın hükme bağlanması ve iktisâdî hayatın kontrolü ile görevli olan kadıları uyarmayı vazîfe bilmiştir: "*Zamânımız kâdîleri, kazâyı rüşvet ile ahz iderler. Ekalli birine akçe söz virirler. Anın rüşvet olmadan gayrı mahalli yokdur. Fetâvâ'da mestûrdur ki, kazâyı rüşvet ile ahz iden, kâdî olmaz ve hükmü nâfiz olmaz.*"[67]

Uyarıların ulaştığı son nokta, ilmiye sınıfının en üst kademesinde bulunan şeyhülislâmdır. Çağdaşı Ebussuûd Efendi (982/1574) ile ilmî platformda bir dizi tartışma yaşayan Mehmed Efendi, akademik yeterliğine son derece güveniyor görünmektedir. İki âlim arasında yaşanan ihtilâfın ana başlığı, "İslâm'da para vakfı" konusudur. Bu uygulamaya cevâz veren Ebussuûd Efendi, *Risâle fî Cevâzi Vakfi'l-Menkûl ve'n-Nükûd*[68] *isimli eserini kaleme almıştır. Para vakfına ısrarla karşı çıkan Mehmed Efendi ise, şeyhülislamın fetvâsının hatâlı olduğunu isbatlamak sadedinde es-Seyfü's-Sârim fî ademi Cevâzi Vakfi'l-Menkûl ve'd-Derâhim* adlı risâlesini yazmıştır.[69]

---

65. Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, I/467; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/10.
66. Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, s. 180.
67. Birgivî, *İnkâzü'l-Hâlikîn Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 123b. Ayrıca bkz. Birgivî, *a.g.e.* vr. 121b; *el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît (Risâle fî İhtimâmi Emri'd-dîn)*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 143b.
68. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuûd Bibliyografyası*, s. 56.
69. Tartışmanın seyri ve tarafların ilmî argümanları için bkz. Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27, Ankara 1985, ss. 207-219; Murat Çizakça, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İSAV Yayınları, İstanbul 1993; Şule Önder, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuud Efendi'nin Para Vakfı Tartışmala-*

Birgivî ile Ebussuûd arasında problem oluşturan fetvâ farklılığının bir ucu da Kur'ân okuma başta olmak üzere çeşitli ibadetlerin ücret mukâbilinde yapılması meselesine uzanmaktadır. Birgivî Mehmed Efendi'nin ömrü boyunca en çok uğraştığı konulardan birisi olan bu uygulama, aslında yine para vakfına dayanmaktadır. Zira para vakfedenlerin bir kısmı, hayatlarında geçmişlerinin, öldükten sonra da kendilerinin rûhu için Kur'ân okuyan kimseler tahsis edilmesi amacıyla bu ödemeyi yapmaktadırlar. Mehmed Efendi, sosyal bir sancıya ve sömürü aracına dönüşen bu uygulamaların asılsızlığı ve sona erdirilmesi gerektiği hususunda, biri *İnkâzü'l-Hâlikîn,* diğeri *İkâzu'n-Nâimîn ve İfhâmü'l-Kâsırîn* adını taşıyan iki kitapçık hazırlamıştır."*Ücret ile Kur'ân tilâveti edenin aldığı helâl olur mu?*" sorusuna Ebussuûd Efendi'nin, "*Olur, niyyet-i sahîha ile okursa.*" şeklindeki cevabı kendisine nakledildiğinde Birgivî gâyet kesin konuşur: "*Bu fakîr anladuğu ücret ile niyyet-i sahîha cem' olmamakdır.*"[70]

Birgivî'ye göre, kişi Allah rızâsı için bir amel işliyor göründüğü halde aslında maddî bir kazanç bekliyorsa, işte o aldığı sıla/bahşiş değil ücret olur ve hele bir de işlediği bu amel bir ibadetse, karşılığında aldığı dünyalık kesinlikle haramdır.[71] Diğer taraftan ezan, imâmet, Kur'ân ve din öğretimi gibi faâliyetlerin âhiret ameli değil, dünya vazîfeleri olduğunu söyleyen Birgivî, bunlar karşılığında ücret alınmasının sakıncalı olmadığına hükmetmektedir.[72]

Birgivî'nin şeyhülislâmdan farklı düşündüğü konular bunlarla sınırlı değildir. Mîrî arâzinin tasarruf şeklindeki aksaklıklar[73] ve Kânûnî'nin vasiyetinin bazı bölümleri ile ilgili uygulamalar[74] hakkında da meşîhatın fetvâsına muhâlefeti söz konusudur. Onun köklü bir geleneğe dayanarak üç yüz yıla yakın süredir uygulanagelen para vakıflarının önüne geçmeye çalışması, elbette tarihin tabiatına aykırıdır. Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki, ilk dönemlerden itibaren birçok fakih tarafından meşrû görülmeyen bu uygulama hakkında susmak da Mehmed Efendi'nin tabiatına aykırı gelmiştir.

---

rı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

70. Birgivî, *Fetvâlar*, vr. 48a.
71. Birgivî, *İnkâzü'l-Hâlikîn,* s. 43-44.
72. Birgivî, *Fetvâlar*, vr. 39b; *İnkâzü'l-Hâlikîn*, s. 44-45. Bu durumda Birgivî hakkında yapılan "*...hocaların ve imamların maaş almasını tecvîz etmezdi.*" (Y. Ziya Yörükan, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 1, Ankara 1953, s. 66) gibi değerlendirmelerin mesnetsiz olduğu ortaya çıkmaktadır.
73. Birgivî'nin *"Zamanımızda arazi meselesi ise gerçekten çok karışıktır..."* diye başlayan değerlendirmeleri için bkz. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 216.
74. Birgivî'nin *"Zikrolunan fetvâlar, fakîrin anladığı üzere sehv ve hatâdır."* cümlesiyle başlayan değerlendirmeleri için bkz. *Reddü'l-Fâdıl el-Birgivî li-Fetvâ Ebi's-Suûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Böl., no: 3699, vr. 128a-132a.

Döneme damgasını vuran iki ilim adamı arasında süren bu fikrî mücâdelede hakem olmanın ya da kimin haklı olduğunu tesbîte gayret etmenin yersizliği ortadadır. Zira her ne kadar meselenin para karşılığı Kur'ân okuma gibi sıkıntılı yönleri günümüzde de geçerliğini korumaktaysa da, olayın kendi dönemine has özellikler taşıdığı ve bugünden geriye bakarak yorumlanmasının zor olduğu ortadadır. Her iki ilim adamının da aynı formasyonla yetiştirilmiş birer Osmanlı münevveri olarak, sorumluluk bilinciyle davrandığı kesindir. Ebussuûd Efendi'nin omuzlarındaki idârî sorumluluk, elbette onun devletin ve toplumun nizâmına halel getirecek uygulamalardan kaçınarak maslahatı öncelemesine sebep olmaktadır. Diğer taraftan Birgivî de, kendisini ilimle uğraşan Müslüman bir fert olarak sorumlu hissetmekte, insanların uhrevî maslahatının dünyevî faydadan önce geldiği kanâatiyle hareket etmektedir. Olaya her iki tarafın mizâç ve üslûp yönünden farklılıkları ile hayatı algılama ve meselelere çözüm üretme açısından ayrılıkları da eklenince, ihtilâfın gerekçeleri daha net ortaya çıkmaktadır.[75]

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, bu iki Osmanlı âliminin, inandıklarını savunmada ne derece özgür bir ortamı paylaşıyor olduklarıdır. Birgivî'nin bir kasabada yazdığı eleştirel satırların ülke sathında anında yankı bulması, hem o dönemde âlimin konuşma hürriyetini hem de bilginin yayılma hızını göstermesi bakımından önemlidir. Birgivî konuşmuş ve eleştirmiş, konuştuğu duyulmuş ve değerlendirilmiş, ama hürmet görmüş ve susturulmamıştır.

Bazı Sûfîlere Yönelik Eleştirileri

XVI. asırda Osmanlı topraklarında kök salmış olan en etkili oluşumlardan birisi hiç şüphesiz tarîkatlardır. Devletin ilk kurulduğu yıllardan itibaren idari kadrolar nezdinde itibar gören tarîkatlar, her geçen dönem faâliyet sahalarını genişletmiş, örgütlenmeleri için tekke ve zâviyeler inşâ edilerek zengin vakıflar tahsis edilmiştir.[76] Diğer taraftan, merkezî ideolojinin dışında kalarak ihtilâlci karakter sergileyen ve Ehl-i Sünnet yoluna aykırı inanışları sebebiyle zındıklık yahut mülhidlik ile nitelendirilen birtakım tasavvufî akımların derhal önüne geçilmiş, liderleri bizzat Kemalpaşazâde ve Ebussuûd Efendi gibi şeyhülislâmların fetvâları ile idam edilmiştir.[77]

---

75. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 232-234.
76. Hans Georg Mayer, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", trc. Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 9, sayı: 4, Ekim 1980, s. 52-53; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 28, 42.
77. Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara Eylül-1990), TTK Basımevi, Anka-

Osmanlı'da ilmiye sınıfı ile meşâyih yakınlaşmış, bir taraftan senelerce müderrislik yapmış kıymetli zâtlar tasavvufa intisâb ederek tarîkat terbiyesi alırken, diğer taraftan meşhur şeyhlerin evlâtları da ilmiye mesleğine gönül vermiştir.[78] Asrın bu gerçeğine en güzel iki örnek; Bayramîlik yoluna intisâb eden genç müderris Birgivî Mehmed Efendi ile, İstanbul'daki ilk Bayramî tekkesinin şeyhi olup 'Yavsı Baba' lâkabıyla tanınan Şeyh Muhyiddîn Mehmed İskilîbî'nin (920/1514) oğlu Ebussuûd Efendi'dir.

Tasavvufun erken dönemlerinde kabul gören zühd anlayışına göre, halvet ve uzlet gibi prensiplere riâyet eden zâhidin, yöneticilerden ve onların sağladığı her türlü imkândan uzak durması öngörülürken, bu dönemde sûfîlerin bakış açılarının değiştiği ve devlet ricâliyle dostluğa önem verdikleri bilinmektedir.[79] Aynı şekilde, ağır perhiz ve çile denemeleri ile yoksulluğun baş tâcı edilmesi gibi yaklaşımlar da değişime uğramış, âhireti kazanma yolunda sarf edilen mala değer verilmeye başlanmıştır.[80] Söz gelimi Birgivî, *cahil sûfîler*in zühd adına ellerinde ne kadar mal varsa dağıttıklarını, kendilerine ve ailelerine yetecek mikdarı saklamadıkları için sonuçta muhtaç olup bu sefer ihvandan borç isteme yahut da sadaka toplama durumuna düştüklerini anlattıktan sonra, bunun sünnete aykırı ve dinde kesinlikle hoş karşılanmayan bir tavır olduğunu söylemektedir.[81]

Bu devirde sûfî zihniyetin bir diğer belirgin özelliği ise, şeriat-tarîkat/zâhir-bâtın dengesinin muhâfaza edilmeye çalışılmasıdır. Ayağı şerîattan kayanın, tarîkatta da istikrar sağlayamayacağına vurgu yapan âlim mutasavvıflar, şerîata riâyeti tasavvufa intisâbın temel şartı kabul ettikleri gibi, sülûk esnâsında ve nihâyetinde de şerîat üzere olmayı esas almışlardır.[82]

Bu can alıcı husûsun altını ısrarla çizen âlimlerden birisi de Birgivî Mehmed Efendi'dir. O, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de "sûfî tâifesinin efendisi, tarîkat ve hakikat erbâbının imamı" diyerek hürmetle andığı Cüneyd el-Bağ-

---

ra 1994, c. 3, s. 1209; Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, (Ocak-Haziran 1996), ss. 123-140.

78. Mayer, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", s. 56-58; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 76-77.

79. Padişahların tasavvufa yaklaşımları ve şeyhlerle münâsebetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 245-284.

80. Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", s. 410-411.

81. Birgivî, *Tafdîlü'l-Ganiyyi'ş-Şâkir ale'l-Fakîri's-Sâbir*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Böl., no: 985, vr. 55a.

82. Örnekler için bkz. Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", s. 414-417; a. mlf., *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 335-340.

dâdî'den başlamak üzere Seriyyü's-Sakatî, Ebû Yezîd el-Bestâmî, Ebû Süleymân ed-Dârânî, Zünnûn el-Mısrî ve Bişr el-Hafî gibi isimlerden Kur'ân ve sünnet yolundan şaşmayarak şerîat çizgisini aşmama konusunda cümleler nakleder. Sonrasında okuyucusuna şöyle seslenir: "*Ey gerçeği arayan akıllı kişi, bir bak bakalım! Sözlerini naklettiğimiz bu kimseler, tarîkat âlimlerinin meşâyihinin uluları ve Allah Teâlâ'ya giden yolun yolcuları ile hakikat erbâbının büyükleridir. Hepsi şerîat-ı şerîfeye ta'zîm göstererek, bâtınî ilimlerini sîret-i Ahmediyye üzerine binâ ediyorlar. O halde, iâadete sarılmış erbâb kimselerin taşkınlıkları ve hem fâsid hem de müfsid olan, kendi saptığı gibi başkalarını da saptıran şuursuz hareketleri seni aldatmasın. Zira onlar sapasağlam şerîatın çizgisini aşmış, dosdoğru yoldan şaşmış, şerîat âlimlerinin usûlünden çıkmış ve tarîkat şeyhlerinin de izlediği prensiplerden uzaklaşmışlardır. Onlara da, onlara uyan veya yaptıklarını beğenenlere de tamâmıyla yazıklar olsun! İşte bunlar, hakkı bâtıla karıştırarak ve bildikleri halde gerçeği gizleyerek, âbidlerin Allah Teâlâ'ya giden yolunu kesen harâmîlerdir.*"[83]

Doğrusu bu ifadelerden Birgivî'nin kimin muhibbi olduğu ve kimin karşısında yer aldığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. *İhyâ*, *Kuşeyrî Risâlesi*, *Tenbîhu'l-Gâfilîn* gibi eserler Mehmed Efendi'nin temel kaynaklarıdır ve onun, tasavvufun ileri gelen isimlerinden örnekler sunduğu satırlar bunlarla sınırlı değildir.[84] Tasavvufa gönül verenlerin mihenk taşı olmasını arzulayarak yazdığı *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn* adlı risâlesinde ise şöyle der: "*Ey tâlib-i hak! Allah seni de bizi de muvaffak eylesin ve bizleri sevdiklerinin yoluna erdirsin. Bilmelisin ki, hakkı arzulayan ve şeyhlerin yoluna katılmaya niyetlenen kişinin şunu iyi kavraması gerekir: Bütün şeyhler ve velî kullar nezdinde, tâlib-i Hakk'ın, canlı ve aklı başında olduğu sürece, şerîatın hükümleri ile amel etmesi şarttır. Herhangi bir zaman diliminde şerîata muhâlif davranması söz konusu olamaz... Meşâyihin tamâmı ittifak etmiştir ki, hak yolunu tutan kişi, şerîatın hükmüne göre yaşayıp, gayret sarf etmedikçe ve gönlünde takvâya ulaşıp, her hâlükârda günahlardan sakınmadıkça, velâyet ve kerâmet derecesine ulaşamaz.*"[85]

Mehmed Efendi, eserlerinin tamâmında tasavvufun felsefesinden ziyâde âdâb ve ahlâk boyutu üzerinde durur: "*O halde ey sâlik, senin yapman gereken, kalbini rezilliklerden arındırmak ve fazîletlerle süslemek olmalıdır ki, tasavvuf da bu ikisinden ibârettir.*"[86] İşte bu bağlamda, Mehmed Efendi'ye göre üzerin-

83. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 12.
84. Çok sayıda örnekten bazıları için bkz. Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, vr. 29b-30a; *Tafdîlü'l-Ğaniyyi'ş-Şâkir*, vr. 58a.
85. Birgivî, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*, Üsküdar Halk Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Böl., no: 1271, vr. 40b-41a.
86. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 41.

de en fazla durulması gereken husus takvâdır. Takvâsız amel makbûl olmaz ve kişi helal-haram çizgisinde hassasiyet göstermedikçe, kötü ahlâkından rahatsız olmadıkça sûfî de olsa muttakî olamaz: *"Bazı kimseler halvete girerek 7 gün -yahut daha az veya daha çok- süreyle zikirle meşgûl olduktan sonra çıkıp, bunu iki, üç veya dört defa tekrarlayınca, günah işleyip haramdan sakınmadıkları halde, birtakım haller elde ettiklerini ve evliyânın makamına eriştiklerini iddiâ ederler. Üzerlerinde edâ edilmesi gereken namaz, oruç ve zekât borçları ile kul hakkı olduğu halde bunları ödemezler. Gönül âlemini ilgilendirip de sakınılması gereken kibir, kendini beğenme, riyâ, haset, cimrilik, mal sevgisi ve makam arzusu gibi kötü huylardan da sakınmazlar. Kalpleri pisliklerle dolu olmasına rağmen, Allah'a yakınlık ve velîlik iddiâsında bulunurlar. Bir de bunların, hallerine engel olmadığını söylerler. İşte bu insanlar, Hak yolundan ve şeyhlerin izinden sapmış, lânetli şeytana tâbi olmuşlardır."*[87]

Mehmed Efendi'ye göre, şerîat her Müslüman'ı bağladığına ve helâl-haram sınırları herkes için aynı olduğuna göre, bir kimse mânevî dereceler elde etmekle birtakım yasakların kendisine mubah olduğunu iddiâ edemez: *"Zamanımızda tasavvuf ehlinden bazılarının şer'-i şerîfe aykırı birtakım davranışları tenkîd edildiğinde; 'Bunların haramlığı zâhir ilmine göredir. Halbuki biz, bâtın ilminin adamlarıyız ve bâtın ilmine göre bu helâldir. Siz kitaptan bilgi ediniyorsunuz, ama biz, bizzat kitabın sahibi olan Muhammed aleyhisselâm'dan bilgi alırız. Bir mesele hakkında zorlandığımızda, hemen ona danışırız. Bir kanâate varmışsak ne âlâ. Ama varamamışsak, bu sefer bizzat Allah Teâlâ'ya mürâcaat eder, ondan öğreniriz...' tarzı sarf ettikleri saçma sözlerin tamâmı, din dâiresinden çıkmaktır ve sapkınlıktır. Çünkü bu iddiâlarda, Hanîf şerîatı, Kitâbı ve Sünneti küçük görüp, onlara itimâd etmemenin yanı sıra, onlarda hatâ ve bâtılın bulunabileceğini kabullenme de söz konusudur. Allah Teâlâ'ya sığınırız! Bu gibi bâtıl sözleri işiten herkesin, söyleyene karşı çıkarak, sözünün doğru olmadığına şüphesiz, tereddütsüz, duraksamadan ve oyalanmadan kesin bir şekilde kanâat getirmesi gerekir. Aksi takdirde, o da bu gruba dâhil sayılır ve bunların zındıklıklarına hükmedilir."*[88]

'Şerîatın ahkâmına muhâlefet bize zarar vermez' görüşünü, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*'de de ayrıntılarıyla ele alarak eleştiren Mehmed Efendi,[89] aynı şekilde Ehl-i Sünnet itikâdı ile uyuşmayan inanışlar taşıyıp bunları savunmaya da hiçbir Müslüman'ın hakkı olmadığını vurgular. Meselâ, Ehl-i Sünnet itikâdına göre, velînin nebî derecesine ulaşamayacağını ve peygamberlerin velîlerden üstünlüğü konusunda icmâ bulunduğunu söyledikten sonra, bu kuralı kabul etmeyen bazı Halvetîleri eleştirir. Bir tarîkatın adını anarak tenkitte

87. Birgivî, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*, vr. 41a.
88. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 10-11.
89. Bkz. Birgivî, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*, vr. 41a-41b.

bulunduğu tek yer olan bu satırlarda, 'Muhammed aleyhisselâm dışındaki peygamberlerin, *yedinci isim mertebesi*ne ulaşamadıklarını, altıncı mertebede kalıp bunu geçemediklerini, oysa kendilerinin bu mertebeyi aştıklarını' söyleyen bu kimselerden birisinin "*Ebû Bekir irşâd mertebesine ulaşamamıştı. Halbuki biz, ashâbın mertebelerini aştık.*" diyecek kadar ileri gittiğini nakleder. Ardından bu sözün, evliyânın en büyüğüne hakaret olmasının yanı sıra, ashâbından övgüyle bahseden Hz. Peygamber'e de ta'n olduğunu hadislerle ispatlar.[90]

Birgivî'nin üzerinde durduğu bir diğer eleştiri alanı ise tegannî ile zikir ve raks meselesidir. Allah'ı zikrederken alçak sesle ve gizliden okumayı öngören hafî zikrin mi, yoksa yüksek sesle alenî edâ edilen cehrî zikrin mi daha fazîletli olduğu, İslâmî literatürde asırlarca tartışılmış bir konudur. Bu hususdaki görüşlerini belirtmek üzere *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî* ve *el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît* isimli çalışmalarını kaleme alan Birgivî Mehmed Efendi'nin kanâatine göre, dil ile söylenmeyip kulak ile de işitilmeksizin yapılan hafî zikir efdaldir.[91] Kelime-i şehâdet, teşrîk tekbirleri, hutbe, ezan ve kâmet gibi uygulamalarda cehrî zikrin esas olduğunu vurgulayan Birgivî, bu sünnetler dışında hem kadınlar hem de erkekler için hafî zikrin asıl olduğunu belirtmektedir.[92] Güzel sesle ve açık seçik ifadelerle Kur'ân okumak tavsiye edilen bir davranıştır.[93] Ancak cehrinde ziyâde mübalâğa ederek Kur'ân kırâatinde bulunmak da mekruhtur.[94]

İşte bu noktada zikrin mûsikîyi andıracak biçimde nağmeli, edalı, ritimli ve hatta beden hareketleri de eklenmek sûretiyle icrâ edilmesi meselesi gündeme gelmekte, *tegannî ve lahn ile zikir* diye tavsîf ettiği bu tür uygulamalar hakkında Birgivî'nin itirazları ise son derece şiddetli olmaktadır. Aslında yalnızlıktan kurtulmak, sıkıntıyı def etmek, düğün ve bayramlarda eğlenmek gibi amaçlarla şarkı söylemenin, nağmeler mırıldanmanın mubah kabul edildiğini söyleyen Birgivî,[95] meselâ meşhur Hanefî fakihi Bezzâzî'nin, "*İhtilâf söz konusu olmaksızın, her hâlükârda lahn (musiki) haramdır.*" sözünü kabul edilemez bulur. Zira sahâbenin ve tâbiînin birçoğundan, güvenilir râvîler tarafından yapılan nakillerde, tegannînin mubah olduğu zikredilmektedir. O halde, bunun haramlığı konusunda icmâ olduğu şeklindeki iddiâ nasıl doğru olabilir ki?[96] Fakat asıl problem, mûsikî icrâsını zikir ile birleştirerek yeni bir ayin formu oluşturmaktır ki, işte bu, bid'atların en kötüsü ve münkerâtın en çirki-

90. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 22-23.
91. Birgivî, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, vr. 24b.
92. Birgivî, *a.g.e.* vr. 24b.
93. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 141; *el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît*, vr. 144b.
94. Birgivî, *Fetvâlar*, vr. 49b.
95. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 141.
96. Birgivî, *el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît*, vr. 145b.

ni olup,[97] sûfîler tarafından ibadet kasdıyla yapıldığı için, her türlü tegannîden daha tehlikelidir ve haramdır.[98]

Özellikle Halvetî tarîkatında önemli bir yeri olan semâ ve deverânın, Birgivî zamanında da son derece yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[99] Aslında zikrederken, kelime-i tevhîddeki nefy ve isbât anlamını desteklemek amacıyla başını sağa sola sallamanın, sâlih bir niyet taşıdıktan sonra câiz olduğu kanâatini taşıyan[100] Birgivî'ye göre, düzenli ve âhenkli biçimde raks etmek veya düzensiz sallanışlarda bulunmak ise, bedenin âfetlerindendir. Sûfîlerin uygulamaları da bu sınıfa girer, hatta ibadet olduğuna inanarak yaptıkları için raksın en kötüsü budur. Onların başına, kaldıramayacakları kadar ağır bir iş gelmesinden korkulur:[101] "*O halde diyorum ki: İnsaflı, dindar ve sağlam bir karaktere sahip olan kişi, zamanımız sûfîlerinin, mescid ve toplantılarda mûsikî ve nağme eşliğinde, avâmmın câhillerinden yeni yetme, hevâ ehli, köylü ve tahâreti, Kur'ân'ı tanımaz, helâl nedir haram nedir bilmez, hatta imandan ve İslâm'dan habersiz ayak takımıyla karışık bir şekilde, bağırıp çağırarak ve eşek anırmasına benzeyen nâralar atarak Allah Teâlâ'nın kelâmını değiştirip, O'nun zikrini bozmak sûretiyle 'hây ve hûy' yahut da 'hey ve heyyâ' gibi mühmel lâfızlar ve çirkin hezeyânlarla icrâ ettikleri raksı gördüğünde; fıkıh gibi bir birikimi ve bunların durumları hakkında ayrıntılı bilgisi olmasa bile şöyle der: 'Bunların dinlerini oyun ve eğlenceye çevirdiklerinde hiç şüphe yok!'*

Bütün bunları bilen ve bizzat müşâhede eden, ama gücü yettiği halde karşı çıkıp da bu gidişâtı değiştirmeyen kadı ve yöneticilere yazıklar olsun! Aksine bir de, bu kimselerden korkar ve duâ ricâ ederler! Evet, ayakta, otururak ve uzanmış biçimde iken zikretmek câizdir. Ama edeple, sükûn içerisinde, nağme ve mûsikî karıştırmaksızın!"[102]

Bu ifadeler, Birgivî'nin sûfî kesimlere yönelik eleştirilerinde kullandığı en ağır cümleler olup tasavvufî çevrelerde kabul görmüş bir uygulamayı hakârete varan ifadelerle reddettiği için tasavvuf düşmanı olduğunu isbatlama sadedinde sıkça kullanılmaktadır. Halbuki dikkatle okunduğunda onun ne tür insanların, Allah'ın zikrini ne seviyede önemseyerek, ne tarz icrâ etmelerine karşı olduğu anlaşılacaktır.

---

97. Birgivî, *a.g.e.* vr. 143a.
98. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 140.
99. Birgivî Mehmed Efendi'nin hayatının büyük bölümünü geçirdiği Ege bölgesinde, çok sayıda Halvetî dergâhı bulunmaktadır. Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, s. 1-17.
100. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 185.
101. Birgivî, *a.g.e.* s. 184.
102. Birgivî, *a.g.e.* s. 184-185.

Bu tartışma sadece Birgivî Mehmed Efendi'nin kanâatleri ile şekillenmiş yahut da bu tarz değerlendirmeleri yalnızca o dile getirmiş değildir. Ebussuûd Efendi de meşhur şeyh efendiler ile samîmî dostlukları olmasına rağmen,[103] tekkelerde Yûnus Emre şiirlerinin okunmasını küfr-i sarîh görecek kadar katı görüşler öne sürerken, sûfîlerin devrânını 'kâfirlerin horoz tepmesi' diye niteleyip, bunu ibadet olarak görenlerin mürted olduğunu beyan eden fetvâlar vermiş, reddiyeler kaleme almıştır.[104] Aynı şekilde Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin de, tasavvufî düşünceye olan yakınlığı ile birlikte,[105] şerîatın belirlediği çerçevenin dışına çıkan fikir ve uygulamalarla mücâdele ettiği, ayrıca raks, semâ ve devrânın haramlığı hakkında *Risâle fî Tahkîki'l-Hak ve İbtâli Re'yi's-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Devrân* adlı eserini yazdığı bilinmektedir.[106]

Birgivî gibi, bid'atı imhâ ve sünneti ihyâ yolunda doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen bir şahsiyetin, sûfîleri de tenkîde tâbi tutması gâyet doğaldır. Eleştirilerinde kullandığı üslûp elbette sorgulanabilir. Ancak sadece bazı sûfîleri eleştirdiği için onun tasavvuf düşmanı ve donmuş bir şerîat savunucusu olduğunu söylemek haksızlık olur. O, ailesinden aldığı ve intisâbı ile icâzete erdiği tasavvuf terbiyesine âşinâ olup, iyisiyle kötüsüyle bu yolun her tür icrâatını değerlendirebilecek bir birikime sahiptir.

Nitekim bu vasfı, muâsırları tarafından iyi biliniyor olmalı ki, Âlî Mustafa Efendi, onun terceme-i hâlini "*Merhûm Selîm Hân Zamanında Olan Meşâyih-i Kirâmlar*" faslında verirken; "*Kezâlik meslek-i fukarâya sülûk ve tebaiyyet ve Hacı Bayramîlerden Şeyh Abdullah Karamânî'den bey'at etmiş ve âhir Şeyh Birgilî deyû şöhret bulmuş hayli verâ ve takvâ ile meşhûr...*" ifadelerini kullanmaktadır.[107] Aynı şekilde kendisiyle bizzat tanışmış olan Ali b. Bâlî de onu tanıttığı satırlara, "*İlim ve amelin tadına varmış, tahsîl edip kemâle ermiş ve henüz gençken olgun şeyhlerin arasına katılmış olanlardan birisi de Birgili ismiyle meşhur olan Şeyh Muhyiddîn'dir.*" diyerek başlamaktadır.[108] Evlâtlarına da

---

103. Örnekler için bkz. Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 348-353.
104. Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd", *DİA*, X/367. Ebussuûd Efendi'nin tasavvufa karşı menfî tavır takındığı fetvâlardan örnekler için bkz. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 92-93; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 381-382.
105. Ayrıntılar için bkz. Öngören, *a.g.e.* s. 344-348.
106. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV/239. Kemalpaşazâde'nin tavizsiz ifadelerle dile getirdiği görüşleri için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992, s. 383, dpn. 1, s. 389-390, dpn. 1; Öngören, *a.g.e.* s. 371-372.
107. Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, vr. 479a-479b. (Arslan, *İmam Birgivî*, s. 65-66'dan naklen)
108. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82a.

bu hassasiyeti aşılamış olmalı ki, bütün oğulları *sûfî meşrepli* muhterem zâtlar olarak tavsîf edilmektedirler.

Bid'atlar karşısındaki duruşu

Birgivî denince ilk akla gelen konulardan birisi onun Ehl-i Sünnet'e ittibâ hususundaki hassasiyeti ve bid'atlar karşısında takındığı tavizsiz tutumudur. "*O halde ey sâlik, senin üzerine düşen, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebini tam anlamıyla öğrenmek için ciddiyetle kolları sıvamak ve ona boyun eğmektir.*"[109] diyen Birgivî'ye göre, İslâm'ın ve imanın şartlarını iyi bilmeyen bir kimse için en büyük tehlike, dine uygun sandığı bid'atlara dayalı yanlış bir hayat tarzı oluşturarak gün geçtikçe dinden uzaklaşmaktır. Dolayısıyla halkın temel dinî bilgileri edinmesi son derece önemli olup, *ilimsiz amel dalâlet, amelsiz ilim ise vebâldir.*[110] Birgivî, başta *Vasiyetnâme* ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* olmak üzere her çalışmasında itikâdını Ehl-i Sünnet yoluna uyumlu biçimde tashîh etme konusuna özel fasıllar ayırmış, kişinin İslâm dâiresinden çıkmasına sebep olan söz ve davranışları ayrıntılı biçimde zikretmeye gayret göstermiş,[111] ibadetleri ve bilhassa namazı en ince ayrıntısına kadar defalarca ele almıştır.

"*Birtakım küçük insanlar türemiş, halkı ibadet şekline büründürdükleri bid'atları uygulamaya teşvîk etmekteler. O kadar ki, bazıları kitap tasnîf ederek içerisinde zayıf, değersiz, hatta sonradan uydurulmuş sözleri derlemişler. Bunlar cılız ile semizi birbirinden ayıramayan ve gece odun toplamaya çıkmış kimse gibidirler.*"[112] diyen Mehmed Efendi'ye göre, selefin örnek hayatına aykırı biçimde geliştirilen yeni inanış ve ibadet formlarının kesinlikle önüne geçilmeli, delile dayanmayan uygulamalar reddedilmelidir.[113] Bu konuda âlimleri sorumluluk almaya davet eden Mehmet Efendi şöyle der: "*İlim adamı, cemâatinden bir kimsenin bid'at sahibi olduğunu öğrendiğinde onu hak mezhebe yönlendirmelidir. Şâyet bu kişi bid'atını başkalarına da yayıyorsa onun propagandasına engel olmalıdır. Engelleyemediğinde ise bid'atçıyı durdurmaları için olayı idarecilere intikâl ettirmelidir. Durdurulması imkânsız hale geldiğinde bu kişi sürgün edilir.*"[114]

---

109. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 21-22.
110. Birgivî, *el-Makâmât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Süleyman Efendi Böl., no: 111, vr. 82b.
111. Bkz. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 19; *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, vr. 19b vd.
112. Birgivî, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Böl, no: 771, vr. 29a.
113. Birgivî, *Risâle fi'l-Musâfaha*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl., no: 2728, vr. 142a.
114. Birgivî, *Mihakkü'l- Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*, vr. 41a.

Bu noktada mutlak surette dikkat edilmesi gereken konu; onun, yeni olan ne varsa reddeden "tasfiyeci" bir anlayışı benimsemediği, aksine fukahânın izinden giderek bid'at hakkında *hasene-seyyie* ayrımını kabul ettiğidir. Bir diğer deyişle Birgivî için yeniliğin kendisi değil, üretilme mantığı önemlidir. Elek kullanmak, minare yapmak, okul inşâ etmek gibi Hz. Peygamber devrinde bulunmayan bazı pratik uygulamaların sapkınlık anlamına gelmediğini belirten Birgivî, ancak itikâddaki bid'atın adam öldürme ve zinâ gibi büyük günahlardan bile daha büyük bir cürüm olduğunu, kezâ ibadetteki bid'atın hele bir de sünnet ile çatışıyorsa affedilemez sayılacağını söyler.[115]

Şu durumda onun zihnindeki bu ayrıma dikkat etmeksizin yapılan "*Birgivî, her bid'atı dalâlet sayardı.*",[116]"*...tasfiyeci bir Sünnîlik anlayışıyla hem devletin hem de halkın İslâm yorumuna karşı radikal birtakım eleştiriler şeklinde de tezâhür etti. Bu eleştiriler, taşra kökenli küçük bir kasabanın müderrisinden geldi. Bu müderris, İslâm'ın temel kaynakları olan 'Kitap ve Sünnet'in dışında, sonradan zaman içinde oluşarak İslâm kültür ve sosyal hayatına girmiş bütün inanç ve pratikleri sapkınlık (bid'at) olarak niteleyen Birgivî Mehmed Efendi idi*",[117]"*İslâm'ı sadece Hz. Peygamber ve sahâbe zamanındaki haliyle idrâk eder ve daha sonraki uygulamaları, alışkanlıkları, birtakım müesseseleri ve kültür unsurlarını İslâm dışı sayar.*"[118] gibi değerlendirmelerin, bizzat Mehmed Efendi'nin cümleleri ile çürütülebileceğini söylemek mümkündür.

Birgivî'nin bid'at hususunda ısrarla üzerinde durduğu meselelere kısaca değinmek gerekirse, öncelikle cuma günü hatip hutbe îrâd ederken Rasûlullah'ı andığında, müezzinlerin yüksek sesle ve nağmeli biçimde salâvat getirmeleri söylenebilir. Mehmed Efendi'ye göre cemâatin dikkatini dağıtarak, hutbeyi dinleyip tefekkür etmelerine engel olduğu gibi, Rasûlullah'ın 'hatip hutbe için minbere çıktığı andan itibaren yanındakini susturma amacıyla dahi olsa tek kelime etmeme' yönündeki kesin emirlerine[119] de aykırı olan bu uygulamaya son verilmelidir.[120]

Bir diğer uygulama ise, cuma ve bayram namazlarının sonrasında cemâatin musâfahası meselesidir. 'İki Müslüman'ın karşılaştıkları zaman musâfaha

---

115. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 9-10. Mehmed Efendi'nin bid'at hakkındaki kanaatlerinin derli toplu bir özeti için ayrıca bkz. *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, vr. 28a-28b.
116. Yörükan, "Vahhabîlik", s. 66.
117. A. Yaşar Ocak, "Dinî Tasfiyecilik Hareketleri: Birgivî ve Kadızâdeliler", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, I-II, Editör: E. İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul 1998, II/154.
118. Fahri Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhalefet: Birgivî Mehmed Efendi", *Türk Yurdu*, c. X, sy. 36, (Ağustos 1990), s. 34.
119. Bkz. Buhârî, Cuma, 36; Müslim, Cuma, 12.
120. Birgivî, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, vr. 26a-26b.

etmelerinin, günahlarından arınmalarına vesîle olacağını' müjdeleyen hadislere[121] binâen yapılan bu uygulama, yeni bir karşılaşma olmaksızın topluca gerçekleştirilmekte ve hadislerdeki kasdı aşmaktadır. O halde Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fakihleri tarafından da mekruh ve bid'at olduğunu açıkça beyan edilen bu davranış terk edilmelidir.[122]

Birgivî'ye göre, Hz. Peygamber'in uygulamalarında yer almayan birtakım yeni ibadet bileşimleri geliştirerek bunları halk arasında yaymak en tehlikeli bid'attır. Sözgelimi Berat, Regâib ve Kadir gecesi gibi mübârek gecelerde kılınan nâfile namazlar sünnet olmadığı gibi, kılınmaları yönünde teşvîk içeren hadis rivâyetleri de hadis münekkidlerinin ortak kanâatine göre uydurmadır. Dolayısıyla halkın rağbet gösterdiği bu namazların camilerde topluca edâ edilmesi çirkin bir bid'at olup, iz'ân sahibi dindar bir kimsenin, yaygınlığına aldanıp da bu uygulamaya katılmaması gerekmektedir.[123]

Halk arasında kabul görmesine ve hatta bugün bile süregelmesine rağmen sünnete aykırı olan bir diğer tutum da cenâze sahiplerinin taziyeye gelenlere yemek ikrâm etmesidir. Tam aksine, Hz. Peygamber acı günlerinde destek olmak amacıyla cenâze evine yemek götürülmesini emretmiştir.[124] Ölen kişinin vasiyeti olmaksızın, vârislerin masrafını kendileri karşılamak suretiyle yemek vermeleri de aynı şekilde mekruh olup, Birgivî'nin ifadesiyle câhiliye geleneklerinden çirkin bir bid'attır. Bu davete icabet etmek ise, mekruha yardım anlamına gelmekle *"...günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayınız"*[125] âyetine muhâlefettir.[126]

Birgivî'nin üstünde durduğu bir başka problemli nokta, kabir ziyaretlerindeki aşırılıklardır. Kabrin süslenerek üzerine binâ inşâ edilmesinin Hz. Peygamber'in 'kabirleri mescid haline getirmemek' hakkındaki ısrarlı emirlerine[127] aykırı olduğunu belirten Mehmed Efendi, bu yönde yapılan vasiyetlerin de bâtıl olduğunu söylemektedir.[128] Kabirlerde mum ve kandil yakmayı bedenin âfetleri arasında zikreden[129] Mehmed Efendi'ye göre, işin en acı tarafı, kabir ziyâretinin 'ölümü hatırlayarak ibret alma ve dünyaya olan meyli azaltma' şeklinde özetlenebilecek olan amacını yitirmiş olmasıdır. Bu sebeple o, sünnete uygun bir ziyâretin önemini ve nasıl yapılacağını çeşitli eserlerinde ayrıntılarıyla anlatmaktadır.[130]

---

121. Bkz. Tirmizî, İsti'zân, 31; Ebû Dâvûd, Edeb, 142.
122. Birgivî, *Risâle fi'l-Musâfaha*, vr. 141b-142a.
123. Birgivî, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, vr. 27b. Ayrıca bkz. A.mlf., *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 23b-24b.
124. Bkz. İbn Mâce, Cenâiz, 59.
125. 5/Mâide, 2.
126. Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 41a-41b.
127. Bkz. Buhârî, Salât, 55, Cenâiz, 61; Müslim, Mesâcid, 19.
128. Birgivî, *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 44b; *Fetvâlar*, vr. 44a.
129. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 195.
130. Bkz. Birgivî, *Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn*, s. 86; *Cilâü'l-Kulûb*, vr. 48a vd.

Kâtib Çelebi, akıntıya karşı kürek çektiğinden olsa gerek ciddî anlamda zorlanan Birgivî Mehmed Efendi hakkında *'örf ve âdete aykırı teklifler sunduğundan hiç yararı olmayıp halkla başa çıkamadığı'* yorumunu yapar.[131] Aslında Mehmed Efendi'nin de geleneğe işlemiş bu uygulamaların kökünü kurutamayacağının farkında olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ama 'bir münker gördüğünde onu eliyle veya diliyle, hiç değilse kalbiyle buğz etmek suretiyle engellemek'[132] şeklindeki Peygamber emrine uymanın sorumluluğunu taşıyan zihniyeti, onu bir ömrü bu yolda harcamaya sevk etmiştir.

Birgivî'nin, eleştirilerini yüksek sesle dile getirirken meşhur olma gibi kişisel bir amaç taşıdığını düşünmek zordur. Çünkü o, şan ve şöhretten hoşlanmayan, maddî menfaatleri öncelemeyen ve yönetici kadrolarla samîmiyetini ilerletmeyen bir âlimdir ki, onun kanâatine göre zâten âlim denilen kişi böyle olmalıdır: "*Âlim, idarecilerle sıkı fıkı olmaktan sakınan, onların dünyasından uzak duran, vakıf malı almaktan çekinen, Allah'ın kendi kısmetine takdîr ettiği kadarına kanâat gösterip daha fazlasını istemeyerek mal toplama hevesinde olmayan ve insanların elindeki nimetlere tamah etmeyen kişidir...*"[133]

İki defa Rumeli kazaskeri olmuş Abdurrahman Efendi gibi bir isimden mülâzım olması ve Atâullah Efendi'nin büyük sevgi ve saygısını kazanması, onun gerek ilmî gerekse idârî kadrolarda yükselmesinin hiç de zor olmadığını göstermektedir. Mal ve nüfuz sahibi meşhur bir başkent müderrisi olma yolunda her türlü imkâna sahipken, sade, debdebeden ve münkerâttan uzak bir yaşantıya sığınması, onun hırstan uzak, samîmî ve mütevâzı kişiliğini göstermektedir.

Tarihçilerimiz Birgivî Mehmed Efendi'yi anlatırken; "*Din konusunda tavizsiz, şerîata sımsıkı bağlı, devamlı doğruyu söyleyen, Allah yolunda kimsenin kınamasından çekinmeyen, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerde bulunurken muhâtabı sultan bile olsa şedîd davranan, kalbi kavî, lisanı güçlü bir kimse idi.*",[134]"*Her mekânda hakkı dile getirir, şerîat-ı şerîfeye aykırı davranana kim olursa olsun karşı çıkar, mertebesinin yüksekliği ve mevkiinin yüceliği sebebiyle kimseden korkmazdı.*",[135]"*A'lem ve hadîd idi.*",[136]"*Fikrini bî-pervâ beyân etmekten çekinmez ve bu bâbda biraz ziyâde ileriye gidip fevkalâde bir taassup iltizâm eder idi.*"[137] şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar. Bu yorumlar, eserlerini okuyunca karşımıza çıkan Mehmed Efendi portresi ile de uyuşmaktadır.

---

131. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 106.
132. Bkz. Müslim, İman, 78; Ebû Dâvûd, Melâhim, 17.
133. Birgivî, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, Bayezid Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî Böl., no: 786, vr. 69a-69b.
134. Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, II/425a.
135. Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm*, vr. 82b.
136. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/121.
137. Şemseddin Sami, *Kâmûs'l-A'lâm*, II/1284; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhîri*, I/10.

TARİHTEN GÜNÜMÜZE TESİRLERİ

Birgivî Mehmed Efendi güçlü karakteri, örnek kişiliği ve fikrî yapısı ile çevresini etkileyen bir ilim adamıydı. Vefâtından sonra da bu etki halkalar halinde genişleyerek devam etmiş, bilhassa eserleri sayesinde Osmanlı coğrafyasında derin izler bırakmıştır. Bu izlerin peşine düştüğümüzde öncelikle XVII. yüzyıl İstanbul'unda büyük bir çalkalanmaya sebep olan Kadızâdeliler-Sivâsîler anlaşmazlığında Birgivî Mehmed Efendi'nin referans gösterilmesi ve Kadızâdeli vâizlerin fikriyât ve fiiliyâtında onun ne derece etkili olduğu meselesiyle yüzleşmekteyiz.

Kadızâdeliler-Sivâsîler Tartışmasında Referans Gösterilmesi

XVII. yüzyılda Osmanlı başkentinde yaşanan en geniş çaplı fikrî hareket olma özelliğini taşıyan Kadızâdeliler akımı, her ne kadar çıkış noktası itibarıyla dinî ve fikrî bir muhtevâya sahipse de, bir süre sonra hem sosyal hayatı, hem de siyâsî teşekkülleri etkisi altına alan gelişmelere yol açmıştır. Yaklaşık otuz yıl boyunca etkisini kuvvetli bir şekilde hissettiren hareket, üç ana safhaya ayrılarak incelenmekte olup en kısa tanımıyla bir sûfî-medreseli çatışmasıdır. Bu safhaların ilki, IV. Murad'ın 1032/1623-1050/1640 tarihleri arasında süren padişahlık yıllarının başında, harekete adını veren Kadızâde Mehmed Efendi'nin (1045/1635) tarih sahnesine çıkmasıyla başlar.

Birgivî'nin öğrencilerinden ilköğrenimini tamamlayan ve aslen Balıkesirli olup Doğânî Mustafa Efendi isimli bir Balıkesir kadısının oğlu olan Kadızâde Mehmed Efendi,[138] ilköğreniminin ardından İstanbul'a gelerek bir süre Dursunzâde Abdullah Efendi'nin muîdi olarak görev yapmış, daha sonra meşâyih-i Halvetiyye'den Tercüman Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi'nin teşvîkiyle tasavvuf yoluna intisâb etmiş ve onun hizmetine girmiştir.[139] Ancak devamlılık gösteremeyerek tekkeyi terk eden Kadızâde, kürsülerden ders ve va'z verme yönündeki faâliyetlerine geri dönmüştür.

Bu noktada Kadızâde ile Birgivî Mehmed Efendi arasında karşılaştırma ve değerlendirmelerde bulunan günümüz müellifleri, Birgivî'nin de tasavvufî tecrübesinin ardından tekrar müderrisliğe başlamasını örnek göstermek sûretiyle,

---

138. Abdülbâki Gölpınarlı, Kadızâde'nin bizzat Birgivî Mehmed Efendi'den ders gördüğünü yazmaktaysa da, bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1953, s. 158.

139. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 108; a.mlf., *Fezleke-i Târîh*, I-II, İstanbul 1287, II/182; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* I/373; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV/100.

bu iki şahsiyetin örtüştüğü kanâatine varmaktadırlar.[140] Birgivî'nin, tasavvufa intisâbının ardından icâzet almış ve sonra tedrîs hayatına dönmüş olup, bu dönüşün tasavvufla uyuşmayan mizâcı dolayısıyla değil, bizzat şeyhinin yönlendirmesiyle gerçekleştiğini ayrıntılarıyla dile getirmiştik. Oysa *isti'dâdı dolayısıyla bu meslekten feyz alamayan*[141] Kadızâde'nin, *tasavvuf semtinin meşrebine uygun görünmemesi sebebiyle nazar yolunu tuttuğunu,*[142] onu yakından tanıyan talebesi Kâtib Çelebi açıkça belirtmektedir.

Kadızâde Mehmed Efendi, etkili bir hitâbet gücüne sahip olmasının yanı sıra, kendi dâvâsını destekleyen nice metinleri ezbere bilmesi ve hazır cevaplığı sayesinde,[143] Ayasofya vâizliğine kadar yükselmiş,[144] saray erkânına hitap eder hale gelmişti. Sultan IV. Murad gibi celâlli bir padişahın icrâatlarına destek veren tavizsiz tutumu sâyesinde kısa sürede protokolde ağırlıklı bir yer edinmiş, kahve ve tütün yasağını destekleyen fetvâlar vermiş,[145] İstanbul'da yaşanan büyük yangınların müsebbibi olarak tütün kullananları göstermesi birçok kahvehânenin yıktırılmasıyla ve fermana uymayan nice tiryâkinin idam edilmesiyle sonuçlanmıştır.[146]

Kadızâde'nin Sivâsîler ile mücâdele sürecini başlatan ilk adım ise, sûfî çevrelerce benimsenen birtakım dinî uygulamalara yönelik ölçüsüz eleştirileridir. Dönemin Halvetî halîfesi Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi (1049/1639), bu eleştirileri ilmî bir üslûpla cevaplamak sûretiyle Kadızâde'nin karşısındaki yerini almıştır. 'Halvetiyye tarîkatını taşradan merkeze taşıyan kişi' olarak bilinen bu ilim sahibi mutasavvıf, devlet ricâliyle geliştirdiği dostâne ilişkiler sayesinde saraya da nüfûz etmiş ve IV. Murad'ın hürmetini kazanmıştır.

---

140. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. XVII-XXI (1979-1983), Ankara 1983, s. 214, dpn. 18, 217; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, Ocak-Haziran 1998, s. 40, dpn. 17; Zilfi, Madeline C., "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, sy. 45, Chicago/January-October 1986, ss. 251-269, Trc. M. Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58, Kasım-Aralık 1999, s. 66.
141. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/373.
142. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 108; a.mlf., *Fezleke*, II/182.
143. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 111-112.
144. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II/182; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I-III, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I/59-60.
145. Mustafa Naîmâ, *Târîh*, I-VI, İstanbul trs., VI/231.
146. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, III/1, s. 356.

Sultanahmed Camii'nin temel atma merâsiminde 'temel şeyhi' sıfatıyla duâ eden Abdülmecîd Efendi, o gün kendisine tevdî edilen Sultanahmed vâizliği görevini, camiin yapımı tamamlandıktan sonra vefâtına kadar sürdürmüştür.[147] İşte bu vesîle ile bir tarafta Ayasofya, diğer tarafta Sultanahmed olmak üzere başkentin en önemli iki camiinin kürsüleri mücâdele alanına dönmüş, birbirlerine karşı ciddî ithamlar ihtivâ eden va'zlarla sarsılmaya başlamıştır.[148]

Kadızâde'nin, bilhassa zikir meclislerinde ilâhiler okuyup, mûsikî âletleri eşliğinde semâ ve devrâna kalkan Halvetîler[149] ile Mevlevîleri hedef alarak gâyet kaba ve hakâretâmiz bir üslûpla *raks ve devr konusundaki eski dâvâyı tecdîd etmesi*,[150] düşmanlığı körüklemiştir. Zira o, hiçbir zaman bu eleştirilerinde Birgivî Mehmed Efendi gibi ilmî çerçeve içinde kalarak, dürüst, dengeli ve samîmî bir yol izlememiş, muhâtap kitleyi kışkırtacak biçimde konuşmaktan da çekinmemiştir.[151]

Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahak adlı eserinde, iki taraf arasında yıllarca devam eden tartışmaların ana başlıklarını aktararak aralarını bulmaya çalışan Kâtib Çelebi'ye göre, ihtilâf edilen mevzûlar arasında Hızır Aleyhisselâm'ın hayatta olup olmadığı; Kur'ân, ezan ve duâları tegannî ile okumanın hükmü; sûfiyyenin raks ve devrânının hükmü; tütün, kahve, afyon ve diğer keyif verici maddelerin kullanımı; Peygamberimizin anne ve babasının itikâdî durumu; Fir'avun'un mü'min olarak mı, yoksa kâfir olarak mı öldüğü; Muhyiddîn b. Arabî'nin bazı fikirleri sebebiyle kâfir sayılıp sayılamayacağı; Yezîd'e lânet okuma meselesi; bid'atlar; kabir ve türbe ziyâretlerinin hükmü; aklî ilimleri tahsil etmenin meşrûiyeti gibi konular vardır.[152]

Görüldüğü üzere bu konuşulan mevzûların çoğu Osmanlı halkının o gün içinde bulunduğu çıkmaza çareler üretecek ve dinî yönden bir aydınlanma ve silkinme meydana getirecek nitelikte değildir. Bunun anlamı, aslında pratik değeri olmayan Fir'avun'un ve Rasûlullah'ın ebeveyninin imanı, Yezîd'e lânet yahut da Hızır'ın hayâtiyeti gibi anlamsız ihtilâflarla gündemi meşgûl ederek, gerçekte konuşulması gereken problemlerden halkı uzak bıraktığı gibi, husûmet de oluşturan Kadızâdeliler-Sivâsîler gerginliğinin, bir zaman ve emek kay-

147. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, no: 2438, Ankara 2000.
148. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 238-239.
149. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV/394.
150. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II/183.
151. Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye", s. 216.
152. Bu mevzular hakkında iki tarafın beyan ettiği görüşler için bkz. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 5-103; Naîmâ, *Târîh*, VI/229-230; Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", s. 49-62.

bı olduğudur. Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle tartışmalar, derin bir ayrışma ve sosyal parçalanmaya da zemin hazırlamıştır.[153]

Sultan IV. Murad, münâkaşalara müdâhale etmemiş, hatta bazı mevzûlarda huzûrunda gerçekleştirilen münazaraları ilgiyle izlemiş, ancak iki tarafı da kollamıştır. Bu sayede toplum düzenini sarsacak fiilî gelişmelere de bizzat engel olan padişah, anlaşmazlığın sözlü ve yazılı safhada kalmasını sağlamıştır.[154]

Fakat padişahın 1050/1640 yılında ölümünden sonra yerine geçen kardeşi Sultan İbrahim (1058/1648), bu dengeyi devam ettirememiştir. Kadızâde ve Şeyh Sivasî de vefat etmiş, ikinci dalga olaylarda vaiz Üstüvânî Mehmed Efendi (1072/1661) ve karşısında yine Halvetî şeyhi Abdülahad Nûrî Efendi (1061/1651) amansız bir mücâdeleye girişmiştir. Meseleyi tamâmen kaba kuvvete döken Kadızâdeliler, Halvetî ve Mevlevî tekkelerini basarak dervişleri dövmeye ve tekke mensuplarını küfürle itham ederek tecdîd-i iman teklif etmeye başlamışlardır.[155] Diğer taraftan Abdülahad Efendi hem kendisi risâleler kaleme alarak hem de ilimle meşgûl olan müntesiblerini teşvik ederek tartışmayı yazılı malzeme üzerinden de sürdürmüştür.

Onun teşvikleri neticesinde Kadızâdelilerin referans olarak gösterdikleri, derslerinde okutup va'zlarında sıkça andıkları *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi cerh etmeye yönelik ilmî çalışmalar kaleme alan iki kişiyi burada analım. Bunlardan ilki, *et-Tarîka* üzerine bir şerh yazmak sûretiyle, özellikle tartışılan mevzûların bulunduğu kısımlarda tenkitlerini yoğunlaştıran "Kürt Molla" lâkaplı Muhammed b. Ebû Bekir, diğeri ise *et-Tarîka* hadislerinin tahrîcini yapmak sûretiyle, eserin temelde zayıf rivâyetlere dayandığını isbatlamaya gayret eden Bayrampaşa İmamı Ali Efendi'dir.[156] Kadızâdeliler, yüksek bir ilmî ve edebî seviyede yazılan bu kitaplara cevap verebilecek ilmî niteliğe sahip olmadıkları için, tartışmayı seviyeli bir fikrî platformda sürdürmek yerine, şeyhülislâm gibi resmî bir otoritenin desteğiyle Sivâsî müellifler üzerinde baskı kurma yolunu seçmişlerdir. Bir Enderûn-ı Hümâyûn hocası olan Kürt Molla sürgüne gönderilmiş, Bayrampaşa İmamı cesurca meydan okusa da muhâtap bulamamış, toplanan ulemâ meclisinden *kibâr-ı eslâfın te'lîfât ve âsârına dahl ve itâle-i lisân edilmemesi* şeklinde bir karar çıkmıştır.[157] Bu da bize, ölümünden yaklaşık seksen yıl sonra Birgivî'nin, Osmanlı âlimleri katında selefin ileri gelenlerinden sayıldığını, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin ise siyâsî kumpaslara

153. Kâtib Çelebi, *a.g.e.* s. 108-109.
154. Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, s. 117.
155. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 360; Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", XXIV/101.
156. Bayrampaşa İmamı ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Ürkmez, *Kadızâdeliler-Sivâsîler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâkü'l-Hakîka Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
157. Naîmâ, *Târîh*, V/272.

âlet edilemeyecek değerde bulunarak saygı gördüğünü ve bu hengâmeden itibar kazanarak çıktığını göstermektedir.

Üstüvânî ve yandaşı olan vâizlerin yürüttüğü hareketin, Köprülü Mehmed Paşa'nın (1072/1661) sadrazamlığa gelişiyle ciddî bir sekteye uğradığı söylenebilir. Bütün dergâh ve tekkeleri basmak, id'atları kaldırmak için padişahtan izin almak, selâtin camilerde tek minare kalacak şekilde diğer minareleri yıkmak gibi 'mecnûnâne' kararlarla bir araya gelen taşlı sopalı gruplara[158] askerî müdâhalede bulunulmuş, liderleri Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiş[159] ortalık bir süreliğine sakinleşmiştir.

Paşanın ölümüyle yeniden hareketlenen Kadızâdeliler akımının üçüncü ve son safhasına liderlik eden yeni isim ise, Vânî Mehmed Efendi (1096/1685) olmuştur. Fâzıl Ahmet Paşa'nın ve sultan IV. Mehmed'in himâyesiyle bizzat padişahın ve Şehzade Mustafa'nın hocası olan Vânî Mehmed Efendi,[160] ilk önce Edirne yakınlarındaki küçük bir Bektâşî tekkesini yıktırıp, müridlerini dağıtarak faâliyetlerine başlamıştır.[161] Daha sonra yaşananlar tarihin tekerrüründen ibaret olup,[162] 1094/1683'te Viyana'da yaşanan bozguna kadar devam etmiştir. Viyana seferinin önde gelen savunucularından biri olması sebebiyle gözden düşen Vânî Mehmed Efendi, mevkiinden azledilmiş, böylece Kadızâdeli hareketi sönerek tarihe karışmıştır.[163]

Yaşanan olaylar, Osmanlı tarihinde tekke ve medrese erbâbı arasında gelişen en ciddî muhâlefet olarak nitelendirilebilir. İlk bakışta meslek ve meşrep farkından kaynaklanıyor gibi görünen anlaşmazlığın altında, menfaat çatışmalarının ve şahsî amaçların yattığı gerçeği, bugün bütün araştırmacıların ortak kanâatidir. Kadızâdelilerin bütün enerjilerini tek hedefi yıpratmaya yönelttikleri, halkı bilinçlendirme gibi aslî bir görevi ihmal ettikleri görülmektedir. Elbette her sosyal grupta olduğu gibi, aralarında samîmî ve gayretli kimseler de bulunmaktadır. Ancak son derece kurnaz, cerbezeli ve harîs şahsiyetler olarak tanıtılan[164] liderlerinin yanlış adımları yanında, câhil ve mutaassıp bir gürûhun da varlığı, düşmanlığı körüklemiştir.[165]

---

158. Ahmed Refik, *Osmanlı Devrinde Hoca Nüfuzu*, Hilmi Kitaphanesi, İstanbul 1933, s. 84-88.
159. Naîmâ, *Târîh*, VI/235-236; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 364-366.
160. Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I/581; Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vanî", *DİA*, XXVIII/459.
161. Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", s. 75.
162. Bilgi için bkz. Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", XXIV/102.
163. Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I/581.
164. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 356.
165. Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye", s. 222. Bazı Kadızâdelilerin samimiyetsiz ve pervasız tavırlarına dair örnekler için bkz. Naîmâ, *Târîh*, VI/236 vd.

Konunun çalışmamız açısından önem taşıyan merkez noktası ise, Birgivî Mehmed Efendi'nin Kadızâdeli hareketinin oluşması ve gelişmesinde ne derece etkili olduğudur. Onun, eserleri vesîlesiyle akımın doğuşuna zemin hazırladığı ortadadır. Ancak bu grubu Birgivî'nin sâdık halefleri olarak görmek ve onunla özdeşleştirmek, birçok sebepten dolayı kesinlikle mümkün görünmemektedir. Öncelikle bu şahsiyetler, ahlâkî olgunluk, takdîr edilen örnek bir karakter ve prensipli bir yaşam tarzı açısından Birgivî'nin çizgisine uzaktırlar. Yönetici zümre ile samîmiyeti ilerletmek sûretiyle saraya elini vererek maddî kazanç ve idârî destek sağlamaktan aslâ hoşlanmayan Birgivî'nin aksine, Kadızâdeli önderlerin tamâmı bu tavrı ilk adım olarak benimsemişlerdir. Bu durum, Birgivî'nin ideali olan ve bütün faâliyetlerini sırf Allah rızâsı arzusuyla şekillendiren âlim portresiyle uyuşmamaktadır.

İkinci olarak, vâizlerin kullandığı üslûp, ilim ve edep sınırlarını aşmakta, kışkırtıcı ve yıpratıcı nitelik taşımaktadır. Halbuki Birgivî Mehmed Efendi'nin dili, her ne kadar net ve keskinse de ölçülü ve ilmîdir. Eserlerinde tek bir zümreyi hedef seçmeyerek, hatâsını gördüğü herkesi uyarmayı görev bilen Mehmed Efendi'nin, en ağır ifadelerini sarf ederken bile 'muhâtap kesimin bazılarını tenkit ettiğini' mutlaka söylemesi mânidârdır. Onda, bir isme topyekûn saldırma yahut da her yönüyle inkâr ederek cephe alma değil, ıslâh ederek kemâle ulaştırma çabası vardır. O halde tekke yıkmakla işe başlayan Kadızâdeliler, bu toptancı tavırlarıyla onu örnek almamaktadırlar.

Üçüncü olarak şunu söylemek gerekir ki, Kadızâdelilerin gündeme taşıdıkları meseleler içinde, Mehmed Efendi'nin eserlerinde yer alan konular olduğu gibi, onun ilgilenmediği teorik ve tarihî konular da bulunmaktadır. İbn Arabî, Fir'avun, Hızır, Rasûlullah'ın ebeveyni, Yezîd, tütün gibi başlıklar Birgivî'ye uzak meseleler olup, can alıcı öneme sahip değillerdir. Halbuki Kadızâdelilerin, Sivâsîler ile sürdürdükleri münâkaşalarda, uygulamaya yönelik bir değer taşımayan böylesi meseleleri abartarak polemik haline getirdikleri bilinmektedir.

Diğer taraftan, ilk kıvılcımı Birgivî'den almış oldukları bazı hususlarda olayı bambaşka mecrâlara sürükleyen vaizlerin, ondan çok daha farklı kanâatlere sahip oldukları da görülmektedir. Bunun en bariz örneği bid'atlar konusudur. Mehmed Efendi'ye göre, günlük hayatı kolaylaştıran bir kısım bid'atlar hasene kapsamına girmekteyken, Kadızâdelilere göre bütün bid'atlar haramdır ve uygulayıcıları kâfirdir. "Peygamber zamanında çakşır yoktu, izar sarının; kaşık yoktu, elinizle yiyin; minare yoktu, o halde yıkalım" gibi iddiâları seslendiren Kadızâdelilerin[166] aksine, Abdülmecîd Sivâsî Efendi'nin bid'at konusunda yap-

166. Bkz. Naîmâ, *Târîh*, VI/236-237; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 365.

tığı tanım ve sınıflandırmaların, Birgivî'nin *et-Tarîka*'sındaki satırlarla neredeyse birebir örtüşmesi ise düşündürücüdür.[167]

Osmanlı'dan Günümüze Birgivî Mehmed Efendi

Osmanlı ilim hayatının en fazla tanınan ve okunan simalarından birisi olan Birgivî Mehmed Efendi, geçen uzun zaman diliminde çok farklı kesimleri etkilemiştir. Yaşadığı dönemde va'zlarıyla halka, dersleriyle öğrenciye, eserleriyle de ilim camiasına hitap eden bu çok yönlü şahsiyet, asırlarca birçok insanın fikir dünyasını şekillendirmiştir. Gerçekten de eski kuşaklardan olup da, çocukluğunda akâid ve ilmihale dair ilk bilgilerini onun *Risâle*'sini okuyarak öğrenmeyen yok gibidir. Bu sebeple sayısız miktarda istinsah edilen *Risâle*'nin, "Osmanlı devlet matbaasından çıkacak ilk eser olmaya değer görülmesi" ve mekteplerin yanı sıra kışlalarda okutulması[168] tesadüf değildir.

Diğer taraftan, bir ahlâk klasiği olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, bilhassa sohbetlerin ve va'zların vazgeçilmez kaynaklarından olma vasfını hâlâ korumaktadır. *et-Tarîka*'nın hadisten fıkha, tefsirden akâide, ahlâk ve âdâbdan tasavvufa kadar zengin ve sağlam bir literatürden beslenmiş olması, kapsamlı bir konu yığınını tek ciltte ustaca özümsemesi, eserin itibarını her geçen gün arttırmıştır.

et-Tarîka'ya şerh, tercüme, ihtisar ve tahrîc hazırlayarak ilmî gayretlerini yazıya döken müellifler, aslında Birgivî'nin bıraktığı tesirin başlıca şahitleridir. Anadolu'dan Trakya'ya, İbn Allân gibi Mekke'den, İmam Nâblusî gibi Şam'a, Samakovlu Keşfî Efendi gibi Bulgaristan'dan, Hammâmî Muhammed Efendi gibi Bağdat'a kadar Osmanlı'nın hüküm sürdüğü çok geniş bir coğrafyaya mensup olan bu ilim adamları, kitabın kısa süre içinde ne denli yayıldığını göstermektedir.

Yine bu müellifler arasında, Kürt Molla Efendi, Ebû Saîd el-Hâdimî ve Ayşî Mehmet Efendi gibi ciddi bir tahsil hayatı sonunda ilimde söz sahibi olan birçok kıymetli Osmanlı âliminin yanı sıra, değişik mesleklere sahip kimselerin bulunması da *et-Tarîka*'nın entelektüel seviyeleri farklı her kesimden insanın mesaisine lâyık olduğuna delildir. Zira *et-Tarîka*'ya özel ilgi gösteren bu müelliflerin arasında, İsmetî Efendi gibi kazasker, İstanbul kadısı Muhammed el-Halebî ve Bağdat kadısı Hammâmî Muhammed Efendi, hümâyûn kütüphanesi müdürü Lübbî gibi resmî görevliler, Seyyah Hekim gibi doktor, Hacı Re-

167. Krş. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 9-10 ve Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", s. 57.

168. Ali Birinci, "Birgivî Risâlesi: İlk Dinî Kitap Niçin ve Nasıl Basıldı?", *Türk Yurdu*, sy. 112, (Aralık-1996), s. 14.

ceb Efendi, Süleyman Fâzıl Efendi ve Tarîkatçı Emîr gibi meşhur vâizler, Çatalcalı Hüseyin Efendi ve Manisalı Ahmed el-Huseynî gibi müderrisler, başta en-Nâblusî ve el-Hâdimî olmak üzere Bedreddîn Şeyh Ali es-Sadrî el-Konevî, Tokatlı Muhammed Emîn Efendi ve Müstakimzâde Süleyman Efendi gibi mutasavvıflar yer almaktadır.[169]

et-Tarîka'nın kültürümüzde bıraktığı derin izi, Osmanlı âlimlerinin hâl tercümelerinde görmek mümkündür. Tahsil hayatı boyunca okuduğu önemli eserler arasında *et-Tarîka*'yı zikrederek bir anlamda ilmî seviyesini ve yeterliğini gözler önüne sermek isteyen bu şahsiyetlerden Kâtib Çelebi'yi[170] ve Muâmeleci Şeyhî Mustafa Efendi'yi[171] burada anabiliriz. Öyle ki hayatını *et-Tarîka* okutmakla geçiren pek çok âlim ve vâizden sadece biri olan Tarîkatçı Emîr Efendi, sonunda kitabın adıyla anılır hale gelmiştir.[172]

Birgivî Mehmed Efendi'nin en çok tanınan bu iki eseri dışında ilim tarihimizde kalıcı izler bıraktığı alanlardan birisi de Arapça öğretimindeki dehasıdır. Din dilini öğrenmek hevesiyle Arapça'ya sarılan toplumumuz, hangi yaşta olursa olsun klâsik Arapça eğitimi alırken onun *el-Avâmil*'i, *Izhâru'l-Esrâr*'ı yahut da *Kifâyetü'l-Mübtedî*'si ile tanışmaktadır. Ağır gramer konularını yeni yöntem, sınıflama ve örneklerle Türk öğrencisine hitap eder hale getirmesi, Mehmed Efendi'nin dilcilik yönüyle sınırlarımız dışında da tanınmasına yol açmış, sarf ve nahve dair eserleri onlarca defa basılmıştır. Medreselerin Arapça derslerine yön veren bu çalışmalarıyla o, kolay ezberlenen, ama zor unutulan, temel konuları itikâda ve ahlâka dair ana prensiplerden seçtiği cümle örnekleriyle pekiştiren, keyifli bir dil eğitimi inşâ etmiştir. Osmanlı âlimlerinin terceme-i hâlleri zikredilirken, öğrenim hayatları esnasında gördükleri dersler ve kitaplar arasında Birgivî'nin eserlerini de anmaları, birer tarihî vesîka niteliği taşımaktadır.[173]

Birgivî'nin eserleri üzerinde yapılan tercüme, ta'lîk, şerh ve hâşiye türü çalışmalar, hayatında iken başlayıp günümüze kadar kesintisiz devam eden bir zincir oluşturmaktadır. Kimisi molla, kimisi fakih, kimisi muhaddis, kimisi müderris olan birçok ilim adamı, mezhep ve meşrep bakımından da farklı oldukları halde onun eserlerinden beslenmekte ve bir ağızdan onu takdir dolu ifadeler-

---

169. Ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye (Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri)*.
170. "Adı geçen şeyhin (Kadızâde'nin) dershanesine varıp, Husrev Paşa sefere gidinceye değin va'zını ve dersini dinledi...Merhûm, dersinde tefsir ve *İhyâ-i Ulûm* ve *Şerh-i Mevâkıf* ve *Dürer* ve *Tarîkat* okuturdu." (Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, s. 111).
171. "...otuz üç kerre dahî *Tarîkat-i Muhammediyye*'yi tedrîs ile hatm itmiş idi." (Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, II-III, 97).
172. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/457; Aynî, *Türk Ahlakçıları*, s. 104.
173. Örnekler için bkz. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 252-253.

le anmaktadır. Âlimlerin Birgivî için kaleme aldıkları methiyeleri derleyen bir koleksiyon bu durumun canlı şâhididir. Şair olmaktan ziyâde ilmî kimlikleriyle tanınan on bir müellifin, özellikle *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi okuduktan sonra hissettikleri hayranlığı coşkulu ifadelerle dile getirdikleri beyitlerin derlenmesi ile oluşan bu koleksiyonun, yaklaşık üç asır önce istinsâh edilmeye başlandığı tahmin edilmektedir.[174]

Beyitlerin sahiplerinden bir kısmının vefat tarihleri tesbît edilememişse de, vefatı bilinenler arasında Birgivî'ye en yakın olanı, meşhur muhaddis, müfessir ve kırâat âlimi Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî'dir. 1014/1605 tarihinde vefat eden ve tasavvufa olan ilgisinin yanı sıra, bid'atlarla mücâdelesi ve itikâdî konularda İbn Teymiyye ekolüne yakınlığı ile tanınan bu ilim adamı,[175] son derece tutucu bir Hanefî olmasıyla da Mehmed Efendi'ye yakın görünmektedir. Ali el-Kârî, Birgivî'yi methettiği satırlara bid'atların ne denli çoğaldığından dert yanarak başladıktan sonra şöyle der:

"*Allah şeyhimizi müeyyed kılsın / Zira onunla insanlığı faydalandırmıştır.*
Birgivî bizim imamımızdır / O, diyânet ve verâ şeyhidir."

Derlemede methiyesi yer alan isimlerden Kahireli meşhur hadis âlimi Abdurraûf el-Münâvî (1031/1621) ise, 'Arap ve Acem'in şeyhülislâmı' diye nitelendirdiği Birgivî'nin ilmî ve edebî yönünü övdükten sonra, onun 'varlığın kutbu ve zamanın gavsı' olduğunu söyler.

Geçmişten bugüne gelindiğinde, Endonezya'dan Suudi Arabistan'a, Lübnan'dan Suriye'ye, Fransa'dan Bosna'ya, Kazan'dan İran'a kadar dünyanın farklı yörelerinde Mehmed Efendi'nin risâlelerinin tahkik ve tahlilleri yapılıp tercüme edildiği veya açıklamalar eşliğinde yeniden basıldığı görülmektedir.[176]

Günümüz Türkiye'sinde Mehmed Efendi'nin, çok bilinmekte ama az tanınmakta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. "Birgivî Mehmed Efendi kimdir?" sorusu sorulduğunda, onu birbirinden oldukça farklı biçimlerde tanıyarak algılayan ve benimseyen gruplarla karşılaşmak mümkündür. Bu gruplardan birisini, Mehmed Efendi'nin Birgi'deki kabrini ziyâret ederek dinî bir vazîfeyi yerine getirdiğini düşünen, 'evliyâullahtan büyük bir İslâm âlimi' olduğu dışında, hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıkları halde onu seven, kalabalık halk kitleleri oluşturmaktadır.[177] Bir diğer grupta ise, başta *Risâle*'si olmak üzere Türkçe'ye

---

174. Hüseyin Elmalı, "Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler", *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 84. Ayrıca bkz. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 257.
175. Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *DİA*, II/403.
176. Detaylı bilgi için bkz. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, s. 68 vd.
177. Bu insanların genel kanaatini dile getiren bir kıtada şöyle der: "*Yatar Bozdağ eteğinde / Derman olur bin bir derde / Ödemiş'te Birgi Dede / Himmet eyle cümlemize*"

tercüme edilerek yayınlanan kısa eserlerini okuyup feyiz almayı amaçlayan sade vatandaşlar yer almaktadır. Bu iki kesime hitap edecek şekilde, onun kerâmetlerle örülü hayatından bahseden el kitabı tarzı yayınlar da piyasada mevcuttur.[178]

İmam Birgivî'yi, tarihimizde derin tesirler bırakan ve zulme karşı cesurca sesini yükselterek dini bid'atlardan arındırmak için yılmadan uğraşan bir aksiyon adamı olarak gören kesimden de burada bahsedilmelidir. Onu 'Rabbânî bir Ehl-i Sünnet büyüğü' ve 'muhterem bir şerîat hâdimi' olarak takdim eden bazı yazılarda, bu görüşün izleri net biçimde hissedilmektedir.[179] Diğer taraftan bilhassa *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* sayesinde Birgivî'nin ahlâkî öğütlerine âşinâ olan, va'zları için bu kitaptan beslenen geniş bir din görevlisi grubunu da unutmamak lâzımdır.

Çoğunluğunu ilâhiyatçıların oluşturduğu akademisyen kesim ise, Birgivî'yi 'XVI. asrın Osmanlı âlimi' portresiyle ele alarak incelemekte ve onu değişik yönlerden tahlîle tâbi tutmaktadır. Bu yaklaşımın örneklerini, 1991 yılında Ödemiş'te yapılan İmam Birgivî Sempozyumu bildirilerinde görmek mümkündür.[180] Birgivî'nin dinî ve ilmî çehresi üzerinde yoğunlaşan bu çalışmalarda, genellikle onun, yaşadığı dönemden soyutlanmak sûretiyle siyâsî, idârî, sosyal ve kültürel çevresi dikkate alınmaksızın salt kitâbî cümleleriyle değerlendirildiği yönündeki eleştirilere katılmamak imkânsızdır.[181] Zira ancak XVI. asır Osmanlısı hakkında ön bilgi edinerek Mehmed Efendi'nin eserleri okunduğunda, onun satır aralarında verdiği kıymetli ipuçları yakalanmaktadır. Halbuki bazı makâle ve bildirilerde, onun Selefî/Vehhâbî bir tasfiyeci olduğu yargısıyla üstünkörü okumalar yapıldığını, dar açılı bakışlarla söylemediği şeylerle itham edildiğini görmek gerçekten üzücüdür.

Birgivî Mehmed Efendi, ilkeli, tutarlı ve mütevâzı bir duruşla ilme adanmış bir hayatın; ısrarlı, düzeyli ve tavizsiz bir irşadın, tarihimizdeki en belirgin sîmâlarındandır. Kısa ama bereketli ömrünün semereleri, yıpranmaksızın beş asırdır ilim dünyamızda hak ettiği itibarı korumaktadır. Onun fikir hayatımıza sunduğu farklı bakış açısı ve toplum belleğine işlemeye çalıştığı din ve ahlâk kültürü, bugünün insanına da aynı ölçüde yön verecek kadar sağlam ve değerlidir.

(Muhittin Ünal, *Büyük Âlim İmam-ı Birgivi Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri*, Karınca Matbaacılık, İzmir 1988, s. 16).

178. Meselâ; "*Tayy-i mekân kerâmetiyle İmam-ı Birgivî hazretlerinin Birgi'de pişirttiği bazlaması soğumadan İstanbul'a geldiği ehl-i keşf in şahâdetiyle sâbittir.*" (Ünal, *Büyük Âlim İmam-ı Birgivî*, s. 19)

179. Meselâ bkz. M. Şevket Eygi, *Birgivî Vasiyetnâmesi*, Bedir Yayınları, İstanbul 1992, s. 3-4.

180. Bkz. *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

181. Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, s. 273-274.

KAYNAKÇA

Ahmed Refik, *Osmanlı Devrinde Hoca Nüfuzu*, Hilmi Kitaphanesi, İstanbul 1933.

Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd", *DİA*, X/365-371.

Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 4597.

Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 5959.

Arslan, A. Turan, *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

——— , "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*, Haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Atsız, Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1966.

Aynî, M. Ali, *Türk Ahlâkçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993

Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Mecmûa-i Tevârîh*, haz. Vahid Çabuk-Fahri Derin, İÜ-EF Yayınları, İstanbul 1985.

———, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281.

Baltâcı, Cahit, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilât, Tarih)*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

Birgivî Mehmed Efendi, *Cilâü'l-Kulûb*, (Müellif hattı), Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl., no: 1477.

———, *Fetvâlar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Böl., no: 401, vr. 39b-50b.

———, *İm'ânü'l-Enzâr*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1311.

———, *İmtihânü'l-Ezkiyâ*, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1309.

———, *İnkâzü'l-Hâlikîn Tercümesi (Risâle fî ademi Cevâzi'l-Ücre ale'l-Kırâe)*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 119b-124b.

———, *İnkâzü'l-Hâlikîn* (*Îkâzu'n-Nâimîn ve İfhâmü'l-Kâsırîn* ile birlikte), thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Dâru's-Sumey'î, Riyad 1999.

———, *el-Kavlü'l-Vasît beyne'l-İfrât ve't-Tefrît (Risâle fî İhtimâmi Emri'd-dîn)*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 143a-146a.

———, *el-Makâmât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde Süleyman Efendi Böl., no: 111, vr. 79b-89b.

———, *Mektûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Böl., no: 1269, vr. 225b-231b.

———, *Mihakkü'l-Mutasavvıfîn ve'l-Müntesibîn*, Üsküdar Halk Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Böl., no: 1271, vr. 40b-41b.

———, *Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât*, Bayezid Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî Böl., no: 786.

———, *Reddü'l-Fâdıl el-Birgivî li-Fetvâ Ebi's-Suûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Böl., no: 3699, vr. 128a-132a.

———, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no: 33.

———, *Risâle fi'l-Arâzi'l-Uşriyye ve'l-Harâciyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 1238, vr. 105b-113b.

———, *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Böl, no: 771, vr. 24b-29a.

———, *Risâle fi'l-Musâfaha*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl., no: 2728, vr. 142a.

———, *Risâle fî Medhi's-Sultâni'l-Âdil ve Zemmi's-Sultâni'z-Zâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Ârif-M. Murad Böl., no: 174, vr. 140a vd.

———, *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbaîn*, İkdam Matbaası, İstanbul 1323.

———, *Şerhu Şurûti's-Salât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Böl., no: 1031, 113b-134a.

———, *Tafdîlü'l-Ganiyyi'ş-Şâkir ale'l-Fakîri's-Sâbir*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Böl., no: 985, vr. 55a-58b.

———, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Elhâc Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1309.

Birinci, Ali, "Birgivî Risâlesi: İlk Dinî Kitap Niçin ve Nasıl Basıldı?", *Türk Yurdu*, sy. 112, (Aralık-1996), ss. 13-14.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.

Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul 1972.

Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Aylemü'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 3100.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV/100.

Çizakça, Murat, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İSAV Yayınları, İstanbul 1993.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, Haz. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul trs.

Elmalı, Hüseyin, "Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler", *İmam Birgivî*, Haz. Mehmet Şeker, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 83-101.

Eygi, M. Şevket *Birgivî Vasiyetnâmesi*, Bedir Yayınları, İstanbul 1992.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1953.

Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, Ocak-Haziran 1998.

———, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, no: 2438, Ankara 2000.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, Thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.

Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

———, *Keşfü'z-Zunûn*, Maarif Vekâleti Matbaası, 1941.

———, *Fezleke-i Târîh*, I-II, İstanbul 1287.

Kuşadalı Şeyh Ahmed Efendi, *Tercüme-i Evrâd-ı Birgiviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, no: 449.

Lekesiz, M. Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstiüsü, Ankara 1997.

———, "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, 7. devre, Eylül 1991, c. 11, sy. 49, ss. 20-31.

Martı, Huriye, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye -Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri-*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

———, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, Dârulhadis Yayınları, İstanbul 2008.

———, *Birgivî Mehmed Efendi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, no: 413, Ankara 2008.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Mayer, Hans Georg, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", Trc. Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 9, sayı: 4, Ekim 1980, ss. 48-68.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1971.

Muallim Nâci, *Esâmî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308.

Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (*Nevevî Şerhi* ile birlikte), I-XIX, Haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Naîmâ, Mustafa, *Târîh*, I-VI, İstanbul trs.

Ocak, A. Yaşar, "Dinî Tasfiyecilik Hareketleri: Birgivî ve Kadızâdeliler", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, I-II, Editör: E. İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul 1998.

———, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhâlefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara Eylül-1990), TTK Basımevi, Ankara 1994, c. 3, ss. 1201-1210.

———, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. XVII-XXI (1979-1983), Ankara 1983, ss. 208-225.

Önder, Şule, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebussuud Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Konya 2006.

Öngören, Reşat, "Şerîatın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarîkat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, (Ocak-Haziran 1996), ss. 123-140.

———, *Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ- (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, II/403.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi, Vanî", *DİA*, XXVIII/459.

Peçevî, İbrahim, *Târîh-i Peçevî*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283.

Şemseddîn Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I-III, Neşre Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27, Ankara 1985, ss. 207-219.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Thk. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV/238-240.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992.

———, "Halvetiyye", *DİA*, XV/394.

Unan, Fahri, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi", *VII. Osmanlı Sempozyumu*, Söğüt, Eylül 1992, ss. 13-23.

———, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmed Efendi", *Türk Yurdu*, c. X, sy. 36, (Ağustos 1990), ss. 33-42.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Karesi Meşâhîri*, Karesi 1342.

———, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, TTK Yayınları, Ankara 1984.

———, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, TTK Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1983.

Ünal, Muhittin, *Büyük Âlim İmam-ı Birgivi Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri*, Karınca Matbaacılık, İzmir 1988

Ürkmez, Ahmed, *Kadızâdeliler-Sivâsîler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâkü'l-Hakîka Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Ens., Konya 2000.

Yörükan, Y. Ziya, "Vahhabîlik", *A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 1, Ankara 1953, s. 66.

Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, VI/192.

Zilfi, Madeline C., "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, sy. 45, Chicago/January-October 1986, ss. 251-269, Trc. M. Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58, Kasım-Aralık 1999, ss. 65-79.

MEHMED MUHYİDDÎN ÜFTÂDE

Bilal Kemikli*

HAYATI VE ESERLERİ

İslam âlimi ve Celvetîlik yolunun pîri olarak bilinen Mehmed Muhyiddîn Üftâde, Manyaslı bir babanın ve Hamamlıkızıklı bir annenin çocuğu olarak Bursa'da Araplar mahallesinde 895/(1490) yılında dünyaya gelmiştir. Adı Mehmed, lakabı Muhyiddîn ve mahlası Üftâde'dir. Rivâyete göre, Üftâde doğduğu zaman, annesi rüyasında oğlunu süt deryasında dalıp çıkarken görmüş ve bu rüyayı babasına anlatmıştır. İpekçilikle (kazzâz) iştigâl eden ârif bir zat olan baba, rüyayı, "Oğlumuz ilim ve kemâl erbâbı olacağına delalet eder." şeklinde tabir etmiştir.

Geleneğe uyarak ilk dinî bilgilerini ailesinden ve mahalle camiinden tamamladı. Bir ara babası oğlunu kendi mesleğine yönlendirdi, onun ipekçi olmasını arzuladı. Fakat daha sonra belki de yukarıda işaret edilen rüyayı hatırlayarak, oğlunu devrin seçkin âlim ve âriflerinden Irgandı Köprüsü'nün yanındaki Selçuk Hatun Câmii'nin imamı Muslihiddîn Mustafa Efendi'ye teslim etmiştir. Kaynaklarda kerâmet sahibi bir imam olarak nitelendirilen Muslihiddîn Mustafa Efendi, o dönemde yaşayan Zeyniyye Dergâhı şeyhlerinden Muallimzâde Şeyh Mustafa (ö. 1542) ile aynı kişi midir? Bunu bilemiyoruz; ama gerek hakkında anlatılanlar ve gerekse Üftade üzerindeki tesirleri, onun Muallimzâde Şeyh Mustafa'yla aynı kişi olduğuna işaret ediyor. Zeyniyye ilmî yönü

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

öne çıkan bir irfan mektebidir. Bu demektir ki, Üftâde ilim yolculuğunun daha başında köklü bir geleneğin temsilcisinden feyz almıştır. Rivâyete göre, Üftâde hocası Muslihiddîn Mustafa Efendi'ye, "Lütfedin, beni dahi teveccüh ve tahkî eylediğiniz tarîka hemrâh u refîk edin." diyerek niyazda bulunmuş; lâkin hocası zâhir ilimlerinde yeterli seviyeye gelmemiş bu genç talebesinin isteğine duâ ile mukâbelede bulunmuştur.

Üftâde'nin hayatında en tesirli isim, çocuk yaşlarında intisâb ettiği Bayramî şeyhlerinden Mak'ad Hızır Dede'dir. Hakkında çok ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız Hızır Dede, Hacı Bayrâm-ı Velî'den feyz almış mânâ erenlerinden kabul edilir. Ancak Hızır Dede'nin Hacı Bayram'ın hulefâsından Akbıyık Dede'den yolu tevârüs ettiği de söylenir. Akbıyık Dede, bazı kaynaklarda "Meczup Şeyh" olarak da zikredilir. Aslen Mihaliçli bir koyun çobanı olan Mak'ad Hızır Dede, gençliğinde çobanlık yaparken soğuktan donduğu için ayakları kesilmiş, mak'adı üzerinde yürüdüğü için bu adla tanınmıştır. Hızır Dede'nin irfânî sohbetleriyle aydınlanan Üftâde, onun işaretiyle ilm-i kırâat başta olmak üzere diğer dinî ilimlerde mesâi sarf etmiş, zâhirî ilimlerdeki tahsiline devam etmiştir.

Kırâat ilminde belirli bir seviyeye gelmiş olmalı ki, gençlik döneminin ilk yılarında, Ulu Cami müezzinliğini deruhte etmiştir. Sesinin güzelliği, sedâsının içtenliği ve samimiyeti sebebiyle olsa gerek, kısa zamanda Ulu Cami'de kabul görmüş, genç yaşta şehrin ileri gelen âlim ve ârifleriyle tanışma imkânı bulmuştur. Âlim ve ârif lerin sohbet meclislerinden, cami ders ve va'zlarından yararlanmıştır. Üftâde mahlasını da bu dönemde almıştır. Rivâyet şöyle: Sesinin güzelliğiyle dikkat çeken genç fahrî müezzini Mehmed Efendi'ye Ulu Cami Vakfı Mütevellisi, hizmetine mukâbil bir ücret takdir etmiştir. Bu maaşı aldığı günün gecesi rüya âleminde, "Mertebenden üftâde oldun!" sedâsını işitmiştir. Üftâde, Farsça "düşen, düşmüş olan" anlamına gelir. Bu rüyayı yaptığı müezzinliğe karşılık olarak ücret almasının düşkünlük olduğu şeklinde tabir ederek, hem ücreti geri ödemiş ve hem de bu hali unutmamak için Üftâde'yi mahlas olarak seçmiş, söylediği nutuklarda bu mahlası kullanmıştır.

Garîb Üftâde'nin budur duâsı
Gönül gayra bakıp olmaya âsî

Bu münâcât beytinde de olduğu gibi, bir ömür boyu, gayrıya, paraya, mevkiye, makâma, şâna ve şöhrete bakıp âsî olmamanın yollarını aramış, bulmuş ve göstermiştir. Belli ki, maîşetini babasının mesleğini devam ettirerek sağlamıştır. İpekçiliğin yanında düğmecilik ve kitap istinsâhıyla da meşgûl olan Üftâde, fahrî olarak Ulu Cami'de ve Doğan Bey Camii'nde müezzinlik ve hatiplik yapmaya devam etmiştir. Bir süre Doğan Bey Mescidi, Namazgâh Camii ve di-

ğer bazı camilerde hatiplik yaptığı, sözü ve sohbeti ile insanları huzûra çağırdığı zikredilir. Nitekim sözü ve sohbetindeki tesir dolayısıyla olsa gerek, Uludağ eteklerindeki Pınarbaşı Kuzgunluk mahallesinde inşâ ettirdiği cami ve tekkede irşâd faâliyetini sürdürürken 1529-1536 yılları arasında Emîr Sultan Camii hatipliğine tayin edilmiştir. Emîr Sultan'ın mânevî işaretiyle kabul ettiğini söylediği bu görevi, vefat ettiği 12 Cemâziyelevvel 988/(25 Haziran 1580) tarihine kadar sürdürmüştür.

Düşüncesinin Kaynakları ve Etkilendikleri Düşünür ve Fikirler

Bir rüyanın işaretiyle ilme yönlendirilen Mehmed Muhyiddîn Üftâde'nin, döneminin seçkin âlimleri ve âriflerinden feyz almış olduğu görülüyor. Bununla birlikte onun hayatında iki ismin derin tesiri vardır: Bunlardan ilki zâhirî ilimleri tahsil ettiği Muslihiddîn Mustafa Efendi, ikincisi ise Mak'ad Hızır Dede. Özellikle Hızır Dede, onun hayatında derin tesirler yaratmıştır. Bu yüzden de kaynakların çoğunda Üftâde'nin Hızır Dede'den hilâfet aldığı belirtilmektedir.

He ne kadar kaynaklar, onun Hızır Dede'den hilafet aldığını söyleseler de, bunun üzerinde biraz durmak iktizâ eder. Zira şeyhinin vefâtında on sekiz yaşlarında bulunan Üftâde'nin o yaşlarda hilâfet alması pek mâkul görünmemektedir. "Merhûm şeyhim zamanında bana açılmadı, ancak vefâtından sonra açıldı." diyen Üftâde'nin Hızır Dede'den başka "şeyhim" dediği bir kimseye de rastlanmamıştır. Bu durum dikkate alındığında onun sülûkunu Üveysî tarikle tamamlamış olması kuvvetli bir ihtimal gibi görünmektedir. Fakat şunu da biliyoruz: Üftâde, çocuk yaşlarından itibaren bazı sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz Muslihuddîn Mustafa Efendi başta olmak üzere, ünlü talebesi Aziz Mahmûd-ı Hüdâî'nin *Vâḳıât*'ta işaret ettiği gibi, bir dönem Bursa'da ikâmet eden Şâzelîşeyhi Ali b. Meymûn el-Mağribî (ö. 917/1511) ve halîfesi Abdurrahman Efendi'nin de sohbet halkasında bulunmuştur. Keza Halvetî-Gülşenî şeyhlerinden *Lemezât-ı Hulviyye* müellifi Cemâleddîn Hulvî ve onu takip eden bazı müellifler, Üftâde'nin Hızır Dede'den önce İstanbul'da Sünbül Sinan'a (ö. 936/1529) intisâb ederek ondan icâzet aldığını kaydetmişlerdir. Fakat bu kayıt tedkîke muhtaçtır.

Her hâlukârda Üftâde'nin üzerinde derin tesiri olan zât, Mak'ad Hızır Dede'dir. Bu itibarla da onun mânevî silsilesi, Hızır Dede ve Akbıyık Sultan vâsıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşır. Bir bakıma Bayramiyeyi Üveysîlikle mezzederek, ticaretin içinden gelen bir şahsiyet olarak bir senteze ulaşmış ve böylece Celvetîye adıyla anılan yeni bir kol inşâ eden pîr olarak anılmıştır.

Etkileri

Üftâde'nin tesirleri gerek Yûnus tarzında söylediği nutk-ı şerifler ve gerekse inşâ ve ihyâ ettiği yolun seçkin sâlikleri tarafından devam etmiştir. Geride bıraktığı en meşhur halîfesi, Ferhad Paşa Medresesi müderrisi ve kadı nâibi Şereflikoçhisarlı Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî'dir. Hüdâyî'den başka, Mehmed ve Mustafa adlı iki oğlu tekkesinde onun yerine postnişin olarak hizmet îfâ etmişlerdir.

Tasavvuf tarihçileri, her ne kadar Celvetiyye tarikatını Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî'ye nisbet etseler de seyr ü sülûk usulü bakımından celveti esas alan Üftâde'dir. Bu sebeple biz onu, Celvetiyye'nin pîri olarak takdîm ediyoruz. Zaten bir Celvetî şeyhi olan ünlü şair ve müellif İsmâil Hakkı Bursevî, Celvetiyye'nin İbrâhim Zâhid-i Geylânî devrinde hilâl, Üftâde zamanında ay, Hüdâyî döneminde dolunay durumunda bulunduğunu söyler. Üftâde'nin en belirgin özelliklerinden biri zühd ve takvâsıdır; haramlardan kaçınmanın yanında bazı helâllere dahi iltifât etmemiştir. Rivâyete göre, Kanûnî Sultan Süleyman, onu İstanbul'a davet edip hürmet göstermiş, tekkesine vakfetmek istediği bir iki köyü kabul etmediğini görünce vezirlerine bazı şeyhlerin tâlib-i dünyâ, fakat Üftâde'nin târik-i dünyâ olduğunu söylemiştir.

Üftâde, irşâdını söze dönüştüren sûfîlerdendir. Daha doğrusu Yûnus Emre tarzında sade bir dille ârifâne şiirler yazan bir şairdir. Onun şiirleri tekke çevrelerinde büyük ilgi görmüş, bunlardan bazıları ilâhî şeklinde bestelenerek okunagelmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir'in bastırdığı *Üftâde Dîvânı*'nın (İstanbul 1328), Mustafa Bahadıroğlu Latin alfabesine aktararak *Celvetiyye'nin Piri Hz. Üftade ve Dîvânı* adıyla yeniden neşretmiştir (Bursa 1995). Daha sonra bu neşri gözden geçirerek *Üftâde Dîvânı* (Bursa 2000, İstanbul 2011) adıyla yeniden yayımlamıştır. Esasen bir dîvânçe olarak nitelendirilmesi mümkün olan *Üftâde Dîvânı*'nda, çoğu aruzla, bir kısmı heceyle yazılmış elli parça şiir bulumaktadır. Bu şiirleri Paul Ballanfat *Le dîvân Hazret-i Pir Üftâde* adıyla Fransızca'ya çevirmiş (Paris 2002), Angelo Culme-Seymour bu Fransızca çeviriyi *The Nightingale in the Garden of Lover* adıyla İngilizce'ye aktarmıştır (Oxford 2005).

Bu iki tercüme dolayısıyla Batı'da ilgili çevrelerce tanınan Üftâde'nin,

Yine dûş oldu gönül yârin cemâl-i şem'ine
Götürüp yüzden nikābı gark olup envârına

mısralarıyla başlayan şiirini geçen asrın Melâmî mürşitlerinden olan Ali Örfî Efendi (ö. 1887) *Şerh-i Nutk-ı Üftâde* adıyla şerh etmiştir.

Dîvân'dan başka, söz ve sohbetleri, müridi Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî tarafından derlenmiştir. Bilindiği gibi Hüdâyî, Üftâde'ye intisâb ettiği 1 Zilkade 984/ (20 Ocak 1577) tarihinden itibaren üç yıl süren seyr ü sülûkü boyunca mürşidinin söylediği sözleri Arapça olarak kaydetmiş, hilâfet alıp Bursa'dan ayrılmasına bir ay kala 9 Şevval 987/(29 Kasım 1579) Cuma günü tamamladığı eser *Vâḳıât-ı Hüdâyî (Vâḳıât-ı Üftâde)* adıyla tanınmıştır. Üftâde'nin görüşleri ve Celvetiyye tarikatı hakkında temel kaynak sayılan kitabın müellif nüshası her biri 100 varaklık iki cilt halinde Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Eserin bazı kısımlarını, Hüdâyî'nin müridlerinden olduğu tahmin edilen Mehmed Muizzüddîn-i Celvetî, Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 253/ 6).

Bu eserlerden başka, bir de bazı kaynaklarda *Hutbe Mecmuası* adlı bir eserden söz edilmektedir. Fakat bu mecmua sadece zikredilmektedir, henüz kütüphanelerde keşfedilmemiştir. Muhtemelen Ulu Cami ve Emir Sultan Camii gibi, Rûhâniyetli Bursa'nın mânevî değeri yüksek olan camilerinde okuduğu hutbeleri içermektedir. Ne var ki, elimizde olmadığı için onu inceleme imkânına sahip değiliz.

Bilhassa Hüdâyî'nin İstanbul'daki şöhreti ve Bursalı İsmail Hakkî'nın te'lîfâtıyla geçtiğimiz asırlarda bir yol kurucu veli olarak anılan ve bilinen Üftâde'ye olan alaka günümüzde de devam etmiştir. Hüdâyî, mürşidini medh sadedinde güzel bir na't kaleme almıştır. Üftâde türbesini de süsleyen bu na't, Sebici Hüseyin rast makamında ve Cinuçen Tanrıkorur ise Bayâtî-Tevşîh ilâhi olarak bestelemiştir. Üftâde'nin günümüzdeki tesirine işaret eden bu na't şöyledir:

Bâğ-ı aşkın andelîbi Hazret-i Üftâde'dir.
Dertli âşıklar tabîbi Hazret-i Üftâde'dir.

Vâsıl-ı kâmil odur tevhîd-i zâta şüphesiz,
Dost ilinin rehnümâsı Hazret-i Üftâde'dir.

Eyleyen rûhundan istimdâd erişir matlûba,
Halleden her müşkilâtı Hazret-i Üftâde'dir.

Mürşid-i âlî dilersen dâmen-i pâkini tut
Gösteren râh-ı Hüdâ'yı Hazret-i Üftâde'dir.

Sıdk ile kul ol Hüdâyî eşiğinde dâimâ,
Bil hakîkat kutbü'l-aktâb Hazret-i Üftâde'dir.

KAYNAKÇA

Azamat, Nihat Hayri, "Üftâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42, İstanbul, 2012, 282-283.

Bahadıroğlu, Mustafa, *Vâkıât'ın Tahlîl ve Tahkîki*, Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2003.

Baykal, Kâzım, *Bursa ve Anıtları*, İstanbul 1982.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I,

Erhan, Mehmet S., "M. Muhyiddîn Üftâde (K.S.) Hazretleri ve Külliyesi", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 2002 (haz. Ramis Dara), Bursa 2002, s. 266-268.

Hüsâmeddîn Bursevî, *Menâkıb-ı Üftâde,* (nşr. M. Safi-A. Yünal), İstanbul, 1996.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ,* II, (nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), İstanbul, 2006.

İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291.

Kara, Mustafa, *Aşk Bülbülü Hz. Üftâde ve Dergâhı*, Bursa, 2014.

———, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler,* Bursa, 2012.

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* (nşr.. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976.

Öcalan, Hasan Basri, "Üftâde Tekkesi", 42, İstanbul, 2012, 283-284.

Ulusoy, Mehmed Şemseddîn, *Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî*, (nşr. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997.

Üftâde, *Dîvân,* (nşr.M. Bahadıroğlu), İstanbul, 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İstanbul 1980.

ŞEMSÎ-SİVÂSÎ

Cengiz Gündoğdu*

GİRİŞ

XIII. asırda İran'da kurulan Halvetiyye tarîkati değişik bölgelere dağılan halîfeleri vâsıtasıyla Anadolu, Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'yı da kapsayan geniş bir muhîte yayılmış ve zamanla en çok kol ve şûbeye sahip olan bir tarikat hüviyeti kazanmıştır.

XIII. asrın sonlarına doğru Ahî Yûsuf Halvetî tarafından açılan bir zâviye ile Anadolu'ya girmiş[1], Sadreddîn-i Hiyâvî (ö. 860/1455, Şamahı)'nin halîfelerinden Amasyalı Pir İlyas (ö. 837/1433, Şamahı) vâsıtasıyla Amasya ve civar muhitlerde yayılmıştır.[2] Tarîkatın İstanbul'a ilk defa girişi ise "Cemâl Halîfe" diye bilinen Cemâleddîn İshak Karamanî (ö. 933/1527) vâsıtasıyla olmuştur.[3] İstanbul'da ilk defa halvetî âyînini neşreden de bu zâttır.[4]

---

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Bilim Dalı.

1. M. Fuad, Köprülü (Köprülüzâde), *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 96.
2. Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, (trc. ve şerh. Lâmi'î Çelebi), Mârifet Yayınları, İstanbul 1980, s. 573; Taşköprülü-zâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye*, (İnceleme ve notlarla nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, nr. 3353, İstanbul 1985, s. 73-73; Cemâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, (haz. Mehmed Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 393; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 394.
3. Tahsin Yazıcı, "Fâtihden sonra İstanbulda İlk Halvetî Şeyhleri", *İstanbul Enst. Dergisi*, sy. II, İstanbul 1956, s. 87; Süleyman Uludağ, a.g.md., XV, 394.
4. Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Târihi*, (Sad. H. R. Yananlı), Akabe Yayınları, İstanbul 1985, s. 130.

Kuruluşundan itibaren Sünnî şeklini muhâfaza eden bu tarîkatın uç beyliklerinin dînî hayâtı üzerinde doğrudan doğruya mühim bir te'sîri olmamakla birlikte Anadolu'ya yerleşir yerleşmez Ahî teşkilâtıyla sıkı bir alâka peydâ ederek, müntesiplerini artırmış ve kuvvetlenmiştir.[5]

XV. asırdan itibaren Anadolu'da faâliyetleri artarak devam eden Halvetîlik, her sınıftan insana hitâp eden ve mensûpları arasında muhtelif meslek erbâbını görmenin mümkün olduğu bir gönül ocağı şeklinde müşâhede edilmektedir.[6]

Türk cemiyetine geniş ölçüde müessir olmuş bu tarîkatın keyfiyet planında taşıdığı özellik kemmiyet planında da kendini göstermiş, Osmanlı döneminde İstanbul başta olmak üzere pek çok beldede Halvetî tekkeleri ekseriyeti oluşturmuştur.

Yazımızda işte bu tarîkati tarihî süreçte temsil eden meşâyıh silsilesi takdim edilecek, özellikle de Horasan civârında yetişen âlimlerin ve tasavvuf büyüklerinin batıya doğru gönderdikleri temsilcilerinden oluşan ve Sivas civarında yerleşip, Anadolu'da Türk kültürü ve tasavvufuna yön vermiş olan Şemsî ailesinden meşhur şahsiyetlerle, bu şahsiyetlerin oluşturduğu Şemsî-Sivâsî kolu tanıtılmaya çalışılacaktır.

KURUCU PİRDEN YAHYA ŞİRVÂNÎ'YE HALVETÎ SİLSİLESİ

İslâm dünyasının en yaygın tarîkati olan Halvetiyye adını kurucusu olan Ömer b. Ekmelüddîn el-Halvetî (ö. 750/1349 veya 800/1397, Tebriz)'den almaktadır.

Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra tarîkatın silsilesi Ahî Mirem Muhammed el-Halvetî (ö. 812/1410, Kırşehir), Hacı İzzeddîn Türkmânî (ö. 828/1424, Merâğa), Sadreddîn-i Hıyâvî (ö. 860/1455, Şamahı) ile devam ederek tarîkatın ikinci piri veya gerçek kurucusu diyebileceğimiz Seyyid Yahyâ Şirvânî (ö. 868/1463-64, Bakü)[7]ye ulaşmıştır.[8]

---

5. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 96.
6. Y. Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahîm Halvetî, Hayatı, Tasavvufî Düşünceleri, Mektubları*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1982, s. 25-26.
7. Yahyâ Şirvânî, zamanında halkın hürmet ve muhabbetine mazhar olan ve sohbetlerinden pek çok kimsenin istifâde ettiği bir şahsiyet olup, Ehl-i Sünnet akâidine ehemmiyet vermedeki hassâsiyeti ve İran'a Şîî akâidinin nüfûz edememesindeki te'siriyle de tanınır. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, Seha Neşriyât, İstanbul ts., s. 65.
8. Sıralamış olduğumuz bu silsile ve zâtlar için bk.; Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebû's-Senâ*, Süleymâniye Kütüphânesi, Lala İsmâil Kitâb-

Halvetiyye tarîkatı Yahyâ Şirvânî'ye gelinceye kadar önemli bir yayılma kaydedememiştir. Etrâfa halîfe gönderip tarîkatı neşretme işi ilk defa bu zat tarafından başlatılmıştır.[9]

Yahyâ Şirvânî'nin irşâd halkasında yetişen ve tarîkatın Anadolu'da yayılmasında etkin olan meşhûr halîfeleri; Alaaddîn Ali (ö. 867/1462), Pir Şükrullah Ensârî (ö. 868/1463), Pîr Bahâeddîn Erzincânî (ö. 869/1464)[10] Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486, Tebriz)[11], Habîb-i Karamanî (ö. 902/1496, Karaman)[12] ve Ziyâeddîn Yûsuf Şirvânî'dir.[13]

Halvetiyye'nin Yahyâ Şirvânî'nin ölümünden sonra ayrıldığı dört ana kol kuruluş tarihlerine göre şöyle sıralanmaktadır:

---

lığı, nr. 694/2, vr. 38b-39a; Cemâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, nr. 4546, vr. 10-125; Abdulehad Nûrî, *Silsilenâme-i Abdulehad Nûrî*, Süleymâniye Kütüphânesi Çelebi Abdullah, nr. 172, vr. 83-87; Muhammed Nazmî, *Divan*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, Hazine, nr. 920, vr. 4b-5a; Nev'î-zâde Atâî (Atâullah), *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakaik*, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I, 62; Mehmed Sâmi' Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, Cemâl Efendi Matbaası, İstanbul 1316, s. 15-16, 50; Sâdık Vicdanî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1919-1922, s. 4-117; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, İstanbul 1317/1899, s. 19-87; Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbü's-Seniyye limen Yürîdü Tarîka Sâdâti'l-Halvetîyye*, Süleymâniye kütüphânesi, Düğümlü Baba, nr. 218, vr. 25b-28b; Sûzî Ahmed Efendi, *Silsile-i Pîrân lî Meşâyihi'l-Halvetîyye,* Süleymâniye Kütüphânesi, Osman Huldi Öztürkler, nr. 63, vr. 29b-31b, Sûzî Ahmed Efendi, *Dîvân-ı Sûzî*, Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1290, s. 21-22; İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Tarîk-ı Celveti*, Haydarpaşa Hastahânesi Matbaası İstanbul 1291/1874, s. 28-72; Bandırmalı-zâde Ahmed Münîb, *Mir'âtü't-Turuk*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul1306, s. 26; Sarı Abdullah Efendi, *Semeretü'l-Fuad fi'l-Mebde-i ve'l-Me'âd*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288/1871, s. 138-141; Harîrî-zâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâyik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-94, I, 344b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr ve Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, nr. 2306-2309, V, 263-264; Ahmet Rif'at Efendi, *Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye,* Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1299/1881, IV, 240.

9. Ahmed Rifat, *a.g.e.* IV, 240.
10. Bu zat için bk. Hulvî, *Lemezât*, s. 411-416; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts. I, 174.
11. Bu zat için bk. Hulvî, *a.g.e.* s. 515-516.
12. Hulvî, *a.g.e.* s. 407-410; Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 577-579.
13. Yahyâ Şirvânî'nin diğer meşhur iki halifesi ise; Alâeddîn Ali Rûmî (ö. 867) (Bk. Hulvî, *a.g.e.* s. 407-408), ve Pîr Şükrüllâh Ensârî (ö. 868)'dir. (Bk. 403-405.) *Lemezât*'da ayrıca Pîr Şükrüllâh ile Şirvanî'nin ortanca oğlu arasında bir post kavgası olduğu, Şirvânî'nin ortanca oğlunun onun başından Halvetî tacını alarak posta el koyduğundan bahsedilmektedir. Bk. Hulvî, *a.g.e.* s. 404.

Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486, Tebriz) tarafından kurulan *Rûşeniyye*, Pîr Bahâeddîn Erzincânî'nin halîfesi[14] Cemâl Halvetî (ö. 899/1494, Tebük)[15] tarafından kurulan *Cemâliyye*, Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî es-Sarûhânî (ö. 910/1505, Manisa) tarafından kurulan *Ahmediyye*[16]ve Şemseddîn-i Sivâsî (ö. 1006/1597, Sivas) tarafından kurulan *Şemsiyye*. Etüd konumuz olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin te'sis ettiği bu kol, Sivas ve bilhassa Zile yöresinde yayılmış ve faâliyet göstermiştir.[17] Tarîkat Sivas'ta Şemsiyye dergâhında faâliyetine devam ederken, İstanbul'da da Abdülmecîd-i Sivâsî (ö. 1049/1639) ve Abdulahad en-Nûrî (ö. 1061/1651) tarafından temsil edilmiştir. *Sivâsiyye* şubesi bilâhare bu zatların mahâretiyle İstanbul'da ortaya çıkmıştır.[18]

YAHYA ŞİRVÂNÎ'DEN ŞEMSEDDÎN-İ SİVÂSÎ'YE HALVETÎ SİLSİLESİ

Şemsiyye koluna dâhil olan şeyhlerin Yahya Şirvânî'den Şemseddîn-i Sivâsî'ye ulaşan silsilesi şöyledir:

Yahyâ Şirvânî (ö. 890/1485)
Ziyâeddîn Yûsuf Mahdûm Şirvânî (ö. 890/1485)
Mevlânâ Muhammed Rukiyye (ö. ?)
Şahkubâd Şirvânî (ö. 950/1543-44)
Abdülmecîd-i Şirvânî (ö. 971/1563)
Şemseddîn-i Sivâsî (ö. 1006/1597)

Necmü'l-Hüdâ[19] ve *Hediyyetü'l-İhvân*'daki[20] sıralamalardan hareketle Şemsiyye kolu icâzet-nâmelerinin bu silsiledeki sıraya göre verildiğini söyleyebiliriz.[21] Nitekim Sâdık Vicdânî de, aynı silsileyi vererek; "Sivâsiyye kolu icâzenâ-

14. Muhammed Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) (haz. Osman Türer), (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ankara 1982, s. 201.
15. Bu zatın vefatının; 900, 903, 912, olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 58.
16. Bu zat ve oluşturduğu kol hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, *Ahmed Şemseddîn-i Mrmaravî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
17. Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 115; Vassâf, *Sefîne*, s. 255
18. Bu kollar ve kurucuları hakkında daha geniş bilgi için bk. Nazmî, *Hediyye*, s. 207-208; Mehmed Sâmi', *Esmâr-ı Esrâr*, s. 16-50; Vicdânî, *a.g.e.* s. 40-117; Hulvî, *Lemezât*, s. 395-589.
19. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, 38b-39a.
20. Nazmî, *Hediyye*, s. 58, 267-268.
21. Silsilenin bu şekilde sıralaması için ayrıca bk. Nazmî, *Dîvân*, vr. 3a-4a; Vassâf, *Sefîne*, III, 251; Mehmed Sâmi', *Esmâr-ı Esrâr*, s. 50; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmîletü'ş-Şe-*

meleri bu silsileyi havidir." diyor[22] Bu kolun silsilesi Yahyâ Şirvânî'den Şemseddîn-i Sivâsî'ye diğer bir yolla da şu şekilde ulaşır:

Yahyâ Şirvânî (ö. 890/1485)
Habîb-i Karamânî (ö. 902/1497-98)
Hacı Hızır Amâsî (ö. ?)
Muslihiddîn Halîfe (ö. ?)
Şemseddîn-i Sivâsî (ö. 1006/1597)[23].

ŞEMSEDDÎN-İ SİVÂSÎ VE ŞEMSİYYE KOLU ŞEYHLERİ

Şemseddîn-i Sivâsî'den sonra Şemsî dergâhında post-nişîn olan zatların silsilesini vermeden önce bu kolun kurucusu Şemseddîn-i Sivâsî ve kendisinden sonra Şemsî Dergâhı'nda post-nişîn olanlarla, Şemsîyye kolunun şubeleşmesi hususuna değinelim.

Şemseddîn-i Sivâsî

Tam adı; Ebû's-senâ Şemsü'l-Milleti ve'd-Dîn Ahmed b. Ebi'l-Berekât Muhammed b. Ârif Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî'dir. Künyesi; Ebû's-Senâ, lakabı; Şemseddîn, ismi; Ahmed, mahlası; Şemsî'dir. "Kara Şems" olarak şöhret bulan[24]; "Şems-i Azîz" ve "Sivâsî-zâde"[25] olarak da anılan Şemseddîn-i Sivâsî, 926/1519 târihinde Zile'de dünyâya gelmiştir.[26] Taşkent ulemâsından olan ba-

---

kaik fi Hakkı Ehli'l-Hakaik, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 361.

22. Bk. Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 114.
23. Bu sıralama için bk. Nazmî, *Hediyye*, s. 58; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 114; Vassâf, *Sefîne*, III, 251. Bu arada şunu da hatırlatalım ki, tarîkat geleneğinde içinde "Ehl-i Beyt"ten birisinin yer aldığı silsilelere "silsiletü'z-zeheb" (altın silsile) adı verilmiştir. Muhammed Nazmî'nin naklettiğine göre Yahyâ Şirvânî, Yûsuf Mahdûm (ö. 890/1485)'a hitâben kendi silsilelerinin "Silsile-i Vustâ" ve "Urve-i Vuskâ" olduğunu söylemiştir. Bk. Nazmî, *a.g.e.* s. 268.
24. Nazmî, *a.g.e.* s. 57; Müstakîm-zâde Süleymân Sa'dettin, *Hülâsatü'l-Hediyye*, Millet Kütüphânesi, Ali Emiri, Şeriyye, nr. 1082, vr. 10b.
25. Vassâf, *Sefîne*, s. 251. Şemseddîn-i Sivâsî Sivas'ta "Sems-i Azîz" lakabıyla anılmaktadır. Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas, 1948, s. 11.
26. Nazmî, *Hediyye*, s. 60; Müstakîm-zâde, *Hülâsa*, vr. 11a; Vassâf, *a.g.e.* s. 251; Bursalı Mehmet Tâhir, *Meşâyih-i Osmaniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, (nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmî), Kütüphâne-i İslâm, İstanbul 1318/1900, s. 8; Bağdatlı İsmâil Pa-

bası Ebü'l-Berekât Muhammed, Doğu Karadeniz sahillerinin Fatih Sultan Mehmed tarafından zaptı ve Rum Pontus Devleti'nin işgâli üzerine bu çevre halkının İslâmlaştırılması ve Türkleştirilmesi gayesi ile 1470 yıllarında Pontus (Trabzon) bölgesine getirilmiştir. Bilâhare Amasyalı Hâcı Hızır'a[27]intisâb etmiş ve onun mürîdi olmuştur[28].

Vehbi Cem Aşkun, Şemseddîn-i Sivâsî'nin Sivas'ta yaşayan torunlarından aldığı bilgiye dayanarak babası Ebü'l-Berekât Muhammed'in yirmi sekiz dervişiyle beraber Horasan taraflarından Zile'ye göç ettiğini, Hz. Hüseyin soyundan geldiğini ifade etmiştir.[29] Hasan Yüksel, 1036/1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri kayıtlarına dayanarak bu rivâyetin doğru olamayacağını, yani bu yirmi sekiz dervişin Ebü'l-Berekât Muhammed'in değil Şemseddîn-i Sivâsî'nin dervişleri olduğunu tesbît etmiştir.[30]

Aşkun, Tahrir Defteri kayıtlarına (1180 tarihli hüküm, SVBMA, Def. No: 1 s. 185) dayanarak şunları söylemektedir: "Ailenin Horasan'dan geldiğine ve "Seyyid"liğine dair yaygın rivâyet, bu hususta ilk kaynak ve belgelerde yer almamaktadır. Yalnız, ailenin "seyyid"liğine ilişkin iddiâlar (bilgiler) Şemseddîn-i Sivâsî'nin çocuklarından ve torunlarından itibaren belgelere yansımıştır."[31]

Kaynakların ifâdesine göre Şemseddîn-i Sivâsî, yedi yaşındayken babasının mürşidi olan el-Hâc Hızır Amâsî'nin duâsını almak üzere onunla birlikte Amasya'ya gidip, Şeyhin duâsını aldıktan sonra memleketine dönmüş, Zile'nin ileri gelen âlimlerden sarf ve nahiv ilimlerini tedristen sonra Tokat'a büyük kardeşi Muharrem Efendi ve İbrâhîm Efendi'nin yanına gönderilerek, orada Arakiyeci-zâde Mevlânâ Şemseddîn Efendi'nin derslerine devâm etmiştir. Kısa sürede naklî ve aklî ilimlerde ilerleyen Şemseddîn-i Sivâsî, daha sonra İstanbul'a giderek ilmini ikmâle çalışmış, burada temâyüz edip belli ilmî rütbeleri elde etdikten sonra,

---

şa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,* (*Keşfu'z-Zunûn Zeyli)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1945-1947, I, 150; Hoca-zâde, onun doğum târihini 928 olarak vermektedir. Bk. Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 90.

27. Bu zat Yahya Şirvânî ashabından olup, Habib Karamânî'den ahz-i tarîkat etmiştir. Bk. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebû's-Senâ*, Süleymâniye Kütüphânesi, Lala İsmâil Kitâblığı, nr. 694/2, vr.5b; Nazmî, *a.g.e.* s. 60; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 90.
28. Bu zat şeyhinden icâzetli olmasına rağmen halkı irşadla mukayyed olmayıp, mücerred kendi nefsiyle meşgul olmuşlardı. Nazmî, *a.g.e.* s. 59; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 11a.
29. Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas, 1948, s. 11.
30. Bk. Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı", *Revak*, c. I, sayı: 1, Sivas 1990, s. 39.
31. Yüksel, *a.g.m.* s. 39.

bilâhare Sahn Medreseleri'nden birine müderris olmuştur.[32] Fakat bazı müderris ve kadıların mevki ve makâm için küçülmelerini ve çeşitli hakâretlerle aşağılanmalarını görünce bu durumdan rahatsız olup bilâhare görevinden istîfâ etmiştir.[33]

Şemseddîn-i Sivâsî daha sonra hacca gitmiş (999/1591)[34], dönüşte Zile'ye yerleşerek ders okutmaya ve halka va'z vermeye devam etmiştir. Cumapazarı (Ezinepazarı)'na giderek babasının şeyhi Hacı Hızır'ın halîfelerinden olan Muslihiddîn Halîfe'ye intisâb edip, onun nezdinde dördüncü tavır'a (Nefs-i mutmainne) kadar yükselmiştir.[35] Şeyhinin vefâtı üzerine Tokat'ta ilim ve irfânıyla temâyüz etmiş, şeyh Mustafa Kirbâsî'ye intisâb etmek istemişse de Mustafa Kirbâsî'nin, yaşlılığını gerekçe göstermesi üzerine bu intisâb gerçekleşmemiştir.[36] Buradan tekrar Zile'ye dönen Şems, Şeyh Abdülmecîd-i Şirvânî (ö. 971/1563)'nin Tokat'a geldiğini öğrenmesi üzerine Tokat'a giderek bu zâta intisâb etmiştir.[37] Şemseddîn-i Sivâsî, Abdülmecîd-i Şirvânî'nin terbiyesinde kısa sürede seyr ü sülûkunu tamamlamış ve ona on bir yıl hizmet edip hilâfet alarak Zile'ye dönmüş, tâlibleri teslîk ve irşâda devâm etmiştir.[38] Şems bu minval üzere elli yıl kadar seccâde-i irşâdda bulunmuşlardır.[39]

Sivas vâlisi Hasan Paşa, Sivas'ta bir câmi (Meydan Câmii veya Yeni Câmii) ve dergâh yaptırmış, irşâd konusundaki ehliyetini öğrendiği Şemseddîn-i Sivâsî'yi şeyhlik ve imâmlık yapmak üzere Sivas'a dâvet etmiş, o da bu dâveti kabûl ederek âilesi ve talebeleriyle birlikte Sivas'a yerleşip, 1006/1597 târihine kadar burada ta'lîm ve irşâd faâliyetlerini sürdürmüştür.[40]

1036/1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri sûretinde Şemseddîn-i Sivâsî'nin ilmiye sınıfında en yüksek derece olan "Mevlanâ" payesine eriştiğine, "Diyar-ı Rûm'da vücûd-ı mahz-ı hüsn-i âlem" olduğuna ve vâizlik vazifesiyle görevli bulunduğuna işaret edilmektedir.[41]

---

32. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr. 9a; Nazmî, *a.g.e.* s. 61; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 11b; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 90-91; Mehmet Tâhir, *Meşayih-i Osmaniye*, s. 7-8.
33. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr. 9b; Nazmî, *a.g.e.* s. 61; Müstakîm-zâde, *a.g.e.* vr. 12a; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 91.
34. Nazmî Efendi onun üç kez hacca gittiğini belirtmektedir. Bk. Nazmî, *a.g.e.* s. 117.
35. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr. 10b; Nazmî, *a.g.e.* s. 61; Vassâf, *Sefîne*, s. 251; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 91.
36. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr. 12b; Nazmî, *a.g.e.* s. 63; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 12b.
37. Receb-i Sivâsî, a.y.; Nazmî, a.y.; Müstakîm-zâde, *a.g.e.* vr. 11a.
38. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.*, vr.20b; Nazmî, *a.g.e.* s. 78.
39. Receb-i Sivâsî, a.y.; Nazmî, *a.g.e.* s. 79.
40. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr. 21b; Nazmî, *a.g.e.* s. 78-79; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 13a; Vassâf, *Sefîne*, s. 154; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 91; Mehmet Tâhir, *Meşayih-i Osmaniye*, s. 9.
41. Bk Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı", s. 41.

Zâhiri ve bâtınî ilimlerde ârif, riyâzet ve takvâsıyla meşhûr olan Şemseddîn-i Sivâsî, Kânûnî, II. Selim, III. Murâd, III. Mehmed zamanlarında İstanbul'da va'z ve irşâdda bulunmuş, hepsinden hürmet görmüştür. O sâdece sultanların değil, devrinde yaşayan ulemânın da teveccühüne mazhar olmuştur.[42]

III. Mehmed'le birlikte Eğri Seferi'ne sûrî cihâdı da ikmâl gâyesiyle iştirâk eden[43] Şemseddîn-i Sivâsî, seferden dönüşte bir süre İstanbul'da istirâhattan sonra Pâdişahın ısrârına rağmen İstanbul'da kalamayıp, rahatsızlığı gerekçesiyle müsâade alarak Sivas'a dönmüştür. Yaşlılığı sebebiyle seferde çekmiş olduğu zahmet ve şiddetli soğuktan da etkilenmesi sonucu[44] 1006/1597 târihinde Sivas'ta vefât etmiştir.[45]

Şeyh Şemseddîn kutbun meşheri.
Nûr ile olsun musaffâ merkadı.[46]
Kadriyâ târih-i fevtini didim:
Nûh felek Şemsî tolandı nûr ile.

beyitleriyle vefâtına târih düşürülmüştür.[47]

Namazını Receb-i Sivâsî kıldırmış, daha önceleri va'z ve irşâdda bulunduğu Meydan Câmii hazîresine defnedilmiştir. Bilâhare kabrinin üzerine kümbet yapılmıştır.[48] Günümüzde Sivas ve çevresinde önemli ziyâret yerlerinden biri olarak görülen bu türbe Meydan Câmii'nin avlusunda bulunmaktadır. Muhammed Nazmî, burasının kendi döneminde mü'minler tarafından ziyâret edildi-

---

42. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 39a-39b; Nazmî, *a.g.e.* s. 102; Vassâf, *Sefîne*, s. 252.
43. Eğri Seferi ve Şemseddîn-i Sivâsî'nin bu sefere iştirâki esnasında cereyân eden ilginç olaylar için bk. Nazmî, *a.g.e.* s. 101-108; Osman Türer, "Osmanlı imparatorluğunda Padişah-Tarîkat Şeyhî Münâsebetine Dair Târihi Bir Örnek", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 28, (Şubat- 1984), s. 181-194.
44. Nazmî, *a.g.e.* s. 104-108.
45. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 46a; Nazmî, *a.g.e.* s. 109; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 22a; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 91; Mehmet Tâhir, *a.g.e.* s. 9; Vassâf ölüm târihini 1006 veya 1009 olarak vermektedir. Bk. Vassâf, *Sefîne*, s. 252; *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts., s. I, 205.
46. Nazmî, *a.g.e.* s. 109.
47. Nazmî, *a.g.e.* s. 109; Müstakîm-zâde, *Hulâsa,* vr. 22b; Vassâf, *Sefîne*, s. 252.
48. Nazmî, *a.g.e.* s. 108; Müstakîm-zâde, *a.g.e.* vr. 22b; Şemseddîn-i Sivâsî hakkında ayrıca bk. Hulvî, *Lemezât,* vr. 202; Vicdânî, *Halvetîlik,* s. 114-115; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 90-94; Mehmed Süreyyâ, *sicil,* III, 165; Mehmet Tâhir, *Meşâyih-i Osmanîye*, s. 7-13; Ayvansarâyî Hüseyin b. İsmâil, *Tercümetü'l-Meşâyih*, Süleymâniye Kütüphânesi, Esat Efendi, nr. 1375, vr. 5a-5b; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1311/1893, IV, 2799.

ğini ve şehrin belâ ve musîbetlerden korunması için duâlar edildiğini, yapılan duâların kabûl edildiğine inanıldığını belirtmektedir.[49]

Receb-i Sivâsî, onun meşrebde Muhammedî, mezhebde Hanefî, tarîkatte ise Halvetî olduğunu[50] söyler.

Eserleri tedkîk edildiğinde onun, selef îtikâdına bağlı müteşerri' bir sûfî olduğu; Ehl-i Sünnet akîdesine muhâlif, Râfizî, Bektâşî ve Hurûfîler gibi gruplara karşı son derece sert çıkışlarda bulunan, Sünnî akîdenin harâretli bir savunuculuğunu yaptığı görülür.

Güzel ahlâklı, iyi huylu, fakirlere ve misâfirlere ikrâmı seven, sehâ ve ihsân sâhibi, güzel sûretli, özü sözü doğru, olduğu gibi görünen, mütavâzi' bir şahsiyete sâhib olan Şemseddîn-i Sivâsî, hayâtını insanlara hizmete adamış, günün her vaktinde onlara bir şeyler vermek için uğraşmış, sâir zamânlarını ölünceye dek tekkesinde zikir ve tefekkürle geçirmiştir.[51] Kendisinin yaptırmış olduğu mescide Sivâsî Efendi'yi imâm tâyin edip, "Elhamdülillâh! Akçesiz imâma tâbi olup namaz kılarız."[52] şeklinde hassâsiyetini dile getirmiş olması, onun takvâsını göstermektedir.

Şemseddîn-i Sivâsî, hayâtını insanlara hizmete adamış, sâir zamânlarını tekkesinde zikir ve tefekkürle geçirmiştir.[53] Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Ma'nevi* adlı eserini Ramazan ayında mürîdlerine okuyup açıklamak gibi bir âdet edinmişti.[54]

Arapça ve Farsça'yı o dillerde eser te'lif edecek derecede iyi bilen Şemseddîn-i Sivâsî oldukça velûd bir müellif olup, manzûm ve mensûr otuzdan fazla eser te'lif etmiştir. Bu eserlerden bir kısmı basılmış olup bir kısmı da kütüphânelerde yazma olarak bulunmaktadır. Eserlerinden birçoğu tasavvufî muhtevâlı olup, daha çok tasavvufî fikirlerini ifâde etme ve yayma gâyesiyle kaleme alınmıştır. Yâni onun eserlerinde görülen genel tema mücerred duyguları ifâdeden ziyâde halkı irşâda yöneliktir.[55]

Receb Sivâsî *Necmü'l-Hüdâ*'da onun eserlerinin manzum ve mensûr olmak üzere yirmi bir tâne olduğunu ifâde etmektedir[56].

---

49. Nazmî, *a.g.e.* s. 108.
50. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr. 3a.
51. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr. 3a.
52. A. Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 27a.
53. A. Sivâsî, *a.g.e.* vr. 3a.
54. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr. 3a.
55. Eser isim listeleri ve mevzuları için Bk. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr., 3a-5a, Nazmî, *Hediyye,* s. 93; Vassâf, *Sefîne*, s. 254-255; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn,* I, 150-151; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 91-92; Mehmet Tâhir, *Meşayih-i Osmaniye*, s. 10-11; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 206-207.
56. Bk. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.*, vr. 3a

Manzûm Eserleri

Dîvân-ı Şemsî, Süleymâniyye, Risâle-i İbretnümâ, Mevlidü'n-Nebî mea mevlid-i Ma'nevî, Risâle-i Gülşe-nâbâd, Heşt-Bihişt, Mir'âtü'l-Ahlâk fi Mevâhibi'l-Hallâk, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Pend-i Attâr Tercümesi, Tercüme-i Kasîde-i Bür'e, Tercüme-i İlâhînâme-i Şeyh Attâr, Risâle-i İrşâdu'l-Ulûm, Risâle-i Menâsik-i Hac.

Mensûr Eserleri

a) Arapça olanlar: *Hallü Maâkıdi'l-Kavâid, Zübdetü'l-Esrâr fî Şerh-i Muhtasâri'l-Menâr.*

b) Türkçe olanlar: *Nakdü'l-Hâtır, Menâkıb-ı Hulefâ-i Râşidîn, Menâzilü'l-Ârifîn, Risâle-i Umdetü'l-Edîb fi't-Taallümi ve't-Te'dîb fî Kavâidi'l-Fârisî, Emr-i İlâhî ve Hüccet-i İlâhî, es-Safâyih fî-Tercemeti'l-Levâyih, Şerh-i Gazeliyyât-ı Sultan Murâd-ı Sâlis, Dâire-i Usûliyye-i Câmia, ilcâmu'n-Nufûs, Letâifu'l-Âyât ve Nükûşu'l-Beyyinât, Risâle fî Kıssa-i Mûsâ ve Hızır, Şerh-i Kelimât-ı Kümeyl b. Ziyâd, Meclis, Esrârnâme Şerhi, Risâletü't-Te'vîl, Mecmûatü'r-Resâil.*

Kurmuş olduğu kol, ismine izâfeten Şemsiyye olarak anılmıştır. Bu kolu temsîlen Anadolu'nun muhtelif yerlerine yayılmış pek çok halîfesi vardır.

Şemseddîn-i Sivâsî'nin kendisi kadar şöhrete hak kazanmamış olsalar da dönemlerinde ilim ve irfanlarıyla temâyüz etmiş üç kardeşi vardır.

Şemsîliğin yayılmasında da etkili olmuş ve her biri halvetî olan bu zatlar şunlardır:

Muharrem Zilî[57]

Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşen[58] Ebu'l-Berekât Muhammed'in dört oğ-

---

57. Nazmî, *Hediyye,* s. 118. Ziriklî, onun ismine "Kastamonî" nisbesini de eklemiştir. Bk. Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Beyrut, 1389/1969, VI, 172. Bu nisbe Muharrem Efendi'den bahseden ona yakın kaynakların hiçbirinde yer almamaktadır. Kanaatimize göre Ziriklî ona bu nisbeyi Kastamonulu olan müderris Muharrem Efendi (ö. 983/1575) (Bk. Mehmet Süreyyâ, *Sicilli-i Osmâni)*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311/1893, IV, 98.) ile karıştırmış olduğundan dolayı vermiştir.

58. Müjgan Üçer, "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", *Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat*, (2-6 Temmuz 1986 tarihli Sempozyum bildirisi), Tokat Valiliği Şeyhülislam ibn Kemal Araştırma Merkezi, Ankara 1987. s. 228

lundan en büyüğü[59] olan Muharrem Efendi, Halvetî büyüklerinden Abdülmecîd-i Şirvânî (ö. 971/1563)'nin talebesi ve halifesidir.[60]

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre; Muharrem Efendi âlim, fâzıl, muttakî bir zât olup, dünyâdan göçtüğünde, kitâptan başka tereke bırakmamıştır.[61] 1000/1591 târihinde Zile'de vefât etmiştir.[62] Kabri Zile Devlet Hastanesi'nin önünde babasının kabrinin yanındadır.

Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*'da Muharrem Efendi'nin Abdülmecîd-i Sivâsî'den başka, Feyzullâh Efendi[63] ile Zile'de bir câmide görev yapan Abdülkerîm ve henüz tahsil görmekte olan Abdurraûf isimli üç oğlu olduğundan bahsetmektedir.[64] Muharrem Efendi'nin bu erkek çocuklarından başka bir de Safâ isimli kız evladı vardır ki, bu kadın Abdülehad Nûrî (ö. 1003/1594)'nin annesi olup[65], kocasının vefât etmesi üzerine Abdülmecîd-i Sivâsî'nin himâyesinde evlâtları Abdülehad Nûrî, Abdussamed Efendi ve Kâmil Ağa ile birlikte İstanbul'a hicret etmişlerdir.[66]

Birçok konuda faydalı eserler te'lif eden Muharrem Efendi'nin eserleri arasında *Hediyyetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*'u[67] tarîkat âdâbı, şer'î hükümler ve hakîkat sırlarından bahseden oldukça faydalı bir eserdir.[68] Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns*'ünü *Kunûzu'l-Evliyâ* adı altında Arapça'ya tercüme etmiştir.[69] Eserlerinden yalnızca *Hâşiye ale'l-Câmî*[70] basılmış-

---

59. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr.39b; Nazmî, *a.g.e.* s. 118.
60. Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* (Neşre haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I, 52; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 393.
61. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr.40a.
62. Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, I, 52; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn,* II, 5; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 393; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* IV, 98.
63. Abdülmecîd-i Sivâsî *Bidâatü'l-Vâizîn* ve *Lugat-ı Mesnevî* adlı eserlerinde bu zatın kendisinden büyük ve müderris olduğundan bahsetmektedir. Bk. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Bidâatü'l-Vâizîn*, Süleymâniye Kütüphânesi, Kılıç Ali Paşa, 1032/2, vr.2a; Abdülmecîd-i Sivâsî, *Lugat-ı Mesnevî*, Süleymâniye Kütüphânesi, Aşir Efendi, nr. 385, vr. 2a.
64. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 40a.
65. Bk. Nazmî, *Hediyye,* s. 213; Vassâf, *Sefîne*, III, 357; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* I, 547; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III, 294; Kehhâle, *a.g.e.* V, 66.
66. Nazmî, *a.g.e.* 215, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Şeyhî, *a.g.e.* III, 547; Vassâf, *a.g.e.* III, 357.
67. Yazma nüshası için bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, *Hediyyetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, Süleymâniye Kütüphânesi Hacı Mahmud Ef., nr. 910.
68. Nazmî, *Hediyye,* s. 118.
69. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 40a; Ziriklî, *el-A'lâm,* VI, 172. Yazma nüshası için bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, *Kitâbu'l-Kunûz*, Süleymâniye Kütüphânesi Es'ad Ef., nr. 2390.
70. Bk. Ebû'l-Leys Muharrem Zilî, *Hâşiye ale'l-Câmî,* Süleymâniye Kütüphânesi nr. 921; Bulak Matbaâsı, Mısır, 1256/1840,

tır. Bunlardan başka Arapça olarak te'lif ettiği *Menâkıbü'l-Eimmeti's-Selâseti alâ Mezhebi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati*[71], *Telhîsü'l-Miftâh mine'l-Me'ânî ve'l-Beyân*[72], *Mecmaü'l-Mehâsin*[73], *Zübdetü'l-Âsâr fî Şerhi Muhtasari'l-Menâr*, *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye ale'l-Kâfiye* adlı önemli eserlerini de sayabiliriz.

Şeyh İbrâhîm Cemâleddîn

Ebû'l-Berekât'ın Muharrem Efendi'den sonra ikinci oğlu olan Şeyh Ebü'l-Meâlî İbrâhîm Cemâleddîn, aynı zamânda *Necmü'l-Hüdâ* adlı eserin sâhibi Receb-i Sivâsî'nin babasıdır. Şemseddîn-i Sivâsî ile Sivas'a hicret etmiş, Hasan Paşa Câmii'nde imâm iken, 1000/1591 târihinde vefât etmiştir. Erzânî denilen kabristanda medfundur[74].

Mevlânâ İsmâil Efendi

Ebû'l-Berekât'ın Şemseddîn-i Sivâsî'den sonra gelen oğlu Mevlânâ İsmâil Efendi'dir. Bu zât Semseddîn-i Sivâsî'den ilim tahsil etmiş, özellikle fıkıh ve hadîs ilminde temâyüz etmiştir. 999/1591'de Şemseddîn-i Sivâsî ile birlikte hacca gitmiştir. Bu zatın iki oğlu vardır. Bunlardan biri, Hasan Paşa Camii'nde hatib olan ve Sivas'taki eşkıyâlar tarafından öldürülen Fazlullah Efendi, diğeri ise Şemseddin Sivasî'yle birlikte İstanbul'a giden ve orada Sultan Murad'ın hocası Sa'deddîn Efendi'den dersler alıp, sonra da bazı medreselerde müderrislik yapan Avnullah Efendi'dir.[75]

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre bu zâtların hepsinin evlâtları Hz. Ali ve Hz. Hızır'ın duâları bereketiyle âlim, fâzıl, ârif, kâmil ve verâ sâhibi muttakî kimseler olarak temâyüz etmişlerdir.[76]

Bu arada, 1036/1627 tarihli Mufassal Tahrir Defteri sûretinde Şemseddîn-i Sivâsî'nin bütün kardeşleri, evlatları ve dervişlerinin her tür vergiden muaf oldukları belirtilmektedir.[77]

---

71. Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 393.
72. Nazmî, *Hediyye*, s118; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 172.
73. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l Esmâr*, Süleymâniye Kütüphânesi, Mihrişâh Sultan, nr. 255, vr.140a.
74. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ*, vr. 40a; Nazmî, *Hediyye*, s. 118-119; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 23a.
75. Receb-i Sivâsî, *a.g.e.* vr. 41a; Nazmî, *a.g.e.* s. 119; Müstakîm-zâde, *a.g.e.* vr. 23b.
76. Nazmî, *a.g.e.* s. 119; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, I, 547.
77. Bk. Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı", s. 41.

ŞEMSEDDÎN-İ SİVÂSÎ'DEN SONRA ŞEMSÎ DERGÂHI POST-NİŞÎNLERİ

Şemseddîn-i Sivâsî'nin vefatından sonra makamına oğlu Pîr Mehmed Efendi geçmiştir.[78]

Bu zâtın da iki yıl sonra (1008/1599) vefâtı üzerine yerine Şemseddîn-i Sivâsî'nin dâmâdı Receb-i Sivâsî (ö. 1014/1605 veya 1016/1607)[79] posnişînliğe geçmiş, ancak kısa bir süre sonra o da vefat etmiştir.[80] Bunun üzerine halîfe ve dervişler o sırada Zile'de irşâd hizmetini yürüten Abdülmecîd-i Sivâsî'nin Sivas'ta Şemseddîn-i Sivâsî Dergâhı'nda irşâd için ikâmetleri husûsunda ittîfâk edip davet etmişler, Abdülmecîd-i Sivâsî de onların dâvetlerine icâbet ederek Sivas'a gelmiştir[81]. Halîfeler teberrüken bîatlarını yeniledikten sonra[82] Abdülmecîd-i Sivâsî, Şemsiyye Dergâhı'nda[83] meşihât makâmına oturmuştur.

Böylece Şemseddîn-i Sivâsî'den sonra Şemsi Dergâhı'nda sırasıyla şu zatlar post-nişîn olmuşlardır:

1. Pîr Mehmed Efendi (ö. 1006 / 1597)[84]. (Şemseddîn-i Sivâsî'nin büyük oğlu)

---

78. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 38a; Nazmî, *Hediyye,* s. 123; Müstakîm-zâde, *Hulâsa,* vr. 23a.
79. Receb-i Sivâsî, 947 veya 949 tarihlerinde Zile'de dünyaya gelmiştir. Şemseddîn-i Sivâsî'nin kardeşinin oğlu, damadı ve halîfesi olup, âlim bir zattır. Eserleri basılmamış olup, bazıları şunlardır: Arapça "*Necmü'l-Hüdâ*", "*Esmâü'l-Vusûl*", "*Nûru'l-Hüdâ*" ve "*İlahiyât Mecmuası*". Sivas'ta Şemseddîn hazretlerinin dergâhında medfûndur. Bk. Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* I, 176. Receb-i Sivâsî'nin ölüm târihini Mehmed Tahir 1013/1604 olarak vermekte Hüseyin Şemsi Güneren ise 1014/1605 veya 1016/1607 vermektedir. H. Ş. Güneren ayrıca Receb-i Sivâsî'nin Kur'ân-ı Kerim sûrelerinden müntehâb âyât-ı izâmın cem'i ile "Hatmi Sağîr" adında bir vird de tertîb ettiğini belirtmektedir. Bk.Receb-i Sivâsî, *Hidâyet Yıldızı Şems-ed-dîn Sıvâsî Hazretlerinin Menkıbeleri (Necm-ül Hüdâ Fî Menâkıb-iş-Şeyh Şems-id-dîn Eb-is-senâ Tercümesi)*, trc. Hüseyin Şemsi Güneren, Yayına haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000, s. VI.
80. Nazmî, *Hediyye,* s. 123; Müstakîm-zâde, *a.g.e.* vr. 23a. Süreyyâ buraya kadar olan hilafet sırasını, "Şemseddîn-i Sivâsî'den sonra Veli Efendi (ö. 1005) sonra Ahmed Efendi geçti ve kısa süre sonra vefat etti, yerine Sivâsî Efendi geçti" şeklinde vermektedir. Bk. Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III, 165. Doğrusu bizim verdiğimiz şekildedir.
81. Nazmî, *a.g.e.* s. 123; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* III, 63; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ,* s. 85-86; R. Ekrem Koçu, "Abdülmecid Efendi" *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 1946, I, 100.
82. Nazmî, *a.g.e.* s. 123.
83. Bu dergâhın ismi Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde "Sivâsî Efendi Dergâhı" olarak geçmektedir. Vakfiye târihi, 1004/1596'tır. Bk. Saim Savaş, *Bir Tekke'nin Dini ve Sosyal Târihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 31.
84. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ,* vr. 38a; Nazmî, *Hediyye,* s. 123; Müstakîm-zâde, *Hulâsa,* vr. 23a.

2. Receb-i Sivâsî (ö. 1008/1599 veya 1009/1600) (Şemseddîn-i Sivâsî'nin yeğeni ve dâmadı)
3. Abdülmecîd-i Sivâsî (ö. 1049/1639) (Şemseddîn-i Sivâsî'nin yeğeni)

Bu arada şunu da hatırlatalım ki, Sivas'taki dergâhta post-nişînlik görevi Receb-i Sivâsî, Abdülmecîd-i Sivâsî ve aşağıdaki silsilede yerini göstereceğimiz Ahmed-i Sûzî hâriç hep babadan oğula intikâl ederek devam etmiştir.

Abdülmecîd-i Sivâsî'nin aşağıda da bahsedeceğimiz üzere İstanbul'a davetiyle birlikte Şemsîlik için yeni bir kapı açılmış ve bu kolun faâliyetleri Sivas'ta devam etmekle birlikte ağırlıklı olarak İstanbul ve çevresine kaymıştır. Şimdi bu kapının açılmasına sebep olan Abdülmecîd-i Sivâsî'yi kendisi hakkında yapmış olduğumuz *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*[85] adlı çalışmamızdan ihtisar ederek kısaca tanımaya çalışalım.

Abdülmecîd-i Sivâsî

971/1049 yılında Zile'de doğan Abdülmecîd-i Sivâsî, "Sivâsî" nisbesiyle meşhûr olmuştur. Babası Muharrem Efendi ve amcası Şemseddîn-i Sivasî'den zâhirî ilimleri tedrîs eden Abdülmecîd-i Sivâsî, Halvetî şeyh ve halîfelerinden oluşan âilesinin yanı sıra, sosyal çevresi îtibâriyle kendisinin iyi bir şekilde yetişmesine müsâit bir ortam içinde doğup büyümüştür.

Hemen bütün âile efrâdı Halvetî olan Abdülmecîd-i Sivâsî'nin pek tabîî olarak küçük yaştan îtibâren bu çevrenin kültüründen etkilendiğini söyleyebiliriz. Otuz yıl kadar bu çevrede medrese tahsîlini sürdürdükten sonra tasavvufa yönelerek amcası Şemseddin Sivâsî'ye intisâb etmiş, kısa zamanda sülûkunu tamamladıktan sonra hilâfet almış, amcasının ölümü üzerine Sivas'taki Şemsî Dergâhı'na şeyh olmuştur.

Abdülmecîd-i Sivâsî meşîhat makâmına oturduktan sonra irşâd konusundaki mahâreti sebebiyle pek çok kimsenin tarîkate intisâb etmesinde ve Şemsîliğin Sivas ve çevresinde yayılmasında etkili olmuştur.

Böylece Abdülmecîd-i Sivâsî, ilim ve irfân yolunda kazandığı şöhreti sebebiyle III. Mehmed tarafından bir hatt-ı hümâyünla İstanbul'a davet edilmiş, o da bu çağrıyı kabul edip İstanbul'a göç etmiştir.[86] İstanbul'a taşındıktan son-

85. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk mutasavvıfı Abdülmecid Sivasi (971/1563-1049/1639) Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
86. Bk. Nazmî, *Hediyye*, s. 123;; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, (Neşre haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III, 63.; Mehmet Süreyya, *Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye (Sicilli-i Osmâni)*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1311/1893, III, 400; Hoca-zâde, *Ziyâ-*

ra bir taraftan tekkesinde mürîdlerini irşâda çalışırken, diğer taraftan da başta Ayasofya olmak üzere İstanbul'un merkez câmilerinde verdiği va'zlarla halkı irşâd etmeye devâm etmiş, Sultanahmed Câmii'nin yapılmasıyla buraya vâiz olarak atanmış ve irşâd hizmetini yürütmüştür. Sivâsî'nin pek çok ulemâ ve vâizler zümresinin bulunduğu bir dönemde İstanbul'un önemli câmilerine vâiz olarak tâyin edilmesi ve bu va'zlara aşırı rağbet gösterilmesi, onun ilmî kapasitesi yanında, iyi bir hatip olduğunu ve içinde yaşadığı toplumla bütünleşebildiğini ortaya koymaktadır.

Devrin idarecileriyle ve özellikle padişahlarla iyi ilişkiler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekerek idârecileri uyarmış, bunu yaparken sözünü esirgememiştir. Diğer taraftan devlete hizmet ve sadâkati benimsemiş, pâdişahları ulü'l-emr görüp onları yeri geldiğinde övmekten de geri durmamıştır. Devrinde Halvetiyye tarîkatının önde gelenlerinden olup, pek çok mürid yetiştirmiş, Anadolu'nun çeşitli bölgelerine halîfeler göndermiştir. Aşağıda da değineceğimiz üzere Halvetiyye tarîkatı onun sayesinde taşradan merkeze taşınmış, Sivasiyye Şubesi adıyla faâliyetlerini sürdürmüştür. Şemsiyye kolunu taşradan merkeze taşımış olması, onun şahsiyetinin ve bağlı bulunduğu tarîkatı temsîl kâbiliyetinin gücünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Abdülmecîd-i Sivâsî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı'nın kurucu güçlerinden olan tarîkat ve medrese erbâbı arasında dikkat çekici olaylar tezâhür etmiş, tekke-medrese münâsebetleri daha önceki dönemlerden farklı olarak ilmî ve ahlâkî çizgiyi aşmış, her iki tarafın birbirlerine bakışında değişme ve sertleşme görülmeye başlamıştır. Bu tezâhürler, söz konusu çevrelerin birbirlerini toplumdaki bozulmalardan sorumlu tutup, idâreye şikâyet etmeleri ve değişik mahfiller-

---

ret-i Evliyâ, s. 85; Vicdânî, *Halvetiyye*, s. 116; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 50; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Târihi (Tabakatü'l-müfessirin)*, Bilmen Yayınları İstanbul 1974, II, 693; *Türk Ansiklopedisi*, "Abdulmecid" md., I, 63; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, "Abdulmecid Sivâsî" md. Gelişim Yayınları, İstanbul 1986, I, 33; Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, *Osmanlı Târihi*, TTK Basımevi, Ankara 1973, III, 350; Koçu, "Abdülmecid Efendi", I, 100.

Pâdişahın, kendi el yazısıyla yazdığı ve Kapıcıbaşı'yla gönderdiği hatt-ı hümâyünda yeralan ifadeler şöyledir:

"Fazîletli ve kerâmetli Abdülmecîd Efendi, merhûm 'ammin Şems Efendi'nin Eğri Seferi'nde refâkatinden, zâhiren ve bâtınen çok menâfi'ler müşâhede itmişizdir. Ba'de'r-rücû' Dârü's-Saltana'da (İstanbul) ikâmetlerin murâd etmiş idim. Pîrliği özr-i kavî olmağın izin vermiştim. Hâlâ seni kavlen ve fi'len ve vasfen, ona müşâbehet-i tâmme ile müşâbehetin olduğu mesmuûum olmağın, derunumuzdan meyl-i tâm etmişizdir. Hatt-ı şerîfim vusûlunde, Dârü's-Saltana'ya hicret itmen emrim olmuşdur. İhmâl olunmaya."

Bk. Nazmî, *a.g.e.* s. 124; Müstakîm-zâde, *Hulâsa*, vr. 24a; Şeyhî, *a.g.e.* III, 63, III, 400; Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.* III, 400. Tespitlerimize göre Abdülmecîd-i Sivâsî'nin İstanbul'a gidiş târihi 1599 veya 1600 târihlerinde olmalıdır.

de birbirlerini suçlamaları şeklinde kendini göstermiştir. Bu sebeple her iki taraf arasında ciddî tartışmalar cereyân etmiştir. Sivâsî bu tartışmalara doğrudan katılarak, tasavvuf ve tarîkatleri savunmuştur. Bu tartışmalarda mutasavvıfların savunduğu fikirler Sivâsî ile; karşı görüşler de Kadızâde Mehmed Efendi[87] ile özdeşleşmiş ve taraflar arasındaki tartışmalar "Kadızâdelîler-Sivâsîler" mücâdelesi olarak târihe geçmiştir. Kadızâde'nin sebep olduğu bu münâkaşaların doğurduğu vahim sonuçlar karşısında dönemin İstanbul'unda birçok mutasavvıf ve âlim bulunmasına ve bunların Kadızâdeli vâizlerin yaptıklarından rahatsız olmalarına rağmen çözüm üretememiş veya ilgilenmemişlerdir. Neticede bilgi birikimleri ve yetkinlikleri giderek zayıflayan ulemâ sınıfının yarattığı boşluğu, halk üzerinde etkili bağnaz vâizlerin doldurması, buna karşılık Sivâsî'nin öne çıkıp mücâdele etmesi ona önemli bir tarihî kişilik de kazandırmıştır.

Bu iki grup arasındaki tartışmalar Kadı-zâdelileri temsilen Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ile sûfîleri temsilen Abdülmecîd-i Sivâsî'nin halî-

87. Kadı-zâde Mehmed Efendi 990/1582 târihinde doğmuştur. Balıkesirli Doğancı Mustafa Efendi adında bir kadı'nın oğludur. Bu yüzden Kadı-zâde diye şöhret bulmuş, Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi'nin şeyhi Sofyalı Büyük Kadı-zâde Mehmed Efendi'den ayırt edilmek için kendisine "Küçük Kadı-zâde" denilmiştir. İlk tahsîlini Balıkesir'de Birgivî Mehmed Efendi'nin talebelerinden almış, [Gölpınarlı onun Birgivî Mehmed Efendi'den ders aldığını söylemekte ise de (bk., Gölpınarlı, Abdulbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilap ve Aka Yayınları, İstanbul 1983, s. 158) bu doğru değildir.] daha sonra İstanbul'a gelerek tahsîlini orada tamamlamıştır. Dursun-zâde Abdullah Efendi'nin muidliğini (yardımcılığını) de yapan Kadı-zâde, daha sonra Tefsîrî denmekle meşhur Tercüman Yunus Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi'nin teşvikiyle önceleri sûfîliğe heves etmiş, fakat Birgivî Mehmed Efendi gibi tasavvuf yolunu meşreb ve anlayışına uygun bulmadığından bu yolu bırakıp, kürsülerde nasîhat etme yolunu seçmişti. Aksaray'da Murat Paşa câmii'nde dersler vermiş, daha sonra Birgivî-zâde Fazlullâh Efendi'nin yerine Sultân Selim vâizliğine geçmişti. Bu arada evinin yanındaki mescidde dersiâmlık yapıyordu. Buradan 1032/1622 târihinde sultân Bâyezid câmiine vâiz olarak nakl olunan Kadı-zâde, 1041/1631 târihinde Süleymâniye câmiine, daha sonra aynı sene Ayasofya vâizliğine tâyin edildi. 1044/1634 yılında Pâdişah ile Revan Seferi'ne giderken yolda hastalanıp, Konya'dan geri döndükten sonra 1045/1635 târihinde vefât etmiştir. Topkapı hâricindeki İki Kapı civârında metfûndur. Daha geniş bilgi için bk. Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, Neşre haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, I, 59; Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 108; a. mlf., *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Ceride-i Havâdîs Matbaası, İstanbul, 1310, II, 182-183; Naîmâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîmâ, (Ravzati'l-Hüseyin fî Hülasâti Ahbâri'l-Hafikîn)*, çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul, 1967, VI, 2717, 2718; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara, 1973, III, 355; Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, No:182, Ankara, 1988, s. 125.

fesi Abdülahad en-Nûrî ve bunlardan sonra da üçüncü kuşakta Mehmed Vânî Efendi ile Niyazî-i Mısrî arasında aynı şiddette devam etmiş, bu hal Köprülü Mehmed Paşa'nın vezir-i âzamlığına kadar sürmüştür. Köprülü (ö. 1072/1666), ileri gelen ulemâyı toplayıp bu vâizlerin davranışlarının doğru olup olmadığını görüşmüş, onlar da bunların hareketlerinin bâtıl olduğunu beyân edip, fitne çıkaranların cezâlandırılmaları gerektiğini söylemişlerdir.[88] Ulemânın kanâatlerini paylaşan Köprülü, şeyhleri ve tekkeleri bunların elinden kurtararak Kadı-zâdeliler hareketinin fiilen sona ermesini sağlamıştır (1066/1656).

Yine Abdülmecîd-i Sivâsî'nin yaşadığı dönemde tarîkatlerin yaygınlığı artmış, buna bağlı olarak tarîkat zümreleri arasında muhtelif kanâat ve inanç farklılıkları da gelişmiştir. Bunlardan bir kısmının tavırları şerîatin zâhirine uygun, bâzılarınınki de aykırı olduğundan, bu sonrakiler hakkında bâzen devlet tarafından tâkibat yapılmış, onlar da faâliyetlerini gizli olarak sürdürmüşlerdir. İşte Abdülmecîd-i Sivâsî de bu dönemde bir taraftan tarîkatlere karşı yürütülen taassub ile mücâdele ederken, diğer taraftan da, faâliyetlerini gizlice sürdüren Melâmîler ve özellikle İdris-i Muhtefî'nin şerîate muhâlif gözüken görüş ve davranışlarına şiddetle karşı çıkmış, herkesin havsalasına sığmayacak taşkın fikirlerin yayılmasına mâni olmaya çalışmıştır. Onun bu tavrını şerîate bağlılıktaki hassâsiyetine ve kişisel mizâcına bağlamak mümkündür. Ayrıca bu durum onun devletin bu tür hareketlere bakışıyla paralellik arz ettiğini de göstermektedir.

Sivâsî'nin en mümeyyiz vasfı belki de Ehl-i Sünnet'in sıkı bir bağlısı ve savunucusu olmasıdır. Onun bütün arzusunun Müslümanların yaşayışlarını Kur'an ve sünnete uydurmaları ve ahlâklarını yüceltmeleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu doğrultuda o, gerek tarîkat gerekse şerîat meselelerini îzâh ederken, İslâmî geleneğe uymuş, görüşlerini dile getirirken âyet ve hadîsleri sıkça kullanmış, farklı kaynaklardan yaptığı nakillerle bu görüşlerini te'yîd etmeye çalışmıştır.

Müteşerri' bir sûfî vasfıyla öne çıkan Sivâsî, tarîkat anlayışında tevhîd merkezli, hâlis niyet esâslı ve amelî ağırlıklı davranmayı hâkim kılma çabasındadır. Çünkü o, bir şeyi nazarî olarak bilmenin, fiilen yaşanmadıkça insana fazla bir şey kazandırmayacağı kanâatindedir. Bunun için, ona göre gerekli olan, öncelikle şerîatı yaşamak, sonra bir mürşidin rehberliğinde nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye ile sülûkunu tamamlamaya çalışmaktır. Sivâsî'ye göre bu yol ruhsat değil azîmet yoludur. Onun ısrarla vurguladığı husûs, nefse muhâlefet edip, doğru-

88. Muhammed Nazmî, Köprülü Mehmed Paşa'nın Kadı-zâdelilerin teaddî ve tecâvüzlerini görüp o dönemde îeyhülislâm olan Hanefî Efendi'den fetvâ istediğini, Şeyhülislâm'ın da "Kadı-zâde'ye mensup olan vâizlerin ekserisi yeryüzünde fesat için çalışanlar olmağın, nefyolunmaları lâzımdır." şeklinde fetvâ verdiğini, bunun üzerine tarîkat erbâbının bir müddet müsterih olduklarını nakletmektedir. Bk. Nazmî, *a.g.e.* s. 233.

dan Allah'a yönelmek, Allah'tan alıkoyan şeylerden uzak durup, sâlihlerle sohbet ve kâmil bir şeyhin rehberliğinde yürümektir. Çünkü amellerin sahîh olması ancak bu husûslara bağlılıkla mümkündür.

Sivâsî tasavvufî görüşlerini verirken meseleye bir pratisyen ve eğitici sıfatıyla yaklaşmış, sülûkun tatbîkî yönüne eğilmiştir. Yâni o, tasavvufun teorik yönüyle ele alınmasındansa, bizzat yaşayarak ortaya konulmasından yanadır. Bunun yanında tasavvufun teorik yönüne de değinmiş, vahdet-i vücûd anlayışına yakın açıklamalarda bulunmuş, fakat bu meselelerle ehil olanların ilgilenmesini istemiştir.

Sivâsî, tasavvuf meselelerine ve tarîkat âdâbına vâkıf bir şahsiyet olduğu halde tarîkat usûl ve âdâbı açısından tecdîde gitmemiştir. Yaptığı hizmetlerden ve birçok halîfe yetiştirip tarîkatin yaygınlaşmasında etkili olmasından dolayı Şemsiyye kolunun Sivâsiyye ismiyle anılmasına sebep olmuştur.

Sivâsî'nin yirmiden fazla eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bir kısmı te'lif, bir kısmı da tercümedir. Bu eserleri onun, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerle, Arapça ve Farsça gramer ilmine vâkıf derin bilgi sâhibi bir âlim ve tasavvuf kültürüne hâkim kâmil bir zât olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sivâsî bu eserler yanında, yazdığı şiirler ve oluşturduğu *Dîvan*'ıyla da üzerinde durulmaya değer bir edebî kişiliğe sâhiptir. Şiirlerinde "Şeyhî" mahlasını kullanan Abdülmecîd-i Sivâsî, dönemindeki şâirlerden farklı olarak, şiiri sırf sanat telâkkî etmemiş, şiirlerinin hemen hepsinde tekke şiiri tarzında tasavvufî muhtevâları yansıtmıştır. Netice olarak o, şiiri sanat için değil, halkın dinî, içtimâî ve rûhî eğitimi için bir vâsıta olarak kullanmış, düşüncelerini okuyucuya sade bir tarzda, samîmî olarak ifâde etme ve aktarma gayretinde olmuştur. Ekserisi Türkçe olmakla beraber, az da olsa Arapça ve Farsça şiirler de kaleme almıştır. Ayrıca *Mesnevî*'ye yazmış olduğu şerhin, ilk *Mesnevî* şerhlerinden birisi ve *Cezîre-i Mesnevî*'ye yaptığı şerhin de diğerlerine nisbetle daha kapsamlı olması, onun bu sâhada da yetkili birisi olduğunu göstermektedir.

Türk tasavvuf ve tefekkür târihi, hattâ Türk edebiyât târihi açısından önemli bir şahsiyet olan Sivâsî 1049/1639 yılında İstanbul'da vefât etmiş, Eyüp Nişancası'nda Nişancı Câmii civârında, kendisine âit evin bahçesinde defnedilmiştir.[89]

Abdülmecîd-i Sivâsî'nin tesbît edebildiğimiz kadarıyla biri erkek dört çocuğu olmuştur. Bunlardan erkek olan, Abdülbâkî Efendi (ö. 1129/1716)'dir. Di-

89. Abdülmecîd-i Sivâsî hakkında daha geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

ğer çocukları ise kız olup, en küçüğü Râziye, ortanca kızı Safiyye, büyük kızı ise Âlime Hatun'dur.[90] Hüseyin Vassâf, Sivâsî'nin, kızlarından birini 1033/1623 târihinde Abdülehad Nûrî ile evlendirdiğini nakletmekte, ancak evliliğin bu kızlardan hangisiyle olduğunu belirtmemektedir.[91]

Şemsî-Sivâsî ailesi içerisinde seçkin bir yere sahip olan Abdülbâkî Efendi 1023/1614'de doğmuştur.[92] "Sivâsî-zâde" diye meşhûrdur[93].

İbtidâ ilimleri babasından tedris eden Abdülbâkî Efendi, döneminin muhakkik ve müdakkik üstâdlarından da zâhirî ilimleri tedrîse devâm etmiş, bilâhare Şeyhulislâm Yahyâ Efendi'ye mülâzım (stajyer) olmuştur. Medrese tahsîlinde ilerleyerek Medâris-i Erbaîniyye (Kırk Akçe Medreseleri)'den mezun olmuş, resmî olarak hâric medreselerinden birinde hocalık yapmıştır.[94] Daha sonra, "Çocuk babasının sırrı üzeredir." sözü üzere; babasına bîat ederek tasavvuf yoluna intisâb etmiştir.[95] Önceleri zâhirî ilimlere yönelmiş iken bilâhare bâtınî ilimlerde ilerleyerek zamânının önde gelenlerinden birisi olmuştur.[96]

Babasının ölümü üzerine, zâviyeleri ve Sultanahmet Câmii ile Fâtih Câmii dördüncü gün vâizliği (Çarşamba) kendilerine tevcîh olunmuştur. Yetmiş üç yıl ser-halka-i tevhîd ü tezkîrde bulunmuş, kürsülerde hadîs ve tefsîr dersleri vermiştir.[97]

Muhammed Nazmî'nin ifâde ettiğine göre Abdülbâkî Efendi, zâhid, müteşerri', verâ ehli, kerâmet ve makâm sâhibi birisi olup, pek çok halîfesi ve muhibbi vardı. Aşırı derecede tevâzu ehli birisi olup, halk tarafından da oldukça çok sevilirdi.[98]

1122/1710 senesi Rebiülevvel ayının 15. Çarşamba gecesi vefât etmiş, cenâzeleri Eyüp Nişancası'nda babasının türbesi yanına defnedilmiştir.[99]

---

90. Nazmî, *Hediyye,* s. 242, 243.
91. Vassâf, *Sefîne,* III, 262.
92. Nazmî, *Hediyye,* s. 189, 190; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* II, 419; Vassâf, *a.g.e.* III, 260; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III, 297; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ,* s. 87.
93. Vassâf, *Sefîne,* III, 260.
94. Nazmî, *Hediyye,* s. 190; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* II, 419; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ,* s. 87.
95. Nazmî, *a.g.e.* s. 189, 190; Şeyhî, *a.g.e.* II, 419; Vassâf, *Sefîne,* III, 260; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 87.
96. Vassâf, *a.g.e.* III, 260.
97. Nazmî, *Hediyye,* s. 190; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* II, 419; Vassâf, *a.g.e.* III, 260; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III, 297; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 87.
98. Nazmî, *a.g.e.* s. 190; *Şeyhî, a.g.e.* II, 420.
99. Şeyhî, *a.g.e.* I, 52; Vassâf, *Sefîne,* III, 260; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ,* s. 87; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III, 297.

ŞEMSİYYE'NİN İSTANBUL'DA TEMSİLİ

Abdülmecîd-i Sivâsî'nin İstanbul'a göçüyle beraber Şemsîlik İstanbul'da temsil edilmeye başlanmış, bu arada Abdülmecîd-i Sivâsî'den boşalan Şemseddîn-i Sivâsî Dergâhı post-nişînliği de aşağıda silsilelerini vereceğimiz şahıslar tarafından devam ettirilmiştir.

Abdülehad en-Nûrî

Abdülehad en-Nûrî, 1003/1594-95 târihinde Sivas'ta doğmuştur[100]. Babası, Abdülmecîd-i Sivâsî'nin amcası İsmâil Efendi'nin oğlu Kadı Muslihiddîn Mustafa Sâfâyî, annesi de yine Abdülmecîd-i Sivâsî'nin kız kardeşi Safâ Hatun'dur.[101] Küçük yaşta babasını kaybeden Abdülehad en-Nûrî, dayısı Abdülmecîd-i Sivâsî'nin himâyesinde annesi ve kardeşleriyle birlikte İstanbul'a hicret etmiştir[102].

Sivas'ta daha küçük yaşta iken Kur'ân, Arapça nahiv ve sarf dersleri almış olan Abdülehad en-Nûrî, İstanbul'a geldikten sonra devrin ileri gelen ulemâsından zâhirî ilimleri tedris ederek kısa zamânda ilmî seviyesiyle temâyüz etmişti. Yaşı yirmiye ulaştığında telife başlamış, her kesimden insanın istifâde edebileceği muhtelif dînî mesele ve mevzûlar üzerine yirmiyi aşkın eser meydana getirmişti.[103] Muâsırları tarafından bestelenmiş ilâhîleri de vardır.

Dayısına bağlılığını ona intisâb ederek tarîkat yoluyla da sürdüren Abdülehad en-Nûrî kısa zamânda onun telkîn ve teslîkiyle "usûl" ve "fürû"dan oluşan on iki ismi tekmîl etmiştir. Seyr u sülûkunu uzun riyâzât ve halvetlerle devâm ettirmiş, Muhammed Nazmî'nin kendisinden naklettiği ifâdelere göre kırk erbaîni peş peşe çıkarmıştı.[104]

---

100. Kaynaklarda Nûrî Efendi'nin doğduğu yer hakkında ittifak varken, doğum târihi konusunda farklı rivâyetler yer almaktadır. Bunlardan Nûrî Efendi'ye daha yakın kaynaklar onun doğumunu 1003 olarak verirken (bk. Nazmî, *Hediyye*, s. 214; Şeyhî, *a.g.e.* I, 547); daha sonraki kaynaklar 1013 târihini vermektedir. (bk. Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 88; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 116; Mehmet Târhir, *Meşâyih-i Osmanîyye*, s. 35) Diğer taraftan *Esmâr-ı Esrâr* müellifi 1001 [bk. Mehmed Sâmi', *a.g.e.* s. 51], *Sefîne* yazarı ise 1003 veya 1013 (bk. Vassâf, *a.g.e.* III, 261), Mehmet Süreyyâ da 1003 olarak vermektedir. (bk. Mehmet Süreyyâ, *Sicil*, III, 294). Doğrusu ilk kaynakların verdiği gibi 1003 târihi olmalıdır.

101. Nazmî, *a.g.e.* s. 215; Şeyhî, *a.g.e.* I, 547; Vassâf, *a.g.e.* III, 261; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 89; Mehmet Târhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Mehmet Süreyyâ, *a.g.e.* III, 294.

102. Nazmî, *a.g.e.* s. 215; Şeyhî, *a.g.e.* I, 547; Vassâf, *a.g.e.* III, 261; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 88; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 116; Mehmet Târhir, *a.g.e.* I, 51.

103. Nazmî, *a.g.e.* s. 215; Vassâf, *a.g.e.* III, 261.

104. Nazmî, *a.g.e.* s. 220.

Onun peş peşe kırk erbaîn çıkarmasına karşı hayranlığını ifâde eden Hüseyin Vassâf, bu duygularını şöyle dile getirmektedir: *"Kırk erbaîn 1600 gün eder. Muttasılan 1600 gün hâl-i îtikâfda yaşamak, işitilmemiş riyâzetlerdendir. İnsan, neş'e-i mânânın açılması emrinde gösterilen şu mücâhedeyi nazar-ı teemmüle alırsa, Abdülehad Nûrî'nin ne büyük bir zât olduğuna muttali olabilir."*[105]

Bu kırk erbaîni tamamladıktan sonra Sivâsî Efendi ona, *"Abdülehad, sana bu kadar riyâzât ve mücâhedât ile teslîkimize sebep, bir zaman gelecek sen İstanbul'da ferîd (benzeri nâdir bulunan) bir mürşid-i kâmil olacaksın. Zamânında olan şeyhlerin, bütünü sana ser-fürû (itâat etme, saygı duyma, söz dinleme) ve ilticâ ve mürâcaat edecekler. Herkesin sana tâbi olması için bu kadar gayret göstermen gerekiyordu. Bu durumda, Hz. Resûlullâh (s.a.v.)'in işâret-i şerîfeleri ile Midilli'ye*[106] *halîfe nasb ve tâyin olundunuz."* diyerek seccâde, asâ, ridâ ve kemer verip duâ ederek derler ki: *"En kısa zamânda, İstanbul'a nakl olunursunuz."*[107]

Şeyhinin emrine uyarak annesini de yanına alıp Midilli'ye gitmiş, orada Sultan Mehmed tarafından yaptırılan câmide va'z ve irşâda başlamıştı. Burada zamânla şöhreti yaygınlaşmış, pek çok kimse kendisine mürîd ve muhib olmuştu. Sivâsî Efendi, halîfesinin buradaki faâliyet ve hizmetlerini duyduğunda: *"Aferin! Abdülehad'ın mâlûmumuzdan ziyâde kuvvet-i tasarrufu varmış."* diye kendilerini taltif etmişlerdir. Yine burada hizmet yaptığı sırada kendilerine mürîd olan Deryâ Beylerinden Bâli-zâde Hasan Bey, şeyhi için bir câmi ve zâviye inşâ ettirmiş, zâviyenin bütün giderlerini de üzerine alarak Abdülehad en-Nûrî'den sonra da onun halîfelerinin tekkeyi kullanmalarını şart koşmuştu.[108]

İstanbul'daki Mehmed Ağa Tekkesi'ne 1020/1611'de Bezci-zâde Mehmed Muhyiddîn (ö. 1020/1611)'in yerine Şeyh Sinan Efendi (ö. 1032/1622)'nin küçük oğlu şeyh olmuştu. Ancak yaşının küçük olması hasebiyle Şeyhulislâm onu tedrîse sevk edip, Abdülehad en-Nûrî'yi Midilli'de irşâd ile şöhret bulması ve daha önceden kendisine muhib olması hasebiyle Mehmed Ağa zâviyesine şeyh olarak görevlendirmek istemişti. Bunun üzerine Şeyhulislâm Yahyâ Efendi bir gün Sivâsî Efendi'yi ziyâret edip, Abdülehad en-Nûrî'yi İstanbul'a dâvet etmesini ve Mehmed Ağa zâviyesini kendisine teslîm etmek istediğini belirtir. Sivâsî Efendi de kabûl edip Abdülehad en-Nûrî'yi İstanbul'a çağırır. (1031/1621) O da şeyhinin emrine uyup İstanbul'a gelince, Sivâsî Efendi kendisini Şeyhulislâm'a gönderir. Şeyhülislâm da ona, "Abdülehad Çelebi, sana merhûm Mehmed Ağa zâviyesini tevcîh ettik. Bir şerîf zâviyedir." der.

105. Vassâf, *Sefîne*, s. 261.
106. Anadolu'ya mensub Osmanlı adalarından olup, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd vilayetine mülhak bir sancaktır. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 4242.
107. Nazmî, *Hediyye*, 220-221.
108. Nazmî, *a.g.e.* 221-222.

Şeyhülislâm'ın teklîfini şeyhine anlatıp görüşünü almak isteyen Abdülehad en-Nûrî'ye Şeyhi de, "Allah mübârek eylesin; Midilli Adası'nı feth ettin, çok ölü gönülleri ihyâ ettin, İnşâallâh İstanbul'da dahi tâlibînden cemm-i gafir ve cemm-i kesîrin hayât-ı ebediyyesine bâis olursun. Heman durma yerine bir halîfe nasb edip, vâlideni ve dervîşlerinden murâd edenleri alup gelüp, zâviyende terbiye-i fukarâ ile mukayyed ol." emrini verir. O da emre uyarak şeyhinin söylediği gibi yapar ve Mehmed Ağa zâviyesinde 1033/1623 senesi ikamet edip, mürîdleri terbiye ile meşgûl olur.[109] Böylece Abdülmecîd-i Sivâsî'nin Abdülehad en-Nûrî için söylemiş olduğu, "an-karib, İstanbul'a nakl olunursunuz." sözü de tahakkuk etmiş olur.

Abdülehad en-Nûrî İstanbul'a geldikten sonra1033/1623 târihinde şeyhine dâmâd olmuş ve tam yirmi sekiz yıl bu zâviyede şeyhlik yapmıştır.[110] 1045/1635 târihinden îtibâren de İstanbul'un en büyük ve meşhûr câmilerinden olan Sultan Mehmed, Bâyezid ve Ayasofya Câmilerinde vâizlik yapmıştır[111]. *Sefîne* yazarı onun Sultanahmed Câmii'nin inşâsı tamamlandıktan sonra küşâd (açılış) merâsiminde hazır bulunup, kürsüde va'z ettiğini nakletmektedir.[112]

Abdülehad en-Nûrî, ömrünün sonlarına doğru ders ve va'z vermeyi bırakmış, kendini tamâmen sâdık mürîd ve tâlibleri irşâda adamıştı. Tasavvuf ilmi ile rüyâ tâbirindeki mürşidâne kudreti herkes tarafından teslîm olunmuştu.[113] 1061/1650 Muharremin sonlarına doğru hastalanmış ve 1 Ocak 1061/1650 cuma günü vefât etmiştir.[114] Sultanahmed Câmii'nde kırk bin kişi civârında bir cemâatin iştirâk ettiği cenâze namazını Abdülmecîd-i Sivâsî'nin oğlu Abdülbâkî Efendi kıldırmıştı. Namazı kılındıktan sonra cenâzesi Eyüb Nişancası'ndaki Şeyhinin kabri yanındaki bahçeye defnedilmiştir.[115] Mezarının üzerine daha sonra

---

109. Nazmî, *a.g.e.* s. 223; Vassâf, *Sefîne*, III, 261.
110. Vassâf, *a.g.e.* s. 262.
111. Nazmî, *Hediyye,* s. 224, Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* 547, Vassâf, *a.g.e.* III, 262; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 116; Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.* III, 294; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 88; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; a. mlf., *Meşâyih-i Osmanîyye*, s. 36.
112. Vassâf, *a.g.e.* III, 262.
113. Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51.
114. Nazmî, *Hediyye,* s. 266; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ,* I, 547; Vassâf, *Sefîne*, III, 262; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 89; Mehmet Tâhir, *Meşâyih-i Osmanîyye*, s. 46; Mehmed Sâmi', *a.g.e.* s. 51; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51.
115. Nazmî, *a.g.e.* s. 228; Şeyhî, *a.g.e.* I, 547; Vassâf, *a.g.e.* III, 263; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 89; Mehmet Tâhir, *Meşâyih-i Osmanîyye*, s. 4; Mehmet Süreyyâ, *Sicil,* III,294; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn,* I, 493; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 116. Abdülehad en-Nûrî hakkında daha geniş bilgi için bk. Necdet Yılmaz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993; İbrahim Baz, *Abdülehad Nuri-i Si-*

Yûsuf Ağa-zâde Mustafa Ağa (ö. 1070/1659) tarafından bir türbe yaptırılmıştır. 1970'li yıllara kadar perişan vaziyette olan Türbe günümüzde îmar edilmiş vaziyette olup, halkın ziyâretine açıktır.

en-Nûrî'nin en dikkat çeken özelliklerinden birisi, yetiştirdiği halîfelerini özellikle İstanbul'daki önemli tekkelerde görevlendirmesi ve Sivasî ekolüyle İstanbul'daki Halvetî örgütlenmesinin geniş bir toplumsal zemine oturtup, taşra kökenli şeyh ailelerinin XVII. yüzyıl şehir hayatında kazandıkları nüfuzda katkısı olmasıdır.[116]

en-Nûrî'nin en dikkat çeken bir diğer özelliği de dönemde Kadızâde'nin yandaşları olan ve mutasavvıflara karşıtlıklarıyla bilinen vâizler zümresine karşı sûfiyyenin mukâbil fikirlerini beyan ve onların görüşlerini red sadedinde gâyet ciddî ve ilmî risâleler kaleme almış olmasıdır.[117]

ŞEMSİYYE KOLU'NUN ŞUBELEŞMESİ (SİVASİYYE'NİN DOĞUŞU)

Şemsîlik Abdülmecîd-i Sivâsî vâsıtasıyla İstanbul'a taşınıp kısa zamanda yayılmasıyla birlikte ilk dönemlerde Şemsiyye'nin İstanbul'daki temsîlcisi konumunda iken bilâhare müstakil bir şûbe olma yoluna girmiş ve hem "Şemsiyye" hem de "Sivâsiyye" diye anılmıştır.

Gerek Abdülmecîd-i Sivâsî, gerekse Abdülehad en-Nûrî ve onların halîfe ve muhibleri tarafından İstanbul ve dışında geniş bir yayılma imkânı bulan Şemsîlik, netîcede Abdülehad en-Nûrî'ye nisbet edilen Sivâsiyye adı altında müstakil bir şûbe olarak anılmıştır. Her iki şekildeki isimlendirme yanında, gerek Vicdânî gerekse Vassâf, Şemsiyye'nin Abdülehad en-Nûrî tarafından İstanbul'da yayıldığı ve orada bir şûbenin teşekkül ettiği husûsunda birleşirler.[118] Vicdanî, Abdülehad en-Nûrî'nin, Halvetiyye'nin Şemsiyye şûbesini geniş bir şekilde İstanbul'da yaymış olduğundan dolayı ona Sivâsiyye kolunun kurucusu nazarıyla bakıldığını ifâde eder[119].

Harîrî-zâde ve Sâdık Vicdânî, Şemsiyyeyi halvetiyyenin dört ana kolundan biri olarak değerlendirip, incelerken ve Sivâsiyyeyi de Şemsiyye'nin bir şûbesi

---

vasi: Hayatı eserleri ve tasavvufi görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

116. Ekrem Işın, "Abdülahad Nuri", *DİA*, I, 21.
117. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler Devlet ve Ulemâ*, OSAV Yayınları, İstanbul, 2001, s. 208.
118. Krş. Vassâf, *Sefîne*, III, 255; Vicdânî, *Halvetîlik*, s. 115.
119. Vicdânî, *a.g.e.* s. 115.

olarak gösterirken[120], *Sefîne* yazarı Şemsiyye'yi ve Sivâsiyye'yi "Sivâsiyye" bölüm başlığı altında ele almakta ve Sivâsiyye'nin Abdülehad en-Nûrî vâsıtasıyla İstanbul'da intişar ederek Şemsiyye adıyla bir Halvetî şûbesinin doğduğunu, bilâhare Şemsiyye'den de Sivâsiyye şûbesinin ortaya çıktığını belirtmektedir.[121]

Şemsiyye'den doğan bu şûbe aynı zamanda Şemsiyyenin tek ve son şûbesi olarak faâliyetini sürdürmüştür.[122] Fakat Sivâsiyye şûbesi Abdülmecîd-i Sivâsî ve Abdülehad en-Nûrî, dönemlerinde İstanbul'da ve sâir bölgelerde kısa zamanda yayılmış olmasına rağmen, bu yaygınlığı ve şöhreti, onlardan sonra devam edememiştir.

Abdülehad en-Nûrî'nin halîfelerinden Muhammed Nazmî (ö. 1112/1701) de bu husûsu dile getirirken şöyle demektedir: "*Fî zemânînâ bu tâife-i âlî-şân ve bu zümre-i ârifân-ı kerâmet-ünvân ve bu câmi'-i kemâlât-ı insâniyye-i ilâhiyye olan mahbûb-ı cenâb-ı Rahmân, ekall-i kalîl, belki inkırâz mertebesine varmıştır.*" Muhammed Nazmî, bu inkırâzın gerekçesini şöyle açıklamaktadır; "*Hak budur ki, mürşidler ümmî olup, evlâd-ı meşâyih seccâde-nişîn-i peder olalı, ekserî dervîşan, tağyîrü'ş-şekli li-ecli'l-ekl etmişlerdir.*"[123]

Abdülmecîd-i Sivâsî *Miskâlu'l-Kulûb* adlı eserinde diğer bütün tarîkatler şerîat dışına çıksalar da Kur'ân ve sünnete bağlılıklarından dolayı en son kendinin de mensûb olduğu Halvetiyye'nin kalacağını, İbn Îsâ ve İbn Arabî'nin cifir hesabıyla bildirdiklerini söylemektedir.[124] Sivâsî'nin söylediği anlamda diğer tarîkatlerin şerîate bağlı kalıp kalmadıkları bir tarafa, onların varlıklarını devam ettirmeleri noktasında Muhammed Nazmî'nin şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "*Bizim zamânımızda, bu şerefli tâife (Halvetiyye), kerâmetleriyle tanınmış ârifler zümresi, ilâhî sıfatlara sâhib kâmil insanlar topluluğu çok azalmış, belki de inkirâz derecesine ulaşmıştır.*" [125]

Muhammed Nazmî'nin *Hediyye*'yi kaleme aldığı târihin 1108/1599 olduğu dikkate alındığında daha o târihlerde bu tarîkatın hangi durumda olduğunu tahmin etmek mümkündür. Halvetiyye'nin, günümüzdeki durumu dikkate alındığında da bu tarîkatın diğer tarîkatlerden nüfûz ve te'sir bakımından daha etkin durumda olduğunu söylemek gerçekten mümkün görünmemektedir.

Sivâsiyye şûbesi faâliyetlerini Abdülehad en-Nûrî'den sonra Muhammed Nazmî ile devam etmiştir. Nazmî, önceleri Mevleviyye ile ilgilenmiş olma-

120. Bk. Harîrî-zâde, *a.g.e.* vr. 209b; Vicdânî, *a.g.e.* s. 114.
121. Bk. Vassâf, *Sefîne*, III, 256.
122. Sivâsîyye şûbesi meşâyihi ve faaliyetleri için bk. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler Devlet ve Ulemâ*, s. 202 vd.
123. Nazmî, *Hediyye*, s. 72, 73.
124. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Miskâlu'l-Kulûb*, İÜ Kütüphânesi, TY., nr. 2311, vr. 40b.
125. Nazmî, *Hediyye*, s. 72.

sına rağmen, yirmi beş yaşlarında iken Abdulehad en-Nûrî'ye intisâb etmiş, tekmîl-i tarîkat ettikten sonra hilâfet almıştır. Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliği ve Camii'nin vâizliğini de üstlenmiş ve bu tekke Nazmî Efendi Tekkesi olarak da anılmıştır. Nazmi, Tekkesi şeyhliği yanı sıra İstanbul'un değişik camilerinde vâizlik yapmıştır.[126] Bu zatın da 24 Şevval 1112/3 Nisan 1701 tarihinde vefatı üzerine[127] büyük oğlu Abdurrahman Rafîâ onun makâmında şeyh olmuştur. Yirmi yıl bu görevde kaldıktan sonra, 1132/1720 yılının ortalarında evinde şehid edilmiştir. Abdurrahman Rafîâ şehid edildikten sonra, ondan sülük alarak tekmîl-i tarîkat eden Abdülmecîd Efendi onun makâmında şeyh olmuştur. O da bu görevi on bir yıl îfâ ettikten sonra, 1143/1730 yılında vefat etmiştir.[128]

Şemsiyye'nin tek şubesi olan Sivâsiyye'nin meşîhat hizmetinin bu zatlardan sonra kimlerle devam ettirildiğine dair şimdilik herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Kanâatimize göre Sivasiyye kolu meşîhati bu zatlarla birlikte sona ermiş, mevcûd zâviyeleri de zamanla diğer kollara mensûb meşâyihin idaresine verilmiştir.

Nitekim Hüseyin Vassâf Bey, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*'ye dayanarak, İstanbul'da zamanla bu şûbeye mensûb kırk kadar zâviyenin teşekkül ettiğini haber verdikten sonra, bunların hayli şöhret kazanmalarına ve Abdülehad en-Nûrî'nin zamanının müceddidi olmasına rağmen, tarîkatın devamını sağlayacak kudretli halefler yetiştirilememiş olmasından dolayı, daha fazla yayılamadığı gibi, mevcûd zâviyelerinin de zamanla diğer kollara mensûb meşâyihin idaresine verildiğini ifâde eder. Bu arada kendi zamanında bu şûbeye mensûp olarak İstanbul'da sâdece Taşkasap'da Zibîn-i Saâdet Dergâhı'nın bulunduğunu, şeyhliğini de tarîkat silsilesi Abdülehad en-Nûrî'ye ulaşan Seyyid Yûsuf Ziyâüddîn Efendi'nin yapmakta olduğunu, aslında bir Nakşbendî zâviyesi olan bu dergâhda, aynı zamanda hatm-i hâcegan da okunduğunu zikreder. Yine *Sefîne* yazarının ifâde ettiğine göre, Yûsuf Ziyâüddîn Efendi'nin babası Kâsım Efendi (ö. 1326/1908) târihinde ölünceye kadar bu zâviyede şeyhlik yapmıştır. Halvetiyye'nin yanı sıra Nakşibendiyye tarîkatına da mensûp olan bu zât Taşkasab'daki Nakşibendiyye dergâhında da on üç sene şeyhlik yapmıştır.[129]

Sivas'taki Şemsî Dergâhı son post-nişîni Hüseyin Şemsî'nin oğlu Dr. Mehmet Fatih Güneren Bey, bu zatla ilgili olarak şöyle bir hâtırasını bize yazılı olarak nakletme lütfunda bulundular:

---

126. Bu zat hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Türer, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
127. Müstakim-zâde, *Hülâsa*, vr. 59b; Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, II, 187.
128. Müstakim-zâde, *a.g.e.*vr. 59b, 60b.
129. Vassâf, *Sefîne.*, III., 376.

"1939 yılında Konya'dan İstanbul'a gelişimizden kısa bir süre sonra, rahmetli babam bizleri elini öpmek üzere bir zâta götürdü. Bu zat Yûsuf Ziyâüddîn Efendi idi. Aksaray Taşkasap'ta tramvay yolu üzerinde, Beyazıt'tan gelişe göre yolun sol tarafında ahşap bir binada ellerini öpmüştük. O zaman 10-11 yaşlarında olduğum ve aradan çok zaman geçtiği için eşkâlini tam olarak hatırlayamıyorum. Yalnız, nûrânî bir sîmâsı olduğunu ve hânesindeki büyük fakirliği hatırlıyorum. Babam bizleri birkaç defa bayram ziyâretine götürdü. Vefâtını bizlere büyük bir üzüntü ile haber verdi. Daha sonra 1940'lı yıllarda hazretin zannederim oğlu ve/veya kızının büyük bir zarûret içinde olduğunu, o zaman salgın halde olan tüberküloza yakalandıklarını, onlara yeterli yardıma gücü yetmediği için büyük ıstırap duyan rahmetli babamdan işitmiştik."

ABDÜLMECÎD-İ SİVÂSÎ'DEN SONRA ŞEMSİYYE'Yİ SİVAS'TA TEMSİL EDEN ŞEYHLER

Şemseddîn-i Sivâsî'den sonra Sivas'taki dergâhın başına geçen Abdülmecîd-i Sivâsî, vukû bulan dâvet üzerine İstanbul'a gidince kendisinden boşalan dergâhın post-nişînliğine sırasıyla şu zâtlar oturmuşlardır:

1. Hasan Çelebi Efendi (ö. 1020/1611), (Şemseddîn-i Sivâsî'nin ortanca oğlu)
2. Müeyyed Efendi (ö. 1070/1659) (Abdülmecîd-i Sivâsî'den tekmîl-i tarîkat eden Şemseddîn-i Sivâsî'nin küçük oğlu)[130].
3. Halil Efendi (Müeyyed Efendi'nin büyük oğlu)
4. Ömer Efendi[131] (Halil Efendi'nin oğlu)
5. Müeyyed-i Sânî (Ömer Efendi'nin oğlu)
6. Ömer-i Sânî (Müeyyed-i Sânî'nin oğlu)
7. Ahmed-i Sûzî (ö. 1246/1830) (Ömer-i Sâni'nin büyük oğlu)
8. Mehmed Behlûl Efendi (ö. 1256/1840) (Ömer-i Sâni'nin küçük oğlu olup Ahmed Sûzî'den tarîkat almıştır)

---

130. Bu zât Abdülmecîd-i Sivâsî'den zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil ettikten sonra her iki sâhada da yetkili birisi olmuştur. Onun terbiyesi altında tekmîl-i tarîkat etmiş, kendilerinden sonra babasının makâmına halîfe nasb ve tâyin edilmiştir. Elli seneden fazla Sivas'ta tâlibleri irşâd ile evrâd ve ezkâra devâm etmiş, 1075/1664 târihinde vefât etmiştir. Cenâzeleri babasının kabri yakınında defnedilmiştir.Nazmî, *Hediyye,* 116; Hoca-zâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 93.
131. Nazmî, *a.g.e.* 116-117; Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 93.

9. Hüseyin Efendi (ö. 1279/1862)[132] (Mehmed Behlûl Efendi'nin oğlu olup Şemsî dergâhında okunagelen ilâhilerin büyük bir kısmının bestekârıdır.)
11. Ahmed Efendi (ö. 1317/1899) (Hüseyin Efendi'nin büyük oğlu)
12. Şemseddîn-zâde Mehmed Efendi (ö. 1331/1912)[133] (Ahmed Efendi'nin büyük oğlu)
13. Hüseyin Şemsi (Güneren) (ö. 1376/1956) (Mehmed Efendi'nin büyük oğlu)

Sivas'taki Şemsî kolu meşîhat hizmetleri tekke ve zâviyeleri lağv eden kanunun kabulünden sonra bu son halkada yer alan Hüseyin Şemsi (Güneren)'in dergâhı kapatmasıyla birlikte sona ermiştir.

Oğlu Dr. Mehmed Fatih Güneren'in bize aktardığı yazılı ve sözlü beyanlardan hareketle Hüseyin Şemsi (Güneren)'i kısaca tanımaya çalışalım:

Şemsî Dergâhı Son Post-nişîni Hüseyin Şemsi (Güneren)[134] 1304/1888'de dünyaya gelmiştir. Babası Şemseddin-zâde Mehmed Efendi, annesi Şerife Hanım'dır. Şemseddîn-i Sivâsî'nin onuncu göbek torunudur. İstanbul'da Mekteb-i Hukuk'ta tahsil görmüş, daha sonra Sivas'a dönüp, Merzifonlu Muallim Mehmet Hilmi Efendi'nin kızı Ayşe Sıdıka Hanımla evlenmiş ve Nuriye, Hatice, Mehmet Behlül ve Mehmet Fatih adlarında dört evlât sahibi olmuştur.

Babasının 1332/1913 tarihinde vefatı üzerine Sivas'taki Küçük Minare (Güdük Minare) yanındaki tekkede post-nişîn olmuştur. Mânevî terbiye ve seyr-i sülûkunda önce Ağacıkzâde Hoca Mustafa Efendi'ye, daha sonra kâmil bir zât olan ve oğlu Dr. M. Fatih Bey'in belirttiğine göre kendisinden daima "Siyah Efendim" diye sözettiği "Siyâhî" Efendi'ye intisâb etmiştir.

Tekke ve zâviyeleri lağv eden kanunun kabulünden post-nişîni olduğu dergâhı kapatarak buradaki şeyhlik hizmetlerine son vermiştir.

---

132. Hoca-zâde'nin verdiği silsilede bu zatın ismi Şeyh Hüseyin Sânî olarak verilmiştir. Dr. Mehmed Fatih Güneren Bey'e göre bu zata Hüseyin Sânî dememek gerekir çünkü kendisinden önce post-nişîn olarak görev yapmış başka Hüseyin isminde birisi yoktur. Yine Hocazâde'nin verdiği silsilede bu zatla beraber Mehmed Behlûl Efendi'nin oğlu Şeyh İbrâhîm Nâibî (ö. 1281/1864) ile İbrâhîm Nâibî'nin oğlu Ali Efendi (ö. 1307/1889) post-nişîn olarak verilmektedir, ancak Güneren'in verdiği listeye göre bu zatlar post-nişîn olmamıştır.
133. Hocazâde'nin verdiği silsilede bir zuhul eseri olsa gerek bu zatın ismi de Mehmed Zeki Behlûlî olarak verilmektedir. Oysa yine Güneren'in tarafıma gönderdiği pederinin nüfus kaydına göre bu zatın ismi Şemseddîn-zâde Mehmed Efendi'dir. Buraya kadar verilen silsilenin Hocazâde kaydı için bk. Hoca-zâde, *a.g.e.* s. 93-94.
134. Oğlu Mehmed Fatih Bey'in beyanlarına göre, Soyadı Kanunu çıkınca, Şemseddin Sivâsî Hazretlerinin lâkabı olan "Şems-i Azîz" soyadını almasına müsâade edilmediği için, "Şems-i Azîz" terkibinin Türkçe karşılığı olan "Güneren" soyadını almıştır.

Dergâhın kapatılmasını takip eden sürede, ailenin vakıfları ve özel mülklerine vâki olan olumsuz müdâhaleler sonucu maddî sıkıntıya düştüğünden, geçimini temin etmek üzere, Sivas'tan hicret etmiş, Ankara'da Maarif Vekâleti'ne (Milli Eğitim Bakanlığı) ait 'Umumi Kütüphane'de memuriyet almıştır. Ankara'ya giderken ailesini Merzifon'a bırakmış, kızlarını Merzifon Amerikan Kız Koleji'ne vermiştir. 1935 Yılında Konya'daki Hazret-i Mevlâna'nın Müze ve Kütüphanesi'ne (o zamanki ismiyle, "Konya Âsâr-ı Atîka Müze ve Kütüphanesi") müdür muâvini olarak atanmıştır. Buradaki dört yıllık memuriyeti süresinde, Bakanlık Gözcüsü olarak Alman ve Fransız arkeologlarının Antalya, Silifke, Kâhta ve Boğazköy'deki kazılarına iştirâk etmiştir. 1939 Yılında, Beyazıt Meydanı'nda, Ordu Caddesi ile Vezneciler yolunun arasındaki medresede bulunan 'İnkılâb Müze ve Kütüphanesi'ne müdür olarak atanmıştır. 1954 yılında emekli olana kadar bu görevde kalmıştır.

Hüseyin Şemsi Beyin hayatındaki en önemli hâdise, 1939'da İstanbul'a gelişinden bir iki hafta gibi çok kısa bir zaman sonra, "Hoca Efendi Hazretleri" olarak tanınmış Maraşlı Ahmet Tahir Memiş (ö. 1954)[135] Efendi'nin elini öperek onun terbiyyet ve irşâd dairesine girmesidir. Bu zatın vefâtının hemen ertesi günü, Ahmed Tahir Efendi'den sonra mânevi emânetin sahibi olan Mustafa Özeren (ö. 1982)[136] Bey'e intisâb etmiştir. Dr. M. Fatih Bey bu zatın, babasıyla alakalı olarak söylediği şu sözlerini aktarmıştır:

"*Hoca Efendi Hazretleri hayatta iken, Mustafa Bey Hazretlerine, Hüseyin Şemsi Bey için: 'Şemseddîn-i Sivâsî Hazretlerinin tâc-ı şerîfini bi-hamdillâh Hüseyin'e giydirdik Mustafa' buyurmuşlardır. Böylece Hüseyin Şemsi Bey pâk ecdâdının evlâd-ı sulbîsi olmak yanında evlâd-ı mânevîsi olmak şerefine de erişmiştir.*"

M. Fatih Güneren Bey'in ifade ettiğine göre pederinin geniş tasavvufî bilgisi vardı. Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilirdi. Eski yazının ve hat sanatının her türünü rahatça okurdu. Zamanında eski yazı uzmanı olarak tanınan kimseler, okuyamadıkları kitâbe veya kabir taşı yazılarında yardımını isterlerdi. Geçim sıkıntısı, hastalık gibi nedenlerden dolayı tasavvufî konulardaki birikimini yazıya dökmeye imkân bulamamış, buna rağmen, ömrünün son yıllarında bazı önemli eserler hazırlamıştır. Maddî imkânsızlıklar sebebiyle sağlığında yayınlayamadı-

---

135. Bu zat hakkında geniş bilgi için bk. Y. Nuri Öztürk, *Son Devir Türk Tasavvufu ve Bosnalı Muhammed Tevfik Halveti*, Yeni Boyut, İstanbul 1991, s 33 vd.; Abdullah Kucur, "Hoca Ahmed Tahir Memiş Efendi", *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, Şule Yayınları, İstanbul 1999, X, 44 vd.; Mustafa Özdamar, *Ahmet Âmiş Efendi*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 1997, s. 54 vd.

136. Bu zatla ilgili geniş bilgi için bk. Özdamar, *a.g.e.* s. 97 vd.; Abdullah Kucur, "Mustafa Özeren Efendi", *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, Şule Yayınları, İstanbul 1999, X, 298 vd.

ğı bu eserler şunlardır: Şeyh Receb Sivâsî'nin, Şemseddîn-i Sivâsî Hazretlerinin hayatını anlatan *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebû's-Senâ* adlı eserinin Arapça'dan Türkçe'ye tercümesi[137], Sivas'taki dergâhta icrâ edilen zikir merâsimlerinde okunan ve çoğunun güfte ve bestesi Hüseyin Bey'in babasının dedesi Şeyh Hüseyin Efendi'ye, 4 adedi de Hüseyin Şemsi Bey'in kendisine ait olan 84 ilâhinin güftelerinin ve notalarının tesbîti ve yazdırılması[138], yine 1950'li yıllarda *Fütüvvetnâme* adlı bir başka eserin tercümesi. 1956 yılında vefât eden Hüseyin Şemsî Güneren'in kabri Edirnekapı Şehidliği'ndedir.

SONUÇ

Şemsî-Sivâsî ailesi, tasavvufî hayatın geniş kitlelere aktarılması, ilmî hayatın gelişmesi, edebiyat, fikir ve sanat dünyâsına katkı yanında siyâset alanlarında da önemli roller oynamış bir aile olup, değişik kesimlere mensup şahısların ya doğrudan veya bi'l-vesîle feyz aldıkları bir ocağın samîmî temsilcileri olarak Türk kültür tarihinde önemli misyonlar yüklenmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin gerek siyâsî, gerek iktisâdî, gerekse idârî açıdan problemler yaşandığı, bunun yanında dinî ve fikrî yönden ayrılıkların ve kavgaların giderek arttığı bir ortamda yaşayan Şemsî-Sivasîler, sözkonusu dönemlerde ayrılık sebebi olan tartışmalara doğrudan katılmış, bir taraftan idâreyle yakın münâsebetler içinde problemlerin çözümüne katkıda bulunmaya çalışırken, diğer taraftan da hem tarîkatlere karşı sürdürülen taassub ile mücâdele etmiş, hem de, tarîkat ve tasavvuf yolundan herkesin havsalasına sığmayacak taşkın fikirlerin yayılmasına mâni olmaya çalışmışlardır.

Yaptıkları irşad faâliyetleri ve kaleme aldıkları eserlerle Osmanlı'nın tasavvuf ve tefekkür târihi olduğu kadar, siyâsî, hatta edebiyât târihi açısından önemli etkinliklerde bulunmuşlardır.

Her biri birer Şems-i mânâ olan bu ocağın bağlıları 1925'te Türkiye'de tekkelerin kapatılmasıyla faâliyetlerine resmen son vermişlerse de tasavvuf neş'eleri eserleriyle günümüze kadar taşınmıştır.

---

137. Receb-i Sıvâsî, *Hidâyet Yıldızı Şemse'd-dîn Sıvâsî Hazretlerinin Menkıbeleri (Necmü'l Hüdâ Fî Menâkıbi'ş-Şeyh Şemse'd-dîn Ebi's-senâ Tercümesi)*, trc. Hüseyin Şemsi Güneren, Yayına haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000.

138. Bu eser de, Dr. M. Fatih Güneren tarafından, "*Tasavvuf Mûsikîsinde Sıvâsî İlâhileri*" adıyla 2000 yılında yayına hazırlanarak bastırılmıştır. Türk Tasavvuf Mûsikîsi külliyâtına katkı yapacak olan bu 84 adet ilâhiyi, nefes darlığı çekmesine rağmen, kendisi her ilâhiyi tekrar tekrar ve hiç bozmadan okumuş ve musikî ustalarına notalarını yazdırmıştır.

KAYNAKÇA

Abdulehad en-Nûrî, *Silsilenâme-i Abdulehad Nûrî*, Süleymâniye Kütüphânesi Çelebi Abdullah, nr. 172.

Abdülmecîd-i Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, Süleymâniye Kütüphânesi, Kılıç Ali Paşa, 1032/2.

———, *Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr*, Süleymâniye Kütüphânesi, Mihrişâh Sultan, nr. 255, vr.140a.

———, *Lugat-ı Mesnevî*, Süleymâniye Kütüphânesi, Aşir Efendi, nr. 385.

———, *Miskâlu'l-Kulûb*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi., TY., nr. 2311.

Ahmet Rif'at Efendi, *Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye,* Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1299/1881.

Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Sivas, 1948.

Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Târihi*, (Sad. H. R. Yananlı), Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

Ayvansarâyî, Hüseyin b. İsmâil, *Tercümetü'l-Meşâyih*, Süleymâniye Kütüphânesi, Esat Efendi, nr. 1375.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifîn, (Keşfu'z-Zunûn Zeyli)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1945-1947.

Bandırmalı-zâde Ahmed Münîb, *Mir'âtü't-Turuk*, Cemâl Efendi Matbaası, İstanbul 1306.

Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî: hayatı eserleri ve tasavvufi görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Târihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, Bilmen Yayınları İstanbul 1974.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts.

Bursalı Mehmet Tâhir, *Meşâyih-i Osmaniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli,* (nşr. Tüccâr-zâde İbrahim Hilmî), Kütüphâne-i İslâm, İstanbul 1318/1900.

———, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmâil Özen), Meral Yayınevi, İstanbul ts.

Bursevî, İsmâil Hakkı, *Silsile-i Tarîk-ı Celveti*, Haydarpaşa Hastahânesi Matbaası İstanbul 1291/1874.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, "Abdulmecid Sivâsî" md. Gelişim Yayınları, İstanbul 1986.

Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân, *Nefehâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*,(trc. ve şerh. Lâmi'î Çelebi), Mârifet Yayınları, İstanbul 1980.

Cemâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye,* (haz. Mehmed Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.

———, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, nr. 4546.

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmîletü'ş-Şekâik fî Hakkı Ehli'l-Hakâik*, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilap ve Aka Yayınları, İstanbul 1983.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, Seha Neşriyât, İstanbul ts.

Harîrî-zâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâyik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-94.

Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, İstanbul 1317/1899.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr ve Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, nr. 2306-2309.

Işın, Ekrem, "Abdülahad Nuri", *DİA*, I, 21.

Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Cerîde-i Havâdîs Matbaası, İstanbul, 1310.

———, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, No: 2122, İstanbul, 1993.

Koçu, R. Ekrem, "Abdülmecid Efendi" *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 1946.

Köprülü (Köprülüzâde), M. Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994.

Kucur, Abdullah, "Hoca Ahmed Tahir Memiş Efendi", *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, Şule Yayınları, İstanbul 1999.

———, "Mustafa Özeren Efendi", *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, Şule Yayınları, İstanbul 1999.

Mehmed Sâmi' Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, Cemâl Efendi Matbaası, İstanbul 1316.

Mehmet Süreyya, *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniye (Sicilli-i Osmâni)*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1311/1893.

Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbü's-Seniyye limen Yürîdü Tarîka Sâdâti'l-Halvetîyye*, Süleymâniye kütüphânesi, Düğümlü Baba, nr. 218.

Muhammed Nazmî, *Divan*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, Hazine, nr. 920.

———, *Hediyyetü'l-İhvân*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin) (haz. Osman Türer), (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ankara 1982, s. 201.

Müstakîm-zâde Süleymân Sa'dettin, *Hülâsatü'l-Hediyye*, Millet Kütüphânesi, Ali Emiri, Şeriyye, nr. 1082.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Naîmâ, (Ravzati'l-Hüseyin fî Hülasâti Ahbâri'l-Hafikîn)*, çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul, 1967.

Nev'i-zâde Atâî (Atâullah), *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmîleti'ş-Şakaik*, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Ögke, Ahmet, *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Özdamar, Mustafa, *Ahmet Amiş Efendi*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul 1997.

Öztürk, Y. Nuri, *Kuşadalı İbrahîm Halvetî, Hayatı, Tasavvufî Düşünceleri, Mektubları*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1982.

———, *Son Devir Türk Tasavvufu ve Bosnalı Muhammed Tevfik Halveti*, Yeni Boyut, İstanbul 1991.

Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebû's-Senâ*, Süleymâniye Kütüphânesi, Lala İsmâil Kitâblığı, nr. 694/2.

———, *Hidâyet Yıldızı Şemse'd-dîn Swâsî Hazretlerinin Menkıbeleri (Necmü'l Hüdâ Fî Menâkıbi'ş-Şeyh Şemse'd-dîn Ebi's-senâ Tercümesi)*, trc. Hüseyin Şemsi Güneren, Yayına haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000.

Sâdık Vicdanî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1919-1922.

Sarı Abdullah Efendi, *Semeretü'l-Fuad fi'l-Mebde-i ve'l-Meâd*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1288/1871.

Savaş, Saim, *Bir Tekke'nin Dinî ve Sosyal Târihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.

Sûzî Ahmed Efendi, *Dîvân-ı Sûzî*, Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1290.

———, *Silsile-i Pîrân lî Meşâyihi'l-Halvetîyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Osman Huldi Öztürkler, nr. 63, vr. 29b-31b,

Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1311/1893.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyiü'l-Fuzalâ*, (Neşre haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Taşköprülü-zâde, 'İsamüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye*, (İnceleme ve notlarla nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul Üniversitesi Ed.ebiyat Fakültesi Yayınları, nr. 3353, İstanbul 1985.

Türer, Osman, "Osmanlı imparatorluğunda Padişah-Tarîkat Şeyhî Münâsebetine Dair Târihi Bir Örnek", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 28, (Şubat-1984), s. 181-194.

———, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye, *DİA*, XV, 394.

Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1973.

Üçer, Müjgan, "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", *Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat*, (2-6 Temmuz 1986 tarihli Sempozyum bildirisi), Tokat Valiliği Şeyhülislâm ibn Kemal Araştırma Merkezi, Ankara 1987.

Yazıcı, Tahsin, "Fâtihden sonra İstanbulda İlk Halvetî Şeyhleri", *İstanbul Enst. Dergisi*, sy. II, İstanbul 1956.

Yılmaz, Necdet, *Abdülehad en-Nûrî-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

———, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler Devlet ve Ulemâ*, OSAV Yayınları, İstanbul 2001.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Aankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, No:182, Ankara, 1988.

Yüksel, Hasan, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı", *Revak*, c. I, sayı: 1, Sivas 1990.

Zilî, Ebû'l-Leys Muharrem, *Hâşiye ale'l-Câmî*, Süleymâniye Kütüphânesi nr. 921; Bulak Matbaâsı, Mısır, 1256/1840.

———, *Hediyyetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, Süleymâniye Kütüphânesi Hacı Mahmud Ef., nr. 910.

———, *Kitâbu'l-Kunûz*, Süleymâniye Kütüphânesi Es'ad Ef., nr. 2390.

Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Beyrut, 1389/1969.

MUHAMMED EMİN ŞİRVÂNÎ

Ahmet Kamil Cihan*

HAYATI

Muhtemelen, nisbet edildiği Şirvan beldesinde doğdu. Babasının ilmiye sınıfına mensup olması dikkate alınırsa ilk ciddî eğitimi babası Sadreddîn Efendi'den aldı. Bu eğitimde medreselerde okutulan derslerin yanı sıra tasavvufa ait kültür de yer almıştır. Nitekim Şirvânî'nin eserlerinde İbn Arabî'den alıntılara rastlanmaktadır. Babasının yanı sıra kelâm, mantık ve astronomideki bilgisiyle tanınan Molla Hüseyin Halhalî'den de aklî ilimleri okudu. Eserlerinden anlaşılacağı üzere Şirvânî'nin iyi bir eğitim süreci geçirdiği ve birçok ilimde derinlik kazandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o eserlerini değişik alan ve konularda kaleme almıştır.

Yaşadığı bölgenin Râfizîlerin eline geçmesiyle birlikte Sünnî geleneğe mensup insanlar büyük bir sıkıntı yaşamış, kendisi de bundan nasîbini alarak vatanını terk etmek durumunda kalmıştır. Böylelikle önce Halep şehrine ailesiyle birlikte göç etmiştir. Daha sonra Diyarbakır'a gittiği görülmektedir. Oranın beylerbeyi olan Nasuh Paşa ile iyi iletişim içinde olmuş, Paşa da onu kendine muallim tayin etmiştir. Bu sürede Şirvânî'nin Şâfiî iken Hanefî mezhebine geçtiği de kaydedilen bilgiler arasındadır. Muhtemelen, Hanefî hukukunu uygulayan saray çevresi ile yakın ilişki içinde olması ve yine orada iken yaptığı öğretim faâliyeti, onu buna sevk etmiştir. Hac farîzasını edâ etmek ve bir kısım ulemâ ile tanışmak için Mekke ve Medine'ye gittiği bilinmektedir.

---

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Nasuh Paşa'nın vezir olması üzerine 1611 yılında İstanbul'a gitmiş, ilmî ve tabîî çevrenin güzelliği, özellikle ulemânın rağbeti üzerine orada kalmaya karar vermiştir. İstanbul'a yerleştikten sonra sırasıyla 1612 yılında Sahn-ı Semân müderrisi oldu. 1613'de Edirne Selimiye Medresesi'ne tayin edildi. 1615 yılında Halep kadılığı pâyesi aldı. Bir yıl kadar da Mekke kadılığında bulundu. 1618 yılında Sultan I. Ahmed'in yaptırdığı Dâru'l-hadîs medresesine müderris oldu. Ardından İstanbul kadılığı emekliliği ile ödüllendirildi. Ölünceye kadar bu görevde kalan Şirvânî 1626 yılında İstanbul'da vefat etti.

ESERLERİ

İyi bir eğitim aldığı anlaşılan Şirvânî, bazen talep bazen ihtiyaç bazen de lüzum üzerine telif, şerh ve hâşiye tarzında ilmî ve fikrî eserler yazmıştır. Yazdığı eserlerin alanları ve konuları dikkate alınırsa mantık, kelâm, mezhepler tarihi, tefsir üzerine olduğu görülür. Bunların yanı sıra bilimlerin meseleleri üzerine yazdığı *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye* adlı çalışması, onun aklî ve naklî bütün ilimlerdeki yerini gösterdiği gibi Arap edebiyatındaki engin bilgisini de ortaya koyar. Gerek bu eserde (Cihan, 2013) gerekse diğer eserlerde meselenin özünü geleneğe uygun olarak ortaya koymuş, farklı disiplinlerdeki birikimi dikkate almış, eski çözümlerin ortak ve farklı noktalarına dikkat çekerek (Alper, 2012) çözüm şekillerini güncellemiş bir düşünür görünümündedir.

Şirvanî, birçok eser kaleme almıştır. Çoğu yazma halinde bulunan bu eserler, alanlarına göre, şöyle sıralanabilir:

1. Tefsir: *Hâşiye Alâ Tefsîri'l-Beyzavi*, *Tefsîru Sûreti Yâsîn*, *Tefsîru Sûreti'l-Fetih*, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, *İ'râbu Âyeti'l-Kürsî*, Tefsîru Âyeti'l-Kürsî, *Hâşiye Alâ Cüz'i'n-Nebe'i Min Tefsîri'l-Beyzavî*, *Resâil*.
2. Hadis: *Şerhu Hadîsi "İzâ katele ahadukum fe'lyectenibi'l-veche"*.
3. Kelâm: *Şerhu Kavâidi'l-Akâid li'l-Gazâlî*, *Risâle fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, *Risâle fî Mes'eleti'l-Îmân*, *Hâşiye Alâ Dîbâceti Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâid*, *Tercümânu'l-Ümem*, *Risâle fî İşkâli Kavli "Vahdehû" Fî Lâ İlâhe İlllallahu Vahdehû Lâ Şerîke Leh*, *Nebzetun Mine'l-Hakâik ve Zübdetun mine'd-Dakâik*.
4. Mantık: *Şerhu Alâ Ciheti'l-Vahdeti li'l-Fenârî*, *Hâşiye Alâ Hâşiyeti'l-Halhalî Ale't-Tehzîb*, *Hâşiye Alâ Hâşiyeti'l-Hüsamkatî Alâ İsagucî*, *Hâşiye Alâ Hâşiyeti's-Suğrâ li's-Seyyid*, *Ta'lîka Alâ Hâşiyeti's-Seyyid Ale'ş-Şemsiyye*.
5. Arap Edebiyatı: *Hâşiye Ale'l-Mutavvel*, *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreteyn*.
6. İlimler: *Şerhu Risâleti li'l-Halli Mes'eleti'd-Dâireti'l-Hindiyye*, *el-Fevâidu'l-Hakaniyye*.

DÜŞÜNCESİ

Şirvânî'nin çalışmalarını üç grupta değerlendirmek mümkündür. Birincisi öğrencilere veya dostlarına yönelik ilmî çalışmalar, mesela tefsir, Arap edebiyatı, biraz da mantık ile ilgili çalışmaları bu cümleden sayılabilir. İkincisi de talep üzerine veya çağın güncel sorunları üzerine kaleme alınan eserlerdir. Meselâ *Tercümânul-Ümem* veya *Şerhu Kavâidi Akâid* bu grupta değerlendirilebilir. Üçüncüsü ise mevcut birikimini dikkate alarak mevcut ilimler üzerine yazdığı *el-Fevâidul Hâkâniyye* adlı eserdir. Bununla birlikte bütün eserleri dikkate alındığında önem verdiği alanlardan hareketle onun düşünce dünyasını ortaya koymak mümkündür. Önem verdiği alanların mantık, felsefe ve kelâmla ilgili olduğu görülür. Bu sebeple onun düşüncesini bu üç alandaki görüşlerinden hareketle ortaya koyacağız. Fakat üç alan da ilim olmaları itibariyle ortak bir yöne sahiptir. Bu sebeple önce ilim anlayışını ortaya koymak uygun olacaktır.

İlim Anlayışı

İlim terimi, felsefî, bilimsel, dinî vb. birçok bilgi türünü içine aldığı için, önce onunla başlamak uygun olur. Nitekim Şirvânî de *el-Fevâid* adlı eserinde önce ilmi analiz etmiş, ardından diğer bilgi türlerine değinmiştir. Ona göre ilim sözlükte bilmek mânâsına kullanılır. Fakat düşünürler arasında ilmin şu üç görüşten hangisi olduğunda ihtilaf vardır:

1. İlim zihinde bilinen şeyin varlığını gerektirir.
2. İlim, süje (âlim) ile obje (ma'lûm) arasındaki bir ilişkidir.
3. İlim, süjede objeyi açığa çıkaran fakat zihinde onun varlığını gerektirmeyen bir ilişkiyle objeye ilişen süjenin niteliğidir.

Şirvânî, birinci görüşün filozoflar ile muhakkik bir kelâmcının görüşü; ikincinin de kelâmcıların cumhûruna ait bir görüş olduğunu belirtir. Daha sonra bu görüşleri kendi içinde analiz eder. Birinci görüşe göre bir şeyi bildiğimizde zarûrî olarak üç şey tahakkuk eder. Bunlar, 1- zihinde hâsıl olan sûret, 2- bu sûretin zihinde belirmesi (irtisâmı), 3- kabul etmesi itibariyle nefsin sûretten etkilenmesi (infiâl). İlmin bu üç şeyden hangisi, yani sûret mi, irtisâm mı yoksa infiâl mi olduğu husûsunda ihtilaf vardır. Esâsen, düşünürler arasında ilmin keyfiyet, infiâl veya izâfet kategorilerinden hangisine ait olduğuna dair ihtilaf da buradan kaynaklanmıştır. Şirvânî için ilim keyfiyet kategorisindendir.

Şirvânî'nin gündeme getirdiği bir diğer konu da ilmin mâhiyetini tasavvur etmekle ilgilidir. Buna göre ilmin mâhiyetini tasavvur etmek, a) zarûrî, b) tanımlaması zor olan nazarî, c- tanımlaması zor olmayan nazarî bir husustur. Şir-

vânî, ilk görüşü (a), Fahreddîn-i Râzî'ye; ikinciyi (b) Cüveynî ve Gazâlî'ye nisbet eder ve üçüncü (c) görüşün doğru olduğunu belirtir. İlmin tanımlanması zor olmasa da bu hususta ihtilaf olmuştur. Şirvânî için muhakkik filozoflar ve kimi kelâmcılar nezdinde en sahih tanım şudur:

"İlim bir şeyden hâsıl olan akıldaki sûrettir."

Bu sûret, ister bir şeyin künhünü tasavvur etmek gibi ma'lûmun mâhiyetinin aynısı olsun, ister intibâya ve husûle dayalı ilimde olduğu gibi hâricî varlığın dışında bir şey olsun veyahut huzûrî ilimde olduğu gibi hâricî varlığın kendisi olsun, ister nefsin küllîleri bilmesinde olduğu gibi âlimin zâtında beliren bir şey veyahut maddî şeyleri bilmesinde olduğu gibi cismânî kuvvetlerde beliren bir şey olsun; ister Yüce yaratıcının kendini bilmesinde olduğu gibi bilenin zâtının aynısı olsun. (Fevâid, AHP, 4b; REF, 6a-7a; MAB, 4b-5b.) Ona göre bu tanım, birçok düşünürün taleplerine cevap verecek güçte görünmektedir.

Şirvânî, ilim teriminin farklı şekillerdeki kullanımına da açıklık getirmek ister. Şöyle ki, a- ilim terimi nahiv, sarf ve fıkıh gibi tedvîn edilen ilimlerin isimleriyle eşanlamlı olarak kullanılır. Dolayısıyla, ilim terimi bazen husus3i meseleler için kullanılır. Meselâ "Filan nahiv ilmini bilir." şeklindeki bir cümle, bu anlamdan hareketle olmuştur. b- İlim terimi bazen bu meselelerin sonuçları (tasdîkât); bazen bu sonuçların tekerrüründen hâsıl olan meleke, yani ne zaman dilerse bu sonuçları hazır kılma melekesi için kullanılır. c- Yine, ilim terimi bazen, 1.meseleler, 2. tasavvurî ilkeler ve 3. tasdîkî ilkeler için kullanılır. İlmin üç cüze ayrılması bu kullanımdan hareketle olmuştur. (Fevâid, AHP, 4b-5a. REF, 7a-8a; MAB, 5a-6a) Şirvânî, ilmin üç unsurdan cüzden oluşmasıyla ilgili olarak bir analiz daha yapar. Ona göre ilim adları bazen bir ilmin tarifinde ayırım sağlayan küllî ve icmâlî mânâ için kullanılır. Buna göre ilmin hakîkî tanımı ise şöyle olur: İlim meselelere ilişkin tasdikleri tasavvur etmektir. Zira her bir ilmin hakikati o ilmin meseleleri ve tasdikleridir. İlkelerin ve konuların ilimlerin cüzünden sayılması, ihtiyaçtan dolayı olmuştur. Şirvânî bu hususu açıklama sadedinde şunu kaydeder: İnsânî mutluluk beşerî takat ölçüsünde eşyanın hakikatlerini ve ahvâlini bilmeye bağlıdır. Bu hakikatler ve haller çeşit çeşit ve pek çoktur. Bunları bilmek karışık ve zor olduğu için ilk filozoflar bu hakikatleri kaydetmeye ve öğretimini kolaylaştırmaya çalışmışlar. Bu sebeple bir varlığa veya birbiriyle uyumlu birçok varlığa ilişkin zâtî halleri, ya zâtî bir durum içinde veya a'râzî bir durum içinde müfret hale getirmişler. Zâtî duruma misal şudur: Hat, satıh, mutlak nicelikte ortak olan ta'limî cisim, geometrinin zâtî halleridir. A'râzî olana misal de şudur: Kitap, sünnet, icmâ ve şer'î ilimlere ulaştırıcı bir unsur olarak kıyas, usûl-i fıkıh ilminin a'râzîleridir. Bu hükümler bir tarzda tedvîn edilip, tek bir ilim sayılmış ve bu şey/lere de o ilmin konusu demişlerdir. Çünkü meselelerin konuları o ilme râcîdir. Bu yüzden bir ilmin konusu, meselelerin konularında tamamlanır ki, bu, tarifte "zâtî arazların araş-

tırıldığı" şeklinde geçen ifadeye karşılıktır. İncelenen her bir çeşit hal, belli bir konuda ortak olması sebebiyle bağımsız bir ilmi oluşturur. Dolayısıyla, ilimler özlerinde konularıyla temâyüz eder. Şirvânî'ye göre bu, bir kavmin bi'l-fiil itibar ettiği bir temâyüzdür. Gâye ve yüklem gibi başka bir şeyle de ilimlerin birbirinden ayrılması mümkündür. Nitekim sonraki filozoflar (evâhir) ilimlerinde bu yola girmişlerdir. Şirvânî için bu durum, öğretim ve öğrenimde iyi görülen bir durumdur. Diğer taraftan, her bir meselenin kendi başına bir ilim sayılmasında aklen bir engel yoktur ve müfred olarak öğretilir. Konuda ortak olmayan birçok meselenin de tek bir ilim sayılmasında ve müfred olarak tedvîn edilmesinde de aklen bir engel yoktur. Sonuç itibariyle her bir ilim için geçerli olan hakikat, hepsinin de bir konuda ortak olan meselelerin tedvîni olmasıdır. Zira her ilmin bir konusu ve gâyesi vardır. Her ikisi de birçok meseleyi zapteden ve onların tek bir ilim sayılmasına sebep olan birer açıdır. Fakat konu bakımından ilimlerin zaptedilmesi, zâtî olan cihet-i vahdettir. Gâye bakımından olan ise a'râzî olan cihet-i vahdettir. Bu iki cihet yüzünden ilimler bazen konusu itibariyle bilinir olmuştur. Meselâ mantık ilminin tarifinde konusu itibariyle "ma'lûmâtın ahvâlini inceleyen ilim" denirken gâyesi itibariyle "normatif bir alet olup, riâyet edildiğinde zihni, tefekkürde hatâdan koruyan normatif bir âlet" olduğu söylenir. Şirvânî yaptığı bu açıklamaların, usulle ilgili bir özet olduğunu ve zekâsını eline alan biri için bu özetin onu ayrıntılara ulaştıracağını kaydeder. (Fevâid, AHP, 4a-5b. REF 7b-8b; MAB 5b-6b)

İlimler tasnîfi

Şirvânî, bu konuyla ilgili iki üç sınıflamaya değinir. Birincisi şudur: ilimler nazarî ve amelî diye iki kısımdır. Nazarî ilim, bir amelin keyfiyetine ilişkin değildir. Amelî ilim ise bir amelin keyfiyetine ilişkindir. Bu taksim, daha çok filozofların tercih ettiği bir sınıflamadır.

İkinci taksim de şudur: İlimler amaç ilimler ve araç ilimler diye iki kısımdır. Amaç ilim, bir başka şeyi tahsil etmek için âlet olmayıp, bilakis onun kendisi hedeftir. Bu ilme, "âlet olmayan ilim" denir Âlet ilminin kendisi amaç değildir; ona da "âlet ilmi" denir. Şirvânî iki tasnîfin değerlendirmesini yaparak her ikisinin de maddesinin aynı olduğunu kaydeder. Şöyle ki, hadd-i zâtında başkasının tahsili için âlet olan ilim bir şeyin tahsiline, yani bir amelin keyfiyetine ilişkin olmalıdır. Bir amelin keyfiyetine ilişkin olan bir ilim de kendinde başka bir şeyin tahsiline âlet olmalıdır. Bu durumda âletin anlamı amele râcî olur. Âlet olmayan ilim de böyledir. Yani bir amelin keyfiyetine ilişkin olmaz. Bu yüzden bir amelin keyfiyetine ilişkin olmayan bir şey kendinde bir başka şeye âlet olmaz. Dolayısıyla "nazarî" ile "âlet olmayan" terimleri aynı şeye râcî olur.

Üçüncü taksime göre ilimler, felsefî ilimler (hikmî) ve felsefî olmayan ilimler diye ikiye ayrılır. Felsefî olmayan ilimler de dinî ve dinî olmayan ilimler diye ikiye ayrılır. Dinî olmayan ilimler de övülen, yerilen ve serbest (mubah) olan ilimler diye kısımlara ayrılır. Şirvânî, bu ilimler taksîminin açıklamasını Şehrezûrî'yi (Şerh, 7-8) hatırlatacak şekilde şöyle yapar: Bir ilim, mekânın ve zamanın farklı olmasıyla farklılaşmıyor; devletlerin ve dinlerin değişmesiyle değişmiyor ise bu ilme felsefî ilim denir; meselâ feleklerin heyetlerini bilmek gibi. Bunlara hakîkî ilimler de denir, zira yılların ve asırların geçmesine rağmen onlar sâbit kalan ilimlerdir. Felsefî olmayan ilim de şöyledir: Bu ilimler, zamana ve mekâna göre farklı olur, devletlerin ve dinlerin değişmesiyle değişir. Böyle bir ilim, 1- Vahiyden ve enbiyâdan alınır. Bunun dışında tecrübeye veya işitmeye dayanmaz 2- Vahiyden ve peygamberden alınmaz. İlkine dinî ilimler dendiği gibi, şer'î ilimler de denir. Diğeri de dinî olmayan ilimlerdir. Onlara şer'î olmayan ilimler de denir. Sonuncu, dünyanın maslahatına bağlı ilimlerdir, meselâ beden sağlığı için tıp ilminin zarûrî olması veya alışverişte hesap ilminin zarûrî olması böyledir. Dinî olmayan ilimlerin kısımları da şöyledir: 1- Sonucu bakımından övülen bir ilim olur, vasiyet ve mîrâsa ilişkin ilim gibi. 2- Övülecek bir sonucu yoksa zemmedilen bir ilim olur, meselâ sihir ve tılsım ilmi gibi. 3- Bunların dışında kalan ilimler ise mubah/serbest olan ilimlerdir; meselâ şiir ilmi veya peygamberler tarihi gibi. Bu kısımdaki derecelendirme gâyelere nisbetle gerçekleşir. Aksi halde ilim olarak ilim, inkâr olunmayan ve yerilmeyen bir fazîlettir; dolayısıyla bir şeyi bilmek, Şirvânî'ye göre onu bilmemekten daha üstündür. Bu itibarla "Cahil olmaktan sakın!" diyerek her bir ilmin üstünlüğünü belirtir. (Fevâid, AHP, 6a; REF, 8b-9b; MAB, 6a-7a.)

Felsefeye Bakışı

Şirvânî'ye göre felsefe aklî ilimler karşılığında kullanılan bir terimdir. Ona göre filozoflar, varolan şeyleri cinsler ve türler şeklinde kabul etmişler, akıllarının erdiği kadar onlara ilişkin halleri araştırmışlardır. Dolayısıyla birçok disiplin meydana gelmiştir. Bunların bir kısmı ana dal/temel, bir kısmı da yan dal/alt disiplinlerdir. Mutlak mânâda felsefe/hikmet ise biraz da İbn Sînâ'yı (İbn Sînâ, 227) hatırlatacak şekilde şöyle tanımlanır: Felsefe, nazarî bir sanat olup, onun sayesinde insan kendinde varlığın üzerinde bulunduğu şeyi ve kendisine eylemi gerekli olan şeyi tahsil eder. Felsefenin amacı da buna bağlı olarak söyle tesbît edilir: Bu etkinlik sayesinde insan kendini değerli kılma ve olgunlaştırma amacını güderek duyulur dünyaya benzeyen düşünülür bir dünya olur ve uhrevî olan en yüksek mutluluğa elverişli hale gelir. Bu tesbîtin ardından, "Kime hikmet verilmişse ona birçok hayır verilmiştir." (2/Bakara, 269) âyetiyle felsefenin dinî kültür içindeki konumuna dikkat çeker.

Şirvânî, felsefî ilimler içinde mantık, münâzara tekniği (âdâbu'l-bahs), İşrâk felsefesi, Doğa felsefesi/Tabiî hikmet, metafizik/ilâhî hikmet, hey'et, coğrafya/havâssu'l-ekâlîm, geometri/hendese, hesap, cebir ve mukâbele, aritmetik, mesâha, boyutlar/el-eb'âd ve'l-ecrâm, mûsikî, semâ' ve âlem, küreler/üker, otopsi/teşrîh, tıp, optik/manzar, nücûm, usturlab, ta'bîr, firîset, mizâciyyât, kimya/es-san'atu'l-iksîriyye, oluş ve bozuluş/el-kevn ve'l-fesad, âsâr-ı ulviyye ve süfliyye, ahlak, ev idaresi, siyâseti sayar. Bunlar içinden bir kısmını tasvîr ederek felsefeye dair yaklaşımını ortaya koymak mümkündür.

Şirvânî, mantığı aklî/felsefî ilimlerin içinde ilk ilim olarak kaydeder. Ona göre mantık fikirde zihni hatâya düşmekten koruyan normatif (kanûnî) bir âlettir. Şâyet bu ilim olmasaydı fikirde doğruyu yanlıştan ayırt etmek açıklığa kavuşmazdı. Bu nedenle mantık ilmi için "nazar ve düşüncenin mi'yârı", "teemmül ve fikrin mîzânı", denmiştir. Bu ölçü ile tartılmayan her görüş geçersizliğe açıktır, bu mîzân ile ölçülmeyen her fikrin de ayarı bozuktur. Şirvânî, müteahhirîn kelâmcıların, duydukları ihtiyaç sebebiyle mantığı kelâm ilmine dâhil ettiklerini, bu itibarla onun İslâmî ilimlerden biri haline geldiğini belirtir. Belki de bu yüzden Şirvânî mantığı öğrenmenin dinî hükmünü de belirtir. Ona göre âlimler mantık öğrenmenin farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakat farz-ı ayın mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğunda farklı düşünmüşlerdir. Matematik ilimlerinden ve kudsî kuvvetle ilim öğrenenler dışarıda tutulursa tabîiyyât ve ilâhiyyât gibi tedvîn edilen ilimlerde mantığa olan ihtiyaç açıktır. (Fevâid, AHP, 46bb-47a; REF, 81b; MAB 50b;)

Şirvânî'nin mantık bahsinde önemli bir husus olarak gördüğü, mantık öğrenenlerin kafasını karıştırdığını düşündüğü konu, cihet-i vahdet meselesidir. Ona göre cihet-i vahdet, farklı konulara ilişkin kayıtlara geçmiş veya yeni tahsil edilmiş bilgilerin itibârî bir yönü dikkate alarak onları bir ilim haline getirmek için iyi bir şekilde aralarında ilişki kurma işlemidir. Cihetin buradaki anlamı itibârî birliğin sebebini gösteriyor olmasıdır. Bu itibârî birlik sebebiyle dağınık bilgiler birlik ve düzen arz edecek şekilde bir araya gelmektedir. Cihet-i vahdet, bilginin konusu veya gâyesi (yani ilmin tedvîn amacı) dikkate alarak çeşitli şekilde tesis edilebilir. (Şirvânî, 1288, 3-5) Klasik mantığın konusu olan bu sorun günümüzde bilim teorisinde de gündeme gelmiş bir konudur. Şöyle ki, bilim anlaşılmak istendiğinde onu oluşturan önermelerin mantıkî bir ilişki içinde olması, yani örgün olması beklenir. Bilim bir yığın dağınık, ilişkisiz önermelerden oluşmamakta, bunların mantıkî bir ilişki ve düzen içinde yer alması, yani sistem oluşturması îcâb etmektedir. Bu yüzden, bilimi belli oranda örgün bilgiler bütünü şeklinde anlamak, eksik olmakla birlikte yanlış olmayacaktır. (Yıldırım, 1998, 17)

İşrâk felsefesi de Şirvânî nazarında felsefî ilimler grubundandır. Ona göre işrâk felsefesinin konumu islâmî ilimlerdeki tasavvufa benzer. Burası İslâm

düşüncesinin, karakteri bakımından tasnîf edildiği önemli bir yerdir. Şöyle ki, ilimlerin yöneldiği ortak bir gâye vardır. O da nefsin en büyük mutluluğu ve yüksek mertebesidir. Bu mutluluk ve mertebe, Yaratıcıyı (Sâni') kemâl sıfatları ve noksandan uzak oluşu ve yine ondan sadır olması itibâriyle bu dünyada ve öbür dünyada ortaya çıkan eserlerini bilmektir. Kısaca bu mebde' ve meâdın bilgisidir. Ne var ki, bu bilginin vasıtası ne olduğunun ortaya konması gerekir. Şirvânî'ye göre bunun iki yolu vardır. İlki nazar ve istidlâl ehlinin yolu, diğeri de riyâzet ve mücâhede ehlinin yoludur. Üstelik her iki yolda farklı türden iki tavır vardır: Bir peygamberin getirdiği dine iltizamla nazar ve istidlâl yolunu tutanlara kelâmcı denir. Herhangi birine iltizam etmezlerse onlar Meşşâî filozoflardır. İkinci yolu tutanlar, riyâzetlerinde şerîatın hükümlerine uygun iseler onlar müteşerri' sûfîlerdir, uygun değiller ise işrâkî filozoflardır.

Şirvânî, iki yolun neticesi hakkında da değerlendirme yapar. Ona göre ilk yolun neticesi nazarî akıl itibâriyle kemâle ermek ve aklın dört mertebesinde de yükselmektir. Dördüncü mertebe müstefâd akıl diye adlandırılır ki, bu, nazarî konuların müşâhede edilmesidir. Bu mertebede hiçbir şey nefse gizli kalmaz. Ancak Şirvânî bu mertebede bulunanların az olduğu ve tecrîd ehlinden kimilerinin bu mertebeye nâil olduğu kanâatindedir. İkinci yolun neticesi ise amelî akıl itibâriyle kemâle ermek ve onun mertebelerinde terakkî etmektir. Bunlar da insanın 1- zâhirini nebevî şerîatı kullanarak süslemesi, 2- yerilen huy ve melekelerden bâtınını temizlemesi, 3- şüphelerden arınmış mukaddes sûretlerle nefsi donatması, 4- Allah'ın cemâlini mülâhaza etmesidir.

Şirvânî, amelî kuvvenin üçüncü derecesi ile nazarî kuvvenin müstefâd seviyesinin ortak olduğuna dikkat çeker. Ne var ki ortaklık bir başka açıdan farklılığı da gündeme getirir. Şöyle ki, a- Vehmî kuvve, nazar ve istidlâl yolunda nazarî kuvveyi istîlâ edebilir. Hissî kuvvelerin aklî kuvveyi şaşırtma durumu vardır. Bu itibarla aklî kuvvenin, verdiği hükümde, hissî kuvvelerle çekişmemesi gerekir. Fakat amelî kuvvenin üçüncü mertebesinde bu ihtimal yoktur. b- Üçüncü mertebesinde amelî kuvve, saflığı sebebiyle birçok feyze mâruz kalırken müstefâd akılda çok az sûret zuhûr eder. Zira zuhûr eden bilginin ilkesi ma'lûmda ve meçhulde aynıdır. (Fevâid, AHP, 50b-51a; REF, 91ab-92a; MAB, 59b-60a)

Felsefî ilimlerden biri de ilâhî hikmet/metafiziktir. Şirvânî'ye göre bu ilimde, ister Tanrı ve akıllar gibi maddeye bitişmeyen, ister varolanın genel durumları (umur-ı âmme) gibi muhtaç olma yönü olmaksızın maddeye bitişen şeyler olsun, her iki varlıkta da maddeye muhtaç olmayan şeylerin halleri incelenir. Şirvânî için ilâhî hikmetin ilk meselesi varlığın zarûrî oluşudur. Ona göre "şey" ile "şeyin sübûtu", yani mâhiyet ile onun varlığı birbirinden farklı şeydir. Bir şeyin sübûtu, yani varlığı ancak bir illet sayesinde olur. Zira bir şeyin kendini kendisiyle sâbit kılması imkânsızdır. Bu sebeple filozoflar sadece vâcibin varlığı ile kendisinin aynı şey olduğuna hükmetmiştir. Zira böyle olma-

mış olsaydı, zâtı varlığından varlıkça önce olur veya bir sebebe muhtaç olurdu. Şu halde varlığın hakikati dışında her şey mümkün ve başkasına muhtaçtır Bu meselenin ardından Şirvânî varlıklar zincirinin lizâtihî vâcib olan varlığın *hakikat*inde son bulduğu konusunu ele alır. Ancak bu hakikatin nasıl belirlendiği önemlidir. Ona göre bu *hakikat*in, umûmî bir şey, yani tabiî küllî olması mümkün değildir. Zira onun ayânda/hâriçte varlığı olmaz. Tabiî küllî, teklerde bizzat değil zımnî olarak bulunur. Diğer taraftan, bu *hakikat* umûmî olsaydı varoluşunda onu husûsî kılacak bir şeye muhtaç olur ve salt varlık olmaz aksine husûsiyetle birlikte varlık olurdu. Yani sırf varlık olmaz var olan bir şey olurdu. Kaldı ki, mümkün mâhiyetler, itibârî bir durum olarak varlık hakikatinden alınır ve ona tabidir.

Diğer taraftan, mevcut sözüyle bu hakikatten ve mâhiyetlerden daha umûmî bir şey kasdedilirse meselâ, "aydınlatıcı" sözüyle ışığın hakikatinden ve ışığı kabul edenden daha genel bir şey kasdedildiği yahut siyah sözüyle siyahın hakikati ve onunla kaim olanın kasdedildiği gibi, bu takdirde mevcut sözü bu anlamıyla teşkik itibâriyle (dereceli olarak) kullanılan bir yüklem olur. Mevcut teriminin vâcib hakikat için doğruluk taşıması da zâtı bakımındandır. Yani "mevcut" yükleminin ona uygun ve doğru olması sadece zâtının bir husûsiyeti olmasıyladır, yoksa bu yüklem ne ona zâit bir durumdur ne de itibârî bir durumun ârız olması sebebiyle mâhiyetlere zâit olan bir durumdur. Bir misalle "Işık aydınlıktır, yani o ışığın zatıdır." sözündeki yüklem ile "Yeryüzü aydınlıktır, yani onun aydınlıkla muttasıf olması ona zâit bir durum sebebiyledir." İki cümlede de aydınlık farklı iki konuya yüklem olmuştur. Fakat onun ilk konuya, yani ışığa yüklem olması zâtî iken ikinci konuya, yani yeryüzüne yüklem olması ârızî bir durumdur.

Şirvânî, filozofların "Varlık vâcibin aynısıdır, mümkünlerde ona zaittir." sözünün anlamını böyle açıklar. Ne var ki bu düşünce kimi yanlış algıya da elverişli görünmektedir. Bu itibarla filozofların görüşü, vâcib varlığın hakikati, özel (has) bir varlık olmasına rağmen, mutlak varlıktan bir ferde ârız olarak iki kez mevcut olmuştur, şeklinde yahut mutlak varlık ârız olmuştur şeklinde anlaşılmamalıdır. (Fevâid, AHP, 59a; REF, 108b-109a; MAB, 70a)

Şirvânî bu konuda akla gelebilecek ihtimallerden söz eder. Meselâ "vâcib, hakikaten mevcut olarak değil bi'l-akis vücûd olarak vâcibdir" şeklindeki bir ihtimal için şunu önerir: Dilde "mevcûd" sözcüğü ile kasdedilen mânâ, varlığın ârız olduğu şey ise mevcûdun bu anlamda vâcib için kullanılması doğru olmaz. Ancak mevcûd teriminin, "O hâricî etkilerin ilkesidir." anlamında kullanılması doğru olur. Esasen Şirvânî, felsefî konuların, dildeki kullanımdan hareketle yapılmasını doğru bulmaz. Çünkü dili oluşturanlar (ehl-i örf) anladıkları anlam için sözcük koyarlar, bazen kimi anlamları anlamaz, dolayısıyla sözcük koymazlar. Bazen de olduğu şeyden farklı anlar ve vâkıaya mutabık değil

de anladıklarına uygun sözcük koyarlar. Oysa bu hususta kural burhân olmalıdır. Burhânın beyanına ve problemi görmenin gerektirdiği şeye tâbi olunmalıdır. Lafzî tartışmalar felsefî konuların tahkîkinde faydalı değildir. Bu anlamda olmak üzere, "Zorunlu varlık mevcûddur." denildiği vakit onu mecaz bir sözcük olarak almak ve "Vücûd olması vâcibdir." şeklinde anlamak gerektiği söylenmiştir. Kısaca filozoflar nazarında vâcibin hakikati, vücûd/varlık hakikati dışındaki tüm husûsiyyât/belirlenimlerden soyut salt varlıktır. Bu da bizâtîhî şahsî bir durumdur. Tıpkı varlığının, zâtıyla taşahhusu/belirlenmesi gibi. Vâcibin sıfatları ve isimleri de böyle anlaşılır. Yani "O mevcûddur." sözünün anlamı, "O hâricî etkilerin menşeidir; inşâ olunan şeylerin ilkesidir." O bilir dendiğinde bunun anlamı "O, bu inkişafın ilkesidir." demektir. Dolayısıyla onun isim ve sıfatları değişik izâfet ve itibarlara göre çoğalmaktadır. Şirvânî burada "İster Allah'a ister Rahmâna duâ edin... En güzel isimler O'na aittir." (11/İsrâ, 110) âyetiyle bu görüşe destek vermeye çalışır. (Fevâid, AHP, 59b; REF, 109a; MAB, 70b)

Şirvânî filozofların meşrebine göre vâcibin birliği konusunu şöyle inceler: Vâcibin hakikati zâtıyla kâim varlığın ta kendisi olduğuna göre böyle olan bir şeyin çok olması mümkün değildir. Bu hakikatten iki tane olsaydı varlığın hakikati dışında her birinin husûsiyeti olurdu. Zira onlar bu husûsiyetle belirlenmeyince küllî hakikatin ayanda varlığı olmaz. Bir husûsiyetle belirlenmenin sebebi mâhiyetlerin zâtı olamaz. İllet mevcûd olmadan etkisini gösteremez. Varlığında bir şeye muhtaç olan şey ancak mümkün olur. O zaman da küllî hakikat bir sınırlayıcıya muhtaç demektir. Bundan anlaşılır ki, vâcib birden fazla olamaz.

Şirvânî, vâcibin varlığı konusunda İslâm düşüncesinin üç temel disiplinlerinin görüşlerini açıklama ihtiyacı duyar. Ona göre kelâmcılar, varlığın, varlıklar arasında ortak bir mefhûmu olduğuna kâil olmuştur. Bu mefhûm, çoğalma kabul eder ve varlıklara nisbetle tek tek/hisse hisse olur. Tek tek varlıklardaki bu varoluş, bu hisselerden ibarettir. Bu mânâdaki varlık, eşyânın özünden ayrı ve onlara ilâvedir. Ancak bu vâcibde, ayrı ve ilâve değil, zâtının gereğidir, tıpkı güneş ışığının, zâtı gereği olması gibi. Nitekim mümkünlerde de başkasındandır, tıpkı yeryüzünün güneşle aydınlanması gibi.

Filozofların görüşü de özetle şöyledir: Varlık, varlıklar arasında ortak bir mefhumdur. Ancak tek tek varlıklar hakikatleri itibâriyle farklı, özleri itibâriyle çoktur. Varlık onlara ârız ve lâzım olmuştur, tıpkı güneşin ışığı ile kandilin ışığının lâzım oluşu gibi. Bu iki ışık hakikat itibâriyle farklı, fakat lâzım olmaları itibâriyle birdir. Fakat mümkünün ve a'râzın kısımlarındaki gibi, her varoluş için ayrı isim olmadığından, varlığın mâhiyetlere ârız ve lâzım olmasının aynı olduğu zannedilmiştir. Oysa durum böyle değildir. Zira onlar, varolanlara ârız olan varlığı da içine alan farklı ve başka hakikatlerdir. Bu mânânın çoğalması ve mâhiyetlere izâfetle hisse hisse oluşu dikkate alındığında bu hisseler farklı hakikatlerdeki varlıklardan ayrıdır. Dolayısıyla burada üç durum söz

konusudur: a. Varlık mefhumu, b. mâhiyetlere nisbetle taayyün etmiş hisseler, c. hakikatleri farklı tek tek varlıklar. Varlık mefhûmu, hisselere dâhil zâtî bir mânâdır. Nitekim bütün küllîlerde durum böyledir. Onlardaki varlık, tek tek nesnelerdeki varlıkların dışında bir mânâdır. Özel varlık vâcibde zâtın aynısı olup kendisiyle kâimdir. Aslâ mâhiyete ârız değildir. Vâcibin dışındakilerde ise zâttan ayrı ve ona ilâvedir.

Vahdet-i vücûda kâil olan sûfîler de şu kanâattedir: Varlık, vâcibin zâtıyla aynı olmakla birlikte, mutlak olarak tek bir hakikattir. Parçalanma ve bölünme kabul etmez. Fakat o varlıkların heykellerine yayılmış ve onlarda zâhir olmuştur. Hiçbir şey ondan hâlî değildir. O varlıkların hakikati ve aynıdır. Varlıklar, birbirinden itibârî kayıtlarla ve taayyünlerle ayrılmıştır. Verdikleri misâle göre bu, denizin çeşitli dalgalar şeklindeki zuhûru gibidir. Misâle göre denizden başka hakikat yoktur. Şirvânî'ye göre bu gruptaki sûfîler, burhâna ve nazara değil keşif ve muâyeneye dayanmaktadır. Onlara göre Hakk'ın cânibine yaklaşmakla, kalbi doğal ilgilerden tahliye etmekle, aralıksız bir şekilde bu yola devam etmekle Allah cânibinden, eşyâyı olduğu üzere görecek bir nur meydana gelir. Bâtındaki bu nur, akıl ötesi bir tavrın zuhûru sırasında hâsıl olur. Onlar, akıl ötesi tavırların çok olduğunu da ilâve ederler. Aklın bu nura olan nisbeti, vehmin akla nisbetine benzer. Nasıl vehim aklın idrâk ettiği şeyi idrâk etmiyorsa bu nur da aklın idrâk etmediği bir şeye, meselâ her şeyi kuşatan takayyüd ve taayyünle hasredilmeyen mutlak hakikatin varlığından bir şeyin sıhhatine hükmedebilir. Böyle bir şeyin varlığı, aklın idrâk edemeyeceği şeylerden değildir. Şöyle ki, tabiî küllî, hâriçte teklerinin varlığı ile mevcûddur. Dolayısıyla varlık bir; mevcûd ise ikidir. Bir şeyin (varlığın) farklı taayyünlerle, doğu-batı, ilim-cehâlet gibi zıt niteliklerle nitelenmesi mümkün olabilir mi? Bir şey kendinde zıtlardan uzak, onlardan biriyle kayıtlı değilse ikisini de içine alır. Dolayısıyla küllî tabiat, mütakâbil/zıt şeylerden âzâde olunca onlarla nitelenir.

Şirvânî, bu görüşün ardından şu değerlendirmeyi yapar: Onların muâyene ve mükâşefe yöntemiyle ortaya koydukları şey, aklî ve aynî mertebeleri kuşatan, zihnî ve hâricî varlıklara yayılan mutlak zâtın isbâtıdır. Bu zat, ilâhî ve kevnî taayyünden biriyle taayyün ettiğinde diğeriyle taayyün etmesi imkânsız olan bir taayyünle müteayyin olmaz. Şirvânî'ye göre böyle olan bir zat için bütün taayyünleri içine alan bir taayyünü sâbit görmeye bir engel yoktur. Ne zihnî ne de hâricî olarak bu zat varlığına ilâve değildir. Akıl böyle bir taayyünü tasavvur ettiğinde onun birçok şey arasında ortak olmasını imkânsız görür. Bu imkânsızlık, onun tahavvül etmesinden veya ilmen ve aynen, gayben ve şehâdeten sınırsız sayıdaki mazharlarda ve birçok sûret içinde zuhûr etmesinden dolayı değildir. Bu, kemâle ermiş bir nefsin durumu gibidir. Şöyle ki, bir nefis toplayıcı/câmi bir ismin mazhariyetiyle tahakkuk ettiğinde bu mazhariyetin ge-

rekleriyle/lâzımeleriyle var olur. Yani o kayıtsız ve sınırsız olarak birçok sûret içinde zuhûr eder. (Fevâid, AHP 60a-61a; REF, 110b-111b; MAB, 71a-72a)

Şirvânî metafizik meseleler içinde âlemin kıdemi konusunu da inceler. Ona göre filozofların bu konudaki delîli şöyle özetlenebilir: Âlem, ezelde varlıkça mümkin/mümkinü'l-vücûddur. Aksi halde âlem, zâtî imkânsızlıktan zâtî imkâna dönüşmüş olurdu ki, bu, formel olarak imkânsızdır. Diğer taraftan, ilâhî kudret ezelîdir. Şâyet âlem hâdis olursa cömertliğin, yani varlığı ve mümkinler için lâzım gelen yetkinlikleri sürdürmenin sonsuz bir süre terki gerekir. Bu da cömert olan mutlak feyyâz için imkânsızdır.

Şirvânî bu teze karşı şu şekilde bir cevap verileceğini belirtir: "Âlem ezelde mümkinü'l-vücüddur." önermesinde "ezelde" sözü ile varlığa ilişkin olacak bir anlam kasdedilmişse bu kabul edilemez. Zira onun varlığının ezelde imkânsız olması mümkündür. Şâyet "ezelde" sözüyle âlemin varlığının ezelde sürekli bir imkâna ilişkin olacak şekilde bir anlam kasdedilmiş ise bu kabul edilebilir. Bundan, âlemin varlığının ezelde mümkin olması gerekmez. Zira ezelî varlığın, ezelde varlık imkânı ile muttasıf olmasıyla birlikte müstehil oluşu mümkündür.

Şirvânî, bu cevabın muhakkik âlimlere ait olduğunu bildirir. Ona göre imkânın ezelî oluşu ezeliyetin imkânını gerektirmez. Şöyle ki bir şeyin "imkânı ezelîdir" dendiğinde ezel imkân için zarf olur. Bu takdirde bir şeyin imkân ile nitelenmesinden, yokluğun olmadığı sürekli bir ittisâf gerekli olur. Söz konusu bu mânâ varlığından önce âlem için sâbittir. "Ezelîlik mümkündür." dendiğinde ise ezel o şeyin varlığı, yani yoklukla mesbûk olan sürekli varlığı için zarf olur. Dolayısıyla imkânın ezelî olması, ezelîliği mümkün yapmaz. Şirvânî, "Sonsuz bir süre için cömertliğin terki imkânsızdır." düşüncesine de şu cevabı verir: İlke (mebde') bize göre, hâkim ve muhtar fâildir. Dolayısıyla ezelde âlemin îcâd edilmemesindeki hikmetin, onun şeriksiz bir şekilde ezelî ve ebedî bir bakâ ile tekliğinin gösterilmesi için olması mümkündür. (Fevâid, AHP, 62a REF, 114b; MAB, 73a;).

Kelâm bakışı

Şirvânî'nin kendini gösterdiği alanlardan biri de kelâmdır. Nitekim bu alanla ilgili Gazâlî'nin *Kavâidi'l-Akâid*'ine şerh, iman üzerine bir risâle ve *Mezâhib-i Muhtelife li-Ümem* adlı Türkçe mezhepler tarihi yazmıştır. Ona göre kelâm, dinin asıllarıyla ilgili yüksek bir ilimdir. Şöyle ki, bütün şer'î ilimler ona dayanır, her birinin konusu ve haysiyeti onda sâbit olur. Yani şer'î olsun veya olmasın başka bir ilimde bunları açıklayacak ilkeler yoktur. Kelâm ilminin konusu obje/ma'lûmdur. Çünkü kelâmda objenin halleri, yakın olsun

uzak olsun, dinî akîdeleri isbâta ilişkin/medâr olması yönüyle incelenir. Bu ilmin meseleleri ya Yüce Yaratıcı'nın birliği ve kıdeminin isbâtı, hudûsun isbâtı ve cisimlerin iâdesinin sıhhati gibi dinî akîdelerdir veya cisimlerin atomlardan oluşması, boşluğun imkânı, halin intifâı, ma'dûmların bu ikisi olmadan temâyüz etmemesi gibi dinî akîdelerin dayandığı önermelerdir. İşte bu meselelerin konularını içine alacak şey ise hal, mevcûd ve ma'dûmu kapsamına alan "ma'lûm" kavramıdır.

Şirvânî bu açıklamanın, yeni/müteahhirûn kelâmcılara ait olduğunu belirtir. Eski kelâmcılara göre kelâm ilminin konusu Yüce Allah'ın zâtıdır. Kelâm ilminde selbî ve subûtî sıfatlar gibi zâtî a'râzlar, bu dünyada âlemin yaratılması, âhirette cesetlerin haşrı gibi fiiller ve peygamberler göndermek, dünyada imam nasbetmek, âhirette sevap ve ceza vermek gibi zikri geçen iki konuya dair hükümler incelenir. Bunlara ilâveten cevher ve a'râz gibi konular da eklenir. Ancak bu, Allah'ın buna dayanması itibâriyle değildir.

Bu v.b. konuların kelâmda ele alınması onların ilkesel şeyler olması şeklinde değildir. Zira bu konular kendiliğinden apaçık şeyler cinsinden değildir. Dolayısıyla onların bir ilmin içinde ele alınması gerekir. Şâyet onlar kelâmda açıklanırsa, bu durum, ilkeler olarak değil, biri diğerine ilke olacak meseleler halinde ele alınır. Bu durum, biri diğerine dayanmadığı takdirde geçerli olur. Şâyet onlar kelâmdan daha yüksek bir ilimde açıklanırsa onun şer'î bir ilim olması gerekir. Zira bu ilmin ilkelerinin şer'î olamayan bir ilimde açıklanmaması gerekir. Bu durumda şer'î ilimlerin reisi mutlak anlamda şer'î olmayan yüksek bir ilme ve kelâmdan daha yüksek ve kendisinde ilkelerin açıklandığı bir şer'î ilmin varlığına ihtiyaç duyar.

Şirvânî bir durum tesbîti yaparak müteahhirûn kelâmcıların, tam da bu sebeple söz konusu bahisleri ve maddesi itibâriyle bahsi geçen akîdelerin bağlı olduğu nazarî konuları da içine alacak bir şekilde konu belirlemesi yaptığını kaydeder. Müteahhirûn âlimler, kelâm ilminin başka bir ilme muhtaç olmasına rızâ göstermeyerek onu ötekilerden müstağnî olan bir ilim haline getirdiler. Bu ilmin ilkeleri ya kendiliğinde apaçık olan ilkeler veya ona dayanan şeyler oldu. Bu ilkelerin kelâm ilminin meselesi olması bu yönüyledir. İşte nazarî bahisler, akîdelerin isbâtında kullanılan delillerin madde ve sûret bakımından sıhhati itibâriyle kendisine dayandığı için kelâma dâhil edilmiştir. (Fevâid, AHP, 14a-b; REF, 24a-25b; MAB, 15a-17b)

Şirvânî, kelâm ilminin değerine ilişkin yapılan bir itirazı gündeme getirir. İtiraza göre kelâm ilmi bidattir. Övgüye değer bir âkıbeti yoktur. Onunla meşgûl olmak kınanmıştır. Peygamber, arkadaşları ve onu izleyen kuşak, Allah'ın bilinmesi, sıfatları, fiilleri ve akîdeyle diğer ilgili hususlarda spekülatif düşünce/nazar ile meşgûl olmamışlardır. Olsalardı fıkhî meselerde olduğu gibi onlardan birçok şey nakledilirdi. Onlar avâmmın yetindikleri şeylerle, yani dil ile

ikrâr ve şer'î hükümlere boyun eğmekle yetinmişlerdir. Onlardan, mü'minleri nazar ve istidlâl ile mükellef tuttuklarına dair bir şey de nakledilmemiştir. Hatta bir kısmı kılıçların gölgesinde Müslüman olmuş, bu durumda Allah'ın varlığına dair bir delil de zuhûr etmemiştir.

Şirvânî bu itiraza şöyle cevap verir: Onlar ilkin avâmmın yetindikleri şeylerle yetinmiş, inananları nazarla mükellef tutmamış da olsalar sonra Allah hakkında inanılması gereken şeyleri onlara öğretmişler, hutbe ve va'zlarda ilâhî bilgileri anlatmışlar ve bu bilgileri, inkarcılara rağmen takrir etmişlerdir. Peygamber sohbetinin bereketi ve onun zamanına yakın olmaları dolayısıyla onlar ıstılahlarla, öncüller tertîb etmekle, görüşleri takrirle, delilleri tafsille, soru ve cevabı kısaltmakla, zeyilleri uzatmakla meşgûl olmamışlardır. Bize ârız olduğu şekliyle onlara şek ve şüphe ârız olmamıştır. Bunun da sebepleri, onların nefislerinin saf, zihinlerinin güçlü, yaratılışlarının keskin, temiz kalplerine inen nurların feyzinden dolayı vahyi müşâhede etmeleri, bu bilgileri verene mürâcaat edebilmeleri ve bu zamanın aksine o devirde inatçı ve şüphecilerin az olmasına rağmen kendilerine ilişmesi umulan şek ve şüpheleri def etmeleridir.

Şirvânî kendi devrine kadarki süreci değerlendirmeye alarak şunları kaydeder: Gerçekten de geçmiş asırlar boyunca ortaya çıkan bütün sorunlar tedrîcî olarak biriktiği için şüpheler artmış, kalpler katılaşmış dolayısıyla bu devirde akîdeleri korumak ve onların zamanında olmayan inatçıları ilzâm etmek için kelâm ilminin tedvînine ihtiyaç duyulmuştur. Bu durum, fıkıh ilminin tedvîn edilmeyip, babları ve fasıllarının temyîz edilmemesine, zamanımızda fakihlerce bilinen ıstılahlarla konuşmamalarına benzer. Nasıl bundan fıkıh ilminin tenkîdi gerekmiyorsa, aynı şekilde kelâm ilminin de tenkîd edilmemesi îcâb eder. Kelâm ilminin en büyük faydası şer'î ilimlerin ona dayanmasıdır. O şer'î ilimlerin esası olup, bu ilimlerin iktibâsı ve alınışı ona râcîdir. Zira kâdir, mükellef tutan, peygamber gönderen, kitaplar indiren bir Sâni'in varlığı isbât edilmedikçe tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh hiçbir şer'î ilim aslâ tasavvur olunmaz. Bu ilimlerin hepsi kelâm ilmine dayanır ve ondan alınır. Kelâm olmadan onları alan kimse temel olmadan bina yapan kimseye benzer. Orayla ilgili bir soruya muhâtap olsa ne burhân getirebilir ne de kıyas oluşturabilir. (Fevâid AHP, 15b; REF, 25b-26a; MAB, 17b;)

Şirvânî kelâm ilminin ilk meselesi olarak, muhtemelen bu terimle adlandırılmasını da açıklamak üzere Allah'ın kelâmı konusunu ele alır. Allahın kelâm sahibi olduğunda din mensupları ittifak etmekle birlikte, O'nun kelâmı, hudûsu ve kıdeminin tahkîki husûsunda ihtilaf olmuştur. Zira burada birbirine muârız iki kıyas vardır. Birinci kıyas şöyledir: Kelâm, Allah'ın bir sıfatıdır. Ona sıfat olan her şey kadîmdir. Şu halde Allah'ın kelâmı da kadîmdir. İkinci kıyas da şöyledir: Onun kelâmı varlıkta tertipli ve peş peşe olan cüzlerden oluşur. Böyle olan her şey hâdistir. Şu halde onun kelâmı hâdistir.

Şirvânî Müslümanların iki kıyastaki öncüller sayısınca dört fırkaya ayrıldığını belirtir. Eş'arîler birinci kıyası doğru bulup, ikinci kıyastaki küçük önermeyi eleştirmiş. Hanbelîler onlara katılmakla birlikte ikinci kıyasın büyük önermesini eleştirmiş. Mu'tezile ikinci kıyası doğru bulup, birinci kıyasın küçük önermesini eleştirmiş. Kerrâmiye onlara katılmakla birlikte birinci kıyasın büyük önermesini eleştirmiştir. Şirvânî, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin kelâm-ı lafzînin hâdis oluşunda ittifak ettiklerini kayd eder. Şu halde ihtilaf kelâm-ı nefsî konusunda olup, Eş'arîler onu isbât ederken Mu'tezile nefyeder. İsbâtı durumunda kelâm-ı nefsî, lafızların delâlet ettiği şey mi, yoksa te'lîfi mümkün kılan sıfat mı olduğu husûsu sorunludur.

Şirvânî konuyu şu şekilde açmak ister: Allah bir şeyden haber verdiği yahut bir şeyi emrettiği veya nehyettiği ve peygamberlerin de ona delâlet eden ibârelerle bunu ümmetlerine ilettiğinde burada üç husus gündeme gelir. 1. Ma'lûm mânâlar, 2. Bu mânâlara delâlet eden ibâreler, 3. Bu ibârelerle bu mânâyı, muhâtapların anlayışına ifade etmeyi mümkün kılan sıfat. Şirvânî bu üç durumun değerlendirmesini şöyle yapar: Allah'a nisbetle bu sıfatın kıdeminde bir şüphe yoktur. Allah'a nisbetle bu mânâ ve ibârelerin ma'lûmiyet biçiminin kıdemi de böyledir. Şâyet onun kelâmı zikri geçen sıfattan ibaretse bunun kadîm olduğunda şüphe yoktur. Şâyet kelâmı, bu mânâlar ve ibarelerden oluşuyor ise bunların Allah'a ma'lûm olmaları itibâriyle kadîm oluşunda da şüphe yoktur. Fakat bu kıdem sadece onlara mahsus değil mahlukların ibârelerini ve delâlet ettikleri şeyleri de içine alır. Çünkü hepsi de ezelî ve ebedî olarak Allah'ın ma'lûmudur. Şâyet kelâmı bu üç durumun ötesinde bir başka şeyden ibâretse bunu isbât edecek bir delil yoktur. Eş'arîlerin kelâm-ı nefsî diye isbât ettikleri şey bu sıfattan ibâret ise onların sözlerinden anlaşılan şudur: Allah'ın kelâmı taalluklarının farklılığı sebebiyle emir, nehiy ve haber diye kısımlara ayrılan, ibârenin ve yazının delâlet ettiği tek bir sıfattır. Bu sıfat Arapça tabir olunursa Kur'an, Süryânîce tabir olunursa İncil, İbrânîce olursa Tevrat'tır. Farklılık ibârelerdedir, tabir edende değil.

İmdi, kelâm bu mânâ ve ibârelerse bunun ma'lûmlar itibâriyle olduğunda şüphe yoktur. Bu takdirde o kendi başına bir sıfat olmaz, ilmin cüz'iyyâtından bir kısım olur. Mâlum, ister ibâre olsun ister onun delâlet ettiği şey olsun, Allah ile kâim değildir. Aslî varlıkları itibâriyle ibâreler a'râzdır. İbarelerin delâlet ettikleri şeylerin bir kısmı zat cinsinden bir kısmı da a'râz cinsindendir. Dolayısıyla bunlar, Allah ile kâim olmaz.

Bu analizin ardından Şirvânî, bir muhakkik âlimin tahkîkini inceler. Allah'ın kelâmı, ezelî bir sıfatla ezelî ilminde tertip ettiği kelimelerdir. Öyle ki, bu sıfat kelimelerin bir araya gelmelerinin ilkesidir. Nitekim insanın kelâmı da hayâlinde tertîb ettiği kelimelerdir. Bu sıfat kadîm olup, ilmî varlığı itibâriyle tertip edilen bu kelimeler de ezelîdir. Kelimeler de kelâm da ilmî varlığı

itibâriyle diğer mümkinler gibi ezelîdir. Ancak Allah'ın kelâmı vâsıtasız kendisiyle tertîb ettiği şeydir. İlmî varlıkta kelimeler arasında ard ardalık olmaz ki, hudûsu lâzım gelsin. Ard ardalık hâricî varlıkta olur. Bu varlığı itibâriyle o, kelâm-ı lafzî olur. Şirvânî bu görüşe, "Ezelî ilimde tertip edilen kelimeler ma'lûmların sûretleridir. Onların kendiliğinden sıfat olmadığı, hatta ilmin cüz'iyyâtından olduğu zikredilmişti." şeklinde bir itiraz yapılabileceğini kaydeder ve buna şu cevabı verir: Bu kelimeler ezelî ilimde bu sıfatla tertîb edilmiş olması ve ilim sıfatının onlara taalluk etmesi itibâriyle onlardan başkadır. Başka birinin kelâmı bize ma'lûm olur, dolayısıyla ilmimiz bu sıfata taalluk etmeden ona taalluk eder. Allah'ın kelâmı da böyledir. Şirvânî bu cevabın ardından Gazâlî'nin *el-Meârifu'-Aklîyye*'sinden bir nakille konuyu tamamlar: İlminin gizli olanlarından bir insanın kalbine ilâhî sırları ifada ederse ona mütekellim denir. Bu durumda Yaratıcının kelâmı, ikrâm etmeyi dilediği kuluna gizli şeyleri akıtmasından başka bir şey değildir. (Fevâid, AHP, 15b-16a; REF, 25-28a; MAB, 17b-19a,)

Şirvânî Kelâm ilminin ikinci meselesi olarak Allah'ın ilim sıfatını ele alır. Filozoflarla kelâmcılar arasında ciddî bir gerilim oluşturan bu konuda Şirvânî herkesin Allah'ın âlim, varlıkların da onun ma'lûmu olduğunda ittifak ettiğini kaydeder. Ancak varlıkların ma'lûm olmasının ilkesi hakkında ihtilaf vardır. Bu, kelâmcıların iddiâ ettiği gibi zâtına zâit, fakat zâtıyla kâim sıfatlarla mı, yoksa Filozoflar ve Sûfîlerin iddiâ ettiği şekliyle bizzat zâtıyla mı olmuştur? Yine, ma'lûmların ona ma'lûm olmasının keyfiyetinde de ihtilaf olmuştur. Bu, zâtına zâit ilim sıfatının ma'lûmlara salt taalluku ile mi, yahut onların kendilerinin Allah nezdinde hazır oluşlarıyla mı veyahut onların sûretlerinin onda belirmesiyle (irtisâm) mi ya da başka bir cevherde belirmesiyle mi olmuştur?

Kelâmcılara göre Allah'ın zâtına zâit ilim sıfatı, zâtı dışındaki şeylere, onlara uygun sûretlerle taalluk eder ve öylece bilir. Filozoflar zata zâit sıfat teorisini kabul etmedikleri için sorun onlarda çeşitli şekilde kendini göstermiştir. Filozoflardan kimisi, -ki, Sühreverdi'yi kasdediyor- onun hâdis şeyleri bilmesinin huzûrî olduğunu söylemiştir. Fakat imkânsız şeyleri bilmek, huzûrî bilgi teorisi için sorunludur. Yani imkânsız şeylerin modalitesi var olamamak olduğu için, hazır oluşluk (huzur) söz konusu olmayacak, ilim de gerçekleşmeyecektir. Kimisi de ilmin eşyânın bir şeyle kâim olmayan soyut sûretler, yani platonik idealar olduğunu söylemiştir. İbn Sînâ ise eşyânın sûretlerinin onun zâtında belirmesiyle olduğunu ifade eder. Tûsî ise, "Sûretlerin soyut bir cevherde belirmesiyle olduğunu ve bu cevherin de sûretlerle birlikte onun huzurunda olduğunu, ayanda mevcûd olacak bir şey tıpkı bu cevherdeki gibi mevcûd olur." demiştir. Nitekim ona göre "Hiçbir şey olmasın ki bizim nezdimizde onun hazinesi olmasın.", "Biz onu ma'lûm bir ölçüye göre indiriyoruz." âyetleri bu durumu dile getirmektedir.

Müteellih kimseler ise Allah'ın zâtını bilmesini zâtının aynısı kabul etmiştir. Bu biliş, zâtın bilgisidir ve ma'lûllerinin icmâlî bilgisidir. Nitekim onun varlığı zâtın aynısı olup, bütün mevcûdatta tecellî etmiştir. Zâtının aynısı olan zâtını bilmesi a'yânın/varlıkların sûretlerinde tecellî etmiştir. Ki, bu sûretler varlıkların mâhiyet ve hakikatleridir. Onlar bunlara a'yân-ı sâbite adını verir. Bu sûretler hâriçte mevcûd olmamıştır. Dolayısıyla yapmak/ca'l, varlık itibâriyle onlara ilişkin değildir. Kendi özlerinde ilmî varlıklar olan bu sûretleri, bu sûretler yapacak bir şeye ihtiyaç duyar. Onlar feyz-i akdes yoluyla Allah'tan sâdır olur, yoksa onlar Allah'ta belirmiş veya ona hulûl etmiş değildir. Zat-ı ehadiyyet ezelde onlarla tecellî ve zâhir olmuştur. Onlar zât-ı ahadiyyetin, zatta kesret gerektirmeyen şuûn ve tecellîleridir. Onlar bu itibara göre zâtın aynısı olur, dolayısıyla onda hulûl ve belirme düşünülmez.

Allah'ın ilmi konusundaki bu görüşleri aktardıktan sonra Şirvânî konuyu şöyle ele alır: Allah'ın ilmi kadimdir; hâdis şeylerle kâim olamaz. Fakat bu görüşün de sorunları vardır. Şöyle ki, onun ilmi değişen şeylere taalluk ettiğinde, ma'lûmun hali değiştiğinde onun ilmi değişmez ise vâkıaya mutâbakat sağlanmadığı için bilgisizlik lâzım olur. Şâyet ilmi değişse zâtında değişme lâzım olur. Her iki durum da onun için bir eksiklik olur ki, o bunlardan münezzehtir. Yine ilim ezelî takdîr edilirse onun ezelde gelecek şeyleri bilmesi gerekir. Şâyet onları ezelde mevcûd bilirse vâkıaya muhâlefet olur; onları "olacak" diye bilse onlar vücûd bulduktan sonraki ilmi ile önceki ilmi farklı olur, değişiklik gerekir.

Şirvânî'ye göre filozofların, Allah'ın cüz'iyyâtı bilmesini kabul etmemesinin ardında bu gerekçenin (değişimin) olduğunun belirtir. Şirvânî bu soruna çözüm olarak şunu önerir: Değişimin ve oluşun mahalli olan zamansal süre (imtidâd) ve hâdis şeylerin mekânı, tertip ve ard ardalık, geçmiş ve gelecek olmadan bir bütün olarak onun nezdinde hâzırdır. Ard ardalık sadece zamanın kuşatıcılığı altında vukû bulan zamansal olaylara nisbetle bu imtidâdın sınırlarının hâzır oluşu ve gâip oluşu itibâriyledir. Yüksek mertebeler ona nisbetle ard arda değildir. Aksine bütün şeyler ona nisbetle eşittir ve onun nezdinde hâzırdır. Onların geçmişini, geleceğini ve bize nisbetle hâzır oluşlarını kendisi onlara nisbetle bir şeyle nitelenmeksizin bilir. Onun ilmi zamanı aştığı için, o zâtını, sıfatlarını ve meydana gelecek hadiseleri, vâkıaya mutabık olarak değişime mâruz kalmayacak bir tarzda bilir. Ezelden ebede kadar bütün mahlûkât vakti içinde ona ma'lûmdur. Onun ilminde olmuş, olan ve olacak diye bir şey söz konusu değildir. Onların cümlesi onun nezdinde dâimâ hâzırdır.

Bir şey hâdis olunca onunla ilgili yeni bir ilim hâdis olmaz. Aksine o şey, ezelî ilimle ona keşfedilmiş olur. Meselâ Zeyd'in güneşin doğuşuyla birlikte geleceğine dair bir bilgi bizde mevcûd olsa ve Zeyd güneşin doğuşuyla birlikte gelse o vakitte bu olayla ilgili yeni bir ilim meydana gelmeden bilmiş oluruz. Şir-

vânî, astronomların gök olayları ile ilgili bilgilerinin de böyle olduğunu bildirir. Ancak bundan cebr ve hürriyeti kaldıracak bir anlam çıkartmamak gerekir. Zira Allah'ın belli bir şey hakkındaki ilmi onun mâhiyetine tâbidir. Şöyle ki, ilmin husûsiyeti ve diğerlerinden ayrı oluşu onu bu mâhiyetle bilmesi itibâriyledir. Mâhiyetin varlığı ve ezeldeki etkinliği ise onun ezelî ilmine tâbidir. Yani Allah onu ezelde kendinde o husûsiyet olduğundan dolayı o husûsiyet ile bildiği için o bu husûsiyetle var olur. Dolayısıyla cebir/determinizm olmadığı gibi teklif kâidesi de bâtıl olmaz. Allah, "Zeyd şöyle şöyle olduğu için, ihtiyârıyle şöyle şöyle yapar." diye bilir. Dolayısıyla bu ihtiyâra mâni değildir. (Fevâid, AHP, 17b; REF, 30a MAB, 20b)

Şirvânî kelâm ilminin üçüncü meselesi olarak insan hürriyetini incelediği Ef'âlu'l-İbâd konusunu ele alır. Ona göre cevherleri ve cisimleri Allah'ın yaratmış olduğunda ittifak varken insanların ihtiyârî fiillerinde ihtilaf vardır. Şöyle ki bu fiiller, insanların kudretiyle mi yoksa Allah'ın kudretiyle mi ya da her ikisiyle mi gerçekleşiyor? Bu konuda Mu'tezile bunun insanın kudreti ve sınırları içinde olduğunu belirtirken Ebû İshak bunun fiilin aslına ilişen iki kudretin toplamıyla vâki olduğunu söylemiş ve tek bir fiilde iki etken/müessirin bir araya gelmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Kadı (Bakıllânî) ise Allah'ın kudreti fiilin aslına, insanın fiili de ma'siyet ve itâat olması yönüyle fiilin vasfına ilişerek ikisiyle birlikte gerçekleştiğini belirtmiştir. Filozoflar ve İmâmu'l-Haremeyn ise Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bu kudret, şartların meydana gelmesine ve engellerin ortadan kalkmasına mukârin olduğu vakit, açığa çıkar. Eş'arî de fiillerin sadece Allah'ın kudretiyle vâki olduğunu düşünmüştür. Allah insanda bir kudret ve ihtiyar yaratarak âdetini icrâ etmiştir. Ortada bir mâni olmazsa Allah takdîr edilen fiili bu kudrete bitişik olarak yaratır. Fiil, Allah'ın yaratması (ibdâ') ve mûhluku iken kulun da bir kesbi olur. Kesb ile murâd edilen şey, fiilin mahalli ve alıcılık ilkesi hâriç fiilin varlığında bir etki ve katkı olmaksızın fiilin irade ve kudrete bitişik olmasıdır.

Şirvânî bunun altında bir sır olduğunu belirterek tasavvufî bir yorumla şunu kaydeder: İnsan, kudretle, hatta diğer sıfatlarla muttasıf bir zâtın mazharıdır. Dolayısıyla kulun kudreti ve diğer sıfatları ilâhî sıfatların bir gölgesidir. Bu kudretten arzu edilen (matlûb) eserler gerekli değildir; o sadece iyi ve kötü fiilin Allah'a nisbet edilmesine bir kalkan olmuştur. Zira o hayrın feyezân kaynağıdır. Şirvânî'ye göre kesbi sağlayan bu kudretin, yani ezelî kudretin yaptığı fiillerin gölgesi olması halinin kulda sâbit görülmesi, Mu'tezile'nin iddiâ ettiği şekliyle teklif kâidesinin geçersizliğine, iyinin ve kötünün geçersizliğine dönük değildir. Zira bu husus fâillik bakımından değil, mahal bakımındandır.

Diğer taraftan, insanın tesir ve irâdesine ilişkin olarak Mu'tezile'nin iddiâsı ortadan kalkmamaktadır. Zira onlar teklif, emir ve yasak, sevap ve cezânın

insanın kudretinin etken oluşundan dolayı kaynaklandığını söylemiş olsalardı birisinin, bu kudret ve iradenin Allah'ın kudretiyle olacağını söylemeye hakkı olurdu. Zira Mu'tezileye göre, fiile güç yetirmek ve Allah'ın onu mümkün kılması, fiilin kudret ve irâdenin taallukundan sonra sâdır olması zarûrîdir. Dolayısıyla fiile ilişkin irade ve kudretin insana nisbeti, kabul edilen şeyin (makbûl) kabul eden şeye (kâbil) nisbeti gibidir. Yoksa mef'ûlün fâile olan nisbeti gibi değildir. İnsanın ma'siyet sebebiyle cezâ alması, birinin bir şeye mecbûr kalıp da cezâlandırılması gibidir. Zira Allah bir insanın kalbine mülâim bir emrin sûreti ile içinde menfaat bulunan bir inancı ilkâ etse bu, mülâim emre karşı tam bir arzunun meydana gelmesine sebep olur. Bu arzu da muharrik kuvvetin fiile yönelmesine sebep olur. İhtiyârî ve gayr-ı ihtiyârî fiilin ilkeleri olan bu sebepler, onlara göre aklî zarûretlerce bize göre âdet olarak sonuçlarına doğru sevk olunur.

Şirvânî bu görüşün de üstünde şu fikre yer verileceğini belirtir ki burada da tasavvufi yönü ağır basan bir yorum söz konusudur: Âhiret mutluluğu ve mutsuzluğu amellerin sonucu değildir. Aksine Allah dilediği kişiyi mutlu, dilediği kişiyi de mutsuz yarattı. Birisini cennet ehli diğerini de cehennem ehli olacak şekilde takdîr etti ve değişmeyecek şekilde belirledi. Amelleri mutluluk ve mutsuzluğa delil yaptı. Rasuller gönderdi ve bu amelleri tarif eden kitaplar indirdi. Mutlu kimselere mutluluğu, mutsuzlara mutsuzluğu tahsîs etmesinin vechi sorulmaz. O mutluyu mutlu, mutsuzu da mutsuz kılmamış ki iş niye aksine olacak şekilde olmadığı söylensin. Bi'l-akis o mutlu kılmış, mutsuz kılmıştır. Bu, azap içindeki kötü bir resim ile nimet içindeki güzel bir resim çizen kimseye benzer. Ressama, birini kötü bir sûretle diğerini de iyi bir sûretle tahsîs etmesinin vechi sorulmaz. İkisi de imkân mertebelerinden biriyle derecelenmiş bir sûrettir. Kötü bir şeyin yaratılması kötü değildir. Bi'l-akis bu, yapanın sanatındaki kemâline işarettir. Kötü olan ise kötü olanı kesbetmek, onunla nitelenmek ve ona mahal olmaktır. (Fevâid, AHP, 18a; REF, 31b; MAB, 2b)

KAYNAKÇA

Alper, Hülya, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddînzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 21, 59-80.

Cihan, Ahmet Kamil, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı Ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevâidu'l- Hakaniyye", *JASSS*, Volume: 6 Issue 4, p. 229-243, April 2013.

İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, Nşr: M. Sabri, Mecmuatu'r-Resail içinde, Mısır 1328.

Şehrezûrî, Şemseddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Nşr: H. Türbeti, Tahran 1372.

Şirvânî, Muhammed Emin, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi (REF) 600, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa Bölümü (AHP) 321, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Bölümü (MAB), 469.

———, *Risâletu Ciheti'l-Vahdeti'l-Enika*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288.

Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul 1998.

AZÎZ MAHMÛD HÜDÂYÎ*

Hasan Kâmil Yılmaz**

İRŞÂD DÖNEMİ ÖNCESİ HAYÂTI

Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'nin asıl adı Mahmûd, mahlası Hüdâyî'dir; Azîz ise ta'zîmen kullanılan lakab ve sıfattır. Hüdâyî mahlasının şeyhi Üftâde (988/1580) tarafından verildiği söylenir. Hüdâyî kelimesi, hidâyet ve doğru yol mânâsına gelen hüdâ'ya/doğru yola mensup demektir. Arapça telaffuzu Hüdâî iken bilâhare Osmanlı kullanışında hemzesi yâ'ya çevrilerek "Hüdâyî" olmuştur. Bursalı İsmail Hakkı (1137/1727): "Bilen bulan Hudâ'yı / eş-Şeyh Mahmûd-ı Hüdâyî" diyerek bu kullanışı tercih etmiştir.[1]

Hüdâyî'nin babasının Fadlullah b. Mahmûd isminde bir zât olduğu bilinmekte ise de mesleğinin ne olduğuna, ne zaman vefât ettiğine dâir bir bilgiye sahip değiliz. Ancak gerek Hüdâyî'nin eserlerinde, gerekse diğer kaynaklarda kendisinden bahsedilmediğine göre "ilmiyye" veya "sûfîyye" sınıfından olmadığı söylenebilir. Hüdâyî seyyid-nesebdir. Nitekim şiirlerinde: "Ceddim u pîrim sultân / Sensin yâ Rasûlallah" diyerek Hz. Peygamber'in, kendi ceddi bulunduğunu belirtir. Ayrıca *Tecelliyât* adlı eserinde mânevî işâretlerle kendisinin vâris-i nebî olduğu ifâdelerine yer verir.[2] Ancak bu verâset, sulbî olabile-

---

* Bu makale, H. Kâmil Yılmaz tarafından kaleme alınan *Aziz Mahmud Hüdâyî, Hayatı, Eserleri ve Tarikatı* (İstanbul 2011) adlı kitabından müellifi tarafından kısaltılarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. *Silsile-i Celvetî*, İstanbul 1291, 82.
2. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm. 593/vr. 130b, 136b-137a.

ceği gibi mânevî de olabilir. Nitekim Peygamberimiz (s.a.), "Ben size babanız menzilesindeyim."[3] buyurmakla mânevî nesebin varlığına ve peygamberlerin, ümmetlerinin mânevî babaları olduğuna işaret etmiştir.

Hüdâyî'nin sâdık mürîdlerinden bulunan Halil Paşa (1039/1629)'nın vakfiyesinde Hüdâyî'den bahsedilirken "...mazhar-ı envâr-ı sübhâniyye, zü'l-hasebi'z-zâhir sülâle seyyidu'l- mürselîn, mürşidü's-sâlikîn ..." denilmesi, devrinden itibaren Hüdâyî'nin seyyid olarak anıldığını göstermektedir.[4]

Doğum Yeri ve Memleketi

Hüdâyî'den bahseden kaynaklardan bir kısmı onun Sivrihisar'da, bir kısmı Koçhisar'da doğduğunu kaydederler. Hüdâyî'nin *Vâkıât* adlı eseri bize onun Koçhisar'da doğduğunu teyîd edici bilgiler vermektedir.[5] Koçhisar eski kayıtlarda Bursa'ya yedi-sekiz günlük mesâfede ve tuz madeninin çıkarıldığı bir yer olarak belirtilir. Söz konusu Koçhisar'ın Ankara-Aksaray arasındaki Şereflikoçhisar olduğu anlaşılmaktadır.

Hüdâyî'nin doğum yeri Koçhisar olmakla beraber yetiştiği ve büyüdüğü yer ise Sivrihisar'dır. Hüdâyî Vâkıât'ında sık sık Sivrihisar'dan bahsetmektedir.[6] Koçhisar'da dünyâya gelen Hüdâyî'nin Sivrihisar'a ne zaman ve hangi şartlarla gitmiş olduğuna dâir herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Hüdâyî'nin vefâtından yaklaşık çeyrek asır sonra, onun Aksaray halîfesi Abdurrahim Efendi'nin oğlu Hasan Rızâyî tarafından yazılmış bulunan *Dîvân*'ındaki şu ifâdeler bu konudaki sır perdesini biraz olsun aralamaktadır:

Dahi hısn-ı hasînde vâlideyni
Koçhisârî biri Seferîhisârî
Selâmet var tarîkında efendi
Özü pak vâlideyni pak-dârî[7]

Bu kıtalardaki ifadelerden Hüdâyî'nin ebeveyninden birisi Koçhisarlı, birisi Sivrihisarlıdır. İhtimal babası Sivrihisarlı, annesi Koçhisarlı olup annesinin

---

3. *Ebû Dâvud*, Tahâret, 4; *Neseî*, Tahâret, 35; *İbn Mâce*, Tahâret, 16.
4. İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp. Yazmalar 1132 vr. 37b.
5. *Vâkıât*, Bâyezid Velîyyüddin Ef. Blm. 1857, vr. I/247; Selimağa Ktp. Hüdâyî Blm. 249, vr. 127a; Selimağa Ktp. Hüdâyî Blm. 249, vr. 151a; Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultân Blm. 253/6.
6. Selimağa Ktp. Hüdâyî Blm. 249, vr. 305b, 427a.
7. Hasan Rızâyî, *Divân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Ef., Blm., 3347, vr. 152b vd.

sıla için memleketine gittiği bir sırada anasının diyârı olan Koçhisar'da doğmuş olmalıdır.

Hüdâyî'nin doğum yeri ve memleketi husûsunda olduğu gibi, doğum târihi hakkında da kaynaklar muhtelif rivâyetler serdetmekte iseler de doğumunun 948/1543'ten önce olmadığı anlaşılmaktadır.

Medrese Eğitimi

Hüdâyî'nin çocukluk yıllarına dâir sahip olduğumuz bilgi yok denecek kadar azdır. Kendisi eserlerinde çocukluk yıllarından hiç bahsetmemiştir. Ancak ilk tahsîline Sivrihisar'da başladığını *Vâkıât*'tan öğreniyoruz.

Hüdâyî daha çok okumak, ilim ve irfânını artırmak için hilâfet, medeniyet ve ilim merkezi olan İstanbul'a geldi. Devrin eğitim-öğretim müesseselerinin temelini teşkil eden medreselerden biri olan Küçükayasofya medresesine talebe oldu. Kendisi bu medresede ikâmet ettiğini *Tezâkir*'de şöyle belirtmektedir: "*Merhum ve mağfurun-leh ceddiniz Sultân Süleyman Han Hazretlerinin sâye-i saltanatlarında Siget (Zigetvar) seferinden iki yıl önce "Esrâr-ı Kur'ân-ı Hâkîm ve âsâr-ı Furkân-ı azîm" Küçükayasofya'da bu duâcınıza münkeşife olup husûsan bu "Yâ Sin ve'l-Kur'âni'l-Hâkîm" kıssası ıyân olup dâim yazmak hâtırasında oldukça mevâni' zuhûr ederdi*."[8] Bu ifâdeler Zigetvar Seferi (974/1566)'nden önceki yıllarda Hüdâyî'nin Küçükayasofya'da tahsîl ile meşgûl olduğunu göstermektedir.

Hüdâyî, İstanbul'daki medrese tahsîli esnâsında hocalarından Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin[9] dikkatini çekmiş, ona önce muîd/asistan, sonra mülâzim olmuştur. Hüdâyî'nin tasavvuf ve irfân merakı gençlik yıllarına kadar uzandığı

---

8. *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye Ktp. Fâtih Blm., 2572, vr. 267a-268b.
9. Nâzırzâde Ramazan Efendi: Sofya doğumludur. Babası muhtelif yerlerde kadılık yapmıştı. Ramazan Efendi küçük yaşta babasını kaybedince saltanat nâzırlarından biri onun terbiyesi ile babası gibi meşgûl olduğundan "Nâzırzâde" diye meşhur olmuştur. Ramazan Efendi, ilim ve edebiyâtla meşgûl olarak Abdulbâkî ve Pervîz adlı zatlardan istifâde etti. Bilâhare Kutbeddinzâde Mehmed Efendi'ye mülâzim olup onun delâletiyle Ahmed Müftî Medresesi'ne ta'yin edildi. Daha sonra Velîyyuddinoğlu, Bursa Yıldırım, Kasımpaşa, Vezîr Ali Paşa medreselerinde çalıştı. Bir ara semân medreselerinden birinde de vazîfe gören Nâzırzâde, buradan Ayasofya Medresesine müteâkıben Süleymaniye'ye oradan da Edirne Selimiye'ye ta'yîn edildi. Şam, Mısır kadılıklarında da bulunan Nâzırzâde, İstanbul, Edirne ve Bursa kadılıkları yaptı. 984 Şa'ban/1576 Ekim'de vefât etti. bk. Manık Ali, *el-Ikdu'l-Manzûm fî Efâdıli'r-Rûm*, Beyrut 1975 (Şakâyık zeylinde), s. 486 vd; Atâyî, I/240; Süreyyâ Mehmed Bey, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, II/418.

görülmektedir. Nitekim o Halvetî ricâlinden Nureddînzâde Mustafa Muslihiddîn Efendi'nin kendisinin şeyhi olduğunu *Tezâkir*'de şöyle anlatmaktadır: "*Merhum bizim Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553), şeyhimiz şeyhidir. Şeyh-i Ekber'in Füsûs'un şerhetmişlerdir, tamam. Ceddiniz Sultân Süleyman Han evâilinde ve bizim şeyhimiz Nureddînzâde (981/1573) Efendi merhûm duâcımız, Sadreddîn Konevî (673/1274) Hazretlerinin Nüsûs'un şerhetmişlerdi.*"[10]

Resmî Vazîfeleri

Hüdâyî medrese tahsîlini ikmâl edince hocası Nâzırzâde'nin yanından ayrılmadı. Nâzırzâde Edirne'deki Selîmiye Medresesi'ne müderris olunca Hüdâyî'yi de beraber götürdü (978/1571). Hüdâyî aynı yıl içinde mülâzâmete nâil oldu ve hocası Nâzırzâde'nin yanında Mısır ve Şam kadılıklarında nâib olarak görev yaptı.

Hüdâyî'nin hocası ile beraber Mısır ve Şam'da ne kadar kaldığını kesin olarak bilemiyoruz. Ancak 981 Muharrem/1573 Mayıs-Haziran aylarında Bursa'ya tayîn edildiğine göre Mısır ve Şam'da cem'an iki-üç yıl kadar kalmış olmalıdır. Hüdâyî, Mısır'da bulunduğu sırada Halvetiyye'den Demirtâşiyye halîfelerinden Kerimuddîn Halvetî (ö. 986/1577)'ye intisâb etti.

Hüdâyî 981/1573'te hocası Nâzırzâde'nin yanında "nâib" sıfatıyla Bursa'ya tayîn edildi. Hocası Bursa mevleviyetine/başkadılığına getirilirken o da Ferhadiye Medresesine müderris ve mahkeme-i suğrâ olarak bilinen "Câmi-i Atîk" mahkemesine kadı nâibi oldu.

Medrese tahsîlini ikmâl ederek nâiblik ve müderrislik pâyelerini ihrâz etmiş bulunan Mahmûd Efendi, Bursa'da bir yandan halka "Hukûk-ı İslâmiyye" çerçevesinde adâlet dağıtırken bir yandan da memleketin gençlerine Ferhâdiye medresesinde ilim öğretiyordu. Diğer taraftan ise gönlündeki "ilâhî aşk" ateşinin cezbesiyle tasavvufa karşı meyli netîcesi Bursa'nın büyük mürşidi Üftâde (988/1580)'nin Kaygan Câmii'ndeki va'zlarına devâm ediyordu.

İntisâbı ve Mürîdliği

Nâiblik ve müderrislik vazîfelerine devam etmekte olan Hüdâyî, daha İstanbul'da talebelik ve Mısır'da muîdlik yıllarında tasavvufa girmiş, bilâhare de tarîkat muhîtinden evlilik yaparak erbâb-ı tarîka sıhrî bir yakınlık peydâ et-

10. vr. 126b.

mişti.[11] Gençlik yıllarını böylece tasavvuf muhîti içinde geçirmekte olan Hüdâyî, Bursa'ya yerleştiğinin üçüncü yılında hocası Nâzırzâde'nin vefâtı (984 Şaban/1576 Ekim)'ndan sonra gördüğü rüyalardaki bazı mânevî işaretler üzerine daha önce va'z ve irşâd meclislerine katıldığı Üftâde Efendi (988/1580)'ye intisâb etti (Zü'l-Kâde 984 / Aralık 1576).

Hüdâyî, müderrislik ve kadılığın aradığına yetmediğini, hatta sorumluluğunu artırdığını biliyordu. Bu mesleklerin zorluğunu şu beytiyle ifade etmekteydi:

Müderrislik gam u derd ü belâdır
Kazâ hod cânib-i Hakk'tan kazâdır.

Hz. Üftâde, otuz altı yaşında kendisine bey'at etmiş bulunan Hüdâyî'den evvelâ mal ve mülkten, ikinci olarak memûriyetten ferâgat etmesini, üçüncü olarak da nefsini ayaklar altına almasını istedi. Hüdâyî bütün bunları tereddüdsüz kabul ederek onun irşâd halkasına katıldı. Hüdâyî, mürşidine verdiği sözleri yerine getirerek önce mal ve mülkünü fukarâya dağıttı. Sonra da memûriyeti bıraktı. Arkasından nefsini ıslah için çok sıkı bir riyâzata başladı.

Riyâzatı esnâsında bir elmayı koklayıp üç günde bir iftar ettiği rivâyet edildiği gibi bizzat kendisi "riyâzat günlerinde sâdece kuru ekmekle iktîfâ ettiğini" ve bu yüzden yolda dirilerden çok ölülerle karşılaştığını kaydetmektedir. Yine bir gün şeyhini ziyârete giderken hayâtta iken müezzin olarak tanıdığı ve vefât etmiş bulunan bir zâta rastlamış,[12] durumu şeyhine anlatmıştı. Üftâde hazretleri de şu cevâbı vermişti: "Riyâzatla rûhunu kuvvetlendirdin; ben de intisâbımın ilk yıllarında çarşıda dirilerden çok ölülerle karşılaşırdım." cevâbını vermişti.

Hilâfetle Görevlendirilmesi

Hüdâyî'nin, Üftâde yanında çok sıkı bir seyr u sülûke tâbi tutularak üç sene gibi kısa bir zamanda hilâfet alacak seviyeye yükseldiği görülmektedir. Seyr u sülûkünü ikmâlden sonra şeyhinin kendisine irşâd ve hilâfet teklîfine karşı Hüdâyî'nin müstenkif tavrı *Vâkıât* adlı eserinden anlaşılmaktadır. Tevazuundan irşâd hilâfetini kabule yanaşmak istemeyen Hüdâyî'ye, Hz. Üftâde, bir başka zaman "şeyhini bile geçecek" kemâle eriştiğini ifâde etmiş ve bu vazîfeyi kabûl etmesini istemişti.

---

11. Hüdâyî'nin bu evliliğini ne zaman gerçekleştirdiğini bilememekle beraber kayını Ali Çelebi'nin Halvetî ricâlinden olduğunu Bursalı İsmâil Hakkı'dan öğreniyoruz. Bkz. *Silsile*, 83.
12. *Hayâtu'l-Ervâh ve Necâtu'l-Eşbâh*, Selimağa Ktp. Hüdâyî Blm., 271/5, vr. 28b.

Hüdâyî'yi akrabâ muhîti olan Sivrihisar'a halîfe olarak göndermeye iknâ eden Hz. Üftâde, onu eşi ve kayınbirâderiyle beraber Sivrihisar'a gönderdi. Bu sûretle Hüdâyî, genç yaşta tahsîl için ayrıldığı memleketine olgun bir yaşta, zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsîl etmiş bir halîfe olarak dönüyordu.

Bursalı İsmail Hakkı, Hüdâyî'nin Sivrihisar'a "Halvetî erenlerinden kendisinden bir mikdar tarîk-ı esmâ ve tecelliyyât-ı ilmiyye'den bir hayli mertebe katettiği Baba Yûsuf Efendi'yi ziyâret etmek istediğini; fakat onun vefât etmiş olmasından dolayı kabrini ziyâret ettiğini" söyler. Hüdâyî de *Vâkıât*'ında yer yer Baba Yûsuf Efendi'den bahsetmektedir.[13] Ancak Sivrihisarlı Baba Yûsuf Efendi, Akşemseddîn'in halîfelerinden olduğuna ve 918/1512 yılında vefât ederek Eyyub Sultân'a defnedildiğine göre Hüdâyî ile bu zâtın görüşebilmesi târîhen mümkün değildir. O takdirde ya bir başka Baba Yûsuf daha vardır ve Hüdâyî onunla görüşmüştür ya da Hüdâyî, hemşehrisi bulunan bu zâtın talebelerinden feyz almış ve hürmeten ondan da bahsetmiştir.

Hüdâyî Sivrihisar'da altı ay kadar kalabildi ve 2 Cemâdelûlâ 988/16 Hazîrân 1580'de şeyhini ziyâret için tekrâr Bursa'ya geldi. Hüdâyî Bursa'ya bu gelişinde Nakîbu'l-eşrâf Yahyâ Efendi'nin evinde misâfir kaldı.[14] Birkaç gün daha şeyhine hizmet etmek fırsatı buldu. Bu arada şeyhi Üftâde vefât etti. Artık Hüdâyî'yi Bursa'ya cezbeden kuvvet zâil olmuş; o da bu üzüntü ile tekrar memleketine çoluk çocuğunun yanına dönmüştü.

İRŞÂD SONRASI HAYÂTI

Şeyhlik Dönemi

Şeyhinin vefâtından sonra memleketi Sivrihisar'dan çoluk çocuğunu alan Hüdâyî buradan, hocası Nâzırzâde'nin de memleketi olan Rumeli tarafına geçti. Orada bir müddet seyâhat ve ikâmet ettiği *Mektubat*'ındaki ifadelerden anlaşılmaktadır.[15]

Hüdâyî'den bahseden kaynaklardan sâdece, üzerinde müellifi kayıtlı bulunmayan *Menâkıb-ı Hüdâyî*[16] *adlı bir risâlede onun Rumeli'nde bulunduğundan bahsedilmektedir:*

---

13. *Vâkıât*, Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 249, vr. 7a, 304ab.
14. *Tıbyan*, I/228.
15. *Tezâkir-i Hüdâyî*, vr. 94. Şeyhlerin sultânlara mektup göndererek irşâd hizmetinde bulunduklarını ilk devirlerinden i'tibâren görüyoruz. Meselâ Hasan Basrî, Ömer b. Abdülaziz'e mektup gönderen sûfîlerden biri ve belki de ilkidir.
16. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphânesi, İsmail Sâib I. 5025.

Çünkü bildin bu tarîkın hâlini
Dinle şerh idem hakikat kâlini
Çün ızzze bize hizmet eyledi
Rumeli'ne seyre da'vet eyledi
Zağraeskisi'ne hem bulduk vusûl
Ol vilâyetler bizi kıldı kabûl
.....
Anda bir câmi' binâ ettik nazîm
Arsası zîbâ, hevâsı hoş selîm
Nice âşık kıldı bize irtibât
Her birisi kalb-i sâfi pür-neşât.

Bu ifâdelerden Hüdâyî'nin Eski Zağra'da ikâmet ettiği ve orada bir câmi yaptırdığı anlaşılmaktadır. Müteâkip sayfada Hüdâyî'nin *Fethü'l-Bâb ve Ref'u'l-Hicâb* adlı eserini burada yazdığı ifâde edilmektedir. Ancak diğer kaynaklarda rastlayamadığımız bu bilgileri ihtiyatla kaydetmeliyiz.

Hüdâyî'nin Rumeli'nde ne kadar kaldığını bilemiyoruz. Bu sürenin üç dört yıldan fazla olmadığı söylenebilir. İstanbul'a geldiği zaman bazı kaynaklar önce Küçükçamlıca'ya, bilâhare de Rûmî Mehmed Paşa Câmii'nin sol tarafında bir odaya yerleştiğini kaydetmekte ise de yine mektuplarındaki ifâdelerinden İstanbul'a ikinci gelişinde de daha önce tahsîlini ikmâl ettiği Küçükayasofya'ya yerleştiği anlaşılmaktadır.[17]

Hüdâyî Âsitânesi meşâyıhından Abdurrahman Nesîb Efendi (1258/1842)'ye âid bir mecmua "Hüdâyî'nin 992/1584 târihinde Küçükayasofya'da şeyh olup sekiz sene mürûrunda Üsküdar'ı teşrîf ve Küçükayasofya'yı asâdarları Filibeli İbrâhim Efendi'ye tevcîh buyurdukları"kaydedilerek Hüdâyî'nin şeyh olarak Küçükayasofya'da hizmet gördüğü sarâhaten beyân edilmiştir. Yukarıdaki mektup ve kayıt bize, Hüdâyî'nin Küçükayasofya'da ikâmetinden sonra Üsküdar tarafına geçtiğini göstermektedir.

Hüdâyî'nin mektuplarından onun Ferhad Paşa (1004/1595) ile beraber İran seferine iştirâk ettiği anlaşılmaktadır. İran ahvâlinin iyiden iyiye bozulması üzerine serdâr-ı ekrem Ferhad Paşa 80.000 kişilik ordusuyla Tebriz'e girmiş ve burasını Safevîlerden temizledikten sonra bir müddet de îmârı ile meşgûl olmuştu. Ferhad Paşa'nın bu seferi III. Murad zamanı ve 15 Ramazan 994/30 Ağustos 1586 târihindedir.

Hüdâyî'nin bu sefere iştirâki ile ilgili kendisinden menkul bu haberden başka bir bilgiye sahip değiliz. Bu bakımdan seferde ne gibi hizmetleri olduğunu

17. *Tezâkir-i Hüdâyî*, vr. 187b.

bilemiyoruz. Hüdâyî bir başka mektubunda da seferden bahsederken; bu seferin kendisine bir eser yazmağa vesîle olduğunu belirtmektedir.[18]

Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî, İstanbul'da Küçükayasofya'daki ikinci ikâmeti esnâsında ilim ve devlet adamlarına kadar uzanan geniş bir muhît edindi. Pâdişah III. Murad'a karşı samîmî bir yakınlık peydâ etti.

Hüdâyî, Küçükayasofya'dan sonra Üsküdar'ı makarr-ı ikâmet seçerek bir süre Rûmî Mehmed Paşa civârında ikâmet etti. Bu ikâmeti, yerini 998/1589 yılında satın aldığı âsitânesini inşâ ettirmek için olmalıdır. İnşâat aynı yıl içinde başlayıp 1003/1594 yılında tamamlanmıştır.

Hüdâyî, İstanbul'da bulunduğu bu devrede ilim ve siyâset çevrelerinde haklı bir şöhrete sâhip oldu. Fakat o, gerçek vazîfesinin va'z ve irşâd olduğunun şuuru içinde bu hizmete devâm etti. Çünkü şeyhi ona: "Sana vâizliği min-ındillah verdik. Vâiz, Hazret-i Peygamber'in esmâsındandır."demişti.[19]

Hüdâyî, Rumeli Kazaskeri Sun'ullah Efendi (1016/1607)'nin delâletiyle Fâtih Câmii vâizliğine tayîn edildi. Fatih Camii'ndeki vâizlik, müfessirlik ve muhaddislik hizmetlerine mukâbil kendisine maaş bağlanmıştı (11 Cemâda'l-âhır 1002/6 Mart 1594).

Hüdâyî, hankâhın inşâatı tamamlandıktan sonra da Fâtih Câmii'ndeki vazifesine dört yıl kadar devâm etti. 1007/1599 yılında hankâhın mescidine bir minber ilâve etmek sûretiyle hizmetini buraya teksif etti. Fâtih Câmii vâizliğini gerek yolun uzaklığı ve gerekse diğer vazîfeleri sebebiyle bırakmak zorunda kaldı. Bunun yerine Üsküdar Mihrimah Sultân/İskele Câmiinde Perşembe günleri va'z etmeyi kabul etti.

Hüdâyî, bu sûretle artık İstanbul tarafındaki hizmetini tamâmen Üsküdar'a kaydırarak kesif bir irşâd hizmetine başladı. Bir yandan âsitânesinde tasavvuf ve irfân anlatıyor; bir yandan da yazdığı tasavvufî-ilmî eserlerle ilim ve tasavvuf dünyâsına hizmetten geri durmuyordu. O'nun dergâhı halkın en fakîrinden en zenginine ve en üst kademedeki devlet ricâline kadar her zümreden insan ile dolup taşıyor, devrin pâdişahları ona hürmet ve teveccühte kusur etmiyordu.

Hüdâyî'nin Padişahlarla Münâsebeti

Hz. Hüdâyî'nin hayâtından bahseden kaynaklar onun Sultân I. Ahmed ile çok samîmî bir münâsebet içerisinde olduğunu hatta Sultân'ın kendisine intisâb ettiğini kaydetmektedirler. Menkıbelerde "rüyâ tabîri" ile başlayan bu münâsebetin zamanla daha ileri dereceye ulaşmış bulunduğu kaydedilmektedir.

---

18. *a.g.e.* vr. 127a.
19. *Vâkıât terc.*, vr. 23b.

Hüdâyî'nin pâdişahlara gönderdiği mektuplarını ihtivâ eden *Tezâkir-i Hüdâyî*'nin muhtevâsından bunların çoğunun Sultân III. Murad'a gönderildiğinin anlaşılması Hüdâyî'nin bu pâdişahla da çok yakın bir alâka tesîs ettiğini göstermektedir.

III. Murad, Osmanlı pâdişahları arasında vazîfe ve mes'ûliyet şuuruna lâyıkı vechile sahip olamamış, bu yüzden de bir "mirasyedi" rahatlığıyla Sokullu gibi bir devlet adamına mâlik olmanın nîmetini bile takdîr edememişti. Bu zaaflarının yanı sıra şiire merâklı, tasavvuf vâdîsinde eser yazacak kadar bu ilme âşinâ olan pâdişahın zaaf ve meziyetlerini mütehassıs bir hekim gibi gayet iyi teşhis etmiş bulunan Hüdâyî, her vesîle ile onu müşfikâne ve mütevâzıâne îkâz ediyor, adâlet, şerîat ve sünnet çerçevesinde bulunmaya teşvîk ediyordu.[20]

Hüdâyî'nin bilhassa halkın ihtiyaçları mevzûunda pâdişahı daha ısrarlı bir üslûb ile hizmete teşvîk ettiği görülmektedir. Nitekim İstanbullulara odun temîni için pâdişaha yazdığı mektup bunun delilidir.[21] Hüdâyî pâdişahı bu tür hayırlara teşvîk etmenin yanısıra azledilen devlet memurlarının durumlarına göre yerlerine iâdelerine de tevassut ettiği görülmektedir. [22]

Pâdişahın kendisine kürk hediye edecek kadar muhabbetle bağlı bulunduğu Hüdâyî, bu alâkayı aslâ istismâr etmediği gibi şahsı adına gâyet müstağnî bir tavır içinde idi. Nitekim kendisine pâdişah tarafından Ali Paşa zâviyesi şeyhliği teklîf edildiğinde o bir taraftan bunu reddederken, diğer taraftan Ayasofya yakınlarında "arslan yatağı" olarak kullanılan yerin mâbed yapılmasını istiyordu.[23]

Osmanlı tahtında yirmi yıl kadar saltanat süren ve Hüdâyî ile samîmî bir münâsebet kurduğu anlaşılan III. Murad, 5 Cumada'l-ûlâ 1003/16 Haziran 1595'de vefât ettiği zaman Hüdâyî, Mehmed Gülşen Efendi'nin tesbîtine göre şu ilâhîyi inşâd etmişti.

Yalancı dünyâya aldanma yâ Hû
Bu dernek dağılır dîvân eğlenmez
İki kapılı bir vîrânedir bu
Bunda konan göçer mihmân eğlenmez.[24]

III. Murad'ın yerine tahta geçen oğlu III. Mehmed "halîm, selîm, kerîm, edîb, vakûr" gibi sıfatlarla anılan, beş vakti cemâatle kılan ve Hz. Peygamber (s.a.)'in ismi anıldığı zaman ayağa kalkacak derecede dindar bir pâdişahtı.

---

20. *Tezâkir-i Hüdâyî*, vr. 125b. vd.
21. *a.g.e.* vr. 132b-134a.
22. *a.g.e.* vr. 86ab.
23. *a.g.e.* vr. 136b-138a, 143a.
24. Gülşen, *Küllîyat*, 79.

Hüdâyî'nin III. Mehmed ile münâsebetlerine dâir pek fazla bilgiye sahip değiliz. III. Mehmed otuz yıldır unutulmuş olan bir an'aneyi ihyâ ederek Eğri Seferi (1005/1595)'ne ordunun başında iştirâk etti ve Eğri Fâtihi unvanını kazandı. Pâdişah bu sefere katılması için Sivas'ta bulunan Halvetî ricâlinden Ahmed Şemseddîn-i Sivasî (1006/1597)'yi davet etmiş ve onu beraberinde bu sefere götürmüştü.

Şemseddîn-i Sivasî, Eğri Seferi için Üsküdar'a geldiği zaman onu bizzat Hz. Hüdâyî karşılamış, Hüdâyî yaşlı pire hürmet göstererek elini öpmüş ve üç gün tekkesinde misafir etmişti. III. Mehmed devrinin başlangıcında Hüdâyî, hankâhının inşâsını tamamlayarak (1003/1595) buradaki irşâd hizmetine başlamış bulunmaktaydı.

Hüdâyî'nin hayâtını yazan kaynaklar ile menkabelerden anlaşıldığına göre Sultân I. Ahmed, Hüdâyî'ye büyük bir saygı ile bağlı olup onun "rikâbında piyade yürüyecek" kadar bir teslimiyet içindeydi.

Menkabelere göre Hüdâyî'nin Sultân I. Ahmed Hân ile tanışmasına vesîle olan rüyâ şudur: Sultân I. Ahmed, rüyâsında, "Nemçe Kralı ile güreş tutup kendisinin arka üstü yere düştüğünü görmüştü. Zâhiren korkulu görünen bu rüyânın tabîrinde zamanın yorumcuları ızhâr-ı acz edince rüyâ, bir vesîle ile ta'bîr edilmek üzere Hüdâyî'ye yazıldı. Hüdâyî rüyâyı: "Pâdişahın Nemçe/Avusturya Kralına karşı zafer kazanacağı" şeklinde yorumladı. Bilâhare sevk edilen orduyla Estergon'un geri alınarak Avusturyalılara karşı zafer kazanılmış olması sultânı âdetâ büyüledi. Çeşitli vesîlelerle daha sonraki zamanlarda Hüdâyî'yi daha yakından tanıma imkânına sahip olan Sultân I. Ahmed, onun kemâlini görünce cihan pâdişahı olduğunu unutarak gönül sultânının önünde sâdık bir müridi oldu.

Hüdâyî ile Sultan I. Ahmed birbirlerinin şiirlerine nazîreler yazarak yakınlık ve dostluklarını pekiştirdiler. Nitekim Hüdâyî'nin:

Zâkir safâya erişur
Envâr-ı zikrullâh ile
Âşık Hudâ'ya erişur
İksâr-ı zikrullâh ile

şiirine Sultân Ahmed şöyle mukâbele edecekti:

Dil-hânesi pürnûr olur
Envâr-ı zikrullah ile
İklîm-i dil ma'mûr olur
Mi'mâr-ı zikrullâh ile

Hüdâyî'nin izinden yürüyen Sultân I. Ahmed kendisine karşı son derece samîmî bağlarla bağlıydı. Fakat Hüdâyî, her nedense ona karşı biraz müstağnî bir tavır içerisindeydi. Nitekim şu hâdise buna örnektir: Sultân I. Ahmed, Hüdâyî'ye bir hediye göndermiş o da bunu kabûl etmeyerek iâde etmişti. Pâdişah bu sefer aynı hediyeyi Şeyh Abdülmecîd-i Sivasî'ye göndermiş, o kabûl edince pâdişah, "Bu hediyeyi Hüdâyî'ye gönderdiğim halde kabûl buyurmadılar." demişti. Abdülmecîd-i Sivasî de, "Hüdâyî bir ankâdır ki, lâşeye tenezzül etmez." cevâbını vermişti. Birkaç gün sonra Hz. Hüdâyî ile karşılaşan pâdişah, "Hediyeyi Abdülmecîd Efendi'ye gönderdim kabûl etti." deyince Hüdâyî de, "Pâdişahım, Şeyh Abdülmecîd bir deryâdır ki, deryâya bir katre çirkef mâsivâ düşmekle mülevves olmaz." diyerek zarîfâne bir cevap vermiş ve böylece de kemâlini göstermişti.

Sultân I. Ahmed, câmiini yaptırırken temel kazma işinde Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî, Şeyhülislâm Mehmed Efendi (ö. 1025/1616), vezîr-i âzam Kuyucu Murad Paşa ilk kazmayı vurmuşlardı. Bilâhare de ahâlî tahliye edilerek pâdişah gelmiş ve elindeki altın kazma ile terleyinceye kadar temel kazmıştı. Temel atma merâsiminde de duâyı Hüdâyî yapmış, Sultân da eteğiyle toprak taşımıştı. İnşâat tamamlandıktan sonra yapılan açılış merâsiminde ilk hutbeyi Hüdâyî okuduğu gibi, daha sonra da her ayın ilk pazartesi günü burada va'z etmeyi kabûl etmişti.

Sultân I. Ahmed Hz. Peygamber'in bir taş üzerinde bulunan bir nakş-i kademini Kayıtbaytürbesinden İstanbul'a getirtip Eyyub Câmii'ne koydurtmuştu. Sultân I. Ahmed Câmii tamamlanınca da "Nakş-ı Kadem" oradan alınarak buraya nakledildi. Sultân I. Ahmed bu nakil işinin yapıldığı günün gecesinde şöyle bir rüyâ gördü: "Bütün pâdişahların toplandığı yüce bir dîvân kurulmuş, Hz. Peygamber (s.a.) kadılık yapmaktadır. Kayıtbay (902/1495), türbesini ziyârete vesîle olan "Kadem-i Şerîf" resmini kendi câmiine nakleden Sultân I. Ahmed'den davacıdır. Hz. Peygamber (s.a.)'in kadı sıfatıyla verdiği hüküm: "Kadem-i Şerîf resminin alındığı yere götürülmesi istikâmetindedir."

Sultân I. Ahmed ertesi sabah rüyâsını ta'bîr ettirmek için içlerinde Hz. Hüdâyî'nin de bulunduğu ulemâ ve meşâyıhtan bir grubu da'vet eder. Gelen şeyh ve alimler rüyâyı "emânetin derhal yerine gönderilmesi" şeklinde yorumlarlar.[25] Ve emânet yerine gönderilir.[26]

Bu hâdise üzerine Sultân I. Ahmed "Kadem-i Saâdet-i peygamberî" şeklinde bir levha yaptırıp cuma, bayram ve diğer resmî günlerde teberrüken sarığı-

25. Nakş-i Kadem-i Şerîf, I. Abdulhamid zamanında tekrâr İstanbul'a getirilmiş ve Topkapı Sarayına konulmuştur. Bkz. Râsim Ahmed, *Menâkıb-ı İslâm*, İst. 1326, Kısm-ı Sânî, sh. 355 vd.

26. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, X/297 vd.

na takmaya başladı. Ayrıca bir tahta üzerine resmedilen "Kadem-i Şerîf" kenarlarına da:

N'ola tâcım gibi başımda götürsem dâim
Kadem-i resmini ol Hazret-i Şâh-ı rusulün
Gül-i gülzâr-ı nübüvvet o kadem sâhibidir
Ahmedâ durma yüzün sür kademine o gülün

kıtasını kendi hattıyla yazıp şeyhi Hüdâyî'ye gönderdi. O da bunu dergâhının duvarına astırdı. Hüdâyî dergâhını ziyârete giden Abdülhak Hâmid'in dedesi Abdülhak Molla bu levhâyı görmüş ve devrin şeyhinden isteyip Sultân Mahmûd'a takdîm etmişti. Sultân Mahmûd da yazının ceddi Sultân Ahmed'e ait olduğunu teşhis etmişti. Târihçi Tayyarzâde (1297/1880), bahsi geçen levhanın Sultân I. Ahmed türbesindeki sandukada saklandığını zikreder.

Sultân I. Ahmed'in vefâtında (Zilkade 1026/Teşrîn-i sânî 1617) gasil muâmelesi için Hüdâyî davet olunmuş; fakat o yaşlılığını öne sürerek gidememiş; yerine dergâhın zâkirbaşısı Şaban Dede (1060/1650)'yi göndermişti.

Sultân I. Ahmed'in yerine kardeşi I. Mustafa, kendisinden önce devam edegelen "saltanatın babadan oğula geçmesi" an'anesini yıkarak pâdişah oldu. Ancak devlet işleriyle meşgûl olamayacak kadar aklî muvâzeneden mahrum bu pâdişah, sâdece üç ay kadar Osmanlı tahtında misâfir olarak kaldı ve bilâhare tahttan indirildi.

I. Mustafa tahttan indirildikten sonra yerine I. Ahmed'in en büyük oğlu II. Osman (Genç Osman) pâdişah ilân edildi. Sultân Genç Osman'ın, babası Sultân I. Ahmed gibi, Hz. Hüdâyî'ye büyük bir hürmet ve bağlılığı vardı. Hatta pâdişah, Şeyhülislâm Es'ad Efendi (ö. 1034/1625)'nin kızı Akîle (veya Ukayle) Hanımı nikahladığı zaman kendi yerine Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'yi vekil yapmıştı.

Halil Paşa vezîr-i a'zamlıktan azledilip İstanbul'a geldiğinde şeyhi Hüdâyî'nin dergâhında uzleti ihtiyâr etmişti. 1027/1618 yılında hükümdar olan Sultân II. Osman babasının yerine kendisinin pâdişah yapılmamasından dolayı Halil Paşa'ya biraz kırgındı. Halbuki Halil Paşa, I. Mustafa'nın pâdişah olduğu esnâda İran'da bulunuyordu. Durumu yakinen bilen Hüdâyî, kırgınlığın yersiz ve mânâsız olduğunu bildiğinden tavassut ederek pâdişah ile vezîr-i a'zamın arasını buldu. Ardından Halil Paşa yeniden kaptan-ı deryâlığa getirildi.

Genç Osman, babası I. Ahmed gibi erken inkişâf etmiş üstün zekâsı, kuvvetli bir tahsîl ve eğitim görmüş olması sâyesinde gerilemeye başlayan devlet-i aliyyenin temelinden ıslâhına dâir yeni ve orijinal fikirlere sahipti. Fakat genç pâdişâhın bu ıslâhât plânlarını gerçekleştirebilmesi için uzun bir tecrübe devresi geçirmesi gerekiyordu.

Sultân'ın hocası Ömer Efendi ve Kızlarağası, Lehistan seferinde muvaffak olunamayınca kabâhati askere hamlederek pâdişâhı hacca gitmeye teşvîk etmişlerdi. Bu telkinler netîcesinde pâdişâh, hacca gitmeye karar vererek hazırlık başlattı. Halep, Şam ve Mısır tarafına memurlar gönderdi. Mekke Emiri'ne de haber saldı.

Pâdişâh'ın kayınpederi Şeyhu'l-islâm Hocazâde Es'ad Efendi ile Sadrazam Dilâver Paşa ise pâdişahın hacca gitmesini istemiyorlardı. Pâdişâh, hacca gitmesini istemeyenlerin sayısının artması üzerine bir ara bu niyetinden vazgeçmişti. Ancak II. Osman bir gece rüyâsında tahtında Kur'an-ı Kerim okurken Peygamberimizin gelip elinden Kur'an-ı Kerim'i aldığını görmüş ve rüyâ yorumcularının teşvikleri üzerine yeniden hacca niyetlenmişti. Rüyâyı dinleyen Hüdâyî Mahmûd Efendi ise rüyânın korkulu olduğunu, ancak yine de padişahın hacca gitmemesi gerektiğini söylemişti. Fakat sultan hacca gitmekten vazgeçmemiş, hazırlıklara devam edilmiş, hatta otağ-ı hümâyunun Üsküdar'a geçmesi için ferman çıkarmıştı.[27]

Şeyhu'l-islâm Sultân'a fetvâ gönderip, "Pâdişâhların hacca gitmelerine lüzûm yoktur, yerinde oturup adâlet etmesi kâfîdir, bir fitne çıkması ihtimâlî vardır." diye nasîhatta bulunduğu gibi Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî de Sultân Osman'ı fikrinden vazgeçirmek için nasîhat etti ise de iknâ edemediler. Pâdişâhın bu kararda ısrârını yeniçeri ve sipâhî elebaşıları kendilerine karşı bir hareket gibi yorumlayarak peş peşe ayaklandılar. Netîcede iş, pâdişâhın şehîd edilmesine kadar vardı.

Bu hâdise esnâsında Vezîr-i A'zam Dilâver Paşa, Hüdâyî Dergâhı'na iltîcâ etmiş; fakat saray isyancılar tarafından basılınca hiçbir mukâvemet imkânı kalmadığını anlayan Genç Osman, Üsküdar'a birkaç bostancı göndererek Paşa'yı getirtmişti.

"Genç Osman Vak'ası"nda Sultân Osman şehîd edildikten sonra I. Mustafa tekrâr pâdişah ilân edilmiş ise de kısa zaman sonra yine tahttan indirilerek IV. Murad pâdişah yapılmıştı. Bedenen ve zihnen sağlam ve cevvâl olan bu genç pâdişaha Eyyûb Sultân'da icrâ edilen merâsimle "saltanat kılıcı"nı devrin en mûteber şeyhi sıfatıyla Hz. Hüdâyî kuşatmıştı.

Osmanlı pâdişahlarının, kralların "tac giyme" merâsimine muâdil olarak ilmî ve mânevî otorite kabûl edilen şahıslar eliyle teberrüken kılıç kuşatmalarının II. Murad devrinden itibâren âdet hâline geldiği söylenebilir. Kılıç kuşanma işinin şeyhu'l-islâm, nakîbu'l-eşrâf veyâ devrin şeyhleri ile çelebiler tarafından Eyyûb Sultân Türbesi'nde yapılması, gerek kılıç kuşatan zevâtın, ge-

27. Fahir İz, "XVII. Yüzyılda Halk Dili ile Yazılmış Bir Târih Kitabı Hüseyin Tûğî, Vak'a-i Sultân Osman Han, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1967. Vr. 29a-30a.

rekse bu büyük sahâbînin maneviyâtından hayır, bereket ve feyz ummak anlamına gelmekteydi.

Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'nin sultânlar ve devlet ricâli ile olan yakınlığının tabîî bir netîcesi olarak onun saraylı bir kadınla evlendiği bile söylenmektedir. Söz konusu hanım, rivâyete göre Kanûnî'nin kızı Mihrimah Sultân'ın Rüstem Paşa'dan olan kızı Ayşe Sultân'dır. *Naîmâ*'nın Hüdâyî Hankâhı'nı yaptırdığını kaydettiği Ayşe Sultân, vefâtında (1003/1585) *Sicill-i Osmânî*'nin kaydına göre Hüdâyî türbesine defnedildi. Târihî menbâlarda bu şekilde yakınlıkları kaydedilen Ayşe Sultân ile Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'nin evlenmesine dâir bir bilgiye rastlayamadık. Daha sonra yazılan eserlerde görülen bu rivâyeti büsbütün reddedememekle beraber ihtiyatla karşılamak gerekir.

Kaynaklar Hüdâyî'nin üç defa haccettiğini belirtmektedir. Bu hac seferlerinden birincisinin, "Târihi malûm olmamakla beraber ikincisi 1027/1618 târihinde ve hanımı Ayşe Sultân'la birliktedir." deniliyorsa da bu Ayşe Sultân Rüstem Paşa'nın kızı Ayşe Sultân olmasa gerektir. Çünkü Ayşe Sultân 1003/1595 târihinde vefât etmişti. Hüdâyî'nin üçüncü haccı da mürîdlerinden bir zât ile 1029/1620 târihinde gerçekleşmişti.

Vefâtı ve Soyu

Hüdâyî, çok hareketli ve bereketli bir ömür sürdükten sonra doksan yaşları civârında 3 Safer 1038/1 Ekim 1628'de Salı akşamı vefat etti. Kamerî hesâba göre doksana bâliğ olan yaşı şemsî takvimine göre seksen yedi civârındadır. Cenâzesi büyük bir merâsimle kaldırılmış ve zâviyesinde bizzat kendisinin yaptırdığı türbeye defnedilmiştir. Hüdâyî'nin vefâtına pek çok târih düşülmüştür.

Hz. Hüdâyî'nin âile hayâtına dâir çok az bilgiye sahibiz. Kendisi "taaddüd-i zevcât"ın öneminden bahsederek müdâfaa ettiğine[28] göre birkaç evlilik yapmış olabileceği hatıra gelmektedir.

Hüdâyî'nin Ali Çelebi[29] adında bir kayını ile Evliyâ Mehmed (1004/1595), Mustafa Ebrâr (1004/1596), Ali Murtazâ (1010/1601), Abdulvâhıd (1020/1611) adında dört oğlu, Ayşe (1009/1600) ve Ümmügülsüm (1021/1612) adında iki kızı olduğunu biliyoruz. Oğullarından Mehmed'in daha Bursa'da iken sünnet edildiğini *Vâkıât*'tan öğreniyoruz.[30] Yine oğullarından birisinin sünneti için yap-

28. *Câmiu'l-fadâil ve kâmiu'r-rezâil*, Selimağa Ktp. Hüdâyî blm., 259, vr. 175b.
29. Hüdâyî, pâdişâha yazdığı bir mektubunda: "Pâdişâhım, bir dileğim var sizden. Bir kayınımız vardır, küçükten beri hizmetimiz ider. Ber-murâd edin bunu ve's-selâm" diyerek herhalde kayını Ali Çelebi'yi kasdetmiş olmalıdır. bk. *Tezâkir-iHüdâyî*, vr. 98b.
30. *Vâkıât* terc., vr. 21b – 22a.

tırdığı merâsim münâsebetiyle "dünyâya meyletti" denilmesi üzerine şu ilâhîyi inşâd ettiği bilinmektedir:

Alan sensin veren sensin kılan sen
Ne verdinse odur dahi nemiz var
Hakîkat üzre anlayıp bilen sen
Ne verdinse odur dahi nemiz var.

Hâl-i hayâtında erkek evlâdlarının hepsi vefât etmiş bulunan Hüdâyî'nin zürriyeti kızları vâsıtasıyla devâm etmiştir. Kızı Ayşe Hanım'la dâmâdı Mehmed Efendi'den Mustafa, Abdulhayy ve Mehmedadında üç torunu olmuştur.

Bunlardan Mustafa Efendi, ilmiyeye mensûp bir zât olup Şeyhu'l-islâm Abdurrahîm Efendi'nin mülâzimi olmuş; Sarı Abdullah Efendi'den boşalan İzmir kadılığında bulunmuştu. Bilâhare Diyârbekir, Bağdad, Filibe, Üsküdar, Medîne, Bursa ve Şam'da kadılık hizmetleri yaptı. Vefâtı 1096/1685'tir. Mahmûd Efendi de ilmiyyeden bir zât olup muhtelif medreselerde müderrislik yapmış ve 1073/1661'de vefât etmiştir. Hüdâyî'nin diğer torunu Abdulhayy Efendi ise 1042/1632'de Mehmet Paşa Tekkesi şeyhi olmuş ve 1103/1691 yılında vefât etmiştir.

Hüdâyî'nin kızı Şerîfe Fatma Hanım'ın oğlu olan Abdulhayy Efendi'nin oğlu Ebu's-suûd Mehmed Efendi de müderrislik ve kadılık yapmış ve en son Ankara kadısı iken 1100/1689 yılında vefât etmişti. Hüdâyî'nin torunlarından biri de dergâhında Mu'kad Ahmed Efendi (ö. 1049/1639)'nin yerine şeyh olan Mes'ûd Çelebidir.

ESERLERİ

Arapça ve Türkçe toplam otuz kadar eseri bulunan Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî, devrinin anlayışına uyarak eserlerinin çoğunu Arapça yazmıştır. Başlıca Arapça eserleri şunlardır:

1. *Nefâisü'l-mecâlis.* Tasavvufî bir tefsirdir. Ancak Kur'an âyetlerinin tamamı değil seçilen bazı âyetler açıklanmıştır. Yazmalarının bir kısmı iki, diğerleri üç cilt halinde olup en düzgün ve en eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 172-174).
2. *Câmiu'l-fezâil ve kâmiu'r-rezâil.* İlmî, amelî ve ahlâkî fazîletleri anlatan bu eser, Hüdâyî'nin en meşhur ve en yaygın eserlerinden biri olup en eski nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1853/3). Eser tarafımızdan *İlim Amel ve Seyr ü Sülûk* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1988).

3. *Miftâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât.* Namazın fazîlet ve hikmetlerini anlatan risâlede Muhyiddîn İbn Arabî ve Şihâbeddîn-i Sühreverdî gibi büyük mutasavvıfların fikirlerine de yer verilmiştir. 1010/1601 tarihli en eski yazma nüshası Murad Molla Kütüphanesi'ndedir (nr. 1314/4). Bu risâle de tarafımızdan tercüme edilerek *İlim Amel ve Seyr ü Sülûk* adlı eserin sonunda yayımlanmıştır.
4. *Hulâsatü'l-ahbâr fî ahvâli'n-nebiyyi'l-muhtâr.* Hüdâyî'nin hilkat, varlık ve hakîkat-i Muhammediyye gibi tasavvufî konuları işlediği yaklaşık altmış varaklık bir eseridir. En eski yazma nüshası 1037/1627 tarihli olup Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 258).
5. *Habbetü'l-mahabbe.* Allah, Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisini anlatan küçük bir risâledir. Ahmed Remzi Akyürek tarafından *Mahbûbü'l-ahibbe* adıyla tercüme edilen bu risâleyi Rasim Deniz yeni harflerle yayımlamıştır (*Habbetü'l-Mahabbe Tercümesi Mahbûbü'l-ahibbe*, Kayseri 1982).
6. *Keşfü'l-kınâ' an vechi's-semâ'.* Semâın merşûiyetini müdafaa için yazılmış olan bu risâlenin 1016 (1607) tarihli nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1583/ 7). Eser tarafımızdan tercüme edilerek neşredilmiştir ("Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, IV, İstanbul 1986, s. 273-284). Bunlardan başka 7- *Hayâtü'l-ervâh ve necâtü'l-eşbâh*, 8- *el-Fethu'l-ilâhî*, 9- *Tecelliyât*, 10- *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 11- *Fethu'l-bâb ve ref'u'l-hicâb*, 12- *el-Mecâlisü'l-va'zıyye* adlı Arapça eserleri vardır. Şeyhi Üftâde'nin sohbetlerinde tuttuğu notlardan meydana gelen 13- *Vâkı'ât* adlı eser de genellikle Hüdâyî'ye nisbet edilmiştir. Yazmaları genellikle üç cilt halinde tertip edilmiş olan eserin, üzerinde Hüdâyî'nin hattı olduğuna dair bir kayıt bulunan nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 250). 14- *Ahvâlu'n-Nebiyyi'l-Muhtâr aleyhi Salevâtullahi'l-Meliki'l-Cebbâr.* 15- *el-Es'ile ve'l-ecvibe fi ahvâli'l-mevtâ.* 16- *Hâşiye Kuhistânî fî şerh-ı fıkh-ı Keydânî.* 17- *Mecmûa-i Hutab.* 18- *Merâtibu's-sülûk.* 19- *Şemâilu'n-nübüvveti'l-Ahmediyyeti'l-Muhammediyye.*

Hüdâyî'nin belli başlı Türkçe eserleri de şunlardır:

1. *Dîvân. Dîvân-ı İlâhiyyât* olarak da bilinen eserde Hüdâyî'nin 255 kadar ilâhisinden başka rubâî ve kıtalar da vardır. Divan Kemaleddîn Şenocak, Ziver Tezeren ve Mustafa Tatçı tarafından ayrı ayrı yayımlanmıştır (İstanbul 1970, 1986, 2005).
2. *Necâtü'l-garîk fi'l-cem'i ve't-tefrîk.* Tasavvuf terimlerinden olan cem' ve farkın manzum olarak anlatıldığı bir risâledir.
3. *Tarîkatnâme.* Celvetiyye tarîkatı âdâbını anlatan bir risâledir. Bu üç eser Nûri adlı bir kişi tarafından *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî* içinde yayımlan-

mıştır (İstanbul 1287). Bu neşrin sonunda Hüdâyî'nin kısa bir hal tercümesiyle tarîkat silsilesine de yer verilmiştir. Aynı eserleri, Hüdâyî Âsitânesi'nin son postnişinlerinden Mehmed Gülşen Efendi (ö. 1925), başına daha geniş bir hal tercümesi ve Hüdâyî'nin Arapça *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserini de ilâve ederek yeniden neşretmiştir (İstanbul 1338).

4. *Mektûbât* ya da *Tezâkir*. Hüdâyî'nin III. Murad ve diğer padişahlarla bazı devlet erkânına gönderdiği mektuplardır. 152'si Türkçe, yirmi iki kadarı da Arapça mektuptan oluşan *Mektûbât*'ın bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 2572).
5. *Nesâih ve Mevâiz*. Hüdâyî'nin va'z ve nasihatlarını ihtivâ eden eser 237 varak olup kırk üç bölümden oluşur. Bilinen tek yazma nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 266).
6. *Mi'râciyye*. Mi'rac hadisesini âyet ve hadislerin ışığı altında anlatan bir risâle olup bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Hüdâyî, nr. 262).
7. *Ecvibe-i Mutasavvifâne*. Sorulara verilen cevaplardan oluşan bir risâledir.

TARÎKATI: CELVETÎLİK

Hüdâyî kendisine nisbet edilen Celvetilik'in kurucusudur. Kendisi gibi bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrâhim Zâhid Geylânî'den (ö. 690/1291) zuhûr ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarîkat olarak Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî zamanında teşekkül etmiştir. Bazı müellifler Celvetiyye'nin İbrâhim Zâhid Geylânî'nin devrinde "hilâl", Üftâde (ö. 988/1580) zamanında "ay", Hüdâyî döneminde "dolunay" durumunda bulunduğunu ifade ederler.[31]

Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'nin tarîkat silsilesi Üftâde, Hızır Dede (ö. 918/1512), Akbıyık Sultan (ö. 860/1456) vâsıtasıyla Hacı Bayrâm Velî'ye ulaştığından Celvetiyye Bayramiyye'nin bir şubesi sayılır. Öte yandan Bayramiyye silsilesinin Nakşibendiyye ile münâsebeti dolayısıyla Celvetiyye bu tarîkattan da bazı izler taşır. Meselâ Nakşibendiyye'deki "nazar ber-kadem", "halvet der-encümen" ve "hafî zikir" aynı adlarla olmasa bile Celvetiyye'de de vardır.

Hüdâyî'nin İstanbul'da büyük sayıya ulaşan müridlerinin yanı sıra çeşitli bölgelere gönderdiği halîfeleri sayesinde Anadolu ve Balkanlar'da yayılmaya başlayan Celvetiyye özellikle İstanbul, İzmir, Balıkesir, Orta Anadolu ve Bal-

31. Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, s. 63.

kanlar'da bir hayli yaygınlaşmıştı. Hüdâyî'den sonra İstanbul'da aynı kuvvetle temsil edilmemekle birlikte nüfûzunu devam ettirmiş ve İstanbul son dönemlere kadar tarîkatın en yaygın bulunduğu yer olma hüviyetini sürdürmüştür. Gerek Hüdâyî devrinde gerekse daha sonraki devirlerde Balkanlar'da Filibeli İsmâil Efendi, Saçlı İbrâhim Efendi, Atpazarî Osman Fazlı Efendi gibi seçkin şeyhler tarafından temsil edilen Celvetiyye Balkanlar'ın en yaygın tarîkatlarından biri olmuş, ikinci merkezi durumunda bulunan Bursa'da ise Üftâde ve torunlarıyla, İsmâil Hakkı Bursevî gibi şeyhler vâsıtasıyla son dönemlere kadar itibarını devam ettirmiştir. Celvetiyye, Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî'nin vefâtından sonra Selâmiyye, Hakkıyye, Fenâiyye ve Hâşimiyye adlı dört şubeye ayrılmıştır.

Cehrî zikri esas alan bir tarîkat olan Celvetiyye'nin sülûk âdâbının temelini, Hüdâyî'nin "tevhîd zikri" adını verdiği[32] kelime-i tevhîd zikri teşkil eder. Tarîkatın âdâbına göre Celvetiyye'ye intisâb etmek isteyen mürid adayı istihâre, istişâre ve abdest gibi ön hazırlıkları yaptıktan sonra şeyhin huzûruna varıp elini dizine koyarak oturur ve şeyhi ile beraber üç defa, "Allah'tan amelî, fiilî ve kavlî bütün günahlarımın bağışlanmasını dilerim." dedikten sonra yine istiğfâr ederek "âmentü"yü okur. Bundan sonra şeyh, tâlibe her gün 100 defa istiğfâr etmesini, 100 salavat, 700 defa kelime-i tevhîd okumasını, sabah namazından sonra tefekkürle meşgûl olmasını söyler. Mürîde ayrıca sabah namazından sonra Hüdâyî'nin "hizb-i Hüdâyî" diye meşhur olan virdini okuması telkin edilir.

Celvetiyye'de sülûkün tabiat, nefis, ruh ve sır olmak üzere dört mertebesi vardır. Şerîatın mukâbili olan ilk mertebede sâlik bedenî ihtiyaçlarını ibadetini engellemeyecek şekilde karşılar ve helâl olanlarla yetinirse nefis mertebesine yükselir. Bu mertebe, nefsi kötü huy ve fiillerden arındırma mertebesidir. Bu ise ancak sürekli mücâhede ve riyâzetle gerçekleştirilebilir. Ruh ve sırrın ıslâhı bu mücâdele neticesinde mümkün olur. Bu mertebenin mukâbili de tarîkattır. Ruh mertebesi, sâlikin ruhu ile ilgi kurduğu ve mârifetullaha yöneldiği mertebedir. Bu mertebede ilm-i ledün esrârı da zâhir olmaya başladığından aynı zamanda keşf mertebesidir ve mârifet makâmına tekâbül eder. Mârifet ve ilâhî aşk makamına ulaşan sâlik son olarak sır mertebesine yükselir. Hakikatin mukâbili olan bu mertebe mahv, fenâ, tecellî ve vuslat makamıdır. Sâlik bu mertebede kemâle ermiş olarak mücâhedattan lezzet duymaya başlar.[33]

Bu dört makamın her birini ayrı ayrı sembolik renklerle yorumlayan Hüdâyî'ye göre tabiat mertebesinin rengi siyahtır; siyah bedenin aslı olan toprağın sembolüdür. Nefis mertebesinin rengi olan kırmızı havanın sembolüdür. Ruh

32. *Vâkıât Tercümesi*, vr. 9a
33. *a.g.e.* vr. 13a-17b.

mertebesi sarı renk ile temsil edilir ve ateşe tekâbül eder. Sır mertebesi ise saydam olup suyu temsil eder. Böylece dört makam ve mertebe "anâsır-ı erbaa" ile temsil edilmiş olur.

Celvetî tâcı on üç terkli/dikimli olup kubbesi siyaha yakın koyu yeşildir; ortasında aynı renk bir düğme vardır. Celvetî Âsitânesi dervişlerinin giydikleri tâcın destarının ucu tuğ gibi ön taraftan gösterilir ve bu cemâl alâmeti sayılırdı. Tâcın on üç terkinden on ikisi kelime-i tevhîdin harfleri ile on iki imama, biri ise esmâ-i seb'adan mazhar olunan isme delâlet eder.[34] Bir başka rivâyet göre on üç terk on iki imam ile Hüdâyî'nin kutbiyetine işaret olup tâcın tepesindeki düğme nübüvvet-i Muhammediyye ifadesidir. Tâcın ön kısmı mihrâbî ve minberî, arka tarafı da kafesî biçimde sarılır ki, bu şekil diğer tarîkat taçlarının hiçbirinde yoktur.

Celvetiyye âyinine "nısf-ı kıyâm" adı verilir. Diz üstüne kalkılarak icrâ edilen bu âyine "Hızır kıyâmı" da denir. Bu zikir tarzı ile ilgili iki rivâyet vardır. Kuûd/oturma tevhîdi esnasında Hüdâyî postunda otururken Hz. Peygamber'in rûhâniyetini müşâhede etmiş, tâzim için ayağa kalkmak isteyince Hz. Peygamber işaret ederek ayağa kalkmamasını emretmiş, o da zikre dizi üzerinde devam etmiş, bu olaydan sonra Celvetiyye'de bu şekilde zikir yapmak gelenek halini almıştır. Bir başka rivâyet göre Hüdâyî Hz. Peygamber'i değil Hızır'ı müşâhede etmiştir. Bu sebeple nısf-ı kıyâma "Hızır kıyâmı" da denilir. Nısf-ı kıyâm, Celvetiyye'nin merkezi Hüdâyî Dergâhı'nda cuma namazından sonra icrâ edilirdi.

Celvetiyye'nin Üsküdar'daki merkez dergâhında Hüdâyî'nin vefâtından tekkelerin kapatılmasına kadar yirmi üç şeyh postnişîn gelip geçmiştir. Dergâhın son şeyhi Abdülgâfir Âbid Efendi'dir (ö. 1946).

Tarîkatın merkezi İstanbul'da Celvetî meşîhatı vaz'olunduğu tesbît edilen otuz kadar tekkenin on altısı Üsküdar'dadır. Bu otuz tekkeden dokuzu (Hüdayî Âsitânesi, Selâmsız, Acıbadem, Kısıklı Selâmi Ali Efendi tekkeleriyle Fenâî Ali, İskender Baba, Bandırmalı, Şeyh Camii, Sarmaşık tekkeleri) kuruluşlarından son dönemlerine kadar tarîkat değiştirmeden Celvetî olarak kalmış, bazıları birkaç defa (Küçükayasofya, Mehmed Paşa tekkeleri gibi), bir kısmı ise (Bezirgân Tekkesi) bir defa Celvetîler'in eline geçmiştir.

Mutasavvıf ve şair hüviyetinin yanı sıra bir mûsikişinas olan Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî yazdığı ilâhileri bizzat besteleyerek tekkesinde okutmuş, sonraki asırlarda yaşayan mûsikişinaslar onun manzûmelerine besteler yapmışlardır. Hüdâyî devrinde tekkede, aynı zamanda halîfeleri olan Hâfız Kumral ve Şâban Dede gibi meşhur mûsikişinasların zâkirbaşılık yapmaları ve Celvetî şeyhlerinin birçoğunun bestekâr olması, bu tarîkatta mûsıkiye verilen önemi gösterir.

34. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, vr. 51a-b.

Âsitâne şeyhlerinden Divitçizâde Mehmed Efendi (ö. 1090/1679), Tâlib mahlasıyla yazdığı ilâhilerden bir kısmını bestelemişti. İstanbul'daki Celvetî meşâyihi ve mensuplarının yanı sıra Bursa Celvetîler'i de mûsikiyle yakından ilgilenmişlerdir. Meşhur Celvetî şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî, Hüdâyî'nin bazı ilâhileriyle kendi yazdığı şiirleri çeşitli makamlarda bestelemiştir.

KAYNAKÇA

Atâyî Atâullah b. Yahyâ, *Hadâiku'l-hakâyık fî tekmileti'ş-şakâyık*, İstanbul, 1268, 2c.

Ayvansarâyî Hâfız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1281, 2c.

Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî Efendi, *Câmiu'l-fazâil ve kâmiu'r-rezâil*, H. Selimağa Kütüphânesi, Hüdâyî, 259.

———, *Ecvibe-i Mutasavvifâne*, İsmâil Erünsal Şahsî Kütüphânesindeki nüsha.

———, *Hayâtu'l-ervâh ve necâtü'l-eşbâh*, H. Selimağa, Hüdâyî, 271/5.

———, *Hulâsatü'l-ahbâr fi âhvâli'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, H. Selimağa, Hüdâyî 258.

———, *Tecelliyât Tercemesi*, H. Selimağa, Hüdâyî, 593/3.

———, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymâniye, Fâtih, 2572.

———, *Vâkıât*, Süleymâniye, Hekimoğlu Ali Paşa, 516; Bâyezid, Velîyyüddîn Efendi, 1857; H. Selimağa, Hüdâyî, 249.

———, *Vâkıât Tercemesi*, (trc. Mehmed Muızziddîn), İsmâil Erünsal Şahsî Kütüphânesindeki nüsha,

Bursevî İsmâil Hakkı, *Silsile-i Tarîk-ı Celvetî*, İstanbul Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291.

Dânişmend İsmâil Hâmi, *İzâhlı Osmanlı Târihi Kronolojisi*, İstanbul Türkiye Yayınevi 1971. I.II.III. c.

Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, İstanbul 1314, I. ve II. c.

Gülşen Mehmed, *Küllîyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, İstanbul Bahriye Matbaası, 1338, 1340.

———, *Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî*, İstanbul Gayret Kitabevi, 1951.

Harîrîzâde M. Kemâleddîn, *Tibyânu vesâili'l-hakâyık fi beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrâhim Efendi 430-432.

Hasan Rizâyî (Aksaraylı), *Dîvân-ı Hasan Rızâyî*, Süleymâniye, H. Mahmûd Efendi, 3347.

Hulvî Mahmûd Celâleddîn, *Lemezât-ı Hulvîyye ez-Leme'ât-ı ulvîyye der-menâkıb-ı Meşâyıh-ı Halvetîyye*, Süleymaniye, Hacı Mahmûd Efendi, 4536.

İbrâhim Hakkı, *Üsküdar Târihî*, İstanbul, Ic. 1976, IIc. 1977.

Kâtip Çelebi, *Fezleke*, I c. İstanbul 1286, II c. İstanbul 1287.

Nazmî Mehmed b. Ramazan, *Hediyyetü'l-ihvân*, Süleymâniye, Reşid Efendi, 495.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr ve Şerh-ı Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2305-2309, 5c.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Târihî*, İstanbul 1977, Ötüken Yayınları.

Peçevî İbrâhim Efendi, *Târih-i Peçevî*, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1283, 2c.

Revnakoğlu, Cemâleddin Server, *İstanbul Tekkeleri Târihî Notları*, İstanbul Divân Edebîyatı Müzesi, Arşiv: A,B.

Süreyyâ Mehmed, *Sicill-i Osmânî yahut Tezkire-i Osmâniye*, İstanbul 1308, 4c.

Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-alâm*, İstanbul, 1306-1316, 6c.

Tahir Mehmed (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1333, 3c.

Taşköprülüzâde Ahmed Isâmuddîn, *eş-Şakâku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Usmâniyye*, Beyrut 1975, 1c.

Uşşâkizâde Seyyid İbrâhim, *Uşşâkizâde Zeyl-i Şakâyık*, Otto Harransowitz Wiesbaden 1965, Hans Joachım Kissling.

Uzunçarşılı İ. Hakkı, *Osmanlı Târihî*, T.T.Kurumu Neşrîyâtı, Ic. 1972, IIc. 1975, IIIc. 1977.

Yılmaz, H. Kâmil, *Azîz Mahmûd-ı Hüdâyî, Hayatı, Eserleri ve Tarîkatı*, İstanbul 2011.

———, "Azîz Mahmud Hüdayî", *DİA*, IV, 338-340.

———, "Celvetiyye" *DİA*, VII, 273-275.

KADIZÂDELİLER-SİVÂSÎLER TARTIŞMASI

İbrahim Baz*

GİRİŞ

Genel anlamda İslam tarihi, spesifik olarak da Osmanlı tarihi içerisinde önemli bir yeri olan ve meydana geldiği XVII. yüzyıldan günümüze kadar bir çok ilim ve fikir adamının çalışmalarının konusunu teşkil eden[1] vaizlerle mutasavvıflar arasındaki bu dinî-fikrî tartışma, ilk olarak Kadızâde Mehmed Efendi ismindeki bir vâizin başlatması münâsebetiyle, "*Kadızâdeliler Hareketi*",[2] Kadızâdelilerin karşısında mutasavvıfları temsîl eden ve "Sivâsî" olarak tanınan Abdülmecîd-i

---

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi.

1. Necati Öztürk, *Islamic Ortodoxy, Among The Ottomans In The Seventeenth Century With Special Referance to The Qâdı-zâde Movement*, (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburg Üniversitesi, 1981; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizâdeli Movement: An Attemp of Şerî'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University, 1990; M.Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997; Madeline C. Zilfi, "The Kadızâdelis: Discordent Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul, *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1986), çev: Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: On yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy.: 58 (Kasım-Aralık, 1999), ss. 65-79; M S. Çapanoğlu, "Dördüncü Murad Devrinde Fıkıhçı Yobazların Dâvâsı" *Tarihten Sesler*, c. I, sy., 2 (Şubat 1943), ss. 37-39; Hans George Mayer, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih, Münâsebetleri, *KAM*, yıl: 9, sy., IV (1980); Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 55.
2. Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, yıl: XVII-XXI/1-2, (1979-1983), Ankara, 1983, ss. 208-225.

Sivâsî ve onun takipçilerinden başta Abdülehad Nûrî'ye nispetle de, "*Kadızâdeliler-Sivâsîler*"[3] mücâdelesi şeklinde tarihteki yerini almıştır. Ayrıca kadızâdeliler hareketi, Osmanlı Devleti'nin her kademesine karşı ortaya koyduğu din anlayışı ve bunun siyâsete uzanan fikrî boyutu ve baskı yönüyle "*Hoca Nüfûzu*",[4] hedef kitleleri olan mutasavvıflara karşı ise her açıdan "*tasfiyeci*"[5] bir hüviyet taşımaktadır.

Tartışmanın ne şekilde cereyan ettiğine geçmeden önce, Kadızâdelilerin fikrî referansı konumundaki Birgivî Mehmed Efendi ve İslam tarihinde benzer tavırlar ortaya koyan diğer şahıs ve hareketleri kısaca tanıtmak faydalı olacaktır. Çünkü, Kadızâdeliler olayında görüldüğü gibi, bu tür gelişmelerin, hasbelkader meydana gelmiş değil, tarihin seyri içerisinde siyâsî, içtimaî ilmî ve dînî açıdan bir takım gerekçelere dayanan bir zihniyetin tezâhürü olduğu kanaatindeyiz. Burada hemen belirtmek gerekir ki, bu tür hareketlerin özünde, zaman içerisinde çoğunlukla örfe dayalı olarak ortaya çıkan bid'atlarden[6] uzaklaşmak ve yeniden Kur'an ve sünnete dönmek çerçeveli bir İslam anlayışı sergileme mantığı yatar. Bu çağrı, görünüşte prensip olarak doğru ve kimsenin itiraz edemeyeceği bir hakîkattir. Ancak, her nedense bu hareketler, istikrarın bozulduğu, siyâsî ve içtimâî buhranların yaşandığı dönemlerde meydana gelmesiyle dikkat çeker.[7] Onun için bu tür hareketlerin bir tesâdüf sonucu olduğunu söylemek

---

3. Necdet Sakaoğlu, "Kadızadeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, ss. 367-369; Yılmaz, Necdet, *OTT*, ss. 449-452; Akkaya, Hüseyin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sivasîler Tartışması", *Osmanlı*, Editör: Güler Eren, c. VII, ss. 170-177; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücâdelesi", *İLAM*, c. III, sy., 1, (Ocak-Haziran 1988), ss. 37-72; Kara, Mustafa, "Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar", *Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih-Medeniyet-Kültür*, İz Yay., İstanbul, 1996, c. I, s. 221; Türer, Osman, *Muhammed Nazmî*, ss. 22-29.

4. Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997. Bu eserde temel olarak XVII. Yüzyıl ile başlayan ve Kadızâdeliler ile zirve noktasına ulaşan devlet yönetimi üzerindeki ulemânın nüfûzu ele alınmakla birlikte, Kadızâdeliler zümresine dâhil olmayan ulemâ ve hatta Aziz Mahmud Hüdâyî gibi sûfîlerin de etkilerine değinilmektedir.

5. Ahmet yaşar Ocak, konuyla ilgili yazdığı makaleye "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi" ismini vermiştir. Bkz. Ocak, *a.g.m.* s. 208.; Unan, Fahri "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmet Efendi", *Türk Yurdu*, sy., 36, Ankara, 1990; Karagöz, Mehmet, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", *Türkler*, Edit: Komisyon, Ankara, 2002, c. XI, s. 141.

6. Kadızâdeliler hareketinin taşımış olduğu selefî anlayışın temel karakteristik özelliklerinden biri muhâliflerini "Bid'at" ehli olmakla itham etmektir. Bkz. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992, s. 125.

7. İktisadî gelişmeler ve bunların özel olarak tasavvufî genel olarak da ahlâkî yönü üzerine incelemelerde bulunan Sabri Ülgener, siyâsî, ve içtimâî buhranların yaşandığı dö-

zordur.[8] Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti'nin siyâsî ve ekonomik açıdan durağanlık yaşadığı, merkezî kontrolün zayıfladığı, İran ve Avrupa ülkeleri ile sorunların sıklaştığı, Anadolu içinde isyanların baş gösterdiği istikrarsızlık, belirsizlik ve genel olarak gerilemenin başladığı bir süreçte ortaya çıkmıştır.

Bu anlamda İslam dünyasında taraftar toplayan ve tartışmalara sebebiyet veren ilk ciddi hareket, Moğol istilasının etkilerinin hala devam ettiği bir ortamda İbn Teymiye (661/1263-728/1328) ile başlamış[9], talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ile devam etmiştir[10].

Bu çizginin XVI. yüzyıldaki temsilcisi ise Birgivî Mehmed Efendi (929/1523-981/1573)'dir. Birgivî Efendi, 929/1523 tarihinde Balıkesir'de doğar. Asıl adı, Takiyyuddîn Mehmed'dir. Babası Pîr Ali Efendi, Balıkesir'de müderris idi. İlk tahsilini babasının yanında tamamlayan Mehmed Efendi, ardından İstanbul'a gelerek dönemin önde gelen âlimlerinden Ahîzâde Mehmed Efendi'den ders okur ve Rumeli Kazaskeri olan ve Kızıl Molla diye tanınan Abdurrahman Efendi'nin mülâzimi (asistanı) olur. Bu arada, Abdurrahman Efendi sayesinde Edirne kassâm-ı askerîsi[11] görevine tayin edilir. Camilerde vaazlar yapan Mehmed Efendi, etrafında gördüğü ve tasvip etmediği ücretle Kur'an okuma, kadılar ve diğer devlet erkânı arasında rüşvetin yaygınlaşması, zengin çocuklarına hak etmedikleri halde ilmî payeler verilmesi gibi, Osmanlı'da içtimâî çözülmenin ve kemâlden zevâle gidişin habercisi hadiseleri kürsüden eleştirerek insanları bid'atlerden uzaklaşmaya, Kur'an ve sünnete ittibâya çağırır. Ardından, bu ko-

---

nemlerde bu gelişmelere paralel ve doğru orantılı olarak toplumların da zihniyet gelişim ve değişiklikleri yaşadığını söyler. Bkz. Ülgener, Sabri F., *İktisâdî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1991, s. 11 vd.

8. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 208.

9. İbn Teymiye'nin tasavvufî görüşlerini ve sûfîlere karşı tavrını inceleyen çağdaş araştırmacılardan Tıblavî Mahmud Sa'd, İbn Teymiye'nin tasavvuf karşıtı ve sûfî düşmanı olmayıp, bunun kendisini sevmeyen kişilerce ortaya atıldığını, onun Kur'an ve sünnete bağlı sûfîlerden Fudayl b. İyaz, Ebu Süleyman Dârânî, Maruf-ı Kerhî gibi sûfîleri övdüğünü, tasavvuf kültüründen istifâde ederek tasavvuf hakkında eserler yazdığını belirttikten sonra, onun selefî bir zâhid olduğunu delilleriyle ortaya koyar. Ayrıca, Tıblavî, bu yanlış anlayışın günümüze kadar devam ettiğini ortaya koymak için bir hatırasını anlatır. Buna göre, bir gün Mısır'ın meşhur âlimlerinden Abdülhalim Mahmud ile karşılaşır ve kendisine nelerle iştiğal ettiğini sorunca "*İbn Teymiye'de muhabbet*" konusuyla ilgili bir çalışma ile meşgul olduğunu söylediğinde Abdülhalim Mahmud'un, "*İbn Teymiye'de muhabbet var mı ki?*" diye cevap verdiğini söyler. Bkz. Tıblavî, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiye'de Tasavvuf (et-Tasavvuf fî Turâs İbn Teymiyye)*, çev.: Ali Durusoy, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s. 10.

10. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 212-213.

11. Kassâm-ı Askerî: Yeniçeri ocağı efrât ve zâbitânından ölenlerin metrûkâtına âit işlerle meşgul olan heyet arasındaki şer'î memur hakkında kullanılan bir tabirdir. Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. II, s. 210.

nularda halkta bir gelişme görememesi üzerine, kassâm-ı askerî iken aldığı paraları iâde ederek, İstanbul'daki Bayramiyye şeyhlerinden Abdullah-ı Karamânî'ye intisâb eder. Ancak fıtratına pek uygun olmayan bu yolda, şeyhinin de tavsiyesi ile Sultan II. Selim'in hocası Birgi'li Atâullah Efendi (ö. 979/1571)'nin yaptırdığı medreseye müderris olur ve burada şöhret bulur. Mehmed Efendi, bu tarihten sonra Birgivî olarak anılmaya başlar pek çok talebe yetiştirir ve Birgi'de 981/1573 tarihinde vefât eder. Birgivî Mehmed Efendi, hayatının sonuna kadar bildiği doğruları hiç çekinmeden söyleyen, dürüst ve tavizsiz bir ilim adamı olarak tanınmış, döneminin içtimâî sorunlarıyla ilgilenmiş ve hatta bu münâsebetle bir ara İstanbul'a giderek Sokollu Mehmed Paşa'yı ikâz etmiş ayrıca, dönemin bir âdeti olan padişahlara eser sunma geleneğine de itibar etmemiştir.[12]

Kâtip Çelebi'nin Birgivî hakkındaki kanaati şöyledir: "*Birgili Mehmed Efendi şer'î ilimlerde müdakkık ve muhakkık bir kimse olup, bazı şeyhlerden işitildiği üzere aklî ilimlerden de mantık fennini gayet iyi bir şekilde tahsîl etmiş, ömrünün yarısını bu uğurda tüketmişti. Lâkin, diğer felsefî ve aklî ilimler meşrebine muvâfık olmadığı için yazdığı kitaplarda onları red ve inkâr etmiş, halkın örfüne ve ahvâline vakıf olmak için tarih de okumamış*"[13]. Katip Çelebi bu ifâdelerle, bir yandan Birgivî'nin ilmî yetkinliğini takdir ederken, diğer yandan da eksikliğini tespit eder ve "*Lâkin bunca mücâdele ve münâkaşalardan sonra ileri sürdüğü teklifler, örf ve âdete muhâlif olmakla hiçbir işe yaramadı*"[14] diyerek bu şekilde bir din bilgininin sosyal bilimler hakkında malumat sahibi olmasının lüzûmunu ortaya koyar[15].

Konumuz açısından önem arz eden, dönemin mutasavvıflarının genel özelliği olan Sünnî düşünceye karşı, Birgivî Mehmed Efendi'nin sünnî muhâlefet sayılabilecek fikirleri[16] ve tasavvuf hakkındaki düşüncelerine gelince denilebilir

---

12. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*, sad.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul, 2001, ss, 133-136; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, ss. 354-355; Bursalı, *OM*, c. I, ss. 253-256; Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisâtındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 24-69; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, c. VI, ss. 191-194; Kasım Kufralı, "Birgivî" *İA*, c. II, ss. 634-635; Aksoy, Hasan, "Birgivî (Birgi'li) Mehmed Efendi", *TDEA*, c. I, s. 447; Mehmed Demirci, "Birgivî ve Tasavvuf", *İmam Birgivî*, yayına haz: Mehmet Şeker, Ankara, 1994, s. 59-66; İsmail Kara, "Birgivî Mehmed Efendi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yay., İstanbul, 1996, ss. 20-21.
13. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, s. 135.
14. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 136.
15. Katip Çelebi Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasını ele aldığı *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* adlı esere de "Aklî İlimlerin Lüzûmu" nu anlatarak başlamıştır. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, ss. 38-47.
16. Birgivî'nin Kadızâdelilere referans teşkil eden fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Unan, Fahri, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmet Efendi", *Türk Yurdu*, ss. 33-42.

ki,[17] onun tasavvufa mesâfeli durmasının sebeplerinden biri, fıtratından kaynaklanan bir durumdur. Bunu en iyi sezen de, bir ara kendisine intisâb ettiği Bayramiyye şeyhlerinden Abdullah-ı Karamânî olmuş ve bu münâsebetle kendisini tekrar zâhirî ilimlere yöneltmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, Birgivî'yi, bütün hayatı boyunca hiç taviz vermeden bid'atlerle mücâdele etmesi yönüyle İbn Teymiye'ye benzetir ve toplumda baş gösteren siyâsî ve içtimâî sorunların kaynağını, İbn Teymiye gibi, yanlış din anlayışında bularak, onun bir anda yüzyılların birikimi sorunları halledebilme zan ve hatasına kapıldığını söyler.[18]

İslam toplumlarında din anlayışı sorgulandığında, Birgivî'nin yaklaşımında da görüldüğü gibi, ilk hedef, her an göz önünde olan mutasavvıflar olmuştur. Hulusi Lekesiz, bu açıdan Birgivî'nin devrin genel durumu hakkındaki problemi görmekle birlikte, bunun sebepleri konusunda aynı başarıyı gösteremeyerek, tenkitlerini günlük hayatta her an göze çarpan aksaklıklara ve dolayısıyla devrin şartlarına göre, günlük hayatta büyük etkisi olan tarîkatlara yönelttiğini ifâde eder.[19] Bu tür yaklaşımlar, hangi alanda olursa olsun, problemleri doğru tespit etmek ve bunlara köklü çözümler sunmak yerine, günü kurtarmaya yönelik popülist adımlardır.

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, Birgivî'nin fikirlerini, o zamana kadar yerleşmiş düzeni bozacağı kanaati ile genel olarak kabul etmemiş, ancak, semâ ve deverân husûsunda aynı görüşte birleşmişlerdir.[20] Birgivî'nin *Tarikâtü'l-Muhammediyye*'sini şerh eden[21] ve bu arada tanıma imkanı bulan İmam Abdülganî Nablûsî (1144/1731)'ye göre, o, ehli sünnet çizgisindeki sâdât-ı sûfiyyeyi değil, kendilerini tasavvufa nispet iddia ettikleri halde, onun ehli olmayanları eleştirmiş ve bunlara müteşeyyih diye hitâb etmiştir.[22] Hatta Birgivî, tasavvufla ilgili *Risâletün fi'z-Zikr bi'l-Lisân* isimli eser kaleme almış, hafî zikri müdafaa etmiş,[23] ilk dönem sûfîlerinden nakillerde bulunmuştur.[24] Ancak devrindeki ta-

17. Birgivî'nin tasavvufî yönü hakkında bkz. Demirci, "Birgivî ve Tasavvuf", *İmam Birgivî*, ss. 59-66; Arslan, *a.g.e.* ss. 62-69.
18. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 210-213.
19. Lekesiz, M.Hulusi, "Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkülü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu Dergisi*, c. XI, sy., 49, (Eylül 1991), ss. 24-25.
20. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 212.
21. İmam Nablûsî bu eseri *Hadîkatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* ismiyle şerh ettiği gibi, eserin hadis ravîleri hakkında *Zehru'l-Hadîka fî Zikri Ricâli't-Tarîka* isminde bir eser de kaleme almıştır. Bkz. Arslan, *a.g.e.* ss. 119-120.
22. Arslan, *İmam Birgivî*, s. 66. Birgivî'nin ünlü eseri *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye* de tasavvufî eser olarak kabul edilmiştir. Bkz. Arslan, *a.g.e.* s. 110; Yüksel, *a.g.m.* s. 193.
23. Arslan, *a.g.e.* s. 122.
24. Aynı eser, s. 66.

savvuf ehlinde gördüğü hataları da, diğer konularda olduğu gibi eleştirmekten geri durmamıştır. Bu dönemde tasavvuf çevresinden çeşitli fikirlerinden dolayı İsmail Maşukî (ö. 945/1538-39), Bosnalı Şeyh Hamza Bâlî (ö. 969/1561-62), Muhyiddîn-i Karamânî (ö. 957/1550) gibi idam edilen şeyhlerin; İbn Kemâl ve Ebussuûd gibi tasavvufî çevrelerle yakın diyalog içerisinde bulunan şeyhülislamların yanında, Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi (ö. 954/1547) gibi İbn Arabî ve Mevlânâ'yı küfürle itham eden[25] bir şeyhülislamın bulunduğu da unutulmamalıdır. Halbuki, Osmanlı Devleti'nin özellikle XVII. yüzyıla kadar fâkih-sûfi birlikteliği ile gerçekleştirmek istediği "*Ahlak Toplumu*" anlayışının özünde hoşgörü bulunmakta olup, millî, İslâmî ve insânî bir temele sahiptir.[26] Osmanlı Devleti'nde yönetiminde "âdâb" ve bu âdâbı inşâ ve idâme ettirecek "edeb"li kişiler, çok önemli idârî esâsı teşkil etmektedir.[27] Bunun için ulemâ ve mutasavvıfların, devlet nezdinde dâima önemli bir konumu olmuştur. Ancak, Kadızâdeliler hareketi XVII. Yüzyıldan itibaren, bu iki zümrenin arasında derin ayrışmalar yaşanmasına neden olmuştur.

Hülâsâ olarak diyebiliriz ki, Birgivî Mehmed Efendi, İslamî ilimler konusunda kendisini iyi yetiştirmiş ve eserleri sadece Kadızâdeliler tarafından değil, birçok âlim tarafından beğenilerek üzerine şerhler yazılan müdekkik bir âlim, fikirlerinde samimî, toplumda var olan bozuklukları tespit edebilen ve bunları hiç çekinmeden en üst makamlara kadar ileten bir şahsiyettir. Ancak, felsefî ve aklî ilimlerdeki eksikliği nedeniyle bozuklukların kaynağını teşhis hususunda, meseleyi daha etraflı bir şekilde ele almayarak, biraz da tasavvufa soğuk olan fıtratı icabı bazı aksaklıklarını gördüğü tarîkatları eleştirmekten geri kalmamıştır. Bu yönüyle de, kendisinden sonraki kuşaktaki Kadızâdelilere referans olurken, eseri *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye* onların el kitapları haline gelmiştir.

---

25. Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf*, s. 354-355; Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 154-155; a. mlf., "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)", *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti (1300-1600)*, yayın yönetmeni, Sinâ Akşin, İstanbul, 1988, s. 114-115; İpşirli, "Çivizâde Muhyiddîn", *DİA*, c. VIII, s. 348. Dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman Çivizâde'nin bu büyük mutasavvıfları küfürle itham etmesini ve bunu bir fetvâ ile kendisine sunmasını kabullenememiş ve bir süre sonra görevinden almış (Yurdaydın, *a.g.e.*aynı yer), hatta bir şiirle onu eleştirmiştir. Bu şiir şöyledir:
"Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr-fen,
Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir miktar fen,
Şeyhülislâmım diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur;
Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhâr fen".
Şiir ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın tasavvufî yönü ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf*, ss. 250-256.
26. Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1980, s. 331 vd.
27. Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili* (Çev.: Fatih Taşar), İstanbul, 1992, s. 46 vd.

TARTIŞMANIN TARAFLARI

Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayarak, arada bazı sessiz geçen yıllar olmakla birlikte, yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Bu esnâda iki taraftan da ön plana çıkan şahsiyetler vardır. Tartışmanın konularına ve seyrine geçmeden önce bu şahsiyetleri tanımak tartışmayı daha iyi değerlendirme imkanı sunacaktır. Bu şahsiyetler şunlardır:

1. Küçük Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ve karşısında Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639),
2. Üstünânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve karşısında Abdülehad Nûrî Efendi (1061/1651),
3. Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ve karşısında Niyazî-i Mısrî (öl 1105/1694).

Şimdi de, bu şahıslardan Kadızâdeliler tarafını temsîl edenlerin hayatları ve fikrî yapıları hakkında kısa bilgiler verelim. Böylece, *Kadızâdeli* zihniyeti daha kolay anlaşılacaktır. Mutasavvıfların hayatlarını hakkında müstakil çalışmalar ve bunların tartışmadaki yeri hakkında çeşitli makaleler bulunduğundan tekrar etmek istemedik. Üstelik, tartışmayı başlatan Kadızâdeliler olup, mutasavvıflar cevap veren ve savunan konumundadırlar.

Kadızâdeliler

Kadızâdeliler veya halk arasında *fakîh* kelimesinden bozma *fakılar*[28] şeklinde tanınan vâizlerden, özellikle üç şahsiyetin ön planda olduklarını görüyoruz. Üç vâizin adı da Mehmed'tir.

Küçük Kadızâde Mehmed Efendi[29]

Kadızâde Mehmed Efendi 990/1582 tarihinde doğmuştur. Babası, Balıkesirli Doğancı Mustafa isminde bir kadıdır. İlk tahsilini memleketinde Birgi-

28. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 354; Ocak, "*Kadızâdeliler Hareketi*", s. 220.
29. Küçük Kadızâde denmesinin nedeni, "Vâiz Emir" diye tanınan İştibî Abdülkerîm Efendi'den hilâfet alan ve Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi'nde şeyhlik yapan, aynı zamanda, Ayasofya Camii vaizliğini de yürüten Büyük Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1041-1631)'den tefrîk etmek içindir. Bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.* s. 355; Nazmî, *Hediyye*, s. 224; Yılmaz, *OTT*, ss. 125-126.

vî'nin talebelerinden tahsil ettikten sonra,[30] İstanbul'a gelerek Dursunzâde Abdullah Efendi'nin muîdi (asistanı) iken, Tercüman Yunus Tekkesi şeyhi Tefsirî Ömer Efendi'ye intisap etmiş ancak, Birgivî Mehmed Efendi gibi o da meşrebine muvafık bulmadığı bu yolu bırakarak Aksaray'daki Murad Paşa Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Ardından Birgivîzâde Fazlullah Efendi'nin yerine Sultan Selim Camii vâizliğini üstlenmiştir. 1032/1622'de Beyazıd Camii vaizliğine geçen Mehmed Efendi, 1041/1631'de Süleymâniye ve bilâhere Ayasofya Camii vâizi olmuş ve bu görevini sürdürürken 1045/1635 tarihinde hastalanarak 53 yaşında vefât etmiştir.[31]

Kadızâde Mehmed Efendi'nin fikirleri hakkında en doğru bilgileri bir ara talebeliğini yapan Katip Çelebi verir. Ona göre Kadızâde, düzgün bir ifâde ile tesirli sözler söyleyen ve böylece duyanların sohbetini mutlaka dinlediği bir zattır. Ancak, sohbetlerinde daima *"tahta tepenler, düdük çalanlar, yetiş Toklu Dede, yetiş Boklu Dede,*[32] *şeklinde konuşur hiçbir vaazında çamur sıçratmaktan ve alay etmekten durmazdı"*[33]. Bu tahkir ve tahrik edici sözleri, semâ ve deverân hakkındaki düşünceleri ile başta Halvetîler olmak üzere Mevlevîlerin de tepkisini çekmişti. Yine Kâtip Çelebi'ye göre *"Derslerinin ekserisi sathîce ve basit idi. Çünkü aklî ilimler semti ile âşinâlık peydâ etmemiş"*[34] bir şahsiyetti. Bunun için de, tefsir derslerinde aklî ilimlere dâir yer geldiğinde, *"yazar felsefîlik yapmış"* der, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerle uğraşanları iman dairesinin dışında kabul ederdi. Bunu ifade etmek için de:

---

30. Abdülbâki Gölpınarlı, Kadızâdenin bizzat Birgivî'den ders okuduğunu yazmaktadır (Bkz. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 158). Ancak bu bilgi doğru değildir. Kadızâde Mehmed Efendi, 990/1582'de doğarken, Birgivî Mehmed Efendi 981/1573'de vefât etmiştir.
31. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, ss. 137-138; a. mlf., *Fezleke*, c. II, ss. 182-183; Naimâ, *a.g.e.* c. VI, ss. 2717-2718; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Füzelâ*, c. I, s. 59; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, ss. 355; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, s. 57; Yurdaydın, "Kadızâdeliler (Fakılar)", *Türkiye Tarihi 3-Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul, 1988, s. 251-252; a. mlf., *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 125-126; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss. 158-160; Zifli, Madeline C., *a.g.m.* s. 66; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 100.
32. Orhan Şaik Gökyay, Kadızâde Mehmed Efendi'nin, İstanbul'un fethinde bulunan zâtlardan biri olan Toklu Dede (Duğlu Baba)' ye benzeterek, tekkelileri tahkir etmek için bu mütecâviz ifâdeyi kullandığını, bu isimde bir zâtın bulunmadığını bildirir. Bkz. Katip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 155.
33. Katip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, ss. 142.
34. Katip Çelebi, *a.g.e.* ss. 141; Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz.: Erdoğan Erüz, Çınar Yay., İstanbul, 1978, s. 85.

"Mantıkîler olur (veyâ ölür) ise gam değil,
Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Zirâ onlar ehl-i imân değil"[35] şeklinde beyitlerini okurdu[36].

Kurnaz, çok muhteris, hitâbeti güçlü ve cerbezeli bir şahsiyet olan Kadızâde, bu yönüyle devrin siyâsî ve içtimâî anlamda bozulmuş olan şartlarından ve halkın bunlara karşı gösterdiği tepkilerden istifâde ederek, bütün bu buhran ve dejenerasyonun sebebinin şeriattan uzaklaşma şeklinde göstererek, kendisini şeriatın hâmisi kabul etmiş ve olumsuzlukların faturasını da tarîkatlara kesmiştir.[37] Bir çıkış yolu arayan halk, Kadızâde'nin bu yöndeki sözlerine tevecc üh göstermiştir. Kadızâdenin niyetini sezen ve bâtınî ilimlere vakıf olan mutasavvıflar ise ona mesâfefeli davranarak, cehâletini anlamış ve istihfâfla mukabelede bulunmuşlardır.[38] Katip Çelebi'ye göre, Kadızâde'nin yukarıda belirttiğimiz suçlamalarda bulunmasının temel amacı, "*muhâlafet et tanınırsın*" anlayışını kendisine düstur edinmesidir.[39]

Sonunda, Kadızâde emeline ulaşır ve şöhreti, iktidar iplerini henüz eline almış bulunan IV. Murad'a kadar ulaşır, iltifatlara mazhar olur. Bu sırada padişaha memleketin durumuna dâir manzum bir kasîde[40] ve *Tâcü'r-resâil fî menâhici'l-vesâil* isminde bir layiha sunar.[41]Padişahın idâreyi kontrol amacıyla aldı-

---

35. Katip Çelebi'nin *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* isimli eserinin Orhan Şaik Gökyay tarafından yayınlanan baskısında (s. 111) bu dörtlüğün mısralarının yeri değişik olup şu şekildedir:
"Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler olur (veyâ ölür) ise gam değil,
Zirâ onlar ehl-i imân değil".
36. Katip Çelebi, *a.g.e.* s. 141.
37. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 356; Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 126.
38. Mehmed Murad, *Târih-i Ebu'l-Fâruk*, c. V, s. 301.
39. Katip Çelebi, *a.g.e.* s. 141.
40. Bu kaside, "*Hâb-ı gafletten uyan ey âl-ı Osman bilmiş ol,*
Aç gözün elden gider taht-ı Süleyman bilmiş ol" matlâıyla başlar ve memleketteki sosyal yaraları dile getirir. Buna göre İstanbul zevk ve safâ sürerken taşrada halk sefâlet içerisindedir. Kaside için bkz. Ali Emirî, "Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, yıl: 2, sy., 14 (30 Nisan 1335), ss. 276-282.
41. Ahmet Yaşar Ocak, bu eserin İbn Teymiye'nin *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye* isimli eserinin Kadızâde tarafından yapılan tercümesi olduğunu söyler. Bkz. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 215-216. Vecdi Akyüz, İbn Teymiye'nin es-Siyâsetü'ş- şer'iyye isimli eseri, kamu hukûkunun bir özeti mâhiyetinde olup, anayasa, idâre, genel kamu, mâliye hukûku gibi konuları ele alır. Bu eser, "Siyâset" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. İbn Tey-

ğı sert tedbirlerden olan kahvelerin kapatılması ve tütünün yasaklanması gibi uygulamaları bir fırsat olarak değerlendirir. Bu doğrultuda tütünün haram olduğuna dâir kendince aklî ve naklî deliller bularak içtihadda bulunur.[42] Bu konuda kendisine itirazda bulunanlara da,[43] "*haramlığı kat'î olarak sâbit olmadığı takdirde padişâhın yasak etmesiyle terki lazım olup, terk etmeyenlerin vaktin padişâhının emrine uymamaları sebebiyle katilleri vâcibir*"[44] şeklinde kurnazca bir cevap verir. Bu durum, siyâsî açıdan IV. Murad'ın da işine gelmektedir. Neticede bütün bunların verdiği rahatlıkla fikirlerini daha rahat söyleme fırsatı bulurken, cehâletinin bir göstergesi olarak daha da ileri giderek, devlet büyüklerine bile fütursuzca sözler söylemekten geri durmamıştır.[45]

Üstüvânî Mehmed Efendi

Üstüvânî Mehmed Efendi, aslen Şam'lı olup, memleketinde birisini öldürdüğü için kaçarak İstanbul'a gelmiş ve Ayasofya Camii'de direk dibine oturup somaki direğe dayanarak vaaz ve nasihatta bulunduğu için "Üstüvânî" diye tanınmıştır.[46]

---

miye, Siyâset (es-Siyâsetü'ş-şer'iyye), terc.: Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1985. Vecdi Akyüz, Kadızâde Mehmed tarafından yapılan tercümenin direk İbn Teymiye nüshasından olmayıp, onu "*Mi'râcu'l-iyâle ve minhâcu'l-adâle*" ismiyle özet olarak ilk tercüme eden Âşık Çelebi Pîr Mehmed b. Ali (ö. 979/1572)'nin eserine bazı şiir ve fıkra ilâve edilerek yapıldığını ve bazı nüshâlarında isminin *Nushu'l-hukkâm ve sebebü'n-nizâm* şeklinde olduğunu söyler. Bkz. İbn Teymiye, *a.g.e.* s. 7.

42. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. VI, s. 2719; Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, s. 356.
43. Kadızâde'ye yapılan itiraz şu beyitle özetlenir:
Halkı men eylemeden sana ne girer ne çıkar?
Vâiz! Yoksa duhan (tütün) ile kıyâmet mi kopar. Bkz. Naimâ, *a.g.e.* s. 2719.
44. Naimâ, *a.g.e.* s. 2719; Heyet, "Osmanlı'ya Bakış Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler", *Büyük Türk Klasikleri,* c. V, s. 36; Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 126.
45. Kadızâde'nin bu tür konuşmalarından birini devrin tarihçilerinden Naimâ şöyle nakleder: "Meclisinde hazır bulunanlar can kulağı ile dinlerlerdi. Ve hale uygun olarak söz gelişi edip, "Hoca Nasrüddin çift sürerken küçük öküz hareket ettikçe büyük öküzü dövermiş, niçin diye soranlara, büyük öküz işâret etmedikçe küçük öküz hareket edemez" şeklinde hikayeyi nakledip, büyükleri yerinde, mecliste hazır olanlardan niceleri sıkılıp utandılar. Hatta bazı bilginler kalkıp, "*dayak ve zorla kürsüden indirelim*" deyu hücum etmek istediler. Şeyhülislam Kadızâde'nin düşmanı iken "*yeri değildir, padişâhın huzurunda edepsizlik doğru değildir*" deyu mâni olmuşlar". Bkz. Naima, *Naimâ Tarihi,* c. III, s. 1223.
46. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2091; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 359; Yurdaydın, "*Kadızâdeliler*", Osmanlı Devlet, s. 252; a. mlf., *İslam Tarihi Ders*leri, s. 128; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss. 160-161; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 76.

Kadızâdelilerin en cerbezeli ve riyâkarı olarak tanınan Üstüvânî Mehmed Efendi, kısa sürede saraydan sohbetini dinleyenler vasıtasıyla padişah hocası Reyhan Ağa'nın dikkatini çeker ve onunhâmiliğinde has odada yaptığı sohbetler netîcesinde, *Padişah Şeyhi* olarak her tarafta tanınmaya başlar. Neticede kendisiyle aynı düşünceyi paylaşan Sultan Ahmed Camii vâizi Şeyh Veli, Çavuşzâde, Köse Mehmed, Süleymâniye vâizi Şeyh Osman ve Çelebi Şeyh gibi zevât ile birlikte hareket ederek İstanbul'un bu büyük camilerinin kürsülerinden tarîkat erbâbına karşı halkı tahrike sevk edecek vaazlar yaparlar.[47] Kaşık kullanmayı bid'at kabul ederek yasaklar, gördüğü her yerde resimlerdeki insan figürlerinin gözlerini bozarlar.[48] Aynı zamanda bu vâizler grubu, devlet erkânına da dil uzatmaktan geri kalmamışlardır.[49] Bir öğrencisi tarafından vaazlarının kaydedilmesi şeklinde ortaya çıkan ve temel olarak ilmihal konularını içeren eserinde,[50] dönemin tartışma konularından deverân, teğannî, ezanın makamla okunması ve resim gibi konuları da ele alır. Çeşitli kitaplardan yaptığı nakillerle raks ve deverân yapılan toprağın üzerinde namaz kılmak câiz değildir fetvâsını verir.[51] Bu sebeple de onun zamanında tekkeler yıkılarak toprağı denize dökülmeye başlanır. Üstüvânî, resmin haram olduğu fikrinde yola çıkarak, "*Bir kimse bir ecnebî kimsenin evinde bir sûret görse gözünü bozmak câizdir*"[52] demiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Üstüvânî döneminde Kadızâdeliler hareketi doruk noktasına ulaşmıştır.[53]

---

47. Naimâ, *a.g.e.* c. V, ss. 2091-2092; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360; *DGBİT*, c. II, ss. 37-38; Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, Ankara, 1969, c. X, s. 71; Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 368; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 97.
48. Yurdaydın, *Kadızâdeliler*, s. 252.;Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 128.
49. Bu vâizlerden biri olan Çavuşzâde, devrin şâir Şeyhülislâmı Yahyâ Efendi'nin:
"Mescidde riyâ-pîşeler etsün ko riyâyı
Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî"
şeklindeki, tasavvufta çok sık müracaat edilen sembolik dilin kullanıldığı dizelerinden dolayı onu küfürle ithâm etmekten çekinmemiştir. Bkz. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2093; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360. Şeyhülislam bu dizelerle aslında bir yandan tasavvufa karşı olan sevgi ve bağlılığını dile getirirken, diğer yandan, o devirde selâtin câmilerinin kürsülerini işgal eden Kadızâdelilerin ikiyüzlü ve menfaatperest yönlerine de dikkat çekmiştir.
50. Hüseyin Gazi Yurdaydın bu risâlenin çeşitli nüshalarını inceleyerek tanıtmıştır. Bkz. Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, c. X, Ankara, 1969, ss. 71-78.
51. Yurdaydın, *a.g.m.* s. 76; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 78
52. Yurdaydın, *a.g.m.* s. 78.
53. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 221.

Vânî Mehmed Efendi

Memleketine nispetle Vâni şeklinde şöhret olan Mehmed Efendi, Tebriz ve Karabağ'da tahsilini tamamladıktan sonra, Erzurum valiliği sırasında yakın diyalog içerisinde bulunduğu,[54] Fazıl Ahmed Paşa'nın davet ve sitayişleriyle İstanbul'a gelir. Valide Sultan Camii'nde başladığı vâizlikten, kısa sürede IV. Mehmed'in gözüne girerek padişah hocalığına kadar yükselir. Viyana seferinde ordu vâizi iken, savaşın zaferle sonuçlanmaması nedeniyle Bursa'nın Kestel kazasına sürülür ve burada 1096/1685'de vefât eder.[55]

Vâni Mehmed Efendi, kendisinden önceki Kadızâdeliler zümresinin bütün temsilcileri gibi, devletin nüfûzunu kullanarak tarîkatlara saldırmış, tekkelerdeki cehrî zikri susturmaya çalışmıştır. Vânî Mehmed Efendi'nin karşısında mutasavvıfları temsil eden Niyâzî-i Mısrî, onun padişah vasıtasıyla neler yaptığı hakkında şunları söyler: "*Vanî, Sultan Mehmed'e yaklaşma imkanı bulunca, Sultan Mehmed, camide, mescitte ve tekkelerde bulunan bütün zikir ehlini cehrî zikirden kesti, zikir ehlini darmadağın etti. Zikir yerlerini boşalttı. O kadar ileri gitti ki, zikir nûru insanların kalbinden tamâmen sönmeye yüz tuttu.*"[56] Bursalı Mehmed Tahir, Vanî Mehmed Efendi'nin, müslümanların kalplerinin tevhîdine hizmet edemeyen bir kişi olduğunu söyler.[57]

Kadızâdeliler olarak bilinen yukarıda zikredilen kişiler, her ne kadar Birgivî Mehmed Efendi'nin yolundan gitmiş olduklarını iddia etseler bile, aralarında zihniyet, amaç ve eylem olarak farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuda birçok madde yazılabilir ancak, tespit edebildiğimiz en temel farklılıklardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Kadızâdeliler ile kendilerine fikri refarans olarak kabul ettikleri İmam Birgivî arasında söylem benzerliği görülmekle birlikte zihniyet ve eylemlerde büyük bir fark bulunmaktadır. Bu bizhniyet farkını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Birgivî, meseleleri ilmî platformda ele alarak, başta *Tarîkat-ı Muhammediyye* olmak üzere, yazdığı eserlerle düşüncelerini ortaya koymaya çalışmış, devlet erkanı arasında tanıdıkları olmakla birlikte tarîkat ehline karşı siyâsî baskı yolunu denememiştir. Kadızâdeliler ise bu konuda bütün nüfûzunu kullanmışlardır.

---

54. Konyalı, İbrahim Hakkı, *Erzurum Tarihi*, İstanbul, 1960, s. 551.
55. Müstakîmzâde, *Mecelle*, vr. 433b; Bursalı, *OM*, c. II, s. 50; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, sad.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1977, ss. 31-32; Kamil, Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi*, nr.: 4519-4522, c. IV, s. 325; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 146; a. mlf., *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 417; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss. 166-168.
56. Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, s. 99; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 101.
57. Bursalı, *OM*, c. II, s. 50.

b) Birgivî'nin yaklaşımında, bozulmaları düzeltmek fikri (ıslah) çerçevesinde, genel anlamda bir iyi niyet ve samimiyet varken, Kadızâdelilerde, ıslah görünümünde yıkıcı-yok edici, alaycı, aşağılayıcı, insanların duygularına hitabeden basit ve yüzeysel bir dil ve yaklaşım göze çarpar.

c) Birgivî, tahsil edilen ilmi, yükselme ve dünyalık bir maksat veya şöhret amacıyla kullanmamış, aksine şöhret olduğu bir dönemde İstanbul'u terk edip küçük bir kasaba olan Birgi'ye giderek ilim taliplerine faydalı olmaya çalışırken, Kadızâdeliler "*muhalefet et meşhur olursun*" fehvâsınca yükselmenin ve şöhretin yollarını aramış ve ilmi bu yolda kullanmışlardır. Naimâ, bu konuda Kadızâdelilerin, "*acaba şöhret sahibi olmak için gök kubbeyi ne yüzden gümbürdeterek ve yüksek makamlara erişmek yolunu ne suretle bulsak*"[58] zihniyetinde olduklarının bildirir.

d) Birgivî Mehmed Efendi, her ne kadar aklî ilimler okumamışsa da, şer'î ilimlerde kendisini çok iyi yetiştirmiştir. Kadızâdeliler ise, aklî ilimlerden bîhaber oldukları gibi, naklî ilimlerde de, Birgivî seviyesine ulaşamamış mutaassıp kişilerdir.[59]

e) Birgivî, görev yaptığı halde kassâm-ı askerî iken aldığı paraları iâde edecek kadar bırakalım haramı, şüpheli olandan bile uzak dururken, Kadızâdeliler rüşvet şebekesi kurmuşlardır.

TARTIŞMA KONULARI

Devrin ulemâsı başta olmak üzere, padişah, sadrazam ve şeyhülislamlarını da meşgul eden bu tartışmanın konularına baktığımızda, eskiden beri tartışılan ihtilaflı konular olduğunu görüyoruz.. Katip Çelebi, bu konuları ilk defa dillendiren Kadızâde Mehmed Efendi hakkında şöyle der: "*Bu türlü ihtilaflı meseleleri bir takım avanak kişileri ayaklarından bağlamak için köstek olarak kullanmıştı.*"[60] Naimâ ise, haramlığı kat'î delillerle sabit olmayan ve bu konuları helal sayanların, muteber kitaplarca kâfir olmadığı belirtilen konular şeklinde değerlendirir. Ancak Kadızâdelilerin "*elbet bu fiilleri irtikâb eden kâfir olur*"[61] dediklerini nakleder. Tartışma konularını üç ana başlık halinde ele alabiliriz:[62]

---

58. Naimâ, *a.g.e.* VI, 2720.
59. Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1999, 68-69.
60. Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 142.
61. Naimâ, *a.g.e.* c. VI, s. 2720.
62. Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. XXIV, s. 100.

1. Tasavvufî konular: Semâ' deverân ve zikirle ilgili olanları
2. İnanç ve ibâdetlere dâir konular: Hızır'ın sağ olup-olmadığı, ezan ve mevlidin makamla okunabilmesi (teğannî), Hz. Peygamber'in ismi duyulunca söylenen salavât (tasliye) ve sahâbeye söylenen tarziyenin câizliği, İbn Arabî'nin küfürle ithâmı, Yezid'e lânet okunması, kabir ziyâretleri, bid'atler, cemaatle nafile namaz kılmanın câizliği gibi konulardır.
3. İçtimâî Konular: Tütün ve kahve, rüşvet, selam verirken eğilme ve namaz sonrası musâfaha gibi konulardır.

Şimdi, başta mutasavvıflar olmak üzere savunucularının küfürle ithâma varan çeşitli sözlü ve fiilî tacizlere maruz kaldığı bu konuların neler olduğunu maddeler halinde görelim:

1. Eşyanın hakîkatinden bahseden aklî ve riyazî ilimlerin tahsilinin meşrû' olup olmadığı,
2. Hızır (a.s.) hayatta olup olmadığı,
3. Ezan, nât, mevlîd gibi şeylerin güzel sesle ve makamla okunmasının caiz olup olmadığı,
4. Tarikat erbabının yaptıkları sema' ve deverânın meşrû olup olmadığı,
5. Cuma namazında hutbe okunurken peygamber ve sahabe isimleri geçtiğinde, peygambere "tasliye" (sallallahü aleyhi ve sellem) ve ashâba "tarziye" (radiyallahü anh) demenin caiz olup olmadığı,
6. Tütün, kahve, sigara ve sonradan bulunan keyif verici şeylerin haram olup olmadığı,
7. Hz.Peygamberin ebeveyninin imanla ölüp ölmedikleri,
8. Firavun'un mü'min olarak ölüp ölmediği,
9. İbn Arabî'nin velî veya kâfir olup olmadığı
10. Hz. Hüseyin'in şehâdetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği,
11. Hz.Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atların yapılmasının caiz olup olmadığı
12. Kabir ve türbelerin ziyaret edilmesinin caiz olup olmadığı
13. Regâib, Beraat, Kadir gibi kandil gecelerinde cemaatle nafile namaz kılınıp kılınamayacağı,
14. Büyüklere ayağa kalkmanın, selam alırken eğilmenin ve onların el, ayak ve eteklerinin öpülmesinin doğru olup olmadığı,
15. *Emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker*'in hangi durumlarda vacip olduğu
16. Rüşvetin bazı durumlarda caiz olup olmadığı,[63]

63. Naîmâ, *Naîmâ Tarihi*, c. VI, s. 2718; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, ss. 35-156; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 357 ; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, Matbaa-i

17. Din, Şeriat ve millet kelimeleri aynı anlamlara gelmekle birlikte bazen müterâdif olarak da kullanıldığına göre Muhammed ümmetinden birinin, İbrahim ümmetindenim demesi câiz olur mu?
18. Eşyanın Allah'ı tesbih etmesi hâl ile midir, kâl ile midir?
19. Denizde avlanan bütün hayvanların yenilip yenilemeyeceği
20. Hz. Hasan ile Hüseyin'in dedelerinin kılıcı ile öldürülüp öldürülmediği
21. Namazlardan sonra musâfaha yapmanın bid'at olup olmadığı.[64]

TARTIŞMANIN AŞAMALARI

Yukarıdaki tartışma konularına baktığımızda, özellikle Osmanlı Devleti'nin kemâlden zevâle yöneldiği, siyâsî ve içtimâî buhranın yaşandığı bir dönemde, incir çekirdeğini doldurmayacak kabilden sıradan meseleler olduğu görülmektedir. Buna rağmen, Kadızâdeliler tarafından en temel ve âcil sorunlar şeklinde kabul ve takdim edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren başlayan ancak XV. yüzyıldan itibâren görülen ulemâ ile sûfîler arasındaki hoşgörülü, diyalog ve mutasavvıfların devlet işlerine karışmayarak, bulundukları köy ve şehirlerde câmi kürsülerinden ve tekkelerden yürüttükleri zikir, sohbet, nasihat ve ilim öğretimiyle aslî vazîfeleri olan halkın irşâdı ve şahsiyet eğitimi konusundaki gayretleri, XVII. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu süreçte yaşamış olan sûfîler, aynı zamanda iyi yetişmiş bir ilim adamı, bazıları şâir ve musikîşinastırlar.[65] İşte, bu güzel tablonun bozulmasındaki en etkili faktörlerden biri, Kadızâdeliler hareketidir.

Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması yukarda belirtildiği üzere Kadızâdelilerden üç şahsın karşında üç sûfînin yer almasıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle tartışma üç aşamada değerlendirilmiştir. Bunlardan ilk aşama Kadızâde Mehmed Efendi ile onun karşısındaki Abdülmecîd-i Sivâsî arasında gerçekleşmiştir.[66]

Amidi, İstanbul, 1329, c. VII, s. 58-59; Yurdaydın, *Türkiyenin Dînî Tarihi*, s. 118; a. mlf., *İslam Tarihi Dersleri*, s. 126-127; Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 369; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 95-96; Akkaya, Hüseyin, XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasîler Tartışması", *Osmanlı*, Editör: Güler Eren, c. VII, s. 171; a. mlf., *a.g.e.* ss. 27-28; Nazmî, *a.g.e.* s. 177-182; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 103; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 100.

64. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 94-95; Nazmî, *Hediyye*, s. 176-179.
65. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 345.
66. Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecîd-i Sivâsî'nin tartışmaları tarih kitaplarında tafsîlatlı bir şekilde ele alındığı gibi, Cengiz Gündoğdu tarafından akademik bir üs-

Kadızâde Mehmed Efendi, yukarda belirtilen tartışma konularını kürsülerden anlatarak, halkın duygularına hitap etmek sûretiyle avam üzerinde etkili olmaya başlar. Üslubunun çekici olması sebebiyle, çok kimseler sohbetini dinlemeye gelir. Ancak, ilmî ve aklî olmaktan uzak, süslenmiş kelimelerle halkı tarîkatlara ve tekkelere karşı tahrike kalkınca, 1628'de Aziz Mahmud Hüdâyî'nin vefâtından sonra İstanbul'daki en önde gelen sûfîlerden biri konumuna gelen ve o sırada Sultan Ahmed Camii vâizliğini yürüten Sivâsî Efendi, kürsüden bunlara cevap vermekte gecikmez.

Sivâsî Efendi'nin Kadızâdeliler karşısındaki fikirlerini şöyle özetleyebiliriz: Ona göre, ilim sâhibi olmayan bir sûfî, kapısız bir ev ve etrâfı çevrilmemiş bahçe gibidir, bu açıdan, kişiyi Allah'a ulaştıran bütün ilimlerin tahsilinin yapılmasının lüzumlu olduğunu, dolayısıyla, müspet ilimlerin tedrisinin de câiz olduğunu söyler.[67] Tartışmanın bu maddesiyle ilgili, bir sûfî olarak Sivâsî'nin müspet ilimleri tahsîl etmeyi savunması, mutasavvıflar açısından pozitif bir görünüm ortaya koyarken, Kadızâde'nin bunun karşısında olması, Kadızâdelilerin yanında, devrin ilim zihniyetini ortaya koyması açısından da büyük önem arz etmektedir.

Sivâsî, tartışmanın diğer maddeleri hakkında ise, Hızır (a.s.)'ın sağ olduğunu,[68] semâ' ve deverânın meşrû olduğunu, İbn Arabî'nin Şeyh-i Ekber olduğunu, rüşvetle ücretin farklı şeyler olup, "*ücret bitirdiğimiz işe göredir*" diyenlerin rüşveti ücret gibi göstermelerinin yanlış olduğunu, ulemâya yakışanın tazim beklememek, avâma yakışanın ise tazim için âlim ve üstâda ayağa kalmak olduğunu, yani, ekâbirden bir kişi topluma geldiğinde ayağa kalkmanın bir sakıncasının bulunmadığını, hürmet ve tazim maksadıyla Hz. Peygamber (sav)'e tasliye, ashâba da tarziye'nin gerekli olduğunu, ezan ve mevlidin makamla okunabileceğini, Kadızâdelilerin kaşığı dahi yasaklayan anlayışına karşı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra çıkan her şeyin bid'at olmadığını, ölen zevâtı anmanın ve kabirleri mum vs. yakmadan, edebince ziyâret etmenin faydalı olduğunu, ölen bir kişinin cenâzesinin tehlil ile kaldırmanın şeriata aykırı olmadığını, Rasulullah'ın ebeveynin küfür zamanında öldüğünü ancak, imân üzere olduklarını, eşyânın Allah'ı tesbîhinin hem hâl, hem de kâl ile olduğunu, tütün

---

lup ile incelenmiştir. Bu açıdan tartışmanın bu bölümünü kısaca vermeyi uygun gördük. Geniş bilgi için bkz. Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî*, ss. 85-123; a.mlf., XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücâdelesi, *İLAM*, c. III, sy., I, (Ocak-Haziran 1988), ss. 37-72; a.mlf., XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dâir Bir Örnek: IV. Murad-Kadızâde-Sivâsî", *Dini Araştırmalar*, c. II, sy., 5, (Eylül-Aralık 1999), ss. 203-223.

67. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Mi'yâr-ı Tarîk*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan Bl., nr. 300/3, vr. 28a-31b. Ayrıca bkz. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 96-97.

68. Gündoğdu, *a.g.e.* s. 97-101.

ve kahvenin mübah olduğunu, denizden avlanılan her canlının yenilemeyeceğini savunmuştur.[69]

Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecîd-i Sivâsî arasındaki ilim ve zihniyet farkını tespit hususunda,[70] Nazmî Efendi tarafından rivâyet edilen bir tartışma büyük önem arz etmektedir. Bu tartışma şöyledir:

Sultan IV. Murad bir gün Sivâsî Efendi'ye: "*Eşyânın tesbihi kâl ile midir, hâl ile midir?*" diye sorduğunda, "*Kâl iledir. Bizim dervişlerimizden işitenler vardır.*" diye cevap vermiştir. Daha sonra Padişah, Kadızâdeyi, davet edip, "*Kadıoğlu, Sivâsî'ye eşyânın tesbihinden suâl ettim; kâl iledir ve dervişlerimizden işitenler vardır" dedi, öyle midir?*" diye sorduğunda, Kadızâde: "*Hayır Padişâhım, Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerim'de: "Hiçbir şey hâriç değil, hepsi O'nu hamd ve tesbih eder. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.."*[71] buyurduğu halde, Sivâsî Efendi "*Anlarız ve işitiriz diye cevap vermiş.*" Padişah tekrar Sivâsî Efendi'yi davet edip, "*Kadıoğlu senin hakkında "Kur'an naslarını inkâr etti, kâfir oldu" diyor. Sen ne dersin?*" dediğinde Sivâsî Efendi: "*Padişahım bu adam Kur'an-ı Kerim'in tefsirinden habersiz, câhil ve inatçı bir kimsedir. Her ne kadar ilzam etsem kabul etmez. Şeyhülislam ve Kazaskerleri davet edin, huzurlarında karşılıklı olarak tartışalım*" diye cevap verir. Bunun üzerine, Şeyhülislam ve Kazasker davet edilir. İçlerinde bulunan Şeyhülislam Yahya Efendi: "*Padişahım ola ki, Kadızâde bizim bir garazımız olduğunu zanneder. İmamımız Şâmî Hüseyin Efendi fazıl bir kimsedir, gelip aralarında karar versin, biz de temyiz edelim.*" demiş. Sonra Hüseyin Efendi aralarında hüküm vermek üzere davete icabet edip, Sivâsî Efendi'ye hitâben "*iddianız nedir?*" diye sormuş. Sivâsî Efendi de: "*Eşyânın tesbihi kâl iledir, mükâşefe erbâbı işitir dedik*" demiş. Kadızâdeye, "*siz ne dersiniz?*" diye sorduğunda, o da: "*Cenâb-ı Hak, Kur'an'da: "...Siz onların tesbihini işitemezsiniz"*[72] *derken, bunların "işitiriz" demesi, Kur'an'ın naslarına muhalif ve inkardır, küfürdür deriz*" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Sivâsî Efendi söz alarak Kadızâde'ye karşı şunları söylemiş: "*Malum oldu ki, Kur'an-ı Kerim'in tefsirinden habersizmişsiniz. Zira bu ayet-i kerîmede hitap kafirleredir. Yani herkesin işitip anlayamadığından, bazılarının işitip anlamamaları lazım gelmez. Mantıkta okumadın mı?*

---

69. Aynı eser, ss. 97-113; a.mlf., XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücâdelesi, *İLAM*, c. III, sy., I, ss. 49-62.

70. Bernard Lewis, Abdülmecîd-i Sivâsî ile Kadızâde Mehmed Efendi arasındaki tartışmayı ve dolayısıyla genel olarak Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasını çok farklı bir şekilde değerlendirir. Ona göre Halvetiyye tarîkatı Şiiliğe yakın ve Sünnîlik karşıtı bir tarîkattır. Bu durumda tartışma Şiiliğe yakın anlayışı ile Halvetîlik ile Sünnîlik arasında cereyân etmiştir. Bkz. Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman: University of Oklahama Press, 1963, s. 159.

71. İsrâ Suresi, 17/24.

72. Aynı ayet.

"Selb-i külliyyenin nâkizı mucib-i cüziyyedir"; yani, "tümünüz anlamaz, bazılarınız anlayıp, işitir" demektir."[73] *Bu nev'i ayetler Kur'an-ı Kerim'de çoktur. Meselâ: "Yüzler (vardır) o gün ter ü tâzedir. Rablerine bakacaktır."*[74] *ayet-i kerimesi ve "Bedir Gecesi ayı nasıl gördüyseniz, o şekilde Rabbınızı göreceksiniz"*[75] *hadis-i şerifinin delili ile; Cenâb-ı Hakk'ın, Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ona gözler erişemez"*[76] *ifâdesi, "bütün gözler görmez, bazıları görür demektir"* dediklerinde, Hüseyin Efendi: *"Bize kuşların dili öğretildi."*[77] *ve "Bir karınca dedi ki: Ey karıncalar yuvalarınıza gidin"*[78] *ayet-i kerimeleri de eşyânın tesbihlerinin kâl ile olduğuna delildir."* diye ilâvede bulunarak Padişah'a: *"Padişahım, Sivâsî Efendi âlim, fâzıl birisi olup, her sözü haktır. Hususen ayet-i kerîmeden çıkardığı mana bütün müfessirlerin sözlerine uygundur."* deyince, Şeyhülislam ve orada hazır bulunanlar. *"Hüseyin Efendi'nin sözleri haktır"* diye te'kidde bulunmuşlar. Bunun üzerine Sultan Murad Kadızâde'ye dönerek: *"Kadıoğlu, yine mi fezâhat?"* diye hitapta bulunmuş, bunun üzerine Sivâsî Efendi: *"Padişahım, İmam Müslim İbn Ömer'den rivâyet etti, "Bir kimse kardeşine küfür isnâd ederse, mutlaka o ikisinden biri kâfir olur." hadis-i şerifince küfür lazım olmuştur. Huzurunuzda tecdîd-i îman gerekir"* demiş. Padişah da Sivâsî Efendi'ye, *"Kadıoğlu'na tecdîd-i îmân eyleyin."* demiş, onlar da tecdîd-i îman etmişler."[79]

Abdülehad Nûrî Efendi, bir şiirinde eşyanın zikrinin işitilebilmesi için tevhîdin kalbe yerleşmesi gerektiğini dile getirir:

---

73. Özellikle gaybın bilinmesi konusunda da gündeme gelen bu tartışmalı durum İslam Hukuku'nda "Âm" kavramı içerisinde ele alınır. İslam Hukuku'nun fer'î meselelerinde görülen ihtilafların çoğu âm kavramı üzerindeki metodoloji farklılığından ortaya çıkmaktadır. Âm olan kavram herkesi içerir. Bunun dışında bırakmaya bir hukuk kavramı olarak "tahsis" denir. Ancak Kur'an'da ki bazı ifâdeler âm olmakla birlikte sadece bir gurup ifâde edilir. Haccı'ın "insanlar" a farz olduğunu anlatan âyette (Âl-i İmran, 3, 97) maksadın asıl olarak hacc'ın şartlarını taşıyanların kastedilmesi gibi. (Bkz. Ali Bardakoğlu, "Âm", *DİA*, c. II, s. 552-53). "Bazen "âm" lafzı bütün fertleri değil, bir kısım fertlerin kasdedilmesi üzerine kullanılır. Bu durum kendisine delâlet eden bir delilden anlaşılır. Kullanımda daha çok söz konusudur. Bilginlerin büyük çoğunluğu âm lafızların, bütün fertlerini değil, bir kısım fertlerini ifâde etmek üzere kullanıldığı konusunda fikir birliği içerisindedirler." (Bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 296-297.
74. Kıyame Suresi, 75/22-23.
75. Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs., Mesâcid, 211-212.
76. En'am Suresi, 6/103.
77. Neml Suresi, 27/16.
78. Aynı Sure, 18.
79. Nazmî, *Hediyye*, ss. 179-181; Ergin Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977, c. I-II, s. 231-232.

"Hudâ tevhîdün esrârın gönülde eylese ikâ'

Sadâ-yı hûyı eylerdi kamu eşyâ sana ismâ'"[80]

Padişah huzurunda meydana gelen bu tartışma, Kadızâdeliler hareketinin başlatıcısı konumundaki Mehmed Efendi'nin ilmî seviyesi hakkında bilgi verirken, aynı zamanda, burada mantık ilmi olarak gündeme gelen, genel anlamda aklî ilimlerin dinî ilimleri anlamadaki lüzumunu da ortaya koymaktadır.

Kadızâde Mehmed Efendi ile Sivâsî Efendi arasında her ne kadar fikrî tartışmalar eksik olmamış ve hatta Abdülmecîd-i Sivâsî, Kadızâde'yi küfürle itham etmiş olmasına rağmen,[81] hiçbir zaman fiilî tâcizlere gidilmemiştir. Bunda IV. Murad'ın sert mizâcının da etkili olması muhtemeldir. Tartışmalar, genellikle cami kürsülerinde veya yukarda zikredildiği gibi ilmî meclislerde yapılmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi 1045/1635 tarihinde vefât ettikten dört yıl sonra 1049/1639 yılında da Abdülmecîd-i Sivâsî de vefat etmiştir. Bu iki zatın vefatından sonra tartışma bir soğuma sürecine girmiş, geçici olarak durmuştur.

Kadızâdeliler tartışması, her ne kadar Sivâsîler ile birlikte anılmışsa da, semâ' ve deverân konusunda ortak yönleri bulunması hasebiyle Mevlevîleri de ilgilendirmiştir. Ancak, biz tartışmanın Sivâsîler ile olan yönü üzerinde yoğunlaştığımızdan sadece bir örnekle bu noktaya da temas edelim. Abdülmecîd-i Sivâsî döneminde, Mevlevî sûfilerden İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) de Kadızâdelilerle mücâdele etmiştir. Ankaravî, üç gün gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde tartışma konularından biri olan semâ hakkında Hüccetü's-*Semâ'*[82] isminde bir risâle yazar. Bir mukaddime ve üç bâbtan oluşan bu risâlede, semâ' yapmanın câiz olduğunu Sühreverdî, İbn Arabî ve Gazâlî gibi büyük mutasavvıflardan alıntılar yaparak ortaya koymaya çalışır.[83] Eserde savunduğu fikirler ve delilleri devrin âlimlerince haklı bulunur.[84] Ankaravî, bunun üzerine Aziz Mahmud Hüdâyî tarafından taltîf ve tebrîk edilir.[85] Ancak Kadızâdelilerin siyâsî nüfuzlarının netîcesi olarak,[86] Sivâsî'nin Bursa'ya sürülmesi gibi, İsmâil-i Ankaravî de sürgüne gönderilmiştir.[87]

---

80. Abdülehad Nûrî, *Dîvân*, vr. 33b, Der-Beyân-ı Püser-ı Dil ve Hâne-i Tâlib-i 'Âşık Mevcûdes, 1.
81. Katip Çelebi, *Mizanu'l-Hak*, s. 142.
82. Bu eserin Kadızâdelilere cevap olarak yazıldığına dâir bkz. Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî*, İşâret Yay., İst., trs., s. 86.
83. İsmâil-i Ankaravî, Risâle-i Hüccetü's-Semâ (Minhâcu'l-Fukarâ'nın sonunda), haz.: Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul, 1996, ss. 365-393.
84. Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Matbaa-i Vehbiyye, Mısır, 1283, s. 38.
85. Bursalı, *Sekiz Zât*, s. 22.
86. İsmâil-i Ankaravî, sürgüne gönderilmemesinin sebebini belirtmez. Erhan Yetik, Kadızâdelilerin etkisiyle olduğu kanaatindedir. Bzk. Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 56.
87. İsmâil-i Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Mecmûatü'l-Letâif (Şerhü'l-Mesnevî)*, İstanbul, 1289, c. II, s. 226.

IV. Murad'ın vefatından sonra (1640), tahta geçen Sultan İbrahim döneminin (1640-1648) özellikle yarısından itibaren, padişahın aklî sorunları nedeniyle, iktidar padişah, vezirler ve saray kadınları arasında paylaşılmış olduğundan, devlet otoritesindeki zafiyet, menfaat grupları için müsait bir ortam haline gelmişti. İşte bu ortamda, Kadızâde Mehmed Efendi'nin takipçilerinden Üstüvânî Mehmed Efendi öncülüğündeki vâizler, tarîkat erbâbına karşı amansız bir mücadeleye girerler. Karşılarında mutasavvıflardan ön plana çıkan kişi ise Abdülehad Nûrî'dir. Bu tarihten itibaren tartışmanın ikinci aşaması başlamış olur.

Naimâ'ya göre, Abdülehad Nûrî Efendi, Kadızâdelilerin el kitabı haline gelen Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'sini alaya alarak tanıdıklarına da böyle yapmaları konusunda teklifte bulunurdu.[88] Bunun üzerine, Abdülehad Nûrî'nin dostlarından biri olan ve Kürd Molla olarak bilinen Süleymâniye dersiâmlarından Mehmed Efendi (ö. 1066/1656), *Tarîkat-ı Muhammediyye*'de bulunan zayıf hadislerle ilgili bir eser yazar.[89] Yine Abdülehad Nûrî'nin dostlarından biri olan ve Tatar İmam olarak bilinen, Mehmed Ağa Camii imamı Kefeli Hüseyin Efendi de aynı minvalde bir eser kaleme alır. Naimâ'nın bildirdiğine göre, bu eserler çoğaltılarak elden ele dolaşmaya başlar ve hatta Kadızâdelilerin de eline geçer.[90]

Kadızâdeliler ilmî platformda kaybettikleri itibarlarını, siyâsi arenada kazanmak için harekete geçerler. Üstüvânî başlarında olmak üzere toplanarak adı geçen eserleri incelerler, ancak, yine ilmî platformda cevap vermek yerine polemik yolunu tutarlar. Kürd Molla'nın eserinde "*istevâ 'ale'l-'arş..*"[91] ayetinin tefsirinde tecsimeye[92] dâir cümleler bulunduğunu söyleyerek, Şeyhülislam Bahayî Efendi'ye şikâyette bulunurlar ve "*Bu sözler ehl-i sünnet itikâdına aykırıdır. Bunu yazanın katl olunması gerekir.*" diyerek seslerini yükseltirler. Bahayî Efendi, şikâyet üzerine Kürd Molla ile görüşür. Kürd Molla yazdıklarının Râzî, Gazâlî gibi âlimlerin eserlerinde de bulunduğunu söyler. Bunun üzerine Bahâî Efendi, müteşâbih âyetlere değinmesi nedeniyle hafif şekil-

88. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2300. Naimâ, Abdülehad Nûrî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'yi alaya aldığını belirtmekle birlikte, Abdülehad Nûrî'nin eserlerinde alay ifâdelerine rastlayamadık. Kanaatimizce Abdülehad Nuri, Kadızâdelilerin bu esere istinâd ederek türlü tahrik ve tacizlerde bulunmaları münasebetiyle, bu eserin de hatadan beri olmadığını ortaya koymak istemiş ve bu konuda tanıdığı ilim erbabına konuyla ilgili çalışma yapmalarını tavsiye etmiş olmalıdır.
89. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2300-2301; Arslan, *İmam Birgivî*, s. 117.
90. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2301.
91. Tâhâ Sûresi, 20/5: "Rahmân, arşâ istivâ etmiştir."
92. Kur'an âyetlerini zâhiri anlamlarıyla kabul ederek Allah'a cisim atfetmek ve O'nu yaratıklara benzetmek. Bu konu islam âlimlerini ekserisi küfür gerektiğini söylemişlerdir.

de azarlar ve kendisine harçlık vererek gözden kaybolmasını isteyerek memleketine gitmesini ister.[93]

Buradan anlaşılan odur ki, Şeyhülislam Bahâî Efendi, aslında Kürd Molla'nın yazdıklarına karşı olmayıp, Kadızâdelilerin sıkıştırması üzerine kerhen böyle bir karar almıştır.

Kürd Molla'nın İstanbul'dan ayrılmasıyla yetinmeyen Kadızâdeliler, tekrar Bahâî Efendi'nin huzuruna vararak, bu sefer de Tatar İmam'ın öldürülmesini isterler. Şeyhülislam önce risâleyi incelemesi gerektiğini söyler. Konudan haberdar olan Tatar İmam Kefeli Hüseyin Efendi, kendisi hakkında Kadızâdeliler'in sıkıştırdığı şeyhülislam Bahâî Efendi'ye gelerek:

"*Kadızâde adamları efendimi rahatsız etmişler. Eğer mutlaka onların arzusuyla katl lazım gelirse emr-i hak ne ise öyle olsun. Fakat ben Kürd Molla değilim ki saklanayım; mevzû hadisleri ispata hazırım, Sultan Mehmed (Fatih) Camii'ne gelerek beni ilzâm etsinler, sonra şer'in emrine razıyım*"[94] der. Ardından konuyla ilgili kaynaklarını bir katıra yükleyerek Fatih Camii'de "*işte meydan*" diyerek beklemeye başlar. Ancak, Üstüvânî ve yandaşlarından kimse gelmezler.[95]

Kadızâdeliler, bu sefer Birgivî gibi bir büyük âlim ve fâzılın eserinin, onun talebesi bile olamayacak bir imam tarafından tezyih edilmesinin hayra alamet olmadığı, *Tarîkat-ı Muhammediyye*'de zayıh hadisler bulunsa bile, eserin ıslâh-ı nâs için yazıldığını söyleyerek padişâhın konuya müdahale etmesinin gerekli olduğu ve böylece şer-i şerîf namusunun korunacağını söylerler. Bütün bu söylentiler üzerine Bahâî Efendi, Padişah IV. Mehmed'in işâreti ile 1063 yılı Safer ayında (Ocak 1653) ulemâ meclisini toplar. Bu toplantıya Tatar İmam da katılır. Konu tartışılır ve Tatar İmam'ın iddialarının merdud olduğu kanaatine varılarak eser üzerine "*hükümsüzdür*" ibâresi yazılarak imzâlanır. Naimâ'nın, "*Tarîkat Şerhinin İptâli Olayı*" başlığı ile ele aldığı bu olaylar neticesinde, bundan sonra geçmişte yaşamış büyük âlimlerin eserlerine dil uzatılmaması, uzatanların cezâlandırılması gerektiği hususunda görüş birliğine varılır.[96]

Anlaşılacağı üzere padişâhın işâreti ve bunun neticesinde eserin reddine dâir verilen "*hükümsüzdür*" kararı, aklî ve ilmî kriterlere dayanarak alınmamış, birçok içtimâî sorunun varlığına yenilerinin eklenmesini engellemek amacıyla, tamamen siyâsî irâdenin yansıması şeklinde olmuştur.

---

93. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2302-2303; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 362.
94. Naimâ, *a.g.e.* c. V, ss. 2303-2304; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 362.
95. Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 105; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 100.
96. Naimâ, *a.g.e.* c. V, ss. 2304-2305.

Abdülehad Nûrî, Kadızâdelilerin yaptığı gibi meydanlara çıkarak insanları dışlayıcı, ilmî olmaktan uzak konuşmalar yapmaktan ziyade, uzlaştırıcı ve yukarıda belirtildiği üzere dostlarına konuyla ilgili eser yazmalarını tavsiye etmiş, aynı zamanda kendisi de fikirlerini bu yolla ifâde etme yolunu seçmiştir. Bu açıdan tarih kitaplarında onun Kadızâdeliler hareketindeki konumu hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.

Uzunçarşılı, Abdülehad Nûrî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'ye karşı eser yazdığını kaydetmekteyse de,[97] direk bu eseri tenkit eden müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak eserlerinin genelini Kadızâdelilerin iddialarını çürütmek amacıyla kalem aldığı gibi[98] dostlarının onun yönlendirmesi ile eserler yazmış-

---

97. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 361.

98. Bu eserler şunlardır:
Riyâzu'l-Ezkâr ve Hiyâzu'l-Esrâr: Bu eserde, tasavvufî hayatın özünü teşkîl eden zikrin ve deverânın sübûtunu Kur'an ve sünnetten delilleriyle ortaya konur.
Kasmu'l-Mübtedi'în bi-Sinâni's-Sünne: Tartışma konularından Hızır ve bunun yanında Hz. İsa ve İlyas'ın hayatları, ayrıca tasavvufî kavramlardan Evliyâ, abdâl, kutup, gavs ve diğer ricâlin isbâtı ve makamları ile kerâmet konusunu ele alır.
el-'Adlü ve'l-İksât beyne't-Tefrîti ve'l-İfrât: Kadızâdelilerin hamasî tavırları eleştirir, ifrat ve tefritten uzak durularak, orta yolun tutulması gerektiğini anlatır. Eserde bid'at ve çeşitleri, Hz. Peygambere salavât getirmek de bir beis bulunmadığı gibi konular ele alınır.
İsbâtü'l-'Âlim ve'ş-Şu'ûr limen Kâne min-Ehli'l-Kubûr: Kadızâdelilerin kabir ziyâretinin câiz olmadığı konusundaki tezlerine cevaben kaleme almıştır. Konu bütün teferruatlarıyla incelenmiştir.
Risâletün Müteallikatün bi-Kavlihî Te'âlâ "ve en-Leyse li'l-İnsâni illâ mâ-Se'â: "ve en-Leyse li'l-İnsâni illâ mâ-Se'â" ayeti kerîmesinin tefsîri hakkında kaleme alınmıştır.
İnkâzu't-Tâlibîn 'an-Mehâvi'l-Gâfilîn: Kadızâdeliler ile temsîl edilen, dünyalık ve makam gayesiyle ilim tahsîl etmenin ve ilmi bu amaçta kullanmanın zararlarını ortaya koymak ve bu konuda ilim tâliplerini uyarmak için kaleme almıştır.
Te'dîbü'l-Mütemerridîn: Kadızâdeliler tarafından mesnetten ve usulden bîhaber konuşmaların ortaya konulması üzerine, AbdülehadNûrî'nin şeyhi Abdülmecîd-i Sivâsî, konuyla ilgili elinde bulunan kitapları vererek bir risâle telif etmesini talep eder. Bu emir üzerine Abdülehad Nûrî, Hz. Muhammed'in anne ve babasının hanîf dinine mensup muvahhidler olduklarına dâir bir eser kaleme alır.
Tercüme-i Te'dîbü'l-Mütemerridîn: Yukarıdaki eserin Abdülehad Nûrî tarafından yapılan tercümesidir.
Risâletün fî-Deverâni's-Sûfiyye: Deverânın haram olduğunu savunan Kadızâdeliler ve bu fikirdeki diğer âlimlere cevâben kendisinden önce yaşayan ulemânın da görüşlerine yer verilerek kaleme alınmıştır.
Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye: Kadızâdelillerin en çok itiraz ettikleri konulardan biri olan deverân hakkında kendisi bir eser kaleme aldığı gibi konuya verdiği önemin bir göstergesi olarak Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529-30)'nin konuyla ilgili bu eserinin tercümesidir.

lardır. Burada belirmek gerekir ki, Kadızâdelilerin amansız ve şuursuz hücumları zamanına tesâdüf etmekle birlikte, ilmî cepheden Abdülmecîd Sivâsî'ye cevap veremedikleri gibi Abdülehad Nûri Efendi'ye de cevap vermemişlerdir.[99]

Abdülehad Nûrî, bir defasında tarîkatlara sataşan Kadızâdelilerden Sultan Ahmed Câmii vâizi Köse Mehmed Efendi ile karşılaşır ve selamını almaz ve yüzüne dahi bakmaz. Bunun üzerine yanındaki halifesi Nazmî, "*Fe kûlâ lehû kavlen leyyinen*"[100] âyetini okuyarak peygamberlerin dahi bu emir ile hareket etmesi hususunu hatırlatınca Abdülehad Nûrî, "*Bu ümmet münâfıklarına ğılzat lâzımdır.*"[101] şeklinde cevap verir. Buradan anlıyoruz ki, Nûrî Efendi, bu vâziler grubunun aslında söylediklerinde samimi olmayan münâfık karakterli kişiler olduğu kanaatindedir.

Abdülehad Nûrî Efendi vefât ettiği gün bazı tarîkat şeyhleri onun ölümüne sevinmiş ve kendilerinin öldürdüğünü ifâde etmişlerdir.[102] Hatta Abdülehad Nûrî'nin vefât ettiği gün, Kadızâdelilerden vâiz Türk Ahmet, Ayasofya şeyhlerinin maksûresinin trabzanlarını yıkıp kırmış; Üstüvânî ise, ikindi namazından sonra Sultan Ahmed Camii'nde tevhîd yaptıran Şeyh İlyas'ı döverek camiden dışarı atmıştır.[103]

Tartışmanın üçüncü aşaması da siyâsî kaosların merkezinde meydana gelir. IV. Mehmed, 1648 yılında tahta cülûs ettiğinde, yedi yaşında idi. Bu durum, devlet idâresinde otorite eksikliğine neden olmaktaydı. Otorite boşluğu, bir başka ifâde ile, belli bir disipline tabi olmaksızın yönetimin çok kişi tarafından paylaşılması anlamına gelir. Bunu, tarih boyunca en iyi kullananlar, şahsî menfaat düşkünleri olmuştur. XVII. Yüzyılda ise Kadızâdeliler zümresine âit bazı zevât, bu görevi üstlenmekte pek mâhir davranmışlardır. Bu dönem-

---

99. Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, s. 351.

100. Tâhâ Sûresi, 20/44: "*Ona yumuşak bir dille konuşun*". Bu âyet, Allah'ın elçileri olan Hz. Mûsâ ve Hz. Hârun'un, kendisini tanrı ilan eden Firavun ile konuşmaları esnâsında takip etmeleri gereken ilâhî üsluptur.

101. Nazmî, *a.g.e.* s. 275.

102. Şöyle ki: "*Bi hasebi'z-zâhir her birine nev'an riyâset hâsıl olmakla, Hz. Azîz'in vefâtından mahzûz ve memnûn olup, hatta dâvâyı 'arîz ile "Abdülehad Nûrî Efendi'yi ben kestim" deyu iftihâr itmeye başladılar. Amma ol kadar belâlâra müptelâ ve zillet ve hakârete lâyık ve sezâ oldular ki, gün de bin kerre her biri "Rûh-i şerîfleri şâd olsun. Hz. Abdülehad Nûrî Efendi'nin vücûdu rahmet imiş. 'Aceb, lazımlı imiş!" deyu nedâmet ve hasret çekerler idi.*" Bkz. Nazmî, *Hediyye*, s. 231.

103. Nazmî, *Hediyye*, s. 231-232. Nazmî bu olayı, Abdülehad Nûrî Efendi'nin vefâtına sevinmeleri nedeniyle tarîkat şeyhlerinin başına bir bela olarak geldiğini ima eder. Kanaatimizce Nazmî, bazı sebeplerden dolayı Abdülehad Nûrî Efendi'yi kıskandığı için çeşitli sözler söyleyenlere karşı olan kızgınlığını tarîkat erbâbına teşmil ederek, duygularıyla ifâde etmiştir. Olayların o güne tesâdüf etmesi ise, Nazmî'nin bu kanaate varmasına sebep olmuştur.

de, Kadızâdeliler ile ehl-i tarîk arasındaki farkı dönemin tanığı tarihçi Naimâ şöyle tespit etmiştir:

"Sultan Mehmed Han Hazretlerinin saltanatının ilk yıllarında devlet idâresi, saltanat ortakları elinde olduğu sıralarda, Kadızâdeliler şöhret bulmuşlardı. Sebebi bu idi ki, tarîkat ehli olan şeyhlerin çoğu dünya malına kapılmayıp, kût-ı lâyemût kanaat ile geçinip para elde etmek için lazım olan hile ve müzevirliği bilmezler. Ama Kadızâdeliler, zühd ve takva sahibi imiş gibi görünmeyi, dünya nimetlerini elde etmek için tezvire örtü edinip, çoğu zaman fâizci habisleri ve muhtekir navluncuları ve çarşı esnafından mürâî kallâşları elde edip, sadrazam ve kadıya düşen işlerini şefaatle yaptırırlar, vakıflara ve emlâka âit işlerini bitirip istediklerini yürütecek hileleri öğretip, o çeşit zengin kimseleri yanlayarak, giyecek, ev takımları, zahireler ve diğer ölmeyecek yiyecek ve içeceklerde o hayvanları kullanırlardı."[104] Naimâ'nın bu tespitleri, Kadızâdeliler ile mutasavvıflar arasındaki niyet ve zihniyet farkını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kadızâdeliler böylece maddî açıdan ve nüfûz olarak kuvvetlendikten sonra, sûfilerle yürütülen fikrî mücâdele, tehlikeli bir şekilde eyleme dönüşmeye başlar. Tam bu sıralarda, Şaban 1060 (Ağustos 1650)'da Melek Ahmet Paşa'nın sadrazam olması ve basîretsiz bir şekilde ferman vermesi ile, Demirkapı yakınlarındaki Halvetî tekkesi basılıp, deverân yapan dervişler dövülür.[105] Ardından, Mısırlı Ömer Efendi'nin Ekmel Tekkesi basılmak istenmiş ancak, haberi önceden alan bu tekkeye müntesip Samsoncubaşı[106] Ömer Ağa, yanına aldığı on beş silahlı askerle tekkeye gider, kendisi zikre katılır askerler tekkeyi korurlar. Bu tekkeye müntesip bir başka kişi olan ocak kethüdası[107] Çelebi Kethudâ Bey'in girişimleri ile sadrazamdan tarîkatların semâ ve deverân yapmalarının engellenmemesine dâir bir ferman alınır, bu sırada Kadızâdelilere verilen ferman da fesh edilir.[108]

---

104. Naimâ, *a.g.e.* c. VI, s. 2721.
105. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2094; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360.
106. Samsoncubaşı: Yeniçeri ocağını teşkil eden 196 ortadan 71. ortanın başına verilen addır. Bunun yerine, "Seksoncubaşı", "Sansoncubaşı", "Sensoncubaşı" suretinde de kullanılırdı. Yeniçeri ocağının büyük zâbitlerindendi. Seksoncular, ilk zamanlarda padişahların av köpeklerini yetiştirirler ve padişahın avlanmalarına iştirak ederlerken, sonradan ocağın diğer ortaları gibi askerlik vazifeleri ile mükellef tutulmuşlar ve Samsoncubaşılar da ortalarına fiilen kumanda etmiştir. Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. III, s. 112.
107. Ocak Kapı Kethüdâsı: Yeniçeri ocağı zâbitlrinden birinin ünvânıdır. Diğer ocak ağaları gibi bu da, Yeniçeri ağasının inhâsıyla tayin olunurdu. Vazifesi, ocağın Bâb-ı Âlî ile sâir resmî yerlerdeki işlerini takip etmekti. Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. II, s. 712.
108. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2091; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360.

Bu olaylardan kısa süre bir sessizlik olsa da, Yeniçeri ocağından kovulan Potur Hüseyin isminde bir zâtın evinde uzun süren bir toplantı yapan Kadızâdeliler, bir şekilde Şeyhülislam Bahâî Efendi'den raks ve deverânın câiz olmadığına dâir bir fetvâ alırlar ve Üstüvânî'nin etrafında toplanarak aldıkları fetvânın da gücüyle, Abdülmecîd-i Sivâsî'nin halîfesi Şeyh Abdülkerim Çelebi'ye Üstünâvî'nin ağzından şöyle bir mektup yazarlar:[109]

"Sen raks ve deverân etmekle, menedilmen vâcip olmuştur, tekkeni basıp seni ve adamlarını katl ederiz ve tekkenin birkaç arşın temelini kazıp, toprağını denize dökeriz ki, işe bu derece ehemmiyet vermeyince orada namaz kılmak câiz olmaz."[110]

Şeyh Abdülkerim Çelebi, eline geçen bu mektubu alarak hemen şeyhülislam Bahâî Efendinin yanına varır. O da, hiddetlenerek Üstüvânî'ye bir yazı yazar:

"Sen ki, Üstüvânîsin, varak ulaşınca gelesin, muhalefet edersen zarar çekmen mukarrerdir."[111] Varakayı alan Üstüvânî korkar ve derhal sadrazama sığınır. Sadrazam, bir yazı yazarak Üstüvânî'nin affedilmesi için reisülküttâbı gönderir. Bunun üzerine Bahâi Efendi sinirlenir ve kendisinin ve kendinden önceki şeyhülislamların raks ve deverânın haramlığına dâir fetvâ vermelerinin gerekçesini ortaya koyduğu, aynı zamanda Kadızâdelileri himâye eden sadrazama da yüklenerek şöyle bir konuşma yapar:

"Bak a Efendi, bugün devlet-i Aliyyede rüşvetler alınup, memuriyetler açık artırma ile satulup, men olunanlardan ve kabahatlerden bunca kötü işler yürütülürken neden icap eyledi ki, bu makule fitneci alıcaklar himâye olunurlar? Bu tasavvuf erbâbının devrânı ve fukahânın inkârı bir eski hikâye ve eski bir meseledir. Biz dahî ona binâen, bâhir-i şer' ile raksın hürmeti için fetvâ vermekte bizden evvelkilere uymuşuz. Amma şu katîdir ki, nice muazzam padişahlar ve kendisinden evvel bunca değerli kimseler, vezirler ve bizden bilgili ve bizden daha hakîm müftüler gelüp, vâkıâ devleti korumak ve zâhir-i şer'a riâyet için bu fetvâlar verilmişti. Yine kimse sofuları dövüp öldürmeye ve onları men'e çalışmamıştı. On yaşında masum, temiz islam padişâhı, bir bölük kötü ve fitneciler tarafından ihâta edilüp, fukahânın bedduâsına uğratmak neden icap etti? Elbette ya ol Üstüvânî cezâlandırılır ve illâ sakalını tıraş edüp, küreğe korum."[112]

---

109. Necdet Sakaoğlu, Kaynaklara göre Abdülkerim Çelebi'ye gönderilen bu mektubu (bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360; Naimâ, Naimâ Tarihi, c. V, s. 2094), sehven olsa gerek, Abdülehad Nûrî'ye gönderilmiş olarak kaydetmektedir. Bkz. Sakaoğlu, "*Kadızâdeliler-Sivâsîler*", *DBİA*, c. IV, s. 368.
110. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2094.
111. Naimâ, Naimâ Tarihi, c. V, s. 2095.
112. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2095.

Bahâî Efendi, bu konuşmadan sonra reisülküttabı gönderir ve ardından, meseleyi İstanbul kadısı Es'ad Efendi'ye havale eder. O da, kadıları teker teker çağırarak bir daha sûfîlere sataşmaktan ve deverân hakkında söz söylemekten men eder.[113]

Bu durum Kadızâdelileri bir süre sustursa da, Deli Şeyh denilen ve ocak ağalarından destek alan bu vâiz, kürsüden tekrar sataşmalarda bulunur. Hatta daha ileri giderek, "*raks ile zikredenler ve teganni ile kelime-i şehâdeti çekenler kâfirlerdir*" der. Buna da, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halîfelerinden Zâkirzâde Efendi[114] Fatih Camii'nde yaptığı vaazlarda karşılık verir.[115]

Bu tartışmalar devam ederken, Kadızâdeliler rüşvet karşılığında tayinler yapmakta ve hatta bazılarının azillerinde etkili olmaktaydılar. 6 Cemâziyelevvel 1066/3 Mart 1656 tarihinde tarihte *Vak'a-i Vakvakiye* diye meşhur olan Çınar Vakası[116] meydana gelir. Nedeni itibariyle direk olarak Kadızâdelilerle hiçbir alakası olmayan bu olay neticesinde, Kadızâdelilerin saray içerisinde ilişki içerisinde bulunduğu pek çok kişi öldürülür. Bu sıra Sadrazam Boynueğri Mehmed Efendi, "*Devlet işleri vâizlere niçin danışılsın*" diyerek Kadızâdelileri dışlar ve uzaklaştır. Ancak, bu sefer rüşveti kendisi almaya başlar.[117] Para kaynakları kesilen Kadızâdeliler, bu sırada Venediklilerin Limni ve Bozcaada'yı alarak Çanakkale Boğazı'nı kapatmalarını fırsat bilerek, kürsülerden seslerini yükselterek: "*Zâlim ve mürteşî çok, şer'-i şerif icrâ olunmaz. Memâlik-i İslâmiyye bid'atle doldu. Vezir ve müftî ehl-i tarîk mübtedilerini himâye ederler*" diyerek eski günlerine kavuşabilme adına devlet erkânını eleştirmekten çekinmezler. Ardından Boynueğri Mehmed Paşa görevden alınır ve 25 Zilkade 1066 (14 Eylül 1656) tarihinde Köprülü Mehmed Paşa devri başlar.

---

113. Naimâ, *a.g.e.* c. V, s. 2095.
114. ZâkirzâdeAbdullah Efendi, Hüdâyî âsitânesi zâkirbaşı Şban Efendi (ö. 1061/1650)'nin oğludur. Valide Fatih Camii'inde vâizlik yaptı ve Muharrem 1068/Ekim 1657 tarihinde vefât etti ve Üsküdar'daki Miskinler Tekkesi'ne defnedildi. Bkz. Yılmaz, *Hüdayî*, ss. 244-245.
115. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2096.
116. Çınar Vakası: Yeniçerilere verilen paranın züyûf veyâ kızıl akçenin esnaf tarafından alınmaması üzerine askerler tarafından başlatılan olaylar neticesine idamı istenen otuz kişiden Dârüssaâde Ağası Behram, Kapıağası Bosnalı Ahmet, Raca İbrahim Ağalar ile Hasodabaşı Hasan Ağa gibi önde gelen zevâtın idam edilerek cesetlerinin Atmeydanındaki çınar ağacına asılması ile son bulan olaylardır. Bu olaylara, cesetlerin çınar ağacına asılması nedeniyle "Çınar Vakası" denildiği gibi, Şark mitolojisinde meyvası insan olan ağaca Vakvak denilmesi hasebiyle de "Vak'a-i Vakvakiyye" denilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 290-294.
117. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 363; Sakaoğlu, *Kadızâdeliler-Sivâsîler*, c. IV, s. 368; Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 224.

Kadızâdeliler ile sûfîler arasında karşılıklı atışmalar, Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyılın ikinci yarısında, otoriteyi tekrar sağlayan Köprülü Mehmed Paşa devrine kadar sürmüştür. Kadızadeliler, yeni sadrazama da bir gözdağı vermek isterler. Köprülü Mehmed Paşa'nın vezir-i azam oluşunun sekizinci gününe rastlayan Cuma günü, müezzinlerin Fatih Camii'nde nâ't-ı şerîf okumalarını bahane eden Kadızâdeliler, bunları makamla okumaktan menetmek istediler. Olay büyüyerek, İstanbul'da birçok tekkenin yıkılarak topraklarının denize dökülmesine kadar gider. Hatta, tekkeleri yıkmakla hızını alamazlar ve minareleri bid'at görerek yıkılması gerektiğini iddia ederek, sadece selâtin camilerinde bir tane minâre bırakmayı düşünürler. Yolda rastladıkları dervişlere "tecdîd-i iman" teklifinde bulunmayı kabul etmeyenleri öldürmeyi düşünürler. Onlara göre, devlette nizâmın tesisi ancak bu şekilde olabilir. Kadızâdeliler ertesi gün, bütün taraftarlarına, "*Muhammed ümmetinden olanlar yarın harp âleti ile cami avlusunda hazır olsunlar! Şeriatın emir ve yasakları hizmetine yardım etsinler*"[118] şeklinde haber göndererek, ertesi gün silah kuşanıp müteharrik ifâde ve sloganlarla Fatih Camii etrafında toplanmaya başladılar. Bunun üzerine Köprülü Mehmed Paşa, bu gruba nasihat ettirdiyse de anlamaya niyetli olmadıklarını görür. Bunun üzerine, ulemâdan bazılarını davet ederek istişâre yapar. Ulemânın, Kadızâdelilerin iddialarının bâtıl olduğu ve te'dib edilmelerinin câiz olduğu şeklindeki görüşlerini padişaha ileten Köprülü, fesatçıların öldürülmesi yönünde izin almışsa da, bunu yapmayarak Üstüvânî, Türk Ahmed, Dîvâne Mustafa gibi elebaşı konumundaki vâizleri 1656 tarihinde Kıbrıs'a sürgüne gönderir.[119]

Böylece, Kadızâde ve Sivâsî'nin vefâtını müteakip sessiz bir dönem yaşanmasından sonra; Üstüvânî liderliğinde ikinci aşaması yürütülen Kadızâdeliler hareketi, bu sefer ulemânın kabulü ve olaya fiilî olarak müdahale eden devletin kararı ile bitme noktasına gelir. Ancak, sona ermez.

Abdülehad Nûrî'den sonra mutasavvıflardan ismi ön plana çıkan Niyazî-i Mısrî (ö. 1105/1694),[120] Kadızâdelilerden ise Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685)'dir.

---

118. Naimâ, *a.g.e.* c. VI, s. 2724.

119. Naimâ, *a.g.e.* c. VI, ss. 2723-2725; Nazmî, *Hediyye*, s. 232; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî-nâme-i Abdî Paşa*, TTK Ktp., Yazma Eserler, nr. 44, vr. 51a; Mehmed Murad, Tarih-i Ebu'l-Fâruk, c. VII, s. 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 364; Yurdaydın, *Türkiye'nin Dini Tarihi*, s. 119; a.mlf., *İslam Tarihi Dersleri*, s. 129; Sakaoğlu, *Kadızâdeliler-Sivâsîler*, c. IV, s. 369; *BTK*, c. V, s. 37; Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 224-225; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 102.

120. Niyazî-i Mısri, 1027/1618 tarihinde Malatya'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup, mahlası Niyazî'dir. Mısır'da bulunması hasebiyle Mısrî lakabıyla tanınmıştır. Diyarbakır, Mardin ve Mısır'da ilim tahsilini yaptıktan sonra Anadolu'yu dolaştı. Bursa İstanbul'da bulundu. Elmalı'lı Şeyh Ümmî Sinan'a intisab ederek tasavvuf yoluna girdi. Ardından Bursa'ya gelerek yerleşti ve dergahını kurdu. Rodos ve Limni' sürgüne

Köprülü Mehmed Paşa'nın Üstüvânî, Türk Ahmed, Dîvâne Mustafa'yı 1656 yılında Kıbrıs'a sürmesiyle başlayan Kadızâdeliler hareketi ile ilgili sükûnet uzun süre devam etmiş, ancak bu sessizlik, Kadızâdeli zihniyetini taşıyan vâizlerin düşüncelerinden dönmeleri münâsebetiyle değil, devletin ortaya koyduğu kararlı tutumun bir neticesi olarak gerçekleşmiş gibi gözükmektedir.

Vânî Mehmed Efendi, kendinden önceki Kadızâdeli vâizler gibi devlet erkanı ile kurduğu yakın diyalog neticesinde padişah IV. Mehmed'i etkilemesi sonucunda 1077/1665 yılında tekkelerde zikir ve deverân yasaklanır.[121] Yasaklamanın gerçekleştiği 1077/1665 tarihine, "yasâğ-ı bed" terkibiyle tarih düşürülür.[122]

Bu durumu, Niyazî-i Mısrî şu ifâdelerle dile getirir: "*Vanî, Sultan Mehmed'e yaklaşma imkanı bulunca, Sultan Mehmed camide, mescitte ve tekkelerde bulunan bütün zikir ehlini cehrî zikirden kesti, zikir ehlini darmadağın etti. Zikir yerlerini boşalttı. O kadar ileri gitti ki, zikir nûru insanların kalbinden tamâmen sönmeye yüz tuttu.*"[123]

Vânî Mehmed Efendi'nin bu tavırlarından dolayı, özellikle İstanbul meşâyıhı bu vâize büyük tepki göstermiş ve adının anıldığı yere dahî gitmemişlerdir.[124]

---

gönderildi. 78 yaşında 1105/1694 tarihinde Limni'de vefât etti ve oraya defnedildi. Vefâtına birçok tarih düşürülmüştür. Müstakîmzâde, "Ve sebbit akdâmenâ" (Âli İmrân Sûresi, 147: Ayaklarımızı sâbit kıl) lafzını tarih düşürmüştür. (Bkz. Müstakîmzâde, *Mecelle*, vr. 431a). Niyazî-i Mısrî fikirleri, eserleri ve şiirleriyle sadece yaşadığı XVII. yüzyılın değil, tasavvuf tarihinin en büyük sûfîlerinden biridir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Niyazî-i Mısrî, *Mavâidü'l-İrfân (İrfan Sofraları)* notlarla çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 47 vd.; İbrahim Rakım, *Vâkıat-ı Mısrî*, Süleymaniye Ktp., İzmir Bl., nr. 790; Vicdânî, *Tomar*, s. 247-249; Bursalı, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul, 1317, s. 28 vd; a.mlf., *OM*, c. I, ss. 172-175; Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısrî", *Şarkiyat Mecmuası*, c. VII (İstanbul 1972), ss. 183-226; Kara, Mustafa, *Niyazi-î Mısrî*, TDV Yay., Ankara, 1994; Erdoğan Kenan, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara, 1988. Hayatı ve özellikle tasavvufî yönüyle ilgili daha geniş ve teferruatlı bilgi için bkz. Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, Ankara, 1998; a. mlf., "Tarîkat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyıh Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısrî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf*, yıl: 1, sy., 1, (Ağustos 1999), ss. 48-80.

121. Mustafa Lütfî, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbi'l-Mısrî*, Emirî Matbaası, Bursa, 1309, ss. 33-35.
122. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 167.
123. Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, s. 99; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 101.
124. Abdülbakî Gölpınarlı'ya göre tarîkat ehli ve Hamzavîler ve Mevlevîler İstanbul'da iki yere gitmezler. Bunlardan birincisi, Kadıköy Feneri ki, burada bazılarınca kutup kabul edilen sütçü Beşir Ağa'nın doksan yaşını geçmiş olmasına rağmen öldürülmüş, bu ölümün arkasından ertesi günü şeyhülislama giden kırk müridi de orada öldürülmüştür. İkincisi ise, Vânî-î Cânî olarak isimlendirilen Vânî Mehmed Efendi'nin kurmuş olduğu Vaniköy'dür. Birincisine hürmetlerinden gitmeyerek fatiha okurlar; ikincisi-

Tekkelerde zikir ve deverân yasaklanmış olmasına rağmen, Niyâzî-i Mısrî ile birlikte Bursa'da Eşrefzâde Şeyh Şerâfettin, Halvetî Şeyh Muhyiddîn ve Edirne'de Kâdirî Tekkesi zikre devam ederler. Ancak bu cesâretinin neticesinde baskılarla karşılaşan Mısrî, 1084/1673 yılına gelindiğinde durumunu şöyle anlatır: *"Bin seksen dört senesi (1673) sonunda kendimizi nöbetle dervişâna beklettik. Birkaç ay nasihata çıkmadık. Bin seksendört senesi Recep ayı başına kadar böyle sürdü gitti."*[125]

Mısrî'nin, evinde bir nevi hapis hayatı sürmesi, can güvenliği konusunda kendisini emniyette hissetmemesi veya, zaten fırsat kollayan Kadızâdelilere karşı bir koz vermek istememiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Sebep ne olursa olsun, her halükarda, dönemin mutasavvıfları için çok zor günler geçtiği ortadadır.

Niyazî-i Mısrî, bütün zorluklara ve Vânî Mehmed Efendi'nin padişah hocası olmasına rağmen,[126] onu çok sert bir dille eleştirmekten geri durmamış ve ona *"Câhilsin, echelsin, ol fâsıksın, mülhidûndansın"*[127] demiştir. Bu ifâdeler, mutasavvıfların o zamana kadar yaklaşımlarına pek uymayan ağır ve birazda hissî ithamlar olmakla birlikte, Vânî Mehmed Efendi'nin İstanbul'da baş gösteren ve bir çok insanın ölmesine neden olan veba salgınının sebebini dahi halkın türbelere gösterdiği aşırı saygıya bağlayarak sûfîlere ve tarîkatlara ateş püskürmesi,[128] hissîliğin ve taassubun zirvesi sayılmalıdır. Vânî'nin bu tavrı neticesince Kanber Baba Türbesi yıkılmıştır.[129]

Niyazî-i Mısrî, daha sonra İstanbul'a geldiğinde Şeyhülislam Minkarîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1088/1677)[130] daveti üzerine zikir ve deverânın yasak olması konusunda görüşür.[131] Ardından, birçok devlet erkânı yanında Sultan IV. Mehmed'in de dinlediği, Ayasofya Camii'nde bir cuma vaazı yapar. Bu vaazında çok etkili bir şekilde, yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden bahsetmek sûretiyle fonksiyonlarını dile getirerek, tekkelerin bir ilim ve irfan yuvası olduğunu anlatır ve sözün sonunda zikir ve deverânın yasak olmasının mahzurlarına değinir. Padişah konuşmadan çok etkilenir ve serbestlik konusundaki iradesi bildiren haberciyi kürsüye gönderir. Niyazî-i Mısrî de bu haberi kürsüden bir müj-

---

ne ise, lânet ettiklerinden gitmezler. Bkz. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 168, Dipnot 202. Vaniköy aynı zamanda Vânî Mehmed Efendi'nin emeklilik yıllarını geçirdiği yerdir. Bkz. Zilfi, *a.g.m.* s. 76, 67 no'lu dipnot.

125. İbrahim Rakım, *Vâkıât*, vr. 24; Aşkar, *a.g.m.* s. 63.
126. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 146; a. mlf., *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 417.
127. Aşkar, *a.g.m.* s. 65.
128. Aşkar, aynı yer.
129. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 167.
130. Yahyâ Efendi on iki yıl şeyhülislamlık yapmıştır. Bkz., Müstaimzâde, *Devletü'l-Meşâyıh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, ss. 70-71; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. IV, s. 632.
131. Aşkar, *a.g.m.* s. 66.

de olarak cemaate duyurur. Namazdan sonra bütün tekkelerde zikir icra edilir.[132] Hüseyin Vassaf'a göre bu vaazın verilmesi, bir başka ifâde ile zikri ve deverânın tekrar serbest bırakılması 1086/1675 tarihinde olmuştur.[133]

Niyazî-i Mısrî, bu şekilde mücâdele içerisinde bulunurken, şâir bir sûfî olarak yazdığı şiirlerinde de Kadızâdeliler hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar[134].

Niyazî-i Mısrî'nin 1105/1694 tarihinde vefat etmesinden sonra da tartışmalar kesilmemiştir. Ancak, özellikle Üstüvânî döneminde olduğu gibi büyük baskılar olmayıp, lokal olaylar şeklinde tezâhür etmiştir. Bunlara bir örnek de Bursa'da yaşanır.

1110/1698 tarihinde Kadir gecesi Bursa Ulu Camii'nde cemaatle nafile namaz kılınır. Bu sırada dışarıdan gelen bir grup, bu namazın cemaatle kılınamayacağını söylerler ve İmam Abdurrahman Efendi'ye sallamış oldukları bir hançer, imamı korumak isteyen bir kişiye isabet eder ve sonuçta büyüyen olaylar, dışardan gelen bekçilerin müdahalesi ile bastırılabilir. Bu olay "*1110 yılı Bursa Ulu Cami Vak'ası*" olarak tarihe geçmiştir.[135] Tartışma fiilî olarak nihâyet bulmakla birlikte, fikrî boyutuyla sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Örneğin, İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de müstakil olarak bir eser yazmamakla birlikte, eserlerinde yeri geldikçe konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.[136]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kadızâdeliler hareketi, tarih kitaplarında XVII. yüzyıl dinî-fikrî olayları başlığı altında, olmuş ve bitmişbir hareket olarak ele alınmakla birlikte, insanların bilmediğinin düşmanı olması, tasavvufun "tatmayan bilmez" ifâdesiyle dile getirildiği gibi konuşulan değil, yaşanan bir hayat tarzı olması münâsebetiyle, Kadızâdelilerde görüldüğü gibi alandışı olanla[137] adları değişmekle birlikte, bu tartışmayı sürdürmüşlerdir.[138] Tartışma bugün de devam etmektedir.

---

132. Aşkar, *a.g.m.* ss. 66-67; a.mlf., *Niyazî-i Mısrî*, s. 106.
133. Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 83.
134. Erdoğan, Kenan, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, s. 84. Bu şiir bazı değişikliklerle Hüseyin Gazi Yurdaydın tarafından da konuyla ilgili nakledilmiştir. Bkz. Yurdaydın, *Kadızâdeliler*, s. 254.
135. Abdulkadiroğlu, Abdülkerim, "Şeriat Uleması ile Tarîkat Meşâyıhı İhtilâfı ve Tekke ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika", *AÜİFD*, c. XXVIII, s. 336.
136. Bkz. Namlı, Ali, İsmâil Hakkı Bursevî (Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı), İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 25.
137. Tasavvufun ve tarîkatların, tasavvufla ilgilenmeyenler tarafından anlaşılamamasının nedenleri hakkında Ethem Cebecioğlu makaleler yazmıştır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine I-II-III, İslam Dergisi, sy., 163-164-165, İstanbul, Mart, Nisan, Mayıs 1997, ss. 32-34; ss. 33-43; ss. 43-58. Ayrıca bkz. a. mlf., "Some Reasons For The Inability of Layman to Anderstand Sufizm", Tasavvuf, sy., 1, Ankara, Ağustos 1999.
138. Burada, Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın Kadızâdelilerin en hızlılarından olan Üstüvânî hakkındaki düşüncelerini aktarmak faydalı olacaktır. Ona göre Üstüvânî'nin resim-

KADIZÂDELİLER İLE SİVÂSİLER HAKKINDA BAZI TESPİTLER VE ARALARINDAKİ FARKLAR

a) Tartışma konuları, ilk olarak Kadızâdeliler tarafından ortaya atılmış ve sûfîlere sataşılmış, bunun üzerine sûfilerce cevap vermişlerdir.

b) Kadızâdeliler, tarih kitaplarında *"riyâ-yı müfrit ashabı"*[139] *"câhil, mutassıp ve riyâkar bir zümre"*[140], *"geri zihniyet"*[141]; Üstüvânî için *"riyâkar adam"*[142] sıfatları kullanılırken; sözleri ise, *"iptidâîlik ifâde eden"*[143] şeklinde tanımlanmıştır.

c) Kadızâdeliler hareketi gerçekte, çıkarcı ve kurnaz bir grubun, dindarlık ve dini öz değerlerine kavuşturma yutturmacasıyla yönetime ortak olma ve kazanç sağlama eylemidir.[144]

d) Sivâsîler, kendileriyle muhâkeme ve mantık üzerine konuşmak isterken, Kadızâdeliler bu konudaki zaafiyetlerinin bir göstergesi ve neticesi olarak onların tekkelerini basmak ve öldürmekle tehdit etmişlerdir.[145]

e) Kadızâdeliler aklî ilimleri tahsil etmedikleri için, olayları yüzeysel ve daima zâhire bakarak değerlendirmişleridir. Sivâsî ile Kadızâde arasında, "Eşyanın tesbihinin kâl ile mi, hâl ile midir?" konusundaki tartışmada ve Şeyhülislam Yahya Efendi'nin sembolik ifâdelerle söylediği, *"Mescidde riyâ-pîşeler etsün ko riyâyı / Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî"* sözlerin derhal küfür olarak kabul edilmesi bunun örneklerindendir.

---

lerin gözünün bozulması, deverân yapılan yerin toprağının denize atılması gibi düşünceleri iptidâîlik olduğunu belirttikten sonra, "Meselenin üzücü olan tarafı, zamanımızda dahî bu ve buna benzer bir takım iptidâîliklerin itibar görmesi ve kendilerine taraftar bulabilmesidir. Rahmetli vâiz Üstüvânî Mehmed Efendi'nin bilgi seviyesi itibariyle zamâne Üstivânîleri ile mukayese edilmesine imkan olmayan bir üstünlükte olması, yüzyıllardan beri nereden nereye gelmiş bulunduğumuzu göstermesi bakımından üzerinde ibretle düşünülecek bir meseledir." Bkz. Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, c. X, Ankara, 1969, s. 78. Burada bizim önemsediğimiz husus, "zamâne Üstüvânîleri" ibaresiyle Kadızâdeliliğin bir "zihniyet" olduğu ve her zaman varlığını sürdürdüğüne vurgu yapılmış olmasıdır.

139. Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 367.
140. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 354.
141. Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, s. 354.
142. Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, s. 359.
143. Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, c. X, s. 78.
144. Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, ss. 365-366; Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 225; Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 367; Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî*, s. 122.
145. Uzunçarşılı, *a.g.e.* c. III/1, s. 354.

f) Kadızâdeliler, daima yakın oldukları padişahlar ve diğer devlet erkânının gücünü arkalarında hissederek hareket etmiş ve hatta bazı zamanlar, bu devlet erkânını kötü niyetlerine âlet etmişlerdir. Buna mukâbil Sivâsîlar, bu yönde bir gayret göstermemişler, sadece devlet erkânına Kadızâdelilerin tutumları hakkında arz-ı hâl etmişlerdir.

g) Mutasavvıfların tartışmalı konulardaki ölçüsü, meselenin akla uygun ve dinin özüne aykırı olmaması idi. Kadızâdeliler ise, giyim-kuşamdan başlayarak günlük yaşantıya dâir her şeyin tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki gibi olmasını istiyorlar, bundan gayrısını bidat olarak görüyorlardı.[146]

h) Üstüvânî liderliğindeki Kadızâdeliler, özellikler IV. Mehmed (1648-1687)'in saltanatının ilk yıllarında rüşvet şebekesi haline gelmiş, atamalar bunların elinden geçtiği gibi, vezirler ve eyâlet valileri dahi görevlerinde kalmak için bu vâizler grubuna rüşvet ve hediyeler sunar olmuşlardı.[147]

i) Devrin âlimlerinden Hanefî Efendi'nin Kadızâdeliler hakkındaki bir tespiti şöyledir: "*Kadızâdeliler bu devlete dalbudak salmış bir köklü ağaca benzer. Bir dalı bostancılar ocağına, bir dalı baltacılar ocağından tâ saray-ı hümâyûna, bir dalı bütün çarşı esnafına sirâyet ederek sağlamlaşmıştır. Güzellikle nasîhat kabul etmiyorlar, ne sûretle def edelim.*"[148]

j) Kadızâdeliler, halk arasında da genel olarak aşırı kişiler olarak tanınmış ve kabul edilmiş ve kötülenmiş bir hiziptir.[149]

---

146. Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 367.

147. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 363; Sakaoğlu, Necdet, *a.g.m.* s. 368; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 104. Kadızâdelilerin rüşvet almaları konusunda tarih kitaplarında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Klasikleşen, "*Sırren mühürlü keseler nihânî yürüyüp Kadızâdeliler'in ma'kul gördükleri işe kimin hata demeye kudreti vardır*" ifâdesi ile, Kadızâdelilerin aldıkları rüşvetlerle iş takibi, tayinler yaptıklarını ve kendilerine de kimsenin itiraz edemediği dile getirilir. Ancak Çınar Vakası'ından sonra saraydaki hâmileri kişiler görevden ayrılınca Sadrazam olan Boynueğri Mehmed Paşa'nın vezir-i azamlığa gelince sona ermiştir. Vezir-i azam, "*Tayin ve sâir işleri ulemâya ve vâizlere danışmak ve onların medh ü zemmine kulak asmak ne demektir?*" diyerek rüşveti kendisi almaya başlar. Bunun üzerine Kadızâdeliler, o dönemde Venediklilerin boğazı kapatmalarını fırsat bilerek, "*şer-ri şerîf icra olunmaz; memâlik-i islâmiyye bid'atle doldu, vezir ve müftü ehl-i tarîki himâye ederler*" (Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 363; Sakaoğlu, Kadızâdeliler-Sivâsîler, c. IV, s. 368; *BTK*, c. V, s. 37) gibi sözlerle, bir yandan halkı tahrik ederlerken, aynı zamanda asıl niyetlerinin bit'atlerle mücâdele olmayıp, makam ve maddiyat temini için bu tür konuşmalar yaptıklarını ortay koymaktadır.

148. Naimâ, *a.g.e.* c. VI, s. 2729; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 130.

149. Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 142.

k) Kadızâdeliler, duyguları muhatap alarak avama hitap ederken, mutasavvıflar avamla birlikte daha ziyâde âlim ve âriflere de hitap ediyorlardı.[150]

l) Kadızâdeliler, zühd ve takvâyı dillerine dolarken, bir nevi dini âlet ederek dünyalık elde etmiş, sûfîler ise takvâ ve zühdü yaşam biçimi hâline getirmenin gayreti içinde olmuşlardır.

m) Kadızâdeliler, tarîkat ehlini ve hatta tekkelere giden herkesi küfürle itham ederek "tecdîd-i imân"a davet etmişlerdir.[151] Sivâsîlerden ise sadece Abdülmecîd-i Sivâsî, Kadızâde Mehmed Efendi'yi küfürle itham etmiştir. Niyâzî-i Mısrî de, Vânî Mehmed Efendi'ye "*Câhilsin, echelsin, ol fâsıksın, mülhidûndansın*"[152] demiştir. Ancak genel anlamda daha hoşgörülü bir tavır sergilemişlerdir.[153]

n) Kadızâdeliler, halkı takvâ ve bid'adleri terketmeye, mekruhlardan dahî uzaklaşmaya çağırırken, bazı vâizlerin gizlice birçok büyük günah işlemekte oldukları tarih kitaplarında kaydedilir.[154]

o) Kadızâdeliler, sergiledikleri tavırlarla Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısında çok önemli bir rolü bulunan ve İmam Gazalî tarafından tesis edilmiş olan Şeriat-Tarîkat bütünlüğünün XVII. yüzyılda büyük ölçüde sarsılmasına neden olmuşlardır.

SONUÇ

Varlıkların ve bunları ifade eden kelime ve kavramların yalnız bir vechesi ve anlamı olmayıp anlam katmanları bulunduğu gibi anlam arayışında olan insanların da fıtrî (vehbî) ve kesbî anlama düzeyleri bulunmaktadır. Kutsal metinlerde ve irfan dilinde daha ziyade görülen bu anlam katmanları ve anlayış farklılıkları birçok tartışmaların nedeni olmuştur. Aslında çoğu zaman dile getirilen tek hakikatin farklı vecheleri olmuştur. Kadılarla sûfiler arasında meydana gelen tartışmada da bu anlayış farklılıkları görülmektedir.

---

150. *DGBİT*, c. II, s. 37; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 350.
151. Yurdaydın, *Türkiye'nin Dini Tarihi*, ss. 118-119; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 101.
152. Aşkar, *a.g.m.* s. 65.
153. Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989, s. 83.
154. Bu tür olaylara dâir en ilginç örnek, Maanzâde Hüseyin Bey tarafından nakledilir. Buna göre: Bu zümreye mensup bir kişinin kendi yetiştirdiği bir çocukla ilişkiye girmek istediğinde, ipek uçkuru gördüğünde "Bu haram kuşağı gider, vücûduma dokunuyor, günahkar oluyorum!" der. Bkz.Naimâ, *a.g.e.* c. VI, ss. 2726-2727; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 366; Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 367.

Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması döneminde ve daha sonra birçok kişi tarafından değerlendirmeye alınmış ve hakkında değişik görüşler ortaya konulmuştur. Bunlardan biri olan Çerkeşî Mustafa el-Halvetî Efendi, *Risâle-i Tahkîki't-Tasavvuf* isimli eserinde "*Ulemâ ile meşâyih meyanlarında olan nizâ lafzîdir, ma'nâda müttehiddirler. İttihât-ı ma'neviyyeyi fehm itmeyen bî-edebler ki lafzında tekessür niza'larına ehlü'llâh razı olmaz.*"[155] diyerek tartışmanın gereksizliğine dikkat çeker.

Devrin büyük âlimi Kâtip Çelebi, bu tartışmayla ilgili "*Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*" isminde bir eser kaleme alarak iki tarafın tartıştıkları konular hakkındaki görüşleri açıklarken, aynı zaman tartışmayı da değerlendirmiştir.

Kadızâdeliler hareketi, her ne kadar Kadızâdelilere göre dinde tasfiye, bid'atleri terk ve Kur'an'a dönüş hareketi olarak lanse edilmişse de, yaşanan olaylar incelendiğinde görülmektedir ki, hakikatte böyle bir niyet bulunmamaktadır. Buna mukâbil, tasavvufî düşüncede, insan için önemli tuzaklar olarak kabul edilen riyâset, şöhret düşkünlüğü ve aşırı dünyâlık hırsı, bazı vâizlerin asıl ve gizli hedefleri olmuş ve bu amaçlarına ulaşmak yolunda sûfîlerle tartışmayı bir perde olarak kullandıkları şeklinde değerlendirmede bulunmak daha doğru olacaktır.

Tartışmada ön plana çıkan en önemli kavram "bid'at"tır. Yukarda arz edildiği gibi, Kadızâdeliler bu kavramı Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan "kaşık" dahil sosyal hayatın vazgeçilmez bir öğesi ve örfü haline gelen unsurları dahi bid'at kavramının içerisinde görecek kadar dar bir görüş sergilemişlerdir.

Kadızâdelilerin istismar derecesinde kullandıkları kavramlardan bir tanesi de "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker"dir.[156] Kendi kabulleri doğrultusunda bid'at olarak nitelendirdikleri her şeye ve bunların toplumdaki uygulayıcıları olarak takdim ettikleri sûfîlere karşı selâtin camilerinin kürsülerinden ölümle tehdit ve tekkelerinin yıkılarak topraklarının denize dökülmesine kadar varan bir nevi kampanya yürütmüşlerdir. Osmanlılar tarafından bir çok kilisenin camiye dönüştürülerek ibâdete açılması ve şeyhülislamların cevaz vermesi düşünüldüğünde, Kadızâdelilerin tekkelerde namaz kılınmaz diyerek toprakları-

---

155. Abdulkadiroğlu, *Abdülkerim, Şeriat Uleması ile Tarîkat Meşâyıhı İhtilâfı ve Tekke ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika*, s. 348. Mustafa Kara, Tekke-Medrese kavgalarını el alırken, görüşlerden bir tanesinin, "*Tekke ve medresenin temsilcileri hiçbir zaman kavga etmez. Kavgaedenler, tekke ile medresenin, dolayısıyla gerçek ve hakîkatin tespitini yapamayanlardır*" şeklinde olduğunu söyler ve ardından bu görüşün araştırıldığı takdirde konuyla ilgili materyallerin bulunabileceğini ifâde eder (Bkz. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 93). Bu görüş, Çerkeşî Mustafa Efendi'nin kanaatine mutabıktır.

156. Zifli, Madeline C., *a.g.m.* s. 69.

nı dahi denize dökme düşüncelerinin basit ve yüzeysel bir din anlayışının tezâhürü olduğu âşikardır.

Tartışmaların merkez üssü cami kürsüleri olmuştur. Cami kürsüleri halk ile temasa geçilen çok önemli mekânlardır. Bu noktada dâima halkla birlikte olan ve hatta yaşantıları "halk islamı" olarak kabul edilen sûfîlerle, vâizlerin hedef kitlesi aynıdır. Bu durum, art niyetli kişiler tarafından bir nüfûz mücâdelesi haline dönüştürülebilmektedir. Kadızâdeli vâizlerin halktan büyük ilgi görmesinde iki temel unsur göze çarpmaktadır. Birincisi kendilerinden önceki vâizlerin üsluplarından çok farklı olarak, heyecanlı ve cezbeli vaazlar yapmış olmaları, diğeri ise içerisinde bulunulan durumu sorgulamış daha doğru ifâdeyle sorguluyormuş görüntüsünde olmalarıdır.[157]

Zilfi, Kadızâdeli vâizlerin sûfîlere karşı gösterdikleri tepkinin, müsamaha göstermeleri ve hatta bazılarının bizzat içerisinde yer alarak sûfî nüfûzunun artmasına vesile olmaları nedeniyle aynı zamanda ilmiye sınıfına,[158] Semiramis Çavuşoğlu'na göre, devlete karşı da olduğunu söyler.[159]

Kadızâdelilerin önde gelenlerinden Üstüvânî başta olmak üzere bu zihniyetin temsilcileri, resmin İslam'a göre câiz olmadığını iddia ederek, gittikleri yabancı evlerde dahi olsa, gördüğü resimlerdeki insan figürlerinin gözlerini bozardı. Hüseyin Gazi Yurdaydın bugün, çeşitli yazma eserlerde bulunan minyatürlerdeki başları bozulmuş insan resimlerinin bu zihniyetin eseri olduğunu söyler.[160]

Kadızâdelilerin, siyâsî nüfuz da kullanarak sûfîlere karşı yürütmüş oldukları büyük kampanya, kısa süreli başarı elde etmiş gibi gözükse de hedefine ulaşamamıştır. Kadızâdeliler hareketi dışardan bakıldığında sistemli ve köklü bir hareket izlenimi vermesine rağmen fikrî derinliği olmayan sathî bir tasavvuf düşmanlığı olarak değerlendirilebilir.[161]

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, yukarda ifâde edilen toplumsal dokuyu göz önünde bulundurmayan Kadızâdeliler hareketi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen altı yüz yıllık süreçte genel karakterlerinden biri olan her din ve millete karşı hoşgörü anlayışıyla kan uyuşmazlığı göstermektedir. Bu hareketin temel karakteristiği ise, başta şahsî çıkarlar olmak üzere dînîn âlet edilerek kendi din anlayışı dışında kalan her zümreye karşı hoşgörüsüz ve tasfiyeci bir hüviyete sahip olmasıdır diyebilir. Abdülehad Nûrî Efendi'ye göre de Kadızâdeliler, orta yolun dışına çıkmış, haddi aşan ve müşkil meseleler

157. Bkz. Zifli, Madeline C., *a.g.m.* s. 78.
158. Zifli, Madeline C., *a.g.m.* s. 79.
159. Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 100.
160. Yurdaydın, *Kadızâdeliler*, s. 252.
161. Ocak, Ahmet Yaşar, "Din", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Edit.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999, c. I, s. 155.

değil, söylediklerinin dahi künhüne vâkıf olmayan, ilimleri amele varmayan ve takvaya götürmeyen, asırlardır tartışılan ve üzerinde ittifak sağlanamayan tâli ve ihtilaflı meseleleri, itikâdî ve en mühim meselelermiş gibi gündeme getirerek böylece işlerin en iyisini yaptıkları zannında olan şöhret sevdalısı vâizledir.

KAYNAKÇA

Abdulkadiroğlu, Abdülkerim, "Şeriat Uleması ile Tarîkat Meşâyıhı İhtilâfı ve Tekke ve Tekke ve Zaviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika", *AÜİFD*, c. XXVIII, s. 336.

Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî-nâme-i Abdî Paşa*, TTK Ktp., Yazma Eserler, nr. 44, vr. 51a

Abdülehad Nûrî, *Dîvân*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Bl., nr. 159..

Abdülmecîd-i Sivâsî, *Mi'yâr-ı Tarîk*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan Bl., nr. 300/3, vr. 28a-31b.

Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997.

Akkaya, Hüseyin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sivasîler Tartışması", *Osmanlı*, Editör: Güler Eren, c. VII, ss. 170-177

Aksoy, Hasan, "Birgivî (Birgi'li) Mehmed Efendi", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. I, s. 447.

Ali Emirî, "Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, yıl: 2, sy., 14 (30 Nisan 1335), ss. 276-282.

Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisâtındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

Aşkar, Mustafa, "Tarîkat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyıh Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısrî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf*, yıl: 1, sy., 1, (Ağustos 1999), ss. 48-80.

Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, Ankara, 1998.

Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992, s. 125.

Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, c. II, s. 552-53).

Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 55.

Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs., Mesâcid, 211-212.

Bursalı, M. Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul, 1317

———, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmet Remzi Akyürek-Miftâhu'l-Kulûb ve Esâmî-i Müelliflîn Fihristi* (Haz: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz), Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2000.

Cebecioğlu, Ethem, "Some Reasons For The Inability of Layman to Anderstand Sufizm", Tasavvuf, sy., 1, Ankara, Ağustos 1999.

Cebecioğlu, Ethem, Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine I-II-III, İslam Dergisi, sy., 163-164-165, İstanbul, Mart, Nisan, Mayıs 1997, ss. 32-34; ss. 33-43; ss. 43-58.

Çapanoğlu, M S., "Dördüncü Murad Devrinde Fıkıhçı Yobazların Dâvâsı" *Tarihten Sesler*, c. I, sy., 2 (Şubat 1943).

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. XXIV, s. 100.

Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizâdeli Movement: An Attemp of Şerî'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University, 1990

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, sad.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1977.

Demirci, Mehmed, "Birgivî ve Tasavvuf", *İmam Birgivî*, yayına haz: Mehmet Şeker, Ankara, 1994.

Erdoğan Kenan, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara, 1988.

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977.

Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısrî", *Şarkiyat Mecmuası*, c. VII (İstanbul 1972).

Gölpınarlı Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, 1992

Gündoğdu "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dâir Bir Örnek: IV. Murad-Kadızâde-Sivâsî", *Dini Araştırmalar*, c. II, sy., 5, (Eylül-Aralık 1999), ss. 203-223.

Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadı-zâdeliler Mücâdelesi, *İLAM*, c. III, sy., I, (Ocak-Haziran 1988), ss. 37-72.

Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî*, ss. 85-123

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989.

Heyet, "Osmanlı'ya Bakış Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler", *Büyük Türk Klasikleri*, c. V, s. 36.

İbrahim Rakım, *Vâkıat-ı Mısrî*, Süleymaniye Ktp., İzmir Bl., nr. 790.

İpşirli, Mehmed, "Çivizâde Muhyiddîn", *DİA*, c. VIII, s. 348.

İsmâil-i Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Mecmûatü'l-Letâif (Şerhü'l-Mesnevî)*, İstanbul, 1289, c. II, s. 226.

İsmâil-i Ankaravî, *Risâle-i Hüccetü's-Semâ* (Minhâcu'l-Fukarâ'nın sonunda), haz.: Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul, 1996, ss. 365-393.

Kamil, Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi*, nr.: 4519-4522, c. IV, s. 325.

Kara, İsmail, "Birgivî Mehmed Efendi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yay., İstanbul, 1996.

Kara, Mustafa, "Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar", *Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih-Medeniyet-Kültür*, İz Yay., İstanbul, 1996, c. I, s. 221.

Kara, Mustafa, *Niyazi-î Mısrî*, TDV Yay., Ankara, 1994.

———, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., İstanbul, 1990. Karagöz, Mehmet, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", *Türkler*, Edit: Komisyon, Ankara, 2002, c. XI, s. 141.

Kufralı, Kasım, "Birgivî" *İA*, c. II, ss. 634-635.

Katip Çelebi, *Fezleke-i Katip Çelebi*, İstanbul, 1287.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*, sad.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul, 2001.

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Erzurum Tarihi*, İstanbul, 1960.

Lekesiz, M.Hulusi, "Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkülü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu Dergisi*, c. XI, sy., 49, (Eylül 1991), ss. 24-25.

Lekesiz, M.Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997

Lewis, Bernard, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman: University of Oklahama Press, 1963, s. 159.

Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili* (Çev.: Fatih Taşar), İstanbul, 1992.

Mayer, Hans George, "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih, Münâsebetleri, *KAM*, yıl: 9, sy., IV (1980).

Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, Matbaa-i Amidi, İstanbul, 1329, c. VII, s. 58-59

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni*, Haz: Nuri Akbayır, Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Kalkınma Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1996.

Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz.: Erdoğan Erüz, Çınar Yay., İstanbul, 1978, s. 85.

Mustafa Lütfî, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbi'l-Mısrî*, Emirî Matbaası, Bursa, 1309.

Müstaimzâde, *Devletü'l-Meşâyıh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.

———, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Nesebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, KB Yay., Ankara, 2000.

Naimâ, Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi,(Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsât Ahbâri'l-Hafîkâyn)*, çev: Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yay., İstanbul, 1967.

Namlı, Ali, *İsmâil Hakkı Bursevî (Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı)*, İnsan Yay., İstanbul, 2001.

Niyazî-i Mısrî, *Mavâidü'l-İrfân (İrfan Sofraları)* notlarla çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 47 vd.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Din", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Edit.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999, c. I, s. 155.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, yıl: XVII-XXI/1-2, (1979-1983), Ankara, 1983.

Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf (Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ-XVI Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul, 2000,

Öztürk, Necati, *Islamic Ortodoxy, Among The Ottomans In The Seventeenth Century With Special Referance to The Qâdı-zâdeMovement*, (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburg Üniversitesi, 1981

Pakalın, M.Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (I-III), MEB Yay. İst., 1993.

Sakaoğlu, Necdet, "Kadızadeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, ss. 367-369

Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Matbaa-i Vehbiyye, Mısır, 1283.

Tıblavî, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiye'de Tasavvuf (et-Tasavvuf fî Turâs İbn Teymiyye)*, çev.: Ali Durusoy, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1980.

Türer, Osman, *Şeyh Mehmed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-İhvân'ı –II* (Metin), AÜİF, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1982.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1999, 68-69.

Unan, Fahri "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmet Efendi", *Türk Yurdu*, sy., 36, Ankara, 1990.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara, 1988.

———, Hakkı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, TTK Yay., Ankara, 1988.

Ülgener, Sabri F., *İktisâdî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1991.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309.

Vicdânî, Sâdık, *Tomar-ı Turûk-ı 'Aliyye (Tarîkatlar ve Silsileleri)*, haz: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.

Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî*, İşâret Yay., İst., trs., s. 86.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Aziz Mahmud Hüdâyî (Hayatı, Eserleri, Tarîkatı)*, Erkam Yay., İstanbul, 1999.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (Sûfîler Devlet ve Ulemâ)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2001.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)", *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti (1300-1600)*, yayın yönetmeni, Sinâ Akşin, İstanbul, 1988, s. 114-115.

Yurdaydın, "Kadızâdeliler (Fakılar)", *Türkiye Tarihi 3-Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul, 1988, s. 251-252; Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, ss. 125-126

Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, Ankara, 1969, c. X, s. 71.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara, 1971

Yurdaydın, Hüseyin "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜİFD*, Ankara, 1961, c. IX, s. 114-115.

Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, c. VI, ss. 191-194.

Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 296-297.

Zilfi, Madeline C., "The Kadızâdelis: Discordent Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul, *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1986), çev: Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy.: 58 (Kasım-Aralık, 1999)

MOLLA AHMED EL-CEZERÎ/MELAYÊ CIZÎRÎ*

M. Nesim Doru**

Gerçek adı Molla Ahmed İbn Molla Muhammed olup daha çok "Mela"[1] mahlasıyla bilinen ve aslen Cizreli olup Cizre'nin Buhtî aşîretine mensup olan düşünürümüz, özellikle İslâm tasavvufu ve buna bağlı olarak tasavvuf felsefesi ile Kürt edebiyatında mütemâyiz olmuş ender sîmâlardan biridir. Mela'nın doğum yılıyla ilgili tarihçiler arasında çeşitli spekülasyonlar olmasına karşılık dîvânını Arapçaya tercüme ve şerh eden Molla Ahmed Zıvingî, Mela'nın dîvânındaki bir dizede[2] Cengiz Han (ö. 1237)'dan bahsetmesinden ötürü doğumunu XII. yüzyıla kadar götüren araştırmacılardan[3] farklılık arz etmektedir.

---

* Bu makale, *Melayê Cizîrî-Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri (Nubihar Yayınları, İstanbul, 2012)* adlı eserimden derlenmiştir.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Mela, Arapça Efendi/köle anlamına gelen "mevlâ" kelimesinden müştâk olup Türkçedeki "molla" kelimesinin Kürtçe mukâbilidir. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî-Tahsin İbrahim Doski, *Mu'cemu'ş-Şuerâi'l-Kurd*, Spîrêz Yayınları, Duhok 2008, s. 61; Ayrıca Mela mahlası yaygın olmakla birlikte *Şêxê Cizîrê/Cizre'nin Piri* ve *Reisü'ş-Şu'arâ/Şairlerin Reisi* olarak da tanınıyordu.
2. Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, çev: Osman Tunç, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2009, s. 307
3. Muhammed Emin Zeki Bey, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistân Fi'l-Ahdi'l-İslâmî*, Arp. Çev: Saniha Zeki Bey, Dâru'z-Zeman, Dımaşk, 2006, s. 348-9; Qanatê Kurdo, *Tarixa Edebyeta Kurdi-Kürt Edebiyatı Tarihi-*, Özge Yayınları, Ank., 1992, s. 92; 1904 yılında Mela'nın dîvânını ilk defa neşreden Alman Oryantalist Martin Hartman (1851–1918)

Mela'nın dîvânında Hâfız Şîrâzî (ö. 1390?), Sa'dî (ö. 1290?) ve Molla Câmî (ö. 1492)'den bahsetmesi[4] de Mela'nın hayatını erken dönemlere götüren iddiâların geçerliliğine halel getirmektedir. Mela'nın doğum ve ölüm tarihini tesbît etmek için dîvânındaki şiirlerinden hareketle ebced usûlüne başvuran araştırmacılar da olagelmiştir.[5] Nihâî olarak Mela'nın öğrencisi Feqiyê Teyran (1590-1660)'ın tanıklığıyla 1640–1641 yılında, yani XVII. yüzyılın ortalarına doğru vefât ettiğine yönelik ortak bir kanının olduğu söylenebilir.[6]

Mela'nın düşünce dünyasını bilebilmek için özellikle Osmanlı dönemi ve XVII. yüzyıla kadar ki İslâm düşünce geleneğini bilmek gerekir. Mela, medrese geleneğinin bütün ilimlerini ve tasavvuf ilimlerini tedârik etmenin yanında dîvânında kullandığı ilmî kavramlar, yararlandığı şahsiyet ve eserlerden (İbn Sînâ, Hipokrat, Hallâc-ı Mansûr, Ma'rûf-i Kerhî, Şiblî, Şeyh-i San'an vb.) onun felsefe, astronomi, fıkıh ve tarih gibi ilimlere de vâkıf olduğu anlaşılmaktadır.[7] Mela hem mutasavvıf olup hem de Kırmızı Medrese'de birçok öğrenci yetiştirmiş mümtaz bir müderristir.[8] Başka bir ifadeyle o, tarîkat ve medreseyi ya da aklî ve kalbî ilimleri birleştirmiş bir düşünürdür.

Tasavvuf kültürü, İslâm milletlerinin kendine has bir edebiyat dili oluşturmalarına zemin hazırlamıştır.[9] Mela'nın dîvânı da Kürt dilinin en önemli yazılı eserlerinden biridir. Mela'nın fikrî dünyasını hem tasavvufî hem de felsefî açıdan besleyen sîmâların başında Hallâc-ı Mansûr, İbn Sînâ, İbn Seb'în ve İbn Arabî gibi düşünürler gelmektedir. Mela'nın Tanrı, alem ve varlık anlayışının şekillenmesinde İbn Arabî'nin varlık anlayışının ciddî bir etkisinin olduğunu görmekteyiz. Vahdet-i vücûd anlayışının önemli bir savunucusu olan Mela, İbn Seb'în'in geliştirdiği Vahdet-i Mutlak görüşünden haberdar olmakla beraber "Vahdet-i Sırf" gibi özgün kavramsallaştırmalarda bulunmuştur.[10] Bilgi kaynağı olarak aklı, kıyası ve burhânı esas alan Meşşâî felsefeden ziyâde keşf, sezgi

---

da düşünürümüzün İmâdüddîn Zengî (ö. 1146) ile çağdaş olduğunu söylemektedir: Muhammed Emin Zeki Bey, *a.g.e.* s. 449

4. Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, s. 209 ve s. 241
5. Abdulbaki Turan, *Melayê Cizîrî Dîvânı ve Şerhi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 17; Zeynelâbidîn Zinar, "Pêşgotin", (Melayê Cizîrî, *Dîwan*, Haz: Zeynelabidin Zinar, Fırat Yayınları, İstanbul, 1986 içinde), s. 12; Zinar'ın doğum tarihi olarak 1570 yılına itiraz eden Celalettin Yöyler ise 1589 yılını tespit etmiştir: Celalettin Yöyler, *Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2006, s. 18
6. Abdulbaki Turan, *a.g.e.* s. 17.
7. Osman Tunç, "Molla Ahmed-i Cezirî ve Dîvânı", (Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan* içinde), s. 18
8. Zivingî, "Mukaddime (Nun) ", (Ahmed İbn Molla Muhammed Zivingî, *el-Ikdu'l-Cevheri fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezerî*, Kamışli, ts. İçinde)
9. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, s. 211
10. Mela Ahmedê Cizîrî, *Dîwan*, s. 218–9

gibi İşrâkî felsefenin bilgi kaynaklarını kabul eden Mela, İşrâkî felsefeye olan meylini dîvânında açıkça zikretmiştir.[11]

Mela'nın *Dîvân*[12] dışında bir eserinin olduğu bilinmemektedir. Bu eser Farsçada Hâfız Şîrâzî ve Mevlânâ ile Molla Câmî'nin, Arapçada İbn Fâriz'in Türkçe'de Fuzûlî'nin dîvânlarına benzer içeriklere sahip Kürtçe bir eserdir. Mela'nın dîvânı başta talebesi Feqiyê Teyran (ö. 1660), Ehmedê Xanî (ö. 1707), Abdurrahman Şerefkendî/Hejar (ö. 1991) ve Cegerxwîn (ö. 1984) olmak üzere, önemli Kürt şairleri ve edebiyatçıları üzerinde etkili olmuştur.

MELA'NIN DİL DÜNYASI

Tasavvufî tecrübenin derinliklerine kukûfîyet gösteremeyenlerin bu derinliği kavramaları, ifade etmeleri zor bir durumdur. Nasıl ki görme engelli biri, renklerin mâhiyeti, terimleri üzerinde akıl muhâkemesinden yoksun kalıp bunu ifade etmekten âciz ise tasavvufî tecrübeden mahrum olan kişiler de bu tecrübeyi idrâk etmekten âcizdir.[13] Tasavvuf erbâbının çoğunluğunun yaşadığı tecrübeyi ekseriyetle sembolik bir dille ifade edebildiği söylenemez. Hiç şüphesiz felsefî ve tasavvufî birikiminin zenginliği ve güçlülüğü, tasavvufî tecrübesini ifade etmede tıpkı diğer sûfîlerde olduğu gibi[14] Mela'nın da günlük ve sıradan bir dil tercih etmekten ziyâde estetik formları kullanmasına imkân tanımıştır. Bu minvalde klasik felsefe ve tasavvuf geleneğinde tasavvufî tecrübenin forma dökülmesinde farklı üslupların tercih edilebilirliği söz konusudur. "Paradoksal dil", "tenzîhî/negatif dil karşıtlığı" ve "sembolik dil" tasavvufî tecrübenin ifade edilmesindeki sanatsal yöntemlerdir.[15]

Paradoksal dil, sûfînin merâmını daha çarpıcı bir şekilde gösterebilmesi için mantıken değil de alışılmışa ters ifadeleri kullanmasıdır.[16] Mela'nın eserinde-

---

11. Mela, *Dîwan*, s. 110–1
12. Dîvân'ın birçok yazması kütüphânelerde mevcuttur. Bunlardan en eskisi Tayyar Paşa tarafından 1260/1844 yılında istinsah edilen bir yazmadır: *Dîvânu'ş-Şeyh Ahmed el-Cezeri*, Müstensih: Tayyar Paşa, İstanbul, 1844. (Bu nüsha Milli kütüphânede mevcut olup, Farsça eserler kategorisinde kayıtlıdır. 06 Mil Yz A 5086/1). Ayrıca dîvân, birçok kez basılmış, şerh edilmiş ve Arapça, Farsça, Türkçe ve Rusça gibi değişik dillere çevrilmiştir. İlk baskısı tıpkıbasım şeklinde 1904 yılında Berlin'de doğubilimci Martin Hartmann tarafından gerçekleştirilmiştir.
13. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 33
14. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, çev: H. İbrahim Kaçar&Murat Sülün, Risâle Yayınları, İstanbul, 2004, s. 271
15. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 38
16. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138

ki üslubu doğru anlayabilmek için paradoksal dilin mâhiyetini iyi bilmek gerekir. Aksi takdirde bu inceliğe vâkıf olunamadığında Mela'yı yanlış anlamak söz konusu olabilir. Mela, paradoksal dilin anlaşılabilmesi için salt zâhirî ilimlerin yeterli olmayacağını, mârifet bilgisine sahip olunarak bu dilin anlaşılabileceğini vurgulamıştır. Mela'nın eserinde kullandığı paradoksal dile örnek olarak şu dizesi verilebilir:

Huwe'l-Ewwel huwe'l-Axir huwe'z-Zâhir huwe'l-Batin
Huwe'l-Me'bûdu we'l-Meşhûdu fî kullî huwiyatî
Evvel O'dur, Âhir O'dur, Zâhir O'dur, Bâtın O'dur
Ma'bûd O'dur, meşhûd O'dur bütün hüviyetimde[17]

Mela'nın dil dünyasının diğer bir özelliği de onun tenzîhî dil karşıtlığıdır. Tenzîhî dil, Tanrı hakkında yargısal ve pozitif ifadelerden kaçınmaya yönelik bir yöntemdir. Tanrı'nın yüceliği karşısında onu ifade edebilmede dilin güçsüz ve yetersiz olduğu fikrine dayalıdır. Din dilinde özellikle Tanrı hakkında pozitif bir dilin kullanılamayacağı düşüncesi İbn Sînâ ve Mûsâ İbn Meymûn gibi filozoflarda baskındır.[18] İslâm düşüncesinde Tanrı'yı aşırı negatifleştirmenin bireyi içkinleştirmesi yanında bütüncül bir Tanrı tasavvurunun oluşamama riskini de beraberinde taşıdığı görülmektedir. Sûfîler, kelâm ve felsefenin Tanrı'yı aşırı negatifleştiren düşüncelerine karşılık tarihî süreç içerisinde bu düşünce ekollerine bir tepki olarak daha dinamik, aktif bir Tanrı-insan ilişkisinin sahih olacağı kanâatinde olmuşlardır. Sûfîler Tanrı'yı salt bir otorite mercii olarak görmekten ziyâde aşk ve muhabbete dayalı bir ilişki çerçevesinde Tanrı anlayışının şekillenmesi gerektiğini ifade ederler.[19] Hiç şüphesiz insan gerçekliğini göz önünde bulundurmaksızın salt aklî çıkarımlarla Tanrı'yı anlamaya, bilmeye çalışmanın eksik kalacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Mela, insan gerçekliğini göz önünde bulundurarak Tanrı'yı salt aklî çıkarımlarla insandan uzaklaştıran bir dil kullanma yerine Tanrı'yı tüm varlığın sebebi olarak gören bir bakışa sahiptir. Nitekim aşağıdaki dize bu tasavvurun bir yansıması olarak görülebilir:

Çi heddê 'eql e qiyasê te kirit eve burhân ku tu bê burhân î
Ne haddine aklın kıyas, burhânsız olman burhânındır senin[20]

---

17. Mela, *Dîwan*, s. 144–5
18. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, 1995, s. 52
19. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s. 172; Abdurrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11, Yıl: 2001, s. 198
20. Mela, *Dîwan*, s. 442–3

Mela'nın tasavvufî tecrübenin bütünselliğini[21] ifade etmede ekseriyetle tercih ettiği dil sembolik/metaforik/alegorik dildir. Sembol, duyularla algılanamayan aşkın hakikatlerin ifade edilmesi için aracı bir rol îfâ etmektedir. Tasavvufî tecrübenin dile aktarılmasında determinist bir yöntem eşliğinde sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir anlatımın yerine sembolik dilin kullanılması tercih edilen bir yöntemdir. Günlük dilin aşkın hakikatleri ifade etmedeki yetersizliğinden dolayı sembolik dil bir bakıma aşkın hakikatlerin düşünce dünyamızda berraklaşmasına vesîle olmaktadır.[22] Sembolik dili kullanmanın diğer bir kazanımı olarak aşkın hakikatlerin insan zihninde şeffaflaşmasının yanında rûhun hakikatlerinin de keşfedilmesi gösterilebilir. Ancak sembolik ifadeler, bu dünyanın sınırlılığı çerçevesinde oluştuğundan[23] hakikatin bizzat kendisi olmasından ziyâde hakikate ulaşmada bir pencere olarak görülmelidir.

Sûfîler insanın hakikate mutlak olarak erişemeyeceği düşüncesinden hareketle ya bu gerçeklik karşısında acziyetin ifade edilmesi ya da dolaylı anlatımlarla bu gerçeğin dile getirilmesi düşüncesindedirler. Sûfîler yaşadıkları tasavvufî tecrübeyi insanlara anlatabilmek için ya yoğun felsefi ifadeleri kullanarak, ya da bir şiirin içinde gizli remiz, işaret ve kinâyelerle mitolojik hikâyeleri kullanmışlardır.[24]

Sembollerin yoğun olarak kullanıldığı alanlardan biridir tasavvufî şiiri. Eşyânın künhüne vâkıf olabilmek için şiir önemli bir alternatif olarak görülmüş ve tasavvufa en uygun söylemin şiir olduğu ifade edilmiştir.[25] Hatta bir görüşe göre şiir, hakikati elde etmede felsefî ifade biçiminin ulaşamadığı bilgi formlarını ifade etmede eksik kalan tamamı doldurur.[26] Mela'nın eserinde farklı alanlara yönelik değişik semboller kullandığı görülmekle birlikte onun kullandığı sembolleri tamâmını zikretmek yerine bunları felsefî, dinî, tarihî, tabîî ve coğrafî, edebî semboller olarak tasnîf edebiliriz.

Tasavvuf, kelâm ve felsefeyle birlikte İslâm düşüncesinin mütemmim bir parçasıdır. Bu düşünce ekollerini kendilerine özgü paradigmaları bulunmakla

---

21. Birebir gerçeklik anlatımının "bütün" hakkında bir tasvir sunmadığı, bütünün her zaman birebir gerçeklerin toplamından daha fazla bir şeye delâlet ettiğini ve bütün hakkındaki algıların her zaman dolaylı olduğunu düşündüğümüzde; bütünün sadece birebir gerçeklik mantığı içinde ele alınamayacak olan imgeler ya da metaforlar eşliğinde ifade edilebileceği söylenebilir. Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75
22. Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, s. 379
23. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 46
24. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 328
25. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 38
26. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 128

birlikte birbirlerinden tamâmen uzak olan disiplinler olarak görmemek gerekir. Mela'nın tasavvufî tecrübesinin olgunlaşmasında hiç şüphesiz felsefî ilimlerin önemli bir etkisi vardır. Felsefî terminolojiden bîhaber olmaması, ontoloji gibi felsefenin önemli konuları hakkında mülâhazalarda bulunması ve filozof sîmâlardan bahsedip felsefeyle ilgili açıklamaları[27] ışığında onun bir sûfî olmakla beraber bir sûfînin felsefî ilgilerini taşıdığı söylenebilir. Mela'nın dîvânında yer verdiği felsefî imajlar taşıyan semboller, önceki sûfî-filozoflar tarafından da kullanılan *ayna, su, nokta* ve *harf* sembolleridir.

Ayna sembolünün kadîm medeniyetlerde metafizik hakikatleri ifade etmede kullanıldığı vâki olmakla birlikte tarihte en çok Hıristiyan teolojisi ve İslâm tasavvuf felsefesinde işlendiği söylenebilir. Özellikle Hıristiyan teolojisinde teslis inancını açıklamak için ayna sembolünden ciddî bir şekilde istifade edildiği görülmektedir.[28] Ayna sembolünü İslâm tasavvuf felsefesinde ilk kullanan kişi Gazâlî[29] olmakla birlikte eserlerinde ciddî bir şekilde bu sembolizmi işleyen kişi İbn Arabî'dir. İbn Arabî, tasavvuf felsefesinin en çetin mevzûlarından olan Tanrı-insan/âlem ilişkisi ve ilâhî yaratma ve ezelîlik konularında ayna sembolünü kullanmıştır. Yaratmayı ilâhî tecellînin[30] bir yansıması olarak gören İbn Arabî, ayna metaforuyla âlemin bir açıdan Hakk'ın kendisi bir açıdan da ondan farklı olduğuna işaret etmektedir.[31] İbn Arabî böylece Tanrı'nın ontolojik statüsünü âlemden tenzîh ederken aynı zamanda Tanrı'dan sudûr eden tecellîlerle Tanrı-alem/insan arasında sürekli bir yaratma ve ilişkinin olduğunu vurgulamaktadır.[32]

İbn Arabî ekolünden önemli bir şekilde etkilenmiş olan Mela'nın dîvânında gerçek-hayal, birlik-çokluk, hakikatin birliği konularını ayna metaforuyla dile getirdiğini görmekteyiz. Alemdeki çokluğun bir hayalden ibaret olduğunu Mela şu çarpıcı dizelerle ortaya koymaktadır:

---

27. Mela, *Dîwan,* s. 46–7
28. Yahya b. Adi, "Risâle Fî Sıhhati İ'tikâdi'n-Nasârâ Fi'l-Bârî Ennehû Cevherun Zû Sulusi Sıfat" nşr: Augustin Perier, (*Petits Traites Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920 içinde), s. 12–5.
29. Ebu Hamîd Gazâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, (Gazzâli, *Mecmuatü'r-Resâil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996 içinde), s. 276-7
30. İbn Arabî'ye göre ilâhî tecellî çok ince ve lâtıf bir mesele olduğundan akıl bu durum karşısında hayretler içerisinde kalır. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, el-Mektebetü'l-Arabiye, Kahire, 1985, c. 4, s. 410
31. İbn Arabî, *a.g.e.* c. 4, s. 409
32. İbn Arabî'de ayna sembolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 103–78; "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:7 (2006), sayı:16, s. 158–165; Ahmed Ögke, "İbnü'l-Arabi'nin Füsusu'l-Hikem"inde Ayna Metaforu" *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:10 (2009), sayı:23, s. 75–89

Em têk hewiyat în yeqîn ism în ji mesder muşteq în
Mewhûm û laşey' mutleq în 'eks în di nêv ayîne da
Tek gerçek, tek hüviyetiz, aynı mastardan türemiş isimleriz
Mutlak olarak mevhûm şeyleriz, aynadaki akisleriz[33]

Anâsır-ı arbaadan olan ve birçok kadîm gelenekte farklı disiplinlerde kullanılan bir diğer sembol ise su'dur.Tanrı âlem arasındaki ilişkiyi südûr teorisiyle açıklayan Plotinus, bu teoriyi zihinlerde netleştirmek için su sembolünü kullanmıştır. Nasıl ki, çeşitli akarsuların değişik yatakları olmasına karşılık çıkış noktaları aynı su ise âlemde de değişik tezâhürler olmasına karşılık çıkış noktaları Tanrı'dır.[34] İbn Arabî'nin hakikat karşısında insanlar arasındaki derece ve mâhiyet farkını ifade edebilmek için dört nehir ve nihâî olarak tamâmının "büyük denize" (Hakk Teâlâ'nın zatı) dökülme serüvenini su sembolüyle ifade ettiğini görmekteyiz.[35]

Mela, dîvânında varlık hakkındaki görüşünü ortaya koymak için su sembolünü kullanmıştır. Plotinus ve İbn Arabî'de olduğu gibi çokluk karşında varlığın birliğini ifade etmede en güzel sembolün su olduğu kanâatindedir. Su sembolüyle ilgili dizeleri şu şekildedir:

Yek e derya tu bizan qenci çi mewc û çi hebab
Di esil da ku hemî av e çi av û çi cemed
Bil ki deniz aynı denizdir değişse de dalgaları, kabarcıkları
Tümünün sudur aslı, çözülse de çözülmese de buzları.[36]

Tasavvuf felsefesinde vahdeti ifade edebilmek için kullanılan bir diğer sembol nokta sembolüdür. Nokta sembolü sayıların, harflerin, kelimelerin nihâî noktada tek bir noktadan neşet etmesi fikrine dayalıdır.[37]İbn Arabî, âlemin tanrıya muhtaç olup aksinin doğru olmamasını dairenin noktanın varlığına muhtaç olup aksinin doğru olmamasıyla sembolize eder.[38]

Mela da İbn Arabî gibi âlemdeki çokluğun vahdete delâlet etmesini nokta sembolüyle açıklamaktadır. Bu gerçeği Mela'nın şu dizelerinde görmek mümkündür:

---

33. Mela, *Dîwan*, s. 28–9
34. Plotinos, *Enneads (Psychic And Physical Treatises)*, Trans: Stephen Mackenna, London, 1921, vol.2, p.133
35. İbn Arabî, *Kitâbu Şıkki'l-Ceyb*, (İbn Arabi, *Mecmuû'-Resâili'l-İlâhîyye*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1325 içinde), s. 53–4
36. Mela, *Dîwan*, s. 278–9
37. Süleyman Uludağ, "Nokta", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 279
38. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, c. 1, s. 212

Nuqteê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'âlemê
Ser didin me'nayekê eslê sewadê nuqte bû
İlim ve kitâbetin bütün şekilleriyle varlığın çıkış noktası
Sonuçta bir tek noktaya varır, çünkü odur hepsinin aslı[39]

Nokta sembolünün bir diğer versiyonu harf sembolüdür. Bütün harflerin elif harfinden çıkması gibi varoluş ilâhî zattan zuhûr ve südûr etmiştir.[40] Bu sembole göre Tanrı ve âlem arasındaki ilişki Tanrı'nın özdeşliği ve âlemin bu özdeşlikten kaynaklanmakla birlikte farklılığını ifade etmek esasıncadır. Bütün bu sembollerin felsefenin belki de en önemli metafizik konularından olan birlik-çokluk ilişkisini aydınlatmaya yönelik olduğu açıktır. Birlik-çokluk ilişkisinin zihinlerde aydınlanması beraberinde birçok felsefî problemin halledilmesini amaçlamasından ötürü önemi hâizdir. Pythagorasçı düşüncenin sayılar ile varlık arasında kurduğu ilişki[41], Plotinus'un Bir'i bütün varlığın kaynağı olarak görmesi,[42] İslâm felsefesinde sayılar ile varlık arasındaki ilişkiyi "dört" sayısına göre en güzel bir şekilde sistemleştiren İhvân-ı Safâ[43] ve İbn Arabî'nin Arap alfabesindeki her harfi kendi felsefesindeki varlık mertebeleri için bir sembol olarak kabul etmesi[44] ile Mela'nın Tanrı'yı harfler ve rakamlarla âlemin nakkaâı[45] olarak görmesi, felsefî sembolizmin metafizik konuların anlaşılmasındaki etkisini göstermektedir. Ancak bu anlattıklarımızdan Mela'nın düşünce dünyasında İslâm düşüncesine sûfîler tarafından entegre edilen hurûfîliğin[46] egemen olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Mela'nın İbn Arabî sisteminde olduğu gibi varoluş âlemini ve mertebelerini açıklamak için harflerin birer sembol olarak kullandığı görülmektedir.

Mela felsefî sembollerin yanında dinî sembolleri de kendi düşünce sistemini inşâ etmede kullanmıştır. Hiç şüphesiz bu, Mela'nın dinî birikiminin de kavî olduğuna delâlet etmektedir. Mela'nın özellikle namaz ve buna ilişkin olarak duâ, secde, kıble ve mihrap, hac ve buna ilişkin olarak tavaf, umre, sa'y ve hacerü'l-esvedi, bunlardan başka zekât, kevser, havra, kilise, laleş (Êzîdîliğin mabedi) gibi dinî ritüel, konu ve mekânları şiir dilinde kullandığını görmekteyiz.

---

39. Mela, *Dîwan*, s. 416–7
40. Süleyman Uludağ, "Nokta", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 121
41. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 25-6
42. Plotinos, *Enneads (The Divine Mind, Being)*, Trans: Stephen Mackenna, London, 1926, c. 4, s. 16
43. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Dâru'l-İslâmiye, Beyrut, 1992, c1, s. 52–3
44. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, c. 1, s. 260–1; Abdurrezzak Kâşânî, *İstilâhâtu's-Sûfîyye*, Dâru'l-Menar, Kahire, 1992, s. 124
45. Mela, *Dîwan*, s. 336–7 ve 370–1
46. Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, c. 18, s. 399

Tasavvufî düşüncede bilgiyi elde etme ve hakikate ulaşmada avâm ile havâs arasında fark olduğundan sûfînin namaz ve secdesi de sıradan bir insanınkinden farklıdır. Mela bu gerçekliği göz önünde bulundurarak şu dizeleri kâleme almıştır:

'Eqdê îhramê dema dilber xuyabî ferzî 'eyn
Secdeyek ber wan du birhan nagirit cih sed nimaz
Namaz için tekbîr almak farz-ı ayn olur görününce sevgili
Yüz namaz tutmaz, kaşları arasına yapılan bir secdenin yerini[47]

Tasavvufta hac, Kâbe'nin tavaf edilmesi gibi belli şartların yerine getirilmesinden ziyâde sûfînin mânevî yolculuğunu sembolize eder. Mela'ya göre de hac ve ritüelleri, sûfînin mânevî yolculuğunu sembolize edip bu yolculuk esnasında ortaya çıkan ilâhî feyz karşısında nasîbini almak için ritüelleri tekrarlar. Bu durumu Mela şöyle dile getirir:

Cebhet û dêm û gerdenê perde dema ji ber biret
Ferz e Mela li haciyan se'y û tewaf û 'umre ferz
Sevgilinin yüzünden ve gerdanından perde kalktığında
Sa'y, tavâf ve umre ey Mela, hacılara farz olur[48]

Mela'ya göre mükemmel bir varlık olan Tanrı'dan sudûr eden ilâhî feyz neticesinde bütün varlıklar onun güzelliğinden hisse almıştır. Mela, Tanrı'dan sudûr eden güzelliği zekâttaki nisap miktarıyla sembolize etmiştir. Tanrı'nın zâtı ile vuslata erişme amacı içerisinde olan sûfî, Tanrı'nın zâtının şehâdet âlemine inmesiyle vuslatına nâil olmaktadır. Mela bu hakikati şiirinde şöyle dile getirmiştir:

Ji wîsala xwe zekatê bide miskîn û feqîran
Ku cemala te ye kamil di kemala xwe nîsab e
Vuslatından zekât ver biz miskin ve fakirlere
Güzelliğin, kemâlinde nisâba ermiştir çünkü[49]

Mela, dîvânında hâkim paradigma olan aşk konusunu efsânevî aşk hikâyeleriyle ve mitolojik anlatımlarla perçinleştirir. Mela'nın bu anlatımlara eserinde yer vermesinin sebebi olarak mitolojik hikâyelerden ve gündelik aşktan ilâhî aşka giden yolu bulmaktan ibarettir. Konu edindiği aşk hikâyeleri Şeyh-i

47. Mela, *Dîwan*, s. 304–5
48. Mela, *a.g.e.* s. 326–7
49. Mela, *a.g.e.* s. 112–3

San'ân ve Hıristiyan kız[50], Ferhâd ve Şîrîn, Mem ve Zin, Leylâ ile Mecnûn ve Sultan Mahmûd ile Ayaz arasındaki aşk hikâyeleridir. Mela böylece kendisinden önce tevârüs eden ilmî, edebî ve tarihî birikim üzerine düşüncesini oluşturmuştur.

Mela, varlık âlemini Tanrı'nın bir tecellîsi olarak gördüğünden dolayı şiirlerinde astronomi ilminin terminolojisini de kullanmıştır ki bu onun zengin bir astronomi bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.[51]

Mela, ilâhî aşkı insanların idrâkine sunabilmek için edebî sembolleri de bir hayli kullanmıştır. Mela'nın ilâhî aşkı ifade etmek için dîvânında yer verdiği sevgilinin yüzü ile ilgili semboller; yüz[52], ben[53], saç/zülüf[54], dudak/ağız[55], ayva tüyü/hat[56], göz[57], kaş[58], kirpik[59] ve gamze[60]'dir. Mela bütün bu sembolleri ilâhî aşkın farklı bir yansıması olarak görmektedir. Vahdetten neş'et eden kesretin farklı türevlerini bu sembollerle açıklamış olmaktadır. Bu şiirler aynı zamanda Mela'nın edebiyata ve ondaki sembollere ne kadar vâkıf olduğunun bir göstergesidir. Mela'nın kesret âleminde ilâhî aşkın yansımalarını anlamak için kullandığı sembollerin bilinçli bir tercihin sonucu olduğunu görmekteyiz.

Sûfîler, ilâhî aşkın azameti karşısında hayran kalıp şaşkınlık geçirmeyi şarap metaforuyla açıklamışlardır. Ekseriyetle şarap metaforu maddî anlamdan ziyâde ezelî ve ebedî ilâhî güzellik karşısında kendinden geçme ve vecd halini ifade etmektedir.[61] Şarap metaforunun kullanılmasının sebebi olarak sûfînin ilâhî aşkın sonsuz güzelliği karşısında sevincini, coşkusunu, heyecanını ifade etmek içindir. Hiç şüphesiz şarap metaforunun zâhirine, literal anlamına takılıp kalmak bâtınındaki hikmeti, anlamı kaçırmamıza sebep olacaktır.[62]

---

50. Mela'nın Şeyh-i San'ân hakkındaki görüşleri için bakınız: Cevdet Kılıç, "Şeyh Ahmed El-Cezerî'nin Şeyh San'an'a Bakışı, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, editör:M. Nesim Doru, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ank., 2010, 579-88
51. Mela'nın Astromi ilminin verilerini kullanarak yazdığı şiirlerinin felsefi analizi için bakınız: M.Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, Nübihar Yay, İstanbul 2012, s. 91-7.
52. Mela, *Dîwan*, s. 142–3
53. Mela, *a.g.e.* s. 88–9
54. Mela, *a.g.e.* s. 336–7
55. Mela, *a.g.e.* s. 68–9
56. Mela, *a.g.e.* s. 330–1
57. Mela, *a.g.e.* s. 126–7
58. Mela, *a.g.e.* s. 56–7
59. Mela, *a.g.e.* s. 70–1
60. Mela, *a.g.e.* s. 440–1
61. Halid Cemil Muhammed, *Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev: Ümit Demirhan, Hivda Yayınları, İstanbul, 2008, s. 207
62. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s. 270

Mela, kendisinden önce tevârüs eden aşk metaforunu ilâhî aşkın güzelliğini, haşmetini ifade etmek için sıklıkla kullanmıştır. Mela'nın ilâhî aşk karşısında içtiği şarabın aşk şarabı olduğunu şu dizeler ortaya koymaktadır:

Ji ezel Heq bi Melê daye ji 'işqê qedehek
Ta ebed mest û xerab în ji meya wê qedehê
Hak Teâlâ aşk şarâbından bir kâse sunmuş Mela'ya ezelde
İşte o kadehin şarâbından mest ve sarhoşuz tâ ebede[63]

Mela'ya göre aşk şarâbından içen kimse kendisine yöneltilen eleştirileri dikkate almamalı, hak yol olarak gördüğü "aşk dinine" olan sadakatini devam ettirmelidir.

MELA'NIN VARLIK GÖRÜŞÜ

Varlığın Tanrı-âlem, mutlak-mukayyed, ruh-beden, kadîm-hâdis, mükemmel-eksik gibi farklı açıdan çeşitli bir yapı arz etmesi tarihte bu çeşitliliği anlamaya yönelik farklı bakış açılarının ve varlık anlayışlarının ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Bu farklılığın her iki bölümünün ayrı ontik gerçekliği olduğu düşüncesi düalizmi, farklılıklardan birini yok saymak panteizmi, ikisini uzlaştırmak vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[64]

İslâm düşüncesinin üç önemli saç ayağı olan kelâm, felsefe ve tasavvuf, mutlak varlık olan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi farklı pencerelerden açıklamışlardır. Kelâm, mutlak varlığın âlem ile ilişkisini tenzihçi bakış açısıyla açıklayıp mukayyed bir varlık olan âlemin Tanrı'dan neş'et ettiğini ifade edip ikisinin arasını kesin çizgilerle ayırmıştır. İslâm filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ ise özellikle Yeni Plâtonculuğun südûr nazariyesinden etkilenerek Tanrı ile âlem arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu vurgulamakla birlikte kesin ayrımlar da koymuşlardır. İslâm Filozofları, varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' diye iki kategoriye ayırıp zorunlu varlığı hiçbir sebebe bağlı olmaksızın var olan; mümkün varlığı ise sebebi olan varlık olarak nitelendirmişlerdir. Mümkün varlığın Zorunlu Varlık'tan çıkışı bir tür zorunlu ilişki çerçevesinde şekillenmekte olsa da, mümkün varlığın varlığı, Zorunlu Varlığa bağlıdır.[65] Südûr zincirinde varlığın tepesinde Tanrı yer

63. Mela, *Dîwan,* s. 436–7
64. C.A. Qadir, "Pre-Islamic Indian Thought", (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963), sayı:1, s. 39
65. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye,* Matbaatü'l-Katulikiyye, Beyrut, 1964, s. 56 ve 60; İbn Sina, *en-Necat Fi'l-Mantık ve'l-İlâhîyat,* Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, c. 2, s. 79

almakta olup, birinci akıldan onuncu akla kadar olan âlem, ay üstü âlemidir. Onuncu akıl ise, ay altı âlemi yönetmekte olup epistemik aklın da kaynağıdır.[66]

İbn Arabî ile birlikte metafizik zeminini sistemleştiren tasavvuf felsefesi, Tanrı'nın aşırı tenzihçi bir bakış açısıyla artık tanınmaz hale geldiğini ifade ederek kelâm ve felsefenin argümanlarına ciddî itirazlar getirmiştir. Sûfî filozoflar, kadîm-hâdis, zorunlu-mümkün gibi dikotomilerin temelde yanlış olduğunu, varlığı bütün bu tasniflerden berî tutarak Tanrı'nın birliği temelinde bir varlık anlayışı ortaya koymuşlardır. Buna göre âlemi Tanrı'nın ilâhî isim ve sıfatlarının tecellî etiği bir yer olarak algılamak gerekir. Varlığı apaçık ve müsellem olan Tanrı'yı burhânî ve cedelî yöntemlerle delillendirmek yerine sezgi, aşk ve keşifle ihâta edilmesinin[67] gerekliliği üzerinde duran vahdet-i vücûd felsefesine göre varlık, biri 'Hakk', diğeri 'halk' olarak ele alınabilir.[68] Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin mâhiyetinin mantıkî çıkarımlar neticesinde kavranamayacağını, sezgi ve aşk ile bu ilişkinin anlamlandırabileceğini iddiâ eden sûfîler; bir ve çok arasındaki ilişkiyi temsil etmek için ifade edilen sembollerin de bu ilişkinin özünü kesin olarak yansıtmadığı kanâatindeler.

İbn Arabî sisteminde Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamada anahtar kavramlar feyz ve tecellîdir.[69] Ancak her ne kadar İbn Arabî düşüncesinde yoktan yaratmaya dayalı bir metafizik anlayış yok ise de bu tamâmen Yeni Platonculuk ve İslâm Filozoflarından farklı olmadığı anlamına gelmez. Yeni Plâtonculuğun sudûr nazariyesi yukarıdan aşağıya doğru dikey bir ilişki olup, İbn Arabî'nin yaratma ve kozmoloji anlayışı ise dairevî bir mâhiyet arz etmektedir.

Mela'nın şiirlerinde içerik, üslup ve yöntem olarak İbn Arabî ekolünden ciddî bir şekilde etkilendiğini ve istifâde ettiğini görmekteyiz. Mela'nın varlık mertebeleri hakkındaki görüşleri İbn Arabî'nin görüşleriyle mukâyese edildiğinde Mela'nın gelenek içerisinde varlık anlayışı bakımından hangi paradigmaya sahip olduğu da açığa çıkacaktır.

Mela'nın varlık şemasında ilk sırada "mutlak varlık hazreti" gelmektedir. Değişik ifadelerle adlandırılan (sermediyyet, samediyyet gibi) bu mertebe, gizli bir mertebe olup bilinmemektedir. Mela bunu şöyle dile getirmektedir:

Zatê muqaddes bû wucûd coşiş nedabû behrê cûd
Wesf û îdafat û quyûd yek jî tecelleyê neda

---

66. el-Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 32; a.mlf., *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1986, s. 61–2
67. Arthur Sadif&Tevfik Selom, *el-Felsefetü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Farabi, Beyrut, 2000, s. 317–8
68. İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1946, s. 56
69. İrfan Abdulhamîd Fettah, *Neş'etü'l-Felsefeti's-Sufiyye ve Tetevvurûha*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1993, s. 270

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi, zât-ı mukaddes var idi
İzâfet, kayıt ve nitelikleriyle tek birlik varlık dahi ortada yok idi[70]

Mela'nın düşünce sisteminin ana konusu olan aşk, varlık mertebesinin ilkini teşkîl etmektedir. Aşk ile birlikte güzellik, iki ezelî ontolojik hakikattir. Tanrı'nın kendi güzelliğine âşık olması onun hem aşk hem ma'şûk hem de âşık olmasına sebebiyet vermiştir. Böylece daha sonraki varlık mertebeleri, aşk ve güzellik hazretlerine göre açıklanmıştır.

Mela'ya göre varlığın ikinci mertebesi "taayyün hazreti"dir. Mutlak varlığın gizli durumdan zuhûr etmesini ifade eder. Taayyün, terim mânâsı olarak bir şeyin başkasıyla ortak olmaması ile sahip olduğu ayırıcı özellik olarak[71] tanımlanmaktadır. Taayyün, Tanrı için söz konusu olduğunda bizâtihî Tanrı'nın ontolojik gerçekliğine delâlet ederken, varlığın ikinci mertebede taayyün etmesi ise onun belirginleşmesi anlamına gelir. Birinci taayyün varlıkların isim ve sıfatlarının tamâmen bulunduğu mertebe iken; ikinci taayyün çokluk ve imkân âlemini ifade etmektedir. Mela, taayyün mertebesinin yerine aynı zamanda "Muhammedî Nur" kavramını da kullanmaktadır. Mutlak varlığın gizli olmaktan çıkıp isim ve sıfatlarıyla tezâhür etmesinin sebebi Nur-ı Muhammedî'ye karşı duyduğu aşk ve sevgiden dolayıdır. Mela, ayrıca taayyün mertebesinin yerine 'ilmiyye' kavramını da kullanmaktadır. Mela'nın bir beytinde 'akıl' ve 'kalem' terimlerini kullanması[72] bu mertebeye *ilmiye* ismini vermesiyle ilişkilidir. Mela'ya göre taayyün mertebesi, içinde sıfatların olduğu, varlığın sübût bulup vücûd bulmadığı ve potansiyel olarak çokluk âleminin kaynağı olduğu bir mertebedir. Mela, mutlak varlıktan taayyün mertebesinin ortaya çıkışının katı zorunluluk şeklinde cereyân etmediğini delillendirmek için konuyu sevgi, aşk ve cömertlik temelinde açıklamıştır. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların da cömertlik ile varlık arasında ontolojik bir ilişki kurduğunu görmekteyiz.[73] Mela'da varlığın cömertliğin neticesi olduğuna dair görüşleri şu dizelerinde açıkça belirmektedir:

Coşis ku da deryayê cûd d'ayîneya ismê Wedûd
Carek tecella bû wucûd fûrek ji nûrê jê veda
Coşunca cömertlik denizi, tecellî etti varlık Vedûd aynasında
Tecellî etti birden varlık, o nûrun parıltısı aydınlattı her tarafı[74]

---

70. Mela, *Dîwan*, s. 27
71. Seyyid Şerif Cürcanî, "Taayyün", *Kitabü't-Tarifat*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 43
72. Mela, *Dîwan*, s. 36–7
73. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, s. 50; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab, Kum, 1381, s. 296
74. Mela, *Dîwan*, s. 34–5

Mela'da varlığın üçüncü mertebesi "ruh hazreti"dir. Taayyün mertebesinin bir alt basamağını oluşturan bu mertebede, şekil, renk, zaman ve mekandan münezzeh sâbit cevherler vardır. Mela'nın ruhlar mertebesini temsilen kullandığı isimler; "rûh-ı a'zam", 'akıl' ve "küllî nefis"tir. Bu mertebede basit tözler halinde bulunan eşyâ, bir derece daha sübût halinden vücûd haline geçmeye yaklaşmış olur.

Mela'da varlığın dördüncü mertebesi "misâl hazreti"dir. Mela bu mertebe için 'gayb' ve "misâl âlemi" kavramlarını kullanmıştır. Bu mertebe, basit cevherlerin bileşik haline geldiği, cisimler âlemindeki her varlığın bir benzerinin olduğu ve ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında köprü vazîfesi gören bir mertebedir.[75]

Mela'da varlığın beşinci mertebesi "şehâdet/insan hazreti"dir. Taayyünün son mertebesi olup varlık bizzat duyularla algılanabilmektedir. Bu mertebenin en önemli unsuru hiç şüphesiz insandır. Mela'nın düşüncesinde varlık mertebesinin mükemmellik arz edebilmesi için şehâdet âlemi gereklidir. Bu mertebeler arasında illiyet bağı olmakta olup madde olmazsa formun, beden olmazsa rûhun var olmasının bir keyfiyeti olmayacaktır. Mela'ya göre mutlak güzelliğin bilinmesi için bir endâma ihtiyaç vardır ki, şehâdet âlemi, bu rolü îfâ etmektedir. Mela'ya göre varlık silsilesinin son halkası olan şehâdet âlemi, İslâm filozoflarında olduğu gibi mümkün âlemlerin en güzeli ve iyisidir.

Mela, şehâdet âlemindeki düzenin sebebi olarak dört unsurun belli bir amaca binâen bir araya gelip ayrılmasından neş'et ettiğini vurgulamaktadır.[76] Mela, insanın tanrısal bir özü olması hasebiyle âlemin özü ve en mükemmel varlığı olduğunu şu dizelerle ifade etmektedir:

Cewherê 'alî ye 'unsur me Mela
Bilheqîqet ne ji xwar ustuqus în
Çok yüce unsurdandır varlık cevherimiz Mela
Doğrusu, süflî ve aşağı bir unsur değiliz biz[77]

Mela, âlemdeki çokluğu anlamak için felsefî ilimleri tedârik etmenin elzem olduğu kanâatindedir. Mela, metafizik, matematik ve fizik gibi felsefî ilimleri öğrendiğini belirtir. Zaten dîvânına bakıldığında geniş bir ilmî birikime sahip olduğu görülmektedir. Mela, varlıktaki kesretin vahdete halel getirmediğini göstermek için aşkın kilit bir kavram olduğunu ifade eder. Mela, felsefe

75. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, Sufi Kitap, İstanbul, 2010, s. 323–4
76. Mela, *Dîwan*, s. 44–5
77. Mela, *a.g.e.* s. 98–9

nosyonuna sahip olmadan varlıktaki çokluğu anlamanın zor olduğunu, çokluğun Bir'in ilâhî sıfat ve isimlerinin bir açılımı olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Mela'nın "vahdet-i mutlak" ve "vahdet-i sırf" olarak da isimlendirdiği anlayışına göre zaman, mekân, zâhir, bâtın arasında olduğu gibi hiçbir varlık arasında bir fark olmayıp her şeyin özünde birlik vardır. Mela'nın bütün sisteminde vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğunu görmekteyiz. Hiç şüphesiz bu konu İbn Arabî'den ciddî bir şekilde etkilendiği görülen Mela'nın felsefî birikimini göstermesi açısından da önemi hâizdir.

MELA'NIN EPİSTEMOLOJİK GÖRÜŞLERİ

İslâm düşüncesinde bilgi teorilerinin ekollerin paradigmalarına göre farklılaştığı bilinen bir husustur. Bilginin tanımından, çeşitlerinden kaynaklarına kadar ekollerin muhtelif nosyonlara sahip olduğunu görmekteyiz. Ancak bu farklılık düşünce ekollerinin bilgi kaynağı olarak salt akıl, duyu veya sezgiyi esas aldığı anlamına gelmemektedir.[78] Ekollerin farklılığı bilgi kaynağı olarak akıl, duyu ve sezgiyi kabul etmelerine karşılık temerküz noktası olarak birine ağırlık vermelerinden kaynaklanmaktadır. Kelâm ekseriyetle akıl ve mütevâtir haberi, felsefe akıl ve duyuyu, tasavvuf ise sezgiyi temerküz noktası olarak kabul etmiştir. Batı felsefesinde ise bilginin kaynakları açısından indirgemeci ve parçacı bir bakış açısının hâkim olduğu söylenebilir.[79]

Mela'nın bilgi anlayışının hangi paradigmaya göre şekillendiğini ve nerede durduğunu bilmek için kelâm, felsefe ve tasavvufun bilgi anlayışlarını bilmek gerekir. Kelâm ekolünde aklın metafizik bilgi elde etmede bir rolünün olmadığını savunan aşırı zâhirî ve selefî gruplar[80] bulunmasına karşılık, bunun tam karşısında bulunup sistematik olarak, Mu'tezile ekolü gibi aklî düşünce yöntemini kullanan kelâmcılar da vardır. Naklin bilgi ifade edebilmesi için akla uygun olması gerekliliği üzerinde duran Mu'tezile, aksi takdirde naklin aklî ilkeler ışığında tevil edilmesi gerektiğini vurgular.[81] Mu'tezile'nin bilgi anlayışında aklı temerküz noktası kabul etmesine en sert tepkiyi kırk yaşına kadar Mu'tezile ekolüne bağlı olan Eş'arî ekolünün kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî

78. Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul, 1982, s. 169
79. Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1974, s. 195-7
80. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 234
81. Ramazan Alıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniv. İlâhîyat Fak. Dergisi*, 5/2, 2001, s. 13

(ö. 935) vermiştir. Aslında Eş'arî'nin aklı, selefî ekolde olduğu gibi tamâmen reddetmesi söz konusu değildir. Eş'arî'nin eleştiri noktası aklın tek referans kaynağı olarak görülüp naklin ikinci planda kalmasıdır. Ancak tarihî süreçte özellikle Müteahhirîn döneminden sonra Fahreddîn-i Râzî gibi Eş'arî kelâmcılarda akla yapılan vurgunun artığını görmekteyiz. Nitekim Râzî'ye göre akıl dışındaki bütün bilgi kaynakları, aklî bilgiler için bir malzeme teşkîl etmektedir.[82] Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Müteahhirîn dönemi kelâmcıların özellikle felsefe nosyonuna da ciddî bir şekilde sahip olmalarından ötürü eklektik bir yapı arz eden düşüncelerini herhangi bir ekole bağlamak da açıkçası doğru bir yöntem olmasa gerek.

Mâturidî ekolüne göre akıl, iyi ve güzeli takdîr etme kâbiliyetine sahip olmasına[83] karşılık yaratılmış bir varlık olduğundan bütün durumlarda eşyâyı anlama gücüne sahip değildir.[84]

İslâm filozofları yöntem olarak burhânî yöntemi kabul ettiklerinden kelâmcılara ve sûfîlere nazaran akla en çok önem veren kişilerdir. Filozoflar, yakîn öncüllerden oluşan kıyas türü olan burhânî yöntemi; kelâm, diyalektik/cedel yöntemini; sûfîler ise sofistik kıyasları esas almışlardır.[85] Beş sanat içerisinde en mükemmeli olan burhânı zorunlu olarak kabul eden filozoflar, böyle bir yöntemin hakikat ve dinî nosyanlarla çelişmeyeceğini belirtir. Aksi takdirde dinî nosyonların te'vîl edilmesi gerekir.[86]

Sûfîler, aklın maddî dünyada araçsal bir fonksiyonunun olduğunu kabul etmekle beraber metafizik bilgi elde etmede hiçbir rolünün olmadığı kanâatindeler.[87] Tasavvufun en karakteristik tarafı statik bir din anlayışı yerine dinamik bir din anlayışını savunmasıdır. Tasavvuf ehline göre kişinin mistik tecrübesi sonucunda yaşamış olduğu mânevî lezzetler nazar ve istidlâl temelinde gerçekleşmeyip nefsin tezkiyesiyle hâsıl olan bir durumdur. Gazâlî bilgilerin kaynağı olarak kalbi görmekte olup kalp ile bilgi arasındaki ilişkiyi ayna ile sûret arasındaki ilişkiye benzetmektedir.[88] Keşf ve ilhamı, bilgi anlayışının temerküz noktası olarak kabul eden İbn Arabî, Fahreddîn Râzî'ye gönderdiği meşhur mektubunda Tanrı'nın nazar ve istidlale dayanarak bilinemeyeceğini; kal-

82. Fahreddîn Razî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikîyye,* Dâru'l-Kitâbu'l-Arabîyye, Beyrut, 1990, c. 1, s. 468, 474
83. Ebû Mansûr el-Mâtûridî, *Kitâbu't-Tevhid*, Dâru'l-Camiati'l-Mısriyye, İskenderiye, ts., s. 11
84. Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), s. 244–5
85. Âtıf Irâkî, *Sevretu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1999, s. 71
86. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1986, s. 35
87. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 151
88. Ebû Hamîd Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., c. 1, s. 13-4

bini aklî kıyaslardan beri tutarak müşahede yöntemi ile Tanrı'nın bilinebileceğini vurgulamaktadır.[89]

Sûfîler, Tanrı'nın akıl ve duyular vasıtasıyla bilinemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Tanrı'nın bilinmesinde âşık-ma'şûk birlikteliğini sağlayan aşka özel bir önem atfederler.[90] Sûfîler, bilgi değerinin hakikatine göre ilimleri rivâyet, dirâyet, cedel ve tasavvufilimleri olmak üzere dört kısımda tasnîf ederler.[91]

Mela'nın tasavvufî kimliğinin baskın olması bilgi anlayışını etkilemiştir. Mela, bilgi kaynakları olarak akıl, duyu ve haberi kabul etmekle beraber esas bilginin sezgi ile elde edilebileceğini ifade eder. Sezgi kavramının yerine "ledünnî bilgi", 'mârifet' ve "zevk bilgisi" kavramlarını da kullanmıştır. Mela, akıl, duyu ve haberi beşerî bilgi kapsamı altında değerlendirmekte olup metafizik ve ilâhî bilgiyi elde etmek için farklı terkipler kullanmaktadır. Bu iki tür bilgiyi birbirinin mukâbili olarak gören Mela, ayne'l-yakîn ve ayne'l-'ıyân bilgisi, kâl ilmi ve hâl ilmi, ilim ve mârifet, nazarî ve kalbî bilgi, kitap bilgisi ve aşk bilgisi dikotomilerini kullanmaktadır.Mela'nın bilgi ile ilgili görüşlerinde onu özgün kılan bir yönü de tasavvuf felsefesinde çok kullanılmayan "aynü'l-'ıyân" kavramını kullanmasıdır.

Mela, birinci kategorideki bilgiyle yetinen kişileri "âlim", "zâhid", "sofu" ve "molla" diye tavsîf etmiş ilâhî bilgiyi talep eden kişiyi ise ârif diye nitelemiştir.

Mela'nın bilgi anlayışında mârifetin nihâî gâye olması duyuların ve tecrübenin yadsındığı anlamına gelmemelidir. İnsanın hiçbir gâye ve çabası olmadan hakikate ulaşmasının imkânsız olduğunu Mela şu dizeleriyle gâyet güzel bir şekilde ifade etmektedir:

Her gil û seng dibitin zêri bi tedbîrê hekîm
Qabiliyyet ku nebit hikmetê ustadî çi kit
Kimyâgerin elinde her taş ve çavur dönüşür mü hiç altına
Talebenin kâbiliyeti yoksa üstâdın hikmetli dersi ne yapsın[92]

Mela'nın bilgi kaynaklarından biri de haberdir. Mela'ya göre haberin epistemolojik bir değer kazandığı alan beşerî bilgi alanıdır. Mârifet alanı akıl, duyu ve haberden ziyâde aşk ile bilinebilir. Mela, mârifet alanının kâl ile değil de hâl ile bilinebileceğini şu muhteşem dizelerinde sarih bir şekilde dile getirmektedir:

---

89. İbnü'l-Arabî, "Risâle İle'l İmam er-Razî", (İbn Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001 içinde), s. 184-5.
90. Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, s. 100
91. Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 323–4
92. Mela, *Dîwan*, s. 242–3

Guftûgoyê me'rîfet çendi Mela peyda bikî
Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired
Dil döküp durma Mela mârifet vadisinde kâl u kîl ile
Çünkü mârifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile[93]

Mela, İlâhî zâtın güzelliği karşısında aklın âciz kalacağını, Tanrı'nın varlığının her şeyin sebebi ve kanıtı olmasından ötürü akılla isbatlanabilen bir varlık olmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

Mislê te ma bûne weya ma dibin
Roj ku tecella ye çi hacet delîl
Var mıdır ya da olur mu hiç senin eşin
Güneş ortada dururken, delil aramak niçin[94]

Mela, varlığın tamâmen akılla idrâk edilemeyeceği, varlığın güzelliği ve çeşitliliği karşısında aklın düşeceği çaresizlikten kurtulmak için aşkın önemli bir rol îfâ ettiğini ısrarla vurgular.

Akıl, haber ve duyu daha önce ifade ettiğimiz gibi hakikatin sırrına mazhar olmayı sağlamadıklarından mârifet bilgisiyle bu sırlar temâşâ edilebilir. Mela'nın mârifet/ledünnî dediği bilgiye gösterdiği ehemmiyet şu dizelerde ifade edilmektedir:

Înşaê 'ulûmê ledunî çunkî mi dî
Zanî bi heqîqet ku çi înşayim ez
Vâkıf olunca ledün ilminin inceliklerine
İyice anlarsın o zaman nasıl bir inşâyım ben[95]

Mela, bütün ilimlerin kaynağı olarak Allah Teâlâ'nın zâtını görmektedir.[96] Gerçek bilgi insanın aşk sayesinde edindiği bilgidir. Kalbini ilâhî bilgilere açmayan, estetik hazlardan mahrum olanların mârifet bilgisine ulaşmalarının imkânsız olduğunu ifade eder. Mela, bilgi sahibi olup aşk sahibi olmayan kimseleri "eşek tabiatlı" olarak sembolize etmiştir. Bu sembole dayanak olarak, "Kendilerine Tevrat yükletilip de gereği gibi yüklenmeyenlerin durumu koca koca kitaplar taşıyan eşeklerin durumu gibidir."[97] âyetini getirmektedir.

---

93. Mela, *a.g.e*, s. 280–1
94. Mela, *a.g.e.* s. 360–1
95. Mela, *a.g.e.* s. 298–9
96. Mela, *a.g.e.* s. 416–7
97. 62/Cum'a, 5

Mela, mollaların salt zâhirî ilimleri edinip bâtınını idrâk edemeyen kimseler olduğunu ve bundan dolayı aşkın sırlarına vâkıf olamadıklarını şu dizelerle açıklamaktadır:

Tu j'Melayî her bipirs esrarê 'işqê hel dikit
Vê mu'emmayê çi zanin sed mela û muste'id
Mela'ya sor aşkın sırlarını ki, halletsin sana
Çözemez yoksa bu muammâyı yüz molla ile yüz müstaid[98]

MELA'DA AŞK FELSEFESİ

İslâm düşüncesinde özellikle felsefe ve tasavvuf literatüründe aşk temasının ciddî bir yekûn oluşturduğu söylenebilir. Tabîî böyle bir literatürün oluşmasında İslâm düşüncesinin eklektik bir yapı arz etmesi önem teşkîl etmektedir. Kindî (ö. 873)'ye atfedilen *Fî Haberi İctima'i'l-Felâsife ala'r-Rumûzi'l-Aşkiyye*[99] adlı eser daha ilk zamanlardan itibaren felsefî açıdan aşk konusunun işlendiğini göstermektedir. Fârâbî (ö. 950), Tanrı'nın aşk, âşık ve ma'şûk birlikteliği içerisinde olmasını, Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımının olmamasına bağlamaktadır.[100] Ebûbekir er-Râzî (ö. 930)'nin aşkı ruh hastalığı olarak görmesine karşılık[101], aşk konusunda müstakil çalışmaları olan İhvân-ı Safâ ise aşkın bir tür ruh hastalığı olarak görülmesini çürütmektedir.[102]

İslâm düşünürlerinin ekseriyetle İbn Sînâ'ya kadar aşk konusunu psikolojik ve ahlâk zemininde işlediği söylenebilir. İbn Sînâ (ö. 1037), aşk konusunu sistematik açıdan tahlil edip metafiziğin önemli kavramlarından biri haline getirmede İbn Arabî'ye öncülük etmiştir. İbn Sînâ aşkı kişinin varlığını yetkinleştirmesi, kuvveden fiile geçerek Tanrı'ya yönelmesi olarak tanımlar.[103] O, aşkı salt bir kavram olarak kullanmaktan ziyâde varlığın özü, kaynağı olarak görmektedir. Varlığı iyilik olarak görüp buna aşk diyen filozofumuz yokluğu kötülük olarak nitelemiştir. İbn Sînâ'dan İbn Arabî'ye aşk kavramının tasavvuf felsefesinde felsefî bir anlam kazanmasında hiç şüphesiz Gazâlî'nin önemli katkısı olmuştur. Gazâlî, kişinin kendisini sevmesinden ötürü yaratıcısını da

98. Mela, *Dîwan,* s. 284–5
99. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1994, s. 320.
100. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, s. 45.
101. Muhammed b. Zekeriyâ Ebû Bekir er-Râzî, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, Dâru'l-Hikme, Dımaşk/Beyrut, 1986, s. 64.
102. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. 3, s. 277–81
103. İbn Sina, "Risâle Fi'l-'Işk" (*İslâmic Philosophy*, ed: Fuad Sezgin, V.35, Frankfurt anı Main, 1999 içinde), s. 2.

sevmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tanrı'nın sevilmeye en layık varlık olduğunu belirtir.[104]

Aşk kavramının tasavvuf felsefesinde metafizik bir kavram olarak algılanmasında ilk dönem sûfîlerinden ziyâde sonraki dönemlerde Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve İbn Arabî gibi sûfî-filozofların önemli etkisi olmuştur. Aşkı, metafizik bir kavram olarak kullanan sûfîlerin aynı zamanda vahdet-i vücûd görüşünü de savundukları görülmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlığın kaynağı aşk olup aşkın varlığı o kadar apaçıktır ki, tanımı yapılamaz. Aşkın mâhiyeti hakkında bilgi sahibi olamayız; ancak aşkın sonuçları ve varlığını tanımlayabiliriz. İbn Arabî, ontolojik ve epistemolojik bütün felsefî anlayışını bu kavram etrafında izah etmiştir. Tanrı, aşkın konusu olup âlemi bir ayna olarak kendi sûretinde var ettiğinden varoluşsal aşkların tamâmı Tanrısal aşkla ilintilidir.[105]

Mela, tasavvuf felsefesi geleneğinin önemli bir sîmâsı olup düşüncelerinde İbn Arabî'den ciddî bir şekilde etkilenmiştir. Mamafih tasavvuf felsefesinin metafiziğinin aşk üzerine bina edildiğini bilmek Mela'nın aşk felsefesini anlamada bize kolaylık sağlayacaktır. Tasavvufta aşk, merkezi bir şiar olup bütün düşünceler, bir şekilde kendisiyle ilintilidir. Mela'nın aynı zamanda şair olması aşk ile ilgili düşüncelerini en kolay bir şekilde şiir yoluyla ifade etmesini sağlamıştır. Aşk aynı zamanda tecrübî bir hal olduğundan aklî çıkarımlardan ziyâde şiir diline daha uygundur.[106]

Mela, aşkın mâhiyetinin tanımının yapılamayacağı noktasında sûfî düşünürlerin konsensüsüne mutâbıktır. Aşkı ilâhî bir sır olarak gören Mela, aşkı tecrübe eden kişinin tasviriyle aşktan bahsedilebileceğini vurgulamaktadır. İnsan tecrübesinin dışında kaldığı için aşkın tanımlanamayışını Mela şu dizelerle açıklamaktadır:

Wesfên evîn û 'işqehê husn û cemala wê şehê
Nayêne şerh û medehê ehsen ji neqşê beşerê
Aşkın ve sevginin vasıfları ve ol prensesin güzelliği
Anlatmaya sığmaz övgüsü, beşer nakşı değil çünkü[107]

Aşkın metafizik boyutunu kavramada felsefî ilimleri tedârik etmenin elzemiyetini vurgulayan Mela, hem mârifet hem de felsefî ilimleri bilmesi netice-

104. Gazâli, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: Ali Arslan, Merve Yayınları, s. 684–5
105. İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İst, 2006, s. 35
106. William Chittick, *Tasavvuf*, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, 3. Bas., İstanbul, 2006, s. 161
107. Mela, *Dîwan*, s. 146–7

sinde aşkın sırlarını ifşâ edebileceğini iddiâ etmektedir. İlimlerin salt zâhirî, literal anlamına takılıp kalanların aşkın sırlarını kavrayamacağını söylemektedir.[108]

Mela'da aşkın ontolojik bir varlık olarak algılandığı da görülmektedir. Aşk ve güzellik kadîm iki varlık olup[109] varlık denilen şey, Tanrı'nın güzelliği ve aşkının bir yansımasıdır. Aşk ve güzellik varlıkla özdeş olup yokluğun zıttıdır.[110] Mela'ya göre mutlak aşk ve güzelliği karanlık bir perde olan dünyadan görmeye çalışmak abesle iştigaldir.[111]

Mela, İslâm düşüncesinde varlığın ortaya çıkışını açıklamada cömertlik ile varlık arasında kurulan ilişki çerçevesinde bir düşünceye sahiptir. Varlık ile cömertlik arasında ontolojik bir bağ kuran Mela, cömertlik denizinin taşmasının Tanrı'nın "Vedûd" ismi neticesinde ortaya çıkan tecellîlere bağlamaktadır.[112] Varlık âleminin ilk tecellîsi Muhammedî Nûr'dur. Bu nur, varlık âlemindeki diğer tecellî ve güzelliklerin de kaynağıdır. Bu nurdan akıl-ruh ve küllî nefs yeni bir tecellî sonucu varlığa çıkmıştır. Aslında Mela, bu tecellîlerin zâtın birliğine halel getirmediğini, aynadaki akislerin zâtın görünümünden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.[113]

Varoluşun aslı olarak Empedokles'ten itibaren dört unsur kabul edilmesine karşılık Mela'nın buna ilâveten aşkı da varoluşun aslı olarak görmesi özgün bir bakış açısıdır. Hiç şüphesiz Mela'nın Müslüman bir filozof olması hasebiyle yaratıcıyı devre dışı bırakan bir anlayışa sahip olması beklenemez. Aşk varoluşun kaynağı olmakla beraber aynı zamanda varoluş âleminin de bir unsurudur. Mela'nın aşkı beşinci unsur olarak kabul ettiği dizesi şu şekildedir:

Me cewher 'unsurik xamis numa îro di tali' da
Di vê teqwîmê insanî li tali' bûne fal ebrû
Beşinci unsur göründü şansımıza bugün yaratılış cevherimizde
Tâliimize güzel bir fâl oldu hilâl kaşlar ahsen-i takvîmde[114]

Mela'nın varoluşun beşinci unsuru olarak aşkı zikretmesi temelde maddeci bir anlayışı savunanlara karşı olmasından kaynaklanmakta olup diğer unsurları ihmâl ve küçümsediği anlamına gelmemektedir. Nihâî olarak Mela'nın aşkı hem ontolojik hem de varoluşsal olarak algıladığı söylenebilir.

---

108. Mela, *a.g.e.* s. 284–5
109. Mela, *a.g.e.* s. 27, 415
110. Mela, *a.g.e.* s. 30-1
111. Mela, *a.g.e.* s. 32-3
112. Mela, *a.g.e.* s. 34-5
113. Mela, *a.g.e.* s. 38-9
114. Mela, *a.g.e.* s. 402–3

Mela, İbn Arabî'nin aşkı ilâhî, rûhânî ve tabîî olarak tasnîf etmesine bağlı kalmakla beraber ona göre biri ilâhî olan ontolojik aşk, diğeri varoluşsal olup bazen cismânî-rûhânî veya mecâzî-hakîkî diye tavsif edilen iki aşk türü vardır. Mela ontolojik aşkı Tanrı'nın zâtı olarak görüp ilâhî aşkı şu dizelerle açıklamaktadır:

Me'nayê 'işqê bêm çi ye lew min bi çeşmê dil diye
'Eksa cemalek safî ye lami' di mir'ata me da
Söyleyeyim mi nedir, kalb gözüyle gördüğüm aşkın mânâsını
Saf güzelliğin ruh aynamızda yansıyan parıltısıdır aşk[115]

Mela, hakîkî aşkın sırlarına mazhar olabilmek için mecâzî aşkın küçümsenmemesi gerektiğini ifade etmekle beraber mecâzî olana gönlü kaptırıp hakikî aşktan mahrum kalma gibi bir durumun da söz konusu olabileceğini şu dizeleriyle dile getirmektedir:

Lami'a husn û cemalê dê ji 'ilmê bête 'eyn
'işqi da jê hilbitin kî dî heqîqet bê mecaz
Hüsn ü cemâlin parıltısı ilimle ayan olur ancak
Alevlenir aşk ateşi, mecazla anlaşılır hakikatin mânâsı[116]

Mela'nın aşk felsefesinde arzu edilen rûhânî aşk olup bunun için kalbin saflığını ortadan kaldıran her türlü kötülükten ve maddeden uzak durulması gerekir. Aksi takdirde kişinin aşka mazhar olamayacağı şöyle dillendirilmiştir:

Şem'ê ser nûr nadirit ger ew nekit perhîzê dil
Zewqê cama 'işqê nakit ger nekit îmsakê rûh
Işık vermez mumun başı eğer içi temiz değilse pisliklerden
Aşk bardağından zevk almaz bir ruh, çekmezse elini maddeden[117]

Mela'nın düşüncesinde vuslata ermeme pahasına da olsa aşkın bütün çile ve merhaleleri yaşanmalı, sıradan ve günlük aşkların câzibesine kapılarak hakîkî aşktan mahrum kalınmamalıdır. Hakîkî aşka vâsıl olabilmek için melâmet düşüncesine sahip olunması gerektiğini Mela şöyle ifade etmektedir:

Ruswayê 'işqê tenha ne ez bûm
Kes dî zemânân hub bê melamet

115. Mela, *a.g.e.* s. 28–9
116. Mela, *a.g.e.* s. 302–3
117. Mela, *a.g.e.* s. 260–7

Aşkın rüsvâyı olan yalnız ben değilim
Kim tatmış ki aşkı olmadan melâmet[118]

Sonuç olarak Mela'nın düşüncesinde baskın olan aşk cismânî olmayıp ilâhî ve rûhânî bir aşktır. Mela'nın İbn Arabî ekolü ve vahdet-i vücûd düşüncesinin XVIII. yüzyılda önemli bir temsilcisi olduğunu göz ardı edenler, Mela'nın beşerî aşkı ile ilgili çeşitli hikâyeler türetmişlerdir.[119] İslâm düşünce geleneğinden oldukça etkilenen Mela'nın tasavvuf felsefesini aşk kavramı çerçevesinde inşâ ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

'Adî, Yahya b., "Risâle fî Sıhhati İ'tikâdi'n-Nasârâ fi'l-Bârî Ennehû Cevherun zû Sulusi Sıfat", nşr: Augustin Perier, (*Petits Traites Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920 içinde), s. 11-23

Afîfî, Ebû'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Devrim*, çev: H. İbrahim Kaçar&Murat Sülün, Risâle Yayınları, İstanbul, 2004.

Alıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, 2001.

Atasagun, Galip, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, s. 369-87.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Bey, Muhammed Emin Zeki, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistân Fi'l-Ahdi'l-İslâmî*, Arp. Çev: Saniha Zeki Bey, Dâru'z-Zeman, Dımaşk, 2006.

Bozhüyük, Mehmet Emin, "Hurûf", *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 397-400.

Chittick, William, *Tasavvuf*, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, 3. Bas., İstanbul, 2006

Cızîrî, Mela Ahmedé, *Dîwan*, çev: Osman Tunç, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2009.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dersaadet, İstanbul, ts.

Çağlayan, Harun, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelâm Araştırmaları*, 9:1 (2011), s. 233–62

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Mârifetin İfadesi Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005.

118. Mela, *a.g.e.* s. 249
119. M. Nesim Doru, *Melayê Cizîrî –Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri-*, s. 244-7

Doru, M. Nesim, *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*, Nübihar Yay, İstanbul 2012

El-Cezerî, Şeyh Ahmed, *Dîvânu'ş-Şeyh Ahmed el-Cezerî*, Müstensih: Tayyar Paşa, İstanbul, 1844. (06 Mil Yz A 5086/1).

El-Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1986

El-Fârâbî, Ebû Nasr, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, Matbaatü'l-Katulikiyye, Beyrut, 1964.

El-Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, Dâru'l-Camiati'l-Mısriyye, İskenderiye, ts.,

Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

Er-Râzî, Muhammed b. Zekeriyâ Ebû Bekir, *Et-Tıbbu'r-Rûhânî*, Dâru'l-Hikme, Dımaşk/Beyrut, 1986.

Es-Selefî, Hamdi Abdulmecîd-Doski, Tahsin İbrahim, *Mu'cemu'ş-Şuerâi'l-Kurd*, Spirez Yayınları, Duhok 2008.

Et-Tusî, Serrâc, *el-Luma'*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Ez-Zivingî, Ahmed İbn Molla Muhammed, *el-Ikdu'l-Cevheri fi Şerhi Dîvâni'ş-Şeyhi'l-Cezeri*, Kamışli, ts.

Fettah, İrfan Abdulhamid, *Neş'etü'l-Felsefeti's-Sûfîyye ve Tetevvurûha*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1993.

Gazâlî, Ebû Hamid, *İhyau Ulumi'd-Din*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

———, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul, ts.

———, Ebû Hamid, *Mişkâtu'l-Envâr*, (Gazzâli, *Mecmuatü'r-Resail*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996 içinde).

Güzel, Abdurrahim, "Kelâm Ve Tasavvuf Açısından Tevhid"*Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11, Yıl: 2001, s. 193–209.

Irâkî, Atıf, *Sevretu'l-Akl fi'-l Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1999.

İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetü'l-Arabiye, Kahire, 1985.

———, *Füsûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1946.

———, İlâhî Aşk, çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İst, 2006

———, *Kitâbu Şıkki'l-Ceyb*, (İbn Arabi, *Mecmuâ'-Resaili'l-İlâhîyye*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1325 içinde).

———, *Resâilu İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1986.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Bostân-ı Ketâb, Kum, 1381.

———, *en-Necât Fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyat*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992.

———, "Risâle Fi'l-'Işk" (*İslâmic Philosophy*, ed: Fuad Sezgin, V.35, Frankfurt am Main, 1999 içinde)

İhvân-I Safâ, *Resâil*, Darü'l-İslâmiye, Beyrut, 1992

Kâşânî, Abdurrezzak, *İstilâhâtu's-Sûfîyye*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1992.

Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul, 1982.

Kılıç, Cevdet, "Şeyh Ahmed El-Cezerî'nin Şeyh San'an'a Bakışı, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, editör: M. Nesim Doru, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ank., 2010, s. 579-88

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

———, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2010.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, 1995.

Kurdo, Qanatê, *Tarixa Edebyeta Kurdi-Kürt Edebiyatı Tarihi*-, Özge Yayınları, Ank., 1992.

Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yayınları, İstanbul, 1974.

Qadir, C.A., "Pre-Islamic Indian Thought", (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde), s. 15-44.

Muhammed, Halid Cemil, *Melayê Cizîrî Sevgi ve Güzelliğin Şairi*, çev: Ümit Demirhan, Hivda Yayınları, İstanbul, 2008

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Sanatı ve Mâneviyâtı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

Ögke, Ahmed, "İbnü'l-Arabi'nin Füsusu'l-Hikem"inde Ayna Metaforu" *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 10 (2009), sayı: 23, s. 75-89.

Plotinos, *Enneads (Psychic And Physical Treatises)*, Trans: Stephen Mackenna, London, 1921.

Plotinos, *Enneads (The Divine Mind, Being)*, Trans: Stephen Mackenna, London, 1926.

Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-Meşrikîyye*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabîyye, Beyrut, 1990.

Sadif, Arthur & Selom, Tevfik, *el-Felsefetü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Farabi, Beyrut, 2000.

Tatar, Burhânettin, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009

Turan, Abdulbaki, *Melayê Cizîrî Dîvânı ve Şerhi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2010.

Uluç, Tahir, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:7 (2006), sayı:16, s. 151–90.

———, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.

———, "Aşk", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 4, s. 11-7.

———, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Yöyler, Celalettin, *Şîroveya Dîwana Melayé Cızîrî*, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2006.

Zinar, Zeynelâbidîn "Pêşgotin", (Melayê Cizîrî, *Diwan*, Haz: Zeynelabidin Zinar, Fırat Yayınları, İstanbul, 1986 içinde).

BAYRAMÎ-MELÂMÎ ŞÂİR: OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ

Bilal Kemikli*

HAYATINA DAİR

Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, sûfi kimliğini öne çıkaran bir şâirdir. Dönemin şiir geleneği içerisinde eser vermekle birlikte, şâirliği konusunda pek iddiâlı değildir. Bu yüzden olsa gerek, edebiyatımızın temel kaynaklarında hakkında pek fazla bilgi bulunmadığı gibi, hakkında bilgi veren kaynaklarda mahlası da zikredilmemektedir. Verilen bilgilere göre asıl adı, İbrâhim'dir; İstanbul'un Aksaray semtinde bulunan tekkesindeki hizmetleri sebebiyle kaynaklarda "İbrâhîm-i Aksarayî" şeklinde anılmaktadır.

Lakabı kaynaklarda, "Oğlanlar Şeyhi", "Oğlan Şeyhi", "Oğlan Şeyh", "Olanlar Şeyhi" ve "Olan Şeyh"i olarak geçmektedir. Kütüphane kayıtlarında ise, "Şeyh-i Oğlan", "Oğlan Şeyh" ve "Hazret-i Dil-i Dânâ" şeklinde geçmektedir. Şu halde onun mahalline göre bu lakaplardan biriyle anıldığı düşünülebilir. Bu lakaplardan en çok kullanılanı Oğlan Şeyh'tir. Bizzat şâirin kendisi, daha küçük yaşlarda Oğlan Şeyh lakabıyla anıldığını bir sohbetinde ifade etmektedir. Gaybî'nin *Sohbet-nâme*'sinde bu konu şöyle ele alınmaktadır:

"Sinnimiz altı veya sekizde iken ceddimiz, Pîri Mektebdâr Hazretlerinin ilâhiyyâtından hıfz itdürürdi. Hatta bir gün, "Varımı ol Hakk'a virdim hân u mânım kalmadı" mısrâ'ını hıfz ederken, "Dedeciğim bu dahi Pîrin ilâhîsi mi-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

dir?" dedim. Ceddim dahi, "Belî oğlancığım." dedik de, "Acabâ kendülerinin varı var mı idi, hatta vire." deyü söylediğimde, ceddim, "Bu oğlancık şeyhdür." deyü okşar idi. Oğlan Şeyh tesmiyesine bâdî vü bâ'is budur."

Şâirin çocukluk döneminden itibaren içinde bulunduğu tasavvufî ortamı da tasvir etmesi bakımından önemli olan bu anlatı, onun çocuk denilecek bir yaşta tasavvufî inceliklere uygun sözünden mülhem, "Oğlan Şeyh" olarak isimlendirilmesini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Oğlan Şeyh lakabı, şâirimizden önce, cezbeli ve şatahâta varan sözlerinden dolayı idâm edilen genç melâmî mürşid Çelebi Şeyh İsmâîl-i Mâşûkî (1529) için de kullanılmaktadır. Bu yüzden konuyla ilgili daha önce yapılmış bazı çalışmalarda şâir, kendinden çok önce yaşamış olan İsmâîl-i Mâşukî ile karıştırılmıştır.

Onun diğer bir lakabı da Oğlanlar Şeyhi'dir. Oğlanlar Şeyhi lakabı ile tanınmasına dair en sağlıklı değerlendirmeyi, ünlü biyograf ve müellif Müstakim-zâde Süleyman Saâdeddin (1131-1202) yapmaktadır. Ona göre, şâir Aksaray'da seccâde-nişîn olduğu zaman zarfında daha çok gençlere dönük tekke faâliyetlerinde bulunmuştur. Gençlerin şeyhi anlamında, "Oğlanlar Şeyhi" adıyla anılmasının sebebi de budur. Melâmilik düşüncesinin tarihî kaynaklarına vâkıf bir yazar olan Müstakim-zâde'nin verdiği bu bilgi, şâirin bir sûfî olarak etki alanını ve nüfûzunu ortaya koymaktadır; o daha çok toplumun genç tabakasını hedef alan bir tarîkat ve irşâd anlayışı içerisinde olmuştur. Nitekim tekkesinin adı da Oğlanlar Tekkesi olup, bu isimle şöhret kazanmıştır.

Şâirin tarîkat terbiyesi içerisinde kemâle ulaşmak anlamında "olmak" fiilinden müştâk Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi şeklinde anılması ise, görebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Hüseyin Vassaf'ta görülen bir durumdur. Vassaf, herhangi bir kaynak göstermeden, şâirin bu isimle anıldığını ve daha önce Gavsî Tekkesi olarak bilinen İstanbul Aksaray semtinde bulunan tekkesinin de "Olanlar Tekkesi" olarak isimlendirildiğine işâret eder. Bursalı Mehmet Tahir de konuyla ilgili bir mütâlaa yapmaksızın, şâiri Olanlar Şeyhi olarak zikretmektedir. Vassaf ve Mehmet Tahir'in şâiri "Olan" ve "Olanlar" şeklinde anmaları, tarihi kaynaklarda konuyu tevsîk edecek nitelikten yoksundur.

Şâir, *Sohbet-nâme*'de zikredildiğine göre, doğum tarihini bizzat kendisi bildirmektedir. Gaybî, konuyla ilgili olarak şâirin verdiği şu ifadeleri kaydetmektedir:

"Ceddim Tabtab Şah Ali Hazretleri vilâdetimize bu beyitle işâret eylemişlerdir:

Doğduğu bin târihidir Hazret-i İbrâhim'in
İntikâl etdi cihândan bil o gün kutb-ı zamân"

Bu lâfzî tarih kaydına göre, şâir 1000/(1591-1592) tarihinde doğmuştur. Daha sonraki kaynaklar bu tarihi esas almakla birlikte, doğum tarihini tesbît eden bu beytin ikinci mısrâında geçen, cihândan intikâl eden "zamanın kutbunun" kim olduğu hususunda her hangi bir fikir vermezler. Beytin nâzımı Tabtab Şah Ali de Vizeli Alaaddîn'in halifesi Gazanfer Efendi'den feyz almış bir Bayramî Melâmî'dir. Dolayısıyla burada zikredilen "kutb-ı zamân", kutup-mehdî merkezli bir düşünce evrenine sahip olan Melâmîliğin kutuplarından birine işâret etmektedir. İbrâhim Efendi 1000/(1591-1592) tarihinde doğduğuna göre bu yılda vefat eden bir Melâmî kutbu olmalıdır. Ancak kaynaklarda bu tarihte vefât eden bir Melâmî kutbu zikredilmemektedir.

Doğduğu yer, yukarıda da işâret edildiği gibi, ihtilaflıdır. Onun doğum yerine ilişkin olarak, Vassaf'ın da kaydettiği şekilde, iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Konya Aksaray'ına bağlı Eğridere'de, bazılarına göre de İstanbul'un Aksaray semtinde doğmuştur. Şâir hakkında ilk çalışmayı yapan araştırmacılardan biri olan Fevziye Abdullah Tansel, Eğridere'yi Isparta'ya bağlı Eğridir (Eğirdir) kazası olarak göstermektedir. Oysa Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lam*'da Üsküp Sancağı'nda bir çay ismi olarak Eğridere'yi zikreder. Muhtemelen bu çay kenarında Eğridere ismini taşıyan bir kasaba da bulunmaktadır. Öte yandan şâir dedesi Tabtab Şah Ali'den bahsederken, onun mürşidi Gazanfer Efendi'nin sohbetlerine sık sık iştirâk ettiğini de kaydetmektedir. Bilindiği gibi Gazanfer Efendi, Vize'de irşâd hizmetlerinde bulunmuştur. Şâirin dedesi ve ilk mürşidi Tabtab Şah Ali'nin de Vize'de bu şeyhin meclisinde bulunarak feyz almış olması gerekir. Şu halde Eğridere'nin, dönemin ulaşım imkanları dahilinde Vize'ye yakın, Üsküp civarında bir yerleşim alanı olması da kuvvetle muhtemeldir.

Döneminde ulemâ, kalemiye ve askeriyeden pek çok şahsiyet üzerinde derin nüfûzu olan İbrâhim Efendi'nin, tahsil hayatına ilişkin elimizde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar konuyla ilgili olarak Hüseyin Vassaf, onun "senelerce tarîk-ı tahsilde" bulunduğunu zikretse de, nerede ve kimlerden ders aldığını ve hangi alanlarda uzmanlaştığını belirtmez. Aslen Eğridereli bir zatın oğlu olan İbrâhim'in "sinn-i temyîze vâsıl olunca" İstanbul'a geldiği zikredildiğine göre, onun ilk eğitimini memleketinde almış olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İstanbul'a gelmesindeki amacı, eğitim ve öğretimini ikmâl etmek ve belirli bir alanda ihtisas yapmak değildir. Daha çok mânevî eğitimi amaçlayarak buraya gelmiştir.

Şâirin İstanbul'a geliş sebepleri üzerinde duran yazarlardan biri de Mehmed Nazmî'dir. Nazmî, bu konuda bizzat şâirden dinlediğini ifade ettiği bir hâtırayı nakleder. Buna göre, şâirin genç yaşta memleketini terk ederek İstânbul'a gelmesine sebep olan faktör, dinlediği bir türküdür. Şâirin hâlet-i rûhiyyesini vermesi bakımından önemli olan bu hâtırayı burada kısaca zikretmek gerekir: Ba-

basından kendisine menkul ve gayr-ı menkul büyük bir servet intikâl eden şâirin memleketinde ikâmet ettikleri ev, cüllahlar (dokumacılar) çarşısının yakınında bulunmaktadır. Bir gece cüllahlardan birisi türkü söyler. Şâir bu sadâyı duyduğunda oldukça etkilenir. Sabahı zor eder; hemen annesine koşarak, "Beni öldü kabul et, rızanla bana izin ver de İstânbul'a gideyim bir şeyhe derviş olayım. Bana intikâl eden mîrâsı da sana hibe ediyorum." der. Böylece annesinin iznini alarak "bir şeyhe intisap niyetiyle" İstanbul'a gelir.

Mehmed Nazmî'nin anlattığı bu hatırada açıkça görüldüğü gibi, o İstanbul'a döneminin ilim anlayışı çerçevesinde bir tahsil hayatı niyetiyle gelmemiştir. Aksine aklî ve naklî ilimlerin tahsili ile mevkî ve makam sahibi olmak, onun amaçladığı bir durum değildir; uğruna kendisine intikâl eden maddî zenginlikleri de hibe ettiği ilim ledünnî ilimdir. Bu ilim de ancak bir şeyhe mürid olmakla tahsil edileceğinden, İstanbul'a giderek dönemin kâmil bir mürşidine intisâb etmek istediğini beyân etmektedir. Bu yoldaki tahsil, insanın mâsivâdan soyutlanarak terk hâlini yaşamasıyla mümkündür. Şu halde şâirin hayatını değiştirecek kadar üzerinde derin tesir yaratan bu türkü, dünyanın pek çok nimetine sahip bir bezirgân olan babasının vefatı ile içine düştüğü ruhsal duruma paralel olarak onda, dünyânın fânîliğini ve insân için bir gurbet olduğu fikrini galeyâna getirmiştir. Böylece bu türkü ile o gerçek hayatın içe doğru bir yolculuğu öngördüğü inancına ulaşmış olmalıdır. Nitekim onun içinde bulunduğu bu rûhî durumu döneminin nesir geleneğine de bağlı kalarak tasvir eden Nazmî, türkünün metni olduğu hususunda kesin bilgimiz olmayan şu iki dörtlüğü zikreder:

Aşkınla yâ Rab dîvâne oldum
Bana kerem it bana meded it
Şevkin meyinden mestâne oldum
Bana kerem it bana meded it

Mâl ü melâlim yoluna verdim
Mihrinle âhir bu yola girdim
Dağlara düşüp bellere irdim
Bana kerem it bana meded it

Onun İstanbul'a gelmesi, amaçladığı rûhî eğitimi almasını sağlamıştır. Fakat dönemin resmî eğitim kurumlarında herhangi bir tahsil hayatı olmamıştır. Bizzat Mehmed Nazmî'ye anlattığına göre, pek uzun süren bir tahsil hayatı da olmamıştır. Bununla birlikte ünlü Halvetî mürşidi Abdulehâd en-Nûrî, onu ikinci Muhyiddin el-Arâbî olarak tavsîf etmektedir. Bu şekilde taltîf ve tavsîf edilmesi, sahip olduğu bilgi ve mânevî haller dolayısıyladır. Nûrî Efendi'nin halifesi olan Nazmî, onun ulaştığı bu bilgiyi "sohbet-i merdân"ın huzûrunda zevk

ettiği feth ve keşiflere bağlamaktadır. Nazmî'nin bu değerlendirmesi tasavvufî bilgi açısından yerinde bir tahlil olmakla birlikte, temel naslara bağlı zâhirî bilgilerine, dönemin eğitim yöntemlerinden biri olan oto-didaktik usûlle ulaşmış olması da ihtimal dâhilindedir. Zirâ gerek şiirlerinde ele aldığı konulara vukûfiyeti, gerekse sohbetlerinde kullandığı dil, onun en azından döneminin gerektirdiği şartlarda bir öğrenim süreci içerisinden geldiğine tanıklık eder. Nazmî'nin de işaret ettiği gibi, sohbet meclislerinde geleneksel anlayışa mâtuf bir âlem tasavvuruna ulaşmış olmalıdır.

İbrâhim Efendi'nin temâyüz eden en önemli yönü mutasavvıflığıdır. İbrâhim Efendi'nin tarikâtı ve sûfî çevresine ilişkin en önemli kaynak, bizzat kendi eserleri ile halîfesi Gaybî'nin eserleridir. Bu kaynak eserlerden biri olan *Sohbet-nâme*, vesîka niteliğini hâiz oldukça önemli malzemeler içermektedir. 1059-1065/(1649-1655) tarihleri arasında İbrâhim Efendi'nin "sohbet-i latîf-i cân-fezâlarında" bulunarak "feyz-yâb" olan Gaybî'nin bu eseri, özelde İbrâhim Efendi'nin tekke hizmetlerine, genelde dönemin bir sûfî muhîtinin gündelik hayatına dâir tahliller yapmaya imkan verecek nitelikte bilgiler içermektedir. Gaybî'nin naklettiğine göre, "vahdet tarîkatı"nın ta'lîmi ve murîdan ile ülfetin amaçlandığı bu sohbetler, inci değerinde latîf ve feyizli meclislerde vukû bulmuş olmakla, her bir cümlesi hikmet saçmaktadır; bundan dolayı da hıfz u rabt altına alınması, burada vaz'edilen hususların hikmete tâlib olanlarca öğrenilmesi ve hayata geçirilmesi gerekmektedir. Böylesi bir amaca matuf olarak kaleme alınan eser, bir yönüyle geleneksel tasavvuf kültürü içerisinde menkâbe, vâridât ve sohbet niteliklerini hâiz olduğu gibi, yer yer şâirin hayatına dair hâtıralarını da ihtivâ ettiğinden otobiyografik özellik de taşır. Bu malzemeden yola çıkarak şâirin tasavvufî muh3iti ortaya çıkarılabilir.

Kaynaklar, İbrâhim Efendi'nin Hakikî-zâde Şeyh Osman Efendi (ö. 1038 / 1628-1629), Hüseyn-i Lâmekânî (ö. 1034 / 1624), Tabtab Şah Ali, Aziz Mahmûd-ı Hüdâî (ö. 1038 /1628-1629) ve Abdülahaden-Nûrî (ö. 1061 / 1651) gibi mürşidlerden feyz aldığı bilgisini vermektedir. Bizzat kendisi silsile-i ma'nevî ve silsile-i sûrî şeklinde tanımladığı iki ayrı tarîkat zincirine bağlı olduğunu söylemektedir. Onun silsile-i ma'nevî dediği, kaynaklarda Tabtab Şah Alî'den alınan Bayramî-Melâmî çizgidir. Silsile-i sûrî ise, Hakikî-zâde Osman Efendi ile takip edilen Halvetî ortama işâret etmektedir. Bu iki silsileye ilave olarak, Aziz Mahmûd-ı Hüdâî ve Abdulahad en-Nûrî dolayısıyla Celvetî ve Sivâsî muhîti de zikretmek gerekir.

Onun görünürde olan, hakîkî ve içten olmayan silsile (silsile-i sûrî) olarak tanımladığı Halvetî çizgiye intisâbı, memleketinden ayrılarak İstanbul'a gelmesinden sonradır. Yine Nazmî'nin naklettiğine göre, büyük şehre giden her taşralı gibi, İbrâhim Efendi de bir hemşehrisine misâfir olmuş ve ev sahibinin delâleti ile Eğrikapı'da şeyh olan Osman Efendi'ye intisâb etmiştir. Bu husus-

ta Nazmî bir hâtıra daha nakletmektedir: Osman Efendi'nin huzuruna kabul edilen bu âşık, herhangi bir araştırmaya ve soruşturmaya girmeden, "bin sikke-i hasene"yi şeyhin önüne koyup, öyküsünü anlatarak bîat talebinde bulunur. Bu âşık oldukça gençtir; bu özelliğinden hareketle Osman Efendi, "Çelebi, dahi tâzeliğin var. Ve nâz u nâîm ile perverde olmuşsundur. Mücâhede ve riyâzete tahammül edemezsin." yollu ifadelerle onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalışmıştır. Bunun üzerine bu genç âşık, "Sultânım, ben tâlib-i Hakk'ım. Yâ vâsıl-ı cânân olurum, yahut bu yolda cân veririm. Cümle fukarâya ittüğüniz tekâlîfi tahammül ederim." diye karşılık verir. Bu sözler karşısında şeyh, onu dergâha kabul eder.

Tarihî gerçekliğini bilmemekle birlikte, Nazmî'nin *Hediyyetü'l-Arifîn*'de zikrettiği üzere, Osman Efendi'nin dergâhında himmet için hizmete koyulan İbrâhim'in çilesini dergâhın dışında kazılan bir çukurda geçirmesi emredildiğinde, bu teklifi kabul etmekte tereddüd göstermemiş; çilesini tamamlayıp hilâfet icâzeti alarak Gavsî Tekkesi (Oğlanlar Tekkesi) şeyhliğine getirilmiştir. Kendisi de bu durumu Dil-i Dânâ Kasîdesi'nde, "bir turfa vâdî" olarak tanımladığı Halvetiyye içerisinde seyr ü sülûkünü ikmâl ettiğini belirtirken, bir mezarda yedi yıl çile çektiğini, on günde bir yemek yeme perhizi yaptığını ve bazen cehrî (açık) bazen hâfi (gizli) zikir yaparak bu yolu tamamladığını; ancak başlangıçtaki hallerinin sülûkün sonucunda da devam ettiğini ifade etmektedir.

İbrâhim Efendi'nin âidiyet hissettiği, kendisini tanımladığı ve karakterize ettiği muhit, ikinci devre Melâmîliği olarak da bilinen Bayramî-Melâmiliğinin oluşturduğu çizgidir. Bu çizgi, Vahdet-i Vücûd düşüncesine bağlı mârifet ve varlık anlayışından büyük çapta etkilenerek, aşk ve sohbete dayalı bir tasavvufî zevk ve neşe hayatını temsil eder. Esâsen şekil, rüsûm, âdâb ve erkânı zâhirî zeminin formları olarak görüp, irfânî yönü önceleyen melâmet, her şeyden önce bir neşvedir: Bir tarîkat olmaktan çok bir meşreptir. Bu zâhirî formlar, insanın iç halini dışa vururlar. Halbuki tasavvufî hallerde gizli kalmak ve gösterişe kaçmamak esastır. Sâlih ameli gizli edâ etmek gerekirken, dervişlik kisvesi bu gizliliği ortadan kaldırdığı gibi, şöhreti de beraberinde getirir. Aksine yapılması gereken, bir yandan hayrı gizlemek, öte yandan da insanın bizzat kendisini kınaması ve kınanması için şerri açığa çıkarmaktır.

İbrâhim Efendi, Melâmî halkasında, ceddim diye tanıttığı Tabtab Şah Ali ile Hüseyn-i Lâmekânî'den feyiz aldığını ve tarihe geçen pek çok Melâmî mürşidi ile de görüştüğünü belirtmektedir. O Melâmî silsilesini Dil-i Dânâ'da açıkça ortaya koymaktadır. Müritlerinden Gaybî de *Bîat-nâme*'deki silsilesinde bu bilgiyi teyit etmektedir.

Müstakimzâde, onu Hüseyn-i Lâmekânî'nin mürîdi olarak tanıtmaktadır. Şâirin üzerinde "merd-i ma'nâ" olarak tavsif ettiği Hüseyn-i Lâmekânî'nin de-

rin tesirleri vardır. Nitekim o, Lâmekânî'nin medhi sâdedinde *Müfîd ü Muhtasar*'da bir fasıl ayırmıştır. Bu fasılda ele alındığı şekliyle Lâmekânî, "merd-i ma'nâ" ve "nesl-i Ali" olup, yaşadığı dönemde âriflerin kutbudur (kutbu'l-ârifîn) (MM/417-440). Bu kutup, şâire dokuz ay "âyîne" olmuştur; böylece cümle âlem şâirin cismi, o ise gözü olmuştur; o gözle cismine bakmış ve câna sefer etmiştir (MM / 426-433). Buradan yola çıkarak şâirin, dönemin kutbu olarak tanımladığı Lâmekânî'nin sohbetlerine devam ettiği bilgisine ulaşmak mümkündür.

ETKİLERİ

İbrâhim Efendi, Bayramî Melâmiliği içerisinde önemli bir kişiliktir. Bilindiği gibi, tarîkatların resmî uygulamalarından âzâde olduklarından ehl-i vahdet olarak kendilerini tanımlayan Melâmîlerin hân-gâh ve zâviyeleri de bulunmamaktadır. Ekseriyetle ticâret, zirâat ve devlet memûriyeti gibi çalışma alanları olan Melâmî mürşidleri, tarîkat kisvesinin dar kalıplarının dışına çıkarak, ev ve işyerlerinde yapılan sohbet ve nazarla mürîdânın eğitimine önem vermişlerdir. Sadece Emir Osman Hâşimî, Nureddinzâde ve Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi gibi diğer bir tarîkattan müstahlef olan zevâtın bir tekkede şeyhlik yaptığına tanık olmaktayız.

İbrâhim Efendi, Halvetîyye'nin Ahmediyye kolunun Sinâniyye şûbesinin mürşidlerinden olan Osman Efendi'nin mürîdi olarak, sülûkünü ikmâl edip hilâfet icâzeti almıştır. Bu tarîkat zinciri içerisinde bir yer edindikten sonra, Oğlanlar Dergâhı ve Olanlar Dergâhı adlarıyla da anılan Gavsî Tekkesi'nde seccâde-nişîn olarak uzunca bir dönem irşâd hizmetlerinde bulunmuştur. Şeyhî, Aksaray'daki bu dergâha Hakîkî-zâde'den müstahlef olarak bizzat onun tarafından görevlendirildiğini söyler. Nazmî de bu görüşü teyid eder.

Fetih'den hemen sonra Dersââdet'de inşâ edilen ilk Kâdirî dergahlarından biri olan Gavsî Tekkesi'nin bânîsi, Fâtih'in Sekbenbaşı Ya'kub Ağa'dır. Ya'kub Ağa, bu dergâhı rüyasında gördüğü Abdulkâdir-i Geylânî'nin emri çerçevesinde inşâ etmiştir. Tekkenin, bânîsinin hangi tarîkata mensup olduğu ve yapımını müteâkip kimler tarafından kullanıldığına dair bilgimiz yoktur. Ancak İbrâhim Efendi'nin bu tekkede irşâda memur edilmesinden sonra tekkenin ismi de değişmiştir.

İbrâhim Efendi'nin bu tekkedeki hizmetleri vefâtına kadar sürmüştür. Ancak burada ne zam göreve başladığı hususu açık değildir. Başta Şeyhî olmak üzere, Nazmî ve Uşşâkî-zâde, onun elli sene bu tekke de postnişin olarak irşâd hizmetinde bulunduğunu kaydetmektedirler. Bu bilgiye ihtiyatlıyaklaşmak durumundayız. Zirâ şâirin 1000/(1592)'de doğduğu ve 1065/(1655)'de vefat et-

tiği kesin olduğuna göre, 1015/(1606) yılında bu tekkeye postnişin olması gerekir. Daha henüz on beş yaşında çilesini tamamlayarak hilâfet alması ve irşâd hizmetiyle memur edilmesi, gayr-ı mâkul bir düşünce olarak kabul edilebilir. Kezâ çile süresinin en az üç ya da beş yıl olması düşünülürse, çocuk denilecek bir yaşta İstanbul'a gelerek Hakîkîzâde'ye intisâb ettiği sonucu çıkar ki, bu da muhaldir. Bu itibarla ne zaman posta oturduğunu bilmediğimiz için, kaynaklarda verilen bilgiye ihtiyatla yaklaşmak durumundayız; ancak uzunca bir dönem burada hizmet ettiği bir gerçektir.

Mehmed Nazmî, tarîkat taassubuyla olsa gerek, Yiğitbaşı'nın yolundan gidenlerin "âlem-i misâli" geçemedikleri halde, İbrâhim Efendi'nin "ârif-i makâmât-ı ceberût u lâhût" olduğuna işaret etmektedir. Bununla da kalmayıp onu "sânî-i Muhyiddîn el-Arâbî" olarak tavs3if eder. Hatta o, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Sivâsî Efendinin ona bir mektup göndermesi hâlinde "Sânî-i Muhyiddîn el-Arâbî" unvânını kaydettiğini de zikretmektedir. İbrâhim Efendi'nin Melâmîliği hususunda herhangi bir görüş belirtmemeye özel bir gayret gösteren Nazmî, onun bu kemâlât ve maârifi Aziz Mahmûd-ı Hüdâyî'den almış olduğunu belirtmektedir.

Şâirin, "İkinci Muhyiddîn" olarak anılmasında, vahdet inancını esas alan tasavvufî anlayış ve düşüncesi etkili olmuştur. Nitekim onun eserlerinde ele aldığı temel konu bu inanç etrafında tebellür etmektedir. Esâsen vahdet düşüncesi, Türk tasavvuf hayatında etkili olduğu gibi edebî sahada da belirgin bir şekilde ilham kaynağı olmuştur. Ancak Anadolu merkezli tasavvufî düşüncede bu inançtan ne anlaşıldığı hususunda, doğrudan doğruya edebî metinlere gidilerek herhangi bir tahlil de yapılmış değildir. Her ne kadar bu inanç, Anadolu'da oluşan Türk edebiyatı ve düşüncesinin tedvîn dönemi olarak değerlendirilmesi mümkün olan XIII. ve XIV. asırda, İbn. Arâbî'nin fikirlerinden mülhem Sadreddîn-i Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi şârihler mârifetiyle gelişmiş olduğu kabul edilirse de, Anadolu sûfiliğinin entelektüel açıdan beslendiği yegâne merkez İbnü'l-Arâbî felsefesi değildir. Nitekim Horasan Melâmîliğinin ve Maverâünnehir sûfîliğinin de derin tesirinden söz edilebilir. Haydarî ve Kalenderî dervişlerinin getirdiği melâmet neşvesi, Hoca Ahmed-i Yesevî ekolünün Anadolu'da oluşturduğu zühdî anlayış da, bu düşünce biçiminin oluşmasına katkı sağlamıştır. En önemlisi Belh'ten Anadolu'ya gelerek bir aşk çerağı yakan Bahâüddîn Veled ve Burhâneddîn Muhakkık Tirmîzî'nin zâhirî anlayışıyla Şems-i Tebrîzî'nin bâtinî (esoteric) yorumunu yeniden telif eden Mevlâna Celâleddîn er-Rûmî'nin vahdet düşüncesinin de bu havzada etkili olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bütün bu anlayış ve düşüncelerin temerküz ettiği tasavvufî muhitlerden biri olan Melâmîliğin temsilcileri, Gölpınarlı'nın ifadesiyle, vahdet düşüncesini bütün açıklığı ile kabul ederek bu inançlarını ilan etmişlerdir. Bu meyanda Hüseyn-i Lâmekânî, Hasan

Kabadüz, İdrîs-i Muhtefî ve Mesnevî şârihi Sarı Abdullah gibi İbrâhim Efendi ve halîfesi Gaybî de önemli metinler yazmışlar, Vahdet anlayışlarını açıkça zikretmekten çekinmemişlerdir. Gaybî'nin sırları açığa çıkardığını iddiâ ettiği ünlü devriyesi *Keşfü'l-Gıtâ* ile İbrâhim Efendi'nin *Kasîde-i Dil-i Dânâ*'sı, daha sonraki dönemlerde vahdet düşüncesine sahip sûfî şâirleri derinden etkileyen metinlerdir.

VEFÂTI

İbrâhim Efendi'nin irtihal tarihi, kaynaklarda geçtiği şekliyle, ihtilaflı bir konudur. Edebiyat ve kültür tarihinin temel kaynakları, onun vefâtına ilişkin olarak üç ayrı tarih zikretmektedirler. Bu tarihler, 1064/(1654), 1065/(1655) ve 1066/(1656) tarihleridir.

Verilen bu tarihlerden sahih olanı, 1065 tarihi olsa gerektir. Nitekim İbrâhim Efendi ile ilgili en detaylı bilgileri veren Hüseyin Vassâf da Müstakim-zâde'nin *Hülâsatü'l-İlâhiyye* isimli eserini kaynak alarak zikredilen bu tarihlerden 1065'in sahih olduğunu ifade edip, 22 Rebîu'l-âhir 1065/(1 Mart 1655) Çarşamba günü vefât ettiğini beyân etmektedir. Şeyhî de onun 1065 Rebîu'l-evvel'inde vefât ettiğini kaydetmektedir.

Kezâ Şeyh hakkında birinci derecede kaynak niteliğini hâiz olan *Sohbet-nâme*'de Gaybî, mürşidinin ölüm tarihini eserinin başında ve sonunda, iki ayrı yerde zikretmektedir. O, eserini, 1059-1065/(1649-1655) seneleri arasında meclislerinde bulunarak feyiz aldığı şeyhinin sohbetlerinden hareketle telif ettiğini zikretmektedir. Gaybî'nin, 1059'da şeyhin meclisine kabul edildiğini ve ölünceye kadar da onun hizmetinde bulunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla 1065 tarihini veren kaynakların tesbîti daha doğrudur. Öte yandan *Sohbet-nâme*'nin sonundaki kayıtta vefât tarihi ayrıntılı bir şekilde tesbît edilmektedir. Gaybî, burada konuya ilişkin olarak şunları kaydetmektedir:

> "Bin altmış beş senesinin mâh-i rebîü'l-âhirinin yirmi ikinci çahârşenbe güni vakt-i sabâhda âfitâb-ı hakîkatleri burc-i cisimlerinden gurûb eyledi."

Gaybî'nin bu ifadesi, herhangi bir tartışmaya mahal vermeyecek bir nitelikte şeyhin vefat tarihini tesbît etmemizi sağlar. Bu ifadeler, onun 1065'in 22 Rebîü'l-âhir Çarşamba/(1 Mart 1655) günü sabah vaktinde vefat ettiğini de ortaya koymaktadır. Onun târih-i irtihâli olmak üzere ahbaplarından Tal'atî Hüseyin (ö. 1075)'in söylediği "Cennet olsun makâmın İbrâhim" mısrâ'ı pek çok kaynakta geçmektedir.

Melâmî mürşitlerinin hângâhları ve tekkeleri olmadığı gibi, mezarlıkları da bir hazîrede ya da türbede bulunmaz. Ekseriyeti umûmî kabristanlarda medfûndur. Halvetîlik'ten de müstahlef olduğu için Aksaray'da Oğlanlar Dergâhı'nda şeyhlik yapan İbrâhim Efendi, buranın hazîresine defnedilmiştir. Fakat Millet Caddesi açılırken Oğlanlar Tekkesi 1950'de yıkılmış, hâzîredeki diğer şeyh kabirleri ile birlikte İbrâhim Efendi'nin nâşı da Murat Paşa Câmii hazîresine nakledilmiştir.

KAYNAKÇA

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmîler,* Tıpkı Basım, İstanbul, 1992.

Harîrî-zâde M. Kemâleddîn, *TibyânuVesâili Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Terâik*, II, Süleymâniye Kütüphânesi, İbrâhim Efendi, nr. 430.

Hazret-i Dil-iânâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyatı, (Hz. H. R. Yananlı), İstanbul, 2008.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, (Haz: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş), İstanbul, 1999.

Kemikli, Bilal, *Oğlanlar Şeyhi Müfid ü Muhtasar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.

———, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvanı: İnceleme, Metin,* İstanbul, 2000.

Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân,* Süleymaniye Kütüphanesi, Raşit Efendi Bölümü, nr.495.

Müstakim-zâde Süleyman Sâdettin, *Risâle-i Bayramîye-yi Melâmiyye*, İ. Ü. Kütüphanesi, TY. No: 3357.

Sun'ullâh-ı Gaybî, *Sohbetname, Biatname, Devre-i Arşiyye,* (Hz. H. R. Yananlı), İstanbul, 2012.

Sun'ullâh-ı Gaybî, *Sohbet-nâme,* İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. K. 292.

———, *Divân-ı İlâhiyât-Seçmeler,* (Haz. Bilal Kemikli), Ankara, 2013.

Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm,* II, İstanbul, 1306, 1012.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ,* İstanbul, 2001.

KÂTİP ÇELEBİ'NİN AKLÎ İLİMLER MERKEZLİ MEDRESE-İLMİYE ELEŞTİRİSİ VE MODERN TARİH YAZICILIĞINDAKİ YERİ

Emrullah Bulut*

GİRİŞ

Osmanlı bilim ve düşünce tarihinde XVII. yüzyılın ve tüm imparatorluk devrinin önemli şahsiyetlerinden birisi, ilim tarihimizde Hacı Kalfa (Hacı Halîfe),[1] Avrupalılarca Hadji Kalfa,[2] ulemâ arasında Kâtip Çelebi (1609-1657) diye bilinen ve asıl adı Mustafa olan âlimimizin hayatı hakkındaki bilgilerimizi, iki eserinde yazmış olduğu otobiyografisinden ediniyoruz.[3] "Kâtip Çelebi" denilince karşımıza; tarih ilmine büyük önem veren ve bu konuda önemli eserler bırakan, aynı zamanda Avrupa tarihini tercüme yoluyla tanımaya çalışan bir "tarihçi"; hem eserler ve ilimler hem de müellifler anlamında kendinden önceki birikimi toplayan bir "bibliyografyacı"; devletin mâlî durumuna dair ıslahat risâlesi yazan bir "bürokrat"; denizcilik ve haritacılık ile ilgilenip eser kaleme alan, kozmoğrafya konusunda Batılı kaynaklardan da faydalanıp eser yazan ve tercüme yapan bir "coğrafyacı" ve döneminin düşünce farklılıklarından

---

* Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı.

1. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 2000, s. 137.
2. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 177.
3. Kâtip Çelebi, *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l- fuhûl*, Şehit Ali Paşa Ktp., nr. 1877, vr. 271a.; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l–ehakk*, Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, (bundan sonra *Mîzânü'l-hakk*), İstanbul, h. 1280, s. 123-137.

kaynaklanan sorunlarını çözme konusunda eser telif eden "kanâat önderi" yetkin bir kişilik çıkmaktadır.

Onu, özelikle modern dönem tarih yazıcılığımızda ön plana çıkaran bir diğer konu, bu kadar önemli bir entelektüel ve bürokrat olarak bazı eserlerinde dönemiyle ilgili ortaya koymuş olduğu aklî ilimler bağlamındaki medrese ve ilmiye eleştirisidir. Bu yazının konusu, XVII. yüzyıl Osmanlısı'nın bu büyük düşünürünün aklî/felsefî/hikemî[4] ilimlere yaptığı özel vurguyu ve dönemiyle ilgili bu ilimler bağlamındaki medrese ve ilmiye eleştirisini ortaya koymak; değerlendirmelerinin II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet döneminde Osmanlı düşünce, bilim ve medrese tarihçiliği konusundaki etkilerini incelemek ve bu konuda oluşan genel kabulü değerlendirmektir.

KÂTİP ÇELEBİ'NİN DÜŞÜNCESİNDE AKLÎ İLİMLER VE ÖNEMİ

Kâtip Çelebi'nin "ilim" kavramı etrafındakini görüşlerini, kapsamlı bir klasik eserler bibliyografyası ve bilimler ansiklopedisi niteliğinde olan, belki de en önemli eseri *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*'a yazdığı mukaddimede[5] bulmak mümkündür. Çelebi burada, İslâm entelektüel tarihinde bilginin tanımı, yöntemi, ilimler taksimi, bilim-uygarlık ilişkisi konularındaki birikimi ve kendi tercihlerini yansıtan bilgilere yer verir.[6] *Keşfü'z-zunûn*'un "ilmü'l-hikme" maddesinde[7] "hikmet"in tanımını yaparak sınıflandıran Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk* adlı eserinin "Ulûm-i akliyyenin lüzûmu beyânındadır." başlığı taşıyan giriş bölümünde de hem aklî/felsefî hem de naklî/şer'î ilimlerin âlet ilimleriyle (mantık) birlikte kısa bir dökümünü yapar.[8] Yine *Keşfü'z-zunûn*'un "ilmü'l-felsefîyyât"[9] maddesinde felsefî ilimleri tasnîf ederken, "mantık" konusunda her iki eserinde bilgi verir.[10]

---

4. "İlim" ve "aklî ilim" kavramlarının anlamı ve tarihsel gelişimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001; a. mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996; a. mlf., "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, İstanbul, 2000, s. 109-114.
5. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, neş. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge, Ankara, c. I, 1941, s. 1-58.
6. Kâtip Çelebi'nin bu konulardaki fikirleri ve kaynakları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul, 2011, s. 478-529.
7. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 676-684.
8. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 3-6
9. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1289-1290.
10. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 4-5; *Keşfü'z-zunûn*, Ankara 1943, c. II, s. 1862-1863.

Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde bilimlerin ve kitapların (yazılı kültür) kökeni şeklinde bir bâb altında (menşeü'l-'ulûm ve'l-kütüb), bilimler ve uygarlık ilişkisi üzerinde durarak dilin oluşumunu, sözlü ve yazılı kültürün üretilmesini, insanın "sosyal canlı (medenî bi't-tab')" oluşu etrâfında incelemiş, özellikle aklî ilimler noktasında İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sine sık sık başvurmuştur.[11] Yine, dinin toplum için gerekliliğinden yola çıkarak, tarih boyunca ortaya çıkan düşünce ekolleri ve dinî oluşumlar hakkında bilgi vererek insanlık tarihinin inanç ve düşünce anlamında seyrini aktarmaya çalışır.[12] Kâtip Çelebi, Kâdî Saîd'in *Tabakâtü'l-ümem*'inden yaptığı uzun özette, milletleri, bilimler ve sanatlara yaptıkları katkıları itibariyle gruplandırarak sözü Arap kültür çevresine getirir. Buna göre Araplar, gündelik ihtiyaçların sonucunda bazı avâmî bilgilere sahiptir, ama felsefî bilgiden uzaktır, tabiatları da zaten buna uygun değildir.[13] İslâm böyle bir ortamda doğmuş, Peygamberimiz, Arapların birliğini sağlamış, İslâm toprakları genişlemiş, ilk zamanlarda dinin saflığını korumak adına başka ulusların bilimsel birikimlerine mesâfeli durulmuş, ancak İslâm memleketi eski uygarlık alanlarını hâkimiyeti altına alınca eski bilimlerle temas başlamış, bu temas da çeşitli fikir akımlarının ve yeni bilimlerin doğmasına yol açmıştır. Burada belki konumuz açısından da onun vurgu yaptığı husus, Müslümanların ürettiği bu gelişme sürecinin bir süre sonra zirveye çıkmakla beraber belli bir dönemden sonra gerilemeye başlamasıdır. Ona göre, bilimlerin yükselmesinin de yok olmasının da en büyük sebebi, devlet adamlarının bilime karşı gösterdikleri tutumdur.[14] Çelebi, şehir ortamında gelişen felsefî ilimlerle beraber, İslâm coğrafyasında gelişen fıkıh ve kelâm gibi din bilimlerinin kendine has özellikleri olduğunu belirterek bilimde uzmanlaşmanın şartlarını ortaya koyar ve bilimlerin gelişimiyle uygarlığın gelişimi arasındaki paralelliğe dikkat çeker. Bu düşüncelerde de kaynağı uzun alıntılar yaptığı İbn-i Haldûn'dur.[15]

Çelebi, bilim ve uygarlık ilişkisini sadece mukaddimede değil, bu ilişkinin özellikle felsefî bilimler bağlamında durumunu ortaya koymak üzere eserinin "ilmü'l-hikme (hikemî/felsefî ilimler)" maddesinde de ele almıştır. Burada da İbn-i Haldûn'dan kısa bir alıntı yaparak bu meseleye yeniden temas etmiş, bu ilimlerin diğer milletlerde ve özellikle İslâm tarihi boyunca gelişim sürecini incelemiştir. Ancak burada aşağıda da ele alınacağı üzere konunun bağlamı, belli bir dönemden sonra bu ilimler karşısında alınan olumsuz tavır ve bunun so-

11. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 24-25.
12. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 26-27.
13. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 28-35.
14. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 33-35.
15. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 39-42.

nucunda oluşan entelektüel ve medenî zayıflamadır. Çelebi, Avrupa'da bu bilimler konusundaki canlanışa İbn-i Haldûn'un o dönem içindeki gözlemlerini aktararak değinir. Ancak burada onun konuyu ele alış bağlamı, Osmanlı ülkesinde bu bilimlerin içinde bulunduğu durumla ilgilidir.[16]

Kâtip Çelebi'nin aklî bilimler kavramına yaptığı özel vurgu, *Mîzânü'l-hakk*'ta aklî ilimlerin lüzumuna dair yazmış olduğu kısa, ama onun zihniyet dünyasını ortaya koyması açısından önemli olan mukaddimede yer almaktadır. Çelebi, eserinin giriş sayfalarında akıl ve nakil arasındaki uyuma ve burhân, yani apodeiktik yöntemin önemine işaret eder ve sırf bu yöntemin olmaması yüzünden ülkede anlamlı bir sonuca ulaşmayan tartışmaların olduğunu, bu eseri de "ilm-i mîzân" denilen mantığın analiz yöntemlerine uyarak sorunların nasıl ele alınabileceğini göstermek üzere yazdığını belirtir.[17] Eserin mukaddimesinin, "Ulûm-ı aklîyyenin lüzumu beyanındadır." başlığını taşıması, Çelebi'nin o dönem toplumunda tartışılan yirmi bir başlık altındaki meselelerin çözümünde neyi esas aldığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Müellif, bu sorunların ancak burhân metodolojisine sahip ve aklî bilimleri bilen entelektüel bir zihniyetin yaklaşımıyla çözülebileceğini daha baştan göstermek ister gibidir.

Kâtip Çelebi'nin yaşadığı dönem olan XVII. yüzyılın ilk yarısında, birinin başında "Halvetiye" tarikatına mensup Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi (ö. 1635), diğerinin başında ise Birgivî'nin talebelerinden ders almış Kadızâde Mehmed b. Mustafa'nın (ö. 1635) bulunduğu, bu iki zatın ölümünden sonra da taraftarlarının devam ettirdiği, siyâsî ve sosyal açıdan devleti çok büyük sıkıntıya sokan medrese-tekke, müderris-şeyh ve molla-derviş kavgası vardı. *Mîzânü'l-hakk* da bu iki taraf arasında tartışma konusu olan ihtilaflı meselelere çözüm getirmek için kaleme alınmıştır. Burada müellifi asıl ilgilendiren husus, fikir düzeyinde kalmış ihtilaflar değil, bunların toplum düzenini tehdîd eden çatışmalara dönüşmesidir.[18]

Çelebi, bu mukaddimede yaratılıştan bu yana bütün kavimler ve milletler arasında zarûrî, hakîkî ve burhânî ilimlerin eşyanın hakikatine olan aklî/felsefî ilimler olduğunu, semâvî kitaplarda ve şer'î ilimlerde yer alan bahislerle bu ilimlerin bahislerinin ekserî konularda birleşmiş ve uyuşmuş bulunduğunu, sadece az sayıdaki meselelerde ayrıldıklarını, bu sebeple Hıristiyanların felsefî hususları reddettiklerini, ancak Müslüman âlimlerin mutlak bir red yerine yazdıkları "tehâfüt" adlı eserlerle seçici davrandıklarını, reddedilen maddele-

16. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 678-680.
17. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 2-3.
18. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 2-3; a.mlf., *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Cerîde-i Havâdis Matbaası, c. II, İstanbul, h. 1286, s. 182-183.

rin kabul edilmesinin de caiz olmadığını" belirtir. Ona göre tarih boyunca iki araştırma alanı olan aklî ilimler ile şer'î ilimler birbiriyle iyice karışmış ve bütünleşmiştir. Bu sebeple felsefî bilimlerde bilgi sahibi olmayanlar din bilimlerinde de başarılı olamazlar.[19]

Çelebi, dinî ilimler alanında bile aklî ilimlere ne kadar muhtaç olunduğunu, iki alan arasındaki bütünlüğün bozulmasının dinî meselelerde ne gibi olumsuzluklara yol açtığını, çözüm konusunda nasıl temelsiz ve metodolojik bir boşluk ortaya çıktığını somut örneklerle ortaya koyar.[20] Müellifimiz verdiği birinci ve ikinci örnekte hendese (geometri) bilen bir müftî veya kadı ile bilmeyenin dinî bir mesele hakkında verdikleri farklı hükümleri ortaya koyarak bu işlerin aslını bilmek isteyenleri riyâziyât (matematik) öğrenmeye davet eder. Üçüncü örnekte nücûm ve felekiyyât (astronomi) ile coğrafya bilmemenin tefsir ilminde ne gibi hatâlara yol açtığını, Kadı Beyzâvî'den verdiği örneklerle izah eder. Dördüncü örnekte ise riyâzî ilimlerden hey'et ilmi konusunda bilgisizliğin akla gelebilecek bazı sorular karşısındaki çaresizliğini, dönemin şeyhülislâmını "saçmalıkta bulunmak"la suçlayarak göstermeye çalışmış, yetenekli insanların aklî ilimleri öğrenme konusunda gayret sarf etmeleri gerektiğine, aksi halde tek taraflı bir zihnî yapının nazar ve düşünce yolunda "zan ve şüpheden korunamayacak eşeklik" olacağına vurgu yapmıştır.[21]

Çelebi'nin bu konuyla ilgili yazdığı risâle *İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes*'tir. Hey'et ilmiyle iştigâli sırasında üç mesele zihnini kurcalamış, bunları fıkıh meselesi haline getirerek dönemin ulemâsından cevap, özellikle Şeyhülislâm Bahâî Efendi'den (1596-1654) fetvâ istemiş; alamayınca üç meseleyi ortaya koyarak bu risâleyi yazmıştır.[22] Birincisi, 90 derece kuzey memleketlerinde altı ay gündüz ve altı ay gece olmasından dolayı beş vakit namaz ve ramazan orucu vakitlerinin nasıl tayin edilip edâ edileceği; ikincisi, güneşin aynı yönden tulû' ve gurûbunun dünyanın bir noktasında mümkün olup olmadığı; üçüncüsü, her ne tarafa dönülürse dönülsün kıble olabilecek, Mekke'den başka bir memleket bulunup bulunmadığı. Ancak müellifimiz, kendisi sorulara cevap vermeye kalkışmayıp birinci soruyu Hanefî fukahâsının bu konudaki görüşlerini ileri sürerek; ikincisini Takiyüddin Râsid'in (ö. 987/1579) *Sidretü'l-müntehâ*'sından deliller getirerek; üçüncüsünü kıblenin tarifi hakkında Mevlânâ Hüsrev'den faydalanıp izah ederek şerhle yetinmiştir. Ayrıca sorulara girmeden önce bazı faydalı astronomi (hey'et) bilgileri verilmiştir. Eserin sonunda Bahâî Efendi'nin ikinci mesele hakkında yazdığı fetvâdaki yanlışlıkları

19. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 4-5
20. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 9-12.
21. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 11-12.
22. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 11vd.

ve bozuklukları gösterip düzeltmektedir. Bunu yaparken, "bu fende fâzıl zannolunan merhûm Şeyhülislâm Bahâî Efendi" ve "Bu cevapta habt ve ifsâd vardır. Bu hüküm adem-i vukûf ve cehilden sâdır olmuştur. Takiyüddin Râsid'in *Sidretü'l-müntehâ*'sında meselenin doğrusu mevcuttur."[23] sözleriyle zamanının Şeyhülislâm'ını açıkça cehâletle itham eder. Dolayısıyla Kâtip Çelebi, şerîatı bilmenin her zaman ve her meselede doğru hüküm vermek için yeterli olamayacağını, buna ek olarak aklî ilimler konusundaki birikimle bunun mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

KÂTİP ÇELEBİ'NİN AKLÎ İLİMLER BAĞLAMINDAKİ MEDRESE VE İLMİYE ELEŞTİRİSİ

Kâtip Çelebi *Mîzânü'l-hakk*'ta, aklî ilimlerin niçin geri plana itildiğine ve bu ilimlere karşı olumsuz tavrın nereden kaynaklandığına değinerek kendi dönemindeki sıkıntıyı ifade etmek için bir analiz yapar. Bu analizi yaparken İbn-i Haldûn'nun mukaddimesinden yararlandığı ve alıntı yaptığı görülmektedir. Buna göre; İslâm'ın ilk dönemlerinde bu bilimlere olumlu bakılmamasından yola çıkılarak bunların mutlak anlamda dine aykırı olduğu sonucuna gidilmemelidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde dinin saflığını koruması ve din hükümlerinin yerleşmesi için başka bilim alanlarıyla uğraşmaya izin verilmedi. Zaten İslâm'ın ortaya çıktığı coğrafyada böyle bir ilmî gelenek de yoktu. Ona göre, bu dönemde Kur'ân'ın ve nebevî sünnetin yerleşmesi adına diğer ilimlere karşı çok sert davranılmıştır. Bunu ifade için İbn-i Haldûn'dan, -artık yanlış olduğu bilinen- Hz. Ömer'in İskenderiye kütüphanesindeki kitapları yaktırdığı bilgisini aktarır.[24] Müellifimiz sahih dinin korunması ve yerleşmesi adına bu tutuma onay vererek, aksi halde İslâm'ın kurallarının yerleşmesinde olumsuzluklar görülebileceğini belirtir. Dinî ilimlerin müdevven hale gelmesiyle birlikte bu tehlike ortadan kalkmıştır ve bu şekilde oluşan zihnî altyapı ve tarihî girişimler Müslümanların bu bilimlerin önemini fark etmelerine yol açmıştır.[25]

Çelebi'ye göre Osmanlı eğitim sitemi de bu klasik ilim anlayışını sürdürmüş, Fâtih Sultan Mehmed'in Semâniye Medreseleri'nde aklî bilimler bağlamında yaptığı atılım, Kânûni Sultan Süleyman dönemine kadar hikmet ile şerîat ilim-

23. Bedi N. Şehsuvaoğlu, "İlhâm-al mukaddes min-al feyz al akdes risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 162.
24. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 6-7.
25. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 7-8

lerini kendi nefislerinde toplayan muhakkik bilginlerin yetişmesini ve şöhret bulmasını sağlamıştır.[26] Aklî/felsefî bilimlerle naklî/şer'î bilimler arasındaki bütünlüğü koruyan bu belirleyici yaklaşım, "nice boş kafalı kimseler"in, İslâm'ın ilk zamanlarında belli bir amaç için konulmuş olan yasağı katı bir taş gibi sert bir taklîtçilik hali içinde donup kalarak ele alması, meselenin aslını düşünüp taşınmadan aklî/felsefî ilimleri red ve inkâr yoluna gitmesi, "felsefe ilimleri" diyerek onları kötüleme illetine mübtelâ olmasıyla kesintiye uğramıştır. Ancak bozulan ilmî gelenek sonucunda, felsefî ilimler alanında bir başarı kalmadığı gibi dinî bilimler alanında da donukluk başlamıştır.[27]*Keşfü'z-zunûn*'da ise sebep, çöküş dönemlerinde bu ilimlere dair bazı müftülerce yapılan bir yasaklamadır ki, bu devletin bozulma emârelerinden biridir.[28] Kendisi ise bu duruma üzülmekte ve talebelere bu ilimlerin gerekliliğini anlatarak onları teşvik etmektedir.[29]Çelebi, bu bilimlere karşı tavır alanları "yeri göğü bilmez cahil iken âlim geçinen", "Yer ve göklerin melekutuna bakmadılar mı?" (7/A'râf, 185) tehdîdi kulaklarına girmeyip arz ve semâya bakmayı yere göğe sığır gibi bakmak sanan" kimseler olarak niteleyip ağır şekilde eleştirmiştir.[30]

Çelebi yine *Mîzânü'l-hakk*'ta biyografisinde, uzun süre öğrenciliğini yaptığı Kadızâde'nin "derslerinin ekserisinin sathîce ve basit olduğunu" söyleyip, buna sebep olarak da "aklî ilimler semti ile aşinâlık peydâ etmemesi"ni göstermiştir. Hocasının aklî ilimler konusundaki eksikliğinin, onu bu ilimlere karşı düşmanlığa götürdüğünü söylerken de *Mîzânü'l-hakk*'ın yazılış gâyesine atıf yapar gibidir.[31]

Kâtip Çelebi, ilmî anlayışın değişmesinin Osmanlı ilmiye geleneğinin çeşitli kurallarına uyulmak suretiyle gerçekleştirilebileceğini belirtir. İdârî alandaki "kanûn-i kadîm"e benzer bir şekilde ilmiye alanında "usûlüne uygun olarak tedrîsât" ve derslerin okunuş sırasında uyulacak yöntem konusunda "kanûn üzere şuğl etme"nin bulunması anlamlıdır.[32] Eğer buna uyulursa ulaşılacak sonuç Ebussuûd Efendi'nin ulaştığı ilmî mertebe olacaktır. Ayrıca o dünyevî bir derece olarak da "kanûn üzere ilim yolundaki mertebeleri kat ederek" şeyhülislâm olmuştur.[33]

---

26. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 680.
27. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 7-8.
28. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 680.
29. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 9.
30. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 8.
31. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 125.
32. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* s. 8 vd., 43, 116, 145; *Cihânnümâ*, s. 21-22; *Fezleke*, c. II, s. 396; "İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes" (Yeni Türkçe Metin kısmı, haz. B. N. Şehsuvaroğlu), *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkındaİncelemeler*, Ankara, 1991, s. 151.
33. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 116.

MODERN TARİH YAZICILIĞI VE KÂTİP ÇELEBİ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Gerileme Paradigmasında Kâtip Çelebi

1331-1924 tarihleri arası altı asra yakın çok uzun bir döneme ve Osmanlı coğrafyasının her tarafına yayılan Osmanlı medreselerinin tarihinin incelenmesi, II. Meşrûtiyet döneminde başlar ve günümüze kadar devam eder. Ekmeleddin İhsanoğlu'na göre II. Meşrûtiyet döneminde konu ile ilgili çıkan yazılardan başlamak suretiyle İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın bu sahada dönüm noktası olarak kabul edilen, 1965'te yayımlanan *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* adlı eserinin basılmasına kadar yapılan çalışmalar, Osmanlı medrese tarihçiliğinin "keşif ve tasarlama" dönemidir. Bu dönemde yapılan çalışmalarda, topluma müessir olan siyâsî ve ideolojik fikirler Osmanlı tarihi konusunda sübjektif yaklaşımlara sebep olmuş, bunlar medrese tarihi ile ilgili çalışmalara da yansımıştır.[34]

Kâtip Çelebi'nin eleştirileri de bahsedilen dönemde Osmanlı bilim ve düşünce hayatı ile eğitim ve medrese tarihi [35] üzerine yapılan çalışmalar için temel referans noktası olmuştur. Burada, gerek Osmanlı medrese tarihi gerekse düşünce ve bilim tarihi yazıcılığında oluşturulmak istenen modelde Kâtip Çelebi'nin eleştirilerinin "aklî ilimlerin kaldırılması, ihmâl edilmesi" şeklinde nasıl bir referans noktası olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu anlayış göre, aklî ilimler olarak ele alınan ilmî disiplinlere, XVI. yüzyıla kadar diğer naklî ilimler yanında gereken önem verilirken, daha sonra bir duraklama başlamış, bu ilimler medrese müfredâtından bile çıkarılmış, bu ise ilmî sahada büyük bir duraklamaya ve gerilemeye sebep olmuş, hatta medreselerin bozulmasının en önemli sebebi haline gelmiştir.

Kâtip Çelebi'nin görüşlerine ilk atıf, Meşîhat makamının çıkardığı resmî dergi *Meşîhat-ı Celîle-i İslâmiye'nin Cerîde-i Resmiyesi*'ne ek olarak 1916 yılında çıkarılan *İlmiye Salnâmesi*'nde Muallim Emin Bey tarafından yapılmıştır.[36] Emin Bey makâlesine, İstanbul'da bulunan medreselerin din, irfan ve hikmet adına çok büyük işler yaptıklarını, ancak onların ehliyetsiz ellere düştüğü için

---

34. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965): Keşif ve Tasarlama Dönemi", *Belleten*, c. LXIV, sy. 35, Ankara, 2000, s. 541 vd.
35. Osmanlı bilim tarihi yazımı konusunda bir çalışma için bkz. Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımında 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi", *TALİD*, c. 2, sy. 4 (Türk Bilim Tarihi), İstanbul, 2004, s. 29-44.
36. M. Emin Bey, "Tarihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Salnâmesi*, İstanbul, 1334, s. 642-651. Bu metnin diğer bir baskısı için bkz. *İlmiye Salnâmesi:Birinci Defa:Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*, yay. haz. Seyit Ali Kahraman-Ahmet Nezihi Galitekin, İstanbul, 1998, s. 533-543.

kıymetlerini kaybettiklerini belirterek başlar. Daha sonra Medreseler ve ulemânın başından beri gördüğü hizmetleri övgü dolu sözlerle ifade ederek Fâtih ve Süleymâniye medreseleri hakkında bilgiler verir. Ancak Emin Bey'e göre devletin her yönden zirvesi olan Kânûnî dönemi aynı zamanda zevâlin de başlangıcıdır ve medreseler de bundan payını almıştır. Bu durumu ifade ederken kaynak belirtmeden Kâtip Çelebi'nin değerlendirmesine başvurur.[37]

M. Emin Bey'den sonra medreseler tarihini popüler şekilde ele alıp yeni kurulan cumhuriyetin tezlerine paralel şekilde sunmaya çalışanların en erken ve en bâriz örneği Ahmed Hikmet Müftüoğlu (1870-1927)'dur. Ahmed Hikmet Bey, XVII. yüzyılda Türk irfânının kaynaklarını ele alan makâlelerinin birincisinde, bu asrın ilk yarısını intizâm ve fetihler devrinin nihâyeti, dağınıklık ve duraklama zamanının başlangıcı, ikinci yarısı ise ayak takımının başa geçmesinden dolayı düşünce ve idare gücünün düşüş anı kabul eder. Birçok yerde Emin Bey'in makâlesinden kaynak göstermeden aktarmalar yaptığı görülmektedir. Bu dönemdeki Kadızâdeli hareketini de medresenin gerilemesinin en büyük delili olarak ifade ederken medrese ile tekke arasındaki bu ihtilafta tekkelerin lehine tavır takınmıştır. Tekkenin terbiyesini almış zarif, mütevâzı, cömert, halîm bir kitleye karşı medresenin o günden bugüne kadar haşin, cedelci, eli sıkı, maddî bir insan zümresi oluşturduğunu belirtmiştir.[38] İkinci makâlede ise kendisinden önce *İlmiye Salnâmesi*'nde Emin Bey'in kaynak göstermeden kullandığı Kâtip Çelebi'nin görüşlerini yansıtmıştır. Müftüoğlu'na göre medreseler, irfan kaynağı olmaktan çıkıp fesat ocağı haline gelmiş, buralarda ilim ve fen yerine cehl ve taassup tahsil edilmeye başlanmış, fikir ve ilmin gelişmesine mânî bir ortamı oluşmuştur. Bu yüzden halkın sevgisini kaybetmiş, bakımsızlıktan haylazlar ve yobazlarla dolarak kendiliğinden çökmeye başlamıştır.[39] Cumhuriyet'in ilk yıllarına tekâbül eden ve o günlerde esen değişim rüzgârının izlerini geniş halk kitlesine taşıyan Müftüoğlu'nun bu yazılarından sonra bu görüşlerin akademik çevrede yansımaları olmuştur.[40]

1933 reform hareketinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde medrese tarihi ile ilgili, bu fakültenin iki ünlü ordinaryüs profesörü olan M. Şerefettin Yaltkaya (1879-1947) ve İ. Hakkı Uzunçarşılı ile bazı çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalar, Uzunçarşılı'nın 1965 yılında yayınlanan *İlmiye Teşkilatı* eseriyle neticelenmiştir. Ancak daha önce Uzunçarşılı'nın nezâretin-

37. M. Emin Bey, *a.g.m.* s. 642-647.
38. Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), "Onbirinci asr-ı Hicrîde Türk Menâbi-i İrfânı-1", *Mihrâb*, sy. 19-20, İstanbul, 1340, s. 623-633.
39. Ahmet Hikmet (Müftüoğlu), "Onbirinci asr-ı Hicrîde Türk Menâbi-i İrfânı-2", *Mihrâb*, sy. 21-22, s. 715-724.
40. İhsanoğlu, ""Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası...", s. 561

de ve Yaltkaya'nın yardımıyla Tarih Enstitüsü öğrencilerinden Remziye Beksaç tarafından 1936'da hazırlanan *Sahn-ı Semân Medreseleri* adlı araştırma ödevi bu konuda yapılan ilk akademik tez olarak anılabilir. Fâtih öncesi medreseler hakkında giriş mâhiyetinde kısa fakat sağlam kaynaklara dayanarak bilgi veren bu araştırmanın bir özelliği, Osmanlı medrese tarihçiliği konusuna Kâtip Çelebi'ye dayanan yeni bir unsur ilave etmesidir. Bunu yaparken de mevcut vakfiyelerde okutulan derslere ait bir program bulamadığını söyler ve dersler konusunda *Mîzânü'l-hakk*'taki vakfiye ile ilgili bilgilere dayanır. Kâtip Çelebi'nin hatâ yapabileceğini ve kendi döneminde Kadızâdeliler hareketi mensuplarının felsefe düşmanlığına karşı mücâdelesinde böyle bir argüman geliştirebileceğini ihtimal dışı bırakan Yaltkaya ve öğrencisi, bu ders programının, yani vakfiyede olmayan bir hükmün, vakıf hukukunun esaslarına aykırı olarak sonradan ilave edildiğini ileri sürer.[41]

Remziye Beksaç'ın ödevinde görülen tarihî iktibaslar ve argümanlar, dört yıl sonra Tanzimat'ın yüzüncü yıldönümü münâsebetiyle Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1940'da yayınladığı *Tanzimat* adlı kitapta M. Şerefettin Yaltkaya tarafından sunulmuştur. Bu makâlenin önemi, son Osmanlı müderrisi, Cumhuriyet'in ilk döneminde üniversite ordinaryüs profesörü ve en nihâyet Diyanet İşleri Başkanlığı yapan ve kelâm ilminde icâzet sahibi birisinden çıkmış olması sebebiyle itibar edilen ve daha sonra yapılacak çalışmalarda dâimâ başvurulan bir kaynak olmasıdır.[42] Makâlesinde Fâtih sonrası yapılanları övgüyle anlatan Yaltkaya, medreselerde her türlü ilmin öğretildiğini isbât için, Çelebi'nin *Fâtih Vakfiyesi*'ne atfen *Mîzânü'l-hakk*'ta isimlerini zikrettiği *Hâşiye-i tecrîd* ve *Şerh-i mevâkıf* kitaplarını gösterir ve bunların önemine işaret eder. Yaltkaya, h. 1000 yılından sonra bu durumun değiştiğini, müderrislerin yetersiz olduğunu, cehâletin çok yaygınlaştığını, önemli yerlerin bilgisiz kişilere teslim edildiğini, okuma yazma bilmeyen zâdegânlara bile ruûs verildiğini anlatırken yine Kâtip Çelebi'ye başvurur.[43]

Aynı dönemde medreseler konusunda devrin fikrî ve siyasî görüşlerini en bâriz ve hacimli ölçüde belirten yazı, Osman Nuri Ergin'in (1883-1961) *Türkiye Maarif Tarihi* adlı beş ciltlik eserinde çıkmıştır. Ergin, medreseleri o günün siyâsî ve ideolojik şartlarına uygun şekilde düşünerek yazmış ve medreseleri ıslah olmaz ve kesinlikle kapatılması ve ortadan kaldırılması gereken kurumlar olarak anlatmıştır. Konumuz açısından önemi, Kâtip Çelebi hakkında yazdıklarıdır:

---

41. İhsanoğlu, *a.g.m.* s. 561-562
42. İhsanoğlu, *a.g.m.* s. 562.
43. M. Şerefettin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat*, c. I, İstanbul, 1999, s. 463-465

> "Bir Avrupalının methettiği Türk medreseleri zamanla birlikte yürüyemedi. Günden güne gerek Türkiye'de, gerekse bilhassa garpta mektepçilikte ve okutma usûllerinde birçok yenilikler ortaya çıktığı, eski medreseler Garp'ta birer dârülfünûn haline getirildiği halde bizimkiler ilk derecelerini muhâfaza edemeyerek seneden seneye kıymet ve ehemmiyetten düşmeye başladılar. Medreseleri bu düşkünlükten kurtarmak, onlara diriltici bir ruh üflemek konusunda üç yüz sene içinde ciddî ve esaslı bir teşebbüsü tarihlerimiz kaydetmiyor; Kâtip Çelebi gibi mütefekkirlerimiz bu yolun çıkmaz olduğunu anlıyorlar; bu yolda eserler yazıyorlarsa da asıl resmî teşekküller ve hükümet bunun fenâlığını anlayamıyordu. Kâtip Çelebi'nin anlaması bir Garp lisanını bilmesi, Garp dilinden eserler tercüme etmiş olması ve bilhassa medrese tedrîsâtıyla iktifâ etmeyerek husûsî sûrette bilgi sahasını genişletmiş bulunması idi. İşte medrese programlarının fenâlığını, okunuş yollarının kifâyetsizliğini ancak bu türlü adamlar anlayabilirlerdi."[44]

Adnan Adıvar, Osmanlı bilim tarihini incelediği eserinde,[45] XVI. yüzyılda ilim öğretiminde ve ilmî eserlerin yazılışında görülen ağırlığın XVII. yüzyılın yarısında daha çok belirdiğini, bu dönem kitaplarında Avrupa'daki Rönesans ve düşünce hareketlerinden iz olmadığını belirttikten sonra durumu şöyle ifade eder:

> "Söylediğimiz gibi daha önceki yüzyıllarda tabîî ve fizikî ilimlerin öğretim yeri olan medreselerde birkaç ansiklopedik bilgin yetişmişti. Fakat XVII. yüzyıldan bu yana, medreselerde yavaş yavaş aklî ve müsbet ilimler itibardan düşmüş ve dersler daha ziyâde fıkıh alanı içine kapanmıştı. Matematik, astronomi, felsefe gibi dersler, her ne kadar, tamâmıyla ortadan kalkmış değilse de, herhalde ikinci planda kalmıştır. Hatta bu ilimlerden en ilkel bilgilere bile sahip olmayanların en büyük medreseler müderrisliğine ve en büyük makamlara geçtiği görülmüştür."[46]

Bu görüşlerini temellendirmek için Adıvar'ın başvurduğu kişiler Koçi Bey ve *Mîzânü'l-hakk*'taki görüşleriyle Kâtip Çelebi'dir. Ona göre bu iki zâtın ifadelerinden, XVII. yüzyıl başlarında ve hatta XVI. yüzyılda bile, Osmanlı Türk

---

44. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. I, İstanbul, 1939, s. 86-87. Ancak Ergin, daha önce kaleme almış olduğu yukarıda bahsedilen eserinde medreselerin gerekliliğini düşünen ve ıslahını mümkün gören bir tavır içindedir.
45. Adnan Adıvar (1882-1955), eserini ilk olarak 1939 yılında *La Science chez les Turc Ottomans* adıyla Paris'te ve *Osmanlı Türklerinde İlim* adıyla 1943'de Türkiye'de yayınlamıştır. Bu eser, yeni çalışmalar ışığında Aykut Kazancıgil ve Sevim Tekeli tarafından yapılan dipnot ve açıklamalarla yeniden yayınlanmıştır (İstanbul, 1992).
46. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 126.

medreselerinde, aklî ve naklî ilimler noktasından bir gerilemenin göze çarpmaya başladığı anlaşılmaktadır.[47] Adıvar için Kâtip Çelebi çok önemlidir ve çalışmasında Osmanlı bilim tarihinin XV. yüzyılını Fâtih Sultan Mehmed ile isimlendirirken, XVII. yüzyılı isimlendirdiği ve anlamlandırdığı kişi Kâtip Çelebi'dir. Böylece Kâtip Çelebi, Osmanlı bilim tarihi yazıcılığında da merkezi bir yere oturtulmuş, Adıvar'ın oluşturduğu bu bakış uzun yıllar etkili olmuştur. Dönemin "ulemâ-yı rüsûm"unun kendisine itibar etmeyerek yan gözle baktıklarını,[48] "ketebeden Mustafa Çelebi" unvanından başka bir unvana layık görmediklerini, onun herkesi küçümseyen tavrından dolayı "kalemiyye" içinde ilerleyemediğini söyleyen Adıvar, ilginç bir şekilde Çelebi'yi Molla Lütfi'ye benzeterek, Molla Lütfi'nin acıklı sonundan kıvrak zekasıyla kurtulmuş olabileceğini de zikreder.[49] Bu benzetme, Çelebi için Osmanlı bilim tarihinde biçilen rolün ne olduğunu ortaya koyması bakımından anlamlıdır.

Hilmi Ziya Ülken, Kâtip Çelebi'nin ölümünün 300. yılı için hazırlanan kitapta, onun *Mîzânü'l-hakk*'taki görüşlerini değerlendirirken Osmanlı düşünce tarihi yazıcılığında oluşturulan modelde Çelebi'nin yerini daha da belirgin hale getirmektedir. Ülken, *Cihânnümâ*'da yeni kozmoloji anlayışının yer almamasını eleştirirken, Çelebi'yi suçlamayarak o dönemde Avrupa'da bile bu fikirlerin tartışma aşamasında olduğunu belirtir.[50] Ona göre Çelebi'nin önemi, felsefî yeniliği değil, skolastik zihniyet karşısında aldığı cesur tavır, taassupla mücâdeleye verdiği ehemmiyet, bilhassa bir nevi "laiklik" diye vasıflandırabileceğimiz geniş bir içtimâî görüşe sahip bulunmasıdır.[51]

Cavit Baysun, 1957 yılında oryantalistlerin hazırlamış olduğu ve ilk baskısı 1913-1936 yılları arasında Leyden'de yapılan *İslam Ansiklopedisi*'nin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne mensup beş bilim adamının hazırladığı genişletilmiş Türkçe baskısının 1957'de çıkan VIII. cildinde Johs. Pedersen'in yazmış olduğu "Mescid" maddesinin[52] medrese alt başlığına "Osmanlı Devri Medreseleri" başlığında M.C.B. imzasıyla bir ek yazmıştır.[53] Hâlâ akademik değerini koruyan bu önemli ve metodik çalışmasında Baysun, altı asırlık Osmanlı medrese tarihini ve ilmiye mertebelerini

47. Adıvar, *a.g.e.* s. 126-127.
48. Adıvar, *a.g.e.* s. 140.
49. Adıvar, *a.g.e.* s. 151-152.
50. Hilmi Ziya Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 178-179.
51. Ülken, *a.g.m.* s. 182.
52. Johs. Pedersen, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi*, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1957, c. 8, İstanbul, 1979 (III. bs.), s. 1-71.
53. M. Cavit Baysun, "Osmanlı Devri Medreseleri", İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1957, c. VIII, s. 71-77.

özet halde sunmuştur. Medreselerde XVI. asrın sonlarına doğru müderrislik kalitesinin düştüğünü anlattıktan sonra medresede okutulan ilimler hakkında bilgi verirken "hikmet"in bir dönemden sonra kaldırıldığını söylemektedir ki burada kaynağın Kâtip Çelebi olduğu açıktır.[54]

Uzunçarşılı, Osmanlı medrese ve ilmiye tarihi açısından kendisinden sonrası için temel referans noktası kabul edilen önemli eserinde, "medreselerin bozulması" başlığı altında, özellikle XVI. asır sonlarına doğru hem müderris kalitesi ve hem de tedrîsât ve talebe cihetiyle medreselerin bozulmaya başladığını ve seneler geçtikçe bu bozulmanın artarak devam ettiğini belirtir. Bu bozulmada tefekkürü harekete geçirecek matematik, kelâm ve felsefe (hikemiyât) gibi aklî ilimlerin terk edilerek bunların yerine tamâmen naklî ilimlerin kâim olmasının birinci derecede etkili olduğunu söyleyen Uzunçarşılı'nın kullandığı kaynak *Keşfü'z-zunûn*'dur.[55]

Bu tarihten sonra yapılan çalışmalarda, oluşan bu imajın etkisi açıkça görülür ve atıf yapılan temel kaynaklardan birisi bu eser olmuştur. Çok ilginç bir şekilde belli bir dönemden sonra, kaldırıldığı söylenen derslere matematik, astronomi, hendese gibi dersler de ilâve edilerek aklî ilimler konusunda iddiâ edilen ihmâl, bunlardan bahsetmediği halde yine Kâtip Çelebi'nin sözleriyle temellendirilmiştir. Meselâ Şehabettin Tekindağ, medreselerle ilgili makâlesinde, XVII. yüzyılda medreselerdeki gerilemeyi tıp, felsefe, riyâziye ve tabiat gibi ilimler üzerine ders verenlerin hemen hemen yok denecek kadar azalmasına bağlamış, bu konuda Kâtip Çelebi'nin değerlendirmelerine başvurmuştur. Tekindağ'ın daha sonra Adıvar ve Uzunçarşılı'nın yukarıda alıntı yaptığımız ifadelerini aktardığı görülmektedir.[56]

Kâtip Çelebi'nin değerlendirmelerinin akademik çevre yanında geniş kesimlere yayılmasını, özellikle muhâfazakâr ve milliyetçi çevrelerde yerleşmesini sağlayan en önemli kişilerden birisi Osman Turan olmuştur. Onun, ilk baskısı 1969'da yapılan *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* adlı eserinin VI. bölümü "Osmanlı Azametinin Duraklaması" adını taşır. Turan bu bölümün başında Osmanlı Türklerinin XVI. asır sonlarında Avrupa'nın Türk-İslâm dünyası için teşkîl ettiği siyâsî ve iktisâdî tehlikeyi ve onlar tarafından sarılmakta olduklarını anladıklarını, XVII. asırda ise askerî, idârî ve ilmî müesseselerde bir inhitât başladığını, bunun da hemen kavranıldığını belirtir. Osman Turan'a göre Osmanlı Türkleri -hala güçlü oldukları için- bu duraklama ve ak-

54. Baysun, *a.g.m.* s. 75.
55. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 67
56. Şehabettin Tekindağ, "Türkiye'de Yüksek Öğretimin Geçirdiği Aşamalar ve İstanbul Üniversitesi: Medrese Dönemi", *Kuruluşunun 50. Yılında İstanbul Üniversitesi 1973*, İstanbul, 1975, s. 20-21.

saklığın tamiri ile eski gücüne kavuşacağına inanıyorlardı. Ancak bu dönemde Türklerin Avrupa'da yükselmekte olan medeniyetten faydalanmaları mahdut teknik ve askeri sahalara inhisâr etmiş, gelişmekte olan ilim ve fikir hareketlerinin dışında kalmıştır. Kâtip Çelebi bile, XVII. asırda, Avrupa ilminden daha geniş ölçüde istifade etmiş ise de bu da daha ziyâde coğrafî bilgilerin tercümesine dayanır ki, bu çabalar yazara göre yeterli değildir.[57] Turan, müesseselerle ilgili inhitâtı ve ıslâhat fikirlerini Koçi Bey, Mustafa Âli ve *Kitâb-ı Müstetâb* müellifinin yazdıklarına dayanarak anlatırken, ilmî inhitât konusunda *Mîzânü'l-hakk*'a başvurur:

> "Devrin büyük âlimi Kâtip Çelebi *Mîzânü'l-hak* adlı eserinde ilmî inhitât ile meşgûl olmuştur. Ona göre, Kanunî Sultan Süleyman devrine kadar "*hikmet* (müsbet ilimler) ile *Şerîat ilimlerini cem'eyleyen muhakkikler iştihârda idi.* Fâtih Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semâniyye binâ edip kanun üzere şugl oluna" deyu vakfiyesinde kayıt, *Hâşiye-i tecrîd* ve *Şerh-i mevâkıf* derslerini tayin eylemişti. Sonra gelenler "*bu dersler felsefiyattır deyu kaldırıpHidâye* ve *Ekmel* dersleri okumağı ma'kûl gördü. Yalnız ona iktisâr-ı nâma'kûl olmakla ne felsefiyât, ne *Hidâye* ve *Ekmel* kaldı. Bununla Rum'da ilim pazarına kesâd gelip ehli inkırâza" yaklaşmıştır. Fi'l-hakîka."[58]

Kâtip Çelebi'nin mezkûr değerlendirmelerine atıf yapmakla beraber, "gerileme"yi yukarıdaki tezlerden farklı bir şekilde Osmanlı hikmet ve felsefe geleneğinin yapısında arayan görüşler vardır. Buna göre Osmanlı Devleti, bir yandan İslâm âleminin siyâsî birliğini Sünnî akîde etrafında tesis etmeye çalışırken, diğer yandan İslâm düşüncesini; esasları Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından belirlenen, Fahreddîn-i Râzî (ö. 606/1210) tarafından sistemleştirilen ve artık büyük çapta felsefîleşmiş olan Sünnî kelâmı üzerine inşâ etmeye çalıştı. Eğitim kurumlarını da bu düşünceye göre şekillenmiş olan Nizâmiye Medreseleri'ne göre düzenledi. Yine Selçuklu döneminde gelişen Gazâlî çizgisindeki Sünnî tasavvuf anlayışı ve Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) vâsıtasıyla gelişen "Vahdet-i Vücûd"çu teosofi, her alana hâkim oldu. Bir süre sonra Aristotelesçi çizgideki kelâmın tıkanması ve devletin siyâsî ve ekonomik gücünün zayıflaması neticesinde gerek toplum gerekse yönetim tasavvufa doğru kaymış ve buna bağlı olarak Osmanlı medresesi de tasavvufî yönü hâkim bir kelâm anlayışını benimsemek zorunda kalmıştır. Fâtih zamanında canlanan ilmî ve fikrî ortam, İslâm düşüncesinin yapısından kaynaklanan tıkanıklığı ortadan kaldıracak bir

57. Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, 2005 (15. basım), s. 419-421.
58. Turan, *a.g.e.* s. 424.

güce erişememiş, ekonomik ve siyâsî gücün yitirilmesiyle de çıkmaza girmiştir. Dolayısıyla sorun, Osmanlı'nın devraldığı düşünce mirasının yapısıyla ilgilidir. Ancak Osmanlı düşüncesi bu çıkmazın oluşumunda etkili olmamıştır ve bunun aşılamamasının sorumluluğunu taşımaz. Osmanlı, sadece kendisinden iki yüzyıl önce başlayan bir süreci, siyâsî alanda durdurmuş, ancak fikrî alanda bunu yapamamıştır.[59] Bu görüş açısından Kâtip Çelebi'nin değerlendirmeleri de bu tıkanmayı ifade eden yorumlardır.

Diğer bir görüşe göre sorun, Osmanlı ilim geleneğinin sınırlı oluşu, yaşanan sosyal ve siyâsî olaylar sebebiyle bazı çevreler tarafından özellikle felsefeye karşı alınan olumsuz tavır ile ilgilidir. Bir önceki görüşte anlatılan kelâm ve "vahdet-i vücûd"çu tasavvufun oluşturduğu ilmî gelenek, sınırlı felsefî bir düşüncedir. Bu sınırlı felsefî düşünce dahi XVI. ve daha çok XVII. yüzyıldan itibaren bazı katı çevrelerin şiddetli itirazlarına maruz kalmıştır. Hatta Fâtih'in başlattığı *Tehâfüt* etrafındaki tartışmalar bile felsefeye karşı bir mâhiyet arz etmektedir bile denilebilir.[60] Bu görüş için de Kâtip Çelebi'nin ifadeleri felsefeye karşı tavrı ve bunun sonucunda oluşan olumsuzluğu ifade etmesi açısından önemlidir.

Kâtip Çelebi Tartışmaları

Yukarıda aktarılan görüşlerden farklı olarak Osmanlı bilim ve düşüncesini farklı bir bakışla anlamaya çalışan, yukarıda bahsedilen tezi sorgulayan, bu mânâda Kâtip Çelebi etrafında gelişen medrese, bilim ve düşünce tarihi yazıcılığı konusunda hâkim anlayışı eleştiren görüşler vardır. Osmanlı bilim tarihi konusunda yapılan çalışmaların son yıllarda artmasıyla beraber bu yaklaşımın ortaya çıktığını söylemek mümkündür.[61]

Bu görüşleri ortaya koyanların belki de ilk örneği olan Muallim Cevdet Bey (1883-1935), felsefenin geri kaldığı yolundaki saptamaya katılmamaktadır ve aklî ve naklî ilimler konusunda bir durağanlığı temelde kabul etmekle beraber Çelebi'nin eleştirilerine ihtiyatla yaklaşır ve *Mîzânü'l-hakk*'ta belirtildiği gibi bir atâletten bahsedilemeyeceğini söyler. Ona göre felsefenin kaldırılmasıyla Kâtip Çelebi arasında çok kısa bir zaman geçmiştir ve *Şerh-i mevâ-*

59. Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On Sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, sy. 1, İstanbul, 1991, s. 286-293.
60. A. Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c. I, s. 174-178.
61. Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımında 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi", 40-43.

kıf ve *Makâsıd* okutulmaya devam edilmiş ve hatta bunlar üzerine önemli eserler verilmiştir. Muallim Cevdet'e göre bu konuda Çelebi'ye hak vermek ve bir atâletten bahsetmek haksızlıktır. Ona göre mesele, felsefeden ne anladığımızla ilgilidir. Hatta felsefenin en çetin konuları kelâm ilmi ile medreselerde okutulmuş ve tartışılmıştır.[62]

XVII. yüzyılda matematik sahasında yaklaşık otuz müellif tarafından yine yaklaşık kırk altı,[63] astronomi sahasında yaklaşık yüz on bir müellif tarafından yine yaklaşık yüz doksan üç eser telif edilmiştir.[64] Tıp açısından ise bu yüzyıl, Osmanlı tıbbının altın çağıdır ki, birçok ünlü tabibin yetişmiş ve önemli eserler kaleme almışlardır.[65] Bu alanlar dışında da birçok telif ve tercüme eser bulunduğunu belirten İhsanoğlu, eldeki bilgilere göre incelediğimiz dönemde Osmanlı medreselerinde aritmetik, geometri, cebir ve astronomi gibi riyâzî ilimler ile tabiî ilimlerden klasik fizik okutulduğunu, otobiyografilerin[66] birçoğunda bu ilimlerin hikmetten sonra ve tefsirden önce okutulduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. *Kevâkıb-ı seb'a*'da ise bu derslerin kelâm dersinde *Şerhu'l-mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi kitaplar müzâkere edilirken daha az formel bir şekilde ele alındığı aktarılır.[67]

İhsanoğlu, medreselerin bozulmasında öne sürülen; ilme rağbetin azalması, rüşvet ve iltimâsın çoğalması, mevâlîzâdelerin durumu, talebe sayısının çokluğu, müderrislikler ve pâyelerin verilmesinde yapılan usûlsüzlükler ya da Kâtip Çelebi gibi bu bozulmayı medrese tedrîsâtından aklî ve riyâzî ilimlerin kaldırılmasına bağlamanın daha iyi değerlendirilmesi ve medreselerin daha sağlıklı anlaşılması için, bu tenkitlerin dışardan gelen ve çağdaş olan takdirlerle beraber ele alınması gerektiğini iddiâ eder. Örnek olarak da 1679-1680 senelerinde yaklaşık bir yıl İstanbul'da kalan bir İtalyan asilzâdesi Comte de Marsigli'nin "İstanbul'da ve imparatorluğun diğer yerlerinde Türkçe, Arapça ve Farsça bilmeyen hemen hemen hiç kimse bulunmadığı, medreselerde öğrencilerin mantık ilmine, eski felsefenin bütün kısımlarına ve tıbbî ilimlere çok sıkı çalıştıkları" yolundaki gözlemlerini aktarır. Yine 1781-1786 yılları arasında İstanbul'da bulunan Toderini, geometriyi medreselerde genç çocuklara öğreten müderrisler bulunduğunu, matematiğin bu kısmı için belâğat ile felsefe arasındaki zamanın tahsis edildiğini, öğrencilerin geometri dersinde Öklides'in Arapça'ya tercümesini kullandıklarını, Osmanlı âlimlerinin az gelişmiş şeylerle uğ-

62. Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz. Ertuğrul Erüz, İstanbul, 1978, s. 80-99.
63. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Eğitim ve Bilim: Osmanlı Bilimi Literatürü", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. II, İstanbul, 1999, s. 413-415.
64. İhsanoğlu, *a.g.m.* s. 415-417.
65. İhsanoğlu, *a.g.m.* s. 417-423.
66. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I, s. 97-107.
67. Cevat İzgi, *a.g.e.* c. I, s. 73.

raşmadıklarını, medreselerin ilmî özerklik ve diğer vasıfları bakımından bütün Avrupa ülkelerinden daha ileride olduğunu belirtir.[68]

Cevat İzgi'ye göre aslında "ilimlerin izinin silindiği (indirâs-ı medâris-i 'ulûm)" ibaresi Kadızâde'nin (ö. 835/1440'tan sonra) *Şerhu'l-mulahhas*'ından itibaren neredeyse her devirde tekrarlanan bir ibaredir. Kadızâde'nin bu görüşlerini yalnız Bursa ve Semerkant ilim muhitleri için değil, bütün İslâm muhitlerini dikkate alarak ileri sürdüğü söylenebilir. Bu görüşün Kâtip Çelebi'de de görüldüğünü belirten İzgi bunu birçok örnekle ortaya koyar. Ayrıca İzgi, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da aklî ve naklî ilimleri bilen âlimlerin "İstanbul'un fethinden Osmanlı Devleti'nin ortalarına kadar", buna karşılık Mîzânü'l-hakk'ta "Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinden Sultan Süleyman zamanına kadar" yetiştiğini söylemesiyle iki farklı zaman çizgisi verdiğini belirtmektedir.[69]

Kâtip Çelebi'ye, etrafında oluşturulan modele bir diğer eleştiri, aldığı eğitim gereği, birçok konuda eser vermiş ve büyük bir âlim olmasına karşın, onun mensubu olduğu paradigmaya nüfûz edememesi ve "dışarıdan bir bakış"a sahip olduğu hususundadır. İhsan Fazlıoğlu'na göre, kendi mensup olduğu paradigmayı oldukça ciddîye almasına karşın, ondan yine ciddî mânâda şüphelenmeye başlayan ilk kişi Kâtip Çelebi'dir. Kâtip Çelebi bir yandan *Keşfü'z-zunûn* ile kendi mensup olduğu medeniyetin -eser bağlamında- ilmî dökümünü çıkartırken, diğer yandan *Süllemu'l-vusûl* ile -bilginler bağlamında- biyografik bir dökümünü yapmaktaydı. Fazlıoğlu'na göre, onun bu eserleri hazırlamadaki bir niyetinin de yeni haberdar olmaya başladığı Avrupa bilim hayatı karşısında kendisine ait olanı belirlemek olduğu söylenebilir. Coğrafyaya olan özel ilgisi, ufkunu genişletir; tarihe olan özel ilgisi ise derinleştirir. Ancak yine de örgün eğitim içerisinde yetişmediğinden kendi mensup olduğu paradigmanın derinliklerine, bütün samîmî niyetine karşın nüfûz edemez. Kâtip Çelebi bu özel durumuyla, başta Adnan Adıvar ve Hilmi Ziya Ülken olmak üzere, daha sonraki Osmanlı bilim ve düşünce tarihi çalışanlarınca özel bir yere konulur. Zira Tanzimat'tan sonra ve Cumhuriyet döneminde pek çok kişi İslâm-Osmanlı medeniyetine bakışta, kendisini Kâtip Çelebi'ye yakın görür; çünkü hepsi de doğal olarak, Kâtip Çelebi gibi kendisini paradigmanın dışında tutmaya çalışır.[70]

Kâtip Çelebi etrafında yapılan tartışmalardan birisi *Fâtih Vakfiyesi*'yle ilgilidir. Bazı eserlerin okutulmamasının entelektüel durgunluğa sebep olduğu-

68. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Eğitim ve Bilim: Osmanlı Bilim ve Eğitim Kurumları", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c. I, s. 247-250.
69. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 135.
70. İhsan Fazlıoğlu, "İki Ucu Mübhem Bir Köprü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihi'", *TALİD*, c. 2, sy. 4 (Türk Bilim Tarihi), 2004, s. 14-15.

nu söylerken Çelebi, Fâtih'in Semâniye Medresesi'ni yaptıktan sonra vakfiyeye bunların okutulmasıyla ilgili kanun ve düzenleme koydurduğunu söylemektedir. Fâtih Külliyesi ve medreseler ile ilgili bilgilerin temel kaynağı ise *Fâtih Vakfiyesi*'dir. Önce Arapça daha sonra Türkçe olarak tanzim edilen bu vakfiyenin günümüze ulaşan on nüshası bulunmaktadır. Ancak bu nüshalar arasında bazı farkların bulunduğu çeşitli araştırmalarda ortaya konulmuştur.[71] Fahri Unan, Kâtip Çelebi'nin okutulan derslerle ilgili verdiği bilgilerin zaman zaman birbiriyle çeliştiğini, mevcut vakfiyelerde Semaniye medreselerinde okunması gereken derslerle ilgili böyle bir bilgi bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre Çelebi'nin günümüze ulaşmayan bir vakfiyeye ulaşması ihtimal dâhilinde ise de, diğer vakfiye örneklerinde bu konuda hiçbir bilginin bulunmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Bu ihtimal geçerli sayılsa bile, yine Çelebi'nin kendisi *Cihânnümâ*'da değişik rütbeli medreselerde hangi derslerin okutulacağını anlatırken "ibtidâ manâsıb-ı ilmiyeyi Sultan Mehmed Han buyurdular ki..." ifadeleriyle,[72] Fâtih'in söz konusu iki kitaptan *Mevâkıf*'ın kırklı medreselerde okunmasını istediğini söylemektedir. *Hâşiye-i tecrîd*'in ise en alt medresede okutulan bir kitap olması sebebiyle en yüksek medrese olan Sahn'da okutulması mânâsızdı.[73]

Yine araştırmacılara göre, Çelebi'nin bu bilgileri Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhu'l-ahbâr*'ından aldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde incelendiğinde Çelebi'nin medrese konusundaki bilgileri de bu eserden iktibas ettiği görülmektedir. Âlî'nin, bir ilim tâlibinin tahsilini tamamlayabilmesi için hangi pâyeli medreselerde hangi dersleri sırasıyla okuması gerektiğini ifade eden ve zaman içinde teessüs eden gelenek ve düzenden (kânûn) bahseden uzun ifadeleri, Kâtip Çelebi'nin kısa özetinde Fâtih'in emrine bağlanmış görünmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, bu bilgilerin Fâtih devri veya münhasıran herhangi bir padişahın dönemine ait olmaması, genel olarak Osmanlı ilmiye sınıfı mertebelerini ve zaman içinde nasıl oluştuğunu açıklayan bilgiler olup, şümullü bir ifadeyle sunulmuş olmasıdır.[74] Çünkü burada Fâtih'ten önceki dönemlere atıflar yapıldığı gibi, verilen bilgilerin daha sonraki devirlere ait olduğunu gösteren açık işaretler vardır. Bunların en bâriz örneklerinden birisi, *Fâtih Kânunnâmesi*'yle elli akçeli Sahn medreselerinin müderrisleri, ulemâ arasında en yüksek pâye olarak tespit edilmişken, metinde daha sonraki dönemlerde kurulan Altmışlı Medreseler'den bahsedilmesidir. Ellili Medrese olan Semâniye Medreseleri'nin vakfiyesinde olmayan ve pâyesine uygun düşmeyen eserlerin okutulduğunu söyleyen Çelebi, İhsanoğlu'na göre, bu konuda ulaştığı bilgileri birbiri-

71. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, 2003, s. 33-34
72. Kâtip Çelebi, *Cihânnümâ*, s. 688.
73. Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, s. 338-341.
74. Unan, *a.g.e.* s. 341.

ne karıştırarak sunmuş ve daha sonra gelenlerin yanılgıya düşerek bu konudaki hatâlarına yeni hatâlar ilâve etmelerine yol açmıştır. Kâtip Çelebi'nin Kadızâdeli hareketine karşı yazmış olduğu sözlerindeki bir takım bilgi unsurları, birbirleriyle karışmış ve tarihî realiteyi yanlış şekilde aksettirecek bir hal almıştır.[75]

Üzerinde durulan diğer bir konu, Osmanlı ilim geleneğinin oluşumunda ve aktarımında merkezî bir konum işgâl eden *Şerh-i mevâkıf* ve *Hâşiye-i tecrîd* kitaplarının Kâtip Çelebi'nin ifade ettiği gibi gerçekten kaldırılıp kaldırılmadığıdır. Gerek XVII. yüzyıl, gerek daha sonraki dönemlerde âlimlerin otobiyografileri, okudukları dersler ya da medreselerdeki müfredâtla ilgili telif edilmiş eserler incelendiğinde, bahsi geçen kitapların okutulmaya devam ettiğini, hatta merkezî konumlarını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.[76] Bu derslerin kaldırıldığı belirtilen dönemde de okutulduğu görülmektedir.[77] Bu konudaki eserler incelendiğinde, bütün farklı renklerine rağmen, Osmanlı ilim kamuoyunda cârî olan genel çizgiyi görmek mümkündür. Bu çizgi, Çelebi'nin iddiâlarının aksine yukarıda da belirtildiği gibi sonraları da devam etmiş, Osmanlı medrese sistemi seviyesini korumuştur. Kamuoyunun ilmî zihniyetini yansıtan genel damarın yanında, bu sistemin farklı renklere açık olduğu da görülmektedir.[78] Meselâ XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransız hükümetinin isteği üzerine bir Osmanlı müderrisi tarafından 1155/1741 tarihinde kaleme alınan *Kevâkıb-ı seb'a* adlı esere göre, talebe belli bir ilim tahsilinden sonra "nazarî hikmet" ilmine başladıktan sonra yasaklanması ve müfredâttan kaldırılması söz konusu edilen *Şerh-i mevâkıf* ve *Hâşiye-i tecrîd*'in yanında İbn Sînâ geleneğini devam

---

75. İhsanoğlu, "Fâtih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi! Tarih Yazıcılığı Bakımından Tenkit ve Değerlendirme Denemesi", *Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif*, İstanbul, 2003, s. 65-68.

76. Müfredâtla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, 340-356; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I, s. 69-116, 163-188; Şükran Fazlıoğlu, "Nebî Efendi-zâde'nin *Kasîde fî el-kutub el-meşhûre fî el-ulûm*'una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitap Haritası", *Kutadgubilig*, sy. 3, İstanbul, 2003, s. 191-217; a.mlf., "Manzûme fî tertîb el-kutub fi el-ulûm ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Okutulan Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. I, sy. 1, Ocak 2003, s. 97-110; a.mlf., "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredâtı", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 18 (2005/1), s. 115-173; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 19-43; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 77-130; a.mlf, "Fâtih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler", *Vakıflar Dergisi*, sy. XIII (1981), s. 171-236; Cavit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, c. I, İstanbul, 2005, s. 87-90

77. Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim*, Bursa, 1997, s. 168.

78. Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lîm ile İrşâd Arasında...", s. 172.

ettiren *Hidâyetü'l-hikme* ile şerh ve hâşiyelerinin de farklı seviyelerde okutulduğu anlaşılmaktadır.[79]

KÂTİP ÇELEBİ'NİN ELEŞTİRİLERİNE DAİR YENİ BİR OKUMA ÖNERİSİ

Kâtip Çelebi'nin Kelâmî-İrfânî Gelenek Vurgusu

Kâtip Çelebi'nin aklî ilimler bağlamında yapmış olduğu medrese, ilmiye ve entelektüel zihniyet eleştirisini anlayabilmek ve doğru yorumlayabilmek için, onun değerlendirmelerinde yer alan müellifler ve eserlerinin Osmanlı ilim geleneği açısından öneminin ortaya konulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz ki, Osmanlı'nın devraldığı ve devam ettirdiği bu gelenek "kelâmî-irfânî gelenek"tir. Bunun oluşumu ve Osmanlı coğrafyasındaki sürekliliğini ortaya koyduğumuz takdirde Çelebi'nin arayışının ne olduğu konusunda ipuçlarına ulaşmamız mümkün olabilir.

Osmanlı medreselerinde cârî olan müfredâta bakıldığında çerçevesi siyâsî otorite tarafından belirlenen değişmez nitelikte bir müfredâtın olduğunu söylemek zordur. Bunun yerine tarihî süreç içerisinde ulemâ tarafından oluşturulan, ilim kamuoyu tarafından belirlenen, mevcut siyâsî otoritelerin yönelimlerini de dikkate alarak itikâdî, fıkhî ve meşrebî ayarlar yapılabilen gevşek bir müfredâtın bulunduğu görülür. Bu müfredât arasında XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransız hükümetinin isteği üzerine bir Osmanlı müderrisi tarafından 1155/1741 tarihinde kaleme alınan *Kevâkıb-ı seb'a* adlı eserde, İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşadü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*'ı ile Taşköprîzâdenin *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm* adlı eserlerindeki yöntem geliştirilerek medrese dersleri başlangıç (iktisâr), orta (iktisâd), ileri (istiksâ) şeklinde üç ana bölüme ayrılır ve her bir bölüm de aşağı-orta-yukarı biçiminde üç alt kısma taksim edilir ve her bir kısımda okutulan eserlerin adları verilir. *Kevâkıb-ı seb'a*'daki bu bölümleme ile yukarıdaki kabuller göz önünde bulundurularak Osmanlı dönemi medrese müfredâtı ile okunan ve okutulan eserlerin listelerine bakıldığında, lisânî ilimlerde Taftazânî (ö. 792/1390), mantıkî-kelâmî ilimlerde Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) ve hendesî-riyâzî ve felekî ilimlerde Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 847/1444'den sonra) adının büyük oranda öne çıktığı söylenebilir. Osmanlı medrese müfredâtında görülen bu resim, büyük oranda ve bir yönüyle Timurlular Devleti sahasında çizilmiş ve daha sonra Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Fethullah Şirvânî (ö. 891/1486) eliyle İstanbul'a aktarılmıştır.[80]

---

79. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 72-73.
80. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı...", s. 23-36.

Bu bilgilerden sonra ifade etmek mümkündür ki Çelebi, yukarıda bahsedilen Osmanlı ilim geleneğinin oluşumunda eserleri bağlamında belirleyici olmuş âlimleri yani; Gazâlî, Fahreddîn-i Râzî, Îcî (ö. 756/1355), Kâdı Beydâvî (ö. 691/1291), Kutbuddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Kutbuddîn-i Râzî, Taftazânî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Devvânî'nin (ö. 908/1502) ismini *Mîzânü'l-hakk*'ta; bu geleneğin Osmanlı ayağındaki isimler olan Molla Fenârî, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde (ö. 893/1488), Ali Kuşçu, Fâdıl Müeyyedzâde (ö. 933/1516), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525), Kemal Paşazâde (ö. 940/1534) ve Kınalızâde'yi (ö. 879/1571) *Keşfü'z-zunûn*'da zikrederek, oluşan *kelâmî-irfânî geleneğe* vurgu yapmaktadır ki, aslında kaybedilenin bu gelenek olduğunun farkındadır. *Mîzânü'l-hakk*'ın yazıldığı sosyo-kültürel bağlam göz önünde bulundurulduğunda onun amacının, bahsedilen bu ilmî geleneğe dikkat çekerek, Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışmasıyla ortaya çıkan, âdetâ "kelâm"ın ve "irfân"ın birbirinden ayrıldığı bu ilmî bölünmüşlüğü ortaya koymak olduğunu düşünüyoruz.

Çelebi'nin eserinin birçok yerinde dile getirdiği, çatışan tarafların ilmî birikimiyle ilgili eleştirel ifadeleri,[81] hem aklî ilimler bağlamında, hem de bu çatışmalara kaynaklık eden zihnî ve entelektüel bölünmüşlüğü ifade etme anlamında çok önemlidir. Bu eserin telif sebebinin bütünüyle bu olay olduğu, hem mukaddimesinin aklî ilimlerin gerekliliği ile ilgili olması, hem de konularının ve şahıslar hakkında verilen bilgilerin bu olayın taraflarıyla ilgili olmasından anlaşılmaktadır. Tartışma konusu olan meselelerin başında aklî ilimlerin (felsefiyyât) ve bu arada riyâzî ilimlerin tahsilinin meşrû olup olmadığı geliyordu. Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi, bu meselelerle ilgili kanâatini gerek va'z ve gerekse bir risâle kaleme almak sûretiyle açıklamış ve bu münâsebetle aklî ilimlerin tahsilinin câiz olduğunu belirtmiştir.[82] Çelebi'nin bu eserindeki aklî ilimler merkezli vurgusunun büyük oranda "aktüel bir olayla" ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Kâtip Çelebi, "sosyal olma"nın gerektirdiği "ictimâî ve medenî hikmet"lerin, yani "hikmet-i temeddün"ün bilinmemesi sebebiyle, cemiyet halinde yaşamanın sırrı ve hikmetine vakıf olamamış kimselerin, farklı görüş ve davranışlara sahip olanlara tahammül edemeyip kavga ve cidâl çıkarmaları sebebiyle, farklılıklara tahammül gösterilmesi gerektiğini isbât edercesine "Hanefi mezhebinde ve işrâkî meşrebinde"[83] olduğunu söyleme ihtiyacı hissetmiş, küfür ve zındıklıkla suçlanan Sühreverdî el-Maktûl'ü müdâfaa etmiştir.[84]

---

81. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 118-123
82. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/I, Ankara, 1988, s. 357-358.
83. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Şehit Ali Paşa Ktp., nr. 1877, vr. 271a.
84. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 684.

Burada ifade etmek gerekir ki bazı medreselerde Çelebi'nin söylediği gibi gerçekten bir yasaklama veya müfredâttan çıkarma söz konusu olsa bile, görüldüğü kadarıyla geneli ilgilendiren bir değişiklik olmamıştır. Kanâatimizce Kâtip Çelebi, ciddî anlamda yaşadığı ve çok etkisinde kaldığı bu çatışmanın ve buna sebep olarak gördüğü, kendisinin de "tek kanatlı olmak" diye nitelediği taassuba ve kavgaya yol açan ilmî bölünmüşlüğün önemini ifade etmek açısından, belki bazı yerlerde gördüğü bir yasaklama olayını genele teşmîl eden bir ifadede bulunmuş olmalıdır. Ancak Çelebi'nin "bazı müftîlerin aklî ilimlerle ilgili eserleri yasakladığı" iddiâsıyla ilgili bir bulgu yoktur. Zâten ister klasik İslâm ilim geleneğinde olsun, ister bunun devamı olan Osmanlı ilim geleneğinde olsun hemen her dönemde felsefeye ve İslâm felsefesi olarak kabul edilen "kelâm"a karşı duruşlar ve dışlamalar olmuştur; ama bu hiçbir zaman genel duruma ve ana çizgiye zarar verecek mâhiyette olmamıştır. Yukarıda da geniş olarak üzerinde durulduğu gibi bu ilmî geleneğin merkezinde kelâm yer almaktadır. Gerek yukarıda Kadızâde'nin bu bağlamda söyledikleri, gerekse *Kitab-ı Müstetâb*'da yer alan "Neye yarar efendi felsefîyyât / Yürü var eyleme tazyî'-i evkât" gibi ifadeler[85] bu karşıtlığa örnek olarak verilebilir. Büyük fıkıh bilgini ve Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) konuyla ilgili verdiği fetvâda, aklî ilimler aleyhine bir tavır takınmamıştır.[86] Ancak Ebussuûd Efendi, zararlı fikirlere karşı çıkmak amacıyla da olsa felsefe öğrenmenin riskli olduğunu, böyle bir amaç taşımanın insana sapıklıktan kurtulma güvencesi veremeyeceğini ileri sürmektedir.[87] Bunları söylerken kasdettiği herhalde Meşşâî felsefe geleneğidir. Taşköprîzâde de felsefe öğrenimi, belli şartlara bağlı olmakla beraber aynı durumu görmekteyiz ki, onun felsefeden kasdı "kelâm"dır ve Meşşâî geleneğe karşı sert bir tutum içindedir.[88] Çelebi de Taşköprîzâde'de gördüğümüz felsefe öğrenmekle ilgili şartları zikretmiştir.[89] Bunları zikretmekten kasdımız, eğer Çelebi'nin belirttiği gibi bazı müftîlerin bazı felsefî kitapları yasaklaması söz konusuysa, bunun sebebinin muhtemelen burada belirtilen şartları dikkate almaları, yani akîdenin korunması açısından taşıdıkları kaygıyla ilgili olabileceğini vurgulamaktır.

Konunun bir diğer ilginç yanı, Kâtip Çelebi'nin en son telifi olan *Mîzânü'l-hakk*'ta, hayatının son dönemleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu ilmî ter-

---

85. Yaşar Yücel (yay.), *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı müstetâb, Kitâbu mesâlihi'l-müslimîn ve menâfi'u'l-mü'minîn, Hırzu'l-mulûk*, s. 24 (Metin kısmı, s. 41).
86. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983, s. 181.
87. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001, s. 197.
88. Taşköprîzâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm* (I-II-III), Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 29-31; c. III, s. 9-15.
89. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 47.

cihtir. Eserin sonunda "mübeşşire (müjde)" başlığıyla Hz. Peygamberi rüyasında gördüğünü anlatan Çelebi, eskiden şer'î ilimlerle ilgili dersler verdiğini, ancak son zamanlarda aklî ve matematik ilimler konusunda dersler verdiğinden şer'î ilimler konusunda geri kaldığını belirtir. Bu rüyanın yorumunda, kendisinin dinî ilimlerle daha fazla meşgûl olması gerektiği sonucunu çıkaran Çelebi, Allah'a ulaşmak için aklî/hikemî ilimlerin değil dinî ilimlerin gerekli olduğunun kendisine söylendiğini; çünkü uçmak için iki kanat gerektiğini, aklî ve naklî ilimlerin iki kanat mesâbesinde olduğunu belirttikten sonra, şer'î ilimlerle ilgili derslerle meşgûl olmaya azmettiğini ifade eder.[90]

Kurtuluşun Siyâsî Yüzü ya da Kanûn-u Kadîm'e Dönüş

Kâtip Çelebi'nin aklî ilimler değerlendirmesini *Keşfü'z-zunûn*'da ele alış şekli, eserinin muhtevâsıyla da bağlantılı olarak "ilim" kavramı, dolayısıyla bilim-'uygarlık' ilişkisi merkezlidir. Bu eserin bir bilimler ansiklopedisi olduğu düşünüldüğünde, konunun burada ele alınış bağlamının *Mîzânü'l-hakk*'tan farklı olduğunu söylemek mümkündür ki, *Mîzân*'ın bağlamının tamâmen aktüel bir olayla ilgili olduğu yukarıda anlatılmıştı. Ayrıca *Keşfü'z-zunûn*, *Mîzân*'dan daha önce kaleme alınmış ve tamamlanmıştır. Eserinde, aklî ilimlerin tarih boyunca bütün milletlerde geçirdiği seyir ve Müslümanlara intikâli ile ilgili bilgiler veren Çelebi, İbn-i Haldûn'un *Mukaddime*'sinden aklî ilimlerin İslâm coğrafyasındaki seyri konusunda yaptığı uzun alıntının sonunda İbn-i Haldûn'un, "Sonra Mağrib ve Endülüs'te umrân rüzgarı durunca, onunla birlikte ilimlerde de noksanlık görüldü. Pek az ve şeklî olanın dışında orada ilim yok olup gitti." ifadelerine yer verir. Kâtip Çelebi'ye göre İbn-i Haldûn doğu İslâm dünyasında bu ilimlerin son derce yaygın olduğunu bildirmekte ve buna neden olarak da orada "umrânın bol ve medeniyetin köklü" olduğunu göstermekteydi. İbn-i Haldûn'un bıraktığı yerden değerlendirmeye devam eden Çelebi, Osmanlı Devleti'nin ortalarına kadar getirdiği verimliliği Kınalızâde (ö. 1572) ile sonlandırır. Daha sonraki dönemin verimsizliğinin sebebi ona göre, bazı müftîlerin felsefe tedrîsini engellemesi, yerine fıkıh tedrîsatını öne çıkarmasıdır ki, bu durum ilimlerin bazıları hariç toptan yok olmasına yol açmıştır.[91]

Çelebi, bu düşüncesini Şihâbeddîn Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâl mine'l-bekâyâ* adlı eserinde dile getirdiği "bu durumun devletin çöküş emârelerinden olduğu" görüşüyle destekler. Ancak Hafâcî'nin bu düşüncelerini kadılık görevinden azledilip ilgi görmeyince bir tepki

90. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 137-140
91. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 680.

olarak yazabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Kâtip Çelebi'nin de hak ettiği halde bürokratik görevinde yükselmesinin engellenmesi, onun da bu terfîyi engelleyenlere karşı çok sert bir üslup kullanmasına yol açmıştır ki, bu engellemeden sonra görevini neredeyse tamâmen bırakmış, maddî durumunun iyi olması sebebiyle eser telifine ve ders vermeye zaman ayırmıştır. Onun "her dönemde bilime önem verilmesinin de göz ardı edilmesinin de temel etkeninin devlet adamları olduğu" yolundaki ifadeleri, ilimle iştigâl eden ve hak ettiği göreve getirilmeyen bir bürokratın ifadeleri olduğunda daha anlamlı hale gelmektedir. Kâtip Çelebi'nin zamanın ulemâsınca "Ketebeden Mustafa Çelebi"[92] diye geçiştirilerek dışlanması ve küçümsenmesi onun ilmiyeye mensup bazı kişilerle de arasının iyi olmadığının işareti olabilir ki, belki de bu durum, ilmiyenin başı şeyhülislâmı hedef alan bir risâleyi (*İlhâmü'l-mukaddes*) kaleme almasına sebep olmuştur.

Görüldüğü üzere Çelebi, meseleye İbn-i Haldûn gibi bakıyor, toplumun karşı karşıya bulunduğu sorunun bir "umrân" sorunu olduğunu, "umrân"ın ortadan kalkmasıyla bilimin de ortadan kalkacağını düşünüyordu. Bu anlamda İbn Halduncu bir tarih perspektifine sahip olan Çelebi için Osmanlı Devleti de gençlik dönemini geçirmişti, ancak yapılacaklarla ömrü uzatılabilirdi. Çelebi'ye göre XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı çöküş dönemi gelip çatmıştı ki, ilmî anlamda bunun son halkası Kınalızâde Âlî'dir[93] ve o dünyaya bir kere gelen âlimlerdendir.[94] Kınalızâde Âlî Efendi (1510-1572) Osmanlılar'da, İbn-i Haldûn'un organizmacı yaklaşımının örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ancak o, devletin çöküşü noktasında organik bakış açısını terketmiş görünmekte, devletin doğuş ve çöküşünü insan bedeninin doğuş ve ölümüne tekâbül ettirmemektedir. Ona göre devlet tedbirler alınırsa çöküşten kurtulabilir. Bu görüşüyle de determinist bir bakış açısına sahip olan ve çöküşü kaçınılmaz gören İbn-i Haldûn'dan ayrılmaktadır.[95]

Düstûru'l-amel li ıslâhi'l-halel adlı ıslahat risâlesinde[96] İbn-i Haldûn'dan etkilendiği görülen Kâtip Çelebi, Kınalızâde'de olduğu gibi kötüye giden toplumun ömrünün bir takım tedbirlerle uzatılabileceği görüşündedir. Çelebi'ye

92. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim,* s. 132.
93. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 680.
94. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk*, s. 20-21.
95. Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 6 (1999/1), s. 186-200.
96. Bilgi için bkz. M. Tayyip Gökbilgin, "XVII. asırda Osmanlı Devletinde Islâhat İhtiyaç Temayülleri ve Kâtip Çelebi", *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkındaİncelemeler*, s. 197-218; Eşref Altaş, *Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002; a. mlf., "Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi", *Kutadgubilig*, sy. 12 (2007), s. 273-313."

göre insanın devletten ibaret olan ictimâî hali, insanın tabîî ömrünü oluşturan üç aşamadan geçer: Gelişme zamanı (zemân-ı numuvv), duraklama zamanı (zemân-ı vukûf) ve çöküş zamanı (zemân-ı inhitât). Çelebi'ye göre toplum da fert gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür; fertlerin ölümünde farklılıklar görülmesi gibi toplumların ölümünde de farklılıklar göze çarpar. Osmanlı Devleti'nin, devletlerin son aşaması olan "sinn-i inhitât" veya "zemân-ı inhitât"ı yaşadığını düşünen Çelebi, çöküş aşamasında yönetici seçkinlerin israfa düştüklerini, reâyânın ise zayıfladığını ileri sürer. Ona göre bu durumda iyice sağlıksızlaşan toplumun çöküşten kurtarılması, ömrünün uzatılması için halkı hakka bağlayan bir "kılıç sahibi" gerekmektedir. Bu kurtarıcının arkasında devlet erkânı Allah'a inanıp bağlanarak dürüst hareket etmeli, askerle ittifak yapmalı, devletin lüzumsuz masrafları azaltılmalı, ağır vergiler ve memûriyetlerin parayla satılması yüzünden büyük sıkıntılar çeken reâyâ kurtarılmalı, zâlimler cezalandırılmalıdır. Böylece adalet ve iktidar yeniden kurulacak ve toplumun sağlığı düzelecektir.[97] Determinist bir bakış açısıyla, eğer devlet gerileme dönemine girmişse bunun sonucu ilmin de gerilemesi, dolayısıyla ilmiyenin de gerilemesidir. O zaman gerilemenin sebepleri düşünülmeli, tekrar ilmin güçlü olduğu döneme geri dönülmelidir ki, *Keşfü'z-zunûn* bir ölçüde bu çabanın bir ürünüdür.

Kâtip Çelebi, gerek Batı ile bilimsel temâsın önemli ayaklarından biri olan bürokratik görevi yoluyla, gerekse de yaptığı tercümeler ve mühtedî bazı âlimlerin yardımıyla Batı'daki bazı gelişmeler konusunda bilgi sahibidir. Belki de *Cihânnümâ* bir âlimin entelektüel endişesi yanında biraz da bu temâsın sonucudur.Meselâ *Keşfü'z-zunûn*'un "ilmü'l-hikme" maddesinde İbn-i Haldûn'un, Avrupa'da ilim ve tefekkürün o asırlarda yaygın ve gelişmiş olduğu konusundaki bilgisine yer verir.[98] Kâtip Çelebi, Avrupa ülkelerinden özellikle İngiltere ve Fransa'da kurulan ve "akademya" denilen bilim kurumlarından haberdardır. "Akademya" için düştüğü notta, "akademya, ülkemizdeki medreseye benzemekte olup âlimlerin toplandığı yerden (Mecmaı ehli'l-'ulûm) ibarettir." demektedir.[99]

Tercümeleri ve bürokratik görevi sebebiyle öğrendikleri sayesinde bazı konularda Avrupa'nın ileri seviyede olduğunu gören Çelebi'nin, bu bilgilerini İbn-i Haldûn'un yaklaşık 250 yıl önce Frenkler konusunda aktardığı bilgilerle birleştirdiğinde bir endişeye düştüğü düşünülebilir. Çünkü bu endişe Çelebi'nin gerek *Cihânnümâ* gerekse *Tuhfetü'l-kibâr*'da[100] yazdıklarından anlaşılmaktadır.

---

97. Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", s. 201-202.
98. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. I, s. 680; krş. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Kahire, 1401, c. III, s. 1125.
99. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* c. I, s. 684.
100. Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr* (*Deniz savaşları hakkında Büyüklere armağan*), yay. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1973, s. 3-4

Cihânnümâ'nın giriş bölümünde coğrafyanın önemini anlattıktan sonra gezdiği yerlerde bulup okuduğu Arapça, Türkçe ve Farsça kitaplarda gördüğü eksiklik ve Batı'da bu ilme çok önem verilmesi sebebiyle bu eseri yazdığını belirtir.[101] *Tuhfetü'l-kibâr*, 1055/1645-46 yılında başlayan Girit seferi dolayısıyla yapılan hatâların bir daha tekrarlanmamasını sağlamak ve uyarmak üzere yazılmıştır. Müellif yapılan hatâları bir bir belirleyerek yapılacakları tavsiyeler halinde belirtmiştir. Bu eserin girişinde müellifimiz "coğrafya fennini devlet işlerini yürütüp bunlar üzerinde tedbir alanların ve bütün yeryüzünün durumunu öğrenmek kolay olmasa da Osmanlı ülkesinin haritası ile çevresinde sınırdaş olan memleketlerin tasvirinin bilinmesi gerektiğini, bir yere sefer etmek ve asker göndermek gerektiğinde buna göre hazırlık yapılmasının lüzûmunu, düşman iline girmenin ve sınırları korumanın bununla kolay olacağını, yerli bile olsa bu fenden habersiz kimselere danışmanın yeterli olmayacağını, çünkü birçok yerlinin kendi memleketlerini bile doğru dürüst bilip anlatamadığını" belirterek, bu ilmin gerekliliğini, "Yerle bir olası kafirlerin bu ilimlere önem verip itibar ederek Yeni Dünyayı bulup Sind ve Hind'e yayılarak oraları elc geçirdiğini, kafir kralları içinde rütbesi duka pâyesinden ibaret ve aralarında Balıkçı ünvanıyla ün salmış Venedik Tayfası gibi aşağılık bir kavim Osmanlı ülkesinin boğazına gelip, doğuya ve batıya hükmeyleyen şanı ulu devlete karşı koyduğu" ifadeleriyle ortaya koymaya çalışır.[102] Çelebi'ye göre onlar bu nevi konularda ileri gittikleri için Müslümanlara musallat olmaya başlamışlardır. Dolayısıyla bu açık kapatılmalı, devletin ilmî anlamdaki eksikliği giderilmeli, siyâsî ve askerî üstünlük tekrar elde edilmelidir. Ancak Kâtip Çelebi bu konuda yaptığı çalışmalar ve tercümelerde, Batı'da ortaya çıkan ilmî yenilikler ve yeni kozmoloji anlayışıyla değil, tasvîrî coğrafya alanında ulaşılan yeni bilgilerle ilgilenmiştir.

Bütün bunlar beraber düşünüldüğünde Kâtip Çelebi'nin niçin *Keşfü'z-zunûn*'nda, bir şekilde temasta bulunduğu Batı'daki bilim canlılığının literatürüne dair kişi ve eser bağlamında bir bilgiye yer vermediğinin cevabını da bulmak mümkün olabilir. Kanâatimizce Çelebi, devletin ömrünün uzatılabileceği düşüncesiyle, devleti kuran ve yükselten ilmî paradigmanın tekrar oluşturulmasının peşindedir ve bu paradigmanın tam da içinden konuşan bir durumdadır. Bu sebeple kendi ilmî geleneğini keşfe çıkmış, bu geleneğin ilimler, eserler ve müellifler bağlamında bir dökümünü çıkartarak yeni bir ilmî canlanışa

---

101. Kâtip Çelebi, *Cihânnümâ*, s. 1, 10. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Fikret Sarıcaoğlu, "Cihânnümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşkî-İbrahim Müteferrika", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1991, s. 121. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. a.mlf., *Kâtip Çelebi'ninCihânnümâ'sı ve Kaynakları*, İstanbul Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1990, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Genel Kitaplık, nr. YLT E 44, EK I.

102. Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 5-6; *Cihânnümâ*, s. 10.

ön ayak olmak, dolayısıyla "umrân"a hayat vermek istemiş olmalıdır. *Mîzânü'l-hakk*'taki çırpınışı da bu bağlamda değerlendirmek anlamlı olacaktır. Çelebi için hem ilmî mânâda hem de devletin gücü anlamında ideal, "Osmanlı klasik çağı" olarak nitelendirilen XVI. yüzyıla geri dönmektir. Tarihçilerin genel görüşüne göre XVI. yüzyıl sonu ile XVII. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı Devleti için siyâsî, iktisâdî ve sosyal açıdan çok büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir büyük bir kriz dönemidir ki, ıslahat risâleleri, devlet teşkilatına dair kaynakların bu süreçte yoğunlaşması bunu göstermektedir. Böyle bir dönemde medresenin ve ilmiyenin de bundan etkilenmesi doğaldır ve ilmî verimin düşmesi de söz konusu olabilir. Bu devletin bir bürokratı, aynı zamanda bu ıslahat risâlelerinden birinin müellifi olarak Çelebi'de siyâsî bakışın hâkim olması da normal karşılanmalıdır.

Ancak ifade etmek gerekir ki bu kaynaklarda ifade edilen olumsuzluklar, medrese kurumunun '*varlığına*' yönelik bir değerlendirme değil, '*işleyişte*' meydana gelen aksaklıklarla ilgili çağdaş gözlemlerdir. Ancak bu ifadeler daha sonra medresenin varlığına yönelik eleştireler bağlamında ele alınmıştır. Bu anlayışın sonucundaÇelebi, kendi geleneğine sahip çıkarak onu keşfetme yolculuğuna çıkan ve bu geleneğe dönüşle "ilim pazarı"nın hareketleneceğini söyleyen bir kişiyken, "Batı ilmi ile temâsa geçince tenkit fikri gelişen ve dönemin 'skolastik' sayılabilecek ilim anlayışını her fırsatta eleştiren"[103] bir âlim kimliğine büründürülmüş, böylelikle kendisinin kurtuluş olarak sunduğu ilmî paradigmanın düşmanı ilan edilmiştir. Böylelikle Osmanlı ilim anlayışına ve medresesine karşı kullanılan bir araç haline getirilmiştir. Medrese dışı eğitimle ve kendi çabasıyla çok önemli ilmî birikime sahip olan Çelebi'yi yetiştirenlerin medrese hocaları olduğu unutulmuş ve Osmanlı ilim geleneğinin "dışarıdan" bile bir Kâtip Çelebi yetiştirebildiği gerçeği ihmal edilmiştir. "XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı toplumunun temelde bir Doğu bilgini olan, ama aklî bilimlere ve Batı'daki gelişmelere açık olarak ancak bir Kâtip Çelebi yetiştirebilmiş, ama bunu ancak kalemiyye içinde oldukça kıyıda bir konumda gerçekleştirebilmiştir."[104] ifadeleriyle Kâtip Çelebi'nin içinden çıktığı ilim ve düşünce geleneği çok olumsuz bir tavırla ele alınmıştır. İlginç bir şekilde Çelebi, "laik devlet anlayışına ve laik ahlâk prensiplerine uygun bir âlim"[105] gibi sunularak bugünün kavramsal dairesiyle geçmişi okumanın kurbanlarından birisi olmuştur.

Kanâatimizce XIX. yüzyılda başlayan ve XX. yüzyılda oluşturulan Osmanlı medrese, bilim ve düşünce tarihiyle ilgili imaj da ilmî olmaktan ziyâde siyâsî

103. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 133.
104. İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, 1993, s. 43
105. Ülken, "Katip Çelebi ve Fikir Hayatımız", s. 177-180.

bir arka plan taşımaktadır. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin siyâsî tarihine -artık ciddî şekilde tartışılmakla beraber- uygulanan tasnîflerin ve dönemlendirmenin[106] medreseler, bilim ve düşünce hayatı için de geçerli olduğunun düşünülmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlayışa göre devletin yükselme, duraklama ve gerilemesi, medresesi dolayısıyla bilimi ve düşüncesi için de kabul edilmiştir ki[107], konumuz olan aklî ilimlerin ihmâli ve gerilemesi hususu bu noktada merkezî bir yer işgâl etmektedir. Bu bakış açısı halen hâkim olmaya da devam etmektedir. Burada ihmal edilmemesi gereken husus, siyâsî tarihle ilmî birikimin birbirinden farklı değerlendirilmesine özen gösterilmesi gerektiğidir.

TESBİTLER VE TEKLİFLER

Kâtip Çelebi, birinin bile kişiyi önemli kılacağı çok sayıda eserin müellifi olarak Osmanlı düşüncesi ve bilimi açısından merkezî bir yere sahiptir. Bu yazının tezi, Kâtip Çelebi'nin aklî ilimlerin Osmanlı ülkesindeki durumuyla ilgili yaptığı tesbitlerin, tarihî bağlamından soyutlanarak mutlak doğrularmış gibi ele alınması ve büyük bir ilim geleneğinin olumsuz bir değerlendirmeye mahkûm edilmesindeki yanlışlıktır. Bu çerçevede şunları söylemek mümkündür:

1. Kâtip Çelebi'nin ilim, aklî ilim, ilimler tasnîfi ile ilgili düşüncelerini, *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesi ve "ilmü'l-hikme" maddesiyle, son telifi olan *Mîzânü'l-hakk*'ta buluyoruz. Bu iki eserinde, aklî ilimler bağlamında dönemin medrese ve ilmiyesini eleştirmiş, ilim anlayışının bozulduğunu, Osmanlı ilim geleneğinden kopulduğunu, bu durumun aynı zamanda devleti de etkilediğini belirtmiştir.
2. Kâtip Çelebi'nin dönemiyle ilgili olarak yaptığı medrese ve ilmiye eleştirisi, özellikle II. Meşrûtiyet sonrası tarih yazıcılığında "gerileme paradigması" çerçevesinde hemen her görüşe mensup akademisyen ve araştırmacılar için temel referans noktalarından biri olmuştur.
3. Çelebi'nin kaldırılmasından ve yasaklanmasından yakındığı kitaplar kelâm kitaplarıdır. Ancak süreç içinde matematik ilimlerin neredeyse tamâmının böyle bir tutuma mâruz kalması söz konusu edilmiştir.

---

106. Bu konuda önemli makaleleri içeren bir çalışma için bkz. Mustafa Armağan (der.), *Osmanlı Geriledi mi*, İstanbul, 2006.
107. Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1999, s. 23; ayrıca bkz. a.mlf. "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, 12-15 Nisan 1999- Tebliğler, İstanbul, 2001, s. 145-158.

4. Yine bu çalışmaların bazılarında Batı'nın tarihî süreçte yaşamış olduğu din-bilim çatışmasının izlerinin Osmanlı'da aranması gibi yanlış bir yaklaşımın izleri görülmektedir. Bu anlamda büyük bir entelektüel olarak Kâtip Çelebi'nin eleştirileri, bir "bilim" taraftarının "din âlimleri"ne karşı, dolayısıyla skolastik zihniyete karşı savaşı gibi sunularak aslında bu ilmî paradigma içinde hiç olmayan bir savaşın tarafı olarak takdim edilmiştir. Böylece yaşadığı siyâsî ve entelektüel bağlamın içinden çekilip, Osmanlı ilim anlayışına ve medresesine karşı kullanılan bir araç haline getirilmiştir. Özellikle onun "medrese dışı"ndan olması da Osmanlı ilim geleneğine karşı kullanılmasında etkili olmuştur. Onun *sistemin işleyişiyle* ilgili görüşleri, modern dönemde *sistemin varlığına* yönelik bir bakış açısıyla ele alınmış, dönemin ideolojik ve siyâsî rengine büründürülmüştür.
5. Son yıllarda Osmanlı bilim ve düşünce tarihî üzerinde yapılan çalışmalarda Kâtip Çelebi'nin eleştirileriyle ilgili değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu çalışmalarda onun yasaklanmasından ya da kaldırılmasından bahsettiği kitapların daha sonra da okutulmaya devam edildiği, medrese ile ilgili verdiği bilgilerde bazı çelişkilerin olduğu ortaya konulmuştur. Aynı şekilde ilmin ve medreselerin gerilemesiyle ilgili sözlerinin ondan önce de ondan sonra da kullanılan genel ifadeler olduğu, o dönemde Çelebi'nin bahsettiği derecede ilmî gerilemenin görülmediği de dönemin bilim literatürü göz önüne alınarak belirtilmiştir. Bir diğer değerlendirme de, düzenli bir medrese eğitimi almaması sebebiyle Osmanlı ilim paradigmasına nüfûzunu engellemesiyle ilgilidir.
6. Kâtip Çelebi'nin medrese ve ilmiye değerlendirmelerini, bir bürokratı olduğu Osmanlının o dönemde yaşadığı siyâsî, iktisâdî ve sosyal krizle beraber düşünmek onu daha iyi anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu dönem için eser ve müellif anlamında görülebilecek bir azalma bu bunalımdan bağımsız yorumlanmamalıdır. Kendisi siyâsî, iktisâdî alanda olduğu gibi ilmî anlamda da "kânûn-ı kadîm"e dönüşü savunmaktadır ki, ilmî olarak bu "kelâmî-irfânî" gelenektir. Yaşadığı aktüel bir olay sebebiyle de bu "kelâmî-irfânî" gelenek vurgusunu iyice pekiştirmiştir. Kanâatimizce Çelebi, Osmanlı ilim paradigmasının karşısından değil, bizzât içinden konuşan bir durumdadır. Onun İbn Halduncu tarih yorumu gereği de, bu ilmî geleneğe dönüş, devletin ömrünün uzamasını mümkün kılacaktır. Onun coğrafya ve kozmografya konusundaki arayışı bile bu amaca mâtuf bir paradigma arayışı değil, pratiğe dönüktür. Dolayısıyla onun "krizden çıkış" arayışında siyâsî bakışın ağırlığı dikkate alınmalıdır.
7. Hem Osmanlı ilim geleneği hem de Kâtip Çelebi, hakkıyla değerlendirilmeyi hak eden büyüklükte ve önemdedir.

Sonuç olarak, bu yazının ulaştığı netice (dolayısıyla temel iddiâ) şu şekilde yargıya dökülebilir: Katip Çelebî'nin tesbitleri, medrese kurumunun *'varlığına'* yönelik bir değerlendirme değil, *'işleyişte'* meydana gelen aksaklıklara ilişkin çağdaş gözlemlerdir; nihâî amacı da, kendisinin de mensûbu bulunduğu 'kelâmî-irfânî gelenek'te, Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışmasının yarattığı 'kelâm' ile 'irfân' arasındaki bölünmüşlüğü göstermek ve gidermektir.

KAYNAKÇA

Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, haz. Aykut Kazancıgil-Sevim Tekeli, İstanbul, 2000.

Altaş, Eşref, *Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese programları-İcazetnameler-Islahat Hareketleri*, İstanbul, 1983.

Aydın, Cemil, "Türk bilim Tarihî Yazımında 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi", *Talid*, c. 2, sy. 4 (Türk Bilim Tarihî), İstanbul, 2004, s. 29-44.

Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, c. I-II, İstanbul, 2005.

Baysun, M. Cavit, "Mescid", İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1957, c. VIII.

Bilge, Mustafa L., *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.

Bilgi–Aylık Meslekî Fikir Dergisi (Türkiye Muallimler Birliği Organı), c. XI, sy. 128 (Kasım 1957), İstanbul, 1958.

C. Zilfi, Madeline, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *TürkiyeGünlüğü*, sy. 58, İstanbul, Kasım-Aralık 1999, s. 65-79.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983.

Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihî*, c. I-II, İstanbul, 1939.

Fazlıoğlu, İhsan, "Davud-ı Kayserî", *YAYOSA*, c. I, İstanbul, 1999, s. 370-371.

———, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayserî (656-660/1256-1261-751/1350)", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri 1998, s. 25-49.

———, "İki Ucu Mübhem Bir Köprü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihî', *TALİD*, c. 2, sy. 4 (Türk BilimTarihî), İstanbul, 2004, s. 9-26.

———, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü's-Safâ ve Abdurrahman Bistâmî", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 2, 1996/2, s. 229-240.

———, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkant Matematik Astronomi Okulu", *Dîvân ilmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 14, 2003/1, s. 1-66.

———, "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim", *Cogito*, sy. 29, 2001, s. 166.

Fazlıoğlu, Şükran, "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredâtı", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 18 (2005/1), s. 115-173.

———, "Manzûme fî tertîbi'l-kutub fi'l-ulûm ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Okutulan Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. I, sy.1, Ocak 2003, s. 97-110.

———, "Nebî Efendi-zâde'nin *Kasîde fî'l-kutubi'l-meşhûre fî'l-ulûm*'una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitap Haritası", *Kutadgubilig*, sy. 3, İstanbul, 2003, s. 191-221.

Gökyay, Orhan Şaik, "Kâtip Çelebi, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 3-90

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

Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler–Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, İstanbul, Ocak-Haziran 1998, s. 37-72.

Hızlı, Mefail, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, c. 2, sy. 4 (Türk Bilim Tarihî), İstanbul, 2004, s. 371-409.

———, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim*, Bursa, 1997.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, neş. Ali Abdülvâhid Vâfî, c. III, Kahire, 1401.

İhsanoğlu, Ekmeleddîn, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965): Keşif ve Tasarlama Dönemi", *Belleten*, c. LXIV, sy. 35, Ankara, 2000, s. 541-582.

———, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, yay.haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1992, s. 335-393.

———, *Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif*, İstanbul, 2003,

———, "Osmanlı Bilimi Literatürü", *Osmanlı Medeniyeti Tarihî* (ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu), c. I, İstanbul, 1999, s. 363-444.

———, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Medeniyeti Tarihî* (ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu), c. I, İstanbul, 1999, s. 223-361.

İpşirli, Mehmet, "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlu'l-hikem fî nizâmi'l-âlem", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 10-11 (1979-1980), İstanbul, 1981, s. 239-278.

———, "İlmiye", *DİA*, c.XXII, İstanbul, 2000, s. 141-145.

———, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 7-8, İstanbul, 1988, s. 273-285.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. I-II, İstanbul, 1997.

Kadı Sâid, *Tabakâtül-ümem*, neş. Hayât Bû 'Alvân, Beyrut, 1985.

Karlığa, Bekir, "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On Sekizinci Yüzyılın Başlarında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, sy. 1, 1991, s. 277-311

Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1145.

———, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, c. I-II, Cerîde-i Havâdis Matbaası, İstanbul, 1286-1287.

———, *Keşfü'z-zunûnan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, c. I-II, neş. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge, Ankara, 1941-1943 (2. bs. 1971-1972).

———, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, neş. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 3. bs., İstanbul, 2001.

———, *Mîzânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, Matbaa-i Ebuzziyâ, İstanbul, h. 1306; Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul, h. 1280 (*Düstûru'l-'amel li ıslâhi'l-halel* ve Aynî Ali Efendi'nin *Kavânîn-i Âl-i Osman*'ı ile birlikte).

———, *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Şehit Ali Paşa Ktp., nr. 1877.

———, *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr* (*Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan*), yay. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1973.

———, *Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1329.

Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul, 1999.

Koçi Bey Risâlesi, sad. Zuhuri Danışman, İstanbul, 1972.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001.

———, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul, 2011

———, "İlim", *DİA*, c. XXII, İstanbul, 2000, s. 109-114.

———, "Keşfü'z-zunûn", *DİA*, c. XXV, Ankara, 2002, s. 321-322.

———, "Mîzânü'l-Hakk", *DİA*, c. XXX, İstanbul, 2005, s. 216-218.

Muallim, Cevdet (İNAÇALP), *Mekteb ve Medrese*, haz. Ertuğrul Erüz, İstanbul, 1978.

Ocak, A. Yaşar, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihî* (ed. Ekmeleddîn İhsanoğlu), c. I, s. 109-193.

Okumuş, Ejder, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 6 (1999/1), s. 183-209.

Öz, Mehmet, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul, 1997.

Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihî*, İstanbul, 1991.

Sarıcaoğlu, Fikret, "Kâtip Çelebi'nin Otobiyografileri", *Tarih Dergisi*, sy. 37 (Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı), İstanbul, 2002, s. 297-317

Sarıkaya "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi, 12-15 Nisan 1999- Tebliğler*, İstanbul, 2001, s. 145-158.

———, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, İstanbul, 1999, s. 23-39.

Şehsuvaroğlu, Bedi N., "İlhâm-al mukaddes min-al feyz al akdes risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 141-176.

Şeker, Mehmet, "Gelibolulu Mustafa 'Âlî'ye Göre Osmanlı İlmiye Sınıfı", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi, 12-15 Nisan 1999, Tebliğler*, İstanbul, 2001, s. 267-283.

Taşköprîzâde, Ebu'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm*, I-II-III, Beyrut, 1405/1985.

Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sistemlerinin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara, 1993.

Tekindağ, Şehabettin, "Türkiye'de Yüksek Öğretimin Geçirdiği Aşamalar ve İstanbul, Üniversitesi: Medrese Dönemi", *Kuruluşunun 50. Yılında İstanbul, Üniversitesi 1973*, İstanbul, 1975, s. 1-54.

Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihî*, İstanbul, 2005.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, 2003.

———, "Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, sy. 30 (Eylül-Ekim 1994), s. 49-57.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1991, s. 177-193.

Yaltkaya, M. Şerefettin, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat*, c.I, İstanbul, 1999, s. 463-467.

Yücel, Yaşar (yay.), *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar: Kitab-ı Müstetâb, Kitâbu mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn, Hırzu'l-mulûk*, Ankara, 1988.

SUN'ULLÂH-İ GAYBÎ

Bilal Kemikli*

Sûfî şâir ve muhakkiklerden olan Sun'ullah-ı Gaybî, Kütahya'da doğmuştur. Hakkındaki kayıtlarda doğum tarihi verilmemiştir. Sadece ünlü eseri *Sohbet-nâme*'de 1649'da İstanbul'a gelerek Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1655)'ye intisap ettiğini belirtir. Kütahya'da temel eğitimini alıp yirmi-yirmi beş yaşlarında İstanbul'a geldiği ihtimalinden hareketle, 1624-1629 yılları arasında doğmuş olabileceği düşünülmektedir. Şiirlerinde Gaybî mahlasını kullanır. Bazı kaynaklar ondan "Gaybî er-Rûmî"olarak bahsetse de, eserlerinde isim ve künyesine ilişkin olarak "Sun'ullah b. Ahmed b. Beşîr", "Sun'ullah b. Şeyh Ahmed b. Şeyh Beşîr" ve "Kalburcuzâde Sun'ullah Gaybî el-Kütahyevî" şeklinde kayıtlar vardır. Döneminde ilim ve irfân hayatına kazandırdığı üyelerle tanınan bir aileye mensuptur. Babası bir dönem Kütahya'da müftülük de yapmış olan Ahmet b Beşîr'dir. Müftî Derviş, Çavdaroğlu, Çavdaroğlu Ahmet ve Müftî mahlaslarıyla yazdığı şiirlerinden oluşan küçük bir *Divân*'ı vardır. Dedesi Çavdar Şeyhi lakabıyla tanınan Şeyh Beşîr'dir. Büyük dedesi Kalburcu Şeyhi Pir Ahmed, semâ ve devrân konusunda *Burhânü'l-erhân fi-hükmi't-teganni ve'd-deverân* adıyla bir risâle yazmıştır.

Sun'ullâh-ı Gaybî'nin tahsilini nerede yaptığı ve kimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Kaynaklarda ve eserlerinde bu hususla ilgili herhangi bir bilgi

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

yoktur. Muhtemelen tahsilini doğduğu, çocukluk ve gençlik dönemlerini geçirdiği Kütahya'daki medreselerden birinde yapmış olmalıdır. Eserlerinin içerik ve dil özellikleri, onun iyi bir eğitim aldığına işaret eder. Nitekim risâlelerinden biri olan *Mes'ele-i Sülûk*'te, devrân ve semâ' gibi tartışmalı bir konuda ortaya koyduğu muhtevâ, onun fıkıh ve tefsir bilgisinin yerinde olduğunu açıkça göstermektedir. Yine *Bîat-nâme, Rûhu'l-Hakîka* ve *Mekârimü'l-Ahlâk* gibi risâlelerinde temel İslâm bilimlerine ait önemli eserleri referans olarak kullanmıştır. *Risâle-i Esmâ*'da ise, bütün bu disiplinlerin yanında kelâm ve felsefeye dair bilgilerinin de önemli bir seviyede olduğu görülür. Tasavvuf felsefesinin en önemli konularından olan Vahdet-i Vücûd, tenâsüh, ittihâd ve devirle alakalı olarak ileri sürdüğü görüşler ile bu görüşlerini te'yîd etmek için mürâcaat ettiği temel dinî ve felsefî disiplinlere ait eserler, ilmî kişiliğini vermesi bakımından önemlidir.

Gaybî'nin temâyüz eden en önemli yönü mutasavvıflığıdır. Mutasavvıf bir aile çevresinden gelen ve babası da Ümmî Sinan'ın hâlifelerinden olan Sun'ullah-ı Gaybî'nin kimden inâbe alarak sülûkünü tamamladığı meselesi de tartışmalıdır. Eserlerinde kendisi iki ayrı silsileden bahseder. Bu silsilelerden biri, Aksaray Oğlanlar Dergâhı Şeyhi İbrahim Efendi yoluyla Bayramî-Melâmî; ötekisi ise, Kütahya'daki Balıklı Tekkesi'nin kurucusu Muslihiddîn Efendi (ö. 1072/1661) yoluyla Hâlvetî'dir. Fakat bazı mecmualarda "Gaybî Dede" ve "Gaybî Baba" şeklinde Bektâşî meşrep, bazılarında da Hurûfî olarak gösterilir. Rıza Tevfik de bazı gazelleri ve *Keşfu'l-gıtâ*'dan hareketle Hurûfîliğini dile getirir. Kendisi çok açık bir biçimde *Risâle-i Esmâ*'da zikir anlayışıyla ilgili bilgiler verirken tarîkat silsilesini, "Silsile-i Muhammediye" olarak nitelendirip, Halvetî ve Bayramî-Melâmî silsileyi kaydeder. Bilhassa, *Bîat-nâme*'de "altın silsile" (silsiletü'z-zehep) olarak nitelendirdiği Bayramî-Melâmî çizgide eserler telif etmiştir.

İbrâhim Efendi'nin 1065 (1655)'de vefâtından sonra Kütahya'ya dönerek burada telifle meşgul olmuştur. *Risâle-i Halvetiyye ve Bayramiyye*'nin giriş cümlelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Kütahya'da mülhidlik ve zındıklıkla ithâm edilmiştir. Mensur eserlerinin bir bölümünü bu yanlış anlaşılmayı gidermek için yazdığı gibi, *Hudâ Rabbim*'i de bu meyanda nazmetmiştir. Döneminin tartışmalarından uzakta kalmamış, *Mes'ele-i Sülûk* ve yegâne Arapça eseri olan *Risâle-i Devrân*'ı, devrân ve semâ konusunda kaleme almıştır. Şair olarak, Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biridir. Her ne kadar Fuat Köprülü, onu Yunus muakkipleri arasında zikretse de, ne döneminde yazılanlar, ne de daha sonraki tezkirelerde anılmıştır. Hüseyin Vassaf, bu durumu şairin mensup olduğu Bayramî-Melâmî (Hamzavî) geleneğe karşı menfî tutum dolayısıyla kendisini gizlemesine bağlar. Oysa onda şiir, düşüncelerini sunma vâsıtasıdır. Bu bakımdan lirizmden çok, "tecellî", "devr nazariyesi" ve "insân-ı

kâmil düşüncesi" gibi tasavvuf düşüncesinin temel konularını işlemiştir. Rıza Tevfik, muhtasar ve sarih bir Türkçeyle felsefî konuları işleyebilen nâdir şairlerden birisi olarak nitelendirir. Dolayısıyla didaktik ve hatta bazı nutuklarında açıkça görüldüğü gibi, telkîn edici bir üsluba sahiptir.

Gaybî'nin eserlerinde, İbnü'l-Arâbî, Mevlânâ, Sadreddîn-i Konevî ve Molla Câmî gibi mutasavvıf şairlerin etkisi görülmektedir. O, ferdî tecrübeyle ulaşılan bilgiyi açık bir şekilde şiir formuna dönüştürür. Düşüncelerini çok açık bir şekilde ifade etmesi sebebiyledir ki, *Risâle-i anâsır-ı erbaa* (Milli Kütüphane, 06 Mil Yz. A 3092/4), *Risâle-i ehl-i sünnet ve cemâat* (British Museum, Add 79004/4) ve *Şerh-i manzûme-i Gaybî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1990, 7-26 v.) adıyla kayıtlı eserler ona nisbet edilmiştir. Bu eserlerden ilk iki eser, dil ve üslup bakımından olduğu kadar, ele alınan konu itibariyle de Gaybî'ye ait değildir. Çünkü eserlerden ilkinde İmâmiye Şîası'nı yayma gayreti, ikincisinde ise İmam Birgivî'nin eserlerinden mülhem bir Ehl-i Sünnet anlayışına yer verilmektedir. *Şerh-i manzûme-i Gaybî* ise, mesnevî tarzında bir fütüvvet-nâme olup, dil özellikleri itibariyle yakın dönemlere ait bir manzûmedir.

1076/(1665)'de tekrar İstanbul'a giderek, orada *Makâsid-i Ayniyye*'yi tercüme ettiği söylense de, bu eseri inceleme imkânımız olmamıştır. Kimi çalışmalarda ölüm tarihine ilişkin farklı tarihler verilse de, *Risâle-i Esmâ*'yı 1087/(1676)'da yazmış olması hasebiyle onun 1087'den önce öldüğüne işaret eden tarihler yanlıştır. İlk defa tarafımızdan ilim âleminin dikkatlerine sunulan *Mes'ele-i Sülûk* ve *Risâle fî Halli'd-Devrân* isimli risâlelerindeki 1121/(1709) tarihi referans alınarak, Gaybî'nin bu tarihten sonra vefat etmiş olabileceği düşünülmüştür. Oysa risâlelerde verilen bu tarih, devrân ve semâya ilişkin bir mecmua içerisinde bulunan bu risâlelerin telifi değil, tasnif tarihidir. Dolayısıyla 1087'den hemen sonra vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir.

Gaybî, velûd bir müellif ve mütefekkir bir şairdir. Onun nesir tarzında yazdığı eserler, daha çok döneminin dinî-sosyal tartışmalarına dönüktür. Bu bakımdan döneminin sosyal tarihine ayna tutan bir müelliftir. Eserleri şunlardır:

1. *Divân-ı Gaybî*. Daha evvel bir nüsha esas alınarak yayınlanan (İstanbul, 1963) *Divân*'ın ilmî neşri de yayınlanmıştır (Bilal Kemikli, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000). Bu ilmî neşirde, eserin yurt içinde farklı kütüphanelerde 22 adet nüshası tesbît edilmiştir. Bu nüshalardan başka farklı mecmualarda da Gaybî'nin şiirlerine rastlanmaktadır. Divânda, ilâhi, tevhîd, nutuk, na't, devriye, şathiyye, mirâciye ve münâcât bulunmaktadır.
2. *Keşfu'l-Gıtâ*. Her ne kadar bazı kaynaklarda müstakil bir eser olarak zikredilse de, *Divân-ı Gaybî*'nin ilmî neşrinde divânın içerisinde sayıl-

mıştır. Varoluş sürecini, varlıkların hakîkatini ve hakîkate ulaşma yollarını gösterdiği için sırların keşfi anlamında *Keşfü'l-Gıtâ* ismi verilen bu kasîde, devir nazariyesini açıklayıcı mâhiyettedir. *Keşfu'l-Gıtâ*'da daha çok mebde' konusu ele alınmaktadır. Bu itibarla devriye-i ferşiyye olarak nitelendirilmektedir.

3. *Hudâ Rabbim.* Pek çok kütüphânede Gaybî'nin adıyla kayıtlı nüshaları bulunan ve Kütahya'da yayınlanan (Kütahya, 1307) bu manzûme, bazı nüshalarda Za'fî-i Gülşenî (ö. 1570)'ye, *Ma'rifet-nâme*'sinde bulunması sebebiyle de İbrâhim Hakkı (ö. 1780)'ya ve bir yazmada Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1887)'ye nisbet edilmektedir. 13 kısımda düzenlenen eser, İslâm inancı ve amellerine ilişkin muhtasar ve faydalı bilgileri içermektedir.
4. *Tarîku'l-Hak fî Teveccühi'l-Mutlak.* Bayramî Melâmîliğinin temel düşüncelerinden biri olan insân-ı kâmil nazariyesi ekseninde kaleme alınmıştır.
5. *Rûhu'l-Hakîka.* 1072 (1661)'de yazılan eserde, tarîkatta gidilen yol ile hakîkate en kolay ne şekilde ulaşılacağı meselesi ele alınmaktadır.
6. *Sohbet-nâme.* Gaybî, 1059/(1649) ile 1065/(1655) yılları arasında Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin yanında kalmış ve ma'nevî eğitimini tamamlayarak hilâfet almıştır. Bu süre içerisinde İbrâhim Efendi'den dinlediklerini derleyerek bu kitabı telif etmiştir. Bu bakımdan eser, İbrâhim Efendi'nin hayatı, tasavvuf anlayışı ve çevresine ilişkin en sağlam bilgileri vermesinin yanında, dönemin dinî-soyal tarihine de ışık tutacak önemli bir kaynaktır. Eserin ne zaman kaleme alındığı bilinmemektedir. Ancak Mevlâna Müzesi Kütüphanesi'nde 931 numara ile kayıtlı nüshanın ferâğ kaydında, eserin müellif tarafından 1067/(1657)'de, yani İbrâhim Efendi'nin vefatından iki sene sonra beyaza çekildiği ifade edilmektedir. Bu itibarla müellifin daha önce İbrâhim Efendi'nin sohbet meclislerinde tuttuğu notlar ve belleğinde kalan bilgiler, eserin temel malzemesini oluşturmaktadır.
7. *Bîat-nâme.* Tasavvuf düşüncesinde bîat kavramı, mürşid-mürid ilişkisi muhabbet, zikir ve zikir çeşitleri, zikir telkîni gibi konuları içerir. Kâmil bir mürşidde olması gereken özelliklere de değinen eser, ele aldığı konular bakımından Bayramî-Melâmî geleneğin önemli bir kaynağıdır.
8. *Risâle-i Hâlvetiyye vü Bayramiyye.* 1073'de yazılan eserin bilinen tek nüshası, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Genel 1441/1'de bulunmaktadır. Sûfî bakışla şerîat, tarîkat, hakîkat ve ma'rifet kavramlarına açıklık getirilen eserde yazarın, insân, insân-ı kâmil ve aşk hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir.

9. *Mekârimü'l-Ahlâk fî Tarîki'l-Uşşâk.* 1072 (1661)'de yazılan eser, tasavvuf ve ahlâk ilişkisini konu edinmektedir.
10. *Risâle-i Redd-i Hulûl ve'l-İttihâd.* Yazarın hulûl ve ittihâd konusundaki görüşlerini içermektedir.
11. *Akâid-nâme.* Gaybî'nin inanç esaslarına ilişkin görüşlerini içeren eserde, Ehl-i Sünnet inancında olan ulemânın tasavvufa olan ilgileri ve bazı mutasavvıfların inançlarında görülen sapmalara işaret edilmektedir.
12. *Mes'ele-i Sülûk.* Devrân ve semâın hak olduğuna dair bir risâledir.
13. *Risâle fi Hâlli'd-Devrân.* Devrân ve semâya ilişkin bir eser olup, bilinen tek nüshası Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi (nr.1468/19)'de bulunmaktadır.
14. *Risâle-i İlm u Amel.* Gaybî'nin ilim ve amel hakkındaki görüşlerini sistematik olarak ele aldığı bu risâlesi, hem bir mutasavvıf düşünürün bu konulardaki görüşlerini ve hem de döneminin ilim anlayışını vermesi bakımından önemlidir.
15. *Risâle-i Esmâ.* 1087/(1676)'de yazılmıştır. İki bölümden oluşur. İlk bölümde *isim, müsemma* ve *ism-i zât* gibi kavramlar tasavvufî açıdan ele alınmış, Esmâ-ı Hüsnâ şerhedilmiş ve İsm-i Azam'dan bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise, sulûk, tâlibin takip etmesi gereken yol, mürşid, aşk ve erkân-ı sülûk gibi konuların yanında tarîkatta iman ve farz konularını ele alır. Ayrıca uyku ve rüyâ konuları da işlenmekte, ruh, rüyada görülen semboller ve tasavvuf dilinde kullanılan remizlere ilişkin şerhler ile *nefs-i kimyâ*ya dair değerlendirmeler vardır.

Bu eserlerden başka, bazı kütüphâne kayıtlarında ve kaynaklarda, mârifetullah, müşâhede ve mürâkabe gibi konuları içeren *Risâle-i Tuhfetu'l-Uşşâk* adlı risâlenin de Gaybî'ye ait olduğu zikredilir. Lâkin bu risâle Niyâzî-i Mısrî'ye aittir. Kezâ İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, Gaybî'nin 1076 (1665)'da Yâr Ali b. Siyâvüş'ün *Makâsid-i Ayniyye*isimli eserini tercüme ettiğinden bahsederek, bu tercüme eserin müellif hattını bizzat görüp incelediğini söylemektedir. Oysa eserin asıl adı *Makâsidu'l-Envâri'l-Ayniyye ve Makâsidu'l-Ervâhi'l-Gaybîyye* olup, Türkçeye Abdülmecîd Sivâsî tarafından kazandırılmıştır.

KAYNAKÇA

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, c. I, İstanbul, 1951.

Güner, Hamza, *Kütahya Şairleri*, İstanbul, 1967.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul, 2006.

Kemikli, Bilal, "Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir: Hudâ Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar*, XIV (3-4), 2001, 492-500.

——— , "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri", *Aankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, Ankara, 1997

———, *Sun'ullâh-i Gaybî Divânı: İnceleme-Metin,* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000.

Muallim Mustafa Hakkı, *Kütahya Halk Şairleri*, Kütahya, 1934

Rıza Tevfik (Feylezof Rızâ), *Étude Sur la Religion DesHouroûfîs,* Clement Huart, *Textes Persans Relatifs A La Secte Des Houroufis*, Leyden, 1909.

Tatcı, Mustafa – Kurnaz, Cemal, *Kütahyalı Bir Gönül Eri Çavdaroğlu Müfti Derviş*, Ankara, 1999

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Kütahya Şehri*, İstanbul, 1932

EVLİYÂ ÇELEBİ[1]*

Nurettin Gemici**

Evliyâ Çelebi'nin hayatını anlatan yegâne eser kendisinin bizzat kaleme aldığı *Seyâhatnâme*'sidir. Bu muhteşem eserden başka ne yazık ki, doğrudan onun hayatı hakkında bilgi alınabilecek başka bir önemli bir kaynak neredeyse hiç yoktur. Yazılan biyografik türdeki çalışmalarda öncül birkaç eser gerçekten dikkat çeker. Bütün bunlardan derlenen bilgilerin harmanlanmasından çıkarılan hayat hikâyesi hakkında şunlar söylenebilir:[2]

---

1. Evliyâ Çelebi'nin ölüm tarihi konusunda Karl Teply, onun St. Stephanos kulesinin tepesinde yer alan alem bölümündeki tasvîrin tarifinden yola çıkarak en erken 31 Ekim 1687 vefatını varsayar. Karl Teply, *Evliyâ Çelebi in Wien,* sy. 52, 1, 1975, 125-131.

* Bu çalışma Evliyâ Çelebi'nin hayatı ve eserleri üzerine müellifin kaleme aldığı "Evliyâ Çelebi'nin Gözlemlerine Göre Kadınlar" başta olmak üzere on beşe yaklaşan makâlelerinde geçen hususların yeniden gözden geçirilerek ve gerekli ilâveler yapılarak hazırlanmış şeklidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

2. Son zamanlarda Evliyâ Çelebi'nin ölümünün 400. Yılı münasebetiyle ciddî bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. *Doğumunun 400. yılında Evliyâ Çelebi.* / editör Nuran Tezcan, Semih Tezcan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, *Evliyâ Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, 2013. Bu son kitapta geçen bir makâlede onun eseri sebebiyle tanınmışlığına işarettir. Vak'a-nüvis Hakim Mehmed Efendi (ö. 1770), "Evliyâ Çelebi nâm sâhib-i tarîh kimesne müteahhirûndan olup mübeşşere ile me'mûren şurû' eylediği tarihte zikreder ki..."Hakim'in bu yaklaşımını tenkîd sadedinde Ahmed Vâsıf "Seyyah tarihi sahibi Evliyâ Çelebi gibi bir kezzâbdan rivâyet..." eylediği için tenkîd etmiş-

10 Muharrem 1020/(25 Mart 1611)'de İstanbul Unkapanı'nda doğdu. Babası, *Seyâhatnâme*'nin bazı yerlerinde adı "Derviş Mehmed Ağa", "Derviş Mehmed Ağa-yı Zıllî" şeklinde de geçen Sarâ-yı Âmire kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zıllî Efendi'dir. Mehmed Zıllî Efendi, I. Ahmed devrinden itibaren Saray'ın kuyumcubaşılığı sırasında belirli zaman aralıklarıyla yenilenen Altınoluk'un ilk dökümünü yapmıştır. Kâbe'nin damının üzerinde biriken yağmur sularının akması için yaptığı Altınoluk'u bizzat kendisi surre emânetiyle birlikte yerine götürmüş olduğunu Evliyâ Çelebi'den naklen biliyoruz. Ayrıcâ onun Sultanahmed Camii'nin kapı ve pencere tezyînâtı işlerinde gösterdiği başarı üzerine I. Ahmed'in takdîrini kazanarak musâhib-i şehriyârîliğe kadar yükseldiğini de buna ilave eder. Soyu ve ataları hakkında ise karışık bilgiler vermektedir. Ailesini Germiyanoğulları'na bağlayıp Hoca Ahmed Yesevî soyundan geldiğini bildirir. Dedeleri arasında bulunduğunu söylediği Yavuz Er (belki de Yavuz Özbek), Fâtih'in bayraktarıdır. Yavuz Er, gazâ malından elde ettiği gelirle 100 vakıf dükkânla Evliyâ Çelebi'nin doğduğu evi yaptırmıştır.

Seyâhatnâme'sini kendine has bir günce gibi düzenleyen Evliyâ Çelebi'nin hayatı hakkında kaynaklarda ve resmî kayıtlarda biyografik mâhiyette net bir bilgi yoktur. Buna rağmen tamâmen de meçhul birisi olmayıp varlığı hakkında bazı kaynaklarda bilgi mevcuttur. Yine kaleme aldığı *Seyâhatnâme*'sinin hiçbir yere gitmeden evinde kendi kendine hazırladığı âfâkî, uydurma eser olmadığı kesindir. Zira adının geçtiği iki belge ile kayıt altına alınmış dört duvar yazısı tesbît edilmiştir.[3] Avusturya arşivinde bulunan belgelerden birisinde, onun 1665'te Viyana'ya giden elçi Kara Mehmed Paşa'nın maiyetindeki Osmanlı heyetinde müezzinlik göreviyle yer aldığını öğrenmekteyiz. Diğeri ise çok yeni bulunmuş Yunanca bir belge olup seyyahın kolayca yolculuk edebilmesi için Tûrisînâ'da St. Catherine Kilisesi'nde verilen bir yol tezkeresidir. Duvar yazılarının biri Bulgaristan'da (Köstendil Camii, 1071/1661), ikisi Hersek'te (Foça Alaca Camii ve Atik Ali Paşa Camii, 1074/1663-64); bir diğeri Adana'dadır (1082/1671) (Tezcan 2010, XXXVII, 16) (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA)*, XI, 529-532).

Evliyâ Çelebi'nin ifadelerinden, atalarının Kütahya'da Zereğen mahallesinde ikâmet ettikleri, fetihten sonra İstanbul'a gelip yerleştikleri anlaşılmaktadır. Kütahya'daki evlerinden başka ailesine ait Bursa'da İnebey mahallesinde ve Manisa'da birer ev ile Sandıklı'da bir çiftlikleri bulunmaktadır.

---

tir. Uğur Demir, *Müstensihinin kaleminden Seyâhatname'nin İstinsah hikayesi, a.g.e.* 171-172 ve aynı yazarın ortak kitaptaki, "Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesinin Bilinmeyen Sahibi "Moralı Beşir Ağa, 175-177", yazısı yeni veriler getirdiğinden önemlidir.

3. Mehmet Tütüncü'nün hazırlamış olduğu yazı için bkz: *Evliyâ Çelebi'nin izi sürülebilen yazı ve Kitabe Örnekleri*, Evliyâ Çelebi Atlası, 356-360.

Evliyâ Çelebi, aşağıda kısaca da olsa bahsedeceğimiz tamâmen Rasûlullah aşkıyla yoğrulmuş rüyasını görüp, Allah rasûlünden hem şafâat hem de seyâhat izni koparark başladığı seyâhatinin ilk durağı İstanbul'dur.

1040 yılının Muharrem ayında gördüğü rüyayı şöyle anlatır:

> "Âyâ peder ü mâder ve üstâd [ü] bürâder kahırlarından nice halâs olup cihân-geşt olurum" deyü her ân Cenâb-ı Bârî'den dünyâda sıhhat-i beden, seyâhat-i tâm, âhir nefesde îmân ricâsında idim. Ve dâ'imâ dervîş-i dil-rîşân ile hüsn-i ülfet edüp şeref-i sohbetleriyle müşerref olup, ekâlîm-i seb'anın ve çâr-gûşe rû'-yı zemînin evsâfın istimâ' etdükde cân [u] gönülden seyâhate tâlib [ü] râğıb olup, "Âyâ âlem[i] temâşâ edüp Arz-ı Mukaddese'ye ve Mısır [u] Şâm'a ve Mekke vü Medîne'ye varup ol Mefhar-i Mevcûdât hazretleri'nin Ravza-i Mutahharası'na yüz sürmek müyesser ola mı?" deyü zâr [ü] giryân ve serserî vü nâlân olurdum. ... Maskat-ı re'simiz olan İslâmbol'da künc-i mihnethânemizde girde-bâliş-i nâliş üzre hâb-ı murâda yasdanup bin kırk {mâh-ı} Muharreminin leyle-i âşûrası idi kim bu hakîr beyne'n-nevm ve'l-yakazada iken görürüm ki Yemiş iskelesi kurbünde Ahî Çelebi Câmi'i nâm câmi' kim helâl-i zülâl mâl ile inşâ olunmuş bir müstecâbü'd-da've câmi'-i atîkdir, menâmımda hakîr kendümi ol câmi'de gördüm. Derhâl câmi'in kapusu güşâde olup pür-silâh asker ile câmi'-i münevverin içi nûr-ı münevver-i cema'ât-i kesîreyle mâl-â-mâl olup salât-ı fecrin sünnetin edâ edüp salavât-ı şerîfeye meşgûl oldular. Meğer hakîr minber dibinde sâkin olup bu münevver vech-i hasenli cemâ'ati temâşâ etmede hayran oldum. Hemân cenbimde olan câna nazar edüp;
> "Benim Sultânım cenâb-ı şerîfiniz kimdir, ism-i şerîfiniz bize ihsân buyurunuz." dedim. Anlar eyitdi: "Aşere-i Mübeşşere'den kemânkeşlerin pîri Sa'd-ı Vakkâs'ım" dedikde dest-i şerîfin bûs etdim. "Ya Sultânım, bu sağ cânibde nûra müstağrak olmuş cema'ât-i mahbûb kimlerdir" dedim. "Anlar cümle ervâh-ı enbiyâdır. Ve gerü safda cümle ervâh-ı evliyâ vü asfıyâdır. Ve bunlar ervâh-ı Sahâbe-i kirâm ve Muhâcirîn, Ensâr ve Erbâb-ı Soffa ve şehîdân-ı deşt-i Kerbelâ ve asdıkâdır.
> Ve bu mihrâbın sağındaki Hazret-i Ebûbekir ve Hazret-i Ömer'dir. Ve mihrâbın solunda Hazret-i Osmân ve Hazret-i Alî'dir. Ve mihrâb önündeki külâhlıca âdem Hazret-i {Risâlet'in} dünyâ ve âhiret karındaşı Hazret-i Veys el-Karanî'dir. Ve câmi'in solunda dîvâr dibinde siyâh-çerde âdem senin pîrin Hazret'in mü'ezzini Bilâl-i Habeşî'dir. Ve bu ayağ üzre cemâ'ati saf saf bozan ve düzen kasîrü'l-kâme âdem Amr-i Ayyâr Zamîrî'dir. İşte bu alem ile gelen asker ki kızıl kanlı esbâba müstağrak olmuşlar Hazret-i Hamza-i bâ-safâ ve cemî'i ervâh-ı şühedâdır." deyü cümle câmi' içindeki cemâ'ati birer birer bu hakîre gösterüp her kankısına nazarım ta'alluk etdi ise dest-ber-sîne edüp nazar aşinâlığı edüp tâze cân buldum. "Ya sultânım bu cemâ'atin bu câmi'de cem' olmalarının aslı nedir?" dedim. "Azak cânib-

> lerinde cüyûş-ı muvahhidînden Tatar-ı sabâ-reftâr askeri muztaribü'l-hâl olmağile Hazret'in himâyesinde olan bu İslâmbol'a gelüp andan Tatar Hân'a imdâda gideriz. (Evliyâ Çelebi 2008: I, 11-12).

Ahi Çelebî Camii'nde Hz. Peygamber'i büyük bir cemâatin ortasında görerek, heyecanlanmıştır. Tam Hz. Peygamber'in elini öperken, "Şafâat yâ Resûlallah" diyecekken "Seyâhat yâ Resûlallah" diyerek sürç-i lisân ederse de Hz. Peygamber onun bu heyecanını, içinde bulunduğu hâlet-i rûhiyyesini anlamış ve mütebessim bir vechile kendisine, "şafâatinin, Mekke-Medine'ye seyâhatinin ve kabrini ziyâretinin gerçekleşeceği va'dini müjdeler; orada bulunan sahâbeler ona duâ ederler; Evliyâ Çelebi okçulukta derece sahibi bir kemankeş oluşundan dolayı ashaptan Sa'd b. Ebî Vakkâs onun yanına gelir. Zira kemankeşlerin piri olan bu zat okçuluğuyla tanınmıştır. Sa'd bin Ebî Vakkas'ın refâkatinde Hazret-i Peygamber'le görüştükten sonra dönüş yolunda kendisine yapılan tavsiye gereği "gezdiği, gördüğü yerleri yazması" hakkındaki ricâsını dinler ve akabinde uyanır. Ertesi sabah kutlu rüyâsını tabir ettirdiği Kasımpaşa Mevlevîhânesi Şeyhi Abdi Dede'den çok hoş sözler işitir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın ricâsını yerine getirmesini teşvik ve nereden başlayacağını tayin için, "İbtidâ bizim İstanbulcağızı tahrîr eyle." sözü de ona rehber olur. Duyduğu müsbet ve müjdeli sözler onu bu işe girişmeğe yüreklendirir. Abdullah Dede, Evliyâ Çelebi'yi yakıp kavuran hayâlini gerçekleştirmesine duâ ettiği gibi, gezip gördükleri yerleri yazarak hayâtiyete geçirmesini ister. Sad bin Ebî Vakkas'ın ricâsı, ardından gelen tavsiye ve nasîhatleri kabul eden Evliyâ Çelebi, ilk olarak kendisinin dünyaya geldiği ve hayatını idâme ettirdiği İstanbul şehrini *Seyâhatnâmesi*'ne kaydetmek üzere dolaşmaya başlar. Tarih, coğrafya, şiir mecmualarından oluşan kitaplardan ve bazı devlete ait resmi kayıtlardan eserinin ilk cildini yazar.

Aslında Seyâhatnâme'nin bütün ciltlerinde yer alan bilgilerin önemi ve değeri tartışılamaz. Fakat özellikle Seyâhatnâme'nin 1. ve 10. ciltlerinin fevkalâde önemi hâiz olduğunu belirtmek yerinde olur. I. ciltte kozmopolit İstanbul'a koca bir cilt ayıran müellif X. cildin de hatırı sayılır kısmını diğer bir önemli merkez olan Mısır'a ve Kahire'ye ayırmıştır. Son dönemlerde yapılan *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* çalışmalarına katkısı çok büyük olan Robert Dankoff, *Türkler Ansiklopedisi*'nde yayımlanan makâlesinde durumu şu şekilde izah eder:

> "Evliyâ Çelebi'nin seyâhatlerinin -hayatının- yörüngesi, imparatorluğun iki büyük metropolü arasında bir yol takip eder: Doğum yeri ve memleketi İstanbul ile hayatının son on yılını geçirdiği ve şâheserinin son düzeltmelerini yaptığı Kahire. Nitekim I. ve X. kitaplar bu iki şehre ayrılmıştır. Evliyâ Çelebi'nin İstanbul tasvîri şüphesiz şimdiye kadar bu şehir için yazılanlar arasında en iyi rehberdir. Eğer Evliyâ Çelebi, bize Sultanın önünde geçit töreni yapan İstanbullu zanâatkârlar, sanatçılar ve esnaftan olan

> ustaların kapsamlı bir panoramasını anlattığı I. kitabın 270. bölümü dışında hiçbir şey bırakmamış olsaydı dahi, yine de en büyük Osmanlı yazarlarından biri olarak tanınmaya devam edecekti."[4]

Bu ifadede kasdolunan iddiâ tam anlamıyla gerçektir. Her bakımdan *Seyâhatnâme*'sinin en hacimli ciltlerinden olan I. cildinin tamamının ayrıldığı İstanbul kısmında yer alan bilgilerin bir benzerini başka bir kaynakta bulmak neredeyse imkânsızdır.

Fütüvvet teşkîlâtına bağlı esnaflarla ilgili kısım bugün bile öneminden hiçbir şey kaybetmemiştir. Bu kısmın hazırlanışı da Evliyâ Çelebi'nin akrabası Melek Ahmet Paşa'nın katkılarıyla olmuştur. *Seyâhatnâme*'de geçen ifade şöyledir:

> "Hikmet-i Hudâ ol asırda efendimiz Melek Ahmed Paşa Murâd Hân Gâzî'nin silahdârlığı hidmetiyle şeref-yâb olmuşdu. Ba'de feth-i Bağdâd, Diyârbekir vâlîliğiyle behre-mend oldukda Evsâf-ı Kostantıniyye nâm tahrîrât Melek Ahmed Paşa'da kalup anlardan hakîr-i pür-taksîr Evliyâ-yı bîriyâ ol Evsâf-ı İslâmbol Arzı'n alup sûreti bu mahalle makyûd [u] murakkam olundu kim ol sûret budur."[5]

IV. Murad'ın emriyle hazırlanan bu çalışmada yer alan esnaf sınıflarının pirleri, âdetleri ve fütüvvet teşkîlâtındaki yerleri hep buradan hareketle *Seyâhatnâme*'ye kaydedilmiştir.[6]

Fakat İstanbul'dan bahseden I. cilt ve Kahire'yi anlatan X. ciltlerin klasik seyâhatnâmelerdeki gezi izlenimi anlatısından farklı değerlendirmek gerekir. Çünkü bu iki şehrin anlatımı bir gezi izlenimi aktarmaktan ziyâde şehir tarihi konusunda kaleme alınmış olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır.[7]

Şehrin bütün mahalle, sokak, bağ ve bahçelerinin yanı sıra farklı hayatların yaşandığı mesîre yerleri, yeni zuhûr eden kahvehâneler ve meyhâneler gibi sıra dışı yerleri de gezip dolaşarak buralar hakkında edindiği bilgileri eserine derç eder.

Evliyâ Çelebi'nin İstanbul dışındaki ilk durağı Bursa'dır. 1640 yılındaki bu gezisini ailesinden habersiz gerçekleştirmiştir. O, muhtemelen İstanbul'u dolaşırken veya öncesinde ailesinin yakınlarının yaşadığı şehirlerden Kütahya, Manisa ve İzmit'e kısa seyâhatlerde de bulunmuştu. Fakat o bunlara seyâhatnâme-

---

4. Robert, Dankoff, *Evliyâ Çelebi ve Seyâhatnâmesi Işığında Osmanlı Toplumu*, Türkler, X, s. 269.
5. Evliyâ Çelebi, YKY, I, İstanbul, 2008, s. 252.
6. Bu esnaf alayı ile ilgili olarak merhum Yücel Dağlı'nın bir çalışması için bak. Yücel Dağlı, "Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nde İstanbul Esnaf Alayı", *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi*, haz. Nuran Tezcan, YKY, 2009, s. 91-108.
7. Dankoff, *Evliyâ Çelebi ve Seyâhatnâmesi Işığında Osmanlı Toplumu*, s. 269-270.

sinde çok az değinmiştir. Evliyâ Çelebi'nin Bursa'dan sonra gerçekleştirdiği en önemli seyâhati Ketenci Ömer Paşa'nın Trabzon'a vâli olduğu seneye rastlar. Ömer Paşa ile birlikte deniz yolculuğu yaparak önce Trabzon'u bilâhare Anapa şehrini gezdi. 1641 yılında Azak kalesinin düşmandan geri alınması için yapılan sefere katıldı. Kalenin fethi gerçekleşemeyince daha fazla orada kalmayarak, ömür boyu sağlam dostluklar kuracağı Kırım'a geçti. Özellikle serhatlerde, hudut boylarında akına çıkan Kırım Tatarlarıyla Evliyâ Çelebi'nin yolu sık sık kesişecektir. Onlarla kurduğu sağlam dostluklar sayesinde Kafkasya bölgesinin çok az bilinen yerlerine yaptığı yolculuklar seyâhatnâmesinin en ilginç sayfalarını oluşturmaktadır. Kırım hanlığı görevini yapmakta olan Bahadır Han'ın misafiri oldu. Kırım'ın Bahçesaray şehrinde kışı geçirip baharda Azak'ın geri alınışında bulundu. Kırım'dan İstanbul'a dönüş yolunda yolculuk yaptığı geminin batışı ve kendisinin canını zor kurtarması sebebiyle ve yaşadığı tehlikelerden sonra deniz yoluyla seyâhate uzun süre hiç sıcak bakmadı. Denizden kaynaklanan bu korkusunu eserinde şöyle anlatır:

> "Ser-güzeşt [ü] ser-encâm-ı Evliyâ-yı bî-riyâ
> *Sergüzeşt [u] ser-encâmımızın ibtidâsından gemi gark olaldan üç gün üç gice aç u zâc u muhtâc sandal ile gezdik. Sandal gark olup kovuş tahtasıyla bir gün bir gice deryâda gezüp ikinci günün vakt-i zuhrunda Nûh Necî-vâr Keliğra Sultân kayasına düşüp necât bulup âsitâne-i Keliğra Sultân dervîşleriyle cân sohbeti edüp bize ihsân-ı Hudâ olan kölelerimizle bir hücre ta'yîn eylediler."*(*Evliyâ* 1999, II: 70-72).

Bu kazâdan canını sağ olarak kurtarmasından sonra denizden gözü iyice korkup tabir yerindeyse deniz yolculuğundan yılmıştır. Silistre yakınlarındaki bu şehirde kendini toparlayıncaya kadar bir müddet kalıp sonrasında İstanbul'a döndü. Bu bölümdeki duyguları da onun gerçekten sıra dışı ve ilginç kişiliğinin ipuçlarını bize verir:

> "*Bu hakîr-i pür-taksîr Karadeniz'in dâiren-mâdârın seyâhat edüp bin elli (--) Şa'bânü'l-mu'azzamının evvelki gün Karadeniz Boğazı'ndan sıhhat u selâmetle İslâmbol'a dâhil olup hemân ol sâ'at Ebâ Eyyûb-ı Ensârî hazretlerine varup âsitâne-i sa'âdetine yüz sürüp rûh-ı şerîfiyçün bir hatm-i şerîfe şürû' edüp râh-ı Hakk'a bir kurbân edüp andan peder ü mâderimize gelüp buluşdukda hakîri bağırlarına basdılar. Andan hakîr bir dahi Karadeniz'e gemiyle çıkmağa tevbe-i nasûh etdim. Hak Te'âlâ cemî'-i ümmet-i Muhammed'i şerrinden emîn eyleye. Âmîn, yâ mu'în.*
> *Ba'dehû elli (---) Ramazân'ında Gümrük Emîni Alî Ağa'ya imâm olup gicelerimiz kadr, rûzlarımız rûz-ı tyd olup cemî'-i dilberânlar ile cân sohbetleri edüp belâğan-mâ-belâğ ihsân [u] in'âmlar alıp Karadeniz'de zâyi' olan*

esbâblarımız ve gark olan on tokuz aded kölelerimizin vazın Cenâb-ı Bârî ihsân etdi. Hamd-i Hudâ," (*Evliyâ* 1999, II: 73-73.)

Sâdi'nin,

Be-deryâ der-menâfi' bî-şumârest
Eğer hâh-i selâmet der-kenârest,

beytini devamlı olarak zikreden Evliyâ Çelebi denizde geçirmiş olduğu bu kazânın tesiriyle dört yıl boyunca İstanbul'un dışına adım atmamıştır. Muhtemelen bu arada eserinin ilk iki cildinin tashih, telif ve tebyîziyle (hattatların eserlerini son çıktısını aldıkları temiz kâğıda aktarma işi) meşgûl olduğu sanılmaktadır.

1645 yılında Yûsuf Paşa'nın ordusuna katılarak Girit'e gitti ve Hanya Kalesi'nin fethinde bulundu. İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın Erzurum Beylerbeyiliğine getirilmesi üzerine onun nezdinde müezzin ve musâhip unvânıyla görev aldı. Bu vesîleyle bazı önemli Anadolu şehirlerini görme imkânı buldu. İstanbul'dan Tebriz'e dönmekte olan Safevî elçilik heyetinin maiyyetinde Osmanlı toprakları dışında kalan Azerbaycan ve Gürcistan'ı gezdi. Bu bölgenin önemli şehirlerinden Bakü, Tiflis, Revan, Gümüşhâne, Tortum ve Gönye'nin zaptından sonra Gürcistan'a karşı yapılan savaşa katıldı. Yeni görev yerini beğenmeyerek âsî olup İstanbul üzerine yürüyen ve kendisi gibi devlete başkaldırmış paşalarla temâsa geçen Defterdarzâde Mehmed Paşa muhâberâtını sağlamakla görevli olan Evliyâ Çelebi, bu yolculuklarından birisinde zamanın meşhur Celâlîlerinden Kara Haydaroğlu Mehmed ve Katırcıoğlu Mehmed'le karşılaştı. Keskin zekâsı ve söz ustalığıyla gönüllerini fethettiği Celâlîlerin elinden kolayca kurtuldu. Vardar Ali Paşa'nın İpşir Mustafa'nın nikâhlı karısı Perihan'ı nikâhlamak isteyen Sultan İbrahim'e karşı ayaklanmasını birincil kaynaklardan aktarır. İpşir Mustafa Paşa'nın, nikâhlı hanımının koruyucusu olan Vardar Paşa'nın yanında yer almamasını da ayıplar. İpşir Mustafa Paşa'nın ihânet etmesini en ağır bir biçimde tenkit eder.

Evliyâ Çelebi 1648 yılında Şam Beylerbeyliğine getirilen Murtazâ Paşa'yla Şam'a gitti. Oradan Suriye ve Filistin'e geçerek bugünkü Ortadoğu diye isimlendirilen bölgenin en önemli şehirlerini tanıma imkânı buldu. Sivas'a tayin olunan Murtazâ Paşa'nın nezdinde, değişik görevlerle Anadolu'nun orta ve doğu kesimlerinde kalan şehirleri gezdikten sonra 1650 yılında İstanbul'a geri döndü.

Evliyâ Çelebi İstanbul'a geldiğinde daha önce yaptığı gibi İstanbul'da uzun zaman geçirmeye vakit bulamadı. Zira akrabası Melek Ahmed Paşa sadârete getirilmişti. Hemen bir vesîleyle onun yanına girdi. Melek Ahmed Paşa'nın ölümüne kadar onun en yakın has adamı olarak hizmetinde bulundu. Bu yakınlık sayesinde devrin pek çok gizli kalmış olayını birincil elden öğrenme fırsatı el-

de etti. Bütün bu tanıklıklarını olduğu gibi açıkça eserine kaydetti. İçten bakış dediğimiz bu tarz sayesinde Osmanlı'daki paşaların hayatını, ayaklanmalarını, haksızca yaptıkları tasarrufları, renkli evliliklerini, birbirleriyle olan münâsebetlerini, saray hayatının iç yüzünü ve âsâyişin ve kargaşanın getirdiği acıklı, yüz kızartıcı durumlara varıncaya kadar bir sürü ayrıntıyı sansürsüz ve açık seçik olarak yazdı. Devlet adamlarının eğitim, öğretim ve ahlâkî seviyelerini, zaaflarını ve olaylar karşısında aldıkları tavırlarını, isyanlar ve haksız uygulamalardaki oynadıkları rolleri bir bir eksiksiz olarak *Seyâhatnâme*'sine kaydetti.

Melek Ahmed Paşa'nın, mâlî darboğaz için tedbir olarak mağşûş akçeye başvurması üzerine ayaklanan Yeniçeri ağalarına esnafın destek çıkması ve isyanın büyümesi üzerine paşa görevinden azlolunarak Özi Beylerbeyiliğine getirildi. Evliyâ Çelebi Melek Ahmed Paşa'nın nezdinde Özi'ye giderken yol üzerindeki Rusçuk, Silistre ve Babadağı şehirlerini görme fırsatı buldu. *Seyâhatnâme*'de buralara dair bilgileri köy ve kasabaların tahrîri görevi sırasında kaydetti. Ardından Melek Ahmed Paşa'nın Rumeli Beylerbeyliğine getirilişiyle bölgeyi gezme imkânı ortaya çıktı. 1653 yılında Melek Ahmed Paşa'nın görevden alınması üzerine İstanbul'a geri döndü. Bir müddet İstanbul'da kaldıktan sonra İpşir Mustafa Paşa'ya mektup götürmek için Konya'ya gitti. Van Beylerbeyiliği'ne tayini çıkan Melek Ahmed Paşa'yla birlikte yola çıkan Evliyâ Çelebi bu gezisinde Doğu Anadolu'nun pek çok şehrini gördü. Yine Van'da iken İranlılarla olan ihtilaflı meselelerin halli ve çözümüyle ilgili değişik görevler üstlendi. Bu sebeple İran ve Bağdat taraflarına seyâhat ederek Osmanlı devleti sınırları dışında gezme imkânı buldu. Melek Ahmed Paşa'nın ikinci defa Özi Beylerbeyliği'ne getirilmesi üzerine tekrar bu bölgeleri gördü. Kırım Hanı IV. Mehmed Giray'ın Rus ve Kazaklar'a karşı yürüttüğü savaşlara katıldı.

1657 yılında İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra tekrar Bursa, ardından Çanakkale ve Gelibolu'yu dolaşarak eseri için bilgiler topladı. 1659 yılında Boğdan Voyvodası Stefenitza'yı (Stefanita Lupu) götüren heyetle yola çıktı. Ayaklanmış olan Eflak Beyi III. Mihnea'ya haddini bildirmek maksadıyla yardıma gelen Kırım Tatarlarıyla Avrupa içlerinde çeşitli akınlara çıktı. Köse Ali Paşa'yla Varad savaşına katıldıktan sonra Bosna Beylerbeyiliğine getirilen Melek Ahmed Paşa'ya katılarak Bosna eyaletini karış karış gezdi. Bosna görevinden sonra Rumeli Beylerbeyiliğine getirilen Melek Ahmed Paşa'nın yanında Sofya'ya gitti. Uhdesine aldığı ufak tefek görevlerin yardımıyla Rumeli'yi dolaştı, 1661 yılında Temaşvar ovasında Köse Ali Paşa'nın Erdel'e karşı yaptığı sefere iştirak ederek Kırım tatarlarından oluşan birlikle Erdel'i baştan aşağıya gezdi. 1661 kışını Belgrat'ta geçiren Evliyâ Çelebi, Arnavut bölgesinde bazı vergileri toplamak üzere görevlendirildi.

İstanbul'a dönüşünün ardından 1662 yılında hâmîsi Melek Ahmed Paşayı kaybeden Evliyâ Çelebi, 1663 yılında Fâzıl Ahmed Paşa ile birlikte Avusturya seferine katıldı. Uyvar'ın fethini gördükten sonra kendi ifadesine bakılırsa bugün

Çek bölgesi diyebileceğimiz Avusturya'nın Bohemya eyaleti, Hollanda ve İsveç'e kadar olan geniş bir coğrafyayı Tatar akıncı birlikleriyle dolaştı. Özellikle Hacca gitme işini hızlandırmada aldığı kararını etkileyen Kazancızâde ile St. Raab Nehri kıyısında cereyan eden Osmanlı'nın mağlûbiyetiyle sonuçlanan savaş sırasında karşılaştı (Tunç 2008: 67-74). Fakat Evliyâ Çelebi, bu savaşta gâlip durumda olan Avusturya'nın barış görüşmeleri için ferâgatte bulunmasını o dönemde Lehistan, İsveç gibi diğer Avrupa devletlerinin birbirleriyle olan savaşlarında taraf olmasının etkili olduğunun altını çizer. Bu sebeple Avusturyalıların, Osmanlı devletinin gönderdiği Elçinin isteklerine istemeyerek de olsa boyun eğdiklerini açık yüreklilikle itirâf eder. Ona göre Avusturyalılar, içinde bulundukları diğer ülkelerle savaş şartlarının nâmüsâit oluşu sebebiyle, Osmanlılara karşı St. Raab önünde elde ettikleri bu bâriz gâlibiyetten istenilen ölçüde istifâde edememişlerdir.

1664 yılında cereyan eden Vasvar Barış Anlaşması'ndan sonra Avusturya'ya gönderilen elçi Kara Mehmed Paşa ile birlikte Viyana'ya hareket etti. Evliyâ Çelebi, Avusturya İmparatoru I. Leopold ve ordularının başkumandanı Montecuculli ile görüşmüştür. Tercüman aracılığıyla onlara anlattıkları konular ve elçilik heyetinden olan Evliyâ Çelebi'ye Avusturya topraklarında ve diğer ülkelerde onun işini kolaylaştıracak, bugünkü dille ifade edilecek olursa, pasaport ve seyâhat vizesi anlamına gelecek bazı resmî belgeleri takdîm etmişlerdir. Eserinde buralar hakkında fazlaca bir şey geçmemekle beraber başta Danimarka olmak üzere Hollanda ve Brandenburg'u gördüğünü iddiâ eder. Adı geçen ülkeler hakkında fazlaca somut bilgiler ver[e]memesi *Seyâhatnâme*'sinin problemli bir alanıdır. Tabii ki bu sorunların ve çelişkilerin başında eserinde belirttiği tarih, süre ve zamanlardaki tutarsızlık gelmektedir. Eserinde Avrupa'da gezdiği ülkelere olan seyâhatinin 3-4 yıl olduğunu öne sürmesine karşın seyâhatnâmesine bakılırsa adı geçen süre yaklaşık bir yılı geçkin bir zamana tekâbül eder. Burada akla, o kısaca isimlerinden bahsettiği ülkeler hakkında niye yazmadığı sorusu gelmektedir. Bunun sebepleri arasında birincil sırada ilk defa gezdiği adı geçen Avrupa devletlerinde çevreyi tanımada ihtiyaç olan dil faktörü ve o konularda kendisine yardımcı olacak birilerinden yoksun oluşuyla da açıklamak mümkündür. Bir başka sebep olarak da oralara olan yolculuğu esnâsında Avusturya'nın savaş halinde olduğu ülkelere ayak basamamasıdır. Savaşın seyâhat şartlarını kısıtlaması da buna ilâve edilebilir.

Müstakil bir makâlemizde üzerinde durduğumuz gibi küffar diyarlarından müsbet bir şekilde bahsetmesinin kabul edilemez oluşu da eklenebilir (Gemici 2009: 174). Fakat bunlardan kısa bahsetmesinin sebebi; bu eyâletlerde konuşulan dili bilmemesi başta olmak üzere gördüğü şeyleri eksik anlatma korkusu ve bu bölgelerle ilgili Osmanlı kaynaklarının eksikliği ve o gün elinin altında olan kitaplarda gerekli bilgi bulunmaması sıralanabilir. Bugüne kadar araştırmacıların gözden kaçırdığı nokta biraz daha değişiktir. Bunu anlamak için

o devre gitmek ve o devirleri hayâlen de olsa yaşayarak anlamak lazımdır. O da şudur: O dönemde buralardan aşırı bir şekilde övgü ile bahsetmenin örtülü de olsa tasvip görmemesi (kabul edilmemesi) sıralanabilir. Çünkü başka bir yerde bir münâsebetle bu şekilde bir "gâvur kayırıcılık" ona Vezir Ak Mehemmed Paşa tarafından bir azara mal olmuştur. Kırım ve havâlisindeki bir gezisinden dönerken beraber olduğu paşaya Moskov elçisi diyerek bahsettiği Rus elçisini beraberinde götürmeleri için paşa ile münâkaşasını iyi okumak lazımdır.

> "Sultânım Vilâyet-i Moskov Mujek kirmân vilâyetinde bu elçiye rast gelüp der-i devlet-i Pâdişâhiye bile gitmeği taahhüd edüp nice bî-kıyâs ihsânlar alduk, şimdi Elçiye hilâf söylemiş oluruz." Dedügümde, "Bre yabâne söyleme! Kâfiristânda geze geze kâfirlere muhabbet etmüşsün, bu elçiden sana icâzet alırım."(c. VII. 903).

Müsvedde olarak yazdığı notlarının yeniden düzenlenmesi veya kaleme alınışı sırasında karşılaşılan güçlükler de buna eklenebilir. Bu kısmın uydurma olduğu veya böyle bir gezinin gerçekleşmediği ortaya atılırsa genellikle eserinde takip ettiği yıllar arasındaki bu 3 seneden fazla zamanı nerelerde geçirdiği konusu havada kalır. Belki bu üç sene diye bahsetmesi sorunlu bir ifadedir. R. Dankoff, onun bu süreyi kısmen Macaristan kısmen de Kırım, Dağıstan ve Çerkezistan bölgesinde geçirdiği kanâatini taşımaktadır. Yukarıda tarafımızca ileri sürülen hususların yazılmayan veya var olmayan bu kısımlar hakkındaki sebepler arasında farklı bir bakış açısı ve haklılık payı olabileceği gerçeği bizce göz ardı edilmemesi gerekmektedir (Evliyâ Çelebi 2003: 333).[8]

Evliyâ Çelebi, gezdiği yerleri birkaç sayfa anlattıktan sonra Kırım üzerinden Kafkasya'ya, oradan da Volga bölgesini dolaşmış, ardından Rus elçisinin kâfilesine karışarak Azak'a gelmiştir. Burada iken Kefe'den Bahçesaray'a giderek Âdil Giray'ın bazı seferlerine katıldıktan sonra yeni göreve atanan Ak Mehemmed Paşa ile birlikte 1668'de İstanbul'a gelmiştir. Kendisinde avcıların meraklı olduğu doğan, şahin gibi kuşların bulunduğu rivâyeti üzerine Edirne'ye IV. Avcı Mehmed'in huzuruna çıkan Evliyâ Çelebi, önce Edirne'yi arkasından Gümülcine, Selanik şehirlerini gezerek devam etmekte olan Girit seferine katılmak üzere Anabolu'dan gemiyle Girit'e geçti. Girit'te Kandiye Kalesi muhâsarasının bütün safahatını anlatan *Kandiye Fetih-nâmesi*'ni *Seyâhatnâme*'sine olduğu gibi aktardı. Mora üzerinden geri dönüşünde bir vesîleyle Arnavutluk taraflarındaki şehirleri gezip gördü. 1670 yılında döndüğü İstanbul'da Hac seferinin hazırlıklarına başladı. İstanbul'dan hemen Hac için yola çıkmama sebebi doktora çalışmamızdaki tesbîtimiz üzere Recep ayında yol çıkan Sürre kâfilesi-

---

8. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâme'si Işığında Osmanlı Toplum Hayatı*, (çeviren: Nasuh Uslu) *Türkler*. 10. 274.

ni kaçırmış olmasıyla ilintilidir (Gemici, 1999, 21). Eserinde 6 ay diye bahsettiği, fakat aslında 40-45 günden sonra dostu Sâilî Çelebi'yle birlikte Hac yolculuğuna çıkmıştır. Klasik hac yolları dışında bir güzergâh takip eden Evliyâ Çelebi, Bursa, Kütahya, Karahisâr-ı Sâhip, Manisa, İzmir ve bazı Ege adalarını ziyâret ettikten sonra Aydın, Muğla, İstanköy, Rodos, Antalya, Adana, Maraş, Ayıntab şehirlerini dolaşarak Hac kâfilesinin toplanma merkezi Şam'a geldi. Aslında bu Şam'a gerçekleştirdiği üçüncü ziyâretiydi. Bu arada şunu belirtmek gerekirse Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*'sinde geçen bazı şehir ve bölgeleri defaâtle gezmiştir. Her defasında ilgili bölümlere bazı ekler ve çıkarmalar yaptığını bilmekteyiz. Bu konuda yetkin isim olan R. Dankoff bu durumu ayrıntılarıyla şöyle açıklar:

> "Seyâhatnâme'nin bu kitabında derkenarlar özellikle Şam bölümünde bulunmaktadır. Bu da Evliyâ'nın 1648'de Şam'da iki kere konaklamasından dolayı şehir hakkındaki bilgileri daha o zaman yazmış olup 1672'de Hacca giderken şehre uğradığında ise ilâve bilgileri kitabına eklemiştir. Şam bölümünün başında daha önceki ziyâretlerinde şehirde olup biten her şeyi görmek için yeterince kalamadığını, özellikle ziyâretler için ve tanımlama konusunda çalışmak için İstanbul'a gidip gelmekle çok meşgûl olduğunu belirtmektedir. Yazma nüshadaki Y 239a26: «karâr-dâde olmayup ziyâretlerinde ve ba'zı ahvâlâtına vâkıf olmadan def'ateyn âsitâne-i sa'adete... gidüp gelmeden evsâfına cür'et olunmadı).» (*Evliyâ* 2003, IX: XXI)

Şam'dan Beylerbeyi Hüseyin Paşa'nın Hac emirliğinde olan bir kâfile ile hacca gitti. Bizdeki en tafsilatlı Hac güzergâhını anlatan eser olan *Seyâhatnâme*'de o bölgelerdeki idârî, siyâsî, kültürel ve folklorik pek çok tema hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Hac görevini îfâ ettikten sonra Mısır hacılarıyla birlikte daha önce aldığı karara bağlı kalarak Mısır'a geçti. Önce Mısır'ın tamamını gezip dolaştıktan sonra sırasıyla Sudan ve Habeş eyâletlerini ve Afrika'da Nil nehri boyunca olan yerleri tanıma imkânını buldu. Muhtemelen *Seyâhatnâme*'sinin son tashih ve tebyîzini hazırladığı Mısır'da on yılı aşkın bir süre kaldığına dair bilgi kaydı da dikkat çeker. Oradan geri İstanbul'a döndüğünü bilmemekle beraber *Seyâhatnâme*'sini Mısır'ın ileri gelen kişilerinden olan Emir Özbek Bey'in nezdinde bıraktığını biliyoruz. Adı geçen nüshalara ait yazmalar, I. Mahmud devrinin meşhur Kızlar Ağası Hacı Beşir Ağa'ya hediye edilmesiyle gecikmeli de olsa İstanbul'a gelmiştir.

Evliyâ Çelebi'nin vefat tarihi ve medfûn olduğu yer hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ölüm tarihi M. Cavid Baysun tarafından *Seyâhatnâme*'nin X. cildine dayanılarak 1682 olarak iddiâ edilmişse de (İA, IV, 406), daha sonra Evliyâ Çelebi'nin II. Viyana muhâsarası sırasında hayatta olduğu var sayılarak 1095/(1684) yılından sonra vefat etmiş olabileceği üzerinde durulmuştur.

ŞAHSİYETİ VE HUSÛSİYETLERİ

Seyâhatnâme'ye göre Evliyâ Çelebi, ileri yaşlarına gelinceye kadar bekâr yaşamıştır. *Seyâhatnâme*'sinde kaydolunan ifadelerden uzunca süre racûliyetten yoksun oluşu, seyâhatten kendisini alıkoyacak bir mânî görmesi ve temelinde Melek Ahmed Paşa'nın vefatında dile getirdiği evlilik karşıtı görüşleri buna zemin hazırlamış olmalıdır. Robert Dankoff'un Evliyâ Çelebi'nin yanında câriyeleri olduğu ve onlarla beraber olabileceği varsayımı onun racûliyetten yoksunluğu sebebiyle biyolojik olarak imkânsızdır. Fizikî yapı olarak ufak tefek olarak bilinen Evliyâ Çelebi, aslında derece sahibi bir kemankeş (tirendaz, okçu) oluşunun yanı sıra, usta bir binici ve cirit oyuncusudur. Haliyle çevik, dinamik ve hareketli bir yapıda insandır. Ahlâk olarak da herkesle iyi geçinebilen, hoşsohbet, nükteli, seciyeli, kâfiyeli konuşmayı seven, bulunduğu her toplulukta ilgi odağı olabilen, sevilen, sempatik, alçakgönüllü ve tokgözlü bir kişiliğe sahiptir. Seyâhat etmeyi yüksek makamlarda görev almaya tercih etmiştir.

Evliyâ Çelebi, seyâhatlerinin masrafını yapmış olduğu görevlerden aldığı ücretlerden sağlamıştır. Zaman zaman da devletten görev alan Paşaların, elçilerin maiyyetinde katıldığı yolculuklarla harcama yapmaksızın gezme fırsatını elde etmiştir. Başlangıçta ailesinden gördüğü yardımlar da uzun seyâhatlerini yapma kolaylığını sağlamıştır.

Melek Ahmed Paşa'nın himâyesinde geçen yıllar Evliyâ Çelebi'nin seyâhatlerinde kolaylık sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Anadolu ve Rumeli'de gezip gördüğü birçok yeri onun sayesinde tanımıştır. "Melek Ahmed Paşalı" diye kendisini isimlendirecek kadar bağlılık göstermiştir. Melek Ahmed Paşa'nın vefatından sonra kaleme aldığı satırlar onun samîmî duygularına tercümanlık eder.

Kendisinin ifadesiyle 51 yıl süren seyâhatleri ona muazzam bir bilgi ve birikim sağlamıştır. O aynı zamanda edebiyatçı, şair, hattat, hakkâk, nakkâş ve mûsikîşinaslık gibi üstün vasıfları da hâizdi. Buna dair eserlerden çok azı elimizdedir. Bazı kale veya cami duvarlarına hakkettiği yazılardan bazıları hakkında çalışmalar yapılmıştır. Sanat eserlerine olan düşkünlüğünü eserinde sık sık ifade eder. Hassas, kibar ve mütevâzı kişiliğiyle her kesimden insana kolaylıkla ünsiyet ederek dostluklarını kazanmasını bilen birisidir. Bunun yanı sıra maiyyetinde olduğu devlet adamlarının zaaflarını, kusurlarını hiç çekinmeden eserine yazması onun erken dönemde tenkitçi bir aydın oluşuna da işaret eder.

ESER VE ÜSLUP

Eserin yazımın bitiminden itibaren ilim dünyasına intikâli gecikmelidir. *Seyâhatnâme*'deki kayda göre tahminen 1680 yıllarında tamamlanan eser 60

yılın üzerinde bir zaman Mısır'da eşraftan bir ailenin nezdinde kalmıştır. Bu nüshaların, dönemin etkin ve nüfuzlu kişilerinden Beşir Ağa'ya hediye edilmesi 1742 tarihindedir. Getirilen otograf nüshanın özellikle son iki cildinin kullanılmaz halde oluşu üzerine bundan iki nüsha, daha sonra çoğaltılmıştır. Hacı Beşir Ağa ve Pertev Paşa nüshaları ve ardından Bağdat nüshasının IX. ve X. ciltleri istinsâh yoluyla çoğaltılmıştır. [9]

Seyâhatnâme ile ilgili söylenilebilecek çok söz olmasına karşın, kısaca şunlar denilebilir:

Seyâhatnâme, içinde ihtivâ ettiği bazı abartılar, kurmacalar, sayfalar süren intihal iddiâlarına rağmen ait olduğu XVII. yüzyıl başta olmak üzere neredeyse bütün Osmanlı tarihine ışık tutacak bazı önemli bilgi ve detayları geniş biçimde veren önemli bir eserdir. Evliyâ Çelebi uzmanlarının görüşüne göre, *Seyâhatnâme*'yi incelerken eseri bir tarih, coğrafya kitabıymışçasına kategorize etmek ve eseri sadece bu çerçevenin sınırları içerisine hapsederek yararlanmaya kalkışmak yanlıştır. Özellikle satır aralarında yoğunlaşmak gerekir. Eserin satır aralarında o kadar ilginç olaylar, bilgiler ve haberler gizlidir ki, o döneme ait başka herhangi bir tarihe mâtuf eserde bunları görebilmek imkânsızdır. Osmanlı devlet adamlarının şahsî zaaflarını, birbirlerine bakış açılarını, basit halk tabakasının değişik konulara karşı duydukları kaygı, endişe ve inanç kültlerini, kaybolmakta olan ve bugün adı bile duyulmamış yerleri, şahısları ve olayları gözlemlemek mümkündür. Eserin özellikle dil çalışmaları bakımından zenginliği ve yol göstericiliği tartışılamaz.

Seyâhatnâme'nin özelliklerini bütüncül olarak değerlendiren Nuran Tezcan'ın *DİA*'ya yazmış olduğu "Seyâhatnâme" maddesindeki şu satırlara dikkat etmek gerekir.

> "Kurgusu bakımından da eser benzeri şekilde bütünlüğünü korur. Müellifin seyyah ve anlatıcı sıfatıyla eserin odağında yer alması ciltler arasında doğal bir bağ oluşturur. Bunun yanı sıra olay zincirlerinin değişik ciltlerde birbirine bağlı şekilde sürmesi, yazarın verdiği bilgilere, başından geçen olaylara, gördüklerine önceki ve sonraki ciltlerde göndermeler yapması eserin bütüncül bir yapı içinde yazıldığını gösterir.
> *Seyâhatnâme,* Osmanlı Devleti'nin âdetâ fizikî yapısının yazıya dökülmüş bir maketini ortaya koymak için kaleme alınmış bir eserdir. Bu sebeple seyyah yüzlerce şehir ve kasaba, binlerce köy gezmiştir. Türbe ziyâretleri de onun seyâhat amaçlarından biridir. Anadolu'da ve Arap topraklarında pek çok türbe görmüş, eserinin sonunda anlamlı biçimde Mekke ziyâretine yer vermiştir. Gittiği şehirler anlatımının ana mekânlarıdır; bu şehirlere ulaş-

9. Nüshalarla ilgili yukarıda geçen Uğur Demir'in ilgili makâlelerine mürâcaat edilebilir.

> mak için geçtiği ya da yol üstünde konakladığı köy ve kasabalar ise ikinci derecede kalır. Her şehir ve yerleşim yeri Osmanlı yönetimindeki önemi ve o dönemdeki kapasitesi oranında yer alır. Bu bilgilere "evsaf adı altında sistematik bir şema içinde yer verilir. Bu şema genellikle şehrin ya da yerleşim merkezinin idârî durumu ile başlar. Kalesi ve İslâm öncesi kısa tarihçesi, Osmanlılar tarafından alınışı, konumu ve genel görünümü, şehrin mahalleleri, adının kaynağı (genellikle halk etimolojisine dayalı olarak), önem sırasına göre camileri, mescidleri, çeşmeleri, medreseleri ve diğer eğitim kurumlan, halkın eğitim düzeyi (âlimler, şairler, hekimler), hanları, tekkeleri, mesîreleri ve hamamları, çarşı pazar hayatı (bedesten, dükkânlar ve zanâat türleri), kahvehâneler ve sosyal yaşam, kadın ve erkek adları, giyim tarzları, yiyecek ve içecekler, halkın geçim kaynakları, üretim malları, iklimi ve türbeleri şeklinde bir sıra izler. Kale ile başlayıp türbelerin ziyâretiyle sona eren bu genel çizgide her şehrin kendine özgü özelliklerinin yeraldığı başka bölümler bulunabildiği gibi bu sıralamada değişiklikler de olabilmektedir. Seyyah nüfus yanında kale, mahalle, binâ gibi yapıların sayısal bilgilerine mutlakâ yer vermeye çalışır. Genellikle kendi tesbîti olan, bazen de halktan edindiği bu tür bilgiler zaman zaman abartılı olmakla birlikte çok defa gerçek rakamlarla örtüşür. Özellikle adım ölçülerinde çoğunlukla tutarlıdır; o sırada tesbît edemediği rakamsal verileri sonradan doldurmak üzere boş bırakmıştır. Bu durum bazı yer ve kişi adları için de geçerlidir." (Tezcan 2010, XXXVII, 16-17).

Özellikle *Seyâhatnâme*'nin üslubundaki akıcılık insanı hemen kendisine çeker ve içine alıverir. İstese de onu bırakamaz. Eserin uydurma ve gerçek dışı haberleri topladığıyla ilgili iddiâlara gelince burada bir açıklama yapmak zorundayız. Aslında neşeli bir üsluba sahip olan Evliyâ Çelebi'nin abartılı ve zaman zaman yalana kaçan yazım üslûbuna az da olsa devrindeki devlet adamlarının tarihe bakış açıları da damgasını vurmuştur.

> "Bu hakîr Evliyâ-yı pür-taksîr sene 1051 târîhinden berü dokuz pâdişâh ve yetmiş vüzerâ-yı âlîşânlar ile müşerref olup kamusunun ahvâllerine vâkıf olup görürdük ki cemî'-i vüzerâ vü vükelâ ve cümle a'yân-ı kibâr hoş-âmed kelâma ve rîş-handa ve bedele-gûya ve kizb ü bühtân ü iftirâya ve gammâza ve fassâl âdemlere mâyillerdir. Hattâ bu Haleb'de Murtezâ Paşa efendimizle Hünkâr Bâğçesi havzı kenârında hem-celîs idim. Ve ba'zı safâ-âver nüdemâlar ile hem-sohbet ü hem-enîs idim. İttifâk bir kaç kerre esnâ-yı kelâmda mübâlağadan kinâye ifrât-ı kelâm üzre kizb-i sarîhi irtikâb edinüp hezârân dürûğ-gûyluk ederlerdi. Söyledikleri kizblerin sıhhati ve dürûğu hakîrin mazbûtu ve ma'lûmu olduğu mâddelerdir kim ekseriyyâ ol seferlerde bile idim. Hakîr anlara mu'âraza etdikçe Paşa anların kizbini tasdîk edüp irtibât ve âfitâb verirdi."

Bu bölümde o mecliste yer alan Tabanıyassı Mehemmed Paşa'nın imamı olan Yahya Efendi denilen zâtın anlatısındaki yalanını ortaya çıkarıp buna ilâveten kendisinin başından geçen bir olayı zikrederek sözü şöyle bağlar:

> "Ol zamân bildim ki cemî'-i vüzerâ vü vükelâ ve erbâb-ı devlet huzûrında müdâhane ve hoş-âmed kelâm lâzım imiş. Ammâ bizim efendimiz Melek Ahmed Paşa huzûrunda bir kimesnenin cânı yok idi kim zemm u nemm u gıybet ve mesâvî ve sû'-i zan ve müdâhane ve hoş-âmed söyleyeler idi. Anı meclisinden reddederdi ve derhâl "Çık taşra bre hannâs!" deyü ana hannâs lakab kordu. Ve bir kimesne anın yanında bir kizb kelâm söylese ol âdemden gayri nefret ederdi. Ammâ ne kadar latîfe-âmiz kelimâtlar söylense şakadan hazz ederdi. Ammâ hâlâ zamânımızın a'yân [u] kibârı ve vüzerâ ve mülûkları böyle hoş-âmede ve müdâhaneye mâyil olup bî-garaz ve ehl-i ırz kimesnelere taşra umûrların sormadıkları ecilden Devlet-i Âl-i Osmân'a taraf taraf rahneler gelmededir. Hudâ Devlet-i Âl-i Osmân'ı ilâ inkırâzı'd-devrân mü'ebbed ede, âmîn, yâ Mu'în." (Evliyâ, III, 85-87)

Haliyle yalanı ve uydurmayı, kurmacayı ağır bir biçimde kınamasına rağmen Evliyâ Çelebi gönüllü veya gönülsüz bu tarz bir üslubun da tesirinde kalarak zaman zaman eserinde böyle anlatımlardan kendini alıkoyamamıştır.

Evliyâ Çelebi'nin yazılarında âhenkli bir üslup hâkimdir. Klasik yazı diline aykırı zorlama cümle kuruluşları, mahallî ifadelerde geçen konuşma dilini eserine verme çabaları devrindeki başka eserlerde rastlanılmayan hususlardandır. Dönemine göre yalın ve açık ifadeler, yaşayan Türkçenin konuşma cümleleriyle metin içinde verilişi metnin anlaşılırlığını kolaylaştırmıştır. *Seyâhatnâme*'de yer alan taklitler, uydurma haberler, ilginç bazı anlatılar aslında metnin okunurluğunu artırmak uğruna yapılan çabaların bir tür yansımasıdır. Akıl sınırlarını zorlayan örnekler karşısında insan bunları anlatma sebebini bir türlü bulamaz. Bu olağanüstü anlatı üslûbuna akıcılık katarken eserin okunurluğunu artırmıştır.

SEYÂHATNÂME'DE KONULARIN ELE ALINIŞI

Seyâhatnâme'de şehirler anlatılırken belli bir sistematik takip edilmiştir. Her şehrin önce isminden başlayarak tarihçesi, coğrafî konumu, orada bulunan mebânî-i İslâm'a ait eserlerin isimleri, mîmârî özellikleri, mevcut durumlarını anlatır. Tarihî, coğrafî, fizikî, sanatla ilgili husûsiyetlerden sonra beşerî demografik, folklorik, mâlî, dinî ve kültürel verileri sıralar. Bunlar arasında o şehirde yaşayan insanların kadın olsun erkek olsun güzellikleri, isimleri, giyimleri, yeme ve içmeleri, farklı örf ve adetleri, konuşulan dil, lehçe veya şiveyi Türkçe dışında konuşulan bir dil varsa örnek kelimeleri sıralar. Bunlara varsa o şehrin

oyun ve eğlencelerinden örnekler katar. Bağlar, bahçeler ve piknik mekânları hakkında verdiği bilgilere oranın velâyetine inandığı bir zâtın kabri veya inan(ı-lan) makamını ziyâret eder. Evliyâ Çelebi'nin eserini tarihçiler açısından önemli kılan çok zengin bilgiler bulunmaktadır. *Seyâhatnâme*'yi sadece Evliyâ Çelebi'nin gezdiği gördüğü yerlerin anlatıldığı yarı hâtıra yarı gezi izlenimlerinden bahseden sıradan bir çalışma gibi düşünmek ve değerlendirmek doğru değildir.

Kısaca söylemek gerekirse Evliyâ Çelebi vaktini hoşça geçirmeyi seven ve sosyal yönünü geliştirmiş akranlarına göre daha akıllı ve zevk-i selîm sahibi bir kişi olarak da tanımlanabilir. Eserinde geçen sıra dışı rivâyet ve abartılar bir yönüyle latifeci, şakacı kişiliğinin eserine kattığı bir zenginliktir. Onun İstanbul'u köşe bucak dolaşırken gezdiği, gördüğü mesîreler, meyhâneler, sazlı ve sözlü meclisler ve oralarda karşılaştığı sanatkâr ve üstatlardan gördüğü ve duyduğu şeyler onun zaten zengin olan muhayyilesini zirvelere taşımıştır.

Evliyâ Çelebi'nin 50 yıllık gezilerinde gördüğü yerleri ve şâhit olduğu olayları ele alan on ciltlik seyâhatnâmesinin içeriğine göz atılacak olursa I. cildin İstanbul'a ayrıldığını, II. cildinde Bursa, İzmit, Bartın, Amasra, İnebolu, Sinop, Bafra, Samsun, Giresun ve Trabzon'un anlatıldığı görülür. Ayrıca bu II. ciltte Gürcistan, Abaza diyarı, Girit seferi, Hanya Kalesi'nin fethi, Düzce, Bolu, Gerede, Amasya, Niksar, Erzurum, Erzincan ile Şebinkarahisar, Merzifon ve Çorum şehirleri hakkında geniş bilgiler vermektedir. Üçüncü ciltte; İznik, Eskişehir, Ilgın, Konya, Ulukışla, Payas, İskenderun, Antakya, Hama, Humus. Şam. Yafa, Lût denizi. Remle, Gazze'nin yanı sıra Kayseri, Sivas, Muş, Arapkir, Harput, Bingöl ve civarıyla Balkan şehirlerinden Burgaz, Pravadi, Şumnu, Hezargrad, Rusçuk, Yerköy, Niğbolu, Özi, Köstence, Babadağı, Zağra-i Atik, Filibe, Tatar Pazarcığı, Sofya ve Edirne etraflıca izah edilir. IV. ciltte Diyarbekir, Mardin, Bitlis, Van ve İran'daki Rûmiye, Tebriz, Hemedan, Kirmanşah şehirleri hakkında mâlûmât mevcuttur. V. Cildin muhteviyâtında Evliyâ Çelebi'nin İran-Bağdat arasından başladığı yolculuğuna Siirt'le devam edişi ve oradan da İstanbul'a dönüşünde gördüğü Tokat gibi şehirler eklenmiştir. Aynı cildin sonlarına doğru tekrar Özi, Varna, Akkirman, Bender anlatılırken Lehistan seferine katıldığında gördüğü Ukrayna, Prut buna ilave edilebilir. İstanbul'a dönüşü IV. Avcı Mehmed ile çıktığı Anadolu seyâhatinde karşılaştığı Celâlî reisi Abaza Hasan Paşa ile ilgili olaylar, Bozcaada, bugünkü Çanakkale, Gelibolu, Bolayır, Keşan, Malkara, Bosna, Üsküp, Manastır gibi yerler anlatılır. VI. ciltte Erdel bölgesine Köse Ali Paşa'nın yaptığı sefere katılan Evliyâ Çelebi, sırasıyla Sırbistan, Macaristan ve Romanya'nın şehirlerini tanıtır. Kanije, İstolni, Belgrad, Kara Mehmed Paşa'nın elçilik heyetiyle Viyana'da gördüklerini VII. ciltte uzun uzadıya anlatır. Özellikle batılı bir şehrin detaylı tasvîri demek olan Viyana hakkında yazdıklarının arka planında kızıl elmayı ele geçirmek isteyen padişah ve vezirlere geniş bir bilgi sunabilme merakı da etken olmuştur. Burada Viyana kalesinin ölçümlerinin ve-

rilişi boşuna değildir. Daha sonra bu bilgileri Edirne'de Sadrazam Kaymakamı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya üç gün sürecek şekilde brifing tarzında sunacağının öngörüsüdür. O dönemlere ait Macaristan, Budin, Temaşvar, Eflak, Boğdan hakkında en sağlam bilgi kaynağı olmasının sebebi bu ciltte yer alan paha biçilmez bilgilerdir. Buna ilaveten Kazak vilâyeti, Kırım, Dağıstan, Kafkas kavimlerinin dil, örf ve âdetlerine de aynı ciltte yer verilmiştir.

VIII. ciltte Azak'tan Kefe, Bahçesaray, Akkirman, İsmâil, Babadağı, Hasköy ve Edirne üzerinden İstanbul'a kadar olan bölge anlatılır. Girit seferine katılan Evliyâ Çelebi tekrar Edirne, Dimetoke, Gümülcine, Drama, Selanik yolunu takip ederek Mora'ya oradan da Hanya'ya geçtiği güzergâhı anlatır. Kandiye'nin fethi, dönüş yolundaki Arnavutluk'tan Yanya, Tepedelen, Avlonya, Draç, İlbasan, Ohri, Resne. Manastır, İştip, Cisr-i Mustafa Paşa, Edirne yoluyla İstanbul'a dönmüştür. IX. Cilt için Hac seyâhatnâmesi de denilebilir. İstanbul'dan Mekke ile Medine'ye kadar uzanan güzergâhta birden Batı ve Güney Anadolu'ya kıvrılarak değişik bir rotayla Şam'a kadar olan şehirleri anlatılır. X. Cilt Mısır ve civarı, Nil sahilleri, Sudan ve Habeşistan da geniş bir şekilde tasvîr edilerek *Seyâhatnâme* sona erer.

KAYNAKÇA

Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, (İstanbul?), 1987

Baysun, M. Cavid, *Evliyâ Çelebi'ye Ait Notlar*, Türkiyat Mecmuası 12 (1955) 257-264.

———, "Evliyâ Çelebi". *İslam Ansiklopedisi* IV (1948) 400-412.

———, *Evliyâ Çelebi'ye Dair Notlar*, türkiyat Mecmuası, XII (1955), 257-64.

Dankoff, Robert, The Intimate Life of an Ottoman Statesman. Melek Ahmed Paşa <1588-1662> as portrayed in Evliyâ Çelebi's book of travels (Seyâhat-nâme). Translation and Commentary by R. Dankoff with an historicâl introduction by Rhoads Murphey. Albany, New York: State University of New York Press, 1991.

———, Evliyâ Çelebi seyâhatnâmesi Okuma Sözlüğü, İstanbul, 2004.

Encyclopedia of Islam, New Edition. Leiden: Brill, 1960-2003.

Eren, Meşkure, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâme'si Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma.* - İstanbul, 1960.

Erkılıç, Cafer, *Evliyâ Çelebi.* - İstanbul, 1954.

Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, Robert, Dankoff; Seyit Ali Kahrman, Yücel Dağlı vd. (1996-2008); Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâme*'si Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I-X, İstanbul,

———, *Seyâhatnâme*; I-VI (Naşir: Ahmed Cevdet). - İstanbul, 1896-1901. VII-VIII (haz. Kilisli Rıfat). - İstanbul, 1928. IX-X. -İstanbul, 1935-1938 VII-VIII cilt, Kilisli Rıfat Bilge İstanbul, 1928 (Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 11; 13.) IX. cilt, Maârif Vekâleti, İstanbul, 1935, X. cilt, Kültür Bakanlığı. İstanbul, 1938.

Faroqhi, Suraiya, *Pilgrims and Sultans*, The Hajj under the Ottomans, London 1992.

———, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yasam*, (çev. E. Kılıç), İstanbul, 1988.

Hammer von J., *Narrative of Travels*, by Evliyâ Efendi, I-II. London, 1846, 1850.

İz, Fahir, "Evliyâ Çelebi ve Seyâhatnâmesi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, VII (1979) 61-79.

Kreiser, Klaus, *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliyâ Çelebi; ein Beitrag zur Kenntnis der Osmanischen Stadt*, – Freiburg, 1975.

Kreutel, R. F. "Neues zur Evliyâ Çelebi Forschung", *Der Islam*, 48 (1972) pp. 269-298.

———, *Im Reiche des goldenen Apfels*. Graz, 1957.

Laut, Jens-Peter, Karte B IX 4 des TAVO: Kleinasien im 17. Jahrhundert nach Evliyâ Çelebi, 2 Teile: Ost/West.

———, *Materialen zu Evliyâ Çelebi. Wiesbaden*, 1989.

Mackay, P. A. "The manuscripts of the Seyâhatnâme' of Evliyâ Çelebi", *Der Islam*, 52 (1975) pp. 278-298.

Mordtmann, A. D., *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, (çev.G.S. Habermann), İstanbul, 1999

Mordtman, J. H. (, and H. W. Duda). "Ewliya Celebi".

Özön, M. N., *Evliyâ Çelebi, Seyâhatnâme; Onyedinci Asır Hayatından Levhalar*, I-III İstanbul: İnkılap ve Aka, 1944-1945, 1976

Peçevi, İbrahim. *Târîh-i Peçevî*. I-II- İstanbul, 1283 (1866).

Taeschner, F. "Die neue Stambuler Ausgabe von Evlija Tschelebis Reisewerk", *Der Islam*, 19 (1931) pp. 299-310.

Tezcan, Nuran, "Doğumunun 400. yılında Evliyâ Çelebi. / editör Nuran Tezcan, Semih Tezcan. -- Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011,

———, "Seyâhatnâme", *DİA*, XXXVIII, 2010, s. 16-17.

Tunç, Gökhan, "Evliyâ Çelebi'nin Seyâhatnâme'sinin "Menzil-i kenâr-ı Raba" bölümünün Üslup ve Kurgusal Özellikleri", *Karadeniz Araştırmaları*, V, 17, 2008, 67-74.

Yılmaz, Çoşkun, *400. Yıl Evliyâ Çelebi Atlası*, Bahçeşehir Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2013.

EVLİYÂ ÇELEBİ'Yİ DOĞRU OKUYUP ANLAMANIN ÖNEMİ

Ejder Okumuş*

GİRİŞ

Seyahatnâmeler, bilhassa tarih ve sosyoloji araştırmaları için paha biçilmez eserlerdir. Gezilen yerlerin tarihî, sanatsal, sosyo-kültürel, ekonomik, dinî ve siyâsî yönleriyle ilgili çok önemli bilgiler veren bu kaynaklar, özellikle tarihin ve sosyal hayatın çoğu kimseye gizli kalan yönlerini ifşâ etmeleri bakımından kıymetli hazinelerdir.

Bu hazinelerin en önemlilerinden biri, XVII. yüzyılın büyük İslâm gezgini Evliyâ Çelebi'nin (1611-1682?) *Seyahatnâme*'sidir. Evliyâ Çelebi uzun yıllar gezdi, gördü, yazdı ve geride bizim için çok güzel ve önemli bir kaynak eser olan on ciltlik *Seyahatnâme*'yi bıraktı. Seyyâh, eserini öyle canlı bir dille kaleme almış ki insan, bu eseri okuduğunda onun görüp gezdiği yerleri âdetâ tek tek görüyor, Evliyâ Çelebi gibi seyyâh oluyor.

Seyahatnâme'de; yazarının uğrayıp gezdiği sayısız yerin coğrafi yapısı, tarihi, folkloru ve sosyo-kültürel, dinî, demografik, siyâsî, ekonomik, antropolojik, etnolojik ve sosyolojik durumları hakkında geniş ve ayrıntılı bilgiler bulursunuz. Denilebilir ki, bu eser, Osmanlı toplum yapısını, ekonomisini, siyâsî-idarî-askerî vechesini, dinî yapısını anlamak bakımından sosyal ve beşerî bilimciler için vazgeçilmez bir kaynaktır. *Seyahatnâme*'yi yazmakla çok önemli bir iş ve büyük bir eser bıraktığının farkında olduğu anlaşılan Evliyâ Çelebi (tıpkı İbn Haldun gibi), eserinde, gördüğü ve gözlem yaptığı yerleşim birimlerinin toplumsal yönlerini ustalıkla tasvîr etmektedir; gündelik hayatı, kadın-erkek

* Prof. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.

ilişkilerini, yiyecek ve içecekleri, isim kültürünü, şehirciliği, toplumsal farklılaşmayı, zevk, eğlenme ve dinlenme kültürünü, toplumun çeşitli tabakalarının kıyâfet kültürünü, müzik, sanat, meslek ve zanâatı, inanç ve din durumunu, aşk yönünü, tabiat-insan ilişkisini, sosyal problemleri, nüfusu, ekonomik kaynakları, yönetici-yönetilen ilişkilerini, adalet-zulüm durumlarını, isyan ve çatışmaları kendine özgü yöntem ve yaklaşımıyla ele almaktadır.[1]

Kimdir Evliyâ Çelebi? Saray kuyumcubaşısı Derviş Mehmet Zıllî'nin oğlu olan ve özellikle Kur'an hâfızı olması ve sesinin de çok güzel olması münâsebetiyle Saray'la ilişkileri erken yaşlarda başlayan Evliyâ, aslen Kütahyalı olup Fetih'ten sonra İstanbul'a yerleşmiş olan bir aileye mensuptur. Evliyâ Çelebi İstanbul'da 1020/1611'de dünyaya gelmiş ve "doğduğunda kulağına ilk Ezân-ı Muhammedî Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi tarafından okunmuştur." Evliyâ Çelebi hiç evlenmemiştir. Hâfızdır, sesi güzeldir, mûsikîşinastır. Hâfız ve güzel sesli oluşu, onun erken yaşlarda Saray'la ve Osmanlı Padişahıyla tanışmasında önemli bir etkendir.[2]

Evliyâ Çelebi, kendi ifadesiyle, "abd-i fakîr ü hakîr ü pür-taksîr Evliyâ-yı bî-riyâ",[3] XVII. yüzyıl Osmanlı insanıdır. Hayatı boyunca I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, İbrahim ve IV. Mehmed'in padişahlık dönemlerini tecrübe eden Seyyâh-ı âlem Evliyâ, Osmanlı Devleti'nin çok mühim bir çağı olan XVII. asrına tanıklık etmiş bir entelektüel olarak karşımıza çıkmaktadır.

SEYYÂH OLMA ÖYKÜSÜ

Evliyâ Çelebi'nin seyâhat serüveninin başlangıç öyküsü oldukça ilginç ve mânîdârdır. Gezginimiz, hep seyâhatler yapmayı arzu eder ve bu arzusunu bir

---

1. Ejder Okumuş, "İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma", *Diyanet İlmi Dergi*, 2011 (Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı), ss. 331-336; Ejder Okumuş, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde Sosyal Konulara Yaklaşım", *Türk Edebiyatı*, sayı: 455, Eylül 2011, ss. 28-29.
2. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, s. 361.
3. Bkz. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, s. 361; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 2, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, s. 3; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 1, Haz. O. Şaik Gökyay, YKY., İstanbul 1996, s. 9; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 3, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 1999, s. 7; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 4, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2001, s. 9; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 9, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı- Robert Dankoff, YKY., İstanbul 2005, 1 vd.

rüyâsında Hz. Peygamber'e iletmek ister; rüyâsında "Şefaat ya Rasulallah" diyeceğine "Seyâhat ya Rasulallah" der[4] ve böylece gezi macerasını başlatır.

Evliyâ Çelebi'nin gezginlik hikâyesine başlaması, kendi diliyle anlattığına göre şöyle olmuştur:

> "Ve ba'de duââ ve hayr-ı senâ ol zıllu'llâh-i rûy-i zemîn, nizâm-ı intizâm-ı 'arz olan es-Sultân ibnü's-Sultân es-Sultân Gâzî Murâd Hân-ı Râbi' ibnü's-Sultân Ahmed Hân ibnü's-Sultân Muhammed Hân ibnü's-Sultân Murâd Hân-ı Sâlis ibnü's-Sultân Selîm Hân-ı Sânî ibnü's-Sultân Süleyman Hân b. Selîm Hân-ı Evvel b. Bâyezîd Hân-ı Sânî b. Ebü'l-feth Sultân Muhammed-i Sânî rahmetııllâhi 'aleyhim ecmaîn. Ammâ bu müsveddâtımıza şürû' itdiğimiz mahalde hıdmet-i şer3ifiyle şerefyâb olduğumuz pâdişâh-ı cem-cenâb fâtih-i Bağdâd-ı Behişt-âbâd Sultân Murâd Hân Gâzî tâbe serâhugark-ı garîk-i rahmet ola. Anların zamân-ı saltanatlarında Hicret-i Nebevî'nin sene 1041 târihinde piyâdece Belde-i Tayyibe, ya'ni Mahmiye-i Kostantiniyye etraflarında olan kurâ ve kaşabâtları ve nice bin hadîka ve gül gülistânlı bâğ-ı İremleri seyr ve temâşâ iderek hâtıra seyâhat-ı kübrâ ârzûları hutûr idüp ayâ peder ve mâder ve üstâd ve birâder kahırlarındanniçe halâs olup cihân-geşt olurum diyü her ân Cenâb-ı Bârî'den "Dünyâda sıhhat-i beden, seyâhat-i tam, âhır nefesde imân" recâsında idim. Ve dâ'imâ dervîş-i dil-rişân ile hüsn-i ülfet idüp şeref-i sohbetleri ile müşerref olup, ekâlîm-i seb'anın ve çâr-güşe rüy-i zeminin evsâfın istimâ' itdikde cân u gönülden seyâhate tâlib ve râğıb olup âyâ 'âlemi temâşâ idüp "Arz-ı Mukaddese'ye ve Mısr ve Şam'a ve Mekke ve Medîne'ye varup ol Mefhar-i Mevcûdât hazretlerinin Ravza-i Mutahharası'na yüz sürmek müyesser ola mı?" diyü zâr ü giryân ve serseri ve nâlân olurdum. Hikmet-i Hudâ sebeb-i seyâhat ve geşt ü güzâr-ı vilâyet olan mahlası hakîr-i fakîr ve dâ'i-i kesîrü't-taksîr seyyâh-ı 'âlem ve nedîm-i âdem, Evliyâ-yı bî-riyâ b. Derviş Muhammed Zillî dâ'imâ ed'iye-i me'sûre-i istihâreye tâlib ve müdâvim ve esniye-i mevfûre-i müşerrefeye râğıb ve mülâzım olup Hikmet-i Rabbânî ve hidâyet-i Yezdânî, sûre-i kerîm-i Furkâniyye ve âyât-i 'azîme-i Kur'âniyye berekâtiyle dil-i çeşm-i 'alîl Cenâb-ı Hazret-i Celîl tarafından istimdâd taleb idüp maskat-ı re'isimiz olan İslâmbol'da künc-i mihnethânemizde girde-bâliş-i nâliş üzre hâb-ı murâd yasdanup bin kırk muharreminin leyle-i 'aşûresi idi kim bu hakîr beyne'n-nevm ve'l-yakazada iken görürümki Yemiş iskelesi kurbında Ahi Çelebi câmi'i nâm cami' kim helâl-i zülâl mâl ile inşâ olunmış bir müstecâbü'd-da've câmi'-i 'atîkdir. Menâmımda hakîr kendümi ol cami'de gördüm. Derhâl cami'in kapusı güşâde

4. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, 1314, c. 1, ss. 27-33; Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâmesi*, 1314, c. II, s. 4

olup pür-silâh 'asker ile câmi'-i münevverin içi nür-ı münevver-i cemâ'at-i keşîreyle mâlâ-mâl olup şalât-ı fecrin sünnetin edâ idüp salâvât-ı şerîfeye meşgûl oldılar. Meğer hakîr minber dibinde sâkin olup bu münevver vech-i hasenli cemâ'ati temâşâ itmede hayrân oldum. Hemân cenbimde olan câna nazar idüp "Benim sultânım cenâb-ı şerîfiniz kimdir, ism-i şerîfiniz bize ihsân buyurunuz." didim. Anlar eyitdi "Aşere-i Mübeşşere'den kemân-keşlerin pîri Sa'd Vakkas'ım" didikde dest-i şerîfin bûs itdim. "Ya sultânım, bu sağ cânibde nûra müstağrak olmış cemâ'at-i mahbûb kimlerdir" didim "Anlar cümle ervâh-ı enbiyâdır. Ve gerü safda cümle ervâh-ı Evliyâ ve eşfiyâdır ve bunlar ervâh-ı sahâbe-i kirâm ve muhâcirin, ensâr ve erbâb-ı şuffa ve şehidân-ı deşt-i Kerbelâ ve aşdıkâdır. Ve bu mihrâbın sağındaki Hazret-i Ebâ Bekr ve Hazret-i 'Ömer'dir. Ve mihrâbın solunda Hazret-i 'Osman ve Hazret-i 'Ali'dir. Ve mihrâb önindeki külâhlıca âdem Hazret-i Risâlet'in dünyâ ve âhıret karındaşı Hazret-i Veysel Karânî'dir. Ve cami'in solında divâr dibinde siyâh-çerde âdem senin pîrin Hazret'in mü'ezzini Bilâl-i Habeşî'dir. Ve bu ayağ üzre cemâ'ati saf saf bozan ve düzen kasîrü'l-kâme âdem 'Amr-i Âyyâr Zamîrî'dir. İşte bu 'alem ile gelen 'asker ki kızıl kanlı esbâba müstağrak olmışlar Hazret-ı Hamza-i ba-safâ ve cemi'-ı ervâh-ı şühedâdır diyü cümle câmi' içindeki cemâ'atı birer birer bu hakîre gösterüp her kankısına nazarım ta'alluk itdi ise dest-ber-sîne idüp nazar âşinâlığı idüp tâze cân buldum. "Yâ sultânım bu cemâ'atin hu câmi'de cem' olmalarının aslı nedir?" didim. Azak cânibierinde cuyûş-ı muvahhidînden Tatar-ı sabâ-reftâr "askeri muztâribü'l-hâl olmağla Hazret'in himâyesinde olan bu İslâmbol'a gelüp andan Talar Han'a imdâda gideriz; şimdi Hazret-i Risâlet dahi İmam Hasan ve imam Hüseyn ve on iki imâmlar ile ve bizden gayrı Aşere-ı Mübeşşere ile gelüp sabâh namâzının sünnetin edâ idüp sana kâmet eyle diyu işâret buyururlar; sen dahi savt-ı a'lâ ile ikâmet-ı tekbîr idüp ba'de's-selâm Âyelü'l-kürsî'yitilâvet eyle, Bilâl Sübhânallah desin, sen Elhamdüli'llah, Bilâl Allâhü ekberdesin, sen âmînde. Ve cümle cemâ'at 'ale'l-'umûm tevhîd ideriz. Ba'dehû sen Ve salli 'âlâ cemî'i'l-enbiyâ-i ve'l-mürselin ve'l-hamdüli'llâhi rabbi'l-'alemindiyüp kalk, heman mihrâbda Hazret-i Risâlet otururken dest-i şerîfin bûs idüp "Şefâ'at yâ Resülu'llâh" diyüp recâ eyle" diyü Sa'd Vakkaş yanımda oturup cümle ta'lîm eyledi. Anı gördüm, camî' kapusından bir nûr-ı mübîn berk urup camî' içi nûr iken nûrun-'alâ-nûr olunca cümle sahâbe-i kirâm ve ervâh-ı enbiyâ ve evliyâ ayağ üzre hâzır durdılar. Sa'âdetle Hazret-i Risâlet yeşil 'alemi dibinde, yüzinde nikâhıyla, elinde 'aşâsıyla, belinde kılıcıyla, sağında İmâm Hasan ve solında İmâm Hüseyn ile zâhir olunca mübârek sağ pây-i şerîflerin câmi'-i münevver içre b'ismi'llâh ile koyup mübârek vech-i şerîfinden burka'ın güşâde kılup "Esselamü 'aleyk ya ümmetî" buyurdılar. Cümle Huzzâr-ı meclis "Ve aleykümüs-selâm yâ Resüla'llâh ve ya Seyyide'l-ümem"diyü selâm aldılar. Hemân Hazret mihrâba geçüp iki rek'at sünnet-i

fecri edâ idüp hakîre bir dehşet ve vücûduma bir lerzân vâki' oldı. Ammâ Hazret'in cemî'-i eşkâline nazar eyledim. Hilye-i Hâkânî'de tahrîr olundığı üzre idi. Ve yüzinde burka'ı al şal idi. Ve destâr-ı şerîfi on iki kolanlı beyaz şaş idi. Ve hırka-i şerîfleri şaruya mâyil deve yüninden idi. Ve gerdeninde aşfaru'l-levn sof şalı var idi. Ve pây-i sa'âdetlerinde sarı çizmeleri var idi. Ve ser-i sa'âdetleri destâr üzre bir misvâk sokulmış ot» idi. Ba'de's-selâm sağ cânibde hakîre nazar idüp mübârek yed-i yümnâları ile zânû-yı şerîfine urup hakîre hitâben kâmet eyle didiler, hemân hakîr Sa'd Vakkâş'ın ta'lîmine göre derhâl makâm-ı Segâh'da Allâhüınme salli âlâ seyyidinâ Muhammedin ve 'âlâ âl-i Muhammed ve sellim 'aleyhdeyü kâmet idüp tekbîr itdim'. Hazret dahi makâm-ı Segâh'da savt-ı hazîn ile Fâtiha-i şerîfi tilâvet idüp zamm-ı sûre, sûre-i Sâd-ı şerîfden ve "Dâvûd'a Süleyman'ı bahşettik; o ne güzel bir kuldu. Doğrusu o dâimâ Allah'a yönelirdi" (38/Sa'd, 30) aşr-ı şerîfin tilâvet idüp cümle cemâ'at sâmi'înden olup Hazret imâmet itdi. Ba'de's-selâm hakîr Âyetü'l-kürsî, Bilâl Subhânallâh: hakîr Elhamdü'di'llâh ve Bilâl Allâhü ekber diyüp Bilâl-i Habeşî ile müselsel müezzinlik hıdmetinde olup ba'de'd-du'â bir tevhîd-i sultânî olmısdır kim 'aşk-ı ilâhî ile mest [ü] medhüş olup gûyâ hâbdan bîdâr idim. Hulâşa-i menâm Sa'd Vakkas ta'lîıniyle edâ-yı hıdmeti tamâm idüp Hazret-i Risâlet mihrâbda savt-ı muhrik ile 'Uzzâl makamında bir Yâsîn-i şerîf ve üç sûre-i İzâcâ'e ve sûre-i Mu'âvezetevnleri bi't-tamâm tilâvet idüp Bilâl Fâtiha diyüp Hazret mihrâbda ayağ üzre dururken hemân Sa'd Vakkas hazretleri destimden yapışup huzûr-ı Hazret'e götürüp "Âşık-ı sâdıkın ve ümmet-i müştâkın Evliyâ kulun şefâ'atin recâ ider." diyüp Hazret'e götürüp "mübârek dest-i şerîflerin bûs eyle." deyince bükâ-âlûd olup mübârek dest-i şerîfine küstâhâne leb urup mehâbetinden "Şefâ'at yâ Resülu'llâh" diyecek mahalde hemân "Seyâhat yâ Resülu'llâh" dimişim. Hemân Hazret tebessüm idüp "Şefâ'ati ve seyâhati ve ziyâreti ve Allâhümme yessir bi's-sıhhati ve's-selâme" diyüp Fâtiha didiler. Cümle sahâbe-i kirâm Fâtiha tilâvet idüp cümle huzzâr-ı meclisin dest-i şeriflerin bûs iderdim. Ve her birinin hayır du'âsın alup giderdim. Kiminin dest-i şerîfi müşk gibi, kimi 'amber ve kimi sünbül ve kimi gül ve kimi reyhân ve kimi zaymîrân ve kimi benefşe, kimi karanfil gibi kokardı. Ammâ bizzat râyiha-i Hazret-i Rasûl za'ferân-ı verd-i handân gibi kokardı. Ve mübârek sağ elin bûs itdüğümde gûyâ pembe-misâl kemiksiz bir dest-i şerîf idi. Ammâ sâ'ir enbiyânın dest-i şerîfleri ayva râyihası kokardı. Hazret-i Ebâ Bekr-i Şıddîk'ın dest-i şerîfleri kavun gibi şemm olunurdı. Hazret-i "Ömer ke-râyihati'l-amber gibi idi. Hazret-i 'Osman benefşe gibi râyihası var idi. Hazret-i 'Ali ke-râyıha-i yâsemen idi. İmam Hasan karanfil gibi İmâm Hüseyn verd-i ebyaz gibi kokardı. Rıdvânu'llâhi Te'alâ 'aleyhim ecma'în. Bu hâl üzre cemî'-i huzzâr-ı meclisin dest-i şerîflerin bûs idüp yine Hazret-i Risâlet bir Fâtiha diyüp cümle ashâb-ı güzîn savt-ı â'lâ ile Seb'ü'l-mesânîyi tilâvet idüp hemân Hazret-i Risâ-

let-penâh mihrâbdan "Esselamü 'aleyküm eyâ ihvanûn"diyüp câmi'den taşra revâne olunca cümle sahâbe-i kirâm hakîre gûn-â-gûn hayır du'â ve iltiyâm ildiler. Ve câmi'den çıkup gitdiler. Hemân Sa'd Vakkas hazretleri belinden sadağın çıkartıp hakîrin beline kuşadup tekbîr idüp "Yürü; sehm ü kavs ile gazâ eyle ve Allah'ın hıfz-ı emânında ol ve müjde olsun sana bu meclisde ne kadar ervâh ile görşüb dest-i şerîflerin bûs itdinse cümlesini ziyâret etmek müyesser olup seyyâh-ı âlem ve ferîd-i âdem olursun. Ammâ geşt ü güzâr itdiğın memalik (ü) mahrûsaları kılâ' (u) büldânları ve âsâr-ı 'ac3ibe ve garîbeleri ve her diyârın memdûhât, sanayi'ât, me'kûlât ve meşrûbâtını ve 'arz-ı beledî ve tûl-ı nehârların tahrîr idüp bu sevr-i garîbe ile ve benim silâhımla amel edüp dünyâ ve âhiret oğlum ol, tarîk-ı hakkı elden koma, gıll u gışdan berî ol, nân u nemek hakkın gözle, yâr-ı sâdık ol, yaramazlarla yâr olma, iyilerden iyilik öğren" diyü va'z u bendler idüp ve alnım bûs idüp Ahî Çelebi cami'inden taşra çıkup gitdiler. Hakîr mebhût olup hâb-ı râhatdan bîdâr olup 'Ayâ bu benim vâki'am mıdır, yohsa vaki'-i hâlim midir, yohsa rü'ya-yı sâlihim midir" diyü gûn-a-gûn tefekkür ile inşirâh-ı sadr-ı zevk-i derûna na'il oldum. Ba'dehü 'ale's-sabâh pâk âbdest alıp salât-i fecri edâ idüp İslâmbol'dan Kasım Paşa'ya 'ubûr idüp mu'abbir İbrâhîm Efendi'ye rü'yâmız ta'bîr itdirüp "Cihân-ârâ ve 'âlemgeşt seyyâh-ı 'alem olup hüsn-i hâtimeyle işin itmâm bulup Hazret'în şefa'ati ile dâhil-i huld-i berîn olursun" diyü tebşîr idüp el-Fâtiha didi. Andan Kasımpaşa Mevlevihânesi Şeyhi Abdullah Dede'ye varıp dest-i şerîflerin bûs idüp vâkı'amı anlara dahi ta'bîr itdirdim. "On iki imâmın destin bûs itmişsin, dünyâda hümâm olursun, 'Aşere-i mübeşşere ellerin öpmişsin, dâhil-i cenan olursun, sen çâr-yâr-i güzînin yed-i mübâreklerin bûs itmişsin, dünyâda cemî'-i pâdişâhların şeref-i sohbetleri ile müşerref olup nedîm-i hasları olursun. Ola kim Hazret-i Risâletin cemâlin görüp dest-i şerîflerin takbîl idüp hayr du'âsın almışsın sa'âdet-i dâreyne vâsıl olursun. Ve Sa'd Vakkâs'ın nasîhati üzre ibtidâ bizim İslâmbolcığazımızı tahrîr itmeğe bezl-i himmet idüp var makdûrun sarf eyle, "el-mukadder kâyi" fehvâsınca sana dahi takdîr olan nasîbin elbette gelür diyü yedi cild tevârîh-i kütüb-i mu'teber-i nefîse ihsân idüp yürü işin rast gele, el-Fâtiha diyüp du'â-yı haydarı ile behremend olduk. Ba'dehû hakîr-i fakîr anca hâne-i bî-minnetimiz olan savma'amız küncinde gencîne kitâba mâlik olup ba'zı tevârîhât tetebbu' iderek maskat-ı re'simiz olan hasreti'l-mülûk ve limân-ı bahr-ı fülûk olan vilâyet-i Makedon'un hışn-ı hasîni ve sedd-i metîni olan Islâmbol'un tahrîrâtına şürû' eyledik."[5]

Bu hikayede anlattığı gibi seyâhat hayatını başlatan Osmanlı seyyâhı, sadece gezmekle yetinmez, gezip gördüklerini başka insanlarla ve gelecek kuşak-

5. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. 1, 1996, ss. 9-11

larla paylaşmak ister ve bu sebeple yazar ve anlatır. Necib Âsım'ın,[6] bu konuda söyledikleri güzeldir. Âsım'a göre, "Çok yaşayanımız mı bilir, çok gezenimiz mi?" suâline "çok gezen" cevâbını veren Osmanlılar içinde çok çok gezenler çokca görülmüş ise de gördüklerini yazan az görülmüşdür: Zira şu sayub dökdüğümüz eserler meyânındaki sefâretnâmeler birer me'mûriyyet-i resmiyyeye mebnî olup tercümeler de kendi mahsûlümüz dimek olmadığından sırf Osmanlı seyâhatnâmelerinin adedi pek de onu geçmez. Fakat hangi millete mensup olsa cidden medâr-i iftihârı olacak bir seyyâh-ı Osmânî vardır ki, o da nâmını sernâme-i mekâl edindiğimiz Evliyâ Çelebi Hazretleridir."

Denilebilir ki, seyâhat etmek ve gezilerini kitaplaştırmak, belki de Evliyâ Çelebi'nin en önemli özelliği ve zevkidir.[7] Gezilerinin en güzel ve en anlamlı ürünü olarak da *Seyâhatnâme* gibi boşluğu başka bir şeyle doldurulamayacak şâhâne bir eseri bize bırakmıştır.

Evliyâ, İstanbul dışına ilk yaptığı Bursa gezisinden sonra babasının rüyâsında da seyâhat edeceğinin teyîd edildiğini belirtir. II. ciltte anlattığına göre ailesine haber vermeden Bursa'ya yaptığı seyâhatten dönüşte babası, 1050 Muharrem'in aşûrâsı (02.05.1640) gününün gecesinde rüyâsında Bursa'da olduğunu gördüğünü ve o gece pek çok Evliyânın gelerek Evliyâ Çelebi'nin seyâhatine izin vermesini istediklerini söyler. Babası seyâhatine izin çıktığını belirttikten sonra oğluna nasîhatte bulunur. Nasîhatinde seyâhatlerinde dikkat etmesi gereken hususları, meselâ yaşlılara saygı göstermesini, namazlarını kaçırmamasını, iyi insanlarla dost olmasını, kanâatkâr olmasını, büyük velîleri ziyâret etmesini, belli başlı kitapları okumayı ihmal etmemesini vs. öğütler.

Babasının nasîhatinde dikkati çeken önemli bir husus, gezip gördüğü yerlerdeki "ziyâretgâhları, ovaları, çölleri, dağları, taşları, ağaçları, yöreleri, havasını, suyunu, görmeye değer eserlerini, kalelerini, fâtihlerini vs. özellikleriyle yazıp *Seyâhatnâme* adıyla bir kitapta toplamasını istemesidir. Evliyâ Çelebi, babasının rüyâ ve nasîhatini şöyle aktarmaktadır: "Hakîr de 1050 Safer'inin 25'inci (16 Nisan 1640) günü Belde-i Tayyibe, yani İstanbul'a girdik. O gün kederler içindeki evimize varıp babamızın ve annemizin mübârek ellerini öpüp huzurlarında el bağlayıp durduğumuzda aziz babamız; "Safâ geldin Bursa seyyâhı, safâ geldin" diye buyurdular. Hâlâ ki bir tarafa gideceğimden bir kimsenin haberi ve bilgisi yok idi. Hakîr babama dedim, "Sultanım, hakîrin Bursa'da idiğimiz nerden bildiniz?" dedim. Buyurdular ki, "Sen 1050 Muharrem'inin aşûrâsı (02.05.1640) gününde kaybolduğun mübârek gecede nice etkili duâlar okuyup ve *Kevser sûresi*ni bin kere okuyup o gece rüyâmda seni görürüm.

6. Necib Asım, "Bibliyografya –Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi-", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, cim-dâl
7. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, 1314, c. 1, ss. 27-33

Bursa'da Emir Sultan hazretlerini ziyâret edip rûhâniyetinden yardım olmasını isteyip seyâhat ricâ edip ağlardın. O gece bana nice büyük Evliyâlar ricâ edip senin seyâhate gitmen için izin istediler. Ben de o gece hepsinin rızâsıyla sana izin verince Fâtiha okudular. Gel imdi oğul, simden gerü sana seyâhat göründü. Allah mübârek eyleye. Ammâ sana nasîhatim var..." diye elimden yapışıp huzurunda diz çökerek oturup sağ eliyle sol kulağıma berk yapışıp nasîhate başladı.

Muhterem babamın öğüdü:

> "Oğul, âdem yoksul olur, Besmelesiz yemek yeme. Ser verecek sözün var ise sakın avretine deme. Cünüp olup yemek yeme. Elbisenin söküğünü üstünde dikme. İyi adını kötüye takma ve kötüye yoldaş olma, zararını çekersin." "Yürü ileri gözüm, kalma geri. Alay bozma, tarla başı dostların ayağına sarkma. Komadığın yere el uzatma. İki kişi söyleşirken dinleme, ekmek ve tuz hakkını gözet, nâmâhın bakıp ihânet etme. Davetsiz bir yere varma, varırsan güvenilir yerde dürüstlere var. Sır saklar ol, her meclis te duyduğun sözleri sakla. Evden eve dolaşıp söz gezdirme, kınamaktan, koğuculuktan ve çekiştirmekten uzak ol. İyi huylu ol, herkesle güzel geçin inatçı ve sivri dilli olma. Senden ulular önünde gitme, ihtiyarlara saygı göster. Devamlı temiz olup yasaklanmış her kötülükten kaçın. Beş vakit namazını kıl, iyi halli ol, ilimle meşgûl ol."

Öğüt beyitleri

Sormağa ey yâr, eyleme gel ar
Anla ne kim var ilm-i tamâmı
Fârsî'yi bilgil, ehlini bulgıl
Afsah-ı nâs ol, Arab u Acemi
Vakt-i namâz et, Hakka niyâz et
Hâlikı yâd et, gözle imâmı
Bildiğin öğret, dersini fikr et
Eyleme hiç red, hâss u avâmmı
İlme harîs ol, şıuğle enîs ol
Ehl-i celîs ol, görme melâli
Damla-be-damla, göl olur arıla
Sözümü dinle, temm ü kelâmı

"Oğul, dünya için öğüdüm odur ki, dâimâ zarîf olup tok gözlü ol ki oturup kalktığın vezîrlere, devlet adamlarına ve büyüklere kanıp dünya için bir şey isteme, bu yüzden senden nefret edip seni küçük görmesinler. Rızâ lokmasına kanâat eyle, eline giren malı da israf etme, Kanâatle geçin. *"Kanaat tükenmez bir hazinedir."* demişler, iğlik ve sayrılıkta lâzım olur, dünyalık akçeyi lokma ve hırka için saklayıp nâmerde muhtaç olma. Beyit;

Düşmâna kalırsa kalsın dosta muhtâç olma tek

Gezip dolaştığın yerde iki yerden gayret kuşağını beline bağlayıp kendini dâimâ koru. Su uyur, hizmetkâr, gaddâr ve hâin düşmanlar uyumaz. Büyük velîleri ziyâret et. Bütün ziyâretgâhları, her diyarda olanovaları, çölleri, yüce dağları ve taşları, ağaçlan ve yöreleri özellikleriyle kaydet, havası ve suyunu, görmeye değer eserleri ve kalelerini, fâtihleri, yapıcıları ve büyüklükleriyle yazıp *Seyâhatnâme* adıyla bir kitap telif eyle. Sonun hayır olsun.

Düşman şerrinden güvende olup Hak Taalâ yardımcın ve güvencin olup dünyada esenlikte, son nefeste iman nasip edip Peygamber Sancağı dibinde haşr olasın. Bu öğütlerimi kulağına küpe eyle" deyip enseme bir pehlivan sillesi vurarak kulağımı burup "yürü sonun hayır ola, el-Fâtiha" dedi. Hakir sille sarsıntısından sersem olup gözümü açtım. Evimin içi pür-nûr olmuş. Hemen babamın yine elini öpüp sessizce durdum. Derhâl onu gördüm, babam bir heybe içine bir *Kitâb-ı Kâfiye*, bir *Kitâb-ı Sâfiye*, bir *Molla Câmî*, bir *Kudûrî*, bir *Mültekâ*, bir *Kitâb-ı Kûhistânî*, bir *Hidâye*, bir *Gencîne-i Râz*, kısacası 12 adet nefis kitaplar ve 200 sikkeli küçük altın harcırah verip; "Yürü, ne yana gidersen sana destûrdur, ama gurbet ellerde tedârik sahibi olup merd ol ve dert ehline yâr ol" buyurup alnımdan öptükten sonra Çarşamba pazarında Abdülahad Efendi'ye götürüp onların hayır duâlarını aldık."[8]

Babasının öğüdünden sonra Evliyâ Çelebi, babasıyla birlikte on iki büyük şeyhin elini öptüğünü ve onların hayır duâlarını aldığını da belirtmektedir.[9]

Evliyâ Çelebi, güzel eserinin bazı yerlerinde seyâhat mesleğini âyetlerle de delillendirir. Bu âyetleri, bazen de bazı büyüklerinin kendisine nasîhat ederken hatırlattıklarını belirtir. Bu bağlamda "De ki yeryüzünde dolaşın ..." diye başlayan veya buna benzer âyetleri (meselâ 34/Seb'e, 18; 6/En'âm, 11; 30/Rûm, 50) zikreder.[10]

SEYÂHATNÂME'NİN KONULARI

Tamamı 10 cilt olan eserini fasıllar veya konusuna göre çeşitli başlıklar halinde düzenleyen ve her bir başlık altında görüp gezdiği yerlere göre farklı bir konuyu ele alan gezginimiz, gezi edebiyatı ve kültür tarihimiz açısından

8. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. II, Birinci ve İkinci Kitap, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2005, ss. 71-74
9. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, 2005, c. II, s. 74
10. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 9, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı- Robert Dankoff, YKY., İstanbul 2005, s. 6

son derece önemli bir kaynak olma özelliği taşıyan *Seyâhatname*'sinde çok önemli konulara yer verir. Bunlar arasında hikâyeler, menkıbeler, rivâyetler, temsiller, türküler, mani, halk şiirleri, mitoloji, masal, etimoloji, halk oyunları, giyim-kuşam, eğlence, komşuluk ilişkileri, ekonomik durum, siyâsî ve idârî yapı, din ve inançlar, yaşam biçimleri, âdetler, toplumsal yapı, sanat ve zanâatler, zevkler, nüfus, dil, ağız farklılıkları, etnik yapı vs. sayılabilir. Bunlara ek olarak gördüğü yerlerin fizikî ve mîmârî yapısından, meselâevlerinden, camilerinden, mescitlerinden, medreselerinden, çeşmelerinden, kiliselerinden, manastırlarından, havralarından, hanlarından, saraylarından, konaklarından, hamamlarından, kulelerinden, kalelerinden, surlarından, yollarından vs. de söz eder.[11] Bu konular arasında eserin bütünü içinde sosyal konulara geniş bir yer verir.

Evliyâ Çelebi, gördüklerini anlatıp yorumlarken sıklıkla âyet ve hadisler getirmeye ayrı bir önem vermektedir. O, ayrıca gördüğü yerler hakkında bilgi verirken oralarla ilgili daha önce yazılı kaynaklarda gördüğü bilgilere de başvurmayı ihmal etmez. Ele aldığı hususlara bakılacak olursa, Evliyâ Çelebi, sosyal tarih açısından çok önemli bilgi ve belgeler bırakmıştır.[12]

Evliyâ-i seyyâh-ı âlem'in eserinin bir diğer özelliği de, şiirle anlatımdır; gerek kendi şiirleriyle, gerekse başka şairlerin şiirlerinden yaptığı alıntılarla eserini daha da güzelleştirmektedir.

Seyâhatnâme'nin yazarı, görüp gezdiği yerlerde dostlar edinmeye özel bir önem verir. O yerlerin önemli ve mümtaz şahsiyetlerini ziyâret eder, onlarla tanışır. Gezerken ve notlarını alırken tanıştığı ve ilişki kurduğu insanlarla bir tür röportaj yapar, onların bilgilerini değerlendirmeye alır. Bu durumu *Seyâhatnâme*'nin pek çok yerinden anlamak mümkündür.[13]

SEYÂHATNÂME'Yİ OKUMA YÖNTEMİ

Osmanlı Devleti'nin en önemli ve en hassas dönemlerinden XVII. yüzyılda yaşamış olan Evliyâ-yı bîriyâ, *Seyâhatnâme*'yi zamanına göre kolay anlaşılan bir dille yazmıştır. Ahmet Midhat'ın, "Ne açık bir lisan ile yazılmış." diye-

11. Ejder Okumuş, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Diyarbakır", *2. Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır Sempozyumu*, Diyarbakır 15-18 Kasım 2006
12. Ejder Okumuş, "Evliyâ Çelebi Kütahya'da", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/2007, ss. 83-120
13. Ejder Okumuş, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Tatvan ve Çevresi", *Uluslararası Tatvan ve Çevresi Sempozyumu*, Tatvan 31 Ağustos-2 Eylül 2007

rek[14] anlaşılırlığını belirttiği bu dil, akıcı, sürükleyici ve yer yer eğlencelidir. Bu üslûbuyla Evliyâ Çelebi, nâm-ı diğer Evliyâ-yi bîriyâ, sanki karşınızda sizinle konuşuyormuşçasına konuları canlı bir biçimde ele alır ve sunar. Son çözümlemede denilebilir ki seyyâhımız 50 yıllık bir gezi serüveniyle gördüğü yerlerde yaptığı gözlemleri, açık bir dille ve yorumlar katarak *Seyâhatnâme*'sinde yazmış ve böylece sonraki kuşaklara çok önemli bir bilgi kaynağı bırakmıştır. Seyyâh-ı âlem, *Seyâhatname*'sinde aktüaliteyi ele alır, ama ele aldığı güncel olmayan konuları da güncel olan ile ilişkilendirmeye, bir bakıma güncelleştirmeye ayrı bir önem verir. Geçmiş, şimdi ve geleceği öylesine bir iç içelik içinde ele alır ki, sizin dışınızda olan olayları veya nesneleri sizinle bir şekilde bağlantılandırır.[15]

Zihniyeti ve İnanç Dünyası

Öncelikle *Seyâhatnâme* okunur ve hakkında yorum yapılırken Evliyâ Çelebi'nin kendine özgü bir zihniyet ve inanç dünyasına sahip olduğu ve olaylara bu dünyadan baktığı unutulmamalıdır. Buna bağlı olarak Evliyâ'nın dilinin, dinî, tasavvufî, sembolik boyutlarının olduğu hususu, hep göz önünde tutulmalıdır. Aksi halde onun kullandığı sözcük, kavram, terim ve ifadelerin anlam dünyalarına girmek ve doğru mânâlarına erişmek mümkün değildir, meselâ rüyâya yaklaşımı doğru anlaşılmaz.

Bu çerçevede eserinde âyetlere sıklıkla ve çok miktarda yer vermesi önemlidir. Meselâ seyâhat etme yönünü, 34/Seb'e, 18; 6/En'âm, 11; 27/Neml, 69, 29/Ankebût, 20, 30/Rûm, 50 âyetleriyle izah etme yoluna gidiyor. Mesela Ashâf-ı Kehf 'ten bahsediyor, hemen onunla ilgili âyetler zikrediyor. Yine diyelim ki helâl kazançtan bahsediyor, hemen fâizle ilgili âyet getiriyor (2/ Bakara, 275: Allah alış verişi helal ve faizi haram kılmıştır (orijinali Arapça). Yeme içmeden bahsediyor, 2/Bakara, 60 âyetini getiriyor.

Mitolojik Boyut

Ayrıca gezginimizin eserinin mitolojik boyutu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Onun anlatımında mitoloji önemli bir yer tutar. Meselâ gezdiği yerlerin isimlerinin menşei, birçok isim, sözcük ve kavramın etimolojisi vs. hep mitolojiden yararlanılarak ele alınır.

---

14. Ahmed Midhat, "Necib Asım'a Hitaben", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. kef
15. Okumuş, "Diyarbakır", 2006; Okumuş, "Tatvan", ss. 83-120

Popüler Kültür ve Din

Başka bir husus, eserin genelde popüler kültür, özelde ise halk Müslümanlığı unsurlarına önemli ölçüde yer vermesidir. Ayrıca Evliyâ Çelebi, halk etimolojisine büyük bir yer verir.

Zaman Boyutu

Evliyâ Çelebi'nin güzel eserini doğru anlamada en önemli hususlardan biri de, onun bir XVII. yüzyıl Osmanlı İslâm entelektüelinin kaleminden çıktığını göz ardı etmemektir. O dönemin şartlarında yazılmış, o dönemin şartlarında yaşamış bir insan tarafından yazılmış olan bir eseri okurken elbette o dönemin şartları, o zamanın kendine has özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Seyâhatname'de Gözlem Tekniği

Anlaşılmaktadır ki, Evliyâ Çelebi eserinde gözlem tekniğini bir "sosyolog" edasıyla kullanmıştır. Gözlem tekniğinin, seyyâhımızın sosyolojik okuma biçiminin en önemli özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Evliyâ Çelebi, gittiği yerlerde gözlemler yaparak oraların sosyal, kültürel, siyâsî, eğitimsel, ekonomik, askerî, idârî, dinî vs. yönleri hakkında ayrıntılı "sosyolojik" bilgi ve analizler ortaya koymaktadır.[16]

Seyâhatname'de Mülâkât Tekniği

Seyâhatname'nin ayırt edici yönlerinden biri de, mülâkât tekniğinden yararlanılarak yazılmış olmasıdır. Gezginimiz, gidip gezdiği yerlerde insanlarla görüşmeler yapmış ve o görüşmelerden elde ettiği verileri eserine kaydetmiştir.

Kaynaklar

Evliyâ Çelebi, öncelikle yazılı kaynakları kullanır, ondan başka sözlü kaynakları vardır. Sözlü tarih kaynakları tarihî şiirler, hikâyeler, efsâneler, mitos-

16. Bkz. Okumuş, "İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma", ss. 331-336; Okumuş, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde Sosyal Konulara Yaklaşım", ss. 28-29

lar, destanlar, menkıbeler, fıkralar ve atasözleri vs.dir. Evliyâ Çelebi bunlardan yararlanır ve ayrıca bulunduğu yerdeki bilirkişilerle konuşur, görüşür. Ayrıca gözlemler yapar.

Evliyâ Çelebi'nin yazılı kaynakları kullandığı açıktır. Bunu neredeyse gittiği her yer için yapmaktadır. Ayrıca resmî belgeleri de kaynak olarak kullanmaktadır. Yerel ve merkezî idarenin sağladığı kaynakları kullandığı anlaşılıyor. Bunun dışında yerel bilirkişilerin verdiği bilgileri kullanmaktadır.

"Sosyolojik Yaklaşım"

Seyyâhımızın, eserinde gezip gördüğü yerlere dair bu ve benzeri konuları ele alırken ortaya koyduğu kendine özgü üslubu içinde bir tür "sosyolojik bakış açısı"nın varlığı kendini hissettirmektedir. Gerçekten de "Evliyâ Çelebi'nin olay ve olgulara yaklaşımında "sosyolojik okuma" önemli bir yer tutar. Seyyâhımız, gördüğü yerlerde geçerli toplumsal ilişki biçimlerini, kültürel yapıyı, dinî durumu, bazı teknik gelişmeleri, bazı olay ve olguları vs. bazen sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ve en ince ayrıntılarıyla bir tür okumaya tâbî tutmakta"dır ki, biz bunun *sosyolojik okuma* olarak adlandırılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.[17] Evliyâ Çelebi, "sosyolojik okuma" bağlamında meselâ iklim ve tabiatın bazı durumları ile insanların bedenleri ve bazı şahsiyet özellikleri arasında ilişki kurmaktadır. Bu modern klasik sosyolojide önemli bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Seyyâh, Diyarbakır örneğinde cerrahlığın gelişmesini kavga ve savaşın çokluğuna bağlar.[18] Yine namus ve kadın anlayışı ile din ve dindarlığın yoğunluğu arasında ilişki kurar. Ev hamamlarının oluşmasında da bu namus yaklaşımının etkisini belirlemeye çalışır. Kadınların çarşı ve pazara çıkmamalarıyla namuslu olmaları arasındaki ilişkiyi tesbît eder. Benzer bir bakış açısıyla Evliyâ Çelebi, insanlara lakap takılmasını Diyarbakırlıların eğlenceye düşkün ve şakacı insanlar olmasına bağlar.[19] Kütahya örneğinde de *Seyâhatnâme* müellifi, iklimle, su ve havanın güzelliğiyle Kütahya insanının bedeni, yüz kızıllığı, zekîliği, ehl-i safâ oluşu, âşık ve ma'şûk oluşu arasında bağ kurmaktadır. Tabîî ki bunlar tartışmaya açıktır, ama önemli bir tartışma konusudur. İşte bu çalışmada Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatname*'sinde var olduğu kabul edilebi-

17. Okumuş, "İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma", ss. 331-336; Okumuş, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde Sosyal Konulara Yaklaşım", ss. 28-29; Ejder Okumuş, "Mevlana`da Sosyolojik Okuma", *KHukA Kamu Hukuku Arşivi*, Yıl: 9, Sayı: 2, 2006, ss. 63-70
18. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 4, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2001, s. 30
19. Okumuş, "Diyarbakır", 2006

lecek sosyolojik yaklaşımın işaretleri, onun söz konusu eseri temel kaynak alınmak sûretiyle, ama yardımcı kaynaklardan da yararlanılarak incelenmektedir.

Onun yönetici, âlim ve halk (yönetilen), zengin-fakir, Müslüman-kâfir, avâm-havâs, köle-hür, farklı dinî gruplar, çeşitli meslek grupları gibi, tasnîf ve tipolojilere dayanan toplumsal yaklaşımı, ekonomik yaklaşımları, lider ve büyük adama dair yorumları, toplumu çeşitli kategoriler dâhilinde değerlendirmesi, sosyal gruplarla ilgili verdiği bilgiler vs. Evliyâ Çelebi'nin sosyal konulara ilgisinin büyüklüğünü göstermektedir. Onun eserlerini sosyolojik açıdan ele almak; gezginimizi daha doğru anlamaya, onun temsil ettiği çizginin zihniyet dünyasını daha iyi kavramaya ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunun bazı özelliklerini doğru okumaya çok önemli katkılarda bulunacaktır.

Evliyâ Çelebi'nin "sosyolojik okuması"nda dikkati çeken ve üzerinde düşünülmesi gereken husus, iyi bir gözlemcilik niteliğiyle gözlemlerini titizlikle yapmasıdır. Elbette Evliyâ Çelebi, dinî-tasavvufî yaklaşımıyla olay ve olgular hakkında değerlendirmeler yapmıştır; ancak dikkatle bakılırsa bu değerlendirmelerin dışında ve içinde, gezdiği yerlerde olan gerçekliği olduğu haliyle okumaya, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır.

Topluma bakış açısı, toplumdaki çeşitli dinî gruplara yaklaşımı, çeşitli sosyal ve dinî gruplarla ilgili yaptığı tipoloji ve çözümleme, çeşitli hususlara getirdiği açıklamalar vs., Gezgin'in konulara *"sosyolojik" okuma* biçimiyle yaklaşımını göstermektedir.

Evliyâ Çelebi'nin eserinde sosyolojik okuma ve bakış açısı çerçevesinde zikre değer bir husus da, "büyük adam sosyolojisi" yapmasıdır.

EVLİYÂ ÇELEBİ VE "SOSYOLOJİ"

Evliyâ Çelebi, Osmanlı "sosyoloji" geleneğine yabancı olmasa gerektir. Bunun en açık göstergesi, eserindeki toplumsal üslûbudur. Sosyal olaylara yaklaşımı, sosyal olay ve olguları sosyal izaha tâbi tutması vs. onun "Osmanlı sosyolojik evreni" içinde yer aldığını göstermektedir. Ayrıca kardeşi Kâtip Çelebi'nin (1609-1657), İbn Haldun'u (1332-1406) tanıması, kitabında ondan bahsetmesi, ondan etkilenmesi de Evliyâ Çelebi'nin İbn Haldun'u bildiğinin, onun *Mukaddime*'sini okumuş olduğunun, ondan etkilenmiş olabileceğinin göstergesi sayılabilir. Sadece Katip Çelebi'yle yakın ilişkisinden değil, bilakis daha da önemlisi, XVII. yüzyıl Osmanlısı'nda Osmanlı entelektüellerinin "İbn Haldunculuk" denilecek düzeyde İbn Haldun'un *Mukaddime*'siyle temas halinde olmaları, onu okumaları, ondan etkilenmeleri dolayısıyla da Evliyâ Çelebi, o dönem entelektüel evreninin bir üyesi olarak İbn Haldun'u bilen, okuyan biri olsa gerekti. Bilindiği gibi o dönem-

de Kâtip Çelebi'nin dışında, Koçi Bey (XVII. yüzyıl), Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1691), Müneccimbaşı Derviş Ahmed Lütfullah Dede Efendi (1631/32-1702), Mustafa Naîmâ (1655-1716), Defterdâr Sarı Mehmed Paşa (ö. 1717) gibi Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun'un görüş ve yaklaşımlarından, onun ilm-i umrânında ortaya koyduğu "sosyoloji"den etkilendiklerini eserlerinde ve düşüncelerinde ortaya koymuşlardır.[20] Evliyâ Çelebi'nin bu entelektüel atmosfer dışında kalması çok anlamlı görünmüyor. Dolayısıyla Evliyâ Çelebi, "sosyoloji/umrân ilmi" geleneğini bilen ve ondan yararlanan, hatta ondan etkilenen bir isim olarak tesbît edilebilir.

Toplumsal Hayatın Doğal Çevre ile İlişkisi

Evliyâ Çelebi, ünlü eserinde sosyal hayat ile doğal çevre arasında ilişki kurar. *Seyâhatnâme*'de gözden kaçmayan önemli bir husus, Seyyâh'ın eserinin birçok yerinde yaptığı gibi iklimle, su ile insanların bedenleri, davranışları ve sosyal ilişkileri arasında ilişki kurmasıdır. Aslında sosyal olayları, nedensel boyutlarıyla, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah etmek, Evliyâ'nın bir özelliğidir. Bu çerçevede meselâ insanların su ve havadan etkilendiklerini zikreder. Maraş örneğinde *Seyâhatnâme* müellifi, iklimle, su ve havasının güzelliğiyle Maraş insanının bedeni, yüz kızıllığı, zekîliği, ehl-i safâ oluşu, zinde ve muhabbetli oluşu arasında bağ kurmaktadır. Evliyâ ayrıca Maraş'ta din büyüklerinin çokluğunu Maraş'ın kadîmliğiyle izah etmektedir ki, bu da ilginç ve önemli bir tesbît olarak kabul edilebilir.[21]

Büyük seyyâhımız, gözlemlerine dayanarak Eskişehir'in su ve havasının letâfetinden mahbûb ve mahbûbesinin memdûh olduğunu söyler.[22] Kütahya için de benzeri durumlardan bahseder.[23]

Sosyo-kültürel Yapı

Seyyâhımız görüp gezdiği yerleşim yerlerinin sosyo-kültürel yapısı hakkında çoğu zaman ayrıntılı bilgiler verir. Toplumsal gruplar, din, ekonomi, siyâ-

20. Bkz. Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., İz Yayınları, İstanbul 2009
21. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 9, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı- Robert Dankoff, YKY., İstanbul 2005, s. 176; Ejder Okumuş, *Evliyâ Çelebi'nin Gözüyle Kahramanmaraş ve Çevresi*, Ark Kitapları, İstanbul 2013
22. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 3, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 1999, s. 11
23. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 17; Ejder Okumuş, *Evliyâ Çelebi'nin Gözüyle-Gezdi, Gördü, Yazdı*, Lotus Yayınları, Ankara 2012

set, eğitim, aile, kadın erkek ilişkileri, meslekler vs. hakkında sosyoloji açısından kayda değer açıklamalar yapar. Bazı yerlerde yaşayan halkın genel karakterini tasvîr etmeye çalışır. Meselâ bu çerçevede Maraş halkının genel görünümünü ve özelliklerini ortaya koyar; Maraşlıları cana yakın, genciyle yaşlısıyla hayata tutunan, cömert, misâfirperver vs. olarak tasvîr eder.[24] Yine Malatya halkının genel bir tasvîrini yapar.[25]

Demografik Yapı

Evliyâ Çelebi, gezdiği yerlerin demografik yapısıyla ilgili önemli bilgiler verir. Yerleşim yerinin Müslüman olup olmadığını, kaç haneli olduğunu ve tek inançtan veya farklı inançlardan insanların yaşadığı yerlerde inanç sahiplerinin nüfusunu belirtmeye çalışır. Bu bağlamda Maraş'ın 42 mahallesinin olduğunu ve 11 bin hâneden oluştuğunu ifade eder. Ayrıca Maraş'ın İslâm öncesi dönemde Ermenilerin önemli merkezlerinden biri olduğuna işaret eder. Antep'in 32 mahalle ve 8067 mamur evden ve Besni'nin 9 mahalleden oluştuğu bilgisini verir.[26] Malatya şehri, gezginimize göre o dönemde 32 mahalledir. 7 Ermeni mahallesi vardır. Yahudi yoktur.[27]

Göksun'dan Kayseri tarafına giderken geçtiği Künek köyünün Ermeni köyü olduğunu söyler.[28] Aynı şekilde Değirmen Boğazı köyünün 500 hâneli mâmur bir Ermeni köyü olduğunu belirtir. Elbistan, 1000 hâneli bir kasabadır.[29] Elmalı köyü 50 hâneli Müslüman bir köydür.[30]

Evliyâ Çelebi, bazen gördüğü yerlerin etnik yönüyle ilgili bilgiler de verir. Bu çerçevede Maraş halkının ekseriyâ Türkmen olduğunu ve Türkçe konuştuğunu söyler.[31] Elbistan'ın ekseriyâ ahalisinin Türkmen olduğunu belirtir.[32] Ayrıca Maraş civarında, özellikle Antep'e doğru çeşitli beldelerde Türkmen kavimlerinin yaşadığını ve bunların eski dille konuştuklarını anlatır. Hısn-ı Mansûr'un köy ve kasabalarında yaşayan insanların Türkmen olduğunu da be-

24. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, ss. 175-176
25. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 4, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2001, s. 18
26. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, ss. 175-178
27. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 13
28. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 105
29. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 119
30. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 176
31. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, ss. 175
32. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 119

lirtir.[33] Malatya'nın "ekseriyyâ kavmi Ekrâd u Etrâk'dir, amma İzoli Kürdü ve Türkmânı çokdur".[34]

Toplumsal Gruplar

Büyük gezgin, gezip gördüğü yerlerde yaşayan insanlar arasında var olan çeşitli sosyal gruplardan söz eder, onları tasvîr eder. Mesela Maraş'ın "şeyhülislâm ve nakîbüleşrâf ve sipâhiyân kethudâ yeri ve yeniçeriyân-ı dergâh-ı âlî serdârı ve dizdârı ve a'yân u eşrâfı ve ulemâ' ve sulehâsı"ndan bahseder.[35]

Çorum'da "maârif erbâbı, nükteci çelebileri, âlimleri, sâlihleri, şeyhleri, kadıları, yarandan gönül ehli gurbete düşmüş adamları, temiz hâl ile bilinen mü'min ve muvahhid kimseler vardır.[36]

Evliyâ Çelebi, bazı yerlerde halkı tabaka yönüyle taksim eder. Meselâ Van halkının altı fırka iş ehli olduğunu belirtir. Ona göre bir fırka, padişah kuludur, kale hizmetinde görevlidir. Hiç bir kazanç sahibi olamaz. İkinci fırka, başka diyarlara gidip metâ getiren sevdâgerândır. Bir diğeri, ehl-i hıreftir, diğeri defterdar kalemlerini zapt eder a'yân-ı hizmettir ve bir tâifesi de ulemâ ve ehl-i cihettir ve bir bölüğü bâğbân u huddâmânlardır.[37]

Din

Evliyâ Çelebi, eserinde din sosyolojisi çalışmaları kapsamında değerlendirilebilecek önemli bilgiler verir. Dinî mekânlar, dinî gruplar, dinler, mezhepler, inançlar vs. hakkında kayda değer bilgiler ortaya koyar.

Seyyâhımız, meselâ Maraş merkezin *dinî yapı*sına ilişkin bazı bilgiler verir. Çevresindeki yerleşim yerlerinin, meselâ Ayntab ve Malatya'nın dinî yapısı hakkında da yararlı ve önemli bilgiler verir. Meselâ camileri, mescidleri, dârulkurrâları, medreseleri ve derviş tekkelerinden bahseder.[38] Gittiği yerlerin dinlerinin ne olduğunu ortaya koyar.

---

33. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, ss. 101-103
34. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 18
35. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 175
36. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, ss. 494, 219; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, s. 213
37. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 124
38. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, ss. 178-181; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 13-14

Maraş'ın dinî durumu bağlamında camilerle ilgili orijinal bilgiler verir.[39] Seyyâh, Antep'in dinî yönüyle ilgili olarak da tarihî bilgiler verir. Antep'te meselâ 40 tekke ve pek çok cami ve mescit bulunduğunu anlatır.[40]

Popüler Kültür, Halk Dindarlığı ve Dinî Ziyâretgâhlar

Evliyâ-yi bîriyânın gördüğü yerleri anlatırken ihmâl etmediği konulardan biri popüler dindarlıktır. Seyyâh-ı âlem Halk dindarlığını bazen en ince ayrıntılarıyla vermektedir. Tatvan ve çevresinde yaptığı geziyi anlatırken de popüler dindarlığa oldukça büyük bir yer ayırmaktadır. Halkın inançlarına, dinî uygulamalarına, ziyâret yerlerine, kerâmetlere geniş bir yer vermektedir.[41] Bu çerçevede Çelebi, gittiği yerlerde halk kültürü veya dininin önemli parçalarından olan *ziyâretler*den bahsetmeyi ihmal etmez. Babasının nasîhatine uyarak büyük şeyhlerin ve diğer dinî şahsiyetlerin medfûn bulundukları, kültürel ve dinî açıdan önemli yerleri ziyâret eder ve onları kitabına kaydeder. Bu çerçevede meselâ Elbistan'ın Ashâb-ı Kehf'inden "Ziyâret-i Ashâb-ı Kehf" başlığı altında bahseder. Elbistan'daki Ashâb-ı Kehf'i daha önce gördüğü diğer iki Ashâb-ı Kehf ziyâretiyle karşılaştırır ve asıl Kehf Ashâbının kendilerine ait olduğu konusunda Tarsus ulemâsıyla Maraş ulemâsı arasında büyük tartışmaların yapıldığını söyler. Maraşlıların "Bizim Elbistan'daki Kehfler de hayatta olup niçe kerre kelblerinin sadâsı istimâ olunmuşdur." dediklerini, ama kendisinin çok dikkatle incelemesine rağmen orada bir ses işitmediğini belirtir.[42] Maraş'a son gelişinde de ziyâret ettiği Ashâb-ı Kehf'in Maraş'ta olmasının doğru olmadığını, gerçek Ashâb-ı Kehf'in Tarsus'ta olduğunu söyler.[43]

Evliyâ Çelebi, Maraş'taki ziyâretleri "Ziyâretgâh-ı Mar'aş" başlığıylabazı ayrıntılarıyla vermeye çalışır ve ser-çeşme-i fukarâ Velî Fakîh Sultân, Omuzlu Küçi Dede, Derdmend Baba, Çomaklı Sultân, Mâlik Eşter, Karlı Baba, Cem Çerez Baba, Hazret-i Ukkâşe, Şeyh Çümcemeddîn, İbrâhîm Dede hazretleri, Sa'deddîn-i Teftazânî hazretleri ve Manav Alî bin Balı Efendi ziyâretlerini sayar.[44]

---

39. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 175
40. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, ss. 178-180
41. Okumuş, "Tatvan", 2008, ss. 187-216
42. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 119
43. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 168
44. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 176

Dinî ve Etnik Gruplar

Evliyâ Çelebi'nin dikkati çeken önemli yönü; eserinde dinî ve etnik gruplardan, meselâ Sünnîler, Alevîler, Müslümanlar, Ermeniler, Hıristiyanlar, Rumlar ve Yahudilerden, Türk, Arap, Kürt ve Acem'den vs. mutlakâ bahsetmesi, onlar hakkında tarihî, sosyal ve istatistikî bilgiler vermesidir. Meselâ "Diyarbekir şehri Osmanoğlu ülkesinde öyle bir yerdir ki, Hz. Yûnus'un hayır duâsının bereketiyle yaratılmış olan her cinsle doludur. Ama halkının çoğunluğu Kürt, Türkmen, Arap ve Acem'dir. Reâyâsı ve berâyâsı Ermeni olduğundan dolayı Ermeni diyarı da sayılır. (...) Bütün halkı Kürtçe, Türkçe, Arapça, Acemce ve Ermenice konuşur.".[45] "Cümle (---) aded şehir mahalleleridir. Kırk yedi mahallesi Müselmânlardır, yedi mahallesi Ermenîlerdir, amma Rûm ve Fireng ve Kıbtî ve (---) (---) mahalleleri yokdur. (---) Evvelâ İçkal'a mahallesi ve Balıklı mahallesi ve Sarulı mahallesi ve Şeyh mahallesi ve Cami-i Kebîr mahallesi ve (...) Meşhur mahallâtlar bunlardır."[46]

Diğer Konular

Bütün bunların dışında Evliyâ Çelebi, *eğlenme, dinlenme ve boş zaman kültürü*; *yeme-içme ve kıyâfet kültürü*; *dil*; *isim kültürü* ve *büyük adam* veya *kahramanlar*dan da her biri ayrı başlıklar altında ele alınabilecek düzeyde ayrıntılı bir biçimde bahseder.

Sosyal Olayın Sosyal Olayla İzahı

İnsanlara lakap takılmasını Evliyâ Çelebi, Diyarbakırlıların eğlenceye düşkün ve şakacı insanlar olmasına bağlamaktadır; kendi ifadesiyle "(Diyarbakır), eğlenceye düşkün ve şakacı insanların yeri olduğu için lakaplı insanı çoktur. Meselâ Çömezzâde ve Gammazzâde adlı adamları vardır."[47] Belirtilmelidir ki bu son derece ilginç bir tesbittir. Burada Seyyâh'ın sosyal olayları sosyal olaylarla izahının bir örneğini görmek mümkündür.

Evliyâ Çelebi'nin Diyarbakır'ın kültürel yapısını ve üzerine binâ edildiği sosyal ilişkileri anlamak bakımından namus anlayışı ve kadına bakışına bak-

45. Evliyâ Çelebi, "Günümüzün Diliyle Evliyâ Çelebi'nin Diyarbekiri", Haz. Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, Çev. T. Güney, *Evliyâ Çelebi Diyarbekir'de*, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 282; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 40
46. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 28
47. Evliyâ Çelebi, "Günümüzün Diliyle Evliyâ Çelebi'nin Diyarbekiri", s. 272

mak gerekir. Evliyâ Çelebi'nin gözlem ve tesbitlerine göre; "Önde gelen a'yân "Şehrimizde yüz kırk altı saray ve başka ev hamamı vardır." diye övünür. Çünkü kadınları çok namuslu, kapalı ve ırz ehli olduklarından, çarşı ve pazara çıkmayıp ev hamamlarına girerler."[48] *Namus algısı ve namusa düşkünlük*, Diyarbakır'da kadınların toplum içindeki yerinin belirlenmesinde temel etkendir.[49]

Çelebi'ye göre Diyarbakır'da cerrahlığın gelişmesini kavga ve savaşın çokluğuna bağlaması da, dikkati çeken bir yaklaşım olarak gözükmektedir.[50] Van'da cerrahlığın gelişmesini de şehir halkının cesur olmalarına ve gece gündüz cidâl içinde bulunmalarına bağlamaktadır.[51]

Seyyâhımız başka bir yerde de Tokat halkının genellikle tüccar oldukları için herkese karşı hüsn-i ülfet ettiklerini söyler.[52] Burada ticaret mesleğinin ve esnaflığın insanlarla ilişkileri nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Netice itibariyle burada ele alınan konularla işaret edilen hususların gösterdiği üzere, *Seyâhatnâme*'yi okuma zevkine ermenin ve doğru anlamanın yolu, özellikle Evliyâ Çelebi'nin üslup ve yöntemini, yaşadığı dönemin husûsiyetlerini, kaynaklarını ve İslâmî-tasavvufî zihniyet dünyasını bilmek, anlamak ve Evliyâ Çelebi'yle empati kurmaktan geçmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Midhat, "Necib Âsım'a Hitaben", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. vav-mim

———, "Necib Âsım'a Hitaben", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. fe-şın

Bruinessen, Martin van, "Kurdistan in the 16th and 17th centuries, as reflected in Evliyâ Çelebi's *Seyâhatname*", *The Journal of Kurdish Studies*, 3, 2000, 1-11 (http://www.let.uu.nl/ ~Martin. vanBruinessen/personal/publications/ Evliyâ_Celebi_ Kurdistan.htm. 01.08.2007)

48. Evliyâ Çelebi, "Günümüzün Diliyle Evliyâ Çelebi'nin Diyarbekiri", s. 272
49. Bkz. Evliyâ Çelebi, "Günümüzün Diliyle Evliyâ Çelebi'nin Diyarbekiri", s. 282
50. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 30
51. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 123
52. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, c. 5, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, YKY., İstanbul 2001, s. 41

———, "Evliyâ Çelebi'nin Seyâhatname'sinde 16 ve XVII. Yüzyıllarda Kürdistan", Çev. Ahmet Akşit, http://www.diyarbekir.net/cgi-bin/index.pl?-mod= news; op=author id;id=476, XVII.08.2007

———, "Evliyâ Çelebi ve Seyâhatnâmesi", Evliyâ Çelebi Diyarbekir'de, Haz. Martin van Bruinessen-Hendrik Boeschoten, Çev. Tansel Güney, İletişim Yay., İstanbul 2003, ss. 25-38

Bruinessen, Martin van ve Boeschoten, Hendrik, *Evliyâ Çelebi Diyarbekir'de*, Çev. Tansel Güney, İletişim Yay., İstanbul 2003

Dankoff, Robert, *Evliyâ Çelebi in Bitlis*, E. J. Brill Yay., Leiden, New York 1990

Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1-2, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. O. Şaik Gökyay, YKY., İstanbul 1996

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 2, Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 1999

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 3, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 1999

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 4, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2001

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 5, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, YKY., İstanbul 2001

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 6, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY., İstanbul 2002

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 7-8, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, YKY., İstanbul 2003

———, "Günümüzün Diliyle Evliyâ Çelebi'nin Diyarbekiri", Haz. Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, Çev. T. Güney, *Evliyâ Çelebi Diyarbekir'de*, İletişim Yay., İstanbul 2003

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 9, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, YKY., İstanbul 2005

———, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 2, Birinci ve İkinci Kitap, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman, YKY., İstanbul 2005

———, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 10, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1938

———, *Tam Metin Seyâhatnâme*, c. 1-2, Sad. Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1993

———, *Tam Metin Seyâhatnâme*, c. 3-4, Sad. Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş,. İstanbul: Üçdal Neşriyat (1986).

Necib Âsım, "Bibliyografya –Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi-", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. elif-vav

———, "Ahmed Midhat'a Cevap", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. mim-fe

———, "Ahmed Midhat'a Cevap", *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, c. 1, Haz. Ahmed Cevdet, İkdam Matbaası, Dersaadet 1314, ss. şın-the

Okumuş, Ejder, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatname*'sinde Diyarbakır", *2. Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır Sempozyumu*, Diyarbakır 15-18 Kâsım 2006

———, "Mevlânâ`da Sosyolojik Okuma", *KHukA Kamu Hukuku Arşivi*, Yıl: 9, Sayı: 2, 2006, ss. 63-70.

———, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatname*'sinde Tatvan ve Çevresi", *Uluslararası Tatvan ve Çevresi Sempozyumu,* Tatvan 31 Ağustos-2 Eylül 2007

———, "Evliyâ Çelebi Kütahya'da", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/2007, ss. 83-120.

———, "Evliyâ Çelebi` nin Seyâhatname` sinde Tatvan ve Çevresi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 24, 2008, ss. 187-216

———, "Evliyâ Çelebi *Seyâhatname*'sinde Mersin", *Mersin Sempozyumu*, Mersin Valiliği ve Mersin Üniversitesi, Mersin 19-21 Aralık 2008

———, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatname*'sinde Çorum ve Çevresi", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu, 23-25 Kâsım 2007*, Haz. M. Söylemez, M. Okumuş, İ. Yiğit. Çorum Belediyesi Kültür Yay. Çorum, 2008, ss. 103-127

———, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., İz Yay., İstanbul 2009

———, "İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma", *Diyanet İlmi Dergi*, 2011 (Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı), ss. 331-336

———, "Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatnâme*'sinde Sosyal Konulara Yaklaşım", *Türk Edebiyatı*, sayı: 455, Eylül 2011, ss. 28-29

———, *Evliyâ Çelebi'nin Gözüyle-Gezdi, Gördü, Yazdı*, Lotus Yayınları, Ankara 2012

———, *Evliyâ Çelebi'nin Gözüyle Kahramanmaraş ve Çevresi*, Ark Kitapları, İstanbul 2013

NİYÂZÎ-İ MISRÎ

Mustafa Aşkar*

Halvetîyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu, mutasavvıf ve şâir olan Niyâzî-i Mısrî, her ne kadar adındaki nisbet, öğrencilik yıllarında kaldığı Mısır'dan dolayı Mısrî ise de, Malatya'da doğmuştur. Niyâzî-i Mısrî, kendi mecmûaında "Fakir bin yirmi yedi senesinde dünyaya gelmişim." diyerek doğum tarihini belirtir.[1] Niyâzî-i Mısrî mîlâdî takvime göre 9 Mart 1618 Cuma günü dünyaya gelmiş oluyor. Niyâzî-i Mısrî'nin künyesi genellikle, eş-Şeyh Muhammed Niyâzî-i Mısrî el-Halvetî bin Ali Çelebi şeklinde bilinir. Künyesinden de anlaşılacağı gibi, asıl adı Mehmed, Niyâzî ise mahlasıdır. Mısrî lakabı ona, öğrencilik yıllarında tahsil için bir müddet Mısır'da kalması münâsebetiyle sevenleri tarafından verilmiştir. Gerek bu tür rivâyetlerden gerekse *Dîvân*'ındaki kullanımlarından çoğunlukla Niyâzî mahlasını tercih ettiğini görüyoruz. Niyâzî-i Mısrî'nin babası, Malatya eşrafından Soğancızâde Şeyh Ali Çelebi en-Nakşibendî'dir. Şeyh Ali Çelebi, Nakşibendî Tarîkatı'na müntesip tasavvuf ehli bir kimsedir. Babasının isminin başındaki Soğancızâde lakabı, Niyâzî-i Mısrî'nin ailesinin çiftçilikle meşgul olduğu kanâatini uyandırmaktadır. Kaynaklarda babasının adı ve tarîkatı hakkında bu bilgiler yer alırken, annesiyle ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Niyâzî-i Mısrî, kendi yazdığı mecmûaında, dört kardeş oldukları şeklinde bir bilgi vermesine karşın, onların isimlerini vermemektedir.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Niyâzî-i Mısrî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan, nr. 690, vr. 9a.

Niyâzî-i Mısrî, daha gençliğinin ilk yıllarında tarîkata intisâb etmiştir. Gençlik yıllarında bir müddet kendisinden tasavvufî yönden istifâde ettiği Şeyh Hüseyin Halvetî el-Malatî, daha sonra Malatya'dan ayrılmıştır. Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu âlimleri yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi. Niyâzî-i Mısrî de bu geleneğe uyarak yola çıkmış, ilim yolculuğunda ilk durağı Diyarbakır olmuştur. Niyâzî-i Mısrî 1048/1638 yılında Diyarbakır'a gelmiştir. Burada bir yıl kaldıktan sonra, Diyarbakır vilâyetinin sancağı olan Mardin'e geçer. Her iki şehirde de oranın âlimlerinden Mantık ve Kelâm okur. Böylece iki yılını daha geçiren Niyâzî-i Mısrî 1050/1640 yılında, yaklaşık yirmi üç yaşındayken Mısır'a gelir. Bir müddet İskenderiye'de kaldıktan sonra, Kahire'ye gider. Niyâzî-i Mısrî'nin Mısır'da iken uzun süre kaldığı Şeyhûniye, sadece medrese değil, içinde sufî hankâhlarının da bulunduğu geniş bir külliyyedir. Kendisinin de belirttiği gibi, Mısır'da üç yıl Şeyhûniye külliyesindeki Kadirî tekkesinde kalır ve oradaki şeyhe intisâb eder. Ancak burada tasavvufî eğitim almakla kalmaz, bunun yanında Câmiu'l-Ezher'de ilim tahsil eder; diğer taraftan da va'zlar verir. Bu şekilde, Mısır'da maddî ve mânevî eğitimini sürdürürken, şeyhi ona, 'Zâhir ilim talebinden vazgeçmedikçe, hakîkat ilmi sana açılmaz.' diyerek onun Câmiu'l-Ezher'den ayrılmasını ister. Bu sırada Niyâzî-i Mısrî yaklaşık yirmi yedi yaşlarındadır; bu teklif karşısında bir türlü karar veremeyip, tereddüt içinde kalır. Öyle anlaşılıyor ki, ilimden ayrılması teklifi kendisine çok ağır gelmiştir. Bu durum, onun Allah'tan kendine yardımcı olmasını niyaz etmesinden de anlaşılmaktadır.

Niyâzî-i Mısrî, 1053/1643 yılında gördüğü bir rüya üzerine tahsil hayatını sona erdirerek Mısır'dan ayrılır ve kendisine rüyâsında işaret edilen yeni şeyhini aramaya başlar. Nihâyet, Niyâzî-i Mısrî 1056/1646 yılında İstanbul'a gelmiştir. Burada Sultan Ahmed Camii civarında, Sokollu Mehmed Paşa Camii bitişiğindeki tekkenin hücresinde erbaîn çıkarmıştır. Yine İstanbul'a bu gelişinde Kasımpaşa'daki Uşşâkî Tarîkatı piri, Şeyh Hüsâmeddin Efendi'nin dergâhında bir müddet misâfir olarak kalmış ve orada teberrüken dergâhın bahçesine bir kuyu kazdırmıştır. Bu şekilde, kısa bir müddet İstanbul'da kalan Niyâzî-i Mısrî, aynı yıl içerisinde bundan böyle hayatının büyük bir bölümünü geçireceği Bursa'ya intikâl etmiştir.

Bursa Niyâzî-i Mısrî için hemen her açıdan yeni bir hayat, yeni bir çevre demektir. Nitekim oraya ilk geldiği sıralarda, bazan Ulu Cami'in yanındaki medresede, bazan da Veled-i Enbiyâ Camii Kayyımı Sabbağ Ali Dede'nin evinde kalır. Niyâzî-i Mısrî boş durmaz, Bursa'da bulunan Allah dostlarını ve zamanın ileri gelen âlimlerini ziyâret eder; onlarla tanışır. Bu minval üzere hayatını devam ettirirken, yine daha önce Mısır'dan ayrılırken olduğu gibi, hayatının akışını değiştirecek bir rüya görür. Gördüğü bu rüya üzerine Niyâzî-i Mısrî, Anadolu'yu dolaşmağa başlar ve Uşak şehrine doğru yola koyulur. Uşak'ta

Halvetî Şeyhi Ümmî Sinan'ın halîfelerinden Şeyh Mehmed Halvetî'nin zâviyesine gelir ve burada kalmağa başlar. Bir müddet de burada şeyhe hizmet ettikten sonra, birgün Şeyh Mehmed Efendi, Niyâzî-i Mısrî'ye kendisinin halîfesi olduğu Elmalı'da bulunan şeyhi Ümmî Sinan'ın Elmalı'dan Uşak'a geldiğinde kendisini ona teslim edeceğini söyler.

Böylece Niyâzî-i Mısrî 1057/1647 yılında, yaklaşık yirmi dokuz-otuz yaşlarında şeyhine kavuşur, ona intisâb etmek suretiyle, tasavvufî deyişle tecdîd-i libâs etmiş olur. Mısır'dan 1053/1644 yılında ayrıldığı hatırlanacak olursa, onun şeyhini arama mâcerâsının yaklaşık dört yıl sürdüğü anlaşılır. Şeyhi ile birlikte Elmalı'ya yaklaştıklarında, yolda, şeyhin müridleri onları karşılarlar. Orada Şeyh Ümmî Sinan Halvetî'nin hankâhına inerler. Niyâzî-i Mısrî mânevî terbiyesi için, şeyhinin zâviyesinde halvete girer; çile çıkarır. Onun Elmalı'da iken halvete girip, çile çıkarması için tahsîs edilen yerin, yakın zamanlara kadar Niyâzî Makamı veya Niyâzî Hücresi şeklinde anıldığı bilinmektedir. Niyâzî-i Mısrî'nin sülûku, 1060/1650 yıllarında halen devam etmektedir ve kendisine hilâfet ve icâzetin şeyhi tarafından verildiği 1066/1656 yılına kadar sürecektir.

Niyâzî-i Mısrî şeyhinden izin ve icâzeti aldıktan sonra, Uşak'a doğru gitmeye karar verir. Bu dönemde, sırayla Uşak, Çal ve Kütahya'da bir müddet kalır. Bu şekilde halka tarîkat adâbını telkîn ve irşâdla uğraşırken, Ehl-i Sünnet geçinenlerden bir kısım halk, 'bundan önce sûfilerin deverânı Osmanlı memleketlerinden emr-i hümâyunla yasaklanmışken, Mısrî Efendi dedikleri bu adam niçin ulu'l-emre itâat etmez, Ehl-i Sünnete uymaz' şeklinde dedikodular çıkarırlar. Bu dedikodular öyle ayyûka çıkar ki; Niyâzî-i Mısrî'nin kulağına, kendisini şehîd edecekleri şeklinde söylentiler bile gelir. Bu olaydan anlaşılacağı üzere, Kadızâdelîlerin etkisiyle Osmanlılarda padişah fermanıyla zikir ve devran yasaklanmış, bu durum cehrî zikir ve devran gibi esasları olan Halvetîye Tarîkatı'na mensub Niyâzî-i Mısrî'yi tabîî olarak oldukça üzmüş ve etkilemiştir. Bir süre pîrdaşı Şeyh Mehmed Uşşâkî'nin yanında kalan Niyâzî-i Mısrî, 1071/1661 yılı sonlarında Şeyh Mehmed Efendi'den izin alarak, Bursa'ya gitmek üzere yola çıkar. 1072/1661-62 yılının başında kendisini sevenlerden bir iki kişiyle birlikte Bursa'ya gelir. Bursa'da olduğu bu yıllarda Arapmehmet Mahallesi sâkinlerinden ve kendi müridlerinden olan Hacı Mustafa adlı bir zatın kız kardeşiyle evlenmiş ve bu hanımdan çocukları dünyaya gelmiştir.

Niyâzî-i Mısrî'nin yaşadığı XVII. yüzyıla gelindiğinde Kadızâdeli-Sivasî tartışmaları şeklinde kutuplaşan bir mücâdele iyice kızışmıştı. Dönemin vâizlerinden Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685)'nin padişahı ve devlet erkânını etkilemesiyle, sûfî ayinleri hakkındaki muhâlefet yeniden ortaya çıkmış ve 1077/1665 yılında deverân ve zikir, devlet tarafından bir ferman çıkartılarak tekrar yasaklanmıştı. Daha önce Küçükkadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635-36) ve Sivasî Abdülmecid Efendi (ö. 1049/1639), Vâiz Üstüvânî Mehmed Efendi

(ö. 1072/1661) ile Halvetî Şeyhi Abdülehad en-Nûrî (ö. 1061/1651) mücâdelesiyle süregelen bu münakaşa, daha da artarak Vâiz Vânî Mehmed Efendi ve Niyâzî-i Mısrî arasında devam edecektir. Niyâzî-i Mısrî, dönemin sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Edirne'deki davetine icâbet etmiş, Bursa'ya dönüşte İstanbul'a uğramıştı. Bu gelişinde, Niyâzî-i Mısrî'nin Ayasofya Camii'nde bir Cuma günü va'z edeceği duyulmuş, dönemin âlimleri, devlet adamları ve Sultan IV. Mehmed (ö. 1098/1687)'in de huzûrunda zikir ve deverân hakkında çok tesirli bir konuşma yapmıştır. Bu va'zında Niyâzî-i Mısrî, zikrin fazîletlerinden, tarîkat mensuplarının din ve millete yaptığı hizmetlerden, tekkelerin birer ilim ve irfan merkezi olduğundan ve yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden bahsederek, zikir ve deverânın yasak olmasının mahzurlarından bahseder. Bunun üzerine va'zı dinlemekte olan Padişah iknâ olur ve Niyâzî-i Mısrî daha kürsüden inmeden, zikir ve deverânın serbet edildiğine dair emir hemen orada kendisine iletilir. Niyâzî-i Mısrî, derhal kürsüden cemâata müjdeyi verir ve padişaha duâlar edilir. Cuma namazından sonra, orada bulunan şeyhler ve dervişler, ait oldukları tarîkatların âyinlerini icrâ ederler. Böylece Osmanlı topraklarında zikir ve deverân serbest bırakılmış ve tarîkat erkanına uygulanmakta olan baskılar kalkmış olur.

Niyâzî-i Mısrî, İstanbul'da zikir ve deverânın serbest bırakılması olayından sonra, daha önce yerleştiği Bursa'ya döner. Bundan kısa bir süre sonra da onu Şeyhi Ümmî Sinan ile buluşturan ve kendisine Uşak'a her gelişinde yardımcı olup, konuk eden Şeyh Mehmed Efendi'nin vefat haberini alır. Gerek halk arasında, gerekse devlet erkânı tarafından iyice tanınıp, meşhur olmaya başlayınca, Bursa'da ilk zamanlar Niyâzî-i Mısrî için inşâ edilen hücre ve çoğunlukla tarîkat âyini yaptıkları Şeker Hoca Camii küçük gelmeye başlamış, yeni bir dergâh ihtiyacı baş göstermişti. Şehrin kenarında akmakta olan Nilüfer çayına bir köprü yaptıran Abdal Çelebi adlı hayırsever bir zat, Niyâzî-i Mısrî'den kendisine bir dergâh yaptırtması için izin talebinde bulunur. Bunun üzerine ona izin verir, Abdal Çelebi de, daha önce halvethâne olarak yapılan yerin bitişiğindeki arsayı satın alarak üzerine dergâh inşâ ettirir. Bundan böyle Mısrî Dergâhı olarak anılacak bu binâ bitirilir. Bursa Ulu Camii'nin güney kısmında yer alan şehir postanesinin yerinde XX. asrın başına kadar ayakta olduğu anlaşılan Şeker Hoca Mahallesi'ndeki bu merkez dergâhın birçok defa tamirden geçtiği bilinmektedir.

Niyâzî-i Mısrî, Bursa'da tarîkatıyla ilgili faâliyetlerini sürdürürken, daha önce kendisini davet eden Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, tekrar kendisini Padişah adına Edirne'ye davet eder. Bu davetten, Niyâzî-i Mısrî'nin dar çevreden çıkıp, tanınmağa ve devlet adamları tarafından itibar görmeğe başladığını anlıyoruz. Bu ikinci gidişin tarihi konusunda, kaynaklardan bir kısmı 1083/1672'yi verirken, bir kısmı da 1085/1674 senesini verirler. Niyâzî-i Mısrî, bu gelişinde, daha önceki gelişinden farklı olarak, dönemin içinde bulunduğu rahatsızlıkları ko-

nuşmalarında dile getirmeğe başlar. Bu defa, Câmi-i Atîk denilen Edirne Ulu Camii'nde bir va'z verir. Kaynakların bazısı bu konuşmasında cifre dayalı, gizemli şeyler söylediğini ve bu sebeple sürgün edildiğini söylerlerse de, bu, doğruyu yansıtmamaktadır. Onun sürgün edilmesinin esas sebebi, devlet adamları hakkında konuşması ve dönemin yolsuzluklarını kürsüden halka anlatmasıdır. O dönemde Padişah IV. Mehmed, siyasî meşgalelerden âzâde ve müreffeh bir hayat geçirmekte ve İstanbul'u unutmuşcasına çoğunlukla Edirne'de yaşamaktadır.

Olayların büyümesi ve aleyhinde şikâyet ve dedikoduların ayyûka çıkması üzerine Sadrazam tarafından hakkında sürgün emri çıkarılan Niyâzî-i Mısrî, sadr-ı âlî çavuşlarından Azbî Çavuş nezâretinde Rodos'a gönderilir. Sürgün olarak geldiği adanın kalesinde bulunan kapalı bir hücreye, ayakları zincirli olarak konulur. Ancak bir müddet sonra, zincirlerden serbest bırakırlar. Bu şekilde, yaptığı konuşmaların cezâsı olan sürgünü, dokuz ay kadar sürmüş ve tekrar Bursa'ya dönmüştür.

Bursa'ya döndükten sonra tekrar tasavvufî faâliyetlerine başlamıştır. Bu defa 1088/1677 yılı 9 Safer Pazartesi (13 Nisan) Limni Adası'na sürgüne gönderilir. Niyâzî-i Mısrî, sürgün edildiği bu adada da boş durmaz ve tasavvufî faâliyetlerini sürdürür. Etrafına toplanan insanlara tarîkatını yayar, daha önceki gibi, zikir ve deverâna devam eder. Bursa'da yerine bıraktığı halîfeler, tekkesinde faâliyetleri sürdürmüşlerdir. Limni'de iki yıl kaldıktan sonra, devlet ricâli tarafından serbest bırakılır. Ancak Niyâzî-i Mısrî, 1089/1679 yılının son aylarından, Zi'l-ka'de (Aralık) âyinda serbest bırakıldığı halde, adadan ayrılmaz ve kaleden, İskele Camii'ne taşınır. 1088/1677 yılında söylediği aşırı sözlerden ve devlet adamlarını açıkça tenkîd etmekten dolayı, Limni'ye sürgün edilen Niyâzî-i Mısrî, affedildikten ve özgür kaldıktan sonra da burada yaşayarak yaklaşık onbeş sene kadar bu adada kalır. Osmanlı Devleti tarafından Mısrî'nin yeniden bir emirle Anadolu'ya dönmesi istenir. Bu defa onun gelmesini, Köprülüzâde Mustafa Paşa ister. Bu emir ve istek üzerine, Limni'den ayrılan Niyâzî-i Mısrî 1103/1692 yılında Bursa'ya gelir. Bu dönüşünde kendisinden sonra Mısriyye Tarîkatı'nın en önemli temsilcisi olacak Ahmed Gazzî (ö. 1150/1737) ile tanışır. Bursa'da yaklaşık on altı ay kadar kalan Niyâzî-i Mısrî, II. Ahmed Döneminde Türk ordusunun Avusturya üzerine sefer için hareketi edeceğini duyunca, savaşa katılmaya hazırlanır.

Niyâzî-i Mısrî sefere gitmek için hazırlıkları tamamlayarak etrafına ikiyüz kadar mürid toplar. Müridleri ile yola çıkmaya hazırlandığı duyulunca, müridleri çoğalan şeyhlerin hurûc davasına kalkıştıkları ve bu yüzden kan döküldüğü göz önünde tutularak, kendisine Bursa'da hayır duâ ile meşgûl olması için, hatt-ı hümâyûn gönderilmiştir. Onun ferdî olarak sefere katılması beklenirken, bu şekilde etrafına topladığı kalabalıkla devlete karşı ayaklanma endişesinden dolayı engellenmiş olması muhtemeldir.

Niyâzî-i Mısrî, padişahtan gelen mektuba kulak asmayarak, müridleriyle birlikte Tekfurdağı (Tekirdağı)'na kadar gider. Olayları duyan Padişah, Silahşör Beşir Ağa ile birlikte bir araba ve dervişler için para gönderip, Niyâzî-i Mısrî'yi Tekfurdağı'nda karşılamasını ister. Padişahın Niyâzî-i Mısrî'yi bu şekilde karşılamasından, ona oldukça saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Arkasından, padişaha tekrar haber gönderilerek, Niyâzî-i Mısrî'nin Edirne'ye gelmesinin engellenmesi istenir. Bunun üzerine Mirahor Dilâver Ağa acele olarak gönderilir. O da, Niyâzî-i Mısrî'yi engelleyemez. Bu arada padişah, hâlâ Niyâzî-i Mısrî hakkında olumlu düşünmekte ve onun duâsını alıp, sefere çıkılmasını uygun bulmaktadır. Durumu öğrenen dönemin sadrazamı, Bozoklu Mustafa Paşa, Niyâzî-i Mısrî gelirse büyük bir fitne kopacağı şeklinde Padişah'a telkinlerde bulunarak, fikrinden vazgeçirir. Nihâyet Niyâzî-i Mısrî ve beraberindekiler, 26 Şevval 1104 Salı günü (21 Haziran 1693), öğle namazından önce, Edirne Selimiye Camii'ne gelirler. Niyâzî-i Mısrî'nin va'z etmek için Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk, toplanır, Camiin içi dışı iyice dolar. Niyâzî-i Mısrî, camiin içinde mihrâbın yanına oturup, namaz vaktini beklemeye başlar. Bu durum karşısında Sadrazam, Mısrî Efendi eğer derhal sürgün edilmezse, büyük bir karışıklık çıkacağını Padişah'a tekrar hatırlatır. Çıkarılan ferman Kaymakam Osman Paşa ile Niyâzî-i Mısrî'ye gönderilir. Osman Paşa, kalabalığı tahrîk etmeden camiden içeri girer ve onu dışarı çıkarmak ister. Bunun üzerine Mısrî'yi koltuklayıp, tahtırevâna bindirirler. Mirahor Dilâver Ağa'ya teslim edilir ve Limni Adası'na gönderilir.

Niyâzî-i Mısrî, gerek yaşının ilerlemiş olmasından gerekse uzun yıllar çektiği çileli hayattan dolayı artık böyle kendisini ibadet ve zikre vermiştir. Diğer taraftan Mısrî uzun yıllar kaldığı sürgün hayatından yıpranmıştı. Limni'deki Camii'nin mihrâbında, yemeden ve içmeden kesilmiş bir vaziyette, riyâzette bulunuyor, kendisini ebedî yolculuğuna hazırlıyordu.

Nihâyet, bu çileli insan, yetmiş sekiz yaşında iken, 20 Receb 1105/16 Mart 1694 yılı Çarşamba günü kuşluk vakti, Limni Adası'nda vefat eder. Vefat ettiği zaman ayağında bukağı olduğu ve kendisini bukağı ile birlikte defnedilmesini vasiyet ettiği bildirilir. Vasiyeti üzerine cenazesini Limni'deki dergâhın şeyhi, Şeyh Mahmud Efendi yıkamış ve Baltacı Mehmed Paşa'nın mezarı yanına defnedilmiştir. Daha sonra kabri üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Bu türbe, Sultan Abdülmecid tarafından yeniden tamir ve tefrîş ettirilmiştir. Türbe'nin, Limni Adası Yunanistan'a geçtikten sonra durumu pek takip edilememiştir. Daha sonraları, Niyâzî-i Mısrî hayranlarından Hüseyin Vassaf, onun kemiklerinin Limni'den Bursa'ya taşınması fikrini ortaya atmışsa da bu mümkün olmaz.

Niyâzî-i Mısrî, eserlerini Arapça ve Türkçe olarak iki dilde yazmıştır. Arapça eserleri şunlardır:

1. *Mevâidü'l-İrfân ve Avâidül-İhsân*. Onun yazdığı en geniş ve en son eser olması bakımından önem arzeder. Bölümler halinde yazılmış olup, her bir bölüme mâide (sofra) adı verilmiştir. Bunlardan sadece 68. mâide Türkçe olarak yazılmıştır. Bu eser, Niyâzî-i Mısrî'nin tasavvufî görüşlerini içerdiği gibi, özellikle hayatının büyük bir kısmını anlatması açısından önemlidir. *İrfan Sofraları* adıyla Süleyman Ateş tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.
2. *Tesbî-i Kasîde-i Bür'e*. Niyâzî-i Mısrî'nin Arap diline vukûfiyetini gösteren en önemli eseridir. Bu eser, Hz. Peygamber'e na't olarak İmam Busayrî (ö. 695/1296) tarafından yazılmış ve yüzyıllarca İslâm âleminde meşhur olmuştur. Niyâzî-i Mısrî, bu kasîdenin iki mısralık beyitlerine beş mısra daha ekliyerek tesbî' etmiş, yedilemiştir.
3. *Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb*. Altı sayfadan oluşan küçük bir risâledir. Fâtiha'nın fazîletine dair hadisler zikredilmekle birlikte, daha çok içinde cifre dayalı hesaplar yapılmıştır.
4. *ed-Devratü'l-Arşiyye*. Mebde' ve meâddan bahseden, üç bölüm ve bir hâtimeden oluşan Arapça bir risâledir. Birinci babda, arzın oniki burç üzerine devrini burçların tabiatlarını, onlara müvekkel melekleri anlatır. İkinci babda, kıyâmetin nasıl kopacağını, cesetlerin haşrinin ne şekilde olacağını bildirir. Üçüncü bölümde, kıyâmet alâmetlerinin te'vil ve enfüse tatbîkini anlatır. Hâtime bölümünde ise kıyâmetin ölüm olduğunu, sâliklerin mevt-i irâdî'ye teslim olmaları gerektiğini ve kıyâmet-i kübrâ'yı anlatır.
5. *Mecâlis*. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1758 numarada kayıtlıdır. Mâide, En'âm ve Nisâ Sûrelerinin işârî yorumları yapılmış olup, içinde cifr hesapları, mev'ize ve nasîhatlar bulunmaktadır. Yaptığımız tedkîke göre, eserin başındaki Nisâ Suresi tefsiri, sonradan eklenmiştir. Arkasından gelen Mâide, En'âm ve Kadir Sûrelerinin tefsirlerinin Niyâzî-i Mısrî'nin kendi yazısıyla yazıldığını anlaşılmaktadır.

Türkçe eserleri şunlardır:

1. *Divân-ı İlâhiyât*. Bu eser, Niyâzî-i Mısrî'nin Tasavvuf tarihinde en çok okunan ve en çok yazılıp, basılan eserleri arasındadır. Bu eser, sadece Mısriyye ve Halvetîyye mensupları tarafından okunmakla kalmamış, diğer bütün tarîkat mensuplarının âdetâ ilmihâli haline gelmiştir.
2. *Mecmûaları*. Niyâzî-i Mısrî'nin kendi hâtıralarını kaydettiği, biri günlük mâhiyetinde, diğeri antoloji mâhiyetinde iki mecmûaı vardır: Birincisi, Bursa Kütüphanesi Orhan Kitapları arasında 690 numarada kayıtlı mecmûasıdır. Bu, çoğunlukla Limni'de geçirdiği günlerin zor ve meşakkatli anlarını kaydettiği günlük mâhiyetinde bir mecmûadır. İkinci-

si, Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi bölümü 1218 numaralı mecmûadır. Bu mecmûa bir cilt içinde olup, 252 varaktan oluşmaktadır. Bir derleme ve antoloji niteliği taşıyan eser, Niyâzî-i Mısrî'nin ne tür eserleri ve şairleri okuduğunu ve etkilendiği şahsiyetleri göstermesi açısından önem arzeder.

3. *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne.* Bu risâle adından da anlaşılacağı üzere soru cevap şeklinde yazılmış ve sorulara cevap verilmiştir. Niyâzî-i Mısrî'nin en çok basılan ve okunan eserleri arasındadır.
4. *Tâ'bîrâtü'l-Vâkıât.* "Tâ'birnâme" adıyla bilinen bu küçük risâle, tasavvufî hayatta, özellikle Niyâzî-i Mısrî'nin tarîkatı Halvetîlik söz konusu olunca, son derece önemlidir.
5. *Risâle-i Haseneyn.* Bu risâle, *Mevâidü'l-İrfân* adlı eserinin 59. mâidesidir.
6. *Risâle-i Vahdet-i Vucûd.* Niyâzî-i Mısrî geniş bir şekilde telif ettiği bu risâlesinde, Vahdet-i Vucûd anlayışını âyet, hadis, Arapça ve Farsça beyitlerle destekleyerek anlatmaya çalışmaktadır. Bu risâle, kısmen Bahâ Doğramacı tarafından yayınlanmıştır.
7. *Risâle-i Arşiyye.* Sonunda 1104/1693 yılında yazıldığı belirtilen bir küçük risâledir. Risâlede Bakara Sûresi'ndeki Allah'ın Hz.Âdem'i yarattıktan sonra isimlerini öğrettiğine dair âyetle ilgili yorumlar yapar.
8. *Risâle-i İâde.* Niyâzî-i Mısrî'nin haşri anlattığı bu eseri, küçük bir risâledir.
9. *Risâle-i Nokta.* Hz. Ali tarafından söylenildiği rivâyet edilen, "Ben besmelenin başındaki be harfinin altındaki noktayım." sözünün bir açıklaması olan çok küçük bir risâledir.
10. *Risâle fî Deverân-ı Sûfiyye.* Bu küçük risâlede önce deverân ve cehri zikre cevâz veren âlimlerin görüşlerini aktarır.
11. *Risâle-i Nefîse.* Risâle bir mecmûa içerisinde yeralan Mısrî'nin pek çok risâlesinde değindiği Hz. Ali'nin fazîleti ve Yezid'e lanet okumanın gerekliliği hakkındadır.
12. *Şerh-i Esmaü'l-Hüsnâ.* Bu eseri kendi tarîkatında sûlük esnâsında zikr edilen Allah, Aliyy, Hû, Alîm, Kahhâr, Hayy, Azîm, Hakk, Vâhid, Kayyûm, Samed, Ehad isimlerinin şerhleridir.
13. *Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre.* Bu eser edebiyatta şathiyye adı verilen türün en çarpıcı örneklerindendir.
14. *Tefsîr-i Tekâsür Suresi.* Niyâzî-i Mısrî bu risâlesinde tekâsür sûresini tefsir eder.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi., Yazma Eserler, nr. 44.

Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998.

Atayî, *Hadâik fî Tekmileti'ş-Şakâik*, İstanbul 1332.

B. C. Martin, "A Short History of The Khalwati Dervishes", *Scholars, Saints and Sûfîs Muslim Religious İnstitutions since 1500*, Californiya 1975, s. 233-289.

Babinger, Franz, "Niyâzî", *EA*, VIII, Leiden 1993.

Demetrius Cantemir, *The History of Growth and Decay of The Ottoman Empire*, London 1734-1735.

Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin bin Muhammed, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK, Orhan, nr. 1018/2.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Niyâzî-i Mısrî", *Şarkıyat Mecmûası*, İstanbul 1972, VII, 183-226.

Harirîzâde, *Tibyânu Vesâil*, I-III, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III-IV, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307-2308.

İbrahim Râkım, *Vâkıât-ı Mısrî*, Süleymaniye Ktp, İzmir, nr. 790.

İsmâil Beliğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, İstanbul 1302.

J. Spencer Trimingham, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford 1973.

Kara, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî*, Ankara 1994.

Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, I-IV, BEEK, Genel Kitaplar, nr. 4519-4522.

Mehmed Murad, *Târih-i Ebi'l-Fârûk*, IV, İstanbul 1329.

Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-Ihvân*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 495.

Mehmed Râşid, *Râşid Tarihi*, I, İstanbul 1282.

Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbi'l-Mısrî*, Bursa 1309.

Niyâzî-i Mısrî, *Mecmûa*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 1218;

———, *Mecmûa*, BEEK, Orhan, nr. 690.

———, *Mecâlis*, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud, nr. 1758.

———, *Divân-ı Niyâzî*, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 410.

Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 771.

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ

Ali Namlı*

HAYATI VE ESERLERİ

1063 yılı Zülkade ayı başlarında (1653 Eylül sonu) Aydos'ta (Bulgaristan) dünyaya geldi.[1] İsmi İsmâil'dir. Mahlası olan Hakkî zamanla ismiyle bütünleşmiştir. Uzun süre Bursa'da ikamet edip sonunda orada vefât ettiği için Bursevî nisbesiyle anılır.[2]

Yedi yaşında annesi vefât eden İsmâil Hakkı ondan kalan mirası daha sonraki hayatında kitap almak ve geçimini sağlamak için kullanacaktır. Küçük yaşta Kur'an okumayı öğrenmiş ve âlet ilimleri ile ilgili kitaplar okumuştur. On bir yaşında (1074/1664) gidip yedi yıl kadar kaldığı Edirne'de Osman Fazlî İlâhî (ö. 1102/1691)'nin halifesi Şeyh Abdülbâkî Efendi'nin yanında sarf, nahiv, mantık, kelâm, âdâb, maânî, beyân, fıkıh ve tefsirden muhtelif eserler okudu.[3]

---

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

1. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü Hayâti'l-bâl*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi (BYEBEK), Genel, nr. 84, vr. 106[b]; a.mlf., *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*, Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, İstanbul 1291, s. 101, 107.
2. Geniş bilgi için bk. Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
3. İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl*, thk. Ali Namlı, Dımaşk: Dâru Ninawa, 2011, c. II, s. 79-80.

1083/1672'de İstanbul'a şeyhi Osman Fazlî İlâhî'nin Fatih Atpazarı'ndaki dergâhına gelmiş,[4] şeyhi ona bey'at verip evrâd tâyin etmiş ve devamlı olarak oruç tutmasını tavsiye etmiştir.[5] Osman Fazlî Efendi kendi zamanında medreselerde ilim dergâhlarda hayır kalmadığını düşündüğünden tasavvufî eğitimle birlikte zâhirî ilimlerle ilgili dersler de verir, ümmî olan kimseyi halîfe tayin etmezdi.[6] İsmâil Hakkı da İstanbul'da mânevî terbiyesinin yanında zâhirî ilimlerle ilgili eğitimini sürdürmüş, Osman Fazlî Efendi'den fenn-i âdâb, kelâm, ferâiz, belâğat ve fıkıh usulü ile ilgili eserler okumuştur. Dergâh dışından Kurrâ Mehmed Efendi (ö. 1134/1722)'den tecvid, diğer bazı hocalardan Farsça eserler okumuş ve mütâlaa etmiş, meşhur hattat Hâfız Osman (ö. 1110/1698)'dan hat meşk etmiştir.[7] Şeyhinin tâyini ile Zeyrek Câmii'nde halvete giren İsmâil Hakkı, daha sonra dervişlerin yemeklerini pişirmek, zâviyeyi süpürmek, yemek kaplarını yıkamak ve sofrayı temizlemek gibi hizmetlerde bulunmuş, ardından şeyhinin yerine vaaz edecek bir seviyeye ulaşmış, nihayet İstanbul'da üç yıl kaldıktan sonra Üsküp'e halîfe olarak gönderilmiştir (1086/1675).[8]

Üsküp'te irşad faaliyetlerine ek olarak camilerde vaazlar etmiş, isteyenlere zâhirî ilimlerle ilgili dersler vermiş, evlenmiş ve ilk eserlerini kaleme almıştır. Üsküp'te kaldığı altı yıl boyunca bazı yanlış davranışlar içerisinde olduklarını gördüğü müftü, bâzı kadı, imam-hatip ve şeyhlerle mücâdele etmiş, iki taraf arasındaki çekişmenin sona ermemesi ve şikâyetlerin İstanbul'a kadar ulaşması üzerine şeyhi onu Köprülü'ye göndermiştir (1092/1681).[9] Köprülü'de on dört ay, Ustrumca'da otuz ay kaldıktan[10] sonra yine şeyhinin arzusu üzerine halife olarak Bursa'ya gitmiştir (1096/1685).[11]

Bursa'da irşad, vaaz ve nasihat hizmetlerinin yanı sıra pek çok eser kaleme almıştır. Bunlar içerisinde elbette en meşhuru Ulucami kürsüsünden vaazlarında da takrir ettiği *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tasavvufî tefsiridir.[12] Bursa'ya halîfe tâyin edildikten sonra şeyhi Osman Fazlî Efendi'yi beş defa İstanbul'da ve son olarak da sürgünde bulunduğu sırada Kıbrıs'ta vefatından ön-

4. Bursevî, *Vesîletü'l-merâm*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 243, vr. 10[b].
5. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 80; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 101.
6. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, thk. Ramazan Muslu, Dımaşk: Dâru Ninawa, 2011, c. I, s. 182-183.
7. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 80-81.
8. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 83-87.
9. bk.Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 86-93; a.mlf., *Tuhfe-i Recebiyye*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1374, vr. 35[b].
10. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 93-94.
11. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 101.
12. bk.Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 107-109.

ce ziyâret etmiştir.[13] Bursevî, Sultan II. Mustafa zamanında Elmas Mehmed Paşa'nın askere vaaz ve nasîhat etmek üzere daveti üzerine I. ve II. Avusturya seferlerine (1107-1108/1695-1696) katılmış ve yaralı olarak dönmüştür.[14]

İsmâil Hakkı, 1111/1700 ve 1122/1710 yıllarında iki defa hacda bulunmuş, bu vesile ile Şam, Kahire ve İstanbul gibi merkezlere uğrayıp bazılarında birkaç ay kalmıştır. Üç yıl Tekirdağ'da (1126-1129/1714-1717), üç yıl Şam'da (1129-1132/1717-1132) ve üç yıl da Üsküdar'da (1132-1135/1720-1723) ikamet ettikten sonra tekrar Bursa'ya dönmüş ve 1137/1725 tarihinde vefât etmiştir.[15]

Çok hareketli bir hayat sürmesine rağmen hiçbir zaman eser telifinden geri kalmayan ve "*Hak Teâlâ bu kulunu kitâbetle mübtelâ etmiştir.*"[16] diyen İsmâil Hakkı'nın irili ufaklı 120-130 kadar eseri vardır. Kendisi eserlerinin yüzden fazla olduğunu belirtir.[17] Eserlerini Arapça ve Türkçe olarak kaleme alan İsmâil Hakkı yeri geldikçe Farsça'yı da maharetle kullanmıştır. Manzûmelerinin on binden fazla olduğunu söyler.[18] *Dîvân* (*Fütûhât-ı Burûseviyye*) ve *Mi'râciyye*'sinden başka şiir mecmualarında ve diğer eserlerinde de pek çok manzumesi vardır. Hüseyin Vassâf *Sefîne-i Evliyâ*'da onun üç dilde olmak üzere manzumelerinin yetmiş bin beyitten fazla, *Kemâlnâme-i Hakkî*'de ise yüz bin beyitten fazla olduğunu söyler.[19]

İsmâil Hakkı Bursevî'nin en önemli ve meşhur eseri *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tasavvufî/işârî tefsiridir. Muhtelif baskıları, tercümeleri ve özetleri vardır. Bursevî, *Beyzâvî Tefsîri*'nin Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin son âyetleri üzerine ta'lîka hazırlamış, Amme cüzünü de şerh etmiştir. Bazı sûrelerin (Fâtiha, Zilzâl, Asr) ve âyetlerin tefsirine dair eserlerinden başka tefsir mec-

---

13. bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 110-217.
14. Bursevî, *Vâridât-ı Hakkıyye (Vâridât-ı Kübrâ)*, BYEBEK, Genel, nr. 86, vr. 229[b]; a.mlf., *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, İstanbul 1253, s. 306; a.mlf., *Tuhfe-i Hasakiyye*, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh, nr. 164, vr. 149[a]; a.mlf., *Min Vâridâti'l-Fakîr eş-Şeyh İsmâil Hakkî*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789, vr. 129[a], a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997, c. II, s. 338; Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*, İstanbul 1944, s. 66.
15. Geniş bilgi için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 73-114.
16. Bursevî, *Kitâbü'd-Düreri'l-irfâniyye*, İstanbul Ü. Ktp., nr. TY 4019, vr. 29[b]; a.mlf., *Tuhfe-i Atâiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1537, vr. 20[b].
17. Bursevî, *Kitâbü'z-Zikr ve'ş-şeref*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2752, vr. 43[a], 63[a]; a.mlf., *Kitâbü'l-Hakki's-sarîh ve'l-keşfi's-sahîh*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 468, vr. 1[b]; a.mlf., *Kitâbü Nakdi'l-hâl*, İstanbul Ü. Ktp., nr. TY 2153, vr. 289[a]; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 339; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 103.
18. Bursevî, *Kitâbü's-Silsile*, s. 103.
19. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, c. III, s. 50; a.mlf., *Kemâlnâme-i Hakkî*, BYEBEK, Genel, nr. 129, s. 80.

mualarında ve vâridât şerhlerine dâir eserlerinde de pek çok âyet tefsirleri bulunmaktadır.

İbn Hacer (ö. 852/1449)'in hadis usulüne dâir *Nuhbetü'l-fiker* adlı eserini, İmam Nevevî'nin kırk hadisini ve *Riyâzu's-sâlihîn*'den seçtiği kırk hadîsi şerh etmiştir. Bazı hadislerin müstakil şerhlerine dâir risâlelerine ilaveten mecmûa ve vâridât şerhlerine dâir eserlerinde de hadis şerhlerine rastlanmaktadır.

Fıkıhtan Lütfullah en-Nesefi el-Keydânî'nin namazla ilgili risâlesini şerh etmiş, bazı risâlelerinde fıkıh ve kelamla ilgili meseleleri ele almış, îmanın şubelerini (*Şerhu şuabi'l-îmân*) ve büyük günahları (*Şerhu'l-kebâir*) şerh etmiştir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk 738 beytini "*Rûhu'l-Mesnevî*" adıyla, Yazacızâde Mehmed (ö. 855/1451)' in *Muhammediyye*'sini "*Ferahu'r-rûh*" adıyla, Ferîdüddîn Attâr'ın *Pendnâme*'sini "*Şerh-i Pend-i Attâr*" adıyla şerh etmiştir. Bursevî'nin diğer şiir şerhleri ise şunlardır: *Şerhu Nazmi's-sülûk, Kitâbu'l-Envâr, Şerh-i Ebyât-ı Hâcı Bayrâm-ı Velî, Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre, Şerh-i Nazm-ı Ahmed, Şerh-i Ebyât-ı Hasan el-Kādirî, Şerh-i Nazm-ı Hayretî, Es'ile-i Şeyh Mısrî'ye Ecvibe-i İsmâil Hakkî, Es'iletü's-Sahafiyye ve Ecvibetü'I-Hakkıyye.*

İsmâil Hakkı'nın tasavvufî eserleri arasında vâridâtı ve şerhlerine dâir şu eserleri önemli bir yer tutar: *Vâridât-ı Hakkıyye (Vâridât-ı Kübrâ), Risâletü Eyyühe'l-bülbül, Mecmûa* (Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 645), *Min vâridâti'l-fakîr İsmâîl Hakkı min evâhiri Zilhicce 1116, Mecmûatü'l-hutab ve'l-vâridât, Mecmûa* (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507), *el-Vâridât* (BEYBEK, Genel, nr. 66-67), *Mecmûa* (İstanbul Ü. Ktp. TY. nr. 9793), *Kitâbü'd-Düreri'l-irfâniyye, Mecmûatü'l-fevâid ve'l-vâridât, Vâridât* (Süleymaniye Ktp., Âşir Ef., nr. 165), *Mecmûa* (BEYBEK, Genel, nr. 41), *Kitâb-ı Kebîr, Kitâbü'z-Zikr ve'ş-şeref, Kitâbü'l-Hakkı's-sarîh ve'l-keşfi's-sahîh, Kitâbü Nakdi'l-hâl (Şeceratü'l-yakîn ve't-tevhîd), Kenz-i Mahfî, Müteferrikāt-ı Şeyh Hakkî, Kitâbü Müzîli'l-ahzân, Kitâbü Hayâti'l-bâl, Kitâbü'l-Izzi'l-âdemî, Kitâbü'n-Netîce.*

Tasavvufî yönü ağır basan eserlerinden bir kısmı da şunlardır: *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl, Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye (Silsilenâme-i Celvetî), Kitâbü'l-Hitâb, Kitâbü'n-Necât, Şerhu'l-Usûli'l-aşere, Şerh-i Esmâ-i Seb'a, Risâletü'l-Hazarât, Risâle fî beyâni'l-halve ve'l-celve, Kitâbü Hucceti'l-bâliğa, Kitâbü'ş-Şecv, Mecîü'l-Beşîr li-ecli't-tebşîr, Vesîletü'l-merâm, Mecmûatü'l-esrâr, Risâle-i Nefesi'r-Rahmân, Risâle-i Gül (Risâle-i Verdiyye), Şerhu Salevât-i İbn Meşîş, Kitâbü Zübdeti'l-makāl, Kitâbü'l-Fasl fi'l-esrâr, er-Risâletü'ş-Şem'ıyye, Risâle et-Tehaccî fî hurûfi't-tehecci, Hakāiku'l-hurûf, Esrâru'l-hurûf, Bey'atnâme ve icâzetnâmeler.*

İsmâil Hakkı'nın başkalarına hediye etmek üzere kendi isteğiyle veya onların talebiyle muhatapların durumunu ve seviyesini de dikkate alarak tuhfe türü şu eserleri de kaleme almıştır: *Sülûkü'l-mülûk (Tuhfe-i Aliyye), Risâletü'l-Umâ-*

riyye, Risâle-i Ma'nâ-yı Şerîf-i İsm-i Muhammed, Tuhfe-i Recebiyye, Tuhfe-i İsmâîliyye, Tuhfe-i Halîliyye, Tuhfe-i Atâiyye, Kitâbü's-Sülûk (Tuhfe-i Vesîmiyye), Şerh-i Ebyât-ı Fusûs, Tuhfe-i Bahriyye, Risâle-i Hüseyniyye, Tuhfe-i Hasakiyye, Risâle-i Bahâiyye, Tuhfe-i Ömeriyye.

Bursevî'nin *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerî, Kitâbü'l-Furûk, Şerhu Risâle fi'l-âdâbi'l-münâzara li-Taşköprîzâde, Nuhbetü'l-letâif, Mecmûatü'l-müntehabeMecâlisü'l-va'z ve't-tezkîr, Mecâlisü'l-müntehabe, Kitâbü'l-Hutabâ (Hatîbü'l-hutabâ)* gibi başka eserleri de vardır.[20]

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİKLERİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

İsmâil Hakkı Bursevî'nin ilmî ve tasavvufî şahsiyetinin oluşumunda en büyük pay şeyhi Atpazârî Osman Fazlî İlâhî'ye âittir. Hatta Bursevî kendi şeyhini Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) ve Mehmed Muhyiddin Üftâde (ö. 988/1580)'den de üstün görür. Nitekim "*Allah bana velîlerinden öyle birini gösterdi ki şâyet Hüdâyî ve Üftâde hayatta olsalardı ona ilk bey'at edenlerden olurlardı.*"[21] diyerek kendi nazarında şeyhinin yerini ve derecesini ifâde eder. Diğer taraftan Osman Fazlî Efendi'nin Bursevî ile ilgili: "*Senin gibisi Hüdâyî'nin halîfeleri arasında çıkmadı.*"[22] "*Allah Teâlâ bana bir halîfe verdi ki onu Hz. Pîr'e -yâni Şeyh Hüdâyî'ye- vermedi.*"[23] "*Üftâde'nin Mahmûd'u (Hüdâyî'si) gibi sen de bizim Mahmûd'umuzsun.*"[24] gibi sözleri de şeyhinin ona verdiği değeri göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bursevî'nin şeyhine bağlılığı onun şahsında kendisini Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye ve Mehmed Muhyiddin Üftâde'ye, diğer bir yönden de Muhyiddin ibnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye ulaştıracaktır.

Vahdet-i vücud anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan Osman Fazlî Efendi Filibe'de bulunduğu sırada *Fusûsu'l-hikem*'e bir şerh hazırlamış, fakat mânevî hâlinin galeyân ettiği bir vakitte onu yakmıştır.[25] İbnü'l-Arabî'nin (لنا من أمره روح وجسم من جوهر الأشياء طلسم) matla'lı kasidesini *er-Risâletü'l-Berkıyye (Tecelliyât-ı Berkıyye)*, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini *Misbâhu'l-kalb* adıyla şerh

20. İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 161-219.
21. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 216.
22. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 213.
23. Bursevî, *Kitâbü's-Silsile*, s. 103.
24. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 19.
25. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 179, 187.

etmiş, yine Konevî'nin Fâtiha tefsirine *Mir'âtü esrâri'l-irfân* adıyla hâşiye hazırlamıştır.[26] Osman Fazlî Efendi'nin yaşadığı XVII. yüzyıl Kadızadeler-Sîvâsîler tartışmalarının yaşandığı ve vahdet-i vücud ehline hoş bakılmadığı bir dönemdir. Bu yüzden o da bazı sıkıntılara, şikâyetlere maruz kalmış, bazı müridleriyle *Fusûsu'l-hikem* okuduğu duyulup bu durum tenkitlere ve dedikodulara yol açınca yirmi yıl kadar kendisini gizlemek maksadıyla zâhirî ilimlerle ilgili eserler yazmakla ve ders vermekle meşgul olmuştur.[27]

İsmâil Hakkı Bursevî'nin tesiri altında olduğu iki önemli şahıs mensubu olduğu Celvetiyye tarikatının iki önemli siması Üftâde ve Hüdâyî'dir. Şeyhi, İsmâil Hakkı'yı Bursa'ya halîfe olarak gönderirken Allah Teâlâ'nın onu Bursa'ya lâyık gördüğünü, bunun için Allah'a şükretmesi gerektiğini söylemiş, buna sebep olarak da "Azîz-i Ekber" adını verdiği Üftâde'nin orada medfun olmasını ve "Azîz-i Kebîr" dediği Hüdâyî'nin orada yetişmesini zikretmiştir.[28]İsmâil Hakkı daha sonra Üsküdar'da ikameti sırasında bir gece Hüdâyî ve Üftâde'nin temessül ederek gelip yanına oturduklarını, Üftâde'nin ona gâyet neşeli bir halde ve güzel muâmele edip: "*İşte 'Üftâde Üftâde, Hüdâyî Hüdâyî' diye diye âhir sen de onlara erdin.*" dediğini, Hüdâyî ile de karşılıklı latîfeleştiklerini anlatır. Bursevî, Üftâde'nin sözünü îzâh ederken 'her asrın bir Üftâde'si ve bir Hüdâyî'si olduğunu' söyleyerek o zaman onların makâmında kendisinin bulunduğunu îmâ eder.[29]

Bursevî, eserlerini ve ilâhîlerini okuyarak, menkıbelerini dinleyerek yetiştiği Hüdâyî'den bahsederken kullandığı "*Bilen, bulan Hudâ'yı, Şeyh Mahmûd Hüdâyî", sultân-ı ehli'l-hüdâ, vaktinin kutbu, zamânının nâdir bulunanı, güzel eserlerin ve yüce sırların sâhibi, Üftâde'nin tercümânı, hem kendisi kâmil hem de başkalarını kemâle erdiren bir velî, son zamanda gelenlerin en üstünü (efdalü'l-müteahhirîn), vaktinin rehberi, zâhir ve bâtın ilimlerini kendisinde toplayan, Celvetiyye'de hatm makamının sâhibi, Celvetiyye tarîkatının mercii*"[30] gi-

---

26. bk.Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 177-179, 189-190; Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz Adlı Eseri II*,(yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 53-54; Sakıp Yıldız, "Atpazârî Osman Fazlı", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 84.
27. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 181; a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1256, s. 293; a.mlf., *Risâle-i Hüseyniyye*, s. 41; a.mlf., *Kitâbü Nakdi'l-hâl*, vr. 152ª ; a.mlf., *Tuhfe-i Hasakiyye*, vr. 57ª; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 94-95.
28. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 204.
29. Bursevî, *Müteferrikāt-ı Şeyh Hakkî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1667, vr. 208ᵇ; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 105.
30. bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 63, 78, 142; a.mlf., *KitâbüMüzîli'l-ahzân*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1506, vr. 2ᵇ; a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 298; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 79, c. II, s. 209; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 82.

bi ifâdeler onun Hüdâyî'ye bakışını da ortaya koymaktadır. Bursevî'nin ittifakla zamanının kutbu,[31] Celvetiyye tarîkatında hatmiyyet makamının sâhibi[32] kabul ettiği Hüdâyî, kendisi için tasavvuf anlayışıyla, eserleriyle, şiirleriyle, tarz ve üslûbuyla her yönden model bir şahsiyet olmuştur. İsmâil Hakkı çok yazan bir müellif mutasavvıf olarak eserleri vâsıtasıyla Hüdâyî'nin adının ve tarikatının duyulup yayılmasına hizmet etmiş ve hayatı boyunca bulunduğu yerlerde onun tarîkatını temsil etmiştir.[33]

Bursevî'ye göre hiç tereddütsüz, hatta tenkitsiz "*Şeyh-i Ekber* (en büyük şeyh)" İbnü'l-Arabî, "*eş-Şeyhu'l-kebîr*/*Şeyh-i Kebîr* (büyük şeyh)" Sadreddîn Konevî, "*şeyhayn* (iki şeyh)" her ikisi, "*şüyûh-i selâse* (üç şeyh)" ise onlara ek olarak şeyhi Osman Fazlî İlâhî'dir.[34] Şeyhinin hayatı, eserleri, görüşleri, yaşayışı, ahlâkı ve bazı sözlerini bir araya getirdiği *Tamâmü'l-feyz fî bâbir-ricâl* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'ye de bir bölüm ayırmış, onun bazı meziyetlerini saymış, yanlış anlaşıldığını düşündüğü bazı görüşlerini de açıklamaya çalışmıştır.[35] *Kitâbü'l-Hitâb* adlı eserinde "*şüyûh-i selâse*" başlığı altında en çok etkilendiği bu üç mutasavvıfı ayrı ayrı tanıtmıştır.[36] "*Fenn-i tasavvufda tafsîl-i kalem üç kimseye ihsân olunmuştur.*" diyen Bursevî'ye göre mutasavvıflardan özellikle İbnü'l-Arabî başta olmak üzere bu üç zâta diğer velîlelere göre fazla ma'rifet verilmiştir.[37] İsmâil Hakkı'nın bütün eserlerinde bu üç sûfînin etkilerini görmek mümkündür.[38]

Konevî'yi bazı tasavvufî makam ve mertebeler bakımından Mevlânâ'dan üstün görmesi Mevlânâ'yı ihmal ettiği ve önemsemediği anlamına gelmez. Nitekim Bursevî daha müridliği ve ilim tahsili sırasında *Mesnevî* ve *Fîhi mâ fîh*'i mütâlaa etmiş[39], Konevî ve eserleri ile ilgili müstakil bir çalışması olmadığı halde

---

31. Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, vr. 23[b]; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 86.
32. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 87, 128.
33. Bu konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hüdâyî'ye Bakışı ve Hüdâyî'nin Bursevî'ye Tesirleri", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 2006, c. II, s. 329-338.
34. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 177; a.mlf., Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 7; a.mlf., *Kitâbü'l-Mir'ât li-hakâikı ba'dı'l-ehâdîs ve'l-âyât*, BYEBEK, Genel, nr. 40, vr. 254[a]; a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 292-293.
35. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 110-137.
36. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 282-299.
37. bk.Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)*, İstanbul 1287, c. II, s. 526; a.mlf., *Kitâbü'l-Mir'ât*, vr. 257[b] (kenarda); a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 231; c. II, s. 337.
38. 06-08 Ekim 2011 tarihlerinde Konya'da gerçekleştirilen II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu'nda İbnü'l-Arabî'nin, özellikle de Konevî'nin Bursevî üzerindeki tesirleri hakkında Ali Namlı tarafından "Bursevî'de Konevî İzleri" adlı bir tebliğ sunulmuştur.
39. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. II, s. 80-81.

Mesnevî'nin ilk 738 beytine *Rûhu'l-Mesnevî* adıyla geniş bir şerh[40] yazmış, eserlerinde Mevlânâ'dan, özellikle de *Mesnevî*'den çokça nakiller yapmıştır. Sadece meşhur tefsîri *Rûhu'l-beyân*'da *Mesnevî*'den üç binden fazla beyit aktarmıştır.[41]

Yukarıda ismi geçen sûfîler Bursevî'nin ana beslenme kaynakları olmakla birlikte onun kendinden önceki ilmî ve tasavvufî birikime, kültür ve geleneğe olan geniş vukûfiyeti dikkate alınarak kaynaklarını ve etkilendiği alanı daha geniş çerçevede düşünmek gerekir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

İsmâil Hakkı Bursevî hem zâhir hem de bâtın ilmine sâhip olmayı pek büyük bir kemâl olarak görür. Büyük ve meşhur sûfîlerin çoğunun bu iki ilmi bir araya getirdiklerini söyler ve örnek olarak İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Hakîm Tirmizî, Necmeddîn Kübrâ, Necmeddîn Dâye, Abdülkadir Geylânî, Şihâbeddin Sühreverdî, Kuşeyrî, Gazzâlî, Hüdâyî, Osman Fazlî İlâhî'yi zikreder.[42] Bunlar iki taraftan da hisse almışlar, zâhir ve bâtın ilimlerle bezenerek şeref ve îtibar kazanmışlardır. Bursevî onlar hakkında ileri geri konuşanların çok olduğunu, fakat eleştirenlerle eleştirilenlerin arasının gök ile yer kadar uzak olduğu için eleştirenlere îtibar edilmeyeceğini belirtir.[43]

Bursevî'nin zâhir ilmini küçümsemeyen, bilakis bâtın ilmi ile dengeli götürmeyi esas alan bir anlayışa sahip olmasında mensubu olduğu Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin medrese kökenli bir zât olmasının ve özellikle kendi şeyhinin görüş ve uygulamalarının etkisi büyüktür. Osman Fazlî Efendi, eskilerin zâhirî ilimleri tahsil edip tamamladıktan sonra dergahlara gittikleri, bu yüzden dergahlarda zâhirî ilimlerin öğretilmediği, kendi zamanında ise işin cehâlete döndüğü, tekkede hayır, medresede ilim kalmadığı kanaatindeydi. Bu yüzden zâhirî ilimleri öğrenmek istemeyen hiçbir kimseyi dergâhına kabûl etmez, ümmî olan kimseyi de en azından ilmihâli tam olarak öğretmeden halîfe tâyin etmezdi.[44] Dolayısıyla kendisine bağlı tekkelerin aynı zamanda medrese rolü üstlendikleri söylenebilir. Bursevî de gerek Edirne'de şeyhinin halifesi Abdülbâkî Efendi'nin yanında gerekse İstanbul'da Os-

40. Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, İstanbul 1285 ve 1287, c. I-II, 528+580 s.
41. Bursevînin ve Celvetiyye'nin önemli simalarının Mevlânâ ile ilgili görüşleri için bk. Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasavvuf*, yıl: 6, sayı: 14, Ankara, Ocak-Haziran 2005, s. 439-454.
42. Bursevî, *KitâbüNakdi'l-hâl*, vr. 213[b].
43. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 280.
44. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 182-183.

man Fazlî Efendi'nin yanında tasavvufî eğitimi ile zâhir ilimlerle ilgili tahsilini esas itibariyle tekkede almıştır. Halîfeliği ve şeyhliği döneminde de aynı usulü devam ettirmiş, irşâdında ve yazdığı eserlerde zâhir-bâtın beraberliğini ve dengesini korumaya çalışmıştır.

Bursevî hem şerîat hükümlerine hem de tarîkat âdâbına riâyete önem verir. Ona göre her tâatte bir mânâ ve her teveccühte bir tecellî vardır. Onun için bu sırrı bilenler şer'î hükümlere riâyete önem verirler. Çünkü şerîat hükümlerinde ve tarîkat âdâbında şuhûdî tecellîler yerleştirilmiştir. Bir kimse o hükümlere ve âdâba dikkat etmeyip onlarla meşgul olmazsa ebedî olarak o tecellîlerden hisse alamaz. Tarikat erbâbından merâmlarına ulaşıp kendileri kemâle eren ve başkalarını kemâle erdirmekle meşhur olanlar âdâb, erkân ve bu riâyet konusunda mâhir kimselerdir.[45] Şerîat, gidilen yoldur. Başı hükümlerle amel, sonu ise cennete ulaşmaktır. Tarîkat ise âdâb, mücâhedât, sülûk, seyr ve tayrdır. Şerîatı olmayanın dîni, tarîkatı olmayanın edebi yoktur. Sülûk bakımından mücâhedeler, abdest için istincâ gibidir. İstincâsı olmayanın abdesti yoktur. Kezâ mücâhedesi olmayanın sülûkü yoktur. Seyr bakımından sülûk namaz için abdest gibidir. Abdesti olmayanın namazı yoktur. Kezâ sülûkü olmayanın seyri yoktur. Seyrin sonu ise tayr (uçmak)dır. Bu ise kurbet (Hakk'a yakınlık) ve vuslat makāmına ulaşmaktır.[46]

Tarîkatın faydası, mecâzî vücûddan çıkmak ve hakîkî vücûda ulaşmaktır. Hakîkî tevhîd, insanı hakîkî vücûd sâhibine ulaştırdığı gibi mutlak rahmete de ulaştırır.[47] Tarîkata sülûk eden kimseye 'farz' olan mâsivâyı kalbinden çıkarmaktır ki buna "infisâl" denir. Bu infisâlde abdestin sırrı vardır. Çünkü abdesten murâd mâsivâdan ayrılmak (infisâl) ve namazdan murâd Hakk'a ulaşmaktır (ittisâl). Sefer ve seyahate çıkan bir kimse ilk olarak vatanından ayrılır, yolculuğa engel teşkil eden şeyleri terk ettikten sonra yola koyulur. Çünkü kalbinde başkaları için temâyül bulunan kimse matlûp olan şeye kendini tam olarak veremez.[48]

İsmâil Hakkı, şerîat ve tarîkatı hakîkat hânesinin kapısı olarak görür. Ona göre Hakk'ın emrine riâyeti hafîfe alan ve tarîkatın edebi ile amelde tembellik gösteren ne kadar sûfî, şeyh, âlim ve âşık nâmına geçinen kimse varsa bunların hepsi Hak'tan ve sülûkten bîhaber bir alay kalabalık, mürâî, câhil ve bâtıl yolda kimseler olduklarında şüphe yoktur.[49] Yine usûl-i şerîatı olmayanın usûl-i hakîkati de olmaz. Çünkü, ikisinin arasında vesîle olan tarîkat fâsiddir. Şu hal-

45. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, İstanbul 1294c. I, s. 436.
46. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, 32.
47. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, 43.
48. Bursevî, *Kitâbü's-Silsile*, s. 123.
49. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 339.

de hakîkatin netîcesine ulaşmak için tarîkat lâzımdır. Tarîkat ise şerîat üzerine binâ edilir. Süt olmayan yerde yağ olmadığı gibi ahkâm olmayan yerde hikem/hikmetler olmaz.[50] Şeriat ma'rifete, ma'rifet de hakikate vesiledir. Şeriata tâzimi bulunmayan kimsede hakîkat olmadığı gibi böyle bir kimsede ma'rifet sûretinde görünen şeylere de iltifât edilmez. İsmâil Hakkı kendi zamânında şerîatın sırrını anlamış, meşrebi pâk, gönlü saf, sülûkü düzgün sûfîye rast gelmediğini, zamânında mevcut olanların çoğunun zâhir bakımından ameli az, ameli olanın da itikādının doğru olmadığını söyler.[51]

Şerîat ehlinin mahcûbu (Hak'dan perdeli olanları), tarîkat ehlinin müddaî ve mağrurundan (boş iddia sahibi ve aldanmış olanlarından) Hakk'a daha yakındır.[52] Şerîatın sırrından gāfil ve zâhirî amelden âtıl olan sâlikte ilâhî sır yoktur. Belki tarîkatı sahte, ma'rifeti bâtıl ve hâli sırf ilhâddır. İsmâil Hakkı kendi zamânında bu sapma ve dalâlet ehlinin haddi hesâbı olmadığını belirtir.[53] Yine kendi zamânında şerîat ve tarîkatten çıkan birçok mülhide rastladığını, zâhiri kitab ve sünnetle kayıtlı olmayan bir kimsenin bâtını hakîkatle dolu olsa bile edeb yolundan, hattâ tamâmen dinden çıkacağını belirtir. Çünkü edebi olmayanın dîni yoktur. Dîni olmayanın dîni ise hevâdır. Kezâ ameli olmayanın ilmi yoktur. Çünkü onun ilmi sahîh ve faydalı olsaydı onu amel-i sâlihe götürürdü. İlmi olmayan, Allah'ın ve ahkâmının câhilidir. Câhil ise kendi dalâlette olduğu gibi başkalarını da dalâlete düşürür.[54]

İnançta Ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzere olduğunu her zaman ifade eden İsmâil Hakkı şeriat, tarikat, ma'rifet ve hakikat mertebelerinin dördünde de bu itikad üzere olmak gerektiği, bu dört mertebede ya da bir kısmında itikadında bozukluk olanın bid'at, ilhâd ve zındıklıktan uzak olmayacağı görüşündedir.[55] Dört halifeden Hz. Ömer'in meşrebinde şeriat, Hz. Osman'ın meşrebinde tarikat, Hz. Ebû Bekir'in meşrebinde ma'rifet ve ubûdiyyet, Hz. Ali'nin meşrebinde ise hakikat galibdir.[56] Dört mezhep imamından Ebû Hanîfe Hz. Ebû Bekir meşrebi üzere olup onda ma'rifet ve ubûdiyyet, İmam Şâfiî Hz. Ali meşrebi üzere olup onda hakikat, İmam Mâlik Hz. Osman meşrebi üzere olup onda tarikat, Ahmed b. Hanbel Hz. Ömer meşrebi üzere olup onda şeriat galibdir. Bu dört mezhepten ne kadar evliya varsa onların reisi kendi mezheplerinin imamıdır.[57]

---

50. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 219.
51. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 428.
52. Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, c. I, s. 449.
53. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 264.
54. Bursevî, *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 67, vr. 143[b].
55. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. II, s. 138; a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 7; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, İstanbul 1290, s. 38, 79.
56. Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 127, 130, 132, 134.
57. bk.Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 143-151.

Hz. Peygamber (a.s.)'da biri nübüvvet nûru, diğeri velâyet nûru olmak üzere iki nûr vardı. Nübüvvet nûru, gece gündüz hükümleriyle amel edilen şeriat nûrudur. Velâyet nûru ise her asırda gavs-ı a'zamın tam olarak nasîbini aldığı, bir kısımını da diğer velîlere serpiştirdiği hakîkat nûrudur. Sanki Hz. Peygamber (a.s.) şimdi ve kıyâmete kadar birisi zâhir, diğeri bâtınla alâkalı bu iki nurla aramızdadır. Bu iki nûra tâbî olmayan ve onlarla hidâyet bulmaya çalışmayan kimse Hz. Peygamber (a.s.)'a uymayı terk etmiştir. Ona uymayan ise murâdına eremez.[58]

"O Rasûl'e, o ümmî Peygamber'e uyarlar"[59] âyetine göre risâlet ve nübüvvet makamında Hz. Muhammed (s.a.)'e uymak, O'nun getirdiği her şeyi kabul etmek ve yasakladığı her şeyden kaçınmak suretiyle olur. Risâlet, zahirî hükümlerle, nübüvvet ise bâtınî hallerle alâkalıdır. Risaletten faydalanma hususunda avam ile havas müşterektir. Nübüvvetten ise sadece havas istifade eder. Zâhirde risaletin hükümlerinin hakkını yerine getirene, bâtında Hak Teâlâ'dan haber verme makamından nübüvvet halleri açılır. Bu kimse, işâretlere, doğru ilhamlara ve sâdık rüyalara sahip olup meleklerin seslerini duyar. Belki de sonunda mükâleme, müşahede ve mükâşefe sâhibi olur. Kendi başına değil, Hz. Peygamber (s.a.)'e tâbi olarak halkı Hakk'a davete memur olur.[60]

İsmâil Hakkı Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduğunu iddia eden Niyazî Mısrî'yi ismini vermeden tenkit eder. Risâletin nübüvvetten daha hususi olduğunu, her rasûl olanın nebî olduğunu, her nebî olanın ise rasûl olmadığını, dolayısıyla "Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve nebîlerin sonuncusudur."[61] âyetinin Hz. Muhammed'in risâlet ve nübüvvetin hatmi olduğunu açıkça ifâde ettiğini belirtir. Sahâbeden sayılan Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduğunu iddia etmek nassa muhaliftir ve hiçbir yönden doğru değildir. Dört halîfe, Hz. Hasan ve Hüseyin, ehl-i beytin önde gelenleri ve ashâb evliyâdır, kesin olarak nebî değillerdir. Haseneyn'in peygamber olduğunu iddia eden kimsede büyük bir cehâlet, bozuk bir itikad, belki açık küfür vardır.[62] İsmâi Hakkı'nın "*Eğerçi her velîde ilham cihetinden inbâ' anillâh vardır, feemmâ bu ma'nâya 'nübüvvet-i tahkîkıyye' derler, 'nübüvvet-i örfiyye ve teşrîiyye' demezler.*" gibi sözlerinden anlaşılacağı üzere o "*nübüvvet-i tahkîkıyye*" ile örfte, şeriatta ve ıstılahtaki nübüvveti değil ilham yoluyla Allah'tan haber vermek anlamında velâyeti kastetmiştir. Nitekim o velinin peygamber olduğunu iddia etmeyi, rüyetullahı inkar eden Mutezile ve Allah'a cismânî vasıflar isnad eden Müşebbihe'nin

58. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 66.
59. el-A'râf, 7/157.
60. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. III, s. 255.
61. el-Ahzâb, 33/40.
62. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 10, 108, 167.

yaptığı gibi mezhepte ifrat ve aşarılık (gulüv) sayar.[63] Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.)'in ümmetinin âlimlerinin velâyet cihetinden onun vârisleri olduğunu, onun son peygamber oluşuyla (hatmiyyet) nübüvvete vâris olmanın sona erdiğini[64] açıkça ifade eden İsmâil Hakkı'ya göre 'gerçek anlamda nübüvvetin sona ermeyip ümmet içindeki velîler aracılığıyla devam ettiğini, onun peygamberle velîleri paralel çizgilerde telakki ettiğini'[65] söylemek zordur.

Bursevî nübüvvet ile velâyeti, vahy ile ilhamı birbiriyle irtibatlandırır. Velâyet mertebelerinin sonu olan sıddîkıyet, nübüvvet mertebelerinin başıdır. Bütün peygamberlere vahiy bu mertebeye ulaştıktan sonra gelmiştir. Nebi ile veli arasındaki fark nebî olana bâtınında özel yoldan (vech-i hâs) ilham ve zâhirinden Cebrâil vâsıtasıyla genel yoldan (vech-i âm) vahy olunup iki yoldan da istifâde etmesidir. Kendine vahyedilen hükümleri ve şer'î esasları tebliğ etmesi kendisine emredilmiştir. Velî olana ise sadece bâtınından özel yoldan ilham olunur ve kendisine ilham edilenleri tebliğ etmesi de emredilmez. Çünkü kendisine ilham edilen şeylerin çoğu ma'rifet ve hakikatlerden ibâret olan şeriatın bâtını ile ilgili hususlardır.[66]

İsmâil Hakkı keşfi, keşf-i hayâlî ve keşf-i sahîh olarak ikiye ayırır. Keşf-i hayâlî ehli her ne kadar arş ve ruhlar âlemine girdiklerini, ilahî hitaplara muhâtap olduklarını, gaybî vâridâtın kendilerine vârid olduğunu iddia etseler de onların seyri kevnin/âlemin bâtınında ve içinde değil zâhirinde ve dışındadır. Keşf-i hayâlî birtakım zannî ma'rifetlerden ibâret olup bazısı sahîh ve kalbî keşf ehlinin ulaştığı gerçeğe uygun, bazısı ise aykırıdır. Bu bakımdan tasavvuf sahasında yazılan bazı kitaplarda birçok hatalar vardır. İsmâil Hakkı, buna Şeyh Bedreddîn (ö. 823/1420)'in *Vâridât*'ını örnek gösterir. Bu türden keşf sâhiplerinin kitaplarını 'zaaf ve telvîn ehlinin kitapları' olarak niteler. Bunlarda bulunan yanlışları ancak âlimlerin anlayabileceğini de ekler. Keşf-i sahîh isteyene ise Şeyhayn'in, yâni İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin kitaplarını tavsiye eder. Onların kitaplarının ardından da Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256)'nin *Te'vîlât*'ını, Hakîm Tirmizî (ö. 320/932)'nin kitaplarını ve kendi şeyhi Osman Fazlî İlâhî'nin eserlerini zikreder.[67] İsmâil Hakkı, hadis usûlü kurallarını kabûl etmekle birlikte sahîh keşfi de Hz. Peygamber'den hadis ahzi veyâ bir hadîsin tesbit ve tashihinde yeterli görür.[68]

---

63. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 11.
64. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. VII, s. 187.
65. Yusuf Şevki Yavuz-Cağfer Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî-İtikadî Görüşleri", *DİA*, c. XXIII, Ankara 2001, s. 109, 110.
66. bk.Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 34, 54, 154; a.mlf., *Risâletü Eyyühe'l-bülbül*, BEYBEK, Genel, nr. 86, vr. 85[a]; a.mlf., *Vâridât-ı Hakkıyye (Kübrâ)*, vr. 202[a].
67. Bursevî, *Kitâbü'l-Mir'ât*, vr. 254[a].
68. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, BYEBEK, Genel, nr. 75, vr. 1[a-b].

Vâridin çoğulu olan vâridât, ilhâmın bir türüdür ve kulun kasdı olmaksızın gaybtan (Hak'tan) kalbe gelen mânâlar demektir.[69] İsmâil Hakkı'nın vâridâtı ve bunların şerhleri eserlerinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Onun bu türden eserlerinin yazılma tarihleri dikkate alınarak ömrünün son otuz beş-kırk yılında bu tür ilâhî hitaplara mazhar olduğu söylenebilir. İsmâil Hakkı'nın vâridâtının önemli bir kısmı da Kur'an âyetlerinden oluşmaktadır ki bunlara yaptığı yorumlar tasavvufî/işârî tefsîr bakımından da değer taşımaktadır.[70] 1133/1720 yılında kaleme aldığı bir eserinde ise Kur'ân'ın çoğunun kendisine ilhâm yoluyla nüzul ettiğini, geri kalanının nüzulünü de ömrünün sonuna kadar tamamlanmasını beklediğini söyler.[71] İlham ve keşfin sâhibi ve kendisine inanan kimseler için delil olduğu kanaatinde olan[72] İsmâil Hakkı'nın özellikle bir yerden bir yere göçmesi, kalan ömrü ya da vefatı gibi belli bir zaman ve mekanla ilgili vâridâtında geçen bilgileri, mensuh olup olmaması, zaman ve mekanın tayy ve bast olunup olunmaması, te'vile açık olup olmaması gibi farklı açılardan değerlendirip yorumlamasından[73] hareketle ilhamların hepsini aynı derecede ve netlikte görmediği sonucuna varılabilir.

İsmâil Hakkı vahiy ve ilham aynı kaynaktan olsa da vahyin velâyet mertebesinden daha üstün olan nübüvvet mertebesinde geldiğini, keşf ve ilhamın hayâlî ve sahih olarak ikiye ayrıldığını, sahih bile olsa ilhamın ona mazhar olan ve ona inanan kimseler için delil olduğunu kabul eder. Kendi vâridâtını yorumlarken bile bir çok ihtimal üzerinde durur. Dolayısıyla onun 'keşfi hemen hemen vahiyle eşdeğer saydığı ve bütün dinî meselelerin çözümünde kullanılabilecek kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği'[74] iddiası mübâlağalıdır.

Kerâmet ilmî ve kevnî kerâmet olmak üzere iki türlüdür. İlmî kerâmet Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri ile ilgili mükâşefelerdir, yâni ledünnî ilimdir ki velinin velâyeti bununla bilinir. Kevnî kerâmet ise havada uçmak, suda yürümek, bir yıllık yola bir günde varmak gibi hâriku'l-âde/alışılmışın dışında olan şeylerdir.[75]

İlmî kerâmetsiz velî olmaz, kevnî kerâmetsiz olur. İlmî kerâmet ârif-i billah olanlarda istidadlarına göre farklı derecededir. Velinin bütün sırlara vâkıf olması lazım gelmez.[76] Kevnî kerametleri izhâr etmekte halkı kendi tarafına dâvet

---

69. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 510-511.
70. bk.Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 217-218.
71. Bursevî, *Kitâb-ı Kebîr*, vr. 87[b].
72. Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 225; a.mlf., *Kenz-i Mahfî*, vr. 1[a]; a.mlf., *Müteferrikāt-ı Şeyh Hakkî*, vr. 266[a].
73. Örnek olarak bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 102, 111-112, 149 (524 nolu not), 153-155 (612 nolu not).
74. bk.Yavuz-Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî-İtikadî Görüşleri", *DİA*, c. XXIII, s. 110.
75. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 154; c. II, s. 137; a.mlf., *Vâridât-ı Hakkıyye (Kübrâ)*, vr. 232[b], 235[b], 250[b]; a.mlf., *Rûhu'l-Mesnevî*, c. I, s. 524.
76. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 321.

etmek vardır ki bu riyasetten uzak değildir. Asıl maksad ise halkı Hakk'a dâvet etmektir ki bu hâlis kulluk ile olur. Mükâşefe ehlinden kimi cinleri keşfde, kimi kabirleri keşfde, kimi gönüllere muttali olmakda, kimi melekleri müşâhededе ve hakikatlerin emrine âmâde olmasında kalmıştır. Bütün bunlar avama göre rağbet edilen ve muteber görülen şeyler olsa da kâmil velilere göre aşağı dereceden işler ve süflî keşflerdir. Onların yanında muteber olan 'ilmî kerâmetler' denilen Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin hakikatlerini keşf, fena ve baka ile ilgili halleri tatmak (zevk), tevhid, tecrid ve tefrid mertebelerine ulaşmaktır.[77]

Kevnî kerâmetler, halvet, riyâzat, susmak, uykusuzluk ve benzerlerinin semerelerindendir. Bunlar ise hedef değil daha başlangıçtır.[78] Mümin olsun kâfir olsun bu işlerle meşgul olan kimselerden havada uçmak, su üzerinde yürümek, gayba ait bazı hususlara muttali olmak, ve yerin dürülmesi (tayy-i arz) gibi bazı hâriku'l-âde/alışılmışın dışında işler görülebilirse de makbul değildir.[79] Sâlikin derecesi ise ancak sülûk, takvâ ve amel-i sâlih neticesinde ulaşılabilecak olan hakîkî-keşfî ma'rifetlerle ortaya çıkar.[80]

Allah'a ulaşmak için çıkılan mânevî bir yolculuk demek olan seyr ü sülûk İsmâil Hakkı'ya göre her ne kadar bâtınî bir hareket olsa da onun sebepleri ve ona yardımcı olacak şeyler şer'î-zâhirî emirlerdir.[81] Amel-i sâlih ve takvâ üzerine binâ edilmeyen sülûk, şeytânîdir.[82] Yine sâlik, makāmât üzerine yalnız amel ile değil, hâl ve amel ile yürümelidir. Hâl ile sâlik olana ilim, ayn olur. Hâlsiz ve amelsiz olan ise hicâbda kalır.[83] Sadece ilim ile sülûk olmaz. Yâni bir kimse ilim olarak makāmâtın hepsini bilse, fakat ilim ona ayn, zevk ve hâl olmasa ona sâlik denilmez. Belki "ehl-i ilm" ve "ehl-i ıstılâh" denir. İsmâil Hakkı kendi zamânında kitap ve risâle okuyarak veyâ başkalarının ağzından dinleyerek bu ilmi öğrenenlerin çok olduğunu, bunların bâtınlarında aslâ zevkleri olmadığı gibi taklitte galat çok olduğu için ilimlerinin de sakat olduğunu belirtir.[84] Yine ona göre sülûk, biri mürîdden hizmet ve diğeri şeyhden nefes olmak üzere iki şeyden ibârettir. O nefese "nefes-i rahmânî" denir ki, onun eseri mânevî hayâttır. Mânevî hayâtın da netîcesi ilm-i ilâhîdir. İlm-i ilâhînin de netîcesi ma'lûma (bilinene) vusûl, O'nunla tahakkuk ve husûldür. Maksad ise bilmek, bulmak ve olmaktır.[85]

---

77. Bursevî, *Kitâbü'l-Envâr*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah, nr. 189, vr. 38^{b}-39^{a}.
78. Bursevî, *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 66, vr. 96^{a}.
79. Bursevî, *Kitâbü'l-Envâr*, vr. 30^{b}.
80. Bursevî, *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 66, vr. 96^{a}.
81. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 397.
82. Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, İstanbul 1293, s. 11; a.mlf., *Kitâbü's-Sülûk*, İstanbul 1240, s. 27.
83. Bursevî, *Kitâbü's-Sülûk*, s. 29.
84. Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 266.
85. Bursevî, *Kitabü'n-Netîce*, c. I, s. 37.

Bursevî tasavvufta yolun başında, ortasında ve sonunda olanların (mübtedî, mütevassıt ve mütehakkık) mertebelerini "taalluk, tahalluk ve tahakkuk" ya da Türkçe olarak "bilmek, bulmak ve olmak" diye ifâde eder. İlk ikisine göre daha kapalı olan "olmak" demek, Hak ile Hak olmaktır. Bunun zâhirdeki mânâsı hulûl ve ittihâd hatıra getirdiği için eksik kalpler ve yetersiz akıllar onu inkar eder. Fakat muhakkıklara göre bu kelimenin mânâsı mecâzî varlığın yok olması ve hakîkî varlığın ortaya çıkmasıyla ikilik perdesinin aradan kalkmasıdır.[86] Başka bir ifâdeyle sâlikin sülûk için belirlenmiş ilâhî isimlere inanması ve onları vird hâline getirmesi "taalluk/bilmek", gerekleri ile kaim olması "tahalluk/bulmak", hakikatlerine ulaşmak ve ondan ibaret olmak onunla "tahakkuk/olmak"tır. "Olmak" intikal ve ittihad yoluyla değildir. Çünkü varlık ezelden beri birdir. Varlıkta çokluk vehim ve hayalden ileri gelir. Fenâ yoluyla vahdetin zuhûruna vehim ve hayalden ileri gelen kesret/çokluk perde olur. His, vehim ve hayal perdesi kalkınca vahdetin cemâli olduğu gibi âşikar olur. Bursevî'nin ifâdesiyle "*Senin olman -ki fânî olmakdır- olması olmamak olur. Ve olmayan olmayıcak olanın olması kalır. Pes, olmak birdir, iki değildir. Ve ol olmağa 'vücûd ve tahakkuk' derler.*"[87] Dolayısıyla fânînin varlığı yok edilip hükmü zâil olunca bâkî olan varlıktan başkası kalmaz. İşte "vahdet-i vücûd" dedikleri budur, yoksa hakikatin dönüşmesi (inkılâb-ı hakikat), ittihâd, hulûl ve benzerleri değildir.[88]

Tevhîdin sûreti 'Allah'tan başka mâbud yoktur' mânâsına "Lâ ilâhe illellâh" olduğu gibi tevhîdin hakîkati de vahdet-i vücûd mânâsına "Lâ mevcûde illallâh"tır. Çünkü, mümkinâtın vücudu/varlığı gölge ve akis gibi olup Allah'tan olduğu için ona itibar edilmez. Kendisine dönülecek olan varlık bir olan vâcibin varlığıdır.[89]

İsmâil Hakkı gerçek ve tek varlık olarak Allah'ı görmek ve onun dışındakilere bu manada varlık vermemek olarak ifâde edilebilecek olan vahdet-i vücud anlayışını, bâtıl gördüğü mezheb-i vücûdiyye/panteizmden ayrı tutar. Muhakkık sûfîleri onlara kıyas eden ve onlarla bir tutunların hata ettiklerini, Hak'tan gafil, ma'rifetten uzak, câhil, iddiasında yalancı ve bâtıl kimseler olduklarını söyler.[90] Bu konuyle ilgili *el-Mevâkıf* adlı eserindeki bazı sözlerinden dolayı açıkça eleştirdiği isimlerden birisi Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)'dir.[91]

İsmâil Hakkı'nın tasavvuf anlayışında sekr değil sahv, telvîn değil temkîn, cem' hâlinde bile farkı elden bırakmamak, "Ene'l-Hak" değil "Ene'l-abd, Ene'l-

86. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 335.
87. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 90.
88. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 413.
89. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 17.
90. bk.Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 42; c. II, s. 164, 332, 424.
91. Bursevî, *Kitâbü'l-Mir'ât*, vr. 269[b]; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 444.

halk" demek, mertebeleri gözeterek ona göre uygun davranmak esastır. Bursevî'nin "tarîkatın sünneti" dediği bu anlayış üzere hareket eden hatalardan kurtulur. Hakk'ı Hak makāmında ve halkı halk makāmında görür. Kâmil velîler bu hal üzere gelip geçmişler, şath ve da'vâdan korunmuşlardır.[92]

Hallâc'ın "Ene'l-hak", Bâyezîd'in "Sübhânî" gibi sözlerini "da'vâ" olarak nitelendiren Bursevî'ye göre "Ene'l-hak" demenin bir kaç mahzûru vardır. İlk olarak bu sözü söyleyenin müstakil bir varlık olduğu anlaşılır ki bu ise ubûdiyyeti/kulluğu kökünden ortadan kaldırır. İkincisi olarak Hak ile müşterek olma zannını doğurur ki bu vahdete ters düşer. Üçüncüsü ittihâd/Hak ile birleşme anlaşılır ki bu ilhâddır. Dördüncüsü Hak olmak sâbit ve var olmayı, yaratılmış olmak ise zevâli ve yok olmayı gerektirdiğinden "Ene'l-hak" demek bunun tam tersine olarak insanların anlayışına sığmayan bir mânâ ifâde eder.[93]

Bursevî, mertebesi Hallâc-ı Mansur'dan yüksek olmayan kimsenin onu eleştirmesini ise doğru bulmaz. Şiblî'nin onun hakkında "İkimiz bir kadehten içtik, biz sahva geldik, o sekrde kaldı." diyerek Hallâc'ın sahv hâline gelmiş olsa bu "da'vâ"dan ve helakten kurtulacağına işâret ettiğini söyler. Hallâc hiç kimsenin bu iddiada bulunmaması için âriflere ibret olmuştur. Bu iddianın şeriatın zâhirine zararı olduğu gibi bâtın hâle de zararı vardır. Ona göre Seyyid Nesîmî ve Şihâbeddin Maktûl'ün durumu da aynıdır. Onlar da anladıklarını güzel anlamakla birlikte örtülüp gizlenmesi gerekeni/ulûhiyet sırrını ortaya dökmüşler ve hallerine galip olup başkaları gibi zâhirle ilgili hususlarda avam ile beraber hareket etmek manasında Melâmiyye'den olamamışlar, bu yüzden de büyük gaileler çekmişlerdir.[94] Bursevî çağdaşı Niyâzî Mısrî'ye gönderdiği "*Gel bu sırrı Mısriyâ fâş eyleme / Hân-ı hâssı âmmeye aş eyleme*" matla'lı manzumesi[95] ile aynı konuda onun da dikkatini çekmeye çalışmış olmalıdır. İsmâil Hakkı Bâyezid-i Bistâmî, Abdülkādir Geylânî ve diğer kendilerinden şathiyat sâdır olan bazı sûfîlerin vefatlarına yakın bu iddialarından döndüklerini, tevbe ettiklerini de nakleder.[96]

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre kul kul, Hak da Hak'dır. Kulun Rab olma ihtimali yoktur. Kul Hak olmaz. "Kul Rab oldu" dememek gerekir. İlk ve son söylenecek söz "Ene'l-abd, Lâ ilâhe illallah/Ben kulum, Allah'tan başka ilâh yok-

---

92. Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye*, İstanbul 1240, s. 18; a.mlf., *Kitâbü Nakdi'l-hâl*, vr. 192[b]-193[a]; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 38, 76, 467; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 129-132.
93. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 71.
94. bk. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. I, s. 99, 143, 430; a.mlf., *Mecmûatü'l-hutab ve'l-vâridât*, BEYBEK, Genel, nr. 85, vr. 234[b]; a.mlf., *Kitâbü'l-Mir'ât*, 47[b]-48[a]; a.mlf., *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 67, vr. 118[b]-119[a]; a.mlf., *Tuhfe-i Ömeriyye*, s. 18; a.mlf., *Şerhu Nazmi's-sülûk li'ş-Şeyh Ömer ibni'l-Fârız*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah, nr. 189, vr. 20[a]; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 157; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 132.
95. Bursevî, *Makālât-ı İsmâil Hakkî*, İstanbul 1288, s. 38-39.
96. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 38, 75.

tur." demektir.[97] *Fusûsu'l-hikem*'de geçen "فوقتا يكون العبد ربا"[98] ifâdesinde anlatılan küllî fenâ, tam bir istihlâk (istihlâk-i mahz), kulun Hak ile Hak olması, Allah ile halvet (halvet maallah) makamıdır. Ancak buradaki 'maa/beraberlik' ikilik ifade etmekle birlikte konuyu anlatma zaruretinden dolayı kullanılmıştır. Yoksa bu küllî fenâ halinde kulun taayyünü yok (mahv) olup sadece Hakk'ın varlığı kalır. Çünkü mümkinin varlığı vâcibin varlığını daraltamaz (müzâheme edemez). "Kenz-i mahfî" denilen bu mertebede kul için bir zuhur yoktur.[99] Bursevî'nin "tevhidin hakikati olan "lâ mevcûde illallah" derecesinde bulunan kişi öyle bir makama yükselir ki onda kul rab olur ve her şeyi Allah ile aynı görür."[100] dediğini söylemek yukarıdaki görüşleriyle çelişmekten başka vahdet-i vücud ile panteizmi aynı kabul etmek anlamına da gelecektir.

İsmâil Hakkı Bursevî varlık anlayışı konusunda da büyük ölçüde İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve şeyhi Atpazârî Osman Fazlî Efendi'nin tesirindedir. Vahdet-i vücûd ekolüne sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak gerek şeyhinin, gerekse kendisinin yaşadığı dönem İbnü'l-Arabî ve eserlerine iyi gözle bakılmadığı bir dönemdir. Osman Fazlî Efendi'nin bâzı müridlerine *Fusûsu'l-hikem* okuttuğu İbnü'l-Arabî muhâliflerine aksedince dedi-koduya mâruz kalmış ve şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1673)'ye şikâyet edilmiş, bunun üzerine kendisini gizlemek için zâhirî ilimlerden dersler vermeye ve eserler yazmaya başlamıştır.[101] İşte böyle bir ortamda Bursevî şeyhi ile İbnü'l-Arabî'nin eserlerini gizliden gizliye okumuş ve mütâlaa etmiştir. Nitekim İsmâil Hakkı, şeyhine *Fusûs* okurken işitmeleri uygun olmayacak yabancı kişiler duymasınlar diye şeyhinin emriyle kapıyı kapattığını aktarır.[102]

Bursevî de Üsküdar Ahmediye Câmii'nde cuma vâizliği yaptığı sırada vaazlarında vahdet-i vücûd meselesinden bahsettiği, "Lâ ilâhe illâ Ene" dediği, İslâm akîdesine aykırı sözler sarfettiği iddiasıyla Şeyhülislâm Abdullah Efendi tarafından Dâmad İbrahim Paşa'ya şikayet edilmiş ve sürülmesini istenmiştir (1135/1722). Üsküdar ve İstanbul halkından pek çok kimse İsmâil Hakkı lehine şâhitlik ederek müftünün şikâyetini boşa çıkarmışlardır.[103]

---

97. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. I, s. 173, 404, 413, 442; c. II, s. 157.
98. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, Beyrut 1980, s. 90.
99. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, vr. 66[b].
100. bk.Yavuz-Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî-İtikadî Görüşleri", *DİA*, c. XXIII, s. 110.
101. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 155-156, 181; a.mlf., *Vâridât-ı Hakkıyye (Kübrâ)*, vr. 257[b]; a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 293; a.mlf., *Kitâbü Nakdi'l-hâl*, vr. 152[a]; a.mlf., *Tuhfe-i Hasakiyye*, vr. 57[a]; a.mlf., *Kitâbü's-Silsile*, s. 94-95.
102. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 200.
103. bk.Bursevî, *Kitâbü Müzîli'l-ahzân*, vr. 27[b]; a.mlf., *Kitâbü Nakdi'l-hâl*, vr. 275[a]. a.mlf., *Mecmûa*, BYEBEK, Genel, nr. 161, vr. 52[a];a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 340; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, s. 106-107.

İsmâil Hakkı, tasavvuf ehlinin, özellikle vahdet-i vücûd ekolünün aleyhinde söz söyleyen ulemâyı şiddetle eleştirdiği gibi ehl-i sünnet ve şerîat çizgisinden uzaklaşan tasavvufî zümreleri de eleştirmiştir. Zamanındaki tarîkatlara çoğu zaman isim vermeden pek çok tenkitler yöneltir. Tarîkatlarda sâdece zâhire ve şekle yönelik şeylerin kalması, aşk ve şevkin kaybolması, mücerred raks ve semâ'ın hafî ve hakîkî zikir ile sohbet âdabına tercih edilmesi, tarîkat pîrlerinin çoğunun kemâle ermemiş (nâ-puhte) olması, kalabalığı çoğaltmak ve dünyâ malı toplamak için aslında şerîatı bile olmayanların, genç, câhil ve gafil kimselerin tarîkatların başına getirilmesi, tarîkatnâmelerde yazılanların ve tarîkatın şartları ile amelin azalması tenkit ettiği hususlardan bâzılarıdır.[104]

İsmâil Hakkı yüksek bir mertebe olan postnişin olmanın babadan oğla mîras olmayacağını söyler. Bir kimsenin babasının makāmına kāim olması istihkāk, yani liyâkat iledir. "Falan kimse vefat edip yerine oğlu veya kardeşi postnişin oldu." dedikleri ya mecazdır veya hakîkattir. İsmâil Hakkı özellikle kendi devrinde bu durumun çoğunlukla mecaz olduğu kanaatindedir. Çünkü bu şekilde postnişin olan çocuklar, babaları ve hatta dedeleri kuru taklitçilerden ibârettir. Kâmil şeyhlerin çoğunun halîfeleri yabancılardan olmuştur.[105]

İsmâil Hakkı, fesâda uğrayan meşhûr tarîkatlar arasında Hayderiyye, Cevlakıyye ve Kalenderiyye'yi zikreder. Bunların önem verilen bir usûlleri, dikkat edilen fürû'ları yoktur. Bu tarîkatların mensûbları tarîkat sınırından, hattâ şerîat hükmünden çıkmışlardır.[106] Çoğu Hurûfî olan "Işık" tâifesini de mülhidler olarak nitelendirir. Çünkü onlar "*Kur'ân'ın zavâhiri değil bevâtını murâddır.*" diye itikad ederler.[107] Onlar şerîatın sırrını bilmeyen, amelsiz, dini uygulama konusunda gevşek ve tembel kimselerdir.[108]

Yine o dönemde muhtelif beldelerde yaygın olan Bektâşiyye, Hayderiyye, Kalenderiyye, Cevlakıyye gibi tarîkatların mensuplarının çoğu tarîkatten ve tâbî oldukları kimselere uymaktan uzaklaşmışlar, onların uzak olduğu fikirleri savunur olmuşlar ve seleflerinin yolundan gitmek yerine hiç yaklaşmadıkları fiileri işler hâle gelmişlerdir. Hattâ İsmâil Hakkı bunlar arasında bir kısım Kādirî, Rifâî, Mevlevî, Sa'dî, Edhemî ve Bayrâmîleri de sayar.[109]

---

104. bk. Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, c. II, s. 263-264; a.mlf., *Mecmûatü'l-hutab ve'l-vâridât*, vr. 109[a]; a.mlf., *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 67, vr. 136[a].
105. Bursevî, *Müteferrikāt-ı Şeyh Hakkî*, vr. 120[b]-121[a].
106. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, c. I, s. 16.
107. Bursevî, *Kitâbü Hucceti'l-bâliğa*, İstanbul 1291 (Reşahât kenârında), s. 3.
108. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 422.
109. Bursevî, *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 67, vr. 91[b].

DEĞERLENDİRME

İsmâil Hakkı'nın günümüze kadar uzanan tesiri özellikle eserleri vâsıtasıyla olmuştur. Özellikle *Rûhu'l-beyân* müellifi olarak hem zamanında, hem de vefatından sonra ünü Anadolu, Balkanlar ve bütün İslâm dünyâsında yayılmıştır. Ayrıca *Beyzâvî Tefsîri*'nin baş ve son kısımlarına hâşiye hazırlamış olması, Nevevî'nin *Kırk Hadîs*'ini, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sini, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin baş taraflarını, Attâr'ın *Pendnâme* isimli eserini şerh etmiş olması da onun sadece mensubu olduğu Celvetiyye mensupları arasında değil hem tasavvuf erbâbı, hem de diğer ilim ehli ve halk nazarında şöhretini artırmıştır. Başta *Rûhu'l-beyân* adlı tefsiri olmak üzere eserlerinin önemli bir kısmını Arapça olarak yazmış olması, tüm İslâm âleminde tanınmasını sağladığı gibi zamanına göre sade bir dille kaleme aldığı Türkçe eserleri de onun tekke, medrese mensuplarından devlet ricâline ve sıradan halka kadar kolayca ulaşmasını ve kabul edilmesini sağlamıştır.

İsmâil Hakkı Bursevî ilk dönemden itibaren kendi zamanına kadar olan tasavvuf kültürünü ve düşüncesini özümseyen, yorumlayan, tahlil eden ve farklı görüşler arasında tercihlerde bulunan önemli bir simadır. Vahdet-i vücud ekolünün temsilcilerinden olmakla birlikte şeriata bağlı ve dinin zâhirini ikinci plana atmayan, zâhir-bâtın dengesini korumaya çalışan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Velûd bir müellif olması bakımından tasavvuf kültürünün aktarılmasında ve yayılmasında önemli bir köprü olmuştur. Üzerinde durduğu ana zemin tasavvuf olmakla birlikte tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi diğer İslâmî ilimlerle ilgili önemli eserler ve görüşler ortaya koymuş, bir bakıma tekke ve medreseyi kendisinde birleştirmiş çok yönlü bir mutasavvıftır. Tasavvufî hayatın içinden gelen birisi olarak tarîkat ve tarîkatın unsurları ile ilgili orijinal tespitlerde bulunur. Özellikle Osmanlı tasavvuf kültürünü her yönüyle ve bütünüyle temsil edebilecek ender simalardandır.

Bursevî, Hakkî mahlasının da gereği olarak doğru gördüğünü sonuna kadar savunan, gözünü budaktan esirgemeyen mücâdeleci bir şahsiyettir. Hayâtının muhtelif safhalarında bulunduğu yerlerde hak bildiğini ve gördüğünü savunmaktan geri durmamış, tartışmalara girmekten çekinmemiştir. Sünnî-Hanefî bir mutasavvıf olarak inanç ve amel bakımından yanlışlarını ve eksiklerini gördüğü tasavvufî zümreleri eleştirdiği gibi dinin sadece zâhirini esas alan, özellikle vahdet-i vücûd ehli mutasavvıfları tenkit eden ulemâyı ve kelamcıları da eleştirmekten geri durmamıştır. Bu, tasavvufta öteden beri var olan öz eleştiri ve otokritiğin İsmâil Hakkı'da da devâm ettiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Aynî, Mehmet Ali, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı Bursalı ve Ruhü'l-beyan müellifi*, İstanbul 1944.

Bursevî, İsmâil Hakkı, *Ferahu'r-rûh (Şerhu'l-Muhammediyye)*, c. I-II, İstanbul 1294.

———, *Kenz-i Mahfî*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi (BYEBEK), Genel, nr. 75.

———, *Kitâbü Hayâti'l-bâl*, BYEBEK, Genel, nr. 84.

———, *Kitâbü Hucceti'l-bâliğa*, İstanbul 1291 (Reşahât kenârında).

———, *Kitâbü Müzîli'l-ahzân*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1506.

———, *Kitâbü Nakdi'l-hâl (Şeceratü'l-yakîn ve't-tevhîd)*, İstanbul Ü. Ktp., nr. TY 2153.

———, *Kitâbü'd-Düreri'l-irfâniyye*, İstanbul Ü. Ktp., nr. TY 4019.

———, *Kitâbü'l-Envâr*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah, nr. 189.

———, *Kitâbü'l-Hakkı's-sarîh ve'l-keşfi's-sahîh*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 468.

———, *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1256.

———, *Kitâbü'l-Mir'ât li-hakâikı ba'di'l-ehâdîs ve'l-âyât*, BYEBEK, Genel, nr. 40.

———, *Kitâbü'n-Necât*, İstanbul 1290.

———, *Kitâbü'n-Netîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, c. I-II, İstanbul 1997.

———, *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*, Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, İstanbul 1291.

———, *Kitâbü's-Sülûk (Tuhfe-i Vesîmiyye)*, İstanbul 1240.

———, *Kitâbü'z-Zikr ve'ş-şeref*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2752.

———, *Makâlât-ı İsmâîl Hakkî*, İstanbul 1288.

———, *Mecmûa*, BYEBEK, Genel, nr. 161.

———, *Mecmûatü'l-hutab ve'l-vâridât*, BEYBEK, Genel, nr. 85.

———, *Min Vâridâti'l-Fakîr eş-Şeyh İsmâîl Hakkî*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789, vr. 56^{b}-222^{a}.

———, *Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1667.

———, *Risâle-i Hüseyniyye*, baskı yeri ve târihi yok.

———, *Risâletü Eyyühe'l-bülbül*, BEYBEK, Genel, nr. 86, vr. 84^{b}-110^{a}.

———, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, c. I-X, İstanbul 1389.

———, *Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)*, c. I-II, İstanbul 1287.

———, *Şerhu Nazmi's-sülûk li'ş-Şeyh Ömer ibni'l-Fârız*, Süleymâniye Ktp., Mihrişah, nr. 189.

———, *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen*, İstanbul 1253.

———, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl*, c. I, thk. Ramazan Muslu, c. II, thk. Ali Namlı, Dımaşk: Dâru Ninawa, 2011.

———, *Tuhfe-i Atâiyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1537.

———, *Tuhfe-i Halîliyye*, İstanbul 1293.

———, *Tuhfe-i Hasakiyye*, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh, nr. 164.

———, *Tuhfe-i Ömeriyye*, İstanbul 1240.

———, *Tuhfe-i Recebiyye*, Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1374.

———, *el-Vâridât*, BYEBEK, Genel, nr. 66 ve 67.

———, *Vâridât-ı Hakkıyye (Vâridât-ı Kübrâ)*, BYEBEK, Genel, nr. 86, vr. 111[b]-264[a].

———, *Vesîletü'l-merâm*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 243.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, c. III, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307.

———, *Kemâlnâme-i Hakkî*, BYEBEK, Genel, nr. 129.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Beyrut 1980, s. 90.

Namlı, Ali, "Bursevî'de Konevî İzleri", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, Konya 2011 (henüz basılmadı).

———, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

———, *İsmâil Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz Adlı Eseri II*, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

———, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hüdâyî'ye Bakışı ve Hüdâyî'nin Bursevî'ye Tesirleri", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, c. II, s. 329-338, İstanbul 2006.

———, "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasavvuf*, yıl: 6, sayı: 14, Ankara, Ocak-Haziran 2005, s. 439-454.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki-Karadaş, Cağfer, "İsmâil Hakkı Bursevî-İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, Ankara 2001.

Yıldız, Sakıp, "Atpazârî Osman Fazlı", *DİA*, c. IV, Ankara 1991.

YANYALI ES'AD EFENDİ

Kazım Sarıkavak*

felsefe ve bilim tarihinin gelişiminde bütün dünya milletlerinin az veya çok katkıları vardır. Bu katkılar, çoğu zaman izâfîlikle değerlendirilir. İnsanlığın müşterek mîrâsı felsefe ve bilimde, dünyanın en hareketli coğrafyasında yaklaşık altı asır hüküm süren Osmanlı bilim ve düşünce adamlarının katkısı da önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Osmanlı'nın özellikle XVIII. yüzyılda önemli bir düşünce ve bilim adamı olan Yanyalı Es'ad Efendi'nin katkısı oldukça dikkat çekicidir. Biz bu yazımızda onun bilhassa mantık, fizika ve kelâm konusundaki düşüncelerine ve çalışmalarına yer vermeye çalışacağız.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında büyük bir üne kavuşan ve devrin bilginleri tarafından "Es'ad Hoca", "Es'ad Efendi" unvanlarıyla da anılan Yanyalı Es'ad Efendi, yazmış olduğu bütün eserlerinde "Yanyavî" nisbesini kullanmaktadır. Es'ad Efendi ilk tahsilini doğum yeri olan Yanya'da yaptı. İlk hocaları arasında Yanya müftüsü Mehmet Efendi ile, yine o dönemin ünlü bilginlerinden olan İbrâhim Efendi'yi tanımaktayız. Bu arada başkalarından da ders aldığı tahmin edilmektedir. Böylece o, geleneğe göre, kendi yöresindeki hocalardan temel ilimleri tahsîl etmiştir.

Es'ad Efendi, bundan sonra, Osmanlı Devleti'nin her anlamda ve her alanda en önemli merkezi sayılan İstanbul'a giderek (1098/1686) resmî medrese tahsiline başladı. İlme karşı olan iştiyâkı ve üstün zekâsıyla kısa zamanda dikkatleri üzerinde topladı. Onun İstanbul'da yüksek tahsilini tamamladığı hoca-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

ları arasında Kâhire kadılığından ma'zül Tatar Abdülhalim Efendi (ö. 1710), Akşehirli-zâde İbrâhim ve Damat-zâde Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi hocası Mustafa Efendiler bulunmaktadır. Bunlar arasında Akşehirli-zâde İbrâhim Efendi'den icâzet aldığı bilinmektedir. Mantık ve felsefenin yanısıra matematik ve astronomiye de meraklı olan Es'ad Efendi, Öklit geometrisinin temel eseri olan Usûl-i Öklidis'i Müneccimbaşı Mehmet Efendi'den okudu ve bu arada ondan irtifâ alma ve usturlap kullanmayı da öğrendi. Ayrıca matematikle astronomiyi Tekirdağ müftüsü Mehmet Efendi'den, diğer ilimleri de Akşehirli-zâde İbrâhim Efendi'den, Farsça'yı ise Molla Müncil'den okudu.

MÜDERRİSLİĞİ

Başarılı bir tahsil döneminden sonra devrinin şeyhülİslâmı Ebu Saîd-zâde Feyzullah Efendi (ö. 1698) tarafından Es'ad Efendi'ye mülâzemetlik[1] verildi (1691). Bu tarihten itibaren üstün zekâsı ve başarılı çalışmaları neticesinde Şeyhülİslâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin yaptığı müderrislik imtihanını kazanarak ulemâ sınıfına girdi. Daha sonra Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi (ö. 1712)'nin ilk şeyhülislâmlığa getirilişi üzerine ikinci hâriç müderrislik derecesine yükseltilerek Defterdar Yahya Efendi medresesine müderris tayin olundu (1704). Çeşitli görevlerden sonra en son olarak Mûsıla-i Süleymaniye müderrisliği pâyesiyle Eyüp Medresesi müderrisliğine atandı (1720). Böylece mülâzemetlikten itibaren en yüksek müderrislik pâyesini ihrâz eden Es'ad Efendi eserlerinin büyük bir bölümünü de bu medresedeki müderrislik görevi esnasında telif etmiştir.

İLMÎ KİŞİLİĞİ

Es'ad Efendi, telif eserlerinin yanında felsefe ve mantık konusunda Aristoteles'in birçok temel eserini de asıllarından Arapça'ya tercüme ve şerh etmiştir. Yaptığı bu tercüme ve şerhlerde kendi görüş ve eleştirilerini ortaya koymuş, hatta çok takdir ettiği halde İbn Rüşd'ün yaptığı hatâları belirterek onları tashih ettiğini açıkça belirtmiştir.

---

1. Mülâzemetlik: Medrese tahsilini bitirip "icâzet" alanlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Mûlâzemetliğe hak kazanan öğrenciyi imtihan etme ve ona icâzet verme hakkı, öğrencinin derslerine devam etliği Sahn müderrisinindir. Mûtad medrese tahsilini usulüne uygun tamamlayarak mezun olanlara ise mülâzım denir. (Faik Reşit Unat. *Türkiye Eğitim Sisteminin...* s. 4: Mehmet Zeki Pakalın. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II. İst- 1983. s. 611-612)

ESERLERİ

İlmî hayatının çoğu müderrislikte geçen Es'ad Efendi, bir yandan talebe yetiştirirken, diğer yandan da tercüme ve telifle meşgul olmuştur. Eserlerinin bir kısmı telif, bir kısmı da tercümedir. Onun hakkında en önemli kaynak sayılan Sâlim'in *Tezkire*'sinde eserlerinin ismini anmak yerine şöyle genel bir ifade kullanılmaktadır: "... Kütüb-i kesîreye tahşiye-i bî nazîri ve resâil-i adîdesi, nice âsâr-ı kalemî ve fevâid-i vefîresi vardır..."[2] Yani Es'ad Efendi'nin pek çok kitaba benzeri olmayan hâşiyesi ve oldukça fazla risalesiyle birçok faydalı telif eseri vardır. Tesbît edebildiğimiz kadarıyla günümüze intikâl eden eserleri şunlardır:

1. *er-Risâletü'l-lâhûtiyye*: Kelâm ilminin en önemli problemlerinden biri olan "İsbât-ı vâcib" delillerini konu alan bu eserin bugün için iki nüshasına sahip bulunmaktayız. Ne var ki ikisi de eksiktir. (Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa, nr. 390, vr. 68b-16a; V.Carullah Efendi, nr.1135, vr. 1b-37 b)
2. *el- Hâşiyetü'l- fethiyye ale'ş-Şerhi'l- hanefiyye li'r Risâleti'l-Adudiyye*: Adından da anlaşılacağı gibi bu eser, Adudiddîn el-Îcî (ö. 1355)'nin risâlesine yazılan bazı övgü terimleri ve bilgiyle ilgili problemleri izah eden *Şerhü'l hanefiyye* adlı eserin bir hâşiyesinden ibarettir. Bugün için sadece üniversite kütüphanesinde bir nüshası vardır. Ancak bu da eksiktir (Üniversite Ktp., nr.AY.414, vr. 1b-60b)
3. *Hâşiye alâ Isbâti'l-vâcib*: Konu ve muhtevâ itibâriyle *er-Risâletü'l- lâhûtiyye*'nin aynıdır. Tamamlanmış durumda olan bu eserin bugün için bir nüshasına sahip bulunmaktayız. (Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa.nr. 390, vr 1b-27a).
4. Şâhidî'nin *Manzûme-i Şâhidî* diye bilinen Farsça manzûm lügatini Grekçe'ye tercüme ederek memleketi olan Yanya'ya göndermiş, böylece Farsça'nın oradaki ulemâ arasında yayılmasını sağlamıştır.[3]
5. *Tercümetü Şerhi'l-enver*: İoannis Kottinius tarafından şerh edilen bu eser; Porphyrius'un Îsagûcî'si ile Aristo'nun Kategoriler, Peri Hermeneias, *I.* ve *II. Analitikleri*'nin bir özeti mâhiyetinde olup Es'ad Efendi tarafından yukarıdaki adla Arapça'ya tercüme edilmiştir.
6. *et-Ta'lîmü's-sâlis*: Aristo'nun *Fizika* adlı sekiz bölümden oluşan eserinin biraz önce adı geçen İoannis Kottinius tarafından yapılan kısmen şerh ve kısmen özetinin Grekçe'den Arapça'ya tercümesinden ibarettir.

---

2. Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, Dersaâdet 1315, s. 78
3. Râmiz, *Tezkire-i Râmiz*, Suleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr. 3873, vr. 4a

ES'AD EFENDİ'NİN MANTIK ÇALIŞMALARI

Es'ad Efendi, bir fikri temellendirmenin ve onu tutarlı ve insicamlı bir şekilde ifade etmenin mantık sanatını bilmekten geçtiğini söyler ve der ki "... Şüphesiz mantık; aklı ve ifadeyi mükemmelleştirir. Bu sebeple filozofların çoğu ona "aklî bir ilim" demişlerdir. Bunun Yunancadaki adı "Loygi-logi" olup, bu ise "kelâm" mânâsına olan "logos"tan türemiştir. Logos ise, hem söz, hem de anlam açısından kelâm mânâsınadır. Böyle olunca da lafzî ve nefsî kelâmı ifade eden bir isim olur. Bu sanat'ın böyle isimlendirilmesi onun aklı, doğru bir şekilde sistemleştirdiği ve onu güçlendirdiği içindir. Mantık sayesinde akıl, dikkatle tasavvur eder, doğru bir ayırma yapar, karar verir, kendi ilkelerinden kalkarak doğru çıkarım yapar..."[4].

Es'ad Efendi mantığı önce "tabîî "ve "sınâî" olmak üzere ikiye ayırır ve tariflerini şöyle verir: a) Tabîî mantık: İnsanın doğuştan sahip olduğu anlama ve bilme gücüdür. Her insan bu güçle bazı şeyler üzerinde düşünüp değerlendirme yapabilir ve günlük hayatındaki işleri yoluna koyabilir.[5] b) Sınâî mantık: Aklın hatâ yapması mümkün olan her konuda onu düzelten ve doğruya yönelten bilgi ve deney birikiminden ibarettir ki o, buna kazanılmış aklın bir melekesidir demektedir.[6] Es'ad Efendi kendisinden önce İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinde mantığı bu şekilde iki kısma ayırdığını; öte yandan ortaçağ skolastik filozoflarından Büyük Albertus (ö. 1280) ile öğrencisi Aquinolu Thomas (ö. 1274) ve onları takip eden Latin filozoflarının sınâî mantığı muallem ve müsta'mel olmak üzere ikiye ayırdıklarını belirtir ve bu anlayışın bugün (yani Es'ad Efendi'nin yaşadığı dönem) Latin dünyasında geçerli olduğunu vurgular.[7]

Düşünürümüz resim sanatıyla mantık arasında bir benzerlik kurarak, nasıl ki ressam, bir resmi yapmadan önce onun kanun ve kurallarını öğrenmek ve sonra da bu bilgilerini tuval üzerinde uygulamak zorundaysa, mantık da önce kıyasın ilkelerini, sonra da bu ilkelerden hareketle bir fikrin temellendirilmesinin nasıl olacağını öğrettiğini söyleyerek resimle mantık arasında bir mukayese yapar.

Ona göre muallem mantık, aklî bir meleke olup, insan onun sayesinde kavramları, kavramların ifadesi olan terimleri ve terimlerin oluşturduğu önermeleri elde ederek tanımları kavrayabilir. Müsta'mel mantık sayesinde ise insan mantığa ait kuralları rahatlıkla kullanarak kıyaslar yapar ve bilimsel bilgiye ula-

---

4. Es'ad Efendi, *Tercümetü Şerhi'l-enver*, Ragıp Paşa Ktp. nr. 735. vr. 1b (20-23). 2a (1-3)
5. Es'ad Efendi, *a.g.e.*. vr. 2b (7-8)
6. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 2b (12-13)
7. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 2b (18)

şır. Bir başka deyişle birincisi teorik, ikincisi ise pratiğe yöneliktir.[8] Es'ad Efendi mantığın bir bilim olup olmadığı meselesi üzerindeki tartışmaları gündeme getirerek bu konuda üç ayrı görüşün bulunduğunu anlatır:

1. Muallem mantık, kesinlikle bilim değildir, o ilimler için ancak bir metod ve bir âlet durumundadır. Müsta'mel mantık ise diğer bilimlerle bağdaşan, o bilimlerin temellendirilmesinde önemli fonksiyon îfâ eden bir disiplindir. Sözgelimi bu mantık, matematiğe uygulanırsa, yani bir takım teoremler mantıkla isbatlanırsa buna riyâzî mantık, tabiat ilimlerine uygulanırsa tabîî mantık adı verilir. Diğer ilimleri de aynı şekilde mütâlaa edebiliriz. Düşünürümüz, Aristo ve şârihlerinin bu görüşte olduğunu belirtir.
2. Bazı son dönem mantıkçılarına göre mantık, ilim olmaktan çok bir san'attır. Es'ad Efendi "son dönem mantıkçıları" dediği bu mantıkçıların kimler olduğundan bahsetmez.
3. Aquinolu Thomas ve Scot gibi Ortaçağ filozofları muallem mantığın bir bilim olduğunu kabul etmişlerdir. Düşünürümüz de bu görüşü benimsediğini gerekçeleriyle açıklamaktadır[9]. Ona göre bize aksiyom bilgisini sağlayan meleke sadece tabîî aklın ışığıyla çalışır; fakat burada sözü edilen mantık bilgisi ise aksiyom bilgisinden farklı olarak teorik bir bilgidir.[10]

Es'ad Efendi mantığın konusunun Latin ve Grek bilginlerince ne anlama geldiği üzerinde durarak probleme açıklık getirmeye çalışır ki, ondan önceki İslâm mantıkçılarında bu çeşit terminolojik açıklamalar mevcut değildir. Ona göre Latincede mantığın konusu "Evbiyaktum"dur. Bu kelime zihnin dışındaki, yani dış dünyadaki objeleri ifade eder, bir başka deyişle bilgimize konu teşkil eden her şey evbiyaktumdur. Bunun yanı sıra bazı bilginler mantığın konusunun "subiyaktum" olduğunu iddia etmişlerdir, bu kelimenin Grekçe karşılığı "Ipokimeno" olarak gösterilmiştir ki, ikisi de "Bir şeyin altına konulan, bir şeyi tutan destek" anlamına gelir. Meselâ bir taşı işlemek için onun altına konulan destek taşa subiyaktum ve ipokimeno denir. Sonradan bu kelimeler, bilgimize konu teşkil eden şeylere ad olarak verilmiştir."[11]

Mantığın konusuna gelince ya doğrudan doğruya düşüncemize konu olan şeylerin kavramlarıdır (tasavvurât) ki, bu âdetâ mantığın maddesi gibidir, ya da bu kavramların önermeler şeklinde düzenlenerek bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek suretiyle doğru düşünceye ulaşmaktır (tasdîkât).

---

8. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 3a (17-21)
9. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 5a (2-3)
10. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 5a (11-14)
11. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 7b (13-17)

Es'ad Efendi, buna örnek olarak yüklemli, şartlı, çelişik, tersine çevrilmiş önermeler ile delil, burhan, tarif ve bölümlemeyi göstermektedir. Dolayısıyla bu da, mantığın formunu teşkil etmektedir.[12] O, bu görüşlerini temellendirmek üzere bir bilimin bu ilkelere bağlı olarak mütâlaa edilen ikinci ve üçüncü derecedeki ilkeleri birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat çeker ve der ki: a) Bir ilmin konusunun, o ilmin alanına giren her şeyi kuşatması gerekir, b) İlmin konusu doğrudan amaç olmalı: konu başka ilimler için araç olarak mütâlaa edilmemelidir, c) ilim konu, ilke ve tarifiyle diğer ilimlerden ayrılmış olmalıdır[13].

Es'ad Efendi, mantığın temel konusunu; bölümleme (taksîm), tarif (tahdîd) ve delilin teşkil ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla tarifin yardımıyla bir şeyin mâhiyeti; bölümleme ile bir varlığın kısımları; delille de o varlığa ilişkin ayrıntılar belirlenmektedir.[14] O halde kavramlar ve terimler tek başına hiçbir zaman formel mantığın konusu olamaz.

Kategoriler

Aristo'nun mantık külliyâtı olan *Organon*'un birinci kitabını teşkil eden *Kategoriler*, konusu itibariyle düşüncenin temel taşı niteliğindeki kavramları içermektedir. Genel-geçer bir bilginin imkânsızlığını savunan sofistlere karşı bilgiyi temellendirmek üzere en genel ifadelerden yola çıkan Aristo'nun bu eseri üzerinde birçok yorum yapılmıştır, Ioannis Kottinius'un Grekçe olarak kaleme aldığı kısmen özet ve zaman zaman kendi yorumlarına yer verdiği bu esere Es'ad Efendi de yer yer kendi yorumlarını katarak Arapça'ya çevirmiştir. Bir mukaddime, üç kısım ve on dört fasıldan oluşan bu tercüme, yetmiş üç varak olup diğerlerine göre oldukça hacimlidir. Kategoriler'in konusunu bütün varlıkların oluşturduğunu söyleyen Es'ad Efendi, gerek fizikî nesnelerin teşkil ettiği birinci cevherler, gerekse bunların zihindeki kavramlarından ibaret olan ikinci cevherler, dolayısıyla bütün varlık alanları Kategoriler'in konusunu oluşturmaktadır.[15]

Cevher: Herhangi bir önermede "konu"nun ifade ettiği şey cevherdir. Bir başka söyleyişle cevher, değişen varlıklarda hiç değişmeyen ve her zaman aynı kalan "öz"dür. Kısaca bir önermede "O nedir?" sorusuna cevap teşkil eden şey cevherdir. Cevher kelimesinin Latince'deki karşılığının "substançiya" olduğunu söyleyen Es'ad Efendi bunun Latince'de "bizzât var olmak" ve "başka biri-

12. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 8a (1-5)
13. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 7b (13-17)
14. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 9b (8-12)
15. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 48a (23). 48b (1-3)

ne konu olmak" anlamlarına geldiğini söyler.[16] Terim anlamının sözlükteki anlamıyla yakın ilişkisine işaret ederek; "Bir şey ister cevher, isterse a'râz olsun o şeyin temel yapısını (tabiat) ifade edene cevher denir." ; "Bir şey ister bütün, ister parça; ister basît, ister mürekkep olsun bizzât var olana cevher denir." Birinci tarif itibarıyla cevher müşterek bir lafızdır, ikinci tarifi itibarıyla ise mantık terminolojisindeki anlamı kastedilmiştir.[17] Cevher, hiçbir zaman başkasına yüklem olmayıp dâimâ bir yükleme konu olandır. Bir başka ifadeyle bizzât veya bi'l-kuvve var olan her şey cevherdir.[18]

Es'ad Efendi cevher kavramıyla birlikte düşünce ve dinler tarihinde tartışmalara konu olan bu kavramın Allah'a isnâd edilip edilemeyeceği meselesini gündeme getirerek tartışır ve sonuçta birçok filozof ve kelâmcı gibi kendi tavrının da olumsuz olduğunu belirtir. Gerekçe olarak da şunları ileri sürer: Eğer Allah'a cevher denecek olursa onun cins ve faslının bulunması, dolayısıyla tarifinin yapılması gerekir, oysa bu imkânsız bir şeydir. Aşkın bir varlık olan Allah diğer kategorilerle nitelenmediği gibi cevher kategorisiyle de nitelenemez.[19]

Nicelik (kemmiyet): Nicelik, herhangi bir önermede "konu"nun sayı veya çizgi ile ifade edilen özelliğinden ya da büyüklük ve küçüklüğünden ibarettir. Bir başka söyleşiyle "Ne kadardır?" ve "Kaçtır?" sorularının cevabıdır. Cevher'in niteliği durumunda olan diğer dokuz kategori arasında bazı özelliklerinden dolayı cevhere en yakın olan nicelik kategorisidir. Bu özellikleri şöyle ifade etmek mümkündür: a) Bir cevher diğerinden daha çok cevher olmadığı gibi, bir nicelik de nicelik olması bakımından diğerinden daha çok veya daha az nicelik değildir, b) Cevher'in fertleri arasında bir zıtlık söz konusu olmadığı gibi niceliğin fertleri arasında da zıtlık yoktur

Görelik (izâfet): Görelik, düşünme tek başına bir önerme ile olmayacağından önermeler arasında dâimâ bir ilişki mevcuttur. İşte bu ilişkiyi izâfet kategorisi belirler. Bu, varlığı tamamıyla başka bir varlığa bağlı olan veya herhangi bir şekilde başka bir şeyi ilgilendiren kategoridir. Bu konuyu çok ayrıntılı şekilde tartışan Es'ad Efendi'ye göre nicelik ve nitelik dış dünyada mevcut olduğu halde izâfet sadece zihnî bir işlem olarak vardır. Diğerleri tek başına bulunduğu halde izâfetin varlığı ancak iki şey arasında söz konusu edilebilmektedir. Sözgelimi baba olabilmesi için evladın, evlat olabilmesi için babanın varlığı şarttır.

Nitelik (Keyfiyet): Nitelik, kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu ifade edilen terimdir. Yani "Nasıldır?" sorusuna verilen cevap nitelik kategorisini belirler. Bir şeyi niteleyen ifadeye nitelik kategorisi denmekte; her niteliğin zıddı bulu-

16. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 63b (17-20)
17. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 64a (vd)
18. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 64b (8-9)
19. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 67b (14-23)

nabileceğinden nitelik kategorisinin de zıddı vardır. Meselâ adaletin zıddı zulüm, fazîletin zıddı rezîlettir. Ne var ki bu özellik niteliklerde olmayabilir. Niceliğin aksine, her nitelik, bir başka nitelikten farklı olabilmektedir; ayrıca nitelikler arasında benzerlikler olabildiği gibi olmayabilir de.[20]

İkinci Analitikler (el-Burhân)

Organon'un klasik tertibinde dördüncü sırada bulunan *II. Analitikler*, Aristo tarafından *I. Analitikler*'le birlikte mütâlaa edildiği için üçüncü sırayı işgal etmekteydi; fakat Rodoslu Andronikhos'dan sonra bunları müstakil birer kitap olarak telakkî etmek gelenek halini almıştır. Ne var ki bu tarihi gelişimden habersiz görünen Es'ad Efendi bu esere *II. Analitikler* denmesini birinciden sonra gelmesine bağlamaktadır. O, iki bölüm ve orta tip bir şerh şeklinde incelediği bu eserin, birinci bölümünü teşkil eden "burhân" üzerinde yeterince duracağını; fakat ikinci bölümü oluşturan "tarif"i çok kısa bir şekilde özetleyeceğini ifade etmektedir. "Analitika" kelimesinin "tahlîl", yani çözümleme anlamına geldiğini, mantıkta ise birleşik olan şeyin kendisini meydana getiren parçalara ayrılmasından ibaret olduğunu belirtir.[21]

Analitikler'in konusu ister tümevarım, isterse tümdengelim şeklinde olsun bilimsel bilgiye, yani her zaman genel-geçer olan bir bilgiye ulaşmaktır. Bu yüzden eserin birinci bölümünde burhânı oluşturan öncüllerde aranan şartlar, ikinci bölümde ise tarif ve tarifteki yeterlilik şartları araştırılır.[22]

Aristo'ya göre burhân, zorunlu öncüllerden meydana gelen bir kıyastır. Öncüllerin zorunluluk ve doğruluk derecesine göre burhân ikiye ayrılır: Birincisi aksiyomlardan (mutaârefe) teşekkül eder, yani doğruluğunu isbâta gerek olmayan ve herkes tarafından tartışmasız kabul edilen önermelerden oluşur.

Sözgelimi "bir şey kendisiyle özdeştir"; "bir ya vardır, ya yoktur"; "bütün kendi parçasından büyüktür" gibi önermeler, akıl yürütmeye gerek kalmadan zihnin bir hamlede kavradığı ve doğruluğunu kabul ettiği *a priori* bilgilerdir. İşte kıyası oluşturan öncüller bu şekilde zorunlu önermelerden meydana gelirse burhânın amaçladığı genel-geçer bilgiye ulaşılmış olur. Es'ad Efendi bu tür burhâna "sultan" adını vermektedir. İkincisi ise birincisi gibi doğruluğu herkes tarafından kavranacak kadar açık seçik değilse de yine de doğru olan önermelerden oluşmuş bir kıyas şeklidir. Bu çeşit burhâna ise Es'ad Efendi "vaz'" adını vermektedir. Böyle bir isbât tarzını anlamak ve kullanmak için belli bir eği-

20. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 110b 6-18)
21. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 142b (16-17), 143a (1-5)
22. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 143b (11-19)

tim ve öğretim sürecinden geçmek gerekir. Sözgelimi fizikteki "Ağır maddeler aşağıya düşer."; matematikteki "Her birlik bölünmeyi kabul etmez." önermelerinde olduğu gibi.[23] Es'ad Efendi mantık tarihinde tartışılan birçok konuyu tartışmıştır. Meselâ tümeller konusunda o, nominalistleri tenkit ederken realistlerin yanında yer almıştır.

ES'AD EFENDİ'NİN FİZİKA TERCÜMESİ VE FİZİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Felsefe tarihine genel olarak baktığımızda Aristo'nun en önemli özelliklerinin başında onun devrinde bilinen hemen her konuyla ilgilendiği ve bunları kendine has bir metotla incelediğidir. Ayrıca onun araştırdığı bu alanlarda bir bütünlük de vardır, yani mantık, fizik, metafizik ve diğer alanlardaki eserleri arasında fikrî bir bütünlük vardır. Bunun böyle olduğuna özellikle fızika ve metafizika konularına baktığımızda şâhit olmaktayız.

Tarih boyunca *Fizika*'nın yorumcularının iki farklı metod kullandıkları dikkat çekmektedir: a) Problemler soru şeklinde ortaya konur, yorumlar bu sorunun cevabı etrafında gelişir, b) Metinler paragraf şeklinde verilir, yorumlar bu metne dayanarak yapılır.[24] Aquinolu Thomas'ın da benimsediği bu ikinci yöntemin İoannis Kottinius ve Es'ad Efendi tarafından da uygulandığını görmekteyiz. Burada şârih veya yorumcu kendini serbest hissederek dilediği şekilde düşüncelerini ortaya koyabilmektedir. Es'ad Efendi'nin yaptığı bu tercümenin geneli dikkate alındığında kendi görüşlerini "bana göre...", ben derim ki...", "bu konuda benim görüşüm şudur...", vs. şeklinde ifade ettiği gibi, ayrı bahisler açarak problemlere açıklık kazandırdığı da görülür. İoannis Kottinius'un şerhlerini ise "şârih der ki..." gibi ifadelerle aktarır.

Fizika'nın Tanıtımı

Es'ad Efendi *et-Ta'lîmü's-sâlis*'e uzunca bir mukaddime yazarak bunu beş bahse ayırır. Düşünürümüz, henüz fizik problemlerine geçmezden önce serbest olarak kendi birikimini aktarmak sûretiyle okuyucuyu aydınlatmak ister.

Birinci Bahis: Bu bahiste felsefesinin tarifi, ilimlerin tasnîfi ve fizik felsefenin önemi üzerinde durulmaktadır. Ona göre düşünen bir canlı olan insan, öğ-

23. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 151a (20-23), 151b (1-15)
24. Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*, (çev. Aykut Göker), Ankara, 1986, s. 25, 26

renmek ve öğrendiğini uygulamak için yaratılmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için kendi benliğine, kendi türünden üstün olan ilâhî âleme ve türünün bireylerine yönelmek zorundadır. Bir başka deyişle insan, kendi psişik varlığını bilinçli bir şekilde araştırmak, sosyal çevreyle olan ilişkilerini en olumlu ve verimli bir şekilde düzene koymak, sonra da metafizik âleme yükselmek güç ve yeteneğine sahiptir. Bir bakıma bu, felsefe yapmak demektir.[25]

Felsefeyi Peripatetik geleneğe uygun olarak, "Var olan her şeyin hakikatini bilmektir."[26] şeklinde tarif eden Es'ad Efendi, onu bütün ilimlerin kendisinden çıktığı bir kaynak olarak kabul eder ve ilimler tasnîfini de bu doğrultuda yapar. Şöyle ki: Genel olarak felsefe pratik (amelî) ve teorik (nazarî) olmak üzere ikiye ayrılır. Burada dikkati çeken Es'ad Efendi'nin pratik felsefede siyâset ve ev ekonomisinden (tedbîrü'l-menzil) söz etmeyerek sadece ahlâka yer vermesidir. Ahlâkı, insanın irâdeli fiillerinin bir sonucu olarak, onu dünya ve âhiret mutluluğunu kazandıracak bir davranış tarzı olarak tarif eder. Teorik felsefe ise kendi içinde fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç temel kısma ayrılır.[27] Görüldüğü gibi düşünürümüz, bu konuda Kindî'den beri felsefenin tasnîfinde önemle üzerinde durulan önce fizik dünyayı tanımak, matematik sayesinde somut olan fizikten bir bakıma soyut sayılar yardımıyla tamamen soyut olan metafizik varlık alanına geçmeyi amaçlamıştır.

Fizik (el-hikmetü't-tabîiyye): Fizik, metafizik gibi teorik bir ilim olmakla beraber metafizik, küllî varlıklar alanını konu edindiği halde, fizik cüz'î varlıklar alanını araştırır. Demek oluyor ki fizik, cüz'î varlıkların soyut bilgilerine dayanan bir takım spekülasyonlardan ibarettir.

Matematik (er-riyâziyye): Maddî kâinatın küllî kavramlarını kendisine konu edinen bir ilimdir. Tariften de anlaşıldığı üzere matematik maddenin somut varlığını değil onun zihindeki soyut ve tümel varlığını konu aldığı için fizik ile metafizik arasında bir geçit ve bir eşik görevini üstlenmiştir. Bir başka söyleyişle insan zihni, sayıların somut değerlerinden kalkarak soyut kavramlarına ulaşmak sûretiyle metafiziği daha kolay anlayabilecektir. Bu durumda matematik, metafizik için bir egzersiz sayılabilir.

Metafizik (mâba'de't-tâbîa): Gayr-i maddî varlık alanını konu edinen bir disiplindir. Bu tarife mânevî varlıklar dâhil olduğu gibi, maddî varlıkların tümel kavramları da dâhildir.[28]

Geometri (hendese): Geometri, kesintisiz varlıklar (el-kemmiyyetü'l-muttasıla) alanını konu edinen bir ilimdir. Es'ad Efendi geometrinin birçok ilmin

25. *Tercümetü Şerhi'l-enver*, vr. 2b (26-27)
26. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 2b (17-28)
27. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 2b (28-29). 3a (1-2)
28. Es'ad Efendi, *Et-Ta'lîmü's-sâlis*, vr. 3a (3-6).

kaynağı olduğunu ifade ile, bunun alt bölümleri niteliğindeki ilimleri on dört grupta ele alarak kısaca tanımlarını verir. Bu konuda gerek düşünürün ilim anlayışını yansıtması, gerekse kendinden önceki ve sonraki ilimler tasnîfi yapan müelliflerle mukâyesesinin sağlanabilmesi için geometrinin alt bölümleri niteliğindeki ilimleri kısaca tanıtmakta yarar görmekteyiz.

a) Ölçme İlmi (ilmü'l-mesâha): Bu ilim çizgi, yüzey; cismin dörtgen ve küp vs. gibi ölçümlerini konu edinir.

b) İnşâat ilmi (İlmü ukûdi'l-ebniye): Binâların planı, statik hesapları ve san'at açısından değerlendirilmesini konu alan bir ilimdir. Kale, köprü ve her türlü sosyal tesis bu tanımın içerisinde mütâlaa edilmektedir.

c) Optik (ilmü'l-menâzır): Konusu itibariyle optik iki kısma ayrılır: Birincisi öznenin nesneyi daha net görmesi için merceklerin kalınlık, incelik ve saflık gibi özelliklerini araştırır. İkincisi ise ışık, ışığın yansıması, kırılması, bunlarla ilgili hesaplamaları; yakıcı ve yakıcı olmayan aynaları konu alır.

d) Kaldıraç ilmi (ilmü cerri'l-eskâl): Az bir güçle ağır cisimlerin nasıl nakledileceğini araştıran ilimdir.

e) Su çıkarım ilmi (ilmü inbâtı'l-miyâh): Yer altındaki suların nasıl çıkarılacağını konu alan bir ilimdir.

f) Harp araçları ilmi (ilmü âlâti'l-harbiyye): Savaş araç ve gereçlerinin nasıl yapılacağını araştıran ilimdir.

g) Zaman ölçme ilmi (ilmü'n-nebkâmât): Zaman ölçen araçların nasıl îcâd edildiğini konu alan bir ilimdir.

h) Gemicilik ilmi (ilmü'l-mellâhiyye): Geminin yapısı ve tonajına göre sür'atinin hesaplanmasını araştıran bir ilimdir.

i) Tartı âletleri ilmi (ilmü'l-evzân ve'l-mevâzîn): Ölçü ve tartı âletlerinin yapımı, bunların tartma, ölçme ve kaldırma kapasitelerinin hesaplanmasını konu olan bir ilimdir.

j) Kozmografya (ilmü'l-hey'e): Gök cisimlerinin (yıldızların) şekli, büyüklüğü, konumları, birbirlerine olan uzaklıkları ve hareketlerini araştıran bir ilimdir.

k) Coğrafya: Yeryüzü şekillerini, bölgelerin enlem ve boylamlarını, deniz ve nehirlerin derinlikleri gibi konuları araştıran bilimdir.

l) Yol ilmi (ilmu mesâliki'l-büldân ve'l-emsâr): Şehir ve beldeler arasındaki kara ve deniz yolları, bunların düzgün veya bozuk, ova veya dağ yolu, düz ya da büklümlü (virajlı) olduğunu, ayrıca yol güzergâhındaki işaretleri konu edinen bir ilimdir.

m)İklimler ilmi (ilmü havâssı'l-ekâlîm): Her iklimin ve o iklim bölgesinde bulunan şehirlerin özellikleri, yararlı ve zararlı yönlerini araştıran ilimdir.

n) Ağırlık merkezi ilmi (ilmü merkezü's-sikâl): Bir maddeyi daha kolay taşıyabilmek için yükleme sırasında ağırlık merkezinin hesaplanmak sûretiyle buna elverişli hale getirilmesinden ibarettir.[29]

Es'ad Efendi, mantık alanında olduğu gibi, *Fizika* ile ilgili olarak da yer yer gerek Aristo'nun ve gerekse Aristo yorumcusu Latin ve İslâm filozoflarından ayrıldığı noktaları açık bir ifade ile belirtmiştir. Ayrıca bazı yerlerde Aristo'nun görüşlerine, bazı yerlerde ise farklı düşünen Aristo yorumcularının görüşlerine katıldığını ifade etmektedir.

Özellikle *Fizika*'nın tercüme ve şerhine yazdığı uzun giriş (mukaddime) kısmında Es'ad Efendi, beş bahis halinde; *Fizika*'nın ismi, fiziğin bir ilim olup olmadığı, ilimler tasnîfi gibi pek çok konuda kendi görüşlerini, düşüncelerini belirtmektedir. Bu konular hakkındaki Es'ad Efendi'nin düşüncesinin bilinmesi birçok açıdan önemlidir. Bunların başında ise, XVIII. yüzyılın başında yaşamış bir Osmanlı düşünürünün bu konular hakkındaki fikirlerinin ne olduğunun bilinmesinin yanında, bu düşüncenin devrin ilim ve felsefe anlayışına ışık tutması gelmektedir.

ES'AD EFENDİ'NİN KELÂM ÇALIŞMALARI

İslâmî ilimler arasında fıkıhtan sonra ilk tedvîn edilen ilimlerden birinin kelâm ilmi olduğunda kuşku yoktur. Kelâm'a dâir bazı meselelerin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gündeme geldiği, âyetlerde mücmel olarak ifade edilen bazı konulara bizzât Hz. Peygamber'in açıklık getirdiği bilinmektedir. Nitekim İslâm'ın inanç sistemiyle ilgili bu hadisler, hadis literatüründe muhtelif başlıklar altında toplanmıştır. Daha sonra fetihler döneminde İslâm coğrafyası genişleyip farklı din, mezhep ve kültür çevreleriyle temâsa geçilince İslâm'a aykırı düşen birçok hurâfe ve bid'atın nüfûz ve hulûlünü önlemek, bunlara karşı İslâm inançlarını savunmak ve sistematize etmek kaçınılmaz bir zorunluluk halini aldı. İşte bu gibi dînî, sosyal ve kültürel olaylar karşısında "Kelâm ilmi" adıyla yeni bir ilim teşekkül etti. Kelâmcılar tarafından birçok tanımı yapılan bu ilim, "Vahiy ile sâbit olan dînî hakikatleri akıl ve mantık yoluyla temellendirmek, İslâm'a aykırı düşen bid'atlerle mücâdele etmek, hasımları tarafından İslâm'a yöneltilen eleştirilere bir metod dâhilinde cevap vermek, İslâm inanç-

29. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 3a (12-29). 3b (1-22)

ları etrafında ortaya atılan bir takım şüphe ve tereddütleri gidermekten ibarettir." diye tarif edilebilir.

Es'ad Efendi'nin *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* ile *Hâşiyetü Isbâti'l-vâcib* adlarını verdiği risâleler kelâmla da ilgilendiği eserlerdir. Es'ad Efendi bu iki eserin birbirini tamamlayıcı mâhiyette olduğunu vurgulayarak anılan *Hâşiye*'nın sonunda der ki: "Burada Allah'ın varlığı çeşitli delillerle isbât edildi. Fakat konuyla ilgili hatıra gelebilecek bazı sorulara cevap verilemedi. Biz bunları *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* isimli risâlemizde izah ettik. Gerçeği öğrenmek isteyen oraya başvursun." [30]

Es'ad Efendi, *er-Risâletü'l-lâhûtiyye* adlı eserini Şeyhülİslâm Mirzâ Mustafa Efendi (ö. 1722)'nin isteği üzerine yazmış ve ona ithâf etmiştir. Eser bir taksîm, bir mukaddime ve beş fasıldan oluşmaktadır. O, "taksîm" adını verdiği kısımda zorunlu ve mümkün varlıkların mâhiyetleri üzerinde durmakta, mukaddimede ise mümkün varlıkların yokluktan varlık alanına nasıl çıktıklarını Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarına göndermeler yaparak açıklamaktadır. Fasıllar kısmında ise Allah'ın varlığı, birliği, zâtı ile varlığının özdeş olduğu gibi problemler kelâmcı, filozof ve mutasavvıfların bu konulardaki görüşlerine atıflarda bulunmak suretiyle izah edilir.

Hâşiyetü İsbâti'l-vâcib adlı esere gelince, Bağdatlı İsmail Paşa bunun Devvânî'nin *İsbâtü'l-vâcib* risâlesine yazılmış bir hâşiye olduğunu söylüyorsa da yaptığımız karşılaştırmada metnin Devvânî'ye ait olmadığı ortaya çıkmıştır. Mâhiyeti itibariyle bu hâşiye, kelâma ait problemlerden ziyade klasik metinlerin dîbâcesinde İslâmî geleneği yansıtan ve sürekli olarak tekrarlanan "hamd", "salât" ve "tahiyye" gibi kelimelerin sözlük ve dînî terminolojideki anlamlarını açıklar. Bunu yaparken gramatik tahlillerin yanı sıra belâğat ve mantık kurallarına sıkça başvurulur. Peygamberi salât ve selâmla anmanın dînî duyguları ve Peygamber sevgisini canlı tutmanın yanında; talebelerin her zaman karşılaştığı bu terimleri bütün yönleriyle ortaya koymanın yararı vurgulanır.[31] Eserin daha sonraki kısımlarında bilgi problemi üzerinde durulur; bilgi kesin (yakînî), zannî ve taklîdî olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. Kesin bilgiye ulaşmanın şart ve yöntemlerinin ne olduğu araştırılır. Bunu yaparken müellif çeşitli filozof ve kelâmcılara sık sık göndermeler yapar.[32]

Bu risâlelerde ayrıntılar bir tarafa bırakılacak olursa üç temel problem üzerinde durulduğu görülür. Bunlar, Allah'ın varlığının isbâtı; Allah'ın varlığının zâtı üzerine zâit olup olmadığı; Allah'ın birliği meselesidir.

---

30. Es'ad Efendi, *Hâşiyetü İsbâti'l-Vâcib*, vr. 28a (22-26).
31. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 1b-18vd.: 34a vd.
32. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 39a vd.

Allah'ın Varlığının İsbâtı

İslâm düşünce tarihinde Kindî ve Fârâbî'den itibaren varlık problemi üzerinde önemle durulduğu, genellikle varlığın zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkin) olmak üzere başlıca iki kısma ayrıldığı, ezelîlik ve yaratılmışlık kavramlarının da bu perspektiften değerlendirildiği görülür. Varlığın bu şekildeki tasnîfinin kelâmcılar tarafından da benimsenip kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Es'ad Efendi de probleme zorunlu ve zorunsuz varlık tasnîfiyle başlar. Zorunlu varlık sebepsiz varlıktır; bir başka söyleyişle var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır ki, bu Allah'ın varlığıdır. Zorunsuz varlık ise sebepli varlık anlamına gelmektedir. Yani var olabilmesi için bir sebebe dayanan, varlığını başkasından alan demektir.[33] Bu konuda Es'ad Efendi üçüncü bir kategori olan imkânsızlık (mümtenî) kavramına değiniyorsa da onun bir gerçekliğinin bulunmadığını, tamâmen bir vehim ve kuruntudan ibaret olduğunu söyleyerek üzerinde pek fazla durmaz.

Es'ad Efendi, Allah'ın varlığını isbât konusunda düşünürlerin iki farklı tavır sergilediklerini söyler. Bunlardan birinci grubu oluşturan mutasavvıflar (es-sûfiyyûn) ile teist filozoflara (el-müteellihûn) göre Allah'ın varlığı herhangi bir delil ve isbâta gerek kalmayacak kadar ayan-beyandır. Bu konuda ortaya konulan deliller, insanın fıtratında mevcut olan Tanrı düşüncesine yapılan bir uyarıdan başka bir anlam taşımaz. Nitekim İşrâkî düşünür Şehrazûrî, *eş-Şeceretü'l- ilâhiyye* adlı eserinde bu gerçeğe işaret ederek Tanrı fikrinin insanda doğuştan olduğunu bu konuda insanı uyarmanın yeterli olacağını, nitekim bütün Peygamberlerin kullandığı metodun da bundan farklı olmadığını söylemiştir. Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi ünlü kelâmcı filozoflar da bu görüştedirler.[34]

İkinci grubu teşkil eden bazı kelâmcılar ile Meşşâî filozofları akıl açısından Allah'ın varlığının zorunlu değil, nazarî istidlallerle isbâtlanmak suretiyle anlaşılabileceğini savunurlar. Bunlar iddiâlarını isbâtlamak üzere Allah'ın varlığına dâir birçok delil ortaya koymuşlardır. Bu deliller de şöyle özetlenebilir: Zorunsuz varlık kendi kendine var olmayan ve varlığını devam ettiremeyen bir varlık türü olduğuna göre, insan zihninin illiyet prensibi gereği bu zorunsuz varlığın bir sebebinin bulunması mantıkî bir zorunluluktur.

Varlıkta tesâdüfün aslî bir prensip değil, ârızî ve ayrıntılarla ilgili bir olay olduğu dikkate alınırsa kâinâtta meydana gelen en basit hareketten en karmaşık olaya kadar hepsinin bir illeti olduğu kabul edilecektir, illetler zinciri sonsuza dek sürüp gitmeyeceğine göre, illeti olmayan bir ilk illette durmak gerekecektir. İşte bu ilk illet, zorunlu varlık olan Allah'tır. Es'ad Efendi, burada "varlık" ile

---

33. Es'ad Efendi, *er-Risâletü'l-lâhütiyye*, vr. 69b (2-5 ve 13-14). 70a (19-21). 70b (1-3)
34. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 72a (13-20)

"îcâd" terimleri arasındaki derece farkına işaretle der ki, îcâd mertebesi varlık mertebesinden sonra gelir, yani var olmayan îcâd edilmez. Şâyet varlık bütünüyle zorunsuz olsaydı hiçbir şey varlık sahnesine çıkamazdı Çünkü zorunsuz olan bağımsız ve kendi kendine yeterli değildir.[35] Es'ad Efendi'ye göre eğer zorunlu varlık olan Allah, var olmasaydı hiçbir şey var olamazdı. Bir başka söyleyişle varlık, bütünüyle zorunsuz olsaydı hiçbir zaman varlık sahnesine çıkamazdı.[36]

Zât ve Varlık Ayırımı

Es'ad Efendi, bu konuyla ilgili olarak, Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 1240) ve talebesi Sadreddîn-i Konevî (ö. 1274) gibi Vahdet-i vücûdcu mutasavvıf filozofların konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra der ki: "Bunların hepsi Allah'ın malız varlık, mutlak varlık, yani zâtı ile varlığının aynı olduğunu söylemişler; Eş'arîler ise zât-ı ilâhî hakkında "öz varlık", "mutlak varlık" diyerek aynı şeyi ifade etmişlerdir."[37] Bu konuda Meşşâî filozoflarının görüşlerinin de bu paralelde olduğu bilinmektedir.

Es'ad Efendi, problemle ilgili İşrâkîlerden söz ederken onların İbn Sînâ gibi mümkün varlıklarda zât ve vücut ayırımı yaptıklarını, Allah hakkında böyle bir düşüncenin muhal olduğunu söylediklerini anlatır.[38] Kendisinin de Eş'arî ve Meşşâîler gibi düşündüğünü belirterek şâyet böyle bir ayırım yapılacak olursa bunun "terkîbe", yani Allah'ın zâtının birleşik olduğu anlayışına yol açacağını ifade ederek, diğer kelâmcıların görüşlerine katılmadığını vurgular.[39] O, nihâyet bu ihtilâfın zorunlu ve zorunsuz varlıklar alanını birbirine karıştırmaktan kaynaklandığını isâbetle belirtir. Çünkü problemle ilgili varlık (vücûd) terimi Arapça'daki "kevn" ile Farsça'daki "bûden" kelimeleriyle ifade edilen varlıktan başka bir şeydir. Onlar itibârî varlığı belirlerken, "vücûd" mutlak varlığı ifade eder.[40]

Allah'ın Birliği

Es'ad Efendi, Allah'ın birliği hakkında Kur'an ve Sünnet'te yer alan naklî delillerden başka aklî ve mantıkî delillere de başvurmanın gerekli olup olma-

35. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 74b (1-6)
36. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 74b (18-21)
37. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 75b (13-21)
38. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 76a (2-6). 77a (14-16)
39. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 76b (13-18). 83a (2-7). 85a (12-14)
40. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 76b (19-21). 77a (1-7).

dığını tartışır. Aklî delillerin her bakımdan gerekli ve doyurucu olduğu konusunda filozoflar arasında görüş birliği olduğu halde bazı kelâmcıların naklî delillere dayanmanın yeterli olacağını iddiâ ettiklerini söyler. Meşşâî ve İşrâkî filozofları ile daha ziyade müteahhirîn kelâmcılarının bu konuda ortaya koyduğu on delili sıralar. Bunlardan bazıları şunlardır: İki zorunlu varlığın bulunması mümkün değildir; çünkü zorunluluk kavramı mâhiyet olarak ikiliğe aykırıdır.[41] Ayrıca iki zorunlu varlık kabul edildiği takdirde aralarında bir farkın olması gerekecektir; çünkü ikiliği belirleyen ayırıcı bir nitelik olmadan ikilik olmaz, aksi halde özdeş oldukları düşünülür ki, bu da ikiliğe aykırıdır.[42]

Bu konudaki tartışmaları aktardıktan sonra Es'ad Efendi der ki: Allah, bütün mümkün varlıkların fâil illetidir. Şâyet bu fâil illet, iki olursa iki farklı hüviyetin her biri zorunlulukta ortaktırlar. Mümkün varlıkları vücuda getirmede gösterecekleri iştirâkin geçersiz ve imkânsız olduğunu söylemek durumundayız. Zira bağımsız olan iki illetin var olması ve aynı şeye yönelmesi imkânsızdır. Ayrıca var etmek üzere yöneldikleri şeyin, aynı ölçüde irâde ve kudretlerini gerçekleştirmeye müsait olması da yine mümkün değildir. Bu gibi sebeplerden ötürü zorunlu varlığın her bakımdan bir olması aklın ve mantığın gereğidir. Bir başka yönden iki zorunlu varlıktan biri zorunlu fakat yaratma ile mukayyed olmadığı da söylenemez; çünkü zorunluluk kavramında böyle bir istisnâya yer yoktur.[43] Düşünürümüz aklî delillerin yanı sıra "vicdânî" dediği psikolojik delillerin de aynı derecede tutarlı olduğunu, kulluğun ancak bir Tanrı'ya yapılabileceğini; çok Tanrı söz konusu olunca samîmî bir kulluk ve riyâsız bir ibadetin olamayacağını savunur.[44]

Gerek "işbât-ı vâcib" ve gerekse "zât ve varlık ayırımı" gibi temel kelâmî problemler konusunda o, hemen hemen bütün İslâm kelâmcılarına ve eserlerine atıflarda bulunur. Bunlardan görüşlerine katıldıklarını ve katılmadıklarını belirterek kendi görüşünün ne olduğunu ise açıkça ifade etmektedir. Ayrıca o, bu konularda mutasavvıfların görüşlerine de zaman zaman yer vermektedir.

Es'ad Efendi'nin gerek metin ve gerekse hâşiye şeklinde kaleme aldığı bu üç eserinde problemleri sadece kelâm açısından değil, aynı zamanda çeşitli felsefe ekollerine mensup filozofların görüşlerine de atıflarda bulunmak suretiyle geniş açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Kendisinin geleneksel Eş'arî- Mâturîdî akîdesine bağlı bir Osmanlı mütefekkiri olduğu bilinmekle beraber zaman zaman Meşşâî ve bazen de mutasavvıfların görüşlerine katıldığı dikkat çekmek-

41. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 97a (15-21)
42. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 99a (3-6)
43. Es'ad Efendi, *a.g.e.*vr. 108a (8-19)
44. Es'ad Efendi, *a.g.e.* vr. 115a (11-21)

tedir. Bu bakımdan onun bir düşünür ve ilim adamında bulunması gereken bütün üstün niteliklere sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yanyalı Es'ad Efendi'nin müderrisliği, kadılık görevi ve ilmî şahsiyetinin yanında, özellikle telif ettiği eserleriyle çeviri ve şerhini yaptığı eserlerinin öneminin oldukça büyük olduğu görülmektedir. Bu önemin birinci sebebi, XVIII. yüzyılın başında yaşamış bir Osmanlı bilgin ve düşünürünün nasıl bir felsefî anlayışa ve bilgi birikimine sahip olduğudur. İkinci sebep ise Es'ad Efendi'nin düşüncelerinin, devrindeki Osmanlı ilmî ve felsefî hayatını yansıtması açısından sahip olduğu önemdir.

Gerek mantık, gerekse *Fizika* tercüme ve şerhlerine oldukça geniş ve kapsamlı birer giriş (mukaddime) yazan Es'ad Efendi, bu eserlerin genelinde, bilhassa da giriş kısımlarında kendi zengin bilgi ve düşünce birikimini konuşturmaktadır. Nitekim o, kendisinin yaptığının salt bir çeviri olmadığını bu eserlere yazdığı girişlerinde ifade etmektedir. Kelâm konusundaki düşüncelerini ise hem kendi telifi, hem de hâşiye olarak yazdığı eserlerinde dile getirmektedir. Mantık şerh ve tercümesine yazdığı mukaddime kısmında Es'ad Efendi, öncelikle mantığın tanımı ve bu adın menşei üzerinde durur. Kendinden önceki filozofların mantık tanımlamalarını belirttikten sonra kendisi de mantığı şöyle tasvir eder: Mantık aklı ve ifadeyi mükemmelleştirir. Mantık sayesinde akıl, dikkatle tasavvur eder, doğru ayırma yapar, karar verir, kendi ilkelerinden kalkarak doğru çıkarım yapar. Bu tasvirler gösteriyor ki, Es'ad Efendi mantığı akıl, ifade, doğru çıkarım ilişkisinin merkezinde ve temelinde görür.

Mantık'a dair yazdığı mukaddimede Es'ad Efendi, mantığı, Ortaçağ İslâm ve Batı dünyasıyla çağdaşı Latin dünyasındaki taksîmâta dayanarak izah eder. Onun buradaki izâhâtından anlaşıldığına göre o, devrindeki, özellikle İtalya'daki mantık ve felsefe çalışmalarından haberdar görünmektedir. Mantığı önce doğal (tabîî) ve yapma (sınâî) mantık; yapma mantığı da teorik (muallem) ve pratik (müsta'mel) mantık kısımlarına ayırır.

'Mantık bir bilim midir?' sorusunun cevabındaki çeşitli tartışmaları naklettikten sonra o, teorik mantığın bir bilim olduğu görüşüne varır. Çeşitli değerlendirmelerden sonra da pratik mantığın da teorik mantığa dayanmasının onun da bir bilim olduğu sonucunu doğurduğunu söyleemektedir. Mantığın konusunu izah ederken Ortaçağ boyunca tartışılan adcılarla (nominalistler), gerçekçilerin (realistler) tartışmalarına yer vererek realistlerin haklı olduğunu belirtir ve onların yanında yer alır. Es'ad Efendi'nin bu realistliği, daha çok Aris-

to realistliğinin devamı olarak görülmelidir. Es'ad Efendi, mantığın diğer ilimlerle ilişkisi üzerinde durarak onun özellikle spekülatif ilimlerin tahsilinde gerekli ve zorunlu olduğu düşüncesindedir.

Mantık çeviri ve şerhine İsagoge'den başlayan Es'ad Efendi, buradaki örneklerinin hemen hepsini İslâm kültür unsurlarından seçer. Kategoriler bahsinde ise kategori kelimesinin anlamına temas ederek bu kelimenin "bir şeye yüklenen şey" anlamına geldiğini belirterek bu kavramın bu anlamdan alınarak, kâinatta tabiatları gereği üstün varlıkların, alt varlıkların üzerine yüklendiği için, on kategorinin işlendiği kitaba ad olduğunu söylemektedir. Aklın üç işlevine karşılık üç öğreti başlığı altında ise Es'ad Efendi, terim, önerme ve kıyas konularını işler. Bu kısımda o, özellikle Türkçe terimlerle konuyu örneklendirerek anlatır. Meselâ "duvar", "beyaz", "duvar aktır" gibi örneklerle terim ve önermeyi izah eder. Bu durum, onun Grekçe'den Arapça'ya çevirdiği bir saf mantık kitabında Türkçe terimleri de kullandığını göstermektedir ki bu, onun bir başka orijinal yönünü işaret etmektedir.

Aristo'nun temel felsefe eserlerinden olan *Fizika*'nın tercüme ve şerhine yazdığı mukaddime kısmında ise Es'ad Efendi, öncelikle felsefeyi, "Var olan her şeyin hakikatini bilmektir." diye tanımlar ki, peripatetik geleneğe uygun bu tanımdan sonra da felsefeyi "bütün ilimlerin kendisinden çıktığı bir kaynak" olarak kabul eder. Bu felsefe tanımını temel alarak kendine özgü bir ilimler tasnîfi yapar. Bu tasnîfte Aristo'yu temel almasına ve çeşitli felsefe ekollerinin ilim tasnîflerini de zikretmesine rağmen, tamâmen onlara bağlı kalmadığı gibi diğer İslâm filozof ve bilginlerinin ilimler tasnîfini de tekrar etmez ve benimsemez. Kendisi, diğerlerinden ayrı bir tasnîf yapar.

Fizika'ya yazdığı mukaddimede de aynen mantık için yazdığı mukaddimede yaptığı gibi, fiziğin bir ilim olup olmadığı ile ilgili tartışmalarını nakleder. Fiziğin ilim olmadığını söyleyenler, onun tikel ve değişen varlıkları konu edindiğini ileri sürerler. Felsefe tarihinde bu görüşe Herakleitus, Kratilos ve Platon gibi filozoflar sahiptirler. Fiziğin bir ilim, hatta teorik bir ilim olduğunu Aristo, Yahya en-Nahvî, Themistius, İbn Rüşd, A. Thomas gibi filozofların savunduğunu söyleyen Es'ad Efendi, kendinin de bu düşüncede olduğunu özellikle belirtir.

Cevher-sûret ilişkisini temele alan çeşitli izahlara yer veren Es'ad Efendi, bu konudaki Aristo ve bazı şârihlerinin görüşlerini kabul etmez. Sonra da bu mesele hakkındaki Eş'arî kelâmcılarının savunduğu, her şeyin Allah'ın mutlak ve küllî irâdesinin bir sonucu olarak meydana geldiği yolundaki görüşlerini benimser. Es'ad Efendi, "Cevherdeki sûreti tabiî fâil yoktan îcâd eder." şeklindeki görüşler ile sûretin maddeden çıktığını savunan Aristocu ve Yeni Platoncu görüşleri eleştirerek kendi düşüncesini Ehl-i Sünnet kelâmcısı tavrıyla ortaya koyar.

Es'ad Efendi, ayrıca hareket ve boşluk kavramlarıyla yakın ilişkisi olan "yaratma" konusunu çok geniş olarak ele alır ve tartışır. Özellikle o, İslâm kelâm problemleri arasında oldukça önemli bir yeri olan yaratma problemini tartışma gündemine getirdikten sonra bu konudaki Ortaçağ Hıristiyan skolastiklerinin düşüncelerini I. Kottinius'un yorumlarıyla nakleder. Kendisi ise bu konuyu Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından tartışır. Şârih I. Kottinius'la birlikte Es'ad Efendi, yaratmayı birçok açıdan izah ettikten sonra Aristo ve yaratma konusunda şu ortak kanaati paylaşır: Aristo iman nurundan mahrum olduğu ve hiçbir peygambere inanmadığı için kendisinde yoktan yaratma fikri yoktur. Böylece, bir İslâm düşünürü olan Es'ad Efendi, Yunanlı filozoftan farklılığını hem ortaya koymuş ve hem de bu konuda onun görüşlerine önemli ve farklı bir katkı sağlamıştır. Bu arada yine hareketle ilgili daha pek çok kavramın Aristo ve yorumcularına göre nasıl anlaşılmış olduğunu çeşitli yönleriyle izah eder.

Es'ad Efendi'nin kelâmla ilgili eserlerinde işlediği konulara ve bu konular üzerine yapılan tartışmalara baktığımızda felsefe ve kelâmın birbiri içinde olduklarını görürüz. Kelâm konuları tartışılırken birçok yerde filozofların görüşlerini de naklederek zaman zaman tartışılan bu konularda, kelâmcılardan uzaklaşarak filozofların yanında yer almaktadır. Bu da onun kelâmî fikirlere sıkı sıkıya bağlı olmadığını ve onları aşabildiğini göstermektedir. Ayrıca bu durum bir XVIII. asır Osmanlı düşünürünün felsefî olarak düşünebildiği anlamına da gelmektedir. Allah'ın varlığının isbâtı meselesinde Es'ad Efendi, konuya, klasik İslâm filozoflarında olduğu gibi zorunlu ve zorunsuz varlık ayırımıyla başlar. Zorunlu varlık sebepsiz varlıktır, yani var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan (Descartes ve Spinoza'nın da dediği gibi) varlıktır. Sebebi kendinden olan varlıktır. Zorunsuz varlık ise sebepli varlık demektir, yani var olabilmesi için bir sebebe dayanan, varlığını başkasından alan varlık demektir. Bu arada imkânsızlık kavramına da yer veren Es'ad Efendi, bunun bir gerçekliği olmadığını belirtir, onun bir vehim ve kuruntudan ibaret olduğunu söyler.

Es'ad Efendi'ye göre Allah'ın varlığını isbât konusunda sûfîlerle teist/deist (müteellihûn) filozoflar, O'nun varlığının isbâtı için herhangi bir delile ihtiyacı olmadığı görüşündedirler. Bilindiği gibi İslâm düşüncesinde özellikle İbn Sînâ zat ve varlık ayırımı konusunda sistemli bir düşünceye sahiptir. Es'ad Efendi de, bu ayırımı mümkün varlıklar arasında değil de, Allah'ın zâtı ile varlığı arasında yapılan bir ayırım olarak ortaya koyar ve meseleyi bu açıdan tartışır. Ona göre çoğu kelâmcılar, Allah'ın varlığının zâtından ayrı düşünülebileceğini iddiâ ederlerken; mutasavvıflar ve Eş'arîler Allah'ın zâtı ile varlığının özdeş olduğunu ve başka türlü de düşünülemeyeceğini söylemişlerdir. Zira O, mutlak varlıktır, mutlak varlıkta düşünce açısından dahi bir ayırım yapılamaz; ay-

rım yapılacak olursa onda mutlaklıktan söz edilemez. Bu konuda Es'ad Efendi, Meşşâî ve Eş'ârîler cephesinde yer alır; bu tercihinde o, çok şuurludur. Es'ad Efendi, eğer Allah'ın zâtı ile varlığı arasında bir ayırım yapılacak olursa bunun "terkîb'e, yani Allah'ın zâtının birleşik olduğu anlayışına yol açacağını ifade ederek diğer kelâmcıların görüşlerine katılmaz. O, bu konudaki ihtilafların ise zorunlu ve zorunsuz varlıklar alanının birbirlerine karıştırılmasından kaynaklandığını düşünür.

Es'ad Efendi mantık, felsefe ve kelâm konularında birçok açıdan farklı ve orijinal yönleri olan bir düşünürdür. Arapça ve Grekçe'nin yanı sıra Farsça ve Latince de bilen Es'ad Efendi devrin ulemâsı tarafından "Muallim-i Sâlis" ünvanlıyla anılmakta ve XVIII. yüzyıl Osmanlı âlim ve mütefekkir tipini liyâkatle temsil etmektedir. Serbest tercüme metodunu uygulayan Es'ad Efendi, her esere yazdığı girişlerde kendi metodunu ve ilim anlayışını da ortaya koyar. Mantık, fizik ve kelâmın en karmaşık problemlerini tutarlı bir terminoloji ve başarılı bir üslûpla tartışır.

KAYNAKÇA

A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980.

———, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1983.

———, "Ali Kuşçu", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c. 1, İstanbul 1978.

A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (çev. İsmail Yakıt), İstanbul, 1986.

A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmed Dağ), Ankara 1983.

Ahmet Arslan, *Hâşiye ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul 1987.

———, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1987.

Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim-öğretim Tarihi*, İstanbul 1976.

Ahmet Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, (nşr. İbrâhim Hilmi), İstanbul 1924.

———, "İbrâhim Paşa'nın Viyana Sefaretnamesi", TOEM, sayı IV.

———, Lâle Devri (nşr.Ibrahim Hilmi), İstanbul 1932.

Ahmet Ateş, "Icî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c. 5/II, İstanbul 1962.

Alâaddîn Ali Tûsî, *Tahâfütü'l-felâsife*, (*Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran), Ankara 1990.

Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc. Vehbi Eralp), İstanbul, 1964

Âlî, *Künhü'l- Ahbâr*, c. V, İstanbul, Tarihsiz

Anton Dumitriu, *History of Logic*, c. I-IV, England (Kent) 1977

Ârif, "Devlet-i Osmâniyenin Teessüsü ve Tekarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı 2, İstanbul.

Aristoteles, *et-Tabîa (Fizika)*, I-II, (Arapça trc. Ishak b. Huneyn, nşr. A. Bedevî) Kahire 1984.

———, *Metafizik*, I (çev. Ahmet Arslan) İzmir 1985

———, *Organon*, I-V, (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1989

———, *Politika* (çev. Mete Tunçay), İstanbul 1975

BA, D. CMH (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Bâb-ı Defterî, cizye Muhasebesi Kalemi), nu. 26727.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I-II, İstanbul 1339.

———, *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, I-II, İstanbul 1971.

Bahaeddîn Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", *Vakıflar Dergisi*, sayı XIV, Ankara 1982.

———, "Müessese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara 1982.

Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim Felsefe Tarih I*, İstanbul 1991.

———, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı vâcib)*, Ankara 1979.

Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.

Charles Michael Stanton, *Higher learning in İslâm*, USA, 1990.

De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London 1968.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nasâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ*, (sdl. Ragıp Uğural), İstanbul 1987.

Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1991.

Edward Grant, *Ortaçağda Fizik Bilimleri*, (çev. Aykut Göker) Ankara 1986.

Eflâtun, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul 1980.

———, *Diyaloglar*, (çev. Teoman Aktürel), 1-2, İstanbul 1982.

Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garblılaşma Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.

Fahir Yeniçay, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Fizik Tedrisatı Hakkında Bir Taslak". *Tanzimat I*. İstanbul 1940.

Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978.

Faik Reşit Unat, "Nişli Mehmet Ağa Sefaretnâmesi", *Tarih Vesikaları Dergisi*, sayı X ve XII.

———, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, Ankara 1964.

———, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeler*, Ankara 1987.

Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakâyık-ı Nûmaniye ve Zeyilleri*, (nşr. Abdülkadir Özcan), I-V, İstanbul 1989.

Fındıklılı Silahtar Mehmet Ağa, *Nusretnâme*, (sdl. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1962.

Gazâlî, *el-Münkızü mine'd-dalâl*, (trc. Hilmi Güngör), İstanbul 1948.

———, *Tehâfütü'l-felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1981.

Hamdi Ragıp Atademir, *İsagoji Tercümesi*, Konya 1948.

Hanna el-Fâhurî-Halil el-Cur, *Târihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, III, Beyrut 1982.

Hasibe Mazıoğlu, *Nedim*, Ankara 1988.

Hilmi Ziya Ülken, *İlim Felsefesi I*, Ankara 1969.

———, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983.

———, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.

———, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1980.

———, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979.

Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul.

———, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnâmeler", *Vakıflar Dergisi*, S. XIII, Ankara 1981.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun 1986.

İbrâhim Kafesoğlu, *Büyük Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1953.

İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, II, Ankara 1988.

İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1317.

İsmail Hakkı (İzmirli), *Felsefe Dersleri*, (nşr. Eşref Hazarî), Dersaâdet 1330.

———, "İslâmda Felsefe Cereyanları", *Dârülünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, sayı 15-17 İstanbul 1930.

———, *Yeni Ilm-i Kelâm*, (hzr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara 1969.

———, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.

———, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, İstanbul 1941.

———, *Osmanlı Tarihi*, IV, Ankara 1982.

J, B. Tavernier, *XVI. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat*, (çev. Ertuğrul Gültekin). İstanbul 1980.

James Harvey Robinson-Charles A. Beard, *The Devlopment of Europa*, Vol. I, A. B.D., 1907.

John Robert Barnes, *An introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden 1986.

Kâmran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1958.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn.*, I-II, İstanbul 1971.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak*, (hzr. Orhan Şâik Gökyay), İstanbul 1980.

Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 1987.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, (sdl. Zuhuri Danışman), Ankara 1985.

Küçük Çelebi-zâde İsmail Asım Efendi, *Tarihi (Raşit Tarihi Zeyli)*, İstanbul 1282.

Lady Montegu, *Şark Mektupları*, (trc. Ahmet Refik), İstanbul 1933.

Lütfi Paşa, *Âsafnâme*, (hzr. Ahmet Uğur), Ankara 1982.

M. de M.D'Ohsson, *XVIII. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Âdetler*, (çev. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980.

M. Horten, "Felsefe", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c. 4, İstanbul 1977.

M. Naci Bolay, *Fârâbî ve Ibn Sinâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1989.

M. Sâim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984.

M. Şerafettin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.

Mâcid Fahri, "İslâmda Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları" (çev. Mehmet Dağ), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, Ankara 1981.

———, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1983.

Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

———, "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den Yapılan Tercümeler ve Es'ad Efendi'nin Fizika Tercümesi Üzerine Bazı Tesbitler", *Felsefe Arkivi*, sayı 28, İstanbul 1991.

Mary lucılle Shay, *The Ottoman Empire*, From 1720 to 1734.

Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, sayı 10, s. 49-64, İstanbul 1928.

Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde HareketKuramı", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, Ankara 1981.

———, "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, II, Ankara 1975.

Mehmet Halife, *Târîh-i Gılmânî*, (hzr. Kamil Su), Ankara 1986.

Mehmet Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I-III, İstanbul 1983.

Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, (hzr. Erdoğan Erüz), İstanbul 1988.

Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, (Celâli İsyanları), Ankara 1975.

Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.

Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, Ankara 1988.

Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 7-8, İstanbul 1977.

Mübahat Küyel (Türker), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din İlişkileri*, Ankara 1956.

Naîmâ, *Naîmâ Tarihi*, I-VI, İstanbul 1280.

Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1982.

Nehemia Levtzian and John O. Voli, (Ed.), *Eighteenth- Century renewal and Reform in İslam*, New York 1987.

Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I-II, İstanbul 1969-1970.

Nikola Rişer, *Tatavvurül-mantıkı'l-Arabî*, (Arapça trc. Muhammed Mehran), Kahire 1985.

Norman Itzkovvitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, London 1972.

Nureddîn es-Sâbûnî, *Maturîdiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1978

Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lütfi*, Ankara 1987.

Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-I V, İstanbul 1939.

Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969.

Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*. II. Şam 1957.

Porphyrius, *İsâgûcî*, (Arapça trc., Ebî Osman ed-Dımışkî. nşr. A. Fuat el-Ahvânî) Kahire 1952.

Porphyrius, *İsâgûcî*, (trc. H. Ragıp Atademir) Konya 1948.

Râmiz, *Tezkire-i Râmiz*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr. 3873.

Râşit, *Râşit Tarihi*, I-V, İstanbul 1282.

Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, Dersaâdet 1315.

Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul 1980

Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

———, *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, istanbul 1989.

T.J.De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

Taşköprülü-zâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniye*, (nşr. Ahmet Subhi Furat), İstanbul 1985.

Taşköprülü-zâde, Mevzûâtu'l-ulûm, (sdl. Mümin Çevik), İstanbul 1975.

Thomas Naff and Roger Owen (Ed), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. London 1977.

Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1980.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev.Lütfi Ay), I-II, istanbul 1977.

———, *XII. Şarl'ın Tarihi*, (çev. Nihat Sırrı), istanbul 1989.

W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çeviren M. Fuad Köprülü), Ankara 1977.

W. D. Ross, *Aristoteles*, (çeviren Ahmet Arslan), İzmir 1993.

W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Rûhi Fığlalı), Ankara 1981.

Yirmisekiz Mehmet Çelebi, *Fransa Sefaretnâmesi*, (hzr. Abdullah Uçman), İstanbul 1975.

Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara 1985.

SAÇAKLIZÂDE MUHAMMED MAR'AŞÎ

İbrahim Çetintaş*

HAYATI

Saçaklızâde nâmıyla mâruf Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî, XVII. ve XVIII. yüzyıl Osmanlı ilim-kültür hayatı ve zihin yapısının tipik bir örneğidir. Gerek genel hayatı ve gerekse ilim tahsil süreci hakkında ilk kaynaklarda verilen bilgiler, farklılıklar içermenin yanında oldukça sathî olup, tâlî kaynaklarda verilen bilgilerin kat'iyeti teyîde muhtaç daha derin çelişkiler içermektedir. Müellifin yazdığı onca eserde de, bu zorluğu aşmaya ışık tutacak doyurucu bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte şahsı ve ilmî hayatıyla ilgili daha ziyade halk arasında yaygınlaşmış, fakat gerçek olup olmadığı sorgulamayı gerektiren geniş bir rivâyet kültürünün oluştuğu da gözlemlenmektedir.[1]

Bununla birlikte Saçaklızâde'nin kendi kaleme aldığı *Cühdi'l-Mukıl*'de, h. XI. asrın üçüncü çeyreğinin sonları ile dördüncü çeyreğinin başları arasında doğmuş olabileceği ifade edilmektedir. Bu da aşağı yukarı h. 1070/1640-1080/1650 yıllarına karşılık gelmektedir. Bu görüş ise Saçaklızâde'nin, *Hâşiyetün alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî* isimli eserinde geçen; "*Mahrûse-i (korunmuş) Halep'de, eş-Şa'bâniyye (medresesi)'de, ders verme işini üzerime aldığım zaman h. 1100'ü tamamlamaya yakındı.*"[2] beyanına dayandırılmaktadır. Buradan, ders

---

* Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı.

1. Bkz., Osman Sandaloğlu, *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri*, Hazırlayan; Yaşar Alparslan, Ukde, Kahramanmaraş 2009.
2. Saçaklızâde, *Cühdi'l-Mukıl*, Dirâse ve Tahkîk: Sâlim Kuddûrî el-Hamd, Umman 2001, 14.

verme yeterliliğine ulaşan bir kişinin en az 25-30 yaşları civarında olması gerektiğinden hareketle, aynı görevi îfâ eden Saçaklızâde'nin de, tahmînî olarak ilgili zaman aralığında, bu yaş civarında olması gerektiği sonucuna varılmaktadır.[3] Dolayısıyla bu yaş seviyesinden geriye gidildiği zaman yukarıda verilmiş olan tarih aralığı ortaya çıkmaktadır. Müellifin babası Ebû Bekir Efendi'nin Maraşlı olduğu, burada ikâmet ettiği ve şehrin camilerinden birinde imamlık yaptığı gibi hususlar dikkate alınırsa Saçaklızâde'nin de Maraş'ta doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Mar'aşî nâmı, doğduğu şehir olan Maraş'a; Saçaklızâde lakabı ise ailesine nisbetle verilmiştir.

Müellifin yaşadığı dönemlerde Maraş özellikle medrese eğitimi bakımından oldukça canlıdır ve Saçaklızâde de ilk eğitimini buradaki ulemâdan almıştır. Daha sonra sırasıyla *Tibyân Tefsîri* mütercimi Tefsîrî Mehmed Efendi (ö. 1698) ve Dârendevî Hamza Efendi'den dersler almıştır. Ancak ilmini ve irfanını daha da derinleştirmek için Şam'a gider ve orada, zamanın büyük âlimi Abdülgânî Nablûsî (1640-1731)'den tefsîr, hadis ve tasavvuf gibi dinî ilimleri tahsil ederek bu alanlarda yetkinlik kazanır.[4] Ayrıca ilim tahsiline paralel olarak Tarîk-ı Kâdiriyye ve Nakşîbendiyye erkânı üzere yetişmiş olduğu bazı kayıtlarda yer almaktadır.[5]

Maraş'a döndükten sonra bir yandan öğrenci yetiştirmeyle meşgûl olurken diğer yandan özellikle dinî ilimler alanında eserler yazmaya koyulur ve bu anlamda çeşitli kaynakları dikkate aldığımız zaman kendisine yüzden fazla eser atfedilir.

Saçaklızâde'nin doğum tarihi gibi, vefat tarihi de tartışmalıdır. Ölüm tarihiyle ilgili kaynaklar birbirine yakın ama farklı zamanlara işaret etmektedir. Meselâ müellifin vefat tarihi *Sicilli Osmânî*'de[6] 1155/(1742-43), *Osmanlı Müellifleri*'nde[7] 1150/(1737-38) olarak geçmektedir. Corci Zeydan[8] ise bu tarihi 1154/(1741-42) olarak vermektedir. Saçaklızâde'nin nerede medfûn bulunduğu hususunda da bazı farklı görüşler olsa da Antep'te olduğu kuvvetle muhtemeldir.[9]

---

3. Saçaklızâde, *a.g.e.* 15.
4. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000, I, 325; Saçaklızâde, *a.g.e.* 12-13.
5. Necmettin Gevri, "*Saçaklızâde Muhammed İbn Ebû Bekr el-Maraşî Ve Bir Kadiri İcâzetnamesi*", *Madalyalı Tek Şehir Kahramanmaras*, Kahramanmaraş 2001, 58, 59 vd.
6. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, IV, 233.
7. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 326.
8. Corci Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Beyrut 1983, II, 344.
9. Haşim Albayrak, *Saçaklızâdeler*, Babıali Kitaplığı, İstanbul 2009, 56-57.

ESERLERİ

Saçaklızâde'nin Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Tecvîd, Kırâat, Mantık, Münâzara ve Edebiyat gibi hayli geniş bir alanda sayısal olarak oldukça fazla eser ortaya koyduğu görülmektedir. *Osmanlı Müellifleri*'nde, onunla ilgili olarak otuz civarında eser zikredilir. *Cühdi'l-Mukıl* adlı eseri tahkîk eden Sâlim Kuddûrî, Saçaklızâde'nin eserlerinin sayısını altmış beşe çıkarmaktadır. Bunlara ilâve olarak muhtelif kütüphânelerde yer alan kataloglarda zikredilen eserleri de göz önüne aldığımız zaman, ona nisbet edilen eser sayısının yüzden fazla olduğu görülmektedir.

Bu eserler ve sayıları hakkında bazı güçlükler de mevcuttur. Bunlardan bir tanesi, onunla ilgili eserler ve bunlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin pek çoğunun bir değerlendirilmeye tâbi tutulmamış olmasının yanlışokumalara neden olabilmesidir. Bu da, ilgili eser ve müellife nisbetinde güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca kütüphânelerdeki katalog düzeninin yeterince sağlıklı olmaması da, eserlerin tesbîti ile ilgili çalışmaları güçleştirmektedir. Biz burada bu eserlerin belli başlılarını zikretmekle iktifâ edeceğiz.[10]

1. *Tertîbu'l-Ulûm*: Eserin pek çok kütüphânede yazma nüshaları mevcuttur. Bazı nüshalar, *Risâle fî Tâdâdi'l-Funûn ve Hakâiku'l-Ulûm ve Tertîbu'l-Ulûm* adıyla kaydedilmiştir.[11] Ali Suâvî, eseri, *Tercüme-i Tertîbu'l-Ulûm* adıyla tercüme ettiğini ve bu tercümenin dîbâcesini, "*talebe-i ulûma dahi hüsn-i hizmet*" amacıyla yayınladığını ifade eder."[12]
2. *Neşru't-Tevâlî*: Kelâm ilmine dâir oldukça akıcı bir üslûpla yazılan bu eser hakkında Hayreddin ez-Ziriklî, Beydâvî'nin *Tevâlî*'sinin şerhi olduğunu ifade eder.[13]
3. *Risâletü'l-Îmân*: Eserde, îman ve küfür kavramlarının analizi yapılmaktadır. Bu çerçevede müellif, tahkîkî îman, taklîdî îman, küfür, tasdîk, dil ile ikrâr kalb ile tasdîk gibi ifadelerin anlamı ve bunlar arasındaki farkların neler olduğu üzerinde durur.[14]

---

10. Bu eserlerin genel bir listesi ve konuları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması*, Basılmamış Doktora Tezi, 34-62, Ankara 2006.
11. Saçaklızâde, *Cühdi'l-Mukıl*, 25.
12. Suâvî, "*Hulâsat-ul-Haber fi'l-Ilmi ve'l-Eserder Karn-ı Sâni Asr*," *Ulûm*, S. 8, 440; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, I, İstanbul 1997, 82-83.
13. Hayreddin Ziriklî, el-*A'lâm, Kamûs-u terâcim li-eşheri'r-rical ve'n-nisâ*, 15. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002; C. VI, 60.
14. Saçaklızâde, *Risâletü'l-Îman*, Süleymaniye Ktp. (Yazma Bağışlar), nr: 314/1, vr. 1b-2b.

4. *Reddü'l-Celâl*: Saçaklızâde, bu eserin hemen başında, Celâl'in *Şerhu'l-Akâidi'l-Akîdiyye* adlı eseri ile, Hocazâde'nin *Şerhu't-Tarîka* adlı eserinde bazı kelime hatâları bulduğunu, bunun üzerine *Reddü'l-Celâl*'i kaleme aldığını ifade eder. Hatta bu çalışmasını iki bab halinde yazdığını, bunlardan ilkini Celâl'e, diğer babı da Hocazâde'ye tahsis ettiğini ifade eder.[15]
5. *Risâletün fî Hakîkati'l-İnsân*: Bu risâlede insanın hakîkatinin, cism-i kesîf, cism-i latîf ve ruh olmak üzere üç şeyden mürekkep olduğunu ifade eder. Buna göre cism-i kesîf insanın fiziksel yönünü, cism-i latîf uyku halinde bedeni terk eden, fakat bedene bağlı olan yönünü, ruh ise cism-i kesîf ile cism-i latîf arasında irtibâtı sağlayan ve emir âleminden gelen boyutunu oluşturur. Ceset, hastalık veya başkaca bir şeyle ölürse, cism-i latîf ruha döner. Cism-i kesîfin yok oluşu, mü'min ya da kâfirde aynı kevnî kanunlara tâbidir. Ancak evliyâ ve şehitler gibi Allah'a yakın olan bazı kişiler için bu kanun işlemeyebilir.[16]
6. *Risâletü İrâde-i Cüz'iyye*: Saçaklızâde, bu eseri üç bölüme ayırır ki, bunlar; mukaddime, maksad ve hâtimedir.[17] Meselâ mukaddimenin sekiz faslı olup, birinci fasılda, Allâh'ın her şeyi yarattığı meselesi, ikinci fasılda, varlık, a'râz ve cevher kavramları gibi konular fasıllar halinde ele alınır. Bu risâlede müellif daha çok Îcî'nin *Mevâkıf*'ı ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına atıf yaparak meseleyi ortaya koyar.
7. *Takrîru'l-Kavânîni'l-Mütedâvile fî Ilmi'l-Münâzara*: Saçaklızâde'nin, münâzara ilmine temel teşkîl eden ilk eseri budur. Çünkü kendisinin *Tertîbu'l-Ulûm*'da da bahsettiği gibi[18], önce bu eseri *Velediye* adıyla özetlemiş, müteâkiben bu özete de bir şerh yazmıştır.
8. *Risâletü'l-Velediye*: Münâzara ilmiyle ilgili bu eser için müellif, *Tertîbu'l-Ulûm*'da, *Takrîru'l-Kavânîni'l-Münâzara* isimli eserine atıfta bulunarak, bunu *Velediye* adıyla özet haline getirdiğini ifade etmektedir.[19]
9. *Cühdi'l-Mukıl*: Tecvîd ilmi ile ilgili olan bu eserde müellif, tecvîd ilminin konularını, âyetlerden örneklerle destekleyerek, anlaşılır bir üslûp içerisinde anlatmaktadır.

---

15. Saçaklızâde, *Reddü'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr: 1115/7, v. 78.
16. Saçaklızâde, *Risâletü fî Hakîkati'l-İnsân*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr: 1115/1'de, vr. 76.
17. Saçaklızâde, *Risâletü İrâde-i Cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmud Efendi), nr: 5819/2, v. 5.
18. Tertîbu'l-Ulûm, 141.
19. *a.g.e.* 141.

10. *Tehzîbu'l-Kırâat*: Kırâat ilmine dâir olan bu eserle ilgili olarak *Osmanlı Müellifleri*'nde, otuz üç cüz miktarında olduğu yazılıdır.[20]
11. *Risâle fî Tafsîli Mesâili Zevi'l-Erhâm*: Saçaklızâde risâleye başlarken, bunu kaleme alışgerekçesini şöyle açıklar: *"Teshîlü'l-Ferâiz kitabımı; 'Akrabalıkla ilgili mîrâs meselelerinin ayrıntıları büyük kitaplardadır ve nüshaları yayınlanmıştır.' ifadesiyle bitirince, bazı talebeler benimle irtibat kurup, mîrâs meselelerinin detaylarını tamamlamamı istedi. Ben de buna cevap verdim."*[21]
12. *Teshîlu'l-Ferâiz*: Bu eser, ferâiz ilmine ait bir risâledir. Müellif, *Tertîbu'l-Ulûm*'da, ferâiz ilmi için bir risâle yazdığını ve buna *Teshîlü'l-Ferâiz* dediğini ve bunu da şerh edip, *el-Eshel* ismini verdiğini ifade eder.[22] İlgili yerde adı geçen eser budur.
13. *Tehzîbu'l-Mantık*: Adından da anlaşılacağı gibi mantık ilminin özetlendiği bu eserin yazma nüshaları mevcuttur.
14. *Risâletün fî'l-Âyâti'l-Müteşâbihât*: Bu risâlede, Kur'an'daki müteşâbih konusu ele alınmaktadır. Önce Allâh'ın zâtı üzerinde duran müellif, bu bağlamda şunları söyler: *"Allâh, zâtı ile kâim, maddeden mücerred bir varlıktır. O halde Allâh'ın, bir cisim veya bölünemeyen bir cüz olması ya da herhangi bir mekânda ve cihette bulunması düşünülemez. Bu sebeple Allâh, âlemin ne içinde ne de dışındadır."*[23]
15. *Risâle fi'r-Reddi bi-ba'zı Müddeiyyâti'l-Beydâvî*: Saçaklızâde bu risâlenin girişinde, Beydâvî'nin tefsîrinde felsefeyi destekleyen bazı ifadeleri görünce bu eseri yazma gereği duyduğunu ifade ederek, bu eserde var olan felsefî unsurları fark ettiğini söyler ve imânî ve ilmî bakımdan bunlardan korunacak yeterliliğe sahip olmayan kimselerin bundan uzak durması gerektiğini beyan eder.[24]

DÜŞÜNCESİNE TESİR EDEN KAYNAKLAR

Saçaklızâde'nin Kur'an, tecvîd, tefsir, kırâat, fıkıh, kelâm, akâid ve münâzara gibi daha ziyâde naklî ilimler üzerinde tahsil görmüş olduğuna yukarıda

20. *Osmanlı Müellifleri*, I, 326.
21. Saçaklızâde, *Serhu Risâlei fî Tafsîli Mesâil-i Zevi'l-Erhâm*, Süleymaniye Ktp. (Âsir Efendi), nr: 141/2'de, vr. 21.
22. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, 162.
23. Saçaklızâde, *Risâletün fî'l-Âyâti'l-Mütesâbihât*, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr: 411/12'de, vr. 110b.
24. Saçaklızâde, *Risâle fi'r-Reddi bi-ba'zı Müddeiyyâti'l-Beydâvî*, Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmud Efendi), nr: 264'de, vr. 80.

değinmiştik. Müellif ilk ilmî tahsilini, doğduğu şehir olan Maraş'ta dönemin camilerinde hocalık yapıp, zaman zaman da öğrencilere ders veren babasından aldığı düşünülmektedir. Babasından, günün anlayışı dikkate alınırsa Kur'an, tecvîd, kırâat ve fıkıh ilmi gibi naklî ilimler alanında dersler aldığını ifade etmek yanlış olmaz. Daha sonra, müellifin zihnini ve ruhunu şekillendiren hocaları; Hasan Mar'aşî, Tefsîrî Mehmet Efendi, Dârendevî Hamza Efendi ve Şamlı Abdulgânî en-Nablûsî gibi dönemin ileri gelen âlimleridir. Bu son âlim, onun için sadece bir muallim değil, aynı zamanda tarîkat yolunda ilerlemesini sağlayan bir mürşiddir. Saçaklızâde'nin ona intisâb edip, ondan Kâdirî ve Nakşî tarîkat usullerini öğrendikten sonra rûhen de derinleşerek, ilminin yanında irfânî olarak da kendini geliştirdiği ifade edilmektedir.

Saçaklızâde'yi besleyen kaynaklar hususunda fizikî coğrafyanın dışına çıktığımız zaman daha geniş bir ilmî ve zihinsel arka planla karşılaşırız ki burada onun önde gelen muallim ve mürşidinin Gazâlî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Meselâ müellifin en önemli eserlerinden birisi olan *Tertîbu'l-Ulûm*'da ilimleri tasnîf ederken ortaya koyduğu zihinsel bakış açısı, Gazâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı sınıflandırmayla ciddî bir paralellik arz etmektedir. Meselâ sihir, tılsım, yıldızların hareketlerinin olaylara tesiri bakımından astronomi veya metafizik (ilâhiyat) bölümü açısından felsefe Gazâlî'ye göre mezmûn (kınanmış) ilimler arasında sayılırken, aynı ilim grubu Saçaklızâde'ye göre de kınanmıştır. Müellifin bu ilimleri ele alırken, Gazâlî'nin *el-Munkız* veya *İhyâ*'sının ilgili bölümlerine sık sık atıflar yaptığı görülmektedir.[25]

Ayrıca onun özellikle felsefe ile ilgili görüşlerini oluştururken yine geniş atıflarla izinden gittiği âlimlerden bazıları, Gazâlî'ye ilâve olarak, İbn-Kayyim el-Cevzî, Beydâvî, Zemahşerî, Suyûtî, Îcî, Nesefî, Sübkî, Sühreverdî, Senûsî ve Taftazânî'dir. Görüleceği gibi burada kelâm, akâid, tefsir ve tasavvuf ilmi gibi, aklî ilimlerin dışında yer alan âlimlerin ilmî alanı ve zihinsel portreleri, felsefeden uzak veya bu ilme belirli bir tutum içerisinde olan âlimlerden oluşmaktadır. Saçaklızâde'nin genel olarak felsefe veya aklî ilimlerle ilgili temel başvuru kaynakları bunlardır. Bu tablo içerisinden felsefeyle ilgili sağlıklı bir değerlendirme veya bakış açısının çıkıp çıkmayacağı tartışma götürür.

Müellifin Kur'ânî ilimler dediği tecvîd ve kırâat ilmine ilâve olarak, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve akâid ilmi gibi naklî ilimler alanında takip ettiği kaynaklar ile aklî ilimler alanındakiler arasında ya tam bir ayniyet, ya da zihinsel bir benzerlik görülmektedir. Onun naklî ilimler alanında izinden gittiği âlimler ve ilim dallarından bazıları ise şunlardır: Meselâ tefsirde Beydâvî, Ze-

25. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, s. 224-225. Ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1989, I, s. 62, *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Delâletten Hidâyete)*, çev. Yahya Pakiş, İstanbul 1988, 34-35.

mahşerî, Suyûtî, İbnu'l-Irrî, İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, Razî;hadis ilminde, *Sahîhu'l-Buharî, Sahîhu Müslim*, el-Irâkî el Kürdî, Ahmed b. Hacer el-'Askalânî; tasavvuf ilminde, Kuşeyrî, Aclûnî; kelâm ve akâid ilminde, Taftazani; fıkıh ilminde, Aliyyü'l-Kârî, el-Mergınânî el Hanefî, el-Kudûrî el-Bağdâdî el Hanefî, Zernûcî; ilimler konusunda, Sekkâkî, Taşköprîzâde ve Kâtip Çelebi gibi âlimleri saymak mümkündür. Elbette bunlar müellifin ilim kaynaklarını oluşturan âlim grubundan sadece bir kesittir ve bu örnekler onun ilmî ve zihnî olarak beslenmiş olduğu kaynakların niteliği hakkında yeterli bilgi vermektedir.

Bu anlamda onun zihinsel coğrafyasının genel hatları, Gazâlî düşüncesine paralel, Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden âlimlerin ağırlıkta olduğu bir anlayışı ihtivâ etmektedir. Ancak özellikle zararlı ilimler kategorisinde değerlendirdiği felsefeye karşı keskin tutumu dolayısıyla, daha belirgin bir selefî zihniyetin belirgin izleri görülmektedir. Ağırlıklı olarak naklî ilimlere mensup ulemâyı takip ederek, felsefenin de içinde yer aldığı aklî ilimleri, bu zihinsel yapı üzerinden bir değerlendirmeye tâbi tutmuş olması, onun özellikle felsefî düşünceye karşı tarafsızlığını etkileyen bir faktör olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu kaynak tablo üzerinden tefsir, hadis, fıkıh, akâid ve hatta kelâm ilmine dair belirli bir değerlendirme yapılabilir; ancak bu aynı yapı üzerinden felsefî ilimlerle ilgili objektif, kapsayıcı ve tutarlı bir değerlendirme yapabilmek hayli güç görünmektedir. Kaldı ki, bu âlim grubundan bir kısmı tamâmen, bir kısmı ise kısmen felsefî düşünceye karşı olumsuz bir tavır içerisindedir.

Onun aklî ilimlere karşı, Gazâlî'yi bile geride bırakarak, İbn Kayyım el-Cevzî gibi felsefe ve mantık ilimlerine külliyen karşı çıkan aşırı bir çizgiye kaymasında da, izinden gittiği âlimlerin tesirine ilâve olarak, yaşadığı dönemin aklî ilimlere karşı var olan aykırı tutumun etkisi olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Zira onun yaşadığı dönemin Osmanlı ilmiye teşkîlâtı içerisinde, kategorik olarak olmasa bile, ciddî anlamda bu ilimler aleyhine, felsefî düşünce üzerinde somutlaşan oldukça katı bir tutum olduğu, bilinen bir gerçektir.[26] Dolayısıyla, benzer bir kültürel iklim içerisinde yer alan müellifin ilmî tutumunu da bu genel atmosferin dışında görmek yanlış olur.

Ayrıca Saçaklızâde'nin ilgili kaynaklardan yararlanma meselesinde de bütünsellikten uzak bir anlayış göze çarpmaktadır. Meselâ, pek çok konuda Taşköprüzâde (*Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde)* ve Kâtip Çelebi (*Keşfu'z-Zunûn)*'den geniş ölçüde yararlanmasına rağmen, her iki düşünürün rasyonel düşünceyi içeren felsefeyle ilgili görüşlerine hiç yer vermediği görülür. Yine Gazâlî'nin felsefe ile ilgili görüşlerine başvururken, bunu sadece *İhyâ* ve *el-Mun-*

26. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.; İbrahim Çetintaş, "Yaşadığı Dönemin İlmî Anlayışı Bağlamında Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Aralık 2010, 91-118.

kız üzerinden yapmaktadır. Onun *Tehâfütü'l-Felâsife* veya *Makâsıdü'l-Felâsife* gibi eserlerinin içeriğine girmekten imtinâ ettiği görülmektedir. Oysa Gazalî'nin felsefî düşüncesini daha kapsamlı ve ayrıntılı olarak ele alan temel eserleri bunlardır. Ayrıca Gazâlî'nin, filozofları aşırıya kaçan oranlarda eleştirdiği noktaları hayatının daha sonraki sürecinde yazmış olduğu kimi eserlerinde revize ettiği iddiaları[27] da dikkate alınırsa, *İhyâ* ve *el-Munkız*'da yer alan görüşlerin, onun genel felsefî düşüncesinin sadece bir kısmını oluşturduğunu da ifade etmek yanlış olmasa gerektir. Hâl böyleyken, bir yandan Gazâlî'nin felsefeye dair görüşleri çerçevesinde ortaya koyduğu eserlerinin tamâmını, diğer yandan onun geçirdiği ilmî süreç içerisinde ortaya çıkan farklılaşmaları dikkate aldığımız zaman Gazâlî'nin, Saçaklızâde tarafından tam bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğini söylemek güç gözükmektedir.

İLMÎ VE ZİHNÎ YAPISININ GENEL KARAKTERİ

Saçaklızâde'nin düşünce sistemini, yaşadığı dönemin genel zihin yapısı dışında değerlendirmemek gerekir. Bu bağlamda, ilmî ve siyâsî olarak Osmanlı gerileme döneminin yaşandığı bu süreçte karşı karşıya gelinen problemlerden kurtulmak için ülkeye hâkim olan ilmî zümre, muhtelif çözüm önerileri ortaya atarlar. Bunlardan bir kısım ulemâ, özellikle Avrupa merkezli değişim hareketlerinden habersiz, geçmişin hülyâları içerisinde geleneksel yaşam tarzını sürdürüp gitmekteydi. Olup bitenlerin tam olarak farkında olmayan bu kesim için, öyle kaygı uyandıracak ciddî problemler de yoktu. Dolayısıyla bunlar olaylar karşısında daha ziyâde ilgisiz bir tutum içerisinde gözükmektedirler. Bunlardan bir diğer kısım ulemâ ise; siyâseten meydana gelen her yenilginin, aslında dinden ve şerîattan uzaklaşmakla ortaya çıktığını, bu uzaklaşma ve yenilgilerin asıl sebebinin ise felsefe ve tabiat ilimlerine dalmaktan kaynaklandığını söylüyorlardı. Bunlar kurtuluş yolu olarak, selefî görüşü yeniden canlandırarak, fıkıh merkezli bir yapılanmayla bu çıkmazdan kurtulmanın mümkün olabileceğini düşünüyorlardı. Sayısal olarak az, ancak oldukça etkili üçüncü bir grup ise, eğitim sisteminin reforme edilmesi gerektiğini, İslâm'ın klasik döneminde olduğu gibi yeniden Gazâlî - İbn Sînâ çizgisinde rasyonel bir düşünce sisteminin kurulması gerektiğine inanıyorlardı.[28]

Saçaklızâde'nin bu genel tablo içerisindeki yerine bakacak olursak, onun düşünce sisteminin birinci grup ulemânın tutumundan oldukça uzak olduğu

---

27. Gürbüz Deniz, "Gazâlî'yi Anlamanın Yolu", *Diyanet İlmi Dergi*, Sayı: 10, 7-26.
28. Bekir Karlığa, "On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahramanmaraşlı Bazı Bilim Adamları", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004, 4.

söylenebilir. Çünkü müellif, ilgili dönemde uygulanan eğitim sisteminden oldukça rahatsız görünmektedir. Medreselerde ilmî alanda yapılan yanlış uygulamalardan yakınmaktadır; öğrencilere hiç hak etmedikleri derecelerin verilerek, ulemâ sıfatı takıldığını ve başlarına ilmî yeterlilik olarak karşılığı olmayan kavuklar giydirildiğini söyleyerek eleştirel bir vaziyet alır.[29]

Ayrıca müellif bütün bu olup bitenler karşısında sadece eleştirmekle kalmaz ve eğitim sisteminin gözden geçirilerek yeni ilmî ve idarî esasların uygulanması gerektiğini de ifade eder. Kaleme almış olduğu *Tertîbu'l-Ulûm*'da, özellikle de kitabın son kısımlarında, eğitimde, öğretimde uyulması esas olan bazı ilkeler vaz'etmiş olması dikkat çekicidir. Hatta Ali Suâvî'nin bu kitap için sarfettiği, "*Bu kitabın rûhu, medrese derslerinde şerhler ve hâşiyeler tedrîs olunmasını ve bi'l-cümle mufassalât öğretilmesini hoş karşılamaz ve ders kitaplarını tertîb ile tavsiye eder.*"[30] şeklindeki beyanını da, Şaçaklızâde'nin, kendi döneminin ilim sistemine yönelik bir eleştiri olarak değerlendirilebilir.

Bu anlamda Saçaklızâde'nin bu yaklaşımı kendi döneminde, eğitim sisteminin reforme edilmesi gerektiğini söyleyen üçüncü grup ulemânın tutumuyla belirli bir paralellik içerisindedir. Ancak bu olsa olsa, o dönem medrese zihniyetini yansıtan şerh, hâşiye veya ta'lîk türü eserlerden bu kurumları kurtarma konusunda bir düşünce veya tutum paralelliği olabilir. Yoksa eğitim sisteminin ıslahı için bu grupla, Saçaklızâde'nin yapmış olduğu öneriler birbirinden oldukça farklıdır. Bu ulemâ grubunun eğitim sisteminin reformundan kasdettiği şey, köklü olarak medrese sisteminin zihinsel bir değişikliğe tâbi tutulmasıdır. Yani tamâmıyla okutulan kitaplar değiştirilerek, aklî veya felsefî ilimlerin eğitim kurumlarının rûhuna hâkim olması gerektiğidir. Oysa Saçaklızâde, daha ziyâde eğitim kurumlarındaki ilmî usulsüzlüklerin ortadan kaldırılarak, herkesin liyâkat esasına göre derece almasını ve ortaya konan eserlerin de şerh ve hâşiyecilik yerine daha özgün telif eserler olmasını savunmaktadır. Felsefe veya aklî ilimler ise onun ısrarla uzak durulmasını öğütlediği alanlardır.

Saçaklızâde'nin düşünce sistemi ikinci grup ulemânın dünya görüşüyle daha fazla paralellikler taşımaktadır. Bu zümrenin görüşü; ilmî ve siyâsî yapı da dâhil olmak üzere, meydana gelen bozulma ve yozlaşmaların büyük oranda din ve şerîattan uzaklaşılması neticesinde ortaya çıktığı ve bunun en büyük sebeplerinden birinin de felsefî düşünceye dalmaktan kaynaklandığı iddiâsına dayanmaktadır. İşte bu nokta, Saçaklızâde'nin, felsefe ve filozoflara karşı ortaya koyduğu tutumla kesişmektedir. Müellifin, bu noktada büyük ölçüde Gazâlî'yi ta-

29. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, 217-218.
30. H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, 440; ; Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suâvî*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 250.

kip eder görünmesine rağmen, çoğu kez onu bile geride bırakarak, İbnu'l-Kayyim el-Cevzî'nin felsefeye karşı müsâmahasız çizgisine kaydığı görülmektedir.

Diğer yandan, bilindiği gibi İslâm düşünce tarihinde Gazâlî filozofları eleştirirken, savını güçlendirmek için Kur'ân âyetlerine başvurmuş ve bu durum zaman zaman eleştiri konusu da olmuştur. Çünkü böyle bir yola girildiği zaman, ileri sürülen herhangi bir düşünceye karşı âyet veya hadislerin, ilgili düşünceyi sınırlandırmak veya tamâmıyla yok etmek için âdetâ bir silah gibi kullanılabilme ihtimali oldukça güçlüdür. Nitekim Gazâlî'nin kendisinden sonra da bu usûlün sık sık kullanıldığına şâhitlik edilecektir. Saçaklızâde'nin de aynı alışkanlık ve kolaycılığa sapmış olduğu görülür. "*Ben derim ki, filozofları zemmedenlerin ilki Allah'tır.*" diyen Saçaklızâde, bu görüşünü isbât etmek için, "*Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, kendilerinde olan ilimden gururlandılar da, alaya aldıkları şey kendilerini sarıverdi.*"[31] şeklindeki âyeti delil getirir. Buradaki ilim kavramına dair yapılan yorumlardan bir tanesinin de filozofların ilmi olduğunu söyleyen müellif sözlerini şöyle sürdürür; "*İşte bu âyette kasdedilen ilim kavramıyla ilgili olarak yapılan yorumlardan bir tanesi, eski-Yunan filozof ve dehrîlerinin sahip olduğu ilimdir. Onlar, Allah'tan bir vahiy işittikleri zaman onu ellerinin tersiyle iterler, peygamberlerin ilimlerini kendi ilimleri karşısında küçümserlerdi. Meselâ Mûsâ (as)'ın geldiğini işiten Sokrates'e, "Ona gitsen?" demişler. Bu öneri üzerine o da, "Biz kendimizi terbiye eden bir milletiz; başkasının terbiye ve ıslâhına ihtiyacımız yok." demiş. Tıybî (ö. 1343), Hâşiyetü'l-Keşşâf'ta, Türbeşî (ö. 1262)'nin bazı arkadaşlarına şunu tavsiye ettiğini söylemektedir: Filozofların bâtıllıklarına kulak vermek şöyle dursun, bunlara karşı duyularınızı tamâmıyla kapatmanızı tavsiye ediyorum. Bu bâtıl hususlar, sadece bâtıl ehlinin uğursuzlukları ve kötülüklerini artırır. Bu sözlerden denize bir kelime bulaştırsan, denizi bulandırır. Bunlar dünyada aşağılık, âhirette ise rezillik verirler. Bu hususta Allah'a sığınırım.*"[32]

Burada geçtiği şekilde ilâhî beyana dayanarak, filozofları zemmedenlerin ilkinin Allah olduğu, yine âyette geçen ilim kavramıyla filozofların ilminin kasdedildiği iddiâsı aşırı ve çarpıtılmış bir yorum görünümündedir. Çünkü ilâhî murâdın ne olduğunu ancak Allah bilebilir. Yine ilgili âyette kasdedilen ilmin felsefe; ilim erbâbının ise Yunan filozofları olduğu iddiâsı da, tarihî ve coğrafî olarak araştırılmaya muhtaç diğer bir konudur. Bu sebeple böyle bir yorumla, ilgili âyet üzerinden filozofları zemmetmek doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

Saçaklızâde'nin felsefe aleyhtarlığı o kadar keskindir ki, tefsir ilminde izinden gittiği Zemahşerî ve özellikle Beydâvî'nin görüşlerini bile eleştirir ve bu konuda okuyucuları uyarır. Bu anlamda Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında, felsefe lehinde

---

31. 40/Mü'min, 83.
32. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-Ulûm*, 227-228.

bazı çarpıtmaların olduğu ve bunun da çok gizli şekilde yapıldığı, ayrıca bu eserde Ehl-i Sünnet âlimlerine küfredilip, onların aşağılandığı, o sebeple bu eserin okunmaması gerektiğini söyleyen bazı âlimlerin tutumlarına hak vermekle birlikte itiraz eder. Çünkü kendisine göre de, bu eserin içinde gizlenmiş felsefî düşünceler vardır; ancak bunları fark edebilenlerin bu kitabı okumasında şer'î olarak herhangi bir beis yoktur. Müellifin bu konuda asıl eleştirmek istediği kişi Beydâvî'dir. Çünkü ona göre Beydâvî'nin tefsirinde ortaya konan görüşler, Zemahşerî'nin görüşlerinden daha gizli, tehlikeli ve felsefî içeriklidir. Bu sebeple Beydâvî'nin tefsirinin bizâtihî kendisi ile filozofların görüşlerini ayırt edemeyen bazı kişiler, hiç farkına varmadan bu tefsir üzerinden bozuk felsefî görüşleri okumaktadırlar. Oysa bu bir yanılmadır. Okunan şey filozofların bozuk itikatlarıdır.[33] Hatta müellif bu yöndeki görüşlerini ret mâhiyetinde bir de risâle yazar ve ilgili eserin girişinde; Beydâvî'nin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* kitabında felsefeyi destekleyen bazı ifadeleri görünce bunu yazmak istediğini, imânî ve ilmî bakımdan kendini koruyamayacak kişilerin bundan uzak durması gerektiğini tembihler.[34]

Ayrıca Saçaklızâde, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye'nin, Tevrat'ın hakikatlerinden yüz çevirerek, filozofların bâtıllıkla dolu sözlerine uymaları neticesi Allâh'ın, İsrâiloğullarını vatanlarından kovma cezâsına çarptırdığı ve ayrıca Müslümanlar, felsefeyle meşgûl oldukları zaman, Allâh Teâlâ'nın onların başına Hristiyan haçlıları ve putperest Moğolları musallat ettiği gibi ifadelerine gönderme yaparak, başa gelen siyâsî olayların veya bazı musîbetlerin felsefe ile meşgûl olmaktan kaynaklandığını anlatmak istemektedir.[35] Oysa başa gelen ilmî veya siyâsî sorunların temel sebeplerini gerçekçi olmayan bu tür bahânelerden ziyâde Müslümanların kendi içlerinde meydana gelen siyâsî-mezhebî kavgalarda veya bunların iddiâsının tam aksine felsefî düşünceye olan husûmette aramak gerekmektedir.

Felsefî düşüncenin hilâfına yönelik risâleler de yazan müellif, bunlarda da özellikle *el-Munkız*'ı referans göstererek, felsefeye karşı bildik menfî tutumunu sürdürmektedir. Meselâ bunlardan birinde, kendilerinin Muhammedî olduklarını, filozof veya kelâmcıların ise kendi akıllarına göre hareket ettiklerini ifade ederek, şunları söyler: "*Aklın kurallarını kelâmcıların kitapları ihtivâ eder. Biz müşriklerin akîdelerini tedrîs etmek ve kâfirlerin saçmalıklarına dalmaktan uzağız.*"[36] Görüldüğü gibi burada işin içine kelâmcıları da katarak, ak-

33. Saçaklızâde, *a.g.e.* 166.
34. Saçaklızâde, *Risâletün fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât*, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr: 411/12'de, vr. 110b.
35. Saçaklızâde *Tertîbu'l-Ulûm*, 233-234.
36. Saçaklızâde, *Risâle fi't-Ta'n fi'l-Felsefe ve Kütübi'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. (Sehzâde Mehmed), nr: 10/15'de, vr. 235; *Risâle fi'l-Felsefe*, Süleymaniye Ktp., Abdullah Çelebi, nr: 408'de, vr. 117-119.

lını kullanan zümreleri "müşrik" ve "kâfir" gibi dinî kavramlarla ağır şekilde itham etmektedir. Ayrıca burada geçen "kendi akıllarına gore" ifadesi de sorgulanması gereken bir yaklaşımdır. Çünkü bir düşünce adamının kendi aklını kullanması doğal, hatta zorunlu bir durumdur.

Müellifin kelâm ilmi ile ilgili görüşlerinde de gelgitlerin yaşandığı görülmektedir. Kimi zaman bu ilme karşı oldukça mâkul bir tutum içerisindedir. Meselâ kelâm ilmi için kaleme aldığı *Neşru't-Tevâlî*'de, "*Kelâm ile isimlendirilen bu ilim, deliller getirmek sûretiyle dinî akîdeleri isbât etme ve üzerideki şüpheleri kaldırma gücü elde edilen bir ilimdir. Akâidle, amellerden ayrı olarak bizzat îtikâdın kendisi kasdedilir.*"[37] diye tanımladıktan sonra, gâyesini de, "*İnatlaşanları yola getirmek, hidâyet isteyenlere yol göstermek ve taklitten yakîne terakkî ettirmektir.*"[38] şeklinde ortaya koyar. Ayrıca kimi zaman bu ilmin tabiatı gereği aklî olduğunu, herhangi bir peygamberle karşılaşmadan akıl yoluyla imâna ulaşan bir insanın mü'min sayılacağını ve bu yönüyle aklın kelâm ilmi üzerinde işlevsel olmasının doğal olduğuna dair beyanları da mevcuttur.[39] Ancak bazen de yukarıdaki görüşlerinin hilâfında, hatta onları yok sayan bir tutum içerisine girdiği görülmektedir. Nitekim o şunları söyler: "*Gazâlî'nin kelâmdan hicret ettiği gibi ben de hicret ettim, ondan uzaklaştım ve kullarının günahlarını affeden ve tövbelerini kabul eden Allah'a tövbe ettim. Allah'tan, kıyâmet gününde beni kelâmcılarla haşretmemesini diliyorum. Bendeki bu görüş, kelâmla uğraşıp "Neşru't-Tevâlî'yi telif ettikten sonra ortaya çıktı. Şu anda bu eserin bütün nüshalarını toplayıp, yakmak istiyorum ve benden kelâmla ilgili olarak bir eserin kalmamasını istiyorum, ancak buna gücüm yetmiyor.*"[40]

Müellifin kelâmla ilgili görüşlerine bir bütün olarak bakıldığı zaman; ilmî hayatının ilk zamanlarında bu ilme karşı daha müsâmahakâr bir tutum içerisindeyken, ilerleyen süreçte bu tutumun değiştiği görülmektedir. Ancak yine de müellifin, kelâm ilminin tabiat ve ilâhiyat kısmını kabul etmese de akâidle ilgili kısmına pek bir itirazının olmadığı görülür. Hal böyle olsa da onun nazarında kelâmcılar da, filozoflara yakın bir konuma sahiptir. Yukarıda ifade edildiği gibi, ona göre kelâmcılar da aklıyla hareket etmektedir ve dinî hüküm bakımından filozoflarla aynı kategori içerisindedirler. Ayrıca müellifin, Gazâlî'ye yönelik kelâm ilminden rücû veya hicret ettiği şeklindeki beyanı da tartışma götürür. Çünkü onun bu ilimden döndüğüne veya onu tamâmıyla reddettiğine dair elimizde bir veri bulunmamaktadır.

---

37. Saçaklızâde, *Nesru't-Tevâlî*, Mektebet'ül-Ulûmi'l-Asriyye, Mısır 1924, 4.
38. Saçaklızâde, *Neşru't-Tevâlî*, 5.
39. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, 143-144.
40. Saçaklızâde, *a.g.e.* 214.

Saçaklızâde'yle ilgili ortaya koyduğumuz bu örneklere baktığımız zaman, onun ilmî zihniyeti; genel hatlarıyla selefî görüşe yakın, naklî ilimler ve özellikle Fıkıh ve Fıkıh Usûlü çizgisine dayalı bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Buna mukabil felsefî düşüncede odaklaşmasına rağmen genel olarak aklî ilimlere karşı oldukça mesâfeli ve hatta meydana gelen menfî olayların bizâtihî sebebi olduğu için oldukça öfkeli denilebilecek, tutucu bir portre ortaya koymaktadır. Bu görünüm müellifi, yaşadığı dönemde yer alan, yukarıda bahsettiğimiz ikinci grup ulemâ zümresinin ilmî zihniyetine yaklaştırmaktadır.

FİKRÎ ÖZGÜNLÜĞÜ

Saçaklızâde'nin ortaya koyduğu eserler genellikle telif, şerh, hâşiye ve ta'lîk mâhiyetinde olup, bunların bazıları oldukça özgün bir hüviyete sahipken, bazıları da kısmen bir derleme ve terkîp görüntüsü vermektedir. Meselâ onun kelâm ilmi için kaleme aldığı *Neşru't-Tevâlî*'si veya münâzara ilmine ait olan *Velediye* isimli eseri, en azından müellifin içselleştirerek ortaya koyduğu, bu sebeple özgünlüğü ve belirli oranda derinliği olan eserler hüviyetine sahipken, tecvîd ilmi için yazmış olduğu *Cühdi'l-Mukıl*'inde bu özgünlük karakterinin nisbeten zayıfladığı dikkat çekmektedir. Müellif, belki de yaşadığı dönemin tipik bir özelliği olarak bu ikinci tür eserlerinde aşırıya kaçan atıflar yapmakta ve abartılı bir bağımlılık havası vermektedir. Ancak yapılan bu atıfları bir tekrar ya da taklit şeklinde değerlendirmek de doğru olmaz. Çünkü o, zaman zaman alıntı yaptığı bu âlimlere itiraz ederek, bunların düşüncelerine karşı çıkmakta ve kendi özgün fikirlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca büyük ölçüde onun zihnî yapısının temelini oluşturan naklî ilimlere ilâve olarak Münazara ve Edebiyat gibi farklı alanlara yönelmenin yanında, dönemin durağanlaşmış medrese eğitim düzenine karşı da eleştirel, reformist bir tutum takındığı görülür. Bu sebeple müellifin gerek eserlerine, gerekse inşâ etmiş olduğu zihin dünyasına bir bütün olarak bakıldığı zaman kendine özgü bir yapının varlığı hissedilmektedir. Şimdi bu noktalara kısaca göz atalım.

Münâzara İlmi

Saçaklızâde'nin ağırlıklı olarak önem verdiği ve kendine özgülüğün hissedildiği ilim dallarından bir tanesi münâzara ilmidir. Bu doğrultuda o; *Risâletü'l-Velediye*, *Zübdetü'l-Münâzara*, *Takrîru'l-Kavânîni'l-Mütedâvile fî Ilmi'l-Münâzara*, *Tahrîru't-Takrîr fi'l Münâzara*, *Risâle fî Âdâbi'l-Münâzara* gibi eserler kaleme almıştır. O münâzara ilmi üzerinde çalışırken önce bu ilimde kullanılan

kavramları birer birer ele alır. Genel olarak bu kavramları; "*münâzara, münâzir, cedel, mücâdil, nakz, nakil, müddeî, tenbîh, kıyas, muallil, müstedil, sâil, men', muâraza, ilzâm, iflhâm ve gasb*"[41] şeklinde ifade etmek mümkündür. Ona göre münâzara ilminin amacı hakikatin ortaya çıkması için yapılan bir müdâfaa olup, bu ilim ile reddilen herhangi bir şeyin doğru veya yanlış olduğu da öğrenilir.[42] Buna göre bu ilmin yegâne amacı; karşı tarafı susturmak, mağlup etmek hırsıyla veya zor durumda bırakmak maksadıyla ortaya atılmaktan ziyâde yalnızca hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktır ki, müellifin yaptığı da budur.

Saçaklızâde'nin bu alana önem vermesinin pek çok sebebi olabilir; ancak kanâatimizce müellifin münâzara veya âdâb ilmi üzerinde çokça durmuş olmasının sebeplerinden en azından bir tanesinin, genel olarak Osmanlı Devleti'nde de bu ilme yönelik teveccühün oldukça yoğun olması olabilir. Bunun sebebi de bu ilmin teknik ve akademik boyutunun yanında aynı zamanda günlük pratik yaşamda, konuşma ve hatta davranış âdâbı husûsunda da çok önemli bir işlevinin olmasıdır. Osmanlı toplumu da genel olarak, benimsemiş olduğu İslâm ilim ve ahlâk anlayışının tesiriyle, ahlâk ve edebe önem veren, müzâkere ve tartışmalarını usûlünce yapan bir toplum olduğu için bu ilmin revaçta olması şaşırtıcı olmasa gerekir.[43] Aynı toplumsal ve kültürel coğrafyada yetişmiş olan müellifin, bu ilim üzerinde yoğunlaşmasını da aynı paralel zihniyet içerisinde değerlendirmek yanlış olmaz.

Edebî Yönü

Saçaklızâde'nin en dikkat çeken ve en orijinal yönlerinden bir tanesi de, onun edebiyatla ilgili ortaya koyduğu eserlerinde doğa figürleri ve hayvanları konuşturmasıdır. Bu mânâda müellifin, manzûm olarak kaleme aldığı eserlerinin pek çoğunda arı *(Hikâyetü'n-Nahl)*, dağ *(Meriyyetü'l-Cebel)*, gölet (*Sübhatü'l-Gadîr*) ağaç (*Mersiyyetü'l-Ebhel*), kale (*Hikâyetü'l-Kalea*) ve birçok canlı veya doğa figürü konuşmaktadır. İlgili eserlerde bu hayvanlar, bitkiler veya doğa figürleri yaşam öykülerini anlatmakta, özelliklerini tasvîr etmekte veya Allâh'ı zikretmektedirler. Meselâ bunlardan birinde müellif, "*Suyu çekildiği için hayvanları ölmüşbir gölete uğradım. Göletin kıyısına haşarâtın, lisân-ı hallerince bu şiiri söylediklerini düşünerek oturdum. Bu sebeple bu şiire, "Haşerâtın*

41. İbrahim Çapak, "*Saçaklızâde'ye Göre Münâzara İlmi*", I. Kahramanmaraş Sempozyumu, Kahramanmaraş 2004, 89.
42. Çapak, *a.g.e.* 89.
43. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düsünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 150.

Hitâbı" ismini verdim."[44] demektedir. Yine başka bir eserse; Ceyhan Köprüsü'ne (Maraş) geldiğini, köprünün bir kemerinin düştüğünü ve böylece oluşan yarığı gördüğünü, buna karşın nehrin korkunç bir sesle akışını görünce dehşete kapıldığını ve bütün bu manzara karşısında köprünün kendi lîsan-ı hâliyle yardım için feryat ettiğini anlatır.[45]

Saçaklızâde'nin bitki, hayvan veya doğa figürlerinin konuşmasına dair ortaya koyduğu bu eserlerin birinci ilham kaynağının İslâm'ın kendisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü Kur'an, tabiatin içinde var olan her şeyin kendi lisanınca Allah'ı tesbîh ettiğini ifade eder.[46] Tesbîh etmek veya zikretmenin bir tür konuşma olduğunu kabul etmemek için hiçbir sebep gözükmemektedir. Müellifin tasavvufî kimliği de dikkate alınırsa, ilgili figürleri konuşturmasında birinci motivasyon kaynağının burası olduğu ifade edilebilir. Buna ilâve olarak Saçaklızâde; daha ziyâde hayvanların ve kuşların konuşturulmasına dayalı fable türünün örneklerinden Hindli bilge Beydaba'ya ait olan ve Abdullah b. Mukaffâ tarafından *Kelile ve Dimne* olarak Arapçaya tercüme edilen eserden de haberdardır. Müellifin bu edebiyat türüne ait eserleri ortaya koyarken bu kitaptan esinlenmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Çünkü o bu eserin, darb-ı mesellerden bahsettiğinden ve okunmasında herhangi bir beis olmadığından söz eder.[47] Ancak hangi sâikle hareket etmiş olursa olsun bu eserler oldukça dikkat çekicidir ve müellifin direkt olarak dinî ilimlerin yanında edebiyat alanında da etkin olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu eserler müellifi farklı bir alana taşımanın yanında ona daha orijinal eserlerin üretildiği daha özgün bir konum da vermektedir.

Medrese Eğitiminde Reform Düşüncesi

Özellikle yaşadığı dönem bağlamında ele aldığımız zaman, Saçaklızâde'nin dikkat çeken yönlerinden bir tanesi de, yukarıda kısaca değindiğimiz gibi dönemin eğitim-öğretim sistemine karşı ortaya koyduğu, ileri düzeyde denilebilecek önerileridir. İlim tahsilinde; bir yandan öğrencinin kapasite ve yaşı gibi faktörler bağlamında öğrenci odaklı bir anlayışı, diğer yandan ise eğitimin niteliği ve tedricî olarak katedilmesi gereken aşamalar açısından program merkezli bir eğitim süreci önerilmektedir. Müellife göre tam bir tahsil süreci üçlü bir aşamadan geçmektedir. İktisâr, iktisâd ve istiksâdan oluşan ve Türkçeye,

44. Saçaklızâde, *Hitâbu'l-Haşarât*, Süleymaniye Ktp. (Antalya Tekl.), nr: 877/216'da, vr. 213b.
45. Saçaklızâde, *İstiğâsetü'l-Cisr*, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr: 757'de, vr. 12b-12a.
46. 57/Hadîd: 1; 17/İsrâ: 44; 24/Nûr: 41; 61/Saff: 1.
47. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, 188.

"Başlangıç", "Orta" ve "İleri Düzey" şeklinde çevrilebilecek olan bu aşamaları müellif şu şekilde detaylandırır: "*Her bir ilim dalının iktisâr düzeyi, o ilimle ilgili özet metinleri ihtivâ eder. İktisâd düzeyi, yine her bir ilim dalının ortalama metinlerini ihtivâ eder. Bundan ötesi ise, istiksâ düzeyidir. Bu mertebelerin her birinin çerçevesini, ancak yaklaşık bir tanımlamayla ortaya koyabiliriz. Bu mertebeleri belirleme husûsunda benim kanâatim kısaca şu şekildedir: İktisâr düzeyi, herhangi bir ilim dalının en bilinenin konularını içine alır. İktisâd düzeyi, önem bakımından orta düzeyde olan konuları içine alır. İstiksâ düzeyi ise, bunların dışında kalan nâdir konuları içine alır.*"[48]

Ayrıca müellif hangi mertebe olursa olsun yapılan ilim faâliyetinin, farkına varmadan, şuursuzca ve ezbere yapılmasından da şikayetçidir ki, bu durum müellifin yaşadığı dönem medreseleri veya ilim sisteminin temel hastalıklarından birisidir. O, ilim tahsilinden murâdın ne olması gerektiğini şu cümlelerle ifade eder: "*Sonra bil ki, bu ilmî mertebeleri tahsîl etmekten maksat, bu mertebelerle ilgili kitapları ezberlemek değildir. Bilakis asıl amaç, ilimlerle ilgili olarak, ihtiyaç duyulduğu zaman yararlanabilecek kadar öğrenmek ya da bir göz atıp, mütalâa etmek suretiyle, bu ilimlerle ilgili eserlerin içeriğine vâkıf olmak ve bunların nüshalarını düzeltmektir.*"[49] Daha önce Ali Suâvî'nin, dönemin eğitim sistemine yönelik bir eleştiri de sayılabilecek *Tertîbu'l-Ulûm*'ü, hâşiye, ta'lîk ve gereksiz ayrıntılardan uzak olduğu için övdüğüne değinmiştik. Saçaklızâde'nin alıntıladığımız ilgili cümleleri, bu yaklaşımı teyit eder niteliktedir.

Ali Suâvî'nin değerlendirmesine benzer bir değerlendirme de, Maraş üzerine çalışmalar yapan Atalay'dan gelir. Ona göre de bu eser Osmanlı medreselerinde şerh ve hâşiye geleneği ile oluşan durağanlaşmadan kurtulmak için öneriler getirir ve Molla Câmî ve Asam gibi şerh ve hâşiyelerle zamanın boşa harcandığını söyleyerek, sistem eleştirisi yapmaktadır. Bu değerlendirmeye göre bu eser medrese sistemindeki eksiklikleri "*İlk olarak*" görmekte ve ıslah çaresini düşünmektedir.[50]

Saçaklızâde'nin, döneminin eğitim sistemine yönelik öneriler üzerine bir çalışma yapan Ağırman, müellifin, ilimleri mertebelendirmede ortaya konan usûl ile tahsil sürecinde tatbik edilmesi gereken metodoloji bağlamında onun eğitim sisteminin iki temele dayandığını söyler. Bunlardan birincisi, eğitim ve öğretim programının hazırlanışında, öğrenme konumunda olan bireyin doğuştan getirdiği zekâ ve kâbiliyetlerinin dikkate alınmasıdır. Bu esasa göre bireyler, zekâ seviyeleri ve kâbiliyetlerine göre eğitim ve öğretime tâbi tutulurlar. İkincisi ise, öğrenciye verilecek bilginin, belli programlar dâhilinde aşamalı bir şe-

48. Saçaklızâde, *a.g.e.* 216.
49. Saçaklızâde, *a.g.e.* 216.
50. Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, İstanbul 1339, 129.

kilde verilmesidir. Bu da; ilk, orta ve yüksek öğretim şeklinde ifade edilebilecek üç aşamalı bir eğitim ve öğretim olmalıdır. Bu ilkelerin birinci esasına göre bizzat öğrencinin kendisi söz konusu iken, ikinci esasına göre öğrenciye uygulanacak eğitim ve öğretimin kapsam ve niteliği söz konusudur.[51] Bir anlamda hem öğrenci merkezli, hem de program merkezli bu eğitim anlayışı, modern eğitim doktrin ve uygulamalarında da sıkça tartışılan ve zaman zaman da pratikleştirilme imkânı bulan bir yaklaşım tarzı hüviyeti taşımaktadır.

Eğitim-öğretimle ilgili ortaya konan bu hususların, gerek problemin kendisi, gerekse çözüm yolu bağlamında günümüzle belli bir paralellik içerisinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak özünde bir değişim ve dönüşüm ruhu barındıran bu tür yaklaşımların, müellifin yaşadığı dönemdeki medreselerde var olan katı ve bağnaz zihniyet nazarı dikkate alındığı zaman atılan bu adımın büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır. Ancak burada ilginç olan husus şu ki; felsefî düşünceye karşı oldukça keskin tavırları olan Saçaklızâde'nin, çağına göre oldukça ileri düzeyde olan böylesi reformist bir eğitim zihniyetine sahip olmasıdır. Normal koşullarda böyle bir programı ortaya çıkaran zihniyet ile felsefeye taraf olan zihniyet aynı paralellik içerisinde olması gerekirdi veya eğitimde sadece naklî ilimlerin câri olmasını isteyen bir anlayıştan böylesi reformist bir adımın gelmesi dikkat çekicidir. Ancak durum ne olursa olsun, müellifin ortaya koyduğu söz konusu eğitim perspektifi ve bu istikâmette uygulanması için önerdiği eğitim programı insan merkezli olmanın yanında, problem çözücü reformist bir anlayışa sahiptir. Onun yaşadığı dönem dikkate alınırsa bu yenileşme hamlesinin mâhiyeti daha iyi takdir edilecektir.

Sonuç olarak Saçaklızâde, özellikle naklî ilimler alanında ortaya koyduğu eserlerle büyük bir âlim olmasına karşın, gerek beslendiği kaynakların niteliği, gerekse yaşadığı dönemin ilmî ve zihnî yapısının tesiriyle gelenekselliğin ağır bastığı, selefî çizgiye yakın bir portre izlenimi vermektedir. İslâmî ilimlerin neredeyse tamâmını kapsayan eserlerinin sayısal çokluğu yanında, nitelik olarak sorgulanması gerektiği düşünülmektedir ki, bu durum dönemin medrese sisteminin de genel bir hastalığıdır. Buna rağmen müellifin özellikle yaşadığı dönemin eğitim sistemindeki yozlaşmaya yönelik ileri sürdüğü eleştiri ve bu yozlaşmayı ortadan kaldırmak için getirdiği öneriler, reform niteliğini hâiz, oldukça kıymetli ve ileri adımlardır. Bu sebeple ilginç gelebilir; ancak onun dinî zihniyetinin hâkim rengi aşırı gelenekçi ve tutucu bir mâhiyete sahipken, özellikle medreselerin ilmî düzenine karşı ortaya koyduğu yaklaşımı oldukça modern ve ilerici bir tutum olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir.

---

51. Cemal Ağırman, *"Maraşlı Saçaklızâde'nin İlme Verdiği Değer Ve Eğitimde Verimliliği Artırmak İçin Öngördüğü Pedagojik Kurallar"*, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004, 945.

KAYNAKÇA

Ağırman, Cemal, "Maraşlı Saçaklızâde'nin İlme Verdiği Değer Ve Eğitimde Verimliliği Artırmak İçin Öngördüğü Pedagojik Kurallar", *I. Kahramanmaras Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004.

Albayrak, Haşim, *Saçaklızâdeler*, Babıali Kitaplığı, İstanbul 2009.

Atalay, Besim, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, İstanbul 1339.

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düsünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000.

Corci Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Beyrut 1983.

Çapak, İbrahim, "Saçaklızâde'ye Göre Münâzara İlmi", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004.

Çetintaş, İbrahim, *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

———, "Yaşadığı Dönemin İlmî Anlayışı Bağlamında Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Aralık 2010.

Deniz, *Gürbüz*, "Gazâlî'yi Anlamanın Yolu", *Diyanet İlmi Dergisi*, Sayı: 10.

Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1989.

———, *el-Munkızu mine'd-Dalâl (Delâletten Hidâyete)*, çev. Yahya Pakiş, İstanbul 1988.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, I, İstanbul 1997.

Karlığa, Bekir, "On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşünce Hayatı ve Kahramanmaraşlı Bazı Bilim Adamları", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2004.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308.

Necmettin Gevri, "Saçaklızâde Muhammed İbn Ebû Bekr el-Mar'aşî Ve Bir Kadiri İcâzetnâmesi", *Madalyalı Tek Sehir Kahramanmaras*, Kahramanmaraş 2001.

Saçaklızâde, *Cühdi'l-Mukıl*, Dirâse ve Tahkîk: Sâlim Kuddûrî el-Hamd, Umman 2001.

———, *Hitâbu'l-Haşarât*, Süleymaniye Ktp. (Antalya Tekl.), nr: 877/216'da, vr. 213b.

———, *İstiğâsetü'l-Cisr*, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr: 757'de, vr. 12b-12a.

———, *Neşru't-Tevâlî*, Mektebet'ül-Ulûmi'l-Asriyye, Mısır 1924.

———, *Reddü'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr: 1115/7, v. 78.

———, *Risâletün fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât*, Süleymaniye Ktp. (İbrahim Efendi), nr: 411/12'de, vr. 110b.

———, *Risâle fi'l-Felsefe*, Süleymaniye Ktp., Abdullah Çelebi, nr: 408'de, vr. 117-119.

———, *Risâletü fî Hakîkati'l-İnsân*, Süleymaniye Ktp. (Esad Efendi), nr: 1115/1'de, vr. 76.

———, *Risâletü'l-Îmân*, Süleymaniye Ktp. (Yazma Bağışlar), nr: 314/1, vr. 1b-2b

———, *Risâletü İrâde-i Cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmud Efendi), nr: 5819/2, v. 5.

———, *Risâle fi't-Ta'n fi'l-Felsefe ve Kütübi'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. (Sehzâde Mehmed), nr: 110/15'de, vr. 235

———, *Risâle fi'r-Reddi bi-ba'zı Müddeiyyâti'l-Beydâvî*, Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmûd Efendi), nr: 264'de, vr. 80. nr: 110/15'de, vr. 235.

———, *Şerhu Risâlei fî Tafsîli Mesâil-i Zevi'l-Erhâm*, Süleymaniye Ktp. (Âsir Efendi), nr: 141/2'de, vr. 21.

———, *Tertîbu'l-Ulûm*, nşr.: Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988.

Sandaloğlu, Osman, *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri*, Hazırlayan: Yaşar Alparslan, Ukde, Kahramanmaraş 2009.

Suâvî, Ali, *Hulâsat-ul-Haber fi'l-Ilmi ve'l-Eser der Karn-ı Sâni Asr*, *Ulûm*, S. 8.

Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.

Ziriklî, Hayreddin, *el- A'lâm, Kamûs-u terâcim li-eşheri'r-rical ve'n-nisâ*, 15. Baskı, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002; C. VI.

MUHAMMED AKKİRMÂNÎ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI

Hatice Toksöz*

GİRİŞ

Gazâlî'nin (ö. 1111) filozoflara yönelik eleştirileri neticesinde İslâm düşüncesinin XII. ve XIII. yüzyıldan sonra gerilemeye başladığı yönünde bir takım iddiâalar mevcuttur. Ortaya çıkan bazı siyâsî olayların da etkisiyle İslâm düşüncesinin mezkûr yüzyıllardan sonra inkıtâa uğradığı söylenebilir. Ancak bunun tamâmen doğru olduğunu söylemek imkânsızdır. Zira bu dönemde ve daha sonrası İbn Sînâ'nın eserlerine yazılan şerhler, İbn Sînâ felsefesini özetleyen ve Osmanlı bilim dünyasında en çok okutulan Ebherî'nin (ö. 1265) *Hidâyetü'l-Hikme* ve Kâtibî Kazvînî'nin (ö. 1277) *Hikmetü'l-Ayn* adlı eserleri ile, ayrıca Osmanlı düşüncesindeki *Tehâfüt* geleneği İslâm düşüncesinin sürekliliğinin en belirgin delilleridir. XV. yüzyıla kadar Osmanlı bilim dünyasında çok önem verilen felsefî düşünceye, bu dönemden sonra iyi bakılmadığı birtakım kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak söz konusu olumsuz düşüncelerle birlikte XV. yüzyıl öncesi gibi olmasa da daha sonraki asırlarda Taşköprîzâde (ö. 1561), Kâtip Çelebi (ö. 1656), Yanyalı Es'ad Efendi (ö. 1731), Akkirmânî (ö. 1760), İbrahim Müteferrika (ö. 1774) ve Gelenbevî (ö. 1791) gibi bazı Osmanlı düşünürlerinin telif ettikleri eserler ve yaptıkları birtakım tercümeler felsefî düşünceye karşı olan ilgiyi göstermektedir. Hem Osmanlı Devleti hem de Avrupa için tarihin akış yönünün belirlendiği asır olan XVIII. yüzyılda ise Osmanlı bi-

* Yard. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

liminde birtakım yenilik arayışlarının olduğu ve buna bağlı olarak da kısmen de olsa düşünce dünyasında bir canlanma görülmektedir. Bu bağlamda da mezkûr dönemde yaşayan Osmanlı entelektüellerinin kendi bilimsel düşüncelerini sorguladığını, geriye dönük olarak İslâm düşünce tarihini mercek altına aldıklarını, dolayısıyla Osmanlı eğitim hayatındaki problemlere karşı kayıtsız kalmadıklarını ve birtakım çözüm arayışları içinde olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim XVIII. yüzyılın önde gelen simalarından Muhammed Akkirmânî'nin de, aşağıda açıklanacağı üzere, İbn Sînâcı karakterdeki Osmanlı bilim dünyasının en önemli metinlerinden biri olan Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserinin şerhini Türkçe'ye tercüme etmesi ve telif ettiği eserlerini de Türkçe yazması zikredilen problemlere karşı bir çözüm arayışı şeklinde değerlendirilebilir.

Bu yazıda* da mantık, felsefe, kelâm, hadis, fıkıh, tefsir ve dil gibi konularda çok sayıda eser bırakan, âlim, kadı ve bürokrat gibi birçok sıfata sahip Muhammed Akkirmânî'nin görüşleri ele alınacaktır. Konunun sınırları çerçevesinde Akkirmânî'nin görüşleri, başta onun felsefî düşüncesini yansıtan *İklîlü't-Terâcim*[2] adlı eseri temel alınarak ortaya konulacaktır. Bu bağlamda çalışmada önce düşünürün hayatı ve eserleri kısaca ele alınacak, ardından düşüncesi ilimleri tasnîfi ve felsefe anlayışı şeklinde iki ana bölümde, felsefî görüşleri de tabîiyyata ilişkin meseleler, metafizik ve insan hürriyeti şeklinde bir bölümleme ile incelenecektir.

HAYATI VE ESERLERİ

Kefevî Hacı Hâmid Mustafa'nın oğlu olan Akkirmânî'nin asıl adı Mehmed'dir. *Hâşiye-i Hüseyniyye* adlı eserinin sonunda yer alan ifadeye göre Ak-

---

* Bu çalışma, *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi* (Divan Kitap Yay.) adıyla yayımlanması planlanan eserde yer almak üzere kaleme aldığımız "Akkirmânî" isimli kısmın ilâveli gözden geçirilmiş halidir.

2. Akkirmânî, *Kadımîr Metni Hidâye Tercümesi:İklîlü't-Terâcim*, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1316; Akkirmânî, eserin sadece Türkçe'ye tercümesiyle yetinmemiş, aynı zamanda Lârî'nin (ö. 1571) hâşiyesinden, Adududdin el-Îcî'nin *Mevâkıf*, Sa'deddin et-Taftâzânî'nin *Makâsıd*, Kâdı Beyzâvî'nin *Tevâli'u'l-Envâr*, Siraceddin Urmevî'nin *Metâli'*, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Metâlî'*, ve *Tecrîd Hâşiyesi* ve Kazvînî'nin *Hikmetü'l-Ayn* adlı eserlerinden de çeşitli şekillerde alıntılar yapmış ve kendisi de zaman zaman birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Akkirmânî'nin mezkûr eseri, hicrî 1266/1850 yılında *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme li-Esîriddin el-Ebherî Tercümesi İklîlü't-Terâcim* adıyla ve hicrî 1316/1319 (1901) yılında da *Kâdî Mîr Metni Hidâye Tercümesi İklîlü't-Terâcîm* adıyla iki defa İstanbul'da basılmıştır. Bk. Abdullah Yormaz, "Muhalif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde *Hidâyetü'l-Hikme*", *DÎVÂN*, Sayı 18, 2005/1, s. 189; Biz bu metinde eserin 1316 baskısını esas aldık.

kirman şehrinde doğmuştur.[3] Doğup büyüdüğü Akkirman şehrine nisbetle kendisine "Akkirmânî" lakabı verilmiş olmalıdır. Kaynaklarda hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Onun 1753 yılında İzmir, 1758 yılında da Mısır kadısı olduğu ve Sarây-ı Hümâyun hocalığı yaptığı bilinmektedir. 1759 yılında da Mekke kadılığına atanan Akkirmânî, 1760 yılında burada vefat etmiştir.[4]

XVIII. yüzyılda Osmanlı'nın önde gelen âlimlerinden biri olan Akkirmânî'nin mantık, felsefe, kelâm, hadis, fıkıh, tefsir ve dil ile ilgili bazıları basılmış çok sayıda eseri mevcuttur. Özellikle onun, eserinin başında belirttiği gibi, İzmir'de kadı olduğu sırada kaleme aldığı *İklîlü't-Terâcim* adlı eseri meşhurdur. Mezkûr eserinin "Mukaddime" kısmında genel olarak herkesin filozofların maksadını anlaması gayesiyle söz konusu eseri Türkçeye tercüme ettiğini belirtmektedir.[5] Esasen Akkirmânî'nin felsefî düşüncesini yansıtan en önemli eseri olan *İklîlü't-Terâcim,* Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri üzerine Kâdî Mîr Meybûdî'nin (ö. 1506) yazmış olduğu şerhin[6] Türkçe'ye tercümesidir.

Akkirmânî'nin felsefesini yansıtan bir diğer meşhur çalışması da irâde-i cüz'îyye ile ilgilidir. Çok sayıda nüshası bulunan risâlenin başında, söz konusu risâleyi yazmasının sebebini, "Benim gayem Türkçe bir risâle yazmak, genel olarak insanların faydasına olsun. "*...lisân-ı Türkî ile bir risâle yaza ki nef'i (faydası) umûm üzere olan.*"[7] ifadesiyle açıklar. Ayrıca onun Arapça olarak ka-

---

3. Akkirmânî, *Haşiye-i Hüseyniyye*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, no: 43 Va 703, vr. 53.
4. İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn esâru'l-musannifîn,* II, haz. Nail Bayraktar, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 332; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* I, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul t.y., s. 241-242; Sakıp Yıldız, "Akkirmânî", mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* II, İstanbul 1989, s. 270. İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn esâru'l-musannifîn,* II, haz. Nail Bayraktar, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 332.
5. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 2.
6. Kadı Mîr'in şerhi ile ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Armağan Atar, *Kâdî Mîr el-Meybudî'nin Felsefî Görüşleri -Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısmının İncelenmesi-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
7. Akkirmânî, *Risâle-i Efal-i İbâd ve İradet-ı Cüziye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no: 45 Hk 1005/2, vr. 17[b]-34[b]; Akkirmânî'nin irâde-i cüz'iyyeye ilişkin bu risâlesi, Şamil Öçal tarafından Latin harfleriyle yazılmıştır. Bk. Şamil Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?", *Dini Araştırmalar*, c. II, Sayı 5, 1999, s. 234-254; Akkirmânî'nin mezkûr risalesi hakkında yapılmış bir başka çalışma için bk. Sayın Dalkıran, "Akkirmânî'nin İrâde-i Cüziyye İle İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi,* c. 1, sayı 2 (Mayıs 1998), s. 173-179.

leme aldığı ilimler tasnîfine ilişkin *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-müsannifîn*[8] adlı eseri dönemin bilim anlayışını yansıtması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte XVIII. yüzyılda kadı olan bir Osmanlı entelektüelinin kendisinin de telif ettiği eserlerinin başında vurguladığı gibi, insanların okuyup anlamaları ve onların faydasına olması gayesiyle birkaçı hâriç genellikle eserlerini Türkçe yazması, ilgili olduğu bilimsel düşüncenin anlaşılmasını kolaylaştırma yönünde bir gayret olarak değerlendirilebilir. Akkirmânî'nin eserlerinde zaman zaman tenkitçi bir tutum sergilediği ve çoğunlukla da mukâyeseli bir metot takip ettiği görülmektedir. Telif ettiği eserlerinden hareketle onun genel olarak Ehl-i Sünnet, bilhassa Mâturidî ve Hanefî ekolünün düşüncelerini yansıtacak bir yol takip ettiği, felsefî düşüncesinde de Meşşâî, özellikle de İbn Sînâ felsefesini benimsediği söylenebilir.[9]

Akkirmânî'nin belli başlı eserleri şunlardır: *İklîlü't-Terâcim*, *Şerhu nazmi isâguji*, *Risâle fî Âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, *Şerhu Manzûm mine'l-mantık*, *Hâşiye ale'l-Adudiyye*, *Hediyyetü'l-muhlisîn*, *Dürerü'l-Akâid*, *Enfesü'n-Nefâis*, *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve Menâkıbü'l-musannifîn*, *Hâşiye-i Hüseyniyye*, *Risâle Ef'âlü'l-'İbâd ve'l-İrâdeti'lcüz'îyye*, *Risâle-i Akâid*, *el-Mesâilü'l-Kelâmiyye Risâlesi*, *Hediyyetü'l-Muhlisîn*.[10]

GÖRÜŞLERİ

Muhammed Akkirmânî'nin görüşlerini, ilimler tasnîfi, felsefe ve filozof tanımı, genel olarak tabîiyyât, metafizik ve irâde-i cüz'îyye ile ilgili olmak üzere sistematik olarak kısaca ele alınmıştır.

---

8. Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn*, S.K. Aşır Efendi, no: 000325, vr. 56.
9. Akkirmânî'nin devraldığı ilmî mîrâsı mukâyeseli olarak değerlendirdiği ve kelâm ve felsefî meselelere karşı ne kadar ilgili olduğunu bazı kelâm ve felsefe konularını ele aldığı eserinde görmek mümkündür. Bk. Akkirmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, S.K. H. Hüsnü Paşa, no: 1161, vr. 100-138; S.K. H.Hüsnü Paşa, no: 1273, vr. 187-228.
10. Akkirmânî'nin eserlerinin büyük bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi (S.K.)'nde bulunmaktadır. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 242; Yıldız, "Akkirmânî", mad., s. 270; Bununla birlikte Akkirmânî ve görüşleri üzerine birtakım çalışmalar yapılmış ve söz konusu çalışmalarda eserlerinin listesi verilmiştir. Bk. Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?", s. 227-229; Ahmet Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 16-23; Neslihan Dağ, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin "İklîlü't-Terâcim" Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006, s. 1-2.

Akkirmânî'nin İlimler Tasnîfi

İslâm entelektüel tarihinin ilk döneminden itibaren Müslüman düşünürlerin "el-ilm" kavramı üzerinde zihin yorduğu bilinmektedir. Ancak "el-ilm" kavramının bilimsel bir araştırma disiplini şeklinde kullanılması İslâm felsefî düşüncesini inşâ eden Müslüman filozofların ilimler tasnîfine ilişkin eserler telif etmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Nitekim ilimler tasnîfine ilişkin ortaya konulan Fârâbî'nin (ö. 950) *İhsâu'l-ulûm*, el-Hârizmî'nin (ö. 997) *Mefâtîhu'l-ulûm*, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserleri bunun en güzel örnekleridir. Daha sonra hem felsefî ilimleri hem de dinî ilimleri sistematik bir şekilde ortaya koyarak bütüncül bir düşünce yapısı geliştiren Gazâlî'nin ve Osmanlı bilim ve felsefesinin önde gelen âlimlerinden Taşköprîzâde'nin (ö. 1561) ilimler tasnîfine ilişkin telif ettikleri eserler "el-ilm" kavramının İslâm düşüncesinde nasıl önemli bir yer edindiğini göstermektedir. İslâm düşüncesinde bir taraftan ilimlerin sınıflandırılması (taksîmü'l-ulûm) konusunda eserler telif edilmekle birlikte, diğer yandan Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde yapmış olduğu gibi, daha önce belirtilmiş sistematik görüşlerin değerlendirilmesi yönünde eserler yazılması da İslâm bilim anlayışının geldiği noktayı gözler önüne sermektedir.[11] XVIII. yüzyılda ise Akkirmânî'nin *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn* adlı eseri de Osmanlı bilim zihniyetinin dayandığı klasik gelenek ve literatüre işaret etmesi bakımından oldukça önemli bir çalışmadır.

Akkirmânî, sözü geçen eserinde ilimler tasnîfinin yanı sıra sistematik şema ile, her bir ilmin hem tanımı ve konusu, hem de düşünce tarihinde o ilimle ilgili yazılmış önemli eserler ve müellifleri hakkında bilgi vermektedir. Mezkûr eser, bu niteliğinden dolayı bilim tarihi özelliği taşımaktadır. Esasen Akkirmânî'nin zikredilen eseri Taşköprîzâde'nin ilimler tasnîfine ilişkin *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*[12] *adlı eserinin dikkatli bir özeti ve tekrarıdır. Nitekim bu durum, her iki eser mukâyeseli bir şekilde incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Taşköprîzâde'nin Miftâhu's-saâde* adlı eserinin özeti niteliğindeki mezkûr eserinde Akkirmânî, Taşköprîzâde'nin tasnîfini izlemekte ve her bir ilmi tanım, konu, ilkeleri ve genel faydaları açısından ele alarak, o ilmin tarihî otoriteleri ve belli başlı literatürü hakkında da geniş bilgi vermektedir. Taşköprîzâde'nin zikredilen eseri yedi bölümden (devha) oluşmuş ve her bir

11. İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebî ve Bilimler: Keşfu'z-Zunûn'un Mukaddimesinde "el-ilm" Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2000, sayı 18, s. 79-99; İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi hakkında bk Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, trc. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
12. Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, I-III, nşr. K. Kâmil Bekrî-A. Ebunnûr, Kahire 1968.

bölümde ilimler alt dallarıyla birlikte incelenmiştir. Taşköprîzâde'nin eserindeki ilimler sırasıyla şu şekildedir: (1) Hat sanatı ve Arap imlâsı, (2) dil ilimleri (sarf, nahiv, belâgat ve edebiyat), (3) mantık (mantık disiplinleri ve tartışma yöntemleri), (4) nazârî hikmet (metafizik, fizik, matematik, mekanik, tıp, coğrafya ve astronomi vs. gibi ilimler), (5) amelî hikmet (ahlâk, ev idaresi, siyâset) (6) şer'î ilimler (kırâat, hadis ve usulü, tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü) ve (7) gizli (bâtın) ilimler (ibadetler, âdetler, helâke götüren ahlâkî kötülükler ve necâta ulaştıran erdemler).[13]

Buna göre Akkirmânî'nin eserinde sistematik bir şema ile bilgi verdiği ilimler şunlardır;

(ı) Dil ilimleri: İlmü'l-lügat, ilmü'l-vaz', ilmü'l-iştikâk, ilmü't-tasrîf (sarf), ilmü'n-nahv, ilmü'l-meânî, ilmü'l-beyân, ilm-i kâfiye vs.

(ıı) Mantık:[14] "İlmü'l-mizân" olarak isimlendirilen mantık, "tasavvur ve tasdîkin bilinenlerden bilinmeyenlerin kazanılmasının keyfiyetini tarif eden ilim" şeklinde tanımlamaktadır. Mantık ilminin mevzûsu da bilinmeyene (mechûle) ulaştırması bakımından ikinci ma'kûlâttır (el-ma'kûlâti's-sânî). Mantık ilminin alt dalları, ilmü âdâbi'd-ders, ilmü'n-nazar (münâzara), ilmü'l-cedel ve ilmü'l-hilâftır.

(ııı) Felsefî ilimler (ilmü'l-hikme):

(a) Nazârî Felsefe (el-Hikmetü'n-nazariye): Metafizik, ilmü't-tabîî (fizik), ilmü'r-riyâzî (matematik).

Metafizik (el-İlmü'l-İlâhî): Mevcûdâtı zihinde ve dış dünyada maddeden münezzeh olarak inceler. Konusu, var olmaları bakımından varlıktır (mevcûdun min haysü hüve mevcûdun).

Fizik (el-İlmü't-Tabîî): Zihinde ve dış dünyada maddeye muhtaç olan varlıkları inceler. Bu ilme maddeye muhtaç olduğundan dolayı ednâ (aşağı), tabiat sahibi cisimlerden bahsettiğinden dolayı tabîî (fizik) denilmektedir. Bu ilmin

---

13. İlhan Kutluer, "Miftâhu's-saâde" mad., *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 18.
14. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*'de mantık ilmi ile ilgili "Hikmetten midir, değil midir?" yönünde birtakım tartışmaların olduğunu belirtmekte, hikmeti, "ilim ve amel yönünden nefsin mümkün olan kemâline ulaşması" şeklinde tanımlayanların mantığı hikmetten kabul ettiklerini söylemektedir. Ancak karşı görüş olarak da mantık ilminin dış dünyada mevcut olmayan ikinci makullerden bahsettiği için hikmetin kapsamına girmediğini ifade etmektedir. Akkirmânî, burada *Hikmetu'l-Ayn* şerhleri bağlamında birtakım tartışmalara yer vererek Seyyit Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 1413) *Hikmetü'l-Ayn Haşiye*'sindeki hikmet tanımına yer verir: "Hikmet, insanın kendisiyle yetkinleştiği bir ilimdir; hakîm (filozof) de bilinmeye değer olan eşyânın hakikatini bilen ve bildiğiyle fiillerini gerçekleştiren ve terkedilmesi gerekeni terk ederek sonuçta saâdet-i kusvâya ulaşan kimsedir." Akkirmânî, bu tanıma göre mantığın hikmete dâhil göründüğünü, ancak ahvâl kaydıyla dışarıda kaldığını ifade etmektedir. Bk. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcîm*, s. 7.

alt bölümleri tabiat bilimleri, tıp, zirâat (ilmü'l-felâha), firâset, zooloji, psikoloji, astroloji ilimleri ve ayrıca sihir ve kimya gibi gizli ilimlerdir.

Matematik (el-İlmü'r-Riyâzî): Mevcûdâtı zihinde değil de dış dünyada madde içinde olması bakımından inceler. Bu ilim, zihinde maddeye muhtaç olmakla fizik, dış dünyada maddeye muhtaç olmamasıyla da metafizik ilminden ayrıldığından dolayı ilm-i evsat şeklinde adlandırılır. Bu ilmin dalları, ilmü'l-hendese (geometri), ilmü'l-hey'et (astronomi), ilmü'l-aded (sayı/aritmetik) ve ilmü'l-mûsikî'dir.

Geometri (ilmü'l-hendese): Ölçülerin durumları, onun ilişenleri, birinin diğerine oranı ve özellikleri ile şekilleri inceler. İlmin mevzûu, mutlak ölçüler (mikdar), yani çizgi, yüzey ve cismin özellikleridir. İlmü'l-hendesenin alt dalları (furû') ölçme ve ağırlık ilmi, âletler ilmi vs. gibi olan ilimlerdir.

Astronomi (ilmu'l-hey'et): Ulvî ve süflî basit cisimlerin hallerini, şekillerini, durumlarını, ölçülerini ve uzaklıklarını araştırır. Bu ilmin mevzûu, yıldızlar ve onlarla ilgili olan şeylerdir. Astronomi ilminin alt dalları takvim, küre, yıldızların şekli, coğrafya vs. gibi ilimlerdir.

Aritmetik: Sayıların türlerini, hallerini ve bazısının bazısından nasıl meydana geldiğinin keyfiyetini bildiren ilimdir. Bu ilmin mevzûu, özellikleri ve levâzımları cihetinden sayılardır. İlmü'l-aded'in alt dalları ise hesap, cebir vs. gibi ilimlerdir.

Mûsikî ilmi: Nağmenin ve seslerin âhenginin halleri ve mûsikî âletlerinin yapılması ve seslerin âhenkli birleştirilmesinin keyfiyetini anlatır. Bu ilmin mevzûu, insana etkisi bakımından sestir. Faydası ise ruhu rahatlatıp kuvvetlendirmesi ve harekete geçirmesidir. Mûsikî ilminin alt dalları olarak ise ilmü't-teânî, ilmü'l-âlâti'l-acîbe, ilmü'r-raks, ilmü'l-ganc'tır.

(b) Amelî Felsefe (el-Hikmetü'l-ameliyye): Ahlâk (Tehzîbü'l-ahlâk), ev idaresi (Tedbîri'l-menzil) ve siyâset.

İlmü'l-ahlâk: Ahlâk ilmi, "şahsın zâtını tabîî haliyle güzelleştirmesi ve gâyede kâmil olması" şeklinde tanımlanır.

İlmü tedbîri'l-menzil: Anne-baba, çocuklar ve hizmetçilerden oluşan insanlar arasında müşterek hallerin i'tidalli olması üzerine taalluk eden ilimdir.

İlmü's-siyâset: Başkanlık çeşitleri, siyâsetler, bedenî topluluklar ve bunların halleri olan melik, vâli, emîr, kadı ve âlimin hallerini inceleyen ilimdir. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*'de siyâset ilmini, "siyâset" ve "nevâmis" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre mülk ve saltanata taalluk eden ilm-i siyâset; nübüvvet ve şerîate taalluk eden ise ilm-i nevâmistir.[15]

---

15. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 8.

(ıv) Naklî/Şer'î ilimler (kırâat, tefsîr, hadis, hadis usûlü, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm).

Kırâat ilmi: Kur'ân-ı Kerîm'in okunmasında zikredilen farklı yedi rivâyet bakımından Allah kelâmının nazın şekillerinden bahseden ilimdir. Bu ilmin faydası Kur'ân-ı Kerîm'i bozulmaktan korumaktır.

Tefsîr ilmi: Arapça dil kurallarının iktizâ ettiğince ve insanın gücü ölçüsünde Kur'ân nazmının mânâsını araştıran ilimdir.

Hadîs Rivâyeti İlmi (İlmü rivâyeti'l-hadîs): Rivâyet edenlerin halleri ve adaletleri, senedin Hz. Peygamber'e ulaşması veya kesilmesi bakımından hadislerin Hz. Peygamber'e bağlanmasının keyfiyetinden bahseder.

Hadîs ilmi (İlmü dirâyeti'l-hadîs): Hz. Peygamber'in ahvâline mutâbık, şer'î hükümlere uygun bir şekilde Arapça dil kuralları iktizâsınca kasdedilen ve hadis lafızlarının gizli (mefhûm) mânâlarını araştıran ilimdir. Bu ilmin konusu, kasdedilen veya mafhûm mânâlara delâleti bakımından Hz. Peygamber'in hadislerdir.

Kelâm ilmi: Dînî akâidin isbâtı için gerekli delillerden bahseden ilimdir. Konusu, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıdır. Bir başka şekilde kelâm ilmi, şer'i kânûn üzerine mevcut olması bakımından varlıktır ve mevzûu da dînî akâidin isbâtına taalluk etmesi bakımından bilinen kelâmdır.

Fıkıh Usulü İlmi (İlmü usûli'l-fıkıh): Şer'î hükümlerden ve bunların kendisinden çıkarıldığı Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan bahseder. Bu ilmin mevzûu, dînî hükümlerin kendilerinin çıkarılma yolları bakımından edile-i şer'iyyedir.

Fıkıh İlmi: Tafsîli delillerden çıkarılması bakımından amelî, fer'î ve şer'î hükümlerden bahseder. Bu ilmin amacı amelî ilimlerdeki zannî delili elde etmektir. Bu delil, Kitap ve sünnet gibi yakînî delil değildir, ancak kuvvetlidir. Dolayısıyla bu ilim, dinin amelî kısmından bahseder.[16]

Klasik tasnîfi takip ederek vermiş olduğumuz ilimler, Akkirmânî'nin eserinde oldukça geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü düşünür, yukarıda belirtildiği gibi aklî-naklî şeklinde bir ayrımı zikretmeksizin sistemli bir sıra takip ederek, bir ilim hakkında genel bilgi verdikten sonra o ilmin alt disiplinlerini (fürû') incelemiştir. Başka bir ifadeyle Akkirmânî, bir ilmin sadece tanımı ve konusunu vermekle kalmamış, hem bütün içeriği hakkında bilgi vermiş, hem de o ilimle ilgili yazılmış literatürü de okuyucuya sunmuştur. Dolayısıyla XVIII. yüzyılda Akkirmânî'nin ilimler hakkında telif etmiş olduğu bu eseri,

16. Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn.*; krş. Taşköprîzâde, Miftâhu's-sa'âde. I-III; Akkirmânî'nin *Ta'rîfâtü'l-fünûn* adlı eseri temel alınarak ilimler sınıflaması ile ilgili görüşleri hakkında bk. Hatice Toksöz, "Muhammed Akkirmânî'nin *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn* Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı", Seyfi Kenan, (Misafir Ed.), *Osmanlı Araştırmaları: Osmanlı Eğitim ve Düşünce Dünyası II*, c. 42 (2013), s. 177-205.

Taşköprîzâde'nin zikredilen eserini esas alarak belli bir üslup ve ihtisar anlayışı içinde yeniden kaleme alındığını göstermektedir. Bu bakımdan da *Ta'rîfâtü'l-fünûn*, XVIII. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı entelektüelinin felsefe-bilim anlayışını yansıtması bakımından oldukça önem kazanmaktadır.

Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri

Akkirmânî, İbn Sînâ'nın ilm-i ilâhî ve ilm-i tabîî üzerinde daha çok eser verdiği düşüncesinden hareketle *İklîlü't-Teracîm* adlı eserinde tabîî ve ilâhî ilimlere yer verdiğini söylemektedir. Kadı Mîr'in şerhettiği *Hidâyetü'l-Hikme*'nin şerhinin şerhi ve Türkçe tercümesi olan mezkûr eserde sadece tabîiyyât ve ilâhiyyât konuları yer almaktadır. Akkirmânî, *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısım olduğunu, ancak şârihin yaşadığı dönemde tabîiyyât ve ilâhiyyât konularını tahsil etmede çok rağbet olup mantıkta benzer ilgi olmadığından dolayı mezkûr şerhte sadece tabîiyyât ve ilâhiyyât konularının yer aldığını belirtmektedir.[17] Gerçekte *Hidâyetü'l-Hikme*'de mantık konuları kısa ve özet halinde verildiğinden, mantık bölümü en kısa bölümü oluşturmaktadır. Mantık bölümünün kısa olmasından dolayı eserin şerhlerinde yer almamaktadır. Bu durum ise Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı mantık eserinin şöhreti ve üzerine çokça şerh yazılmasından dolayı mezkûr eserin mantık bölümünün şerhine ihtiyaç duyulmaması ile açıklanabilir.[18] Akkirmânî, mezkûr eserin "*Mukaddime*" kısmında hem ilimler tasnîfi yapmakta hem de felsefe ve filozof tanımlarına yer vermektedir. Bu bakımından düşünürün felsefî görüşleri mezkûr eserinin içeriğini takip ederek, felsefe ve filozof tanımı, tabîiyyâta ilişkin meseleler ve metafizik şeklinde üç kısımda ele alınacaktır.

Felsefe ve Filozof Tanımı

Akkirmânî, kendisinden önce yapılan felsefe tanımlarını kabul ederek, felsefeyi, "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini araştıran ilim"[19], filozofu da "gücü ölçüsünde eşyânın hallerini bilen kişi"[20] şeklinde tanımlamaktadır. Dev-

17. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 13.
18. Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 10.
19. Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn*, vr. 12[b]; a. mlf., *İklîlü't-Terâcim*, s. 4.
20. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 4.

raldığı ilmî mîrâsı takip ederek öncelikle "hikmet" kavramı üzerinde duran Akkirmânî, hikmeti insanın kendisiyle yetkinleştiği bir ilim; hakîmi (filozof) de bilinmeye değer olan eşyânın hakikatini bilen ve bildiği bilgiyle fiillerini gerçekleştiren ve terkedilmesi gerekeni terk ederek sonuçta saâdet-i kusvâya ulaşan kişi olarak tasvîr etmektedir. Hatta burada Akkirmânî, zikrettiği tanıma göre mantık ilminin hikmete dâhil göründüğünü, ancak ahvâl kaydıyla dışarıda kaldığını da ifade etmektedir.[21] O, hem İşrâkî hem de Meşşâî filozofların metafizik hakikatleri öğrenmeye ve araştırmaya gayret ettiklerini belirterek, hikmetin tanımında yer alan "insanın gücü ölçüsünce" (bi-kaderi't-tâkât'il-beşeriyye) ifadesinden hareketle mevcûdâtın bütün hallerini ilme'l-yakîn derecesinde bilmenin mümkün olmadığını ve dolayısıyla gücü nisbetinde bilmenin yeterli olacağını söylemektedir. Ancak insanın bilme gücü de mükemmel derecede olursa onun hakîm olması kaçınılmaz olacaktır.[22]

Yukarıda zikredildiği üzere, *Ta'rifâtü'l-fünûn*'un yanı sıra *İklîlü't-Terâcim* adlı eserinin mukaddime kısmında da felsefî ilimler tasnîfine yer veren Akkirmânî, felsefeyi, yani hikmeti, nazarî ve amelî şeklinde iki kısma ayırmakta, nazarî hikmeti, ya Tanrı gibi dış dünyada ve zihinde maddeye muhtaç olmayan varlığın hallerini inceleyen ilim; ya küre gibi vücûd-i haricîde maddeye muhtaç, ancak zihinde muhtaç olmayan varlığın hallerini; ya da insan gibi hem dış dünyada hem de zihinde maddeye muhtaç olan varlığın hallerini inceleyen ilim şeklinde tanımlamaktadır.[23] O, devraldığı ilmî geleneğe mensup düşünürler gibi nazarî felsefeyi; ilâhî, riyâzî ve tabiî olarak üçe ayırmaktadır. Buna göre, ilm-i ilâhî, mevcudâtı zihinde ve dış dünyada maddeden münezzeh olarak inceler. Başka bir ifadeyle bu kısma "ilm-i a'lâ" da denilmektedir ve bu ilmin mevzûu en geneldir. Çünkü bu ilmin konusu var olmaları bakımından varlıktır (mevcûdun min haysü hüve mevcûdun). Dolayısıyla ilm-i ilâhî, Tanrı'dan ve diğer mâhiyetlerden bahseder. İlm-i riyâzî (ilm-i evsat), mevcûdâtı zihinde değil de dış dünyada madde içinde olması bakımından inceler. Bu ilim zihinde maddeye muhtaç olmamakla tabiî ilimden, dış dünyada maddeye muhtaç olmasıyla da ilâhî ilimden ayrılır. Başka bir ifadeyle ilm-i riyâzî, tabiî ve ilâhî ilim arasında durmaktadır. Hey'et (astronomi), hendese (geometri), hesap (sayı/aritmetik), mûsikî olmak üzere dört kısım olan riyâzî ilim, zihinde madde-i mahsûsaya muhtaç değildir. İlm-i tabiî (ilm-i ednâ) ise gerek zihinde gerekse dış dünyada maddeye muhtaç olan varlıkları inceler.[24] Amelî felsefe de ilm-i ahlâk (tehzîb-i ahlâk), ilm-i tedbîr-i

21. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 7.
22. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 7-8.
23. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 9.
24. Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn,* vr. 12[b]; a. mlf., *İklîlü't-Terâcim,* s. 9-10.

menzil ve siyâset-i medeniyye olmak üzere üç kısımdır. Ahlâk ilmi, sadece şahsa taalluk ederken, tedbîri'l-menzil anne-baba, çocuklar ve hizmetçilerden oluşan insanlar arasında müşterek hallerin i'tidalli olması üzerine taalluk eden ilimdir. Siyâset ilmi ise toplumun bir arada yaşamasına imkân tanıyan halleri tasvir etmektedir.[25]

Akkirmânî'nin Tabîiyyât Felsefesi İle İlgili Görüşlerine Genel Bakış

Akkirmânî'ye göre hikmet-i tabîiyyenin mevzûu, mutlak cisim değil, hareket ve durağanlık bakımından cisimdir. Çünkü mutlak cisim konusu, tabiat ilimlerinin konusu içine dâhil değildir.[26] Akkirmânî, *İklîlü't-Teracîm* adlı eserinin ikinci kısmını oluşturan tabîiyyât meselelerini cisimlerin genel durumu, gök cisimleri (felekiyyât) ve unsurlar olmak üzere üç bölümde ve ayrıca unsurlar başlığı altında nefs teorisini incelemektedir. Onun tabîiyyât felsefesine ilişkin görüşleri mezkûr eserindeki sıralama takip edilerek, tabîiyyâta ilişkin konular cisimlerin genel durumu, gök cisimleri, unsurlar ve nefs teorisi şeklinde ele alınacaktır.

Cisimlerin Genel Durumu

Genel olarak tabîiyyât ile ilgili konularda Meşşâî geleneğin görüşlerini benimseyen Akkirmânî, cisimlerin genel durumu hakkında da benzer düşünceler ortaya koymaktadır. O, bu bölümde cismin tanımı, atom'un (cüz'-i lâ-yetecezzâ) iptâli, heyûlânın isbâtı, mekân, şekil, hareket ve sükûn ve zaman tanımı yaparak hem Ebherî'nin hem de *Hidâyetü'l-Hikme* şârihlerinin görüşlerini değerlendirmekte ve daha sonra da kendi düşüncelerini söylemektedir. Böylece Akkirmânî'nin sadece eseri tercüme etmekle kalmayıp zaman zaman tenkitçi bir tutum sergileyerek birtakım mukâyeseler yaptığı görülmektedir. Konunun sınırları oldukça geniş olduğundan dolayı burada düşünürün sadece tabîiyyâta ilişkin bazı kavramlarla ilgili genel tanımlarına yer vereceğiz.

Cisim: Tabiat felsefesinin konusuna göre cisim, en, boy ve derinlik şeklinde üç boyutlu bir cevherdir. Akkirmânî'ye göre basit ve mürekkep olmak üzere iki tür cisim vardır. Basit cisim, farklı hakikatlerden mürekkep değil, bi'l-fiil mevcut ve sonlu olan bölünmeyen cüz'lerden (eczâ-i lâ yetecezzâ) oluşandır.

---

25. Akkirmânî, *Ta'rîfâtü'l-fünûn*, vr. 23[a-b]; a. mlf., *İklîlü't-Terâcim*, s. 8-
26. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 13.

Mürekkep yani bileşik cisim ise hayvan gibi, bi'l-fiil mevcut ve sonlu olan farklı hakikatlerden oluşmaktadır.[27]

Madde (heyûlâ) ve Sûret: Her cisim, iki cüzden mürekkeptir. Biri diğerine hulûl eder. Mahal olana heyûlâ, hâl olana da cismin sûreti denir. Mekân olan heyûlâ, heyûlâ-i ûlâ'dır (ilk madde).[28]

Mekân: İçinde cismin meydana geldiği şeydir. Akkirmânî, "*Boşluk hiçbir şeydir.*" (lâ şeydir) ifadeleriyle mekânın boşluk olamayacağını ifade eder.[29]

Hareket ve Sükûn: Hareket, kuvveden fiile tedrici olarak geçiştir. Sükûn, yani durağanlık ise hareketin olmamasıdır. Akkirmânî'ye göre her hareket için, başladığı yer (mahal), bittiği yer, bulunduğu kategori (kem, keyfe, eyne, vaz'), hareketle nitelenen şey, muharrik ve zaman şeklinde altı şey gereklidir. Ayrıca o, nicelikte, nitelikte, mekânda ve durumda olmak üzere dört çeşit hareket olduğunu ifade eder.[30]

Zaman: Zamanı andan ibaret olması, mâhiyeti ve ezelî-ebedî olup olmaması açısından inceleyen Akkirmânî, onu "hareketin mikdarı" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Eğer zamanın başlangıcı olsa onun yokluğu varlığından önce olur. Böylece de her şey zaman içinde ve zamana ait olurdu ki, bu da zamanın zamandan önce olması mânâsına gelir. Benzer şekilde zamanın sonu olsa yine onun yokluğu varlığından sonra olurdu. Hâlbuki bu bâtıldır.[31]

Gök Cisimleri (Felekiyyât)

Meşşâî felsefede ay üstü âlemdeki gök cisimlerinin kasdedildiği felek, aynı zamanda gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yörünge mânâsında da kullanılmaktadır.[32] Akkirmânî ise feleği, gezegenleri içine alan küre olarak tanımlamakta, onların nefs-i nâtıka sahibi olduklarını ve hareket ettiklerini belirtmektedir.[33]

Akkirmânî, gök cisimleri (felekler) ile ilgili olarak *İklîlü't-Terâcim*'in tabîiyyât bölümünün ikinci kısmında bilgi vermektedir. O, ilk olarak gök cisimlerinin

27. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 18, 21.
28. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 22.
29. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 53.
30. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 62, 65-66.
31. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 77, 80.
32. İlhan Kutluer, "Felek" mad., *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 303.
33. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 85.

küre şeklinde olmalarını isbât etmektedir. Buna göre, ay üstü âlemin alt (taht) ve üst (fevk) olmak üzere iki yönü vardır. Bu iki yön hiçbir zaman birbirlerinin yerine geçmez. Çünkü ayakta duran biri ters dönmüş olsa o kimsenin ne başının bulunduğu yer alt olur ne de ayaklarının bulunduğu mahal üst olur. Belki başı altta ve ayakları da üstte olmuş olur. Alt ve üst yönler değişmediği halde, diğer sağ, sol, ön ve arka yönler değişebilir. Zira doğu tarafına dönen bir kimse önü doğuda, batı arkasında, güney sağ tarafta ve kuzey de sol tarafta yer alır. Şâyet o kimse batıya doğru dönmüş olsa yine bütün yönler değişir.[34] Böylece gök cisimlerinin küre şeklinde olmasını yönlerden birtakım örneklerle isbât etmeye çalışan Akkirmânî, onların aynı zamanda basit bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir cisim ya basittir ya da mürekkeptir. Basit cisimler unsurlardır, mürekkep cisim ise unsurların çeşitli şekillerde birleşmesi neticesinde ortaya çıkar. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*'de öncelikle Kadı Mîr'in basit hakkındaki değerlendirmelerine yer verdikten sonra gök cisimlerinin neden basit olması gerektiği üzerinde durur. O, filozofların benzer görüşlerinden de birtakım örnekler vererek göksel cismin mürekkep olmama sebeplerini ele alır. Buna göre şâyet mürekkep olsa, cüzlerinden her biri ya kendi tabîî şekli üzere olacak ya da olması zorunlu (kasrî) şekil üzerine olacaktır. Elbette mürekkep olması durumunda tabîî şekli üzerine olması imkânsızdır. Eğer tabîî şekil üzere olursa cüzlerinden her biri küre şeklinde olacaktır. Zira basit bir cismin tabîî şekli küredir. Ayrıca basit cisimler tek bir tabiata sahiptir ve kürenin dışındaki bütün tabiatlar, içinde çeşitlilik barındırır. Dolayısıyla bir cisim basit ise küre olmak zorundadır.[35]

Klasik İslâm felsefesinde gök cisimlerinin beşinci unsur olan esîrden (aithera) meydana geldiği düşünülmektedir. Esîr ise zıddı olmayan ve değişime uğramayan, yani oluş ve bozuluşu kabul etmeyen bir maddedir. Bu bakımdan da feleklerin doğası ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş kanunlarından tamâmen farklıdır.[36] Basit ve küre şeklinde olan gök cisimleri, dâirevî hareket eder, düz (doğrusal) olarak hareket etmez. Çünkü düz hareket, bir yöne doğru gerçekleşir ve diğerinden uzaklaşır. Hâlbuki gök cisimlerinin dâirevî harekete meyli vardır ve bu hareket de onların kendi tabîî hareketidir. Bu bakımdan da gök cisimleri dâimâ dâirevî olarak hareket eder.[37] Gök cisimlerinin dâirevî hareketlerinin irâdî olduğunu ifade eden Akkirmânî, onların oluş (kevn) ve bozuluşu (fesâd) kabul etmediğini de belirtir.[38]

---

34. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 85-86.
35. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 93.
36. Kutluer, "Felek" mad., s. 304.
37. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 95-96, 97-100.
38. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 105, 107, 113.

Unsurlar (basit unsurlar, meteoroloji, madenler, bitki, hayvan, insan)

Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim* adlı eserinin tabîiyyât bölümünün üçüncü kısmında unsurları ele almaktadır. Yunanca "arkhe (ilke)", Arapçada "asl" mânâsında kullanılan unsur, her şeyin kendisinden meydana geldiği maddedir. Felsefî düşüncede toprak, hava, su ve ateş şeklinde ifade edilen dört unsur, ay altı âleminde oluş (kevn) ve bozuluşun (fesâd) meydana gelmesinin asıllarıdır. Ay altı âlemi cisimleri bu dört unsurun farklı bileşmelerinden dolayı ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden onlara "anâsır-ı erbaa" denilmektedir.[39]

Düşünüre göre dört unsurdan her biri, oluş ve bozuluşa tâbidir. Başka bir ifadeyle, ay altı âleminde bir sûretin yok olması başka bir sûretin meydana gelmesidir. Bu da toprağın suya dönüşmesi ya da bunun tersi, suyun havaya dönüşmesi ya da tersi durumu gibidir. Toprak suya, su da havaya dönüşebilir. Yine su havaya, hava da ateşe dönüşür.[40] Dolayısıyla eserinde dört unsurun farklı dönüşümleri üzerinde duran Akkirmânî'nin oluş ve bozuluş ile ilgili açıklamalarından ay altı âleminde mutlak mânâda bir oluş ve bozuluş değil, dört unsurun farklı dönüşümlerinin anlaşılması gerekir.

Eserinde ay altı âleminde cereyan eden dönüşümler üzerinde kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinden birtakım örnekler vererek ve mukâyeseler yaparak geniş bir şekilde duran Akkirmânî, "tembih" kısmında dört unsurun keyfiyetlerini anlatmaktadır. Onun burada üzerinde durduğu keyfiyetler tabîî sûretlere ilâve bir sıfattır. Başka bir ifadeyle, her bir unsurun sahip olduğu niteliktir. Meselâ ateşe hâkim olan sıcaklık, havaya hâkim olan nemlilik, suya hâkim olan soğukluk, toprağa hâkim olan kuruluk unsurları meydana getiren keyfiyettir.[41]

Akkirmânî'ye göre ay altı âlemi, Meşşâî felsefede olduğu gibi, dört unsur ve bunların farklı bileşiminden meydana gelmektedir. Ay altı âlemini oluşturan (maden, bitki, hayvan ve insan) varlıkların maddeleri ortak, ancak sûretleri farklıdır. Ay altı âleminde varlıkların düzeni, oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı ile başlamakta ve maddenin farklı sûretlere bürünmesi ile adım adım derecelenmektedir. Böylece ay altı âleminde meydana gelen ilk varlık, sonrakinden derece bakımından daha düşük olur. Bu, aynı zamanda ay üstü âlemde akıl-nefs ve cisim şeklinde gerçekleşen hiyerarşi gibi ay altı âleminin mükemmel düzenidir. Ancak ay üstü âlemde yetkinlik derece-

---

39. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 124; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 50.
40. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 124.
41. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 130; H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa" mad., *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 149-151.

si yukarıdan aşağıya doğru azalırken, ay altı âlemde tersi bir durum gerçekleşmekte ve hiyerarşi en az yetkin varlıktan daha yetkin olana doğru oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ay altı âleminde mükemmel düzen, basit unsurlar, madenler, bitki, hayvan ve insan şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ay altı âleminin en değerli varlığı insandır ve ondan sonra da hayvan ve bitki gelmektedir.[42]

Tabîî Cismin Yetkinliği: Nefs Teorisi

İklîlü't-Terâcim adlı eserinin tabîiyyât kısmının son bölümünde nefs teorisini ele alan Akkirmânî'nin, nefsi bedenle olan ilişkisinden dolayı doğa ilminin bir parçası olarak kabul ettiği görülmektedir. Nefs teorisini nebâtî, hayvânî ve insânî nefs şeklinde bir tasnîfle inceleyen düşünürün, insânî nefsin akıl gücünü ve nefsin ölümden sonraki durumunu da tabîiyyât bölümünde incelediği göze çarpmaktadır.

Akkirmânî, nefsi, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi, "tabîî-organik cismin ilk yetkinliği"[43] şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda yer alan "yetkinlik" (kemâl) teriminin, türün (nev') tamamlanmasını sağladığını ifade eden Akkirmânî'ye göre "kemâl-i evvel" ve "kemâl-i sânî" olmak üzere iki tür yetkinlik vardır. Kemâl-i evvel, yatağın yataklık formu gibi zatında olandır, kemâl-i sânî ise yatağın beyaz olması gibi sıfatlarında olur. Dolayısıyla tabîî cisim için nebâtî nefs bir yetkinliktir.[44]

Nefs teorisinde de ilk olarak şuursuz kuvvete sahip olduklarını söylediği bitkileri ele almaktadır. Nebâtî nefsin büyüme, beslenme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Nebâtî nefsin güçlerinden ilk olarak büyüme, daha sonra üreme gücü sona erer, beslenme gücü ise yok oluncaya kadar devam eder. Nebâtî nefsten daha üstün konumda bulunan hayvânî nefsin ise cüz'îleri idrâk ve hareket etme gücü vardır. Hayvânî nefsin müdrike gücü, dış idrâk gücü ve iç idrâk gücü olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Dış duyu güçleri, duyma, görme, koklama, dokunma ve tat alma şeklinde beş dış duyudan ibarettir. Dış duyuların işlevlerine bağlı olarak çalışan iç idrâk güçleri ise ortak duyu (hiss-i müşterek),

---

42. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 141; Akkirmânî'nin ay altı âleminin düzeni ve varlıkları hakkında verdiği bilgiler İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleriyle benzerdir. Krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 180-181.
43. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 65; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Tabîiyyât: en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959, s. 12; Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 144.
44. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 144.

hayal, tahayyül ve tefekkür, vehim ve hatırlamadır. Hayvânî nefsin hareket etme gücü de kuvve-i bâise ve kuvve-i fâile şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hayvânî nefsin kuvve-i bâise gücü bilgi neticesinde nefste bir istek uyandırır ve ardından da kuvve-i fâile sinir ve kasları uyararak canlının harekete geçmesini sağlar. Ay altı âleminin en üstün varlığı olan ve nefs-i nâtıka şeklinde adlandırılan insânî nefsin ise nebâtî ve hayvânî nefsten farklı olarak küllîleri ve cüz'îleri idrâk etmek üzere akıl gücü bulunmaktadır. İnsânî nefste bulunan akıl gücü nazarî (bilme) ve amelî (yapma) olarak ikiye ayrılır. Nazarî akıl gücüyle tümelleri (küllî) ve tikelleri (cüz'î) idrâk eder, amelî akıl gücü ile de bedenî fiilerini gerçekleştirir. Akkirmânî, İbn Sînâ'nın akıl tasnîfini takip ederek, insanda bulunan aklın bilgiyi elde etmede dört derecesi olduğunu belirtir. (i) Heyûlânî akıl, bi'l-kuvve halinde bulunur ve aklî idrâkin ilk mertebesidir. (ii) Meleke halindeki akıl, aklî idrâkin ikinci derecesidir ve insanın nazarî bilgilere ulaşmasını sağlayan bedîhî bilgileri ihtivâ eder. (iii) Bi'l-fiil akıl, aklî idrâkin üçüncü aşamasıdır ve ma'kûlleri akleder. (iv) Müstefâd akıl, aklî idrâkin son aşamasıdır ve elde edilen ma'kûller üzerinde düşünülür. Fiil haline ulaşmış bulunan bu akıl aynı zamanda "el-kuvvetü'l-kudsiyye" olarak da adlandırılır. Müstefâd akıl seviyesine ulaşan insan artık hakîkî bilgiye ulaşmış olur. Ayrıca Akkirmânî'ye göre bu seviyede olan nefs-i nâtıka akl-ı mutlaktır.[45]

Gerek nefsin tanımında ve taksiminde gerekse insanın güçleri ve akıl konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesini aynen tekrar eden Akkirmânî'ye göre nefs-i nâtıka maddeden mücerred bir cevherdir ve bedenden önce de varlığı mümkün değildir. Bu bağlamda da tenâsühü reddeden Akkirmânî, Ebherî'nin tenâsüh ve ölümden sonraki hayatla ilgili düşüncelerini İlâhiyyât bölümünün sonunda "Hâtime" kısmında yer vermesine karşın, konuyu tabîiyyât bölümün sonunda da ele almaktadır.

Akkirmânî, öncelikle nefsin bedene taallukunun, sûretin maddeye taalluku gibi, hulûl cihetiyle olmadığını, ancak âşıkın ma'şûkuna taalluku gibi olduğunu ifade ederek, nefsin kemâlini (ister aklî olsun, ister hissî olsun), ancak bedenle birlikte olduğu sürece gerçekleştirebileceğini söylemektedir.[46] Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*'de zikrettiği gibi, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye* adlı eserinde de nefsin bedenden önce bir varlığının olmadığı, ancak bedenden ayrıldıktan sonra, yani ölümünden sonra varlığının devam ettiğini söylemektedir.[47] Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*'in "Hâtime" kısmında da nefs-beden ilişkisine ve ayrıca nefsin ölümden sonraki durumu hakkında daha detaylı bilgiler vermektedir. O, öncelikle nefsin bedenden bağımsız mücerred bir cevher olduğunu vurgulamak-

45. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 144-165.
46. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 165.
47. Akkirmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, S.K. H. Hüsnü Paşa, no: 1161, vr. 109^{b}.

ta ve daha sonra da nefsin bedene taallukunun bedeni idare etmesi ve tasarrufta bulunması şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre nefs için beden, kemâliyeti elde etmede bir âlet konumundadır. Çünkü nefs fiillerini bedenle birlikte iken gerçekleştirir ve bunun neticesinde de ya saâdet ya da şekâvet vardır. Nefs-i nâtıkaya uygun olan, öncelikli olarak gücü yettiği ölçüde ma'kûlâtı idrâk etmesidir. Bunun neticesinde de o, Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'nın, kendi zâtıyla herhangi bir sebep olmaksızın varlığını, noksanlıktan münezzeh ve bütün mevcûdâtın ve var olan iyilik nizâmının ilkesi ve kaynağı (menbâ) olduğunu bilir; ardından yine Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'dan sudûr eden mücerred akılları, feleklerin nefslerini, semâvî cisimleri ve kevn ü fesâd âlemini idrâk eder. Ancak nefs-i nâtıka, âlem-i mevcûdun cümlesine ancak âlem-i mücerred olduktan sonra ulaşabilir. Bu mertebede olan nefs-i nâtıka için mükemmel âhiret vardır. Ancak nefs-i nâtıkanın bu mertebeye ulaşması mükemmel adalet sıfatını gerçekleştirmesiyle mümkündür. İfrat ve tefrit arasında orta olma hali olan adalet sıfatı ise iffet, şecâat ve hikmetin toplamıdır. İffet, şecâat ve hikmet, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelmektedir. Buna göre iffet, kuvve-i şehvâniyyeye; şecâat kuvve-i gazabiyeye ve hikmet de kuvve-i aklîyyeye karşılıktır. Dolayısıyla bu fazîletleri elde eden nefs-i nâtıka, aklî idrâkle kendi kemâlini gerçekleştirmiş durumdadır. Ancak Akkirmânî'nin zikrettiği üzere Ebherî'ye göre, nefs-i nâtıkanın bu lezzeti ancak ölümden sonra gerçekleşir. Zira nefs-i nâtıka aklî idrâkinde cismânî âlete, yani bedene muhtaç değildir. Bu bakımdan da nefs, aklî lezzeti tam mânâsıyla yaşamasına engel olan bedenden ayrıldıktan sonra madde ve maddenin ilineklerinden uzaklaşır, kemâlât ona görünür ve aklî lezzeti idrâk eder. Nefsin beden ile birlikte bulunduğu ve bedenle meşgûl olduğu müddetçe lezzet ve elemi tatmadığı hususuna dikkat çeken Akkirmânî, aklî lezzetin hissî lezzetten daha üstün olduğunu önemle vurgulamaktadır. Bu noktada da o, nefsin bedenle birlikteyken kendi eksikliğinin ve kemâlinin farkına varamayacağını ve bu sebeple de ancak bedenden ayrıldıktan sonra, yani öldükten sonra gerçek mutluluğa ulaşabileceğini söyler.[48]

Görüldüğü üzere Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'nin "Hâtime" kısmında altı "Hidâye" ile, hem nefs-beden ilişkisi, hem de nefsin ölümden sonraki durumu hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda Akkirmânî, benzer şekilde *İklîlü't-Terâcim*'in sonunda yer verdiği "Hâtime" kısmında *Hidâyetü'l-Hikme*'nin diğer şârihlerinden de birtakım alıntılar yaparak nefsin ölümden sonraki durumu hakkında detaylı bilgi vermektedir. Ayrıca burada Akkrimânî, ahlâk felsefesinin temel konularına da değindiği ve nefsin ölümden sonraki durumunu

48. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 236-245; krş. Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşrî" içinde, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 199-202.

ahlâkî açıdan kemâline bağladığı görülmektedir. Esâsen Akkirmânî'nin burada zikrettiği hususlar İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleriyle örtüşmektedir. Nitekim bu durumu, Akkirmânî de "Zannım budur ki hakkı tâlib olanlara vacib olan, Ebû Ali Sînâ ve Şeyh Şihâbüddîn-i Maktûl, bu iki muktedâların kitaplarını mütâlaa etmektir. Zira bu iki kimsenin tavırlarından fâik olan kibrît-i ahmer gibidir." sözleriyle dile getirmektedir.[49]

Akkirmânî'nin Metafizik Düşüncesi

Nazarî (teorik) felsefenin üçüncü kısmını oluşturan metafizik, bir ilim olarak, varlıkları var olmaları bakımından inceler. Hikmet hakkında ifade edilen "en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi", "en doğru ve en sağlam bilgi" ve "bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi"[50] şeklindeki sıfatlarla nitelenen metafiziğin konusunu İbn Sînâ, "var olmaları bakımından varlık" şeklinde ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle bilinenlerin en üstününe, yani Tanrı'ya ve O'ndan sonraki sebeplere dair en üstün, kesin bilgi olan metafizik (el-ilmü'l-ilâhî), "düşünce ve varlıkta maddeden ayrık şeylerin bilgisi" şeklinde de tanımlanmaktadır. Filozof, bu ilmin problemlerinin ise genel olarak varlığa ilişen şeyler olduğunu zikretmektedir. Ayrıca varlığın halleri, kısımları ve türleri konumundaki şerler de bu ilimde incelenmektedir.[51]

İbn Sînâ ile benzer görüşleri paylaşan Akkirmânî'ye göre metafizik ilmi, "İlm-i ilâhî" adıyla da anılmakta ve mevcûdâtı zihinde ve dış dünyada maddeden münezzeh olarak incelemektedir. *İklîlü't-Terâcim*'in başında yapmış olduğu ilimler sınıflamasında nazarî hikmetin bir kısmını oluşturan metafiziğin konusunu da, "Var olmaları bakımından varlıktır (mevcûdun min haysü hüve mevcûdun)." şeklinde ifade etmektedir. Ona göre de metafizik, yani ilm-i ilâhî, Tanrı'dan ve diğer mâhiyetlerden bahseden bir ilimdir.[52]

Akkirmânî'nin *İklîlü't-Terâcim* adlı eserinin üçüncü kısmını Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sinde olduğu gibi metafizik oluşturmaktadır. Esâsen Akkirmânî'nin Türkçeye tercümesini yaptığı *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme*'nin şârihi de, metafizik bölümünü üç kısma ayırarak incelemiştir. Birinci kısımda varlıkla ilgili genel kavramlar ve varlığın kısımları, ikinci kısımda Zorunlu Varlık (Vâci-

49. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 246.
50. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 3.
51. İbn Sînâ, *a.g.e.* I, s. 7, 12-13.
52. Akkirmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, s. 9; Akkirmânî'nin yapmış olduğu metafizik tanımı, İbn Sînâ'nın tanımıdır. Krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 11.

bü'l-Vücûd) ve sıfatları, üçüncü kısımda da akıllar (melekler) konusu ele alınmaktadır. Yine Akkirmânî de mezkûr eseri takip ederek metafizik bölümünü üç kısma ayırmıştır. Onun da önemle vurguladığı gibi, metafizik bölümünün bu şekilde kısımlara ayrılması rastgele olmayıp belli bir amaç doğrultusundadır. Zira ona göre maddeye muhtaç olmayan şey, ya maddede olur ya da olmaz. Maddede olmayan da, ya Tanrı gibi bizâtihî vâcipdir ya da mümkündür. Dolayısıyla düşünür, buradan hareketle metafiziği genel anlamda varlığın mâhiyetinin kısımları, Vâcibü'l-Vücûd ve sıfatları ve mücerred soyut akıllar olmak üzere üç bölümde incelemektedir.[53] Dolayısıyla düşünürün metnine sâdık kalarak metafizik ile ilgili görüşlerinin üç kısımda ele alınması uygun olacaktır.

Varlığın Taksimi (Tekâsîmü'l-vücûd)

Akkirmânî, *Hidâyetü'l-Hikme*'nin metnine sâdık kalarak, varlığın mâhiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için metafizik kısmında ilk olarak varlığın sınıflandırılmasının (tekâsîmü'l-vücûd) ele alınması gerektiğini söylemektedir. Onun tekâsîmü'l-vücûd ile kasdettiği "umûr-ı âmme"dir. Ona göre metafiziğin konusu var olması bakımından varlıktır ve bu bağlamda da umûr-ı âmme, genel olarak varlığa ilişen şeylerdir. Kısaca umûr-ı âmme ile kasdedilen de vâcip, cevher ve a'râzdır.[54] *Hidâyetü'l-Hikme*'nin metafizik bölümünün başında yer alan umûr-ı âmme, yani genel kavramları ilk olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde görmekteyiz. İbn Sînâ'nın eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan mezkûr kavramlar, daha sonra Fahreddîn er-Râzî'de (ö. 1210) "umûr-ı âmme" başlığında ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin kendi bakış açısıyla analiz ederek yeni bir tasnîfle ortaya koyduğu umûr-ı âmme, Râzî'den sonra gelen düşünürlerin düşünce dünyasında farklı veçhelerle kendini göstermektedir. Nitekim Râzî'den sonra devraldıkları ilmî mîrâsı yorumlayarak farklı tercihler ortaya koyan Ebherî, Sirâceddîn Urmevî (ö. 1283) ve Necmeddîn Kâtibî (ö. 1276) de umûr-ı âmme ile ilgili birtakım tasnîfler yapmışlardır.[55]

Akkirmânî'nin de içinde bulunduğu *Hidâyetü'l-Hikme* şârihleri, Ebherî'nin mezkûr eserinin metafizik kısmının başında bulunan "tekâsimü'l-vücûd" kavramıyla kasdettiğinin umûr-ı âmme olduğu konusunda hemfikirdirler. Akkirmânî'nin zikrettiği metne göre buradaki kavramlar var oluş bakımından mâhiyeti taksim ettiğinden "umûr-ı âmme" denilmiştir. Zira varlık bakımından mâ-

53. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 167.
54. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 167.
55. Umûr-ı âmme ile ilgili detaylı bilgi için bk. Müstakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtıbî ve Metafizik Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Eenstitüsü, İstanbul 2011, s. 112-119.

hiyet, tek-çok, mütakaddim-müteahhir, kadîm-hâdis, küllî-cüz'î gibi kısımlara ayrılır. Ayrıca mâhiyete vücûd-ı zihnî itibariyle küllî, vücûd-ı haricî bakımından da cüz'î ârız olur. Burada Akkirmânî, umûr-ı âmme başlığıyla küllî-cüz'î, tek-çok, mütekaddim-müteahhir, kadîm-hâdis, kuvvet-fiil, illet-ma'lûl ve cevher-a'râz kavram çiftleri üzerinde durmaktadır. Akkirmânî'nin, kavramları ele alırken sadece Ebherî'nin ve Kadı Mîr'in görüşlerine yer vermekle kalmayıp *Hidâyetü'l-Hikme*'nin farklı şerhlerinden de birtakım örnekler vererek mukâyeseler yaptığı göze çarpmaktadır.[56]

Vâcibü'l-Vücûd ve Sıfatları

Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim* adlı eserinin ilâhiyyât bölümünün ikinci kısmında Tanrı ve sıfatları hakkında bilgi vermektedir. O, burada ilk olarak Tanrı'nın bizâtihî varoluşunu ele almaktadır. İbn Sînâ felsefesinde olduğu gibi varlığı vâcib ve mümkün şeklinde ikiye ayıran Akkirmânî, Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'nın varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığını belirtmekte, Vâcibü'l-Vücûd olması itibariyle de yokluğunun tasavvur edilemeyeceğini ve O'nun mertebesinde hiçbir şeyin O'na ortak olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'nın var olmaması imkânsızdır. Çünkü mümkün olan bütün mevcûdât, Vâcibü'l-Vücûd'un var olmaması durumunda başka bir illet sebebiyle var olacaktır. Ancak diğer illetlerin her biri de mümkün varlıktır ve bu da varlık düzenindeki bütün varlıkların mümkün olması mânâsına gelmektedir. Ayrıca illetin mümkünlerin toplamı veya parçası olması da imkânsız bir durumdur. Zira illet hem bütünün hem de bütün içinde bulunan her bir parçanın da illetidir. Buradan hareketle Akkirmâni, bütün mümkün varlıkların kendisine dayandığı ve onların dışında bir Zorunlu Varlık'ın var olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre varlığında herhangi bir illete muhtaç olmayan Vâcibü'l-Vücûd, bütün mümkün varlıkların varlık sebebidir.[57]

Zât-hakikat ilişkisi bağlamından Akkirmânî, İbn Sînâ felsefesine dayanarak Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'nın zâtının hakikatinin aynı olduğunu söylemektedir (Vâcib Teâlâ'da vücûd, nefs-i hakîkat'idir; "zâidun alâ-hakîkatihî-teâlâ" değildir). Benzer şekilde Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'nın zâtından ayrı bir mâhiyeti yoktur. Buna göre şâyet Tanrı'nın hakikati zâtına ilâve bir şey ve zâtından ayrı bir mâhiyeti olmuş olsa, varlığı kendi zâtı itibariyle olmaz, başka bir illete muhtaç olurdu. Bir illete muhtaç olması da kendisi dışındaki diğer varlıklardan bağımsız tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Yine Zorunlu Varlık Tan-

56. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 167 vd.
57. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 202.

rı'nın, herhangi bir şeyin ma'lûlü olması imkânsızdır. Oysa Vâcibü'l-Vücûd olmak aslâ bir sebebinin olmaması demektir. Burada Akkirmânî'nin zât-sıfat ilişkisi konusunda İbn Sînâ ile benzer görüşleri paylaştığı görülmektedir. Çünkü o, Tanrı'nın zâtından ayrı bir mâhiyeti olmadığı düşüncesi gibi zorunlu sıfatının da zâtının aynı (sıfat-ı vâcib ayn-ı zâtıdır) olduğunu söylemektedir. Benzer şekilde Tanrı'nın zâtı ilimdir ve kudrettir. Bütün varlıkların var olmasının sebebi Tanrı'nın ilmi, irâdesi ve kudretidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde olduğu gibi, Akkirmânî'ye göre Tanrı'da zât-sıfat ayrılığı yoktur, onlar hakikatte birdir, sadece itibar yönüyle gayrıdır.[58]

Tanrı'nın birliği konusunu Akkirmânî de, İbn Sînâ ve Ebherî gibi, iki zorunlu varlık örneğinden hareketle açıklamaktadır. Buna göre eğer iki zorunlu varlık olmuş olsa, bunlardan her ikisi de hem var oluşlarındaki zorunluluk hem de farklı özelliklerinden dolayı ortak olacaklardır. Ayrıca her ikisi de kendisiyle zorunlu varlık olmasından dolayı birbirlerine denk olması ve birbirlerinin varlığını gerektirmesi durumu söz konusu olacaktır. Hâlbuki zorunlu varlık olmak, varlığında herhangi bir sebebinin olmaması demektir. Bununla birlikte iki zorunlu varlığın aralarındaki ortaklık, başka bir ifadeyle denklik kendisiyle zorunlu varlık olma niteliğine ters düşmektedir. Benzer şekilde iki zorunlu varlığın aralarındaki birtakım farklılıklar da onların mâhiyeti bakımından bileşik varlık olmalarını gerektirecektir. Bu bakımdan da zâtı gereği zorunlu varlık olma niteliği, varlığında herhangi sebebinin olmamasını gerekli kılan bir keyfiyet olmasından dolayı iki zorunlu varlığın var olması imkânsızdır.[59]

Tanrı'nın bütün sıfatlarıyla birlikte zorunlu varlık olması, var olmada ve varlığını sürdürmede herhangi bir illete muhtaç olmayıp, kendisinden terkip (bileşim) olmayan bir varlık olduğu mânâsına gelmektedir. Dolayısıyla el-Evvel, kendine özgü niteliklerinden dolayı diğer bütün varlıklardan üstün bir konumdadır. O'nun üstün niteliklere sahip olması varlığından ve varlığına ait yetkinliklerden hiçbirinin eksik olmamasıdır. Bu yüzden O'na ait herhangi bir niteliğin/sıfatın diğer varlıklarda olması mümkün değildir. Benzer şekilde, bağımsız (müstakil) zâtı olan Tanrı'nın sıfatlarından herhangi birisinde başkasına muhtaç olduğu tasavvur edilemez. Çünkü Tanrı hakkında mümkün varlıklarda olduğu gibi, varlığında herhangi bir illetin olduğunu söylemek O'nun bütün yönlerden zorunlu varlık niteliğine ters düştüğü gibi O'nun bileşik, yani inniyye-

58. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 203, 206-207; krş. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire 1980, s. 18 vd.; a. mlf., *Metafizik*, II, s. 88 vd.; Akkirmânî, sıfatlar konusundaki değerlendirmelerine *İklîl*'de kısaca değinmesine karşılık diğer kelâm ile ilgili bazı eserlerinde ve *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*'de daha detaylı bir şekilde incelemektedir. Bk. Akkırmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, vr. 129ª-134ª.

59. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 207.

tinden (varlık) ayrı bir mâhiyetinin varlığından söz etmek mânâsına da gelmektedir. Hâlbuki Tanrı, mükemmel (kâmil) varlıktır, O'nun kendine özgü bir inniyyeti vardır, inniyyeti dışında bir mâhiyeti yoktur.[60]

Akkirmânî, Meşşâî felsefe geleneğinde olduğu gibi Tanrı'nın ilim sıfatına özel ilgi gösterir. Ona göre Tanrı, maddeden mücerreddir ve bu yüzden zâtını bilendir. Şâyet Tanrı, madde ile herhangi bir ilişkisi olsa cüz'lere bölünür ve cüz'ler de mümkün olduğundan dolayı O da mümkün varlık olur. Hâlbuki maddeden mücerred olan idrâk sahibidir ve Vâcibü'l-Vücûd da Sırf Akıl olduğundan zâtını bilendir. Aynı şekilde maddeden ve onun ilişenlerinden mücerred olduğundan dolayı küllîyatı bilmesi de zorunludur.[61] Akkirmânî'nin Tanrı ile ilgili görüşlerinde büyük ölçüde İbn Sînâ felsefesinin etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Tanrı'nın kendisiyle var olduğunu ve bu niteliğe sahip bir varlığın da zâtını bilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmekte, böylece Tanrı'nın hem Âkil hem de Mâ'kûl olduğunu söylemektedir. Ancak Tanrı'nın Âkil ve Mâ'kûl olması O'nda çokluk olduğu mânâsında değildir, O tek bir zâttır. Çünkü maddeden ve onun ilineklerinden mücerred olan her varlık zâtını akleder. Tanrı'nın zâtını akletmesi aynı zamanda ma'lûlü olan bütün mümkün varlıkları da bilmesi mânâsındadır.

Akkirmânî, gerek Meşşâî filozoflardan gerekse kelâm âlimlerinde verdiği örneklerle Tanrı'nın zâtını ve külliyatı bilmesi meselesinde herhangi bir ihtilafın olmadığını vurgulamakta ve asıl problem olan konunun Vâcibü'l-Vücûd'un değişen cüz'îleri bilmesi meselesinde ortaya çıktığını belirtmektedir. O, Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi meselesinde İbn Sînâ'yı takip ederek Vâcibü'l-Vücûd'un değişen cüz'î hâdiseleri, ancak küllî olarak bildiğini söylemektedir. Hatta konuyla ilgili olarak Ebheri'nin zikrettiği İbn Sînâ'ya ait "Güneş tutulma hâdisesi" örneğini vererek Kutbüddîn er-Râzî'nin *Muhâkemât*[62] adlı eserindeki değerlendirmelerine yer vermektedir. Ona göre cüz'î olaylar zaman (mâzî, hâzır ve müstakbel) içinde gerçekleştiğinden ve Vâcibü'l-Vücûd da zamandan münezzeh olduğundan dolayı O, değişen hâdiseleri ancak küllî olarak bilir. Dolayısıyla Tanrı'nın ilminde aslâ mâzî, hal ve istikbal şeklinde bir değişim söz konusu değildir. Akkirmânî, burada bazı İslâm âlimlerinin felsefeciler hakkında söyledikleri birtakım ifadelere de yer vererek, mezkûr âlimlerin filozofların görüşlerini yanlış anladıklarını ve filozofların "Vâcibü'l-Vücûd cüz'îyyâtı bilmez." ifadesinden gerçekte "âlet ile bilmez" mânâsını kasdettiklerini ve dolayısıyla onların küfürle itham edilmelerinin yanlış olduğunu söylemektedir.[63]

---

60. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 208, 209.
61. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 213-214, 215; a. mlf., *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, vr. 105ª-105ᵇ.
62. Kutbuddin er-Râzî, *el-İlâhiyyât mine'l-muhâkemât beyne şerhi'l-işârât*, nşr. Muhammed Mecîd Hâdîzâde, Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002, s. 398-399.
63. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 213-221; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 104-105.

Akıl (Melâike)

Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim* adlı eserinin metafizik bölümünün üçüncü kısmında melekleri, yani akılları incelemektedir. Burada düşünürün melâike ile kasdettiği mücerred akıllardır. Akılları; isbâtı, çokluğu ve onların ezeliyeti ve ebediyeti ve Vâcibü'l-Vücûd ile cismânî âlem arasında vâsıta şeklinde dört kısımda ele almaktadır.

Akkirmânî'ye göre İlk İlke olan Vacibü'l-Vücûd basittir. Tanrı'nın basit olması bileşik, yani O'nda terkîbin olmaması demektir. Vâcibü'l-Vücûd basit olup, çokluk içermediğinden dolayı O'ndan sudûr eden varlık da tek olmak zorundadır. Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık Akkirmânî'ye göre madde (heyûlâ), sûret, a'râz ve nefs olamaz. Çünkü madde (heyûlâ), sûret olmadan bi'l-fiil meydana gelemez, sûretin de maddeden ayrı bir varlığı söz konusu değildir ve a'râzın da cevherden önce varlığı olmadığından dolayı olamaz. Nefs ise cismin varlığından önce fâil değildir. Zira nefs, ancak cisim vâsıtasıyla fâil olabilir. Dolayısıyla İlk İlke'den ancak akıl sudûr edebilir. Vâcibü'l-Vücûd'dan sudûr eden bu ilk varlıkda (akıl) bir başkası sebebiyle zorunlu (vücûb'ul-vücûd bi'l-gayr), bir de zâtı bakımından mümkün (imkânu'l-vücûd li-zâtihî) olmak üzere iki yönü vardır. İlk İlke'den dolayı zorunlu olması yönüyle ikinci bir akıl, zâtının mümkün varlık olması itibariyle de ilk felek (gezegen) sudûr etmiştir. Ancak Akkirmânî, "Birden ancak bir çıkar." ilkesi gereğince bütün feleklerin tek bir akıldan sudûr etmesini imkânsız görmüştür. Ayrıca feleklerin birbirlerinin illeti olmasını da imkânsız görmüştür. Ona göre kuşatılan (mahvî) daha küçük ve daha özel olmasından dolayı daha küçük ve özel olanın daha yüce ve büyük olanın illeti olması mümkün değildir. Ay üstü âlemin düzeninde akıl, nefs ve felek arasındaki hiyerarşiyi ve ilişkiyi açıklarken yine İbn Sînâ felsefesinin etkisi altında kaldığı görülen Akkirmânî, feleklerin illetinin tek bir akıl değil, birden fazla akıl olduğunu düşünmektedir. Çünkü felekler, çokluğu bakımından ve özellikle de her gök cismi sûret ve maddesine ayrıldığından ilk ma'lûldeki sayıdan daha çoktur. Dolayısıyla onların çok olması tek bir ilkesinin olmasını gerektirmez. Ayrıca önce gelen göksel cismin sonrakinin illeti olması da mümkün değildir. Bu bakımdan da göksel cisim, göksel cisim olması dolayısıyla herhangi bir göksel cismin ilkesi olamayacağı gibi, nefsânî güce sahip olması bakımından da başka bir nefs sahibi göksel cismin ilkesi olamaz. Başka bir ifadeyle her bir göksel cismin ayrık bir cevher olması mümkün değildir, onların sadece nefsinin yetkinliği ve sûreti söz konusu olabilir.[64]

---

64. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 224-228; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 151-152; *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 153-154.

Akkirmânî'ye göre Vâcibü'l-Vücûd ve akıllar, madde ve maddenin ilineklerinden mücerreddir ve bundan dolayı da değişimi kabul etmezler. O, akılların ezelî ve ebedî olması, hem onların madde ve ilineklerinden uzak hem de Vâcibü'l-Vücûd'a bağlı olmalarından kaynaklandığını söylemektedir. Zira akıllar kendi özleri bakımından mümkün, varlıklarının sebebi olan Vâcibü'l-Vücûd dolayısıyla da zorunlu varlıklardır. Akılların ezelî ve ebedî olmalarını gerek Ebherî gerekse Kadı Mîr ve Akkirmânî, İlk İlke olan Tanrı'nın ilk ma'lûl olan İlk Akıl'a nasıl illet olduğu konusuna bir açıklık getirerek izah etmektedirler. Nitekim onlara göre İlk İllet olan Tanrı ilk ma'lûlüne tam bir illettir. Zira zorunlu olan bir varlık kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duyarsa bu durumda zorunlu olanın zorunluluğu başkası sebebiyle olur. Bu ise yukarıda da açıklandığı üzere, Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı için mümkün değildir. Ayrıca akıllar, Vâcibü'l-Vücûd'a bağlı olarak birbirlerine tesir etmektedir. Dolayısıyla akıllar için her şey bi'l-fiil olarak gerçekleşmektedir. Aksi durumda onların madde ile ilişkisi söz konusu olur ve bu durumda da hâdis olurdu. Ayrıca akıllar zaman bakımından da hâdis olsa, onların maddî olması gerekirdi. Bununla birlikte akıllarda herhangi bir şekilde değişimin varlığını kabul etmek onların madde ile ilişkili olduğunu söylemek mânâsına gelir. Halbuki akıllar Vâcibü'l-Vücûd gibi, herhangi bir şekilde değişimi kabul etmez.[65]

Akılların Vâcibü'l-Vücûd ile cismanî âlem arasında bir vâsıta olduğunu düşünen Akkirmânî, Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan ilk aklın sudûr ettiğini ve bu ilk akılda da İlk İlke'si sebebiyle zorunlu ve zâtı bakımından mümkün olmak üzere iki yönünün olmasından dolayı çokluk olduğunu ifade etmektedir. İlk Akıl'ın İlke'sine nisbetle zorunlu olduğundan dolayı ikinci bir akıl, zâtına nisbetle mümkün olmasından dolayı da ilk felek sudûr etmektedir. Bu sudûr sistemi, her bir akıldan bir akıl ve bir felek sudûr etmek sûretiyle onuncu akıl olan Faal Akıl'a kadar gelmektedir. Faal Akıl'da ise ay üstü âlem sona ermekte ve kevn ü fesâd âlemi başlamaktadır. Zira Faal Akıl'dan maddenin (heyûlâ), cismin ve çeşitli türlerin sûreti sudûr etmektedir. Ancak Akkirmânî, ay altı âleminde çeşitlilik ve değişim olmasına rağmen Faal Akıl'ın zâtında ve sıfatlarında herhangi bir değişim olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla mücerred akıllar, hem ay üstü âlemdeki gök cisimleri hem ay altı âlemi ile Vâcibü'l-Vücûd arasında irtibat kurmaktadır. Ayrıca mücerred akıllar feleklerin dâirevî hareket etmesine etki ederek maddenin (heyûlâ) çeşitli türlere istîdâdı neticesinde farklı şekillerde oluş ve bozuluşun meydana gelmesine dolaylı yoldan sebep olmaktadır.[66] Netice itibariyle Vâcibü'l-Vücûd'un akıllara, akılların da nefsler aracığıyla cisme etkisi söz konusudur.

---

65. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 229-230.
66. Akkirmânî, *a.g.e.* s. 230-236.

İnsan Hürriyeti

Akkirmânî'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri de insan hürriyetidir. Onun *İrâde-i Cüz'îyye*[67] adlı risâlesinin çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır. Akkirmânî, mezkûr eserinde insanın fiillerini Cebriyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâturidiyye ve filozofların düşünceleri olmak üzere farklı açılardan ele almakta, aralarındaki görüş farklılıklarına işaret ederek, muhtemel sorulara kendi bakış açısıyla cevap vermektedir. Özellikle düşünürün, Mâturidiyye mezhebine karşılık olarak Eş'ariyye'nin farklı görüşlerine yer vermesi ve Eş'arîliğin tutarsız olduğunu vurgulaması dikkat çekmektedir.[68]

İrâde konusunu "halk" (yaratma) ve "kesb" kavramları çerçevesinde inceleyen Akkirmânî'ye göre insanın âlem-i kudsîye ve âlem-i şehâdete olmak üzere iki yönü vardır. İnsan, yukarıda ifade edildiği üzere nazarî akıl gücüyle âlem-i kuds'ten feyz almakta ve amelî akıl gücüyle de kendisinde bulunan fiillerini tasarruf etmektedir. Bu bağlamda da insan nazarî akıl gücü sayesinde metafizik hakikatleri mükemmel bir şekilde idrâk etmekte ve amelî akıl gücüyle de mükemmel fiiller gerçekleştirerek güzel ahlâk sahibi olmaktadır.[69] Ancak insan, fiillerini gerçekleştirirken özgür irâdesiyle mi hareket etmektedir, yoksa zorunlu olarak mı bu fiilleri gerçekleştirmektedir?

Akkirmânî'nin mezkûr soruya cevabı, Ebû Mansûr Mâturidî'nin görüşü yönündedir. Nitekim Mâturidî, insanın fiillerinde cüz'î irâdesiyle tercih sahibi olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın fiillerinin yaratıcısı Tanrı'dır, ancak insanın da fiillerinde bir sun'u (yaratma) ve kesbi vardır. Dolayısıyla fiiller halk yönüyle Tanrı'ya, kesb cihetinden de insana aittir.[70] Akkirmânî, bu konuda insanın fiillerini "rüzgarın önündeki yaprak" örneğinden hareketle zorunlulukla yaptığını söyleyen Cebriyye'nin görüşlerini eleştirir. Çünkü Akkirmânî'ye göre şâyet insan, fiillerini zorunlulukla yapmış olsaydı sorumlu olmasının bir anlamı olmazdı. Yine düşünür, Cebriyye'nin karşıt görüşünde olan ve "İnsan kendi fiillerinin hâlıkıdır." diyen Mûtezile'nin düşüncesini de kabul etmez. O, Mûtezile'nin insan fiillerinde zorunlu ve irâdî ayrımını doğru bulmakta, ancak benzer konuda Eş'arîlerin insanın ihtiyarının zorunlu olarak Tanrı tarafından yaratıldığı fikrini eleştirir. Zira Eş'arîler, her ne kadar insanın fiillerinin kendi ihtiyarıyla (seçme) olduğunu söyleseler de söz konusu bu ihtiyarın ancak Tanrı ta-

67. Akkirmânî, *İrâde-i Cüz'iyye*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no: 06 Mil Yz A 9235, vr. 43; *Ef'âlü'l-'ibâd ve'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Matbatü'l-Osmâniyye, İstanbul 1289;
68. Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?", s. 233-234.
69. Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 11.
70. Akkirmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, vr. 115^{b}-116^{a}.

rafından yaratıldığı fikrini benimseyerek Cebriyye'nin görüşlerine yakın durmuşlardır. Bu bakımdan da Akkirmânî, insan fiilleri konusunda en tutarlı olarak Mâturidî'nin görüşünü kabul etmektedir. Mâturidî'ye göre her şeyin yaratıcısı Tanrı olduğundan dolayı insanın fiillerinin yaratıcısı O'dur. Ancak insanın da cüz'î ihtiyârı ve irâdesi vardır ve bu sayede onun sorumlu olması bir anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla insan cüz'î irâde ve ihtiyârıyla birtakım fiilleri gerçekleştirmek üzere yönelmekte ve Tanrı da o fiili yaratmaktadır. Netice itibariyle halk (yaratma) Tanrı'ya, kesb de insana ait olmaktadır.[71]

SONUÇ

İslâm düşüncesinde İbn Sînâ'nın inşâ ettiği entelektüel gelenek, İslâm kültür muhîtinde farklı yüzyıllarda farklı şahsiyetlerce yeniden üretilerek Osmanlı bilim dünyasına intikâl etmiştir. Osmanlı düşünürlerinin de devraldıkları ilmî mîrâsı kendi şartları içinde çeşitli şekillerde yorumladıkları ve yeniden üretmeye çalıştıkları görülmektedir. Nitekim XII. ve XIII. yüzyıllarda telif edilen ve Osmanlı medreselerinde felsefe ders kitabı olarak okutulan *Hidâyetü'l-Hikme* ve *Hikmetü'l-Ayn* gibi eserler üzerine Osmanlı düşünürleri tarafından birçok şerh ve hâşiye yazılması ve ayrıca telif edilen eserlerin bazılarının Türkçe'ye tercüme edilmesi, zikredilen geleneğin sürekliliğinin önemli bir tezâhürüdür. Mezkûr geleneğin diğer bir tezâhürü de hiç kuşkusuz XVIII. yüzyılda yaşayan ve eserlerinde devraldığı ilmî mîrâsın dikkatli bir okuyucusu olarak karşımıza çıkan Muhammed Akkirmânî'dir.

Muhammed Akkirmânî'nin telif etmiş olduğu eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri incelendiğinde kendinden önceki ilmî mîrâsı mükemmel derecede özümseyip, tenkitçi bir tutumla birtakım mukâyeseler yaparak yorumlamaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle onun Osmanlı medreselerinde felsefe ders kitabı olarak okutulan Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserine Kadı Mîr tarafından yapılan şerhi Türkçe'ye *İklîlü't-Terâcim* adıyla tercüme etmesi felsefeye olan ilgisini ortaya koymaktadır. Ayrıca onun Kânûnî döneminin ünlü müellifi Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-saâde ve Misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm* adlı eserini belli bir üslup ve ihtisar anlayışı içinde yeniden kaleme alması İslâm bilim anlayışına kayıtsız kalmadığının açık bir göstergesidir. XVIII. yüzyılda Osmanlı entelektüeli Akkirmânî'nin felsefî düşüncesinin önemi, eserlerinde devraldığı ilmî mîrâsın öne çıkan problemlerini tenkitçi bir tutumla mukâyese ederek ele almasıdır. Ayrıca düşünürün eserlerini halkın istifade etmesi gâyesiyle Türkçe kaleme alması da dikkat çeken bir husustur. Ne var ki kadı ve bürokrat sıfatına sahip bir Osmanlı entelektüelinin eserlerinde kendinden önceki bilimsel düşünceyi tenkitçi bir tutumla birta-

71. Şamil Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?", s. 230-232.

kını mukâyeseler yaparak ele alsa da, felsefî problemlerin çözümüne yönelik özgün fikirler ileri sürmek yerine, mezkûr geleneği aynen tekrar ettiği belirtilmelidir.

Sonuç olarak, Akkirmânî'nin bütün kelâm ekollerini ve felsefî düşünce olarak da hem Meşşâî hem de İşrâkî geleneği çok iyi bildiği, ancak kelâmda Maturidî mezhebi, felsefede de Meşşâî felsefe geleneği yönünde tavır takındığı ve bilhassa İbn Sînâ felsefesini benimsediği göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Akkirmânî'nin yazmış olduğu eserlerinde ortaya koyduğu felsefî düşüncesinin klasik İslâm bilim anlayışının Osmanlı ilim geleneğindeki bir devamı niteliği taşımasından dolayı araştırmaya değerdir.

KAYNAKÇA

Akkirmânî, *el-Mesâilü'l-kelâmiyye*, S.K. H. Hüsnü Paşa, no: 1161, vr. 100-138.

———, *Hâşiye-i Hüseyniyye*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, no: 43 Va 703, 53 vr.

———, *İrâde-i Cüz'iyye*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no: 06 Mil Yz A 9235, 43 vr.

———, *Kadımîr Metni Hidâye Tercümesi:İklîlü't-Terâcim*, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1316.

———, *Risâle-i Efal-i İbâd ve İradet-ı Cüziye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no: 45 Hk 1005/2, 17ᵇ-34ᵇ vr.

———, *Ta'rîfâtü'lfünûn ve menâkıbü'l-musannifîn*, S.K. Aşır Efendi, no: 000325, 56 vr.

Arıcı, Müstakim, *Necmettin el-Kâtıbî ve Metafizik Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.

Atar, Armağan, *Kâdî Mîr el-Meybûdî'nin Felsefî Görüşleri -Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısmının İncelenmesi-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

Bağdâdî, İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn esâru'l-musannifîn*, II, haz. Nail Bayraktar, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnîfi*, trc. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Bozyiğit, Ahmet, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Dağ, Neslihan, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin "İklîlü't-Terâcim" Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2006.

Dalkıran, Sayın, "Akkirmânî'nin İrâde-i Cüziyye İle İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, sayı 2 (Mayıs 1998), ss. 173-179.

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "*Hidâyetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşri*" içinde, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), ss. 145-202.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire 1980.

———, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

———, *Kitâbu'ş-Şifâ/Tabîiyyât: en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959.

———, *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

———, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Karlığa, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa" mad., *DİA*, III, İstanbul 1991, ss. 149-151.

Kutbuddîn er-Râzî, *el-İlâhiyyât mine'l-muhâkemât beyne şerhi'l-işârât*, nşr. Muhammed Mecid Hadizade, Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektub, Tahran 2002.

Kutluer, İlhan, "Felek" mad., *DİA*, XII, İstanbul 1995, ss. 303-306.

Kutluer, İlhan, "Kâtip Çelebî ve Bilimler: Keşfu'z-Zunûn'un Mukaddimesinde "el-ilm" Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2000, sayı 18, ss. 79-99.

Kutluer, İlhan, "Miftâhu's-saâde" mad., *DİA*, XXX, İstanbul 2005, ss. 18-19.

Öçal, Şamil, "Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi?", *Dini Araştırmalar*, C. II, Sayı 5, 1999, ss. 225-254.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

Tâhir, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, I, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul t.y.

Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâdee ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, I-II, nşr. K. Kâmil Bekrî-A. Ebunnûr, Kahire 1968.

Toksöz, Hatice, "Muhammed Akkirmânî'nin *Ta'rîfâtü'l-fünûn ve menâkıbü'l-musannifîn* Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı", Seyfi Kenan, (Misafir Ed.), *Osmanlı Araştırmaları: Osmanlı Eğitim ve Düşünce Dünyası II*, c. 42 (2013), ss. 177-205.

Yıldız, Sakıp, "Akkirmânî", mad., *DİA*, II, İstanbul 1989, ss. 270.

Yormaz, Abdullah, "Muhalif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde *Hidâyetü'l-Hikme*", *DÎVÂN*, Sayı 18, 2005/1, ss. 175-192.

Yormaz, Abdullah, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

EBÛ SAÎD EL-HÂDİMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Abdullah Kahraman*

GİRİŞ

İslâm hukuk tarihinin her döneminde yetkinliğini isbât etmiş yüzlerce fakîh yetişmiştir. Fakîhler öncelikle *nass* tabir edilen Kur'ân ve hadisleri esas alıp kendi yorumlarını da katmak sûretiyle İslâm hukuk doktrinini meydana getirmişlerdir. Çok genel bir bakış açısıyla İslâm hukuku biri usûl (metodoloji), diğeri de furû (doktrin) olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. İslâm hukuk tarihinde bazen usûl furû'dan, bazen de furû' usûlden hareketle oluşturulmuştur. Ancak bütün fakihler, gerek nassları doğru anlamak, gerekse yeni ortaya çıkan mes'elelerin dînî hükmünü tesbît etmek için belirli bir metodoloji üzerinden hareket etmişlerdir ki, buna *fıkıh usûlü* adı verilmektedir. İslâm hukukunda nasslar karşısındaki farklı yorumları ifade eden her bir hukuk ekolü *fıkıh mezhebi* adıyla anılmaktadır. Bir görüşün mezhepleşebilmesi için mutlakâ bir usûle ve buna göre oluşturulmuş furûa ihtiyacı vardır. Bir âlimin ya da fakîhin görüşlerindeki isâbet payı usûl-furû' arasında kurduğu denge ile ölçülür. Ebû Saîd el-Hâdimî de usûl-furû' dengesini kurabilmiş fakîhlerden biridir. Onun İslâm fıkhındaki yerinin ve bu ilim dalına katkısının en iyi göstergesi yetiştirdiği öğrenciler ve bize mîrâs bıraktığı eserlerdir. Eserlerinin çoğunu risâleler şeklinde kaleme alan Hâdimî, söz konusu risâ-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı.

lelerde kendi döneminde tartışılan pek çok mes'ele ile ilgili görüşünü ortaya koymuştur. Risâleler pratik ihtiyaçlara cevap vermesi açısından büyük hacimli kitaplardan daha faydalı addedildiğinden olmalı ki Hâdimî, kendi dönemindeki dînî tartışmalara dair görüşlerini risâleler şeklinde kaleme aldığı eserleriyle ortaya koymuştur.

Hâdimî'nin görüş belirttiği mes'eleler arasında tütün ve kahve de vardır. Bilindiği üzere tütün ve kahve Osmanlı döneminde özellikle de IV. Murat zamanında hayli tartışmalara konu olmuş ve dînî hükümleri hakkında pek çok risâle kaleme alınmıştır.[1] Fıkhın duraklama döneminden sonra ortaya çıkan ve yaygın olarak kullanılmaya başlayan tütün ve kahve, haramlıkları hakkında *nass* bulunmadığından yeni mes'elelerden sayılabilir. Fakîhlerin bu gibi mes'elelere yaklaşımları onların usul bilgisi ve ictihâd melekeleri hakkında fikir vermektedir. Bu sebeple biz de Hâdimî'nin ilmî kişiliğini tesbît bakımından tütün ve kahve başta olmak üzere, tartışmalı bazı konulardaki görüşlerine mürâcaat etmek istedik.

HAYATI

Müderris Fahrürrûm Mustafa Efendi'nin oğlu olan Ebû Saîd el-Hâdimî, 1113/(1701) yılında Konya'nın Hâdim kasabasında doğmuştur. Asıl adı Mehmed'dir. Soyu Hz. Peygamber'e uzanan bu aile Buhârâ'dan göç ederek Anadolu'ya yerleşmiştir. Ebû Saîd, Hâdimî nisbesi yanında *Hüseynî*, *Nakşibendî* ve *Konevî* nisbeleriyle de anılmaktadır. İlk tahsilini babasının yanında yapan ve ondan *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis kitaplarını okuyan Ebû Saîd, daha sonra tahsilini 1720 yılında Konya'daki Karatay Medresesi'nde sürdürmüştür. Hâdimî'nin burada süren beş yıllık tahsîlin ardından hocası İbrahim Efendi'nin tavsiyesi üzerine İstanbul'a giderek Kazovalı Ahmed Efendi'nin medresesinde sekiz yıl daha tahsil gördüğü kaydedilmiştir. Bundan sonra Hâdim'e dönen Ebû Saîd Hâdimî, babasından boşalan Hâdim Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. Fahrurrûm Mustafa Efendi ile birlikte meşhur olmaya başlayan Hâdim kasabası Ebû Saîd ve oğulları zamanında şöhretini artırarak bir ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir[2].

---

1. Tartışmaların özeti için bk. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk* (yayına hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay), 41-49. Konuyla ilgili bir literatür için bk. Ferhat Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, 87 ve 85. dipnot.
2. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 68; Bursalı Mehmed Tahir Olgun, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 296-299; amf., "Mevlana Müfti Ebu Said el-Hâdimi", *Se-*

Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, Hâdimî'nin ünü kısa zamanda Anadolu'nun diğer bölgelerine de yayılmıştır. I. Mahmud zamanında İstanbul'a davet edilen Hâdimî, İstanbul'un önde gelen âlimlerinin hazır bulunduğu bir mecliste padişah huzûrunda ders takrîr etmiştir.[3] Takrîr ettiği dersten çok memnun kalan padişah ondan Ayasofya Camii'nde bir va'z vermesini istemiş, bunun üzerine Fâtiha tefsirini konu alan ve İstanbul âlimlerinin takdîrini kazanmasına vesîle olan va'zını vermiştir. Böylece hem İstanbul ulemâsının hem padişahın beğenisini kazanan Hâdimî'ye padişah tarafından İstanbul'da kalması teklif edilmişse de o, kendi kasabası olan Hâdim'e dönüp ilim ve irşâd hizmetlerine orada devam etmeyi tercih etmiştir. 1762 yılında vefat eden Ebû Saîd, Hâdim kasabasında medfûn bulunmaktadır.[4]

ESERLERİ

Biyografi yazarları, Hâdimî'nin fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf ve akâide dair pek çok eserini tesbît etmişlerdir. Ancak yanlışlıkla ona izâfe edilmiş bazı eserler de vardır. Hâdimî'nin eserlerinin çoğu risâleler şeklindedir. Şerh ve hâşiyeler de eserleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Eserlerinin bir kısmının huzûrunda talebelerinin yazdığı ders takrîrlerinden ibâret olup sonradan çoğaltıldığını da hatırlatmakta fayda vardır. Hâdimî'nin risâle tarzında kaleme aldığı ve bazısı bir, bazısı ise birkaç sayfadan oluşan eserlerinin bir kısmı Konyalı Abdulbasîr Efendi tarafından *Mecmûatü'r-resâil* adıyla bir araya getirilmiş ve 1302 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.[5] Burada biz Hâdimî'nin sadece *fıkıh* ve *fıkıh usûlü* ile ilgili eserleri üzerinde duracağız.[6]

---

bilürreşâd, II, 29 (1330), s, 49-50; *Türk Ansiklopedisi*, XVIII, 294; Salih Göktaş, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Hâdim*, Konya 1985, 13-14; Hâdimioğlu Numan, *Hâdim ve Hâdimliler*, Ankara 1983, 85-86, 92-93; Mustafa Yayla, "Hâdimî Ebû Said" md., *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA)*, XV, 24; Zekeriya Güler, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimi Üzerine Düşünceler", *İlim ve Sanat Dergisi*, sy, 42, s. 87.

3. Ebu'l-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966, II, 771; Göktaş, *a.g.e.* 17.
4. Bursalı Mehmed Tahir, "Mevlana Müfti Ebu Said el-Hâdimi", 49; Göktaş, *a.g.e.* 17; Yayla, *a.g.m.* XV, 25.
5. Yayla, *a.g.m.* XV, 25. Muhtevası hakkında bilgi için bk. Güler, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimi Üzerine Düşünceler", 89.
6. Hâdimî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü dışındaki eserleri hakkında bilgi için bk. Yayla, *a.g.m.* XV, 25-26.

Fıkıhla İlgili Eserleri

1. *Hâşiye alâ düreri'l-hükkâm* (*Hâşiye-i Dürer*[7]). Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in Hanefi fıkhına dair yazmış olduğu *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserine 1154/(1741) yılında yazmış olduğu şerhtir.[8]
2. *Risâletü şerhi'l-besmele*[9]. *Bu eserde Hâdimî pek çok kaynaktan yararlanarak Besmele'nin mânâ ve hikmetlerini lügat, kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf vb. on sekiz ilme göre açıklamıştır.*[10]
3. *Risâletü'l-huşû fi's-salât*[11]. *Müellif bu risâlesinde namazın hayatı* diye nitelediği ve meşhur fıkıh kitaplarında ihmal edildiğini vurguladığı[12] *huşû'* hakkında fıkhî-tasavvufî bir bakış açısıyla genişçe bilgi vermektedir.[13]
4. *Risâletü'l-misvâk. Risâle fî hakki mesnûniyyeti'l-misvâk*[14] *adıyla da bilinen bu eserde müellif, namaza başlamadan önce misvak kullanmanın sünnet olup olmadığı yolundaki tartışmalara, tarafların görüşlerine ve gerekçelerine yer vermekte ve tercîhini misvakın sünnet olduğunu kabul edenlerden yana kullanmaktadır.*
5. *Risâletü'ş-şübehâti'l-mevride ale'ş-Şeyh Muhammed Hayyâtî es-Sindî el-Medenî*[15]. *Hâdimî bu eserini, Hicaz bölgesinde şöhret bulmuş ve kendisiyle 1156/1742 senesinde görüştüğü Şeyh Muhammed Hayyâtî es-Sindî adındaki zat ile aralarında geçen tartışmaya ayırmıştır. Hâdimî, mezkûr âlime kafasına takılan bazı soruları sormuş, onun görüşlerini aldıktan sonra kendi görüşlerini de ifade etmekten çekinmemiştir. Hâdimî'nin es-Sindî ile tartıştığı mes'elelerden bazıları şöyledir: Mekke'ye dışarıdan gelen (âfâkî)* ve başkasının yerine hac yapan fakir kişinin ertesi sene hac yapmasının farz olup olmadığı, namazdan sonra imamın açıktan *eûzü*

---

7. Olgun, *Osmanlı Müellifleri*, I, 297; a.mlf., "Mevlana Müfti Ebu Said el-Hâdimi", 50.
8. Eser, İstanbul'da çeşitli tarihlerde (1269, 1270, 1310) basılmıştır.
9. Eserin baskıları bulunmaktadır (İstanbul 1201, 1304).
10. Olgun, *Osmanlı Müellifleri*, I, 297; Yayla, XV, 25. Tahir Olgun, bu eserin Mısır ulemâsından Şeyh Uleyş tarafından şerh edildiğini belirtmektedir.
11. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 199-209. Eserin *Mecmûatu'r-resâil*'deki başlığı *Risâletü'l-huşû' fi's-salâti vemâ yeteallaku bihâ mine'l-âdâbi'l-bâtıniyye ve'z-zâhiriyye* şeklindedir. Hâdimi'nin bu eseri Saffet Köse tarafından, "Ebû Saîd el-Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi" adıyla bir makale çerçevesinde değerlendirilmiştir. (Bk. Yeni Hizmet, sy. 5, İstanbul 1996).
12. Bk. Hâdimî, *a.g.e.* 199.
13. Hâdimî, *a.g.e.* 199-209.
14. Hâdimî, *a.g.e.* 235-239.
15. Hâdimî, *a.g.e.* 220-224.

duâsı okuyarak *âyetü'l-kürsî* ve *tesbîhât* okumasının hükmü, imamın namazdan sonra açıktan *el-Fâtiha* demesinin hükmü.

6. *Risâletü'l-kahve*[16]. *Risâle fî hakki'l-kahve*[17]adıyla da anılan bu eserde müellifin ortaya koyduğu görüşlere aşağıda yer verilecektir.
7. *Risâletü'd-duhân*[18]. *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*[19]adıyla da kayıtlı bulunan bu eserin muhteviyâtı da aşağıda ele alınacaktır.

Fıkıh Usûlü ile İlgili Eserleri

1. *Mecâmiu'l-hakâik*. Müellifin fıkıh usûlüne dair ve *memzûc metod*la yazmış olduğu câmi bir metindir. Hacmi küçük faydası büyük olan bu kitabın en önemli özelliklerinden biri de *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin küllî kâideler kısmının temel kaynaklarından biri olmasıdır. Sava Paşa bu eseri İslâm Hukuk *Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adıyla kaleme aldığı kitabının en önemli iki kaynağından biri olarak zikretmiştir[20].
2. *Risâle fî hakki'l-hadîsi'd-daîf lâ yesbutu bihi'l-ahkâmu'ş-şer'iyye*[21]. *Aşağıda bu risâlenin içeriği ele alınacaktır.*

İLMÎ KİŞİLİĞİ

Gerek ortaya koyduğu eserlerden, gerekse hakkında yazılanlardan anlaşıldığına göre Ebû Saîd el-Hâdimî, medrese geleneği içinde yetişen seçkin âlimlerdendir. İslâmî ilimlerin temel branşları olan tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve akâide dair eserler telif etmiş olması, ilgilendiği ilim dallarının genişliğine ve eser verme konusundaki üretkenliğine en büyük delildir. Aynı zamanda kendisine saray tarafından teklif edilen makamlar yerine Hâdim'de ders vermeyi tercih etmesi, ömrünü eser telif etmeğe ve öğrenci yetiştirmeye adamış olması, onun ilme ver-

16. Olgun, *Osmanlı Müellifleri*, I, 298.
17. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 232.
18. Olgun, *Osmanlı Müellifleri*, I, 298.
19. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 233.
20. Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, İstanbul (tarihsiz), I, 19. Çeşitli baskıları bulunan eser, (İstanbul 1273, 1303, 1318), Mustafa Hulusi Güzelhisarî tarafından *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi mecâmi'u'l-Hakâik* adıyla şerhedilmiş (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288), Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi ise *Levâmiu'd-dekâik fî tercemeti Mecâmi'u'l-hakâik* adıyla eseri Türkçeye çevirmiştir (İstanbul 1293).
21. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 227.

diği öneme işaret etmektedir.[22] Zâhirî ilimler yanında tasavvufla da meşgul olan Hâdimî, zâhirî ve bâtınî ilimleri zatında cem edebilmiş âlimlerdendir.[23] Onun tasavvuf ve tarîkat anlayışında hurâfeye yer olmadığı anlaşılmaktadır. Zira İslâm'ın özüne bağlı bir kişi olan Hâdimî'ye göre şerîatın temel ilkeleri ve sırât-ı müstakîm dâiresi dışında kalan bir takım görüşler tarîkat sayılmaz.[24]

Hâdimî'nin, münâkaşa konusu mes'eleler karşısında orta bir yol takip ettiği, insaf ve itidal sınırını aşmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayıHâdimî'nin ilmî üslup ve usûlünde *ihtiyat* ya da *ihtiyatla amel etme* yönteminin önemli bir yeri olduğu gözden kaçmamaktadır. Bu anlayışın sonucu olarak bir Hanefî fıkıh âlimi ve usulcüsü olarak Hâdimî, "İhtiyat ittifaktadır." diyerek müctehid imamların ihtilafları karşısında "ahvât", yani, en ihtiyatlı olan hüküm, Şâfiî gibi başka bir mezhepte olsa bile onunla amel edilmesini öğütlemektedir.[25] Zira o, fıkıh usulüne dair yazdığı *Mecâmiu'l-hakâik* adlı eserde ihtiyatı dînî delillerden saymıştır.[26] Bunun yanında Hâdimî, ele aldığı hemen her mes'elenin ihtiyata uygun tarafını bulmuş ve ihtiyata uygun görüşü tercih etmiştir. Bu sebeple o, bazı âlimlerin aksine, Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240) gibi mutasavvıfların zâhirî anlamda küfrü gerektiren sözlerinin ihtiyatla karşılanıp küfürlerine dair fetvâ verilmemesinin daha uygun olduğu görüşündedir.[27]

Hâdimî'nin özellikle fetvâlarında çokça başvurduğu ihtiyat yöntemini kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür: İhtiyat sözlükte, çekingen davranma, daha sağlam ve daha güvenli olanı tutma, hatâdan sakınıp korunma[28], günaha düşmemek için tedbir alma ve şüpheli şeylerden uzak durma[29] gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise ihtiyat, dinin emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavrı ve ölçüyü ifâde etmektedir.[30]

---

22. Bursalı Mehmed Tahir, "Mevlana Müfti Ebu Saîd el-Hâdimi", 49; Göktaş, *Ebu Said Muhammed el-Hâdimî ve Hâdim*, 17; Yayla, "Hâdimî Ebû Said", 25.
23. Mustafa Merağî, *el-Fethu'l-mubîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, Beyrut 1974, III, 112.
24. Yayla, "Hâdimî Ebû Said", 25.
25. Hâdimî, *Mecmuatü'r-resâil*, 125; Güler, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimi Üzerine Düşünceler", 88.
26. Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik* (*Menâfiu'd-dekâik* şerhiyle birlikte), 15.
27. Yayla, "Hâdimî Ebû Said", XV, 25.
28. Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münir*, "H.V.T" md. Beyrut 1987, s, 60 Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "İhtiyat" md., İstanbul (tarihsiz), s, 12; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-funûn*, "İhtiyat" md., Kalkuta 1862, I, 310; Asım Efendi, *Kâmûs*, "İhtiyat" md., İstanbul 1305, III, 39; *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, Kuveyt 1982, II, 100; İ. Kâfî Dönmez, "İhtiyat" md., *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 371; Apaydın, "İhtiyat" md., *DİA*, XXI, 577.
29. Cürcânî, "İhtiyat" md., s, 12; Tehânevî, "İhtiyat" md., I, 310; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "İhtiyat" md., İstanbul 1998, s, 189.
30. Apaydın, "İhtiyat" md., *DİA*, XXI, 577.

İhtiyat düşüncesinin dînî literatürdeki dayanağını, şüpheden ve kalbi rahatsız eden şeylerden kaçınmayı tavsiye eden hadisler oluşturmaktadır. Bu hadislerden bazıları şöyledir: "*Seni şüpheye düşüreni bırak, şüpheye düşürmeyeni al.*"[31], "*Kul kendisinde sakınca (mahzûr) bulunanları terk etmedikçe müttakîler mertebesine eremez.*"[32]

Söz konusu hadislerin zâhirî ifâdesi İslâm düşüncesinde ve fıkıhta tabiî olmayan ve bir ucu vesveseciliğe varan aşırı sakınmacı bir anlayışın da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple, bu mealdeki bazı hadislerin harama düşmemek için şüpheli şeylerden kaçınmaya (*vera'*) teşvik olduğu belirtilmiştir. Bu teşvik özellikle kendisine müşkil gelen hususlarda şüphelerden kaçınmanın kişi için *müstahâb* olması anlamına gelmektedir.[33] İşte bu şekilde aşırı sakınmacılığı beraberinde getiren, aslında bir ölçü iken amacından saptırılıp itidal noktasında tutulamayınca bir ölçüsüzlük, şüphe ve vesvese kaynağı haline gelen ihtiyat "*Berâet-i zimmet asıldır.*"[34], "*Darlık anında genişlik aranır.*" (*Mecelle*'deki ifadesiyle "*Bir iş dîyk aldukta müttesi' olur.*"[35]), şeklindeki kurallarla çatıştığında ihtiyata mebnî hükümlerde ihtilaf ve tereddüd hâsıl olmuştur. Söz konusu ihtilaf, "İhtiyatlı olan her şeyi almak vâcip değildir, aksine daha önce vâcip olduğu sâbit olan hususta ihtiyata başvurulur, aslolan vücûbdur, şüphe sonradan gelir." gibi ifâdelerle izâle edilmeye çalışılmıştır.[36] Böylece bir prensip olarak ihtiyat İslâm hukukunda hem *usûl*, hem de *furû'* bakımından büyük önem arz etmekte olup Hâdimî de bu öneminden ötürü söz konusu usûle sıkça başvurmuştur.

Hâdimî'nin ilmî kişiliğinin en önemli yönlerinden biri kuru bir taklitçiliği benimsemeyen tenkitçi bir zihniyete sahip olmasıdır. Hâdimî, bazı fukahânın taklîdi de şer'î bir delil ve bir kaynak mâhiyetinde kabul etmeleri fikrini reddetmektedir. Nitekim o, şer'î delillerin dört olduğunu belirttikten sonra, bunlara râci olan *örf*, *teâmul*, *kura*... gibi yöntemlerin de hüküm kaynağı olabileceğini ifade ettiği halde taklîdi bunlar arasında saymamıştır.[37] Eserleri incelendiğinde Hâdimî'nin mes'eleleri teslimiyetçi bir mantıkla kabul etmediği, ihtilaflı konularda tarafların delillerine yer vererek tercihte bulunduğu görülmektedir.[38]

---

31. Buhârî, Buyû, 3; Tirmizî, Kıyâme, 60.
32. Tirmizi, Kıyâme, 19; İbn Mâce, Zühd, 24.
33. Apaydın, "İhtiyat" md., *DİA*, XXI, 578.
34. *Mecelle*, md. 8.
35. *Mecelle*, Md. 18.
36. İbn Abdişşekûr, *Müsellemu's-sübût*, Mısır 1322, II, 182. Ayrıca bk. Abdullah Kahraman, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*, İstanbul 2001, 140-142.
37. Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik* (*Menâfiu'd-dekâik* şerhiyle birlikte), 13-16.
38. Örnek olarak müellifin kahve ve tütün hakkında yazdığı risâlelere bakılabilir. Ayrıca bk. *Risâle fî hakki mesnûniyyeti'l-misvâk* (*Mecmuatu'r-resâil* içinde), 236-237.

Özellikle tartışmalı konularda doğruların tesbît edilebilmesi için eleştirel yaklaşımın vazgeçilmez olduğu bilinen bir husustur. İşte Hâdimî de, "Söyleyene değil söylediğine bak."[39] diyerek bu husûsa işaret etmiştir. Bu yüzden o, hac yolculuğu esnâsında tanıştığı ve çok takdir edip hürmet gösterdiği kimi ilim adamlarıyla ihtilaflı bazı mes'eleleri tartışmış ve değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Meselâ o âlimlerden birisi Şeyh Muhammed Hayyâtî es-Sindî el-Medenî'dir. Bu âlim hakkında, "Efendimiz ve her bakımdan büyüğümüz", "Bugün Haremeyn'in örnek âlimi" gibi övücü ifade ve unvanlar kullandığı halde bu durum onun görüşlerini tenkit etmesini engellememiştir. Nitekim Hicaz bölgesinde şöhret bulmuş bu zat ile 1156/1742 senesinde görüşmüş, zihnini meşgûl eden bazı konuları açmış, daha sonra onunla yazışmış ve bazı görüşlerini tenkîde tâbi tutmuştur.[40] Aynı şekilde o, sigaranın mubah olması gerektiğinde ısrar eden bazı Şam ulemâsı ile yaptığı münâzarada sigara içmenin en azından mekruh ve mahzurlu olduğunu isbâtlamıştır.[41] Onun bu konudaki gerekçeleri, sigarayla ilgili görüşleri ele alınırken verilecektir.

Hâdimî'nin mes'elelere eleştirel yaklaşımının örneklerinden birisi de onun meşhur ve mûteber kabul edilen bazı kaynaklara yönelttiği tenkitlerdir. Meselâ Hanefî mezhebinin en mûteber kaynaklarından biri olarak kabul edilen *el-Hidâye*'[42]de bazı yanlışlar bulunduğuna dair tesbîti böyledir.[43] Bir araştırmacının ifadesiyle, bütün bunlar, Hâdimî'nin gelişigüzel, her şeyi hemen kabul etmediğini, ilim nâmına söylenenleri tenkit süzgecinden geçirerek tahkîk ve tahlîle tâbi tuttuğunu gösteren belgeler niteliğindedir.[44]

Bunlar yanında Hâdimî'nin zamanın ürettiği yeni problemlerin çözümü konusunda geniş düşünen bir bilgin olduğu anlaşılmaktadır. İslâm hukukunun yapısında var olan esneklik (*murûnet*), âdetâ onun karakteristik özelliği olmuştur. O, hicrî II. ve III. asırlarda gerçekleştirilen ictihâd hareketinin bize bıraktığı hukuk mîrâsını nazar-ı itibâra almakla birlikte, o dönemde müctehid imamların ele almadıkları, ancak daha sonra ortaya çıkan mes'elelerin halli için ictihâdı (*el-İctihâd fi'l-mes'ele*) tavsiye etmektedir. Meselâ onun, sigaranın hükmü konusunda tartıştığı bir âlime: "*Müctehid neslinin tükendiği* şeklindeki söz

---

39. Bk. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 193. Bu söz aslında Hz. Ali'ye nisbet edilmiştir. Bk. Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, Beyrut 1994, 206.
40. Bk. Hâdimi, *a.g.e.* 211-214, 220-224; Güler, 88.
41. Hâdimî, *a.g.e.* 233-235. Ayrıca bk. Güler, 88-89. Kahve konusunda Ebussuûd Efendi'ye yönelttiği tenkit için bk. Hâdimî, *Risâle fî hakki'l-kahve*, 232.
42. Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biri olan bu eser el-Merginânî (v. 593/1197)'ye ait olup adı geçen müellifin *Bidâyetü'l-mübtedi* adıyla yazdığı metnin şerhidir.
43. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 237.
44. Güler, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimi Üzerine Düşünceler", 89.

ihtilaflı olup bunda görüş birliği yoktur. Doğrusu her asırda *mes'elede müctehid*, yani ortaya çıkan ve gündeme gelen çağdaş problemlere çözüm yolu bulabilecek güçlü bir âlimin bulunması mümkündür..."[45] şeklindeki cevabı söz konusu özelliğinin bir yansımasıdır.[46]

Hâdimî'nin ilmî kişiliği söz konusu edilirken, hatırlanması gereken en önemli hususlardan biri de onun, fıkhın küllî kâidelerine yaptığı hizmettir. Zira o, fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *Mecâmiu'l-hakâik* adlı muhtasar kitabının sonunda küllî kâidelere de yer vermiştir. Hanefî fakihi İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserindeki küllî kâideleri esas alan Hâdimî, bunlara bazı ilâveler yaparak toplam 154 küllî kâideyi esere almıştır. İbn Nüceym 25 kâide derlemiş iken, Hâdimî bunları 154'e çıkarmıştır. Aynı zamanda o, kâideleri alfabetik sıraya göre tasnîf etmiştir. Kâidelerin sadece metnini zikreden Hâdimî, kâideleri alfabetik olarak sıralarken Şâfiî fukahâsından Zerkeşî (794/1392)'nin *el-Mensûr fî tertîbi'l-kavâidi'l-külliyye* adlı eserindeki tertîbi izlemiştir. Hâdimî'nin seçtiği kâideler içerisinde, Kerhî'ninkinde olduğu gibi, Hanefî mezhebine mensup âlimlerin mes'eleleri ta'lîl ederken kullandıkları cüz'î nitelik arzeden (*el-Usûlu't-tevcîhiyye*) kâideler bulunmakta olup bunların bir kısmı diğerinin kapsamına girebilecek türdendir. Bunlar dışında kalanlar ise genel hukuk prensipleri şeklindedir.[47]

Hâdimî'nin ilmî şahsiyetinden bahsederken onun söz konusu şahsiyetine tesir eden âmillere de işaret etmek gerekir. Buna göre çok kuvvetli bir hâfızaya, irâde ve azme sahip olduğu anlaşılan Hâdimî'nin, ilim geleneği olan bir âileden gelmiş olması, memleketinde ilim tahsil etmesine elverişli eğitim kurumlarının bulunması, kendisinden önceki âlimlerin eserlerini mütâlaa etme fırsatı yakalaması, öğrendiklerini bir taraftan öğrencilerine aktarırken, bir taraftan da yazıya geçirmesi onun ilmî kişiliğinin teşekkülüne yardımcı olan temel unsurlar olarak zikredilebilir.[48]

İlmî kişiliğinin yanı sıra sanata da mütemâyil olan Hâdimî'nin bir dîvân oluşturacak kadar şiir ve ilâhi yazdığı kaydedilmekte ise de, bu şiirlerden sadece bir kaçı tesbît edilebilmiştir[49].

---

45. Hâdimî, *Mecmûatu'r-resâil*, 234.
46. Güler, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hâdimi Üzerine Düşünceler", 89.
47. Bk. Ahmed b. Muhammed Zerka, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Dımeşk 1989, 40.
48. Bk. Ramazan Ayvallı, "Hâdimi'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı, II, Konya 1993, s. 118-119.
49. Mehmet Önder, *Büyük Âlim Hz. Hâdimi*, Ankara 1969, 13-14; Yayla, XV, 25.

BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Fıkıh Usulü İle İlgili İki Mes'eleye Yaklaşımı

Bilgi kaynağı Olarak İlhâmın Değeri

Genel olarak mutasavvıf âlimler keşif ve ilhâmı bilgi kaynağı sayarlar. Hatta bazıları bunu, objektif bilgi kaynaklarından üstün tutar.[50] Halbuki bir mutasavvıf âlim olan Hâdimî, ilhâmın şahsa mahsus ilahî bir lütuf olduğunu, ancak dinde bağlayıcı ve objektif bir delil olmadığını savunmaktadır. Ona göre, fıkıhta delil Kur'an ve sünnetin, yani nassların zâhiridir. Onun burada kullandığı "zâhirî" ifadesi, Zâhirî mezhebindeki kullanımdan farklıdır. Zira Zâhirî mezhebinde bu ifade kıyastan kaçınmak için kullanıldığı halde, Hâdimî bu ifadeyi Batiniyyenin âyetlere yüklemek istediği bâtınî anlamı kabul etmediğini anlatmak için kullanmıştır. Ona göre ancak nassların zâhirinden çıkarılacak hükümler nazarı itibara alınabilir. O, bu konuda o kadar ısrarlıdır ki, nassın zâhirini kabul etmemeyi veya hafife almayı insanı küfre düşüren davranışlar arasında saymaktadır. Bu konuda nassın zâhirî mânâsını önemsemeyip bâtınî mânâlara dalan Bâtınıyye fırkasını eleştirmiştir.[51] Onun Bâtıniyye'den kasdı, XII. yüzyılda Sünnî âlimler tarafından büyük tehdîd olarak algılanan İsmâiliyye ve onun Nizârî koludur. Sünnî âlimler İsmâiliyye'nin bu koluna Melâhide adını vermişlerdir. Zira onlara göre nassların zâhirî mânâlarıyla değil, bâtınî mânâlarıyla amel edilebilir. Bâtınî mânâları ise ancak Allah ile yakın ilişki kurabilen "masum imamlar" bilebilirler.

İlhâmın delil olup olmadığını tartışan âlimlerin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. Genel olarak sufîlerin, Gazâlî, Fahreddîn-i Râzî ve İbn Haldun'un savunduğu birinci görüşe göre ilhâm, Allah veya melek tarafından kalbe ulaşması dolayısıyla, en doğru bilgi ve kesin delil kabul edilir. Hâdimî'nin tercih ettiği ikinci görüşe göre ise, ilhâm kesin bilgi değildir ve dinî konularda delil olamaz. Onun değerlendirmesine göre, Allah'ın mü'min ve müttakî kullarının kalbine feyiz yoluyla attığı bilgi birçok bakımdan Hz. Peygamber'e vâkî olan ilhâma benzemektedir. Ancak bu ilhâm sadece mazhar olan kimseyi bağlar. Başkaları için ise bağlayıcı olmadığı gibi, hiçbir hüküm de ifade etmez. Dolayısıyla ilhâma mazhar olan kişinin buna dayanarak başkalarının dinî hayatına yön vermesi aslâ câiz olmadığı gibi, başkalarının da bu ilhâma uyma zorunluluğu yoktur. Zira bu bilginin vehim olmadığını isbât etmek zordur. Bu yönüy-

50. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Yûsuf Karadâvî, *Teysîru'l-fıkhi li'l-müslimi'l-muâsır*, Beyrut 2000, 126vd.
51. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fî şerhi tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul 1302, I, 290, 384-385.

le de şahsî ve sübjektiftir. Dinî hukûkî konuları böyle sübjektif esaslara değil de, Kur'an ve sünnet gibi objektif esaslara dayandırmak gerekir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbesi de ilhâma değil, Kur'an ve sünnete dayanmış ve ictihâda başvurmuşlardır.[52]

Nitekim Hâdimî, edille-i şer'iyyeyi zikrettiği fıkıh usulü eserinde, pek çok fer'î delile yer verdiği halde ilhâmı bunlar arasında saymamış, dinin bilgi kaynaklarını kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla sınırlandırmış, bütün delillerin bunlara râcî olduğunu açıkça ifade etmiştir.[53]

Zayıf Hadisle Amel Hakkındaki Görüşü[54]

İslâm bilginlerinin zayıf hadisle hiçbir dînî hükmün sâbit olmayacağı hususunda ittifak ettiklerini, ancak amellerin fazîletleri konusunda bu gibi hadisle amel etmenin câiz, hatta *müstehâb* olduğunu da ifade ettiklerini nakleden Hâdimî, bu görüşte problem bulunduğunu ifade etmiştir.[55]

Özellikle Nevevî (676/1277)'nin eserlerinde yer aldığını belirttiği bu görüşü eleştiren Hâdimî, Nevevî'nin söz konusu görüş hakkındaki sözlerinin yanlış yorumlandığını ifade etmiştir. Hâdimî'nin tesbîtine göre, bazı bilginler Nevevî'nin bu konuda yanlış anlamalara sebebiyet veren görüşünü te'vîl etmeye çalışmışlardır. Onların te'vîline göre Nevevî'nin demek istediği şudur: Amellerin fazîletleriyle ilgili olarak *sahih* ya da *hasen* bir hadis varsa, o konuda ayrıca zayıf hadis rivâyet etmek de câizdir.[56] Fakat Hâdimî'ye göre Nevevî'nin böyle bir şey söylemiş olması bir tarafa, onun böyle bir yorumla hiçbir alakası yoktur. Zira Nevevî zayıf hadisle amel etmenin câiz oluşu ve *müstehâb* oluşu ile amellerin fazîleti konusunda sadece zayıf hadis nakletme husûsunu ayrı ayrı değerlendirmiştir. Ona göre herhangi bir amelin fazîletiyle ilgili olarak *sahih* ya da *hasen* bir hadis nakledilmemiş ise o konuda, özellikle de zayıf olduğuna dikkat çekerek, zayıf hadis nakledilebilir. Nitekim hadis kitaplarında bu gibi durumlar oldukça yaygındır.[57]

Nevevî'ye izâfe edilen görüşle ilgili tesbîtini bu şekilde ifade eden Hâdimî, konuyla ilgili olarak kendi görüşlerini şu cümlelerle ortaya koymuştur:

---

52. Hâdimi, *Berîka*, I, 290, 384-385.
53. Bk. Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul ts., 13-16.
54. Zayıf hadisle amelin şartları ve bu konuda bilgi için bk. Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlât*, Pakistan 1372, 41-47.
55. Hâdimî, *Risâle fî hakki'l-hadîsi'd-daîf lâ yesbutu bihi'l-ahkâmu'ş-şer'iyye*, 227.
56. Hâdimî, *a.g.e.* 227.
57. Hâdimî, *a.g.e.* 227.

Amellerin fazîleti konusunda zayıf hadisle amel edilebileceği şeklindeki görüşte problem bulunmaktadır. Zira bir amelin *câiz* ve *müstehâb* olması beş şer'î hükme dâhildir. Zayıf hadisin gerektirdiği ile amel etmek *müstehâb* olunca, söz konusu amel zayıf hadisle sâbit olmuş olur. Bu ise, "Zayıf hadisle dînî hüküm sâbit olmaz." şeklindeki kurala aykırı düşer.[58]

Hâdimî'nin tercih ettiği görüşe göre, herhangi bir amelin fazîletiyle ilgili olarak zayıf bir hadis bulunduğu zaman amel *haram*lık ya da *mekruh*luğa ihtimali olan bir konuda değilse, o konuda zayıf hadisle amel *câiz* ve *müstehâb*tır. Zira böyle bir amelin harama götürmeyeceğinden emin olunmuş ve mükellefe fayda sağlayacağı umulmuştur. Söz konusu amel *mubah*lık (ibâha) ve *müstehâb*lık (istihbâb) arasında dönüp dolaşacağı için ihtiyata uygun olan onun sevap getireceğini ummaktır.[59] Fakat amel haramlık ve *müstehâb*lık arasında dönüp dolaşırsa onu yapmanın *müstehâb* olduğunu izah etmeye imkân yoktur. Şâyet amel mekruhluk ve müstehâblık arasında dönüp dolaşırsa, yani hem mekruhluğa hem de *müstehâb*lığa ihtimali bulunursa böyle bir ameli iyice düşünmek gerekir. Zira böyle bir ameli yapmada mekruha düşme şüphesi, terkinde ise *müstehâb*ın terk edilme ihtimali bulunmaktadır. Şâyet kerâhet ihtimalinin kuvvetli ve *müstehâb*lık ihtimâlinin zayıf olması dolayısıyla kerâhet tehlikesi daha güçlü olursa söz konusu hadise dayanarak amel etmemek, etmeye tercih edilir ve amel etmek *müstehâb* olmaz. Şâyet kerâhet tehlikesi daha zayıf olursa böyle bir ameli yapmak ihtiyata daha elverişlidir. Kerâhet ve *müstehâb*lık ihtimali eşit olursa konu iyice düşünülüp taşınılmalıdır. Fakat yine de böyle bir amelin *müstehâb* olduğu söylenebilir. Zira *mubah*lar niyetle ibadete dönüşürken, zayıf hadise dayanması sebebiyle *müstehâb* olma şüphesi taşıyan bir amel elbette ibadet olabilir. Ancak Hâdimî'ye göre zayıf hadisle amel etmenin câiz ve *müstehâb* oluşu şarta bağlıdır. Buna göre böyle bir hadisle amel etmenin câiz olması ait olduğu konunun harama ihtimâli olmamasına, *müstehâb* oluşu ise kerâhet ihtimalinin zayıf oluşuna bağlıdır. Zayıf hadisle amel edilecek konuda haramlık ihtimali kalmayınca amel hadise dayalı olarak yapılıyor değildir. Zira konuyla ilgili hadis bulunmasa bile amel yapmak yine de câizdir. Çünkü bu konuda haramlık ihtimali bulunmadığı farz edilirken söz konusu ihtimali zayıf hadisin ortadan kaldırdığı söylenmemektedir. Zayıf hadisle hiçbir dînî hükmün sâbit olmadığı kabul edildiğine göre, bir konuda haram ihtimâlinin ortadan kalkması *mubah*lığı gerektirir. *Mubah*lık ise dînî bir hüküm olup zayıf hadisle sâbit olmaz. Belki de Nevevî'nin kasdettiği de budur. Ancak o, zayıf hadisle amelin câiz oluşunu *müstehâb*lığa başlangıç ya da hazırlık olsun diye zikretmiştir[60].

---

58. Hâdimî, *a.g.e.* 228.
59. Hâdimî, *a.g.e.* 227.
60. Hâdimî, *a.g.e.* 228.

Hâdimî'nin zayıf hadisle amel konusundaki görüşlerinden anlaşılan şudur: Zayıf hadisin bulunduğu bir konuda mevcut olan cevâz o hadisten dolayı değil de, hâricî bir delilden dolayı sâbit olmuştur. *Müstehâb*lığın dayanağı ise dînî konularda ihtiyata göre amel etmenin *müstehâb*lığını ifade eden şer'î kâidelerle bilinmektedir. O halde zayıf hadisle hiçbir dînî hüküm sâbit olmamakta ve söz konusu hadis sadece o amelde *müstehâb*lık bulunduğuna dair bir şüphe meydana getirmiştir. O zaman ihtiyat bu hadise göre amel etmektir. İhtiyatın *müstehâb* oluşu da dînî bir kurala dayanmaktadır.[61]

Furû-ı Fıkıhla İlgili Bazı Mes'elelere Yaklaşımı

Kahve Hakkındaki Görüşü

Görüşün Arkaplanı

Katip Çelebi kahvenin Türkiye'ye girişinin 950/(1543) olduğunu belirtmiştir. O tarihte kahve Habeşistan vâlisi Özdemir Paşa tarafından Afrika'dan getirilmiş ve kısa zamanda bütün halk tabakaları tarafından içilen bir madde haline gelmişti. Sarayda kahvecibaşına bağlı bir kahveciler teşkilatı kurulmuştu. Kahvenin önce tasavvuf çevrelerinde rağbet gördüğü bilinmektedir. Söz konusu çevreler, bilhassa ibadet ve zikir için vücûdu zinde ve uyanık tutma özelliğine vurgu yapınca kahve, toplumun çeşitli kesimlerinde yaygınlık kazanmış, dînî hükmü de ulemâ arasında tartışılmaya başlanılmıştır.

Kahve içmeyi neredeyse ibadetin bir parçası gibi gösterip savunan veya sarhoş edici bir madde olduğunu ileri sürüp haram kabul eden iki aşırı görüş bir tarafa bırakılırsa ulemânın çoğu kahvenin mubah olduğunu belirtmiş, bazıları da topluca kahve içilen mekânlarda görülen yalan, gıybet, müstehcen söz ve şiir söyleme, kumar oynama gibi haram davranışlardan hareketle haram saymışlardır. Ancak bu hükmün dayanağı olan olumsuz davranışların yokluğu halinde bunlara göre de kahve içmek mubahtır. O halde din bilginlerinin kahveye karşı çıkmalarına esâsen kahvehânelerin durumu sebep olmuştur. Buna göre Osmanlı döneminde kahve genellikle siyâsî sebeplerden dolayı veya siyâsî

---

61. Hâdimî, *a.g.e.* 228. Bu konuya tahsis ettiği mezkûr risâlesinde mevzû' (uydurma) hadisle amel konusuna da temas eden Hâdimî, hocası Ahmed b. Muhammed el-Kazabâdî'den naklen bu konuda şu görüşe yer vermiştir: Mevzû' olduğu itirâf edilsin edilmesin, itikâdî konularda böyle bir hadis nakletmek kesinlikle câiz değildir. Mevzû' olduğu itirâf edilirse fer'î-dînî konularda bu kabil hadisler nakledilebilir. Amellerin fazîletleri konusunda ise, ister mevzû' olduğu itiraf edilsin, isterse edilmesin, böyle bir hadis nakletmek mutlak olarak câizdir. Bk. Hâdimî, *a.g.e.* 228.

endişelerin de etkisiyle zararlı bulunmuş ve aleyhine fetvâlar verilmiştir. Birer fesat yuvası haline geldiği gerekçesiyle kahvehâneler kapatılmıştır. Meselâ, IV. Murad'ın fermânıyla sadece Eyüp'te 120 kahve dükkânı yıktırılmıştır.

XVI. yüzyılda kahveyle ilgili olarak iki şeyhülislâmın fetvâsı büyük önem taşımaktadır. Bunlardan biri Ebussuûd Efendi'ye, diğeri ise Bostanzâde Mehmed Efendi'ye aittir. Ebussuûd Efendi, daha çok kahvehânelerin durumunu dikkate alarak kahve ve kahvehâneler aleyhine fetvâ vermiş ve "fâsıkların içeceği" olduğu için kahvenin haram sayıldığını ileri sürmüştür. Ona göre "ehl-i hevâ", kahvehânelerde toplanıp tavla ve satranç oynamakta, sarhoşluk veren şurup ve ardından kahve içmektedir. Sarhoş olan bu insanlar namazlarını da ihmal ettiklerinden böyle yerlerin kapatılması gerekmektedir. Kâtip Çelebi'nin ifadesine göre, bu yasaklar ve şiddetler fayda vermeyip verilen fetvâlar ve söylenen sözler halkın kulağına girmemiş, yer yer büyük şevk ve rağbetlerle bir yere gelip kahve içmeye devam etmişlerdir.

Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi ise elli iki beyitten meydana gelen bir şiirle, kahvenin lehinde fetvâ vermiştir. 1000/(1592) tarihli bu fetvâya göre kahve sarhoşluk verici bir madde olmadığı gibi, sağlığa faydaları olan bir içecektir. Ancak yine kahvehânelerin durumundan dolayı III. Murad (1574-1595) ve I. Ahmed (1603-1617) zamanında kahveye yasaklar konuldu ise de, konulan kahve yasakları uzun sürmedi ve bunlara uyulmadı. Dindar çevreler kömür haline gelmeyecek şekilde kavrulmuş kahvenin haram olmadığı yolunda fetvâ verdiler. Daha sonra IV. Murad (1623-1640) bir fermanla, kahve ve tütünü yasakladı; kahve içtikleri tesbît edilen pek çok kimse asıldı.

IV. Mehmed (1648-1687) zamanında sokaklarda kahve satışına izin verildi. Nitekim bu dönemde İstanbul'da kahve satıcıları esnafı meydana geldi. Kâtip Çelebi ve Solakzâde gibi Osmanlı müellifleri kahveye karşı getirilen bu derece şiddetli bir yasağı onaylamadıklarını, IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında getirdiği serbestiyi sevinçle karşılayarak ifade ederler.[62]

Kendi Görüşü

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin tesbîtine göre kahvenin dînî hükmü uzun tartışmalara konu olmuş ve bu hususta helâl olduğu, haram olduğu, temiz olduğu ve pis (necis) olduğu şeklinde dört görüş ortaya çıkmıştır.[63] Ancak bu görüşleri ikiye indirmek mümkündür. Zira kahvenin temiz olduğunu kabul eden-

62. Bk. Katip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 48-49; İdris Bostan, *DİA*, "Kahve" md. XXIV, 202-205; Yaşar Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, İstanbul 2008, 161.
63. Hâdimî, *Risâle fî hakki'l-kahve*, 232.

ler helâl olduğuna; pis olduğunu savunanlar ise haram olduğuna hükmetmişlerdir. Yine onun değerlendirmesine göre kahve üzerine hüküm verenler iki aşırı ucu temsil etmektedirler. Bazı âlimler sarhoş edici özelliğini ve pis oluşunu gerekçe göstererek kahvenin haram olduğu yönünde fetvâ vermişlerdir. Diğer bazıları ise kahvenin temiz ve helâl olması bir tarafa, kişinin zinde ve uyanık kalmasına yardımcı olması sebebiyle daha fazla ibadet etmesine vesîle oluşunu gerekçe göstererek kahvenin ibadet olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak bu görüşlerin her ikisini de aşırı (*müfrit*) bulan Hâdimî'nin kendi görüşü şu şekildedir:

Hâdimî'ye göre kahve sarhoş edici özellik taşımaz. Fakat taşıdığı soğukluk (burûdet) ve kuruluk özelliği dolayısıyla bazı bünyelere zarar verebilir. Halbuki sıhhati korumak dînen farzdır. Bağımlılık özelliği dolayısıyla kahveyi afyona benzeten Hâdimî, kahveye müptelâ olanın onu bir daha terk edemeyeceğini de belirtir. Ancak ona göre akla ve bedene olumsuz yönde tesiri olmadığı için bütün bunlar yine de kahvenin haram olmasını gerektirmez. O halde kahve mubahtır ve helâldir. Kahvenin helâl oluşunu, "*Eşyada aslolan mubahlıktır.*" (ibâha-i asliyye)[64] kuralına dayandıran Hâdimî, âlimlerin ve tasavvuf erbâbının çoğunun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[65] Bu sebeple şâyet bazı âlimlerin endişe ettiği birtakım gayri meşrû davranışlara vesîle olursa *ibâha-i asliyye* kuralına dönülerek kahvenin helâl olmadığı söylenebilir.

Hâdimî'ye göre, Ebussuûd (982/1574) gibi israfa ve fâsıklara benzemeye yol açması sebebiyle kahvenin haram oluşu yönündeki görüşe meyledip bu yönde fetvâ veren bazı âlimler varsa da bu görüş isâbetli değildir.[66]

Öne sürdüğü delil ve gerekçelerden hareketle kahvenin helâl olduğu yönünde fetvâ veren Hâdimî, yine de bu konuda fetvâ ve takvâ ayırımına giderek deyim yerindeyse fetvâsına bir çekince koymayı tercih eder. Çünkü ona göre, fetvâ esâsından hareket edildiğinde kahvenin helâl olduğuna hükmetmek gerekir. Fakat takvâ esâsından hareket edildiğinde kahvenin içilmemesinin daha iyi olduğunu söylemek gerekir. Zira helâlliği ve haramlığı husûsunda âlimlerin farklı görüşler ileri sürmesi kahveyi ihtilaflı bir mes'ele haline getirmiştir. İhtilaf ise en azından geriye şüphe bırakır. Halbuki ihtiyat ittifaktadır. Takvâ ehline yaraşan, ancak ittifakla sâbit olan amellere sarılmaktır.[67]

---

64. Fıkıh usulü eserlerinde İstishâb delilinin bir çeşidi olarak kabul edilen bu kural, aksine delil bulunmadıkça bir eşyâdan faydalanma veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesi anlamına gelmektedir. Bilgi için bk. Zekiyyüddin Şâbân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kafi Dönmez), 189.
65. Hâdimî, *Risâle fî hakki'l-kahve*, 232.
66. Hâdimî, *a.g.e.* 232.
67. Hâdimî, *a.g.e.* 232.

Kahve konusunda bu görüşleri serdeden Hâdimî, burada mutasavvıf yönünü ön plana çıkararak Hâdim Camii'nde itikaf yaparken yaşadığı bir müşâhedeye dayanmakta ve takvâ ehli için kahvenin elverişli bir içecek olmadığını dile getirmektedir.[68]

Özetle ifade etmek gerekirse, Hâdimî'ye göre, kahvenin haramlığına dair bir delil bulunmaması, haram kılınmasını gerektirecek bir unsur içermemesi dolayısıyla *haram lizâtihî* olduğunu savunmak isâbetli değildir. Ancak bazı haram davranışlara âlet edilir ve bağımlılık yapıp bünyeye zarar verir hale gelirse *haram ligayrihî* olduğu yönünde fetvâ verilebilir. Bu bakımdan içilmesi helâl olan kahve, hükmü hakkında farklı görüşler bulunması sebebiyle şüpheli bir durum arz ettiğinde, takvâ ehlinin onu içmemesi ihtiyata daha elverişlidir.

Tütün Hakkındaki Görüşü

Görüşün Arka planı

Bazı kaynaklara göre tütün Türkiye'ye ilk defa XVII. yüzyılın ilk yarısında (1605-1606) girmiş ve önce Selanik'te yetiştirilmiştir. Ancak XVI. yüzyılda da Osmanlı devletinin en ücrâ köşelerine kadar tütün kullanımının yayıldığı bilinmektedir. İlk çıktığı dönemlerde bünyeye verdiği zarar iyi bilinmeyen tütün daha çok dînî gerekçelerle ve içenlerinin bazı yangınlara sebebiyet verdiği için fetvâlarla ve fermanlarla yasaklanmıştı. IV. Murad devrinde konulan ve içenlerin idamına kadar giden yasak (1635) bir süre devam etti. 1861'de Osmanlı hükümeti, tütünün ithâlini yasakladı. Fakat bu tarihlerde başlayan enflasyonun, başta tütün olmak üzere keyif verici maddelerin serbest bırakılması ile düzeleceğine karar verildi ve 1862'de tütün ithâli tekel altına alındı. Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre Osmanlı toplumunda içilmeye başlandığı günden beri vâizler kürsülerde tütünün haram ve mekruh olduğu yolunda görüş belirtmiş ve aleyhinde risâleler yazmışlardır. Hatta kimi fetvâ sûretleri duvarlara da asılmış, ancak bu zahmetler ve gayretler boşa çıkmıştır. Vâiz haramlığına dair görüş belirttikçe âlem ehli daha çok içip direnmişlerdir.

Hakkında nasslarda, mezhep imamlarının fetvâ ve ictihadlarında açık bilgi ve hüküm bulunmayan tütün yeni ortaya çıkan fıkhî mes'elelerden kabul edilmiştir. Bu sebeple de dinî hükmü konusunda farklı fetvâ ve görüşler ileri sürülmüştür. Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi (v. 1634) tütünün haram olduğuna fetvâ vermiştir.[69] Taraflar arasındaki çekişmelerde önce tarafsız kalan

68. Hâdimî, *a.g.e.* 232.
69. Şâbânn b. İshâk el-İsrâilî (v. 1600 civarı) adlı Yahudi kökenli bir tabibin de, tütün bitkisinin faydaları ve bununla tedâvi usullerini anlatan İspanyolca bir eseri Arapça'ya

IV. Murad daha sonra, 1633 yılında kahve ile beraber tütün kullanımını da yasakladı. Ancak onun döneminde pek çok kişi tütün içtiği için tutuklanıp cezâya çarptırıldığı halde, bir kısım kimseler tuvaletlerde içmeye devam etmiştir. Daha sonra baş edilemeyeceği anlaşılınca Şeyhülislâm Bahâî Efendi'nin helâl olduğuna dair verdiği fetvâ ile tütün halk arasında yaygınlık kazanmıştır.[70] Hâdimî'nin yaşadığı XVIII. yüzyılda da güncelliğini koruması sebebiyle o da bu konuya dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Tütün mes'elesi güncelliğini hâlâ korumaktadır. Nitekim ülkemizde hükümetin büyük gayretleri ve kararlı duruşu sayesinde 4207 sayılı Kanunla tütün ve tütün mâmüllerinin kullanılmasına sınırlamalar getirirlmiştir.

Kendi Görüşü

Hâdimî bu konudaki görüşlerini kaleme aldığı iki ayrı risâlede ortaya koymuştur.[71] Her iki risâlede öne sürülen fikirler birbirine oldukça yakın, hatta bir kısmı tekrar mâhiyetinde olduğundan risâleler birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Konuyu sistematik bir tarzda ele alan Hâdimî, öncelikle tütün konusunda pek çok fetvâ verildiğini, tutarlı tutarsız çok söz söylendiğini ve uzun kısa risâleler yazıldığını tesbîtle mes'eleye giriş yapmıştır. Ona göre bu konuda farklı görüşlerin ileri sürülmesi halkın kafasını karıştırmış, hem sıradan halkı (avâmmı) hem de kültürlü tabakayı (havâssı) hayrete sevk etmiştir. Çünkü konuyla ilgili görüş beyân edenlerin bir kısmı tütünün helâl olduğuna kanâat getirirken, bir kısmı da haramlığına fetvâ vermiştir.[72]

Hâdimî'ye göre bu konuda gerçeği ortaya koymak ancak tütünün lehinde ve aleyhinde görüş beyân eden tarafların delillerini inceleyip kural gereği delili kuvvetli olanın görüşünü tercih etmek sûretiyle olabilir. Onun tesbîtine göre, tütün hakkında fikir beyân eden âlimleri helâlliğini savunanlar ve haramlığına fetvâ verenler olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür.[73]

çevilerek tartışmaların alevlenmesine sebep olduğundan da bahsedilir (bk. Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, 159).

70. Katip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 40-41; Sarıkaya, *a.g.e.* 159.
71. Hâdimî kendi döneminde Şam'ın hadis bilginlerinden İsmâil Ucduvânî ile 1156/1743 yılında tütün konusunda bir tartışma yaptığını ve mezkûr iki risâlenin o tartışmaların özetinden oluştuğunu kaydetmiştir. Bk. *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 235.
72. Hâdimî, *a.g.e.* 234.
73. Katip Çelebi, konuyla ilgili görüşleri yedi grupta toplamıştır. Onun tesbîtine göre tütünün helâl ya da haram olduğu hususunda yedi ihtimal bulunmaktadır. Bk. *Mîzânü'l-hak*, 42-46.

Tütünün Helâl Olduğunu Savunanlar ve Gerekçeleri

Hâdimî, isim vermemekle birlikte bazı âlimlerin tütünün helâl olduğunu savunduklarını belirtir ve gerekçelerine yer verir. Onun tesbîtine göre, tütünün helâl olduğunu savunanların gerekçeleri şöyledir:

Hazr[74](yasak), şer'î (dînî/hukûkî) bir hüküm olup ya çok açık olduğu için (bedîhî olarak) ya da düşünüp taşınarak (nazar yoluyla) bilinebilir. Tütün hakkındaki yasak hükmünü bedîhî olarak bilmek mümkün olmadığı gibi, düşünüp taşınarak bilme imkânı da yoktur. Zira düşünüp taşınma işini müctehid olan birisi yapabildiği gibi, müctehid olmayan da yapabilir. Bu konuda müctehidlerden rivâyete ya da dirâyete (re'ye) dayalı bir görüş nakledilmemiştir. Zira bu mes'ele müctehidin bulunmadığı bir devirde ortaya çıkmıştır. Müctehid olmayanların şer'î (dînî/hukûkî) konulardaki akıl yürütmelerine (ictihadlarına) itibar edilmeyeceğinden, bu konuda ortaya koyacakları görüşler de nazar-ı îtibâra alınmaz. O halde mes'ele, "*İbâha-i şer'iyye*", yani "Eşyada aslolan mubahlıktır." kuralına göre[75] ele alınır ve tütünün helâl olduğu sonucuna varılır.[76]

Tütünün Haram Olduğunu Savunanlar ve Gerekçeleri

Yine Hâdimî isim zikretmeksizin bir grup âlimin de tütünün haram olduğu şeklinde fetvâ verdiklerini belirtmiş ve gerekçelerini ortaya koymuştur. Bu görüşü savunanların bir kısmı tütünün ezâya sebebiyet verdiğini gerekçe göstererek kullanılmasının câiz olmadığına hükmetmiştir. Mezkûr görüşü savunanların diğer bir kısmı ise görüşlerini, tütünün selim tabiatın nefret ettiği pis bir şey olması gerekçesine dayandırmışlardır. Bazı âlimlere göre tütün israfa yol açtığı için kullanılması câiz değildir. Çünkü tütün içmek gerekli olmayan bir hususta malı zâyi etmektir. Nihâyet bazı âlimlerin yaklaşımına göre tütün kullanmak bid'at olduğu için câiz değildir. Tütünün bid'at sayılmasının sebebi ise misvak kullanmanın ezâyı bertaraf etme, kerih kokuları izâle etme ve ağzı temizleme gibi teşrîî hikmetlerine aykırı olmasıdır. Tütünün câiz olmayışını sarhoşluk verici olmasına bağlayanlar da vardır.[77]

---

74. Hazr (حظر): Sözlükte "engellemek" ve "hapsetmek" gibi anlamlara gelir. İslâm hukuku terimi olarak ise, dînen/hukûken kullanılması yasak olan şeyleri ifade eder ki, mubahın zıddıdır. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, İstanbul 1984, VI, 336.
75. Bu kuralın açıklaması ve mezheplerin farklı görüşleri için bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hamevî hâşiyesi ile birlikte), Beyrut 1985, I, 223vd.
76. Hâdimî, *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 234.
77. Hâdimî, *a.g.e*, 234.

Bu görüşleri gerekçeleri ile birlikte serdeden Hâdimî tercihini ikinci görüşten yani tütün kullanmanın câiz olmadığından yana kullanmıştır. Ona göre tütünün yasak olması gerektiğini savunanlar görüşlerinde isâbet etmişlerdir. Çünkü mes'ele ile ilgili delillerden her biri zanniyet ifade edip zayıf olsalar da birbirini destekleyerek bu konuda elverişli bir kuvvetlilik ifade edebilirler.[78]

Tütünün helâl olduğunu savunanların, "Bu mes'ele, ictihad devrinden sonra ortaya çıktığından bunu hükme bağlayacak müctehid bulunmamaktadır." şeklindeki gerekçelerini kabul etmeyen Hâdimî, bu hususta şu görüşlere yer vermiştir: Bir devrin müctehidsiz kalıp kalamayacağı mes'elesi ihtilaflıdır. Ancak her devirde *mes'elede müctehid*in[79] bulunması mümkündür.[80]

Tütün konusunda hiçbir müctehidin görüş beyân etmemiş olduğunu da kabul etmeyen Hâdimî, bu mes'elenin bazı fıkıh kuralları kapsamına dâhil edilerek hükme bağlanabileceğini savunmaktadır. Hâdimî, ihtilafların geriye şüphe bıraktığını ve konuya *ihtiyat* prensibi çerçevesinde yaklaşılması gerektiğini tercih ederken bu görüşünü bir kısım hadislere ve bazı fıkıh kurallarına dayandırmaktadır. Onun görüşünü dayandırdığı hadis, "*Şüpheye düşen, harama düşmüştür.*"[81] şeklindeki rivâyettir. Bunun yanında söz konusu görüşünü, "*Haramlar şüphelerle sâbit olur.*", "*Teâruz halinde haramlık helâlliğe tercih olunur.*" ve "*Âlimlerin görüşleri bir şeyin helâl ya da haram olduğu husûsunda çatışırsa, konuyu daha iyi bilen ve takvâ sahibi olanların görüşü tercih edilir.*" şeklindeki fıkıh kurallarına dayandırarak isbâta çalışmıştır. Ona göre, daha bilgili ve takvâ sahibi âlimler, tütünün yasak olması yönünde tercih kullanmışlardır. Ayrıca bu bilginler şöyle demişlerdir: "Mubahta ısrar büyük günahlardandır. Daha sahih kabul edilen görüşe göre mubahta hesap vardır, hesap ise helak sebebidir."[82]

Hâdimî tütünün haramlığına hükmedenlerin görüşünü desteklemek için, ayrıca tütünü daha çok fâsıkların, yani ahlâkî eksiklikleri olan kimselerin kullandığını, onların dışında kalıp da tütünü kullananların ise fâsıklara benzeyeceğini gerekçe göstermektedir. Kamu otoritesinin maslahata dayanarak bu konu-

78. Hâdimî, *a.g.e*, 234.
79. İslâm hukuk literatüründe *mes'elede müctehid* tabiri, mezhep imamlarından nakledilen usûl ve furû hükümlere aykırı görüş belirtemeyen, karşılaştıkları herhangi bir mes'elede mezhep imamlarından açık bir görüş nakledilmemesi durumunda onlardan nakledilen usûl ve kâidelere göre fetvâ veren ilim adamları için kullanılır. Hassaf, Ebû Cafer et-Tahâvî, Ebu'l-Haseh el-Kerhî, es-Serahsî, Fahrulislâm el-Pezdevî, Kadıhan vb. bu tabakada bulunan âlimlere örnek gösterilmiştir. Bk. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, I, 77.
80. Hâdimî, *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 234.
81. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, Buyû, 5 (hadis no: 3330).
82. Hâdimî, *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 233, 234.

da getirdiği yasağa uyulması gerektiğini de gerekçeleri arasına katan Hâdimî, ihtiyatın ittifakta olduğuna bu mes'elede de vurgu yapmaktadır.[83]

Hâdimî'nin değerlendirmesine göre, tütün yasağı ile ilgili olarak bazı kitaplarda nakledilen hadislerin uydurma oldukları kesin değilse de, bunlar itimada lâyık da değillerdir. Ancak yine de dînî hükümlerde ihtiyatlı davranmayı destekleyen zayıf hadisler kabul edilebilir.[84]

Tütünü yasaklayan özel bir nassın bulunmadığını kabul eden Hâdimî'ye göre, bu mes'elenin savurganlığı (tebzîri) yasaklayan, ezâdan, pis şeylerden ve reddedilmiş bid'atlerden uzak durmayı öngören nassların genel kapsamına dâhil edilmesi mümkündür. Hâdimî bu konuda âlimlerin ittifak etmelerinin en azından tütünü şüpheli hale getirdiğini belirterek, bir şeyin haram kılınmasının, şüpheli olmasına dayandırılabileceğini de savunmaktadır. Ona göre, ihtilaf bir şeyin yasaklanması yönünde *vehim*[85] kuvvetinde bir delil oluşturur. Bu, çocukların ve akıl hastalarının bile anlayacağı kadar açık bir husustur. Bunları söyleyen Hâdimî, vehmiyyâtın haramlar konusunda delil olabileceğini de sözlerine eklemektedir.[86]

"*O Allah ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı...*"[87] meâlindeki âyet ve "*Eşyâda aslolan mubahlıktır.*" şeklindeki kural yanında, tütünün bazı hastalıklara şifâ oluşunu ve kişiyi dinçleştirip ibadet yapmasına yardımcı oluşunu gerekçe göstererek helâl olması gerektiğini savunan bir görüşe Hâdimî şöyle cevap vermiştir: Bu gerekçelerin tamamı veya bir kısmı kabul edilebilirse de bunlar daha önce sunulan delillerle çelişir. Fıkıh usûlündeki kurala göre, "*Teâruz (çelişme) halinde hazr/haram helâle tercih edilir.*"[88] ve "*Takvâ sahibi âlimin görüşü, bu nitelikte olmayana tercih edilir.*"[89] Tütün içmenin haramlığını savunanlar, helâl olduğunu savunanlardan takvâya daha elverişli olanı savunmaktadırlar. Ayrıca tütün içenlerin çoğu da onun zararlı olduğunu kabul etmektedirler. Bu maddeyi daha çok fâsıkların kullanması, onun câiz olmama-

---

83. Hâdimî, *a.g.e.* 234.
84. Hâdimî, *a.g.e.* 234-235.
85. *Vehim*: Bilgi ifade etmesi bakımından *şek* ve *zann*ın da altında bulunan kanâata denilir. Bâzen bir şeyin iki tarafından biri diğerine tercih edilir. Ancak yine de tercih edilen taraf kalben tatmîn edici olmaz. İşte tatmîn edici olmamakla birlikte tercih edilen tarafa zan, tercih edilmeyen tarafa ise vehim denilir. Buna göre vehim bilgi ifade etmesi bakımından zandan daha düşük seviyededir. Bak. Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, I, 39.
86. Hâdimî, *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 233.
87. 2/Bakara, 29.
88. Bu kural ve örnekleri için bk. İbn Abdişşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 195, 206; İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*Bennânî hâşiyesi* ile birlikte), Beyrut (tarihsiz), II, 369; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (*Hamevî hâşiyesi* ile birlikte), I, 335.
89. İbn Sübkî, *a.g.e.* II, 363.

sına bir delil teşkil eder. Çünkü fâsık olmayanlar da tütünü kullanınca fâsıklara benzemiş olurlar.[90]

Özetle ifade etmek gerekirse, ihtiyat ve fâsıklara benzememe gibi gerekçelere dayanarak Hâdimî, tütün içmenin câiz olmadığı şeklindeki görüşü tercih etmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hâdimî, Osmanlı ilim geleneği içerisinde yetişmiş, zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil etmiş bir âlimdir. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, bir taraftan dînî mes'elelerin teorik yönüyle ilgili görüşler ortaya koyarken, bir taraftan da onları pratiğe dökmektedir. Hatta bazı konularda özel ve mânevî müşâhedelerini de aktarmaktadır. Böyle bir âlimin görüşlerini tesbît etmenin pek çok bakımdan önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira onun görüşleri kendi döneminin fıkıh düzeyi hakkında bilgi verdiği kadar, tasavvufla uğraşan kişilerin sahip olması gereken ilmî derinlik boyutu hakkında da fikir vermektedir. Aynı zamanda Hâdimî, ele aldığı bazı konular dolayısıyla, *mes'elede müctehid* kavramına biraz açıklık getirmektedir.

Fıkhî görüşlerinden bazılarını sunduğumuz Ebû Saîd el-Hâdimî'nin yaklaşımlarında, yeni ortaya çıkan bir mes'elenin mevcut nassların bünyesine katılması için yapılan faâliyet tarzının güzel örneklerini görmekteyiz.

Ortaya koyduğu görüşlerden hareketle Hâdimî'nin *fakîh* ve *mutasavvıf* sıfatlarını hak edecek bir bilgin olduğu söylenebilir. Mes'elelere yaklaşırken görüşünü hem fetvâya hem de takvâya göre ortaya koyması bunun en güçlü delilidir. Buna göre Hâdimî, mes'elenin genel halk kitleleri için fetvâ yönünü ortaya koymakla birlikte, özellikle takvâ ehli için mes'elenin takvâ yönünü tercih etmesi dikkat çekicidir. Bu yüzden o, şüpheli şeylerden kaçınma ve ihtiyat kuralına sık sık vurgu yapmaktadır. Mes'elelerin sonucunu ihtiyata bağlamasında, fıkıhçı kişiliğinden ziyade tasavvuf çuluğunun etkili olduğu söylenebilir. Yine de Hâdimî, geleneğe bağlı olmakla birlikte sırf taklitçi bir âlim olmayıp yer yer tercihte bulunabilmekte ve görüşlerini müdellel bir şekilde ortaya koyabilmektedir.

Bazı mes'elelerde şahsî-mânevî müşâhedelerini, görüşünü takviye edici bir delil olarak göstermesi, fıkhî istidlal noktasından tartışılabilir ve kabul edilemez. Zira objektif esaslara dayanan fıkhı, subjektif alana kaydırmak kabul edilebilir bir şey değildir. Ancak yaşadığı dönemdeki konumu ve hitap ettiği kitle dikkate alındığında, kendi bağlamı ve ortamı içinde böyle bir yöntemin Hâdimî bakımından normal karşılanması gerekir.

---

90. Hâdimî, *Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân*, 233.

ERZURUMLU İBRÂHİM HAKKI

Hayrani Altıntaş*

ERZURUMLU İBRÂHİM HAKKI VE ZİHNİYETİ

Türk kültür dünyasının XVIII. asırdaki mümtaz temsilcilerinden biri olan Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın soyu, baba tarafından XV. yüzyılda Anadolu'ya gelen akıncı Türklere kadar çıkmaktadır. *Marifetname* ve *Divan*'ında kendi yazdıklarına göre hicri 1115/mîlâdî on sekiz Mayıs 1703 yılında Erzurum'un Hasankale ilçesinde dünyaya gelmiştir.

Daha dokuz yaşında iken tasavvufî hayatla tanışan Erzurumlu İbrâhim Hakkı, bu hayat seyrinde, *nevniyazcılık*, *meydancılık* ve *nakiblik* gibi görevlerde bulunarak şeyhinin ölümünden sonra şeyh olarak en son mertebeye kadar çıkmıştır.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, elde ettiği bütün ilimleri, kazandığı her mânevî makamı şeyhi İsmâil Fakîrullah sayesinde elde ettiğini eserlerinde pek çok kereler ifade etmektedir. Osmanlı Devletinin yüzünü Batı'ya döndüğü Lale Devrinde, ilimlere yönelik zihniyet anlayışıyla Erzurumlu İbrâhim Hakkı, farklı bir kişilik sergiler.

Bir müddet Erzurum'da kalan Erzurumlu İbrâhim Hakkı, 1728 yılında, kendisini tasavvufî hayatın içine çeken Tillo'ya (Bugün Siirt'in ilçelerinden Aydınlar) bucağına gelerek kaldığı yerden bu hayata devam eder. Şeyhi İsmâil

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Fakîrullah'ın ölümünden sonra 1735'te Erzurum'a döner ve Habib Efendi camiine imam olur.

1738'de hac için Mekke'ye gitmiştir. Dönüşünde, Türk şairlerinin şiirlerini, *Lubbu'l-Lubb* adı altında toplamıştır. 1747 yılında, Sultanın bir fermânıyla, Abdurrahman Gâzî vakfının deftardarlığına tayin edilmiştir.

1752 yılında, yanında oğlu ve hocası Sarı Gümrükçü Derviş Efendi olduğu halde İstanbul'a giden Erzurumlu İbrâhim Hakkı, burada, Sultan 2. Mahmud'un müsâadesiyle Kütüphâne-i Hümâyun'daki kitaplar arasında araştırma ve inceleme yapmıştır. 1753 senesinde Erzurum'a dönen Erzurumlu İbrâhim Hakkı, kendisini ilmî hayatın yazma dönemine adamıştır.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, zamanına kadar çok az görülen bir örnekle Kur'ânî bir zihniyetle hareket etmiştir. Buna göre:

Yüce Allah, kendisinin varlığı hususunda, insanlara, iki yol gösterir. Bunlardan birincisi, tümden gelim metodu, ikincisi de tüme varım metodudur. Bunlardan birincisine atfen, âlemlerin yaratıcısı, Kendisinin varlığını Esmaü'l-Hüsna'sıyla bildirir. Bu adlar, O'nun ihtişâmını gösterir. Ne derecede Mükemmel olduğunu bildirirler. Ne kadar güçlü ve kuvvetli olduğunu ortaya koyarlar. Ne derecede ince ve ölçülü işler yaptığını zihinlere nakşederler.

Bunu müteâkiben yüce Yaratıcı, "*İlim ve irfan sahibi kişilerce müşâhede edildiği gibi, bu tarzdaki muazzam ve muhteşem âlemi ancak benim gibi, Güçlü, Muktedir, Hâlık, Bârî, Mübdî, Musavvir olan muhteşem bir Allah var edebilir.*" diyerek ilanda bulunur. Bu yol, O'ndan gelir ve varlıklara yönelir.

İkinci yol, insanın, bakışlarını, kâinâta, onun yaratılışına ve var olan tabiata döndürmesini emrederek çevresindeki varlıkları, yani ayı, güneşi, dağları, denizleri, insanları, hayvanları, bitkileri, topyekûn bütün varlıkları tetkik edip incelemesini emreder. Yüce Allah'ın tavsiye ettiği bu yol, varlıklardan yüce Allah'a doğru seyreden istikâmettir. İnsan aklının bu iki faâliyeti, kişiyi doğruya ve gerçeğe götürür.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Kur'an'ın verdiği bu zihniyete aynen sahip bir mutasavvıftır. Çünkü tasavvufun gâyesi, kişileri, Allah düşüncesiyle hemhâl kılmaktır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya göre, yaratılışın en esaslı gâyesi, yüce Allah'ı tanımak ve bilmektir. Onun fikirlerinde bu bilgi, insanın önce kendisini, sonra çevresini tanımayı gerekli kılar. Bu sebepten dolayıdır ki, sosyal ve fennî bütün ilimler, bilinmesi gereken hususlardır. Bu sebepten, *Ma'rifetnâme* ansiklopedik bir eserdir ve hemen her türlü ilmin konuları onun içinde yer alır.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın böyle Kur'ânî bir zihniyet kazanmasında ve farklı bir mutasavvıf olarak yetişmesinde, babası Osman Efendi ve şeyhi İsmâil Fakîrullah etkilidir.

ESERLERİ

Çok önemli sayıda ve muhtevâda eserler veren Erzurumlu İbrâhim Hakkı, ilimsiz yüce Allah'ın tam anlamıyla tanınıp bilinmeyeceği kanâatine sahiptir. Bundan dolayıdır ki, bütün gayreti ile, lüzumlu ilimlerin tahsil ve talimine yönelmiştir. Eserlerinin büyük bir kısmı tasavvufî nitelik taşır. Ama bir tanesi vardır ki, ona "*XVIII. yüzyılda, Osmanlı'da fen bilimlerinin öncüsü*" ünvânını kazandırır. Bu eser, 1756 yılında, ansiklopedik mahiyette kaleme alınmış ilim sergisimâhiyetindeki *Ma'rifetnâme*'dir.

İkincisi, tasavvufî düşüncelerin ve Allah aşkının sergilendiği *Dîvân*'dır. 1754 yılında yazılmış Türkçe bir eserdir.

Üçüncü önemli eseri, Türkçe, Arapça ve Farsça olarak "*Nefsini bilen Rabbini bilir.*" sözünü açıklamak üzere 1760 tarihinde kaleme alınmış, *İrfâniye* adındaki tasavvufî nitelikte eseridir.

Bunlardan başka, 1763'te üç dilde yazılmış tasavvufî şiir kitabı *İnsâniye*; tasavvufî düşüncelerin sergilendiği *Mecmûatü'l-Maânî*; iki dilde yazılmış olan "Büyüklerin Hediyesi" anlamındaki, *Tuhfetü'l-Kirâm*; *Nuhbetü'l-Kelâm* (sözlerin seçilmesi), "Güneşin Doğuları" anlamındaki *Meşâriku'l-Yuh*, *Sefînetü'n-Nûh*, *Kenzü'l-Futûh*, *Defînetü'r-Rûh*, *Hey'etü'l-İslâm*, *Lübbü'l-Kütub* (Kitaplardan seçmeler) gibi eserler ile irili ufaklı birçok risâleleri mevcuttur.

Bu eserlerden en önemlisi olan *Ma'rifetnâme*, kutsal bir kitap gibi okunmuştur. Bu sebepledir ki, İstanbul, Kazan, Mısır gibi çeşitli yerlerde yedi kere basılmıştır.

MARİFENAME'NİN MUHTEVÂSI VE KAYNAKLARI

Bu eser, bir başlangıç ve üç bölüm olarak tanzim edilmiştir. Başlangıç bölümünde, âhiret hayatıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Birinci bölümde, Allah'ın varlığıyla alakalı bilgiler, Aritmetik, Geometri, Astronomi, Coğrafya, Milletler Psikolojisi, Biyoloji biliminin o günkü verileri sergilenir. İkinci bölümde, bilgilerin tamamı Anatomi'ye hasredilmiştir. Üçüncü bölüm ise tasavvufî konuları ihtiva eder.

Ma'rifetnâme'yi dört yüz eserden faydalanarak yazdığını ifade eden Erzurumlu İbrâhim Hakkı, bunlardan bazılarının adını zikreder. Zikredilenler arasında, Cürcanî'nin *Ta'rîfât*'ı, Gazâlî'nin birçok eseri, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı, Fahreddîn-i Râzî'nin birkaç eseri, Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-Zeheb*'i, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Tûsî'nin, Attâr'ın ve İbn Arabî'nin eserleri bulunur.

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE DÜZENİ

İnsan kalbi

Bir mutasavvıf olması itibariyle Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın eserlerinin mihverini tasavvufî düşünceler teşkîl eder. Tasavvufî hayat seyrinin yaşandığı hayâtî merkez kalp, fevkalâde önemlidir. *Ma'rifetnâme* yazarı, kendinden önceki Gazâlî gibi kalbe akıl ve ruh anlamlarını verir. Kur'an-ı Kerim'in tavsîf ettiği veçhile bu üç kavramı birbirinin müterâdifi olarak kullanır.

Her türlü tasavvufî oluş, kalpte cereyan eder. Fizikî dünyada mesâfeler adımlarla kat edilirken tasavvufî hayatta bu mesâfeler kalpte yaşanır. Tasavvufî hayatın mânevî dereceleri, kalpte cereyân eder. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya göre, havf, kalpte takvâ haline dönüşmekte, recâ (ümit) kalp ile tevekkül haline gelmekte, itâat, gene orada rızâ haline inkılâb etmektedir.

Kalp, Allah'ın lütfettiği tarzda derin hakikatleri idrâk ve bilme gücüne sahiptir. Her türlü mânevî yükseliş, orada hissedilmektedir. İlâhî tecellîlerin sezgi organı kalp, latif gerçeklerin tecellî mekânıdır. Tabiatı gereği, çok üstün güçlere sahip bulunan kalp, peygamberlerde olduğu gibi, iyiliklerin kaynağı olduğu gibi, büyücü, sihirbaz gibi kişilerce kötüye kullanılmalar sebebiyle yanlışlara da imkân verebilir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya göre, kalbin üç hususiyeti bulunur: a) Kalp, rüya görür. İnsanların uykuda gördüklerini peygamberler yakaza halinde idrâk ederler. b) İnsanlar ilmi, öğrenerek kazanırlar, halbuki peygamberler ve velîler ilham vâsıtasıyla alırlar. c) Tasavvufî hayatta, gayb âlemiyle irtibâtın sonunda kazanılan kalbî güçler.

Tasavvufî Aşk

Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya göre tasavvufî hayatın içine giren ve onun kurallarını sıkı sıkıya uygulayan kişi, Allah'tan başkasını sevemez. Bu aşk yüce Allah'ı tam mânâsıyla tanıma ve bilme sonucunda ortaya çıkar.

Allah aşkı, sevenin sevgilisinin kendisine yaptığı iyilikleri bilmesiyle neşv ü nemâ bulur. Bu bilgi ile kul, sevgilisi Rabbini sevmek mecbûriyetini anlar. Böylece Allah sevgisi kulun hayatını renklendirir. Kul, sevgilisi Rabbini iki dünyaya tercih eder. Bu aşk, Sevgilinin verdiği her türlü ezâ ve cefâya kulun rızâ göstermesiyle kendini belirler. Bu çerçevede, kul, kendindeki bütün arzuları terk eder ve Sevgilisinin kendisi hakkındaki tayinine rızâ gösterir.

Âşık kul, Sevgilisini devamlı zikreder. Mânen kendini yok etmek mecbûriyetini taşıyan kul, "*fenâ fi'l-mahbûb*" denilen yok olmayı gerçekleştirir. Bütün

isteklerin terkiyle kendisi hakkındaki hükümle Rabbini tefvîz eder. Bu durumda irâde ve ihtiyârı kalmaz. O'nu vekil tayin eder. Bu aşk, kişiyi her şeye karşı koyucu ve acı çektirmeyen dinamik bir ahlâk ortaya çıkarır. Bu ahlâkla kul, O'nunla görür, O'nunla işitir, O'nunla konuşur. Yani âşık kul, nefsî varlığını yok ettikten sonra, yüce Allah'ta tekrar var olur ki, buna "*bakâ bi'llah*" denir. Böyle bir durumda, âşık ve ma'şûk birbirlerini "*ben*" diye çağırırlar. Bundan dolayı aşk, akıldan üstündür. Aşkın en güzel ânı vecd halidir. İbrâhim Hakkı buna, "*kaynaşma ve karışma sarhoşluğu*" der. Vecdin görünüşü mükâşefe, tamamlanması müşâhededir. Bu hal içinde evrenin bütün sırları öğrenilir, yani mârifet gerçekleşir. Onunla, itibarlı ve akıllı kişiler zelîl, zenginler fakir ve doktorlar hasta olur.

Riyâzât ve Mücâhedât

Bu aşka ulaşmak için takip edilmesi gereken biyolojik ve psikolojik uygulamalar vardır. Bunar *Riyâzât ve mücâhedât* adı altında toplanırlar. Biyolojik olan uygulamalar, *az yeme, az konuşma* ve *az uyumadır.* Böylece nefsin çok istediği şeylere muhâlefet edilmiş olunur. Böylece nefsin hayvânî istekleri zayıflatılır ve aklın üstünlüğü sağlanır.

Az yeme, yaşayabilecek kadar yiyecek ve içecek almak demektir. Az konuşma, dedikodulardan uzak, kişiyi Allah'a yaklaştıran ve gönlü ilâhî lütuflara açık tutan konuşma tarzıdır. Bazı sûfîlerin konuşmama orucu tuttukları tasavvuf tarihinde bilinen bir hususdur. Az uyuma ise mutasavvıfı, zikir, tefekkür ve ibadet ile yüce Allah'a yaklaştıran bir seyrin içinde vücûdun ihtiyacı kadar olandan daha az istirahat etme demektir. Gözleri uyanık olma, kalbe ilâhî lütufların akışına imkân verir.

Bu biyolojik ve psikolojik uygulamaların içinde yer alan bir önemli husus, ruhu mânevî lütuflara açık tutacak olan zikir faâliyetidir. Zikirle, zihni, kalbi ve ruhu Allah düşüncesiyle doldurarak vecd haline ulaşma temin edilir. Zikir, dünya ile irtibatı keserek mânevî âlemlere doğru seyretmeyi ve tasavvufî hallere mazhar olmayı temin eder. Zikir, seyr-i ila'llah, yani Allah'a doğru seyretmenin ilk basamağını sağlar. Mürid, tasavvufî hayata, Allah düşüncesiyle beraber olmak için girer. Zikir, bu düşüncenin, zihne, kalbe ve ruha yerleşmesine vesîle olur. Gerçek zikir, bir kelimeyi tekrar hususunda tamâmen otomatikleşme değil, kalbin bütünüyle Allah'a yönelmesi sonucu ortaya çıkacak olan derûnî bir tecrübedir. O zaman zikir, zihnî bir özellik taşır. Zikir, Kur'ânî bir faâliyet olup kalbi huzura kavuşturan bir eylemdir. Bu sebeple, zikir, kişiyi, istiğrâk denilen mânevî dalışlara erdirir.

Psikolojik Planda Zihnî Faâliyetler

Mutasavvıfı Allah düşüncesiyle beraber kılacak faâliyetlerden biri, şüphesiz ki, zihnin bu düşünceye yatkın kılınmasıdır. Bunun için, zikrin yanında, tefekkür faâliyeti önem arz eder. Yaratılışın hikmetlerini düşünmek, nereden gelip nereye gidildiğini ve niçin gelindiğini tefekkür etmek, yüce Allah'la karşı karşıya kalmaya vesîle olur. Zihni, hayatın başlangıcı ve sonu olan ölüm fikriyle meşgul etmek, kişiyi âhiret düşüncesiyle, dolayısıyla da hesap verme düşüncesiyle karşı karşıya getirir. Bu da, insanı, düşünce ve davranışlarında Rabbin emirleri çerçevesinde hareket etmeye zorlar.

İnsanın eylemlerini muhâsebe etmesi ve nefsi üzerinde murâkabede bulunması anlamında düşünülmesi gereken tefekkür, zihnin yaratan Allah üzerine teksîfini temin eder.

Ölümün düşünülmesi, kişiyi ister istemez olumlu hareketlere sevk eder. Doğum ve ölüm, hayatın doğrudan bize ait olmadığını, ama onu veren bir zâtın bulunduğunu hatırlatır. O zaman hayatı verenin istekleri doğrultusunda yaşamak gerekir.

Dünya hayatının geçiciliğinin düşünülmesi, aynı şekilde, emellerin kısaltılmasını temin eder. Uzun emeller, kişiyi, maddeye bağlar. Bu bağ da, Allah'tan uzaklaştırır. Kur'ânî ifade ile "sadece bir oyun ve oyalanmadan ibaret olan" dünya hayatı yaratılış amacına uygun olarak yaşanmalıdır. Bu yüzden dünyanın geçiciliği sık sık düşünülmelidir. Bir gönülde iki sevdâ olamaz. Geçici maddeye duyulan sevgi, kişiyi, Allah'ı düşünmekten uzaklaştırır.

Bütün mutasavvıflar gibi. Erzurumlu İbrâhim Hakkı'da da dünyaya bir saldırı söz konusudur. O, kişinin, dünyada münzevî olmasını tavsiye eder. Kişi fiziksel olarak dünyadan ayrılamadığına göre mânen ondan uzak olmalıdır. Halk içinde Hak ile beraber bulunmalıdır.

Ahvâl ve Makâmât

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, insanı Allah düşüncesine ulaştıracak faâliyetlerin nefsi tarafından engelleneceğini söyleyerek nefsin hakikatinin insanlarca bilinmesi gereğini hatırlatır. Yazarımız bu konuda, filozoflarca yapılmış nefs açıklamalarını kaydederek eski bir nefs nazariyesini tekrarlar. Ancak onun için önemli olan, Kur'an-ı Kerim'in ifade buyurduğu sıfatlarla tasavvufî düşünce içinde yer alan nefs merhaleleri ve nefsin emmâre makâmından mutmainne makâmına kadar olgunlaşmasıdır. Bu olgunlaşma seyrinde, nefs, çeşitli mânevî haller yaşayarak ve bir makamdan diğer bir makâma atlayarak kötü sıfatlarını terk eder. Onların yerine iyi nitelikleri kazanır.

Kemâle doğru yolculuğunda, *havf ve recâ*, *kabz ve bast* gibi halleri yaşayan nefs, hâkimiyeti ele geçiren insanın emrine girmiş olur. Tıpkı süvârinin atı istediği yöne sevk etmesi gibi, kişi de nefsinin hâkimiyetini ele geçirmiş olarak onun isteklerine uymaz aksine kendi isteğine göre yönlendirir.

Nefsin kemâl kazanması çeşitli aşk hallerinin vücut bulmasına imkân verir. Ancak mutasavvıf, kazanılan her türlü olgunluğa, mâruz kalınan mânevî durumlara ve yaşanılan aşk hallerine iltifat etmemelidir. Onlara iltifat düşüşe sebep olabilir.

AHLÂK TELAKKÎSİ

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, tasavvufî olgunluğun her şeyden önce ahlâkî değerlerle ilgili olduğunu vurgular. Bu konuda, görevler ve sorumluluklar bilinmelidir. Görev ve sorumlulukların kaynağı *Kur'an* ve *Sünnet*'tir. Ahlâk kendini bilmekle başlar. Kendini bilen, görev ve sorumlulukları hakkında şuur şahibidir. Kur'an-ı Kerim'in, "*Sen büyük bir ahlâk üzerindesin.*" (68/Kalem, 4) dediği peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), ahlâkın en müşahhas örneğidir. O halde bu konuda taklit ve takip edilecek odur.

Allah'a imanın ve İslâm inancının şekillendireceği bir şahsiyet, ahlâklı kişilik olarak tavsif edilebilir. Ona göre, esâsen, dünya ve âhiret mutluluğunun temini, peygamberî ahlâkla mümkün olur.

Hakikatte, tasavvuf ahlâk demektir. Ahlâk da şerâite bağlanmakla kazanılır. O zaman gerçek mutasavvıf, Kur'an'a ve Sünnet'e uygun yaşayandır. Bunlara uygun yaşamayan sahte mutasavvıftır. Ahlâk, mecbûriyetler yüklüyorsa insan, bunların mes'ûliyetini kalbinde hissettiği zaman gerçek mü'min kişi olur.

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ

Abdulcebbar Kavak*

HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Abdillah b. Hüseyin b. Tâhâ[1] olan Hâlid-i Bağdâdî, 1193/1779 tarihinde Şehrezûr'a bağlı Karadağ kasabasında doğdu.[2] Şehrezûr sancağında bulunan Câf aşîretinin Mîkâilî kabîlesinin Ali Beki koluna bağlı köklü bir âileden gelmektedir.[3] Soyu baba tarafın-

---

* Yrd. Doç Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi.

1. Hasan Şükrü, *Menâkıb-ı Şemsi'ş-şumûs der hakk-ı hazret-i Mevlânâ Hâlidi'l-Arûs,* Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet 1302, s. 5; Baba Merdoh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhir-i Kurd*, İntişârât-ı Surûş, Tahran 1382, I, 306.
2. Karadağ kasabası Süleymaniye şehrine yaklaşık 35 km mesâfede medrese, bağ ve bahçeleri, tatlı su kaynakları ve temiz havasıyla bilinen bir yerdir. Bk. Osman b. Sind el-Vâilî en-Necdî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid,* el-Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır 1310, s. 27; Muhammed b. Süleyman el-Hanefî el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidiyye,* el-Matbaatü'l-'İlmiyye, Mısır 1310, s. 30; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009, s. 303; İbrahim Fasîh Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid,* Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292, s. 27; Ömer Rıza Kühhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn Terâcumu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Dâru ihyâit-turâsi'l-Arabî, Beyrut, (ts.), I, 95: Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, I, 9.
3. Câf aşîreti Irak ve İran sınırının her iki tarafında bulunan, usta ve güçlü savaşçılıklarıyla tanınan kalabalık bir aşîrettir. Bk. Azzavî, *'Aşâiru'l-Irak I-VI*, Mektebetu'l-Hadârât, Beyrut ts., I, 244-246. Basili Nikitin, *el-Kurd,* (Çev.: Nuri Talabânî), Mektebetu Fikr

dan Pîr Mîkâil adındaki sûfî bir zat vâsıtasıyla Hz. Osman'a, anne tarafından ise Pîr Hıdır Fâtımî yoluyla Hz. Ali'ye dayanmaktadır.[4] Künyesi *Ebü'l-Behâ*olan Hâlid-i Bağdâdî'nin *Mevlânâ*, *Ziyâüddîn* ve *Zülcenâheyn* gibi lakapları bulunmaktadır. [5]

Çocukluk dönemi hakkında fazla bilgi bulunmayan Hâlid-i Bağdâdî, ilk eğitimini ailesinden aldıktan sonra Karadağ'da bulunan *Şeyh Abdüllatif Medresesi*'nde tahsil hayatına başlamış ve orada Şeyh Abdüllatif b. Ma'rûf (ö. 1212/1797) ile oğlu Şeyh Ömer b. Abdillatif el-Karadâğî'den (ö. 1250/1834) ders almıştır. Süleymâniye merkezinde bulunan Abdurrahman Paşa Medresesi'nde Seyyid Abdulkerim Berzencî (ö. 1213/1798) ve Abdurrahim Berzencî'den (ö. 1215/1800), Biyâre'de Molla İbrahîm Biyârî'den, Hurmal'de Şeyh Celalüddîn Hurmalî'den, Gülanber'de (Halepçe) Şeyh Abdullah Hırpanî'den, Köysancak bölgesinde Abdurrahman el-Celî'den, Harîr bölgesinde Mollazâde Abdürrahim ez-Ziyârî'den, Bağdad'da Sibğatullah Mavrânî'den (ö. 1220/1805) ve Senendec bölgesinde Muhammed Kasîm es-Senendecî'den ders okumuş ve ilim icâzetini bu son hocasından almıştır.[6]

---

ve't-Tev'iye, Süleymaniye 2006, s. 283–284;Kerim Bek b. Fettah Bek Câf, *Te'rîh-i Câf*, (haz. Hasan Câf), Bağdat 1995, s. 127.

4. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 23; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 29-30; İbn Abidîn, *Sellü'l-hüsâmi'l-hindî li nusreti Mevlânâ Hâlidi'n-Nakşbendî*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009, s. 59; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 27; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 303; Şükrü, *Menâkıb-ı şemsi'ş-şumûs*, s. 5; Azzavî, "Mevlânâ Hâlidi'n-Nakşbendî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-Kürdî*, (1973), I, 698; Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 185.

5. Bu lakaplar için bk. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 17; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 5; İbn Abidîn, *Sellü'l-hüsâmi'l-hindî*, s. 58; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 303; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 26; Şükrü, *a.g.e.* s. 4; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l- a'lâm*, Mihrân Matbaası, İstanbul ts., III, 2017; Bursalı Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I, 66; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1951, I, 344; Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 185; Sâhib, el-*Fuyûzâtu'l-Hâlidiyye ve'l-menâkıbu's-Sâhibiyye*, el-Matbaatu'l-'İlmiyye, Kahire 1311, s. 91 (*Nûru'l-hidâye ve'l-'irfân*'ın kenarında); Muhammed Es'ad Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 2 ; Muhammed Muti', Nizar Abaza, *'Ulemâu Dimaşk ve a'yânuhâ*, Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, Beyrut 1991, I, 298; Muhammed Cemil eş-Şattî, *A'yânu Dimaşk fi'l-karni's-sâlise 'aşere ve nisfi'l-karni'r-râbi'a 'aşere*, Dâru'l-beşâir, Dimaşk 1994, s. 98.

6. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 30-31; Hamid Katib Bîsârânî, *Riyâzü'l-müştâkînfî menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, Yazma nüsha, Erbil 1316, s. 25; Muhammed Ali Karadâğî, "Şeyh Abdullah Hırpânî min hilâli mahtûtâti mektebetihi", *Mecelletü'l-mecma'i'l-'ilmiyyi'l-Kürdî*, Sayı: 2 (1974), s. 239; Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 24, 25, 137, 138, 321, 339.

1213/1798'de hocası Seyyid Abdülkerim Berzencî'nin vefatıyla boşalan Süleymâniye'deki Abdurrahman Paşa Medresesi'ne müderris olarak atanan Hâlid-i Bağdâdî, burada yedi yıl görev yapmıştır. Müderrislik görevi devam ederken tasavvufa ilgi duymaya başlayan Hâlid-i Bağdâdî 1220/1805 tarihinde Hacca gitmek üzere Süleymâniye'den ayrılırken kendisini irşâd edecek bir mürşid-i kâmil ile karşılaşmayı da ümit etmiştir. Hâlid-i Bağdâdî Hac yolu güzergâhında bulunan Şam'a geldiğinde oranın tanınmış âlimleriyle görüşerek bunlardan Muhammed Küzberî'den (ö. 1221/1806) hadis ve Mustafa el-Kürdî ed-Dimaşkî'den (ö. 1239/1823) de hem hadis hem de teberrüken Kâdirî tarîkatı icâzeti almıştır.[7] Hicaz'da hac vazifesini îfâ ettikten sonra memleketine dönen Hâlid-i Bağdâdî bir süre sonra Süleymâniye'ye gelen Müceddidî halîfelerinden Derviş Muhammed adlı Mirzâ Rahimullah Azîmâbâdî'nin teşvik ve yönlendirmesiyle Hindistan'ın Cihanâbâd şehrinde bulunan Şah Abdullah Dihlevî'ye (ö. 1240/1824) intisâb etmek üzere yola çıkmıştır.[8] İran ve Afganistan yolunu takip ederek Hindistan'a giden Hâlid-i Bağdâdî'nin İran'da iken Şiî âlimlerinden İsmâil Kâşî ile giriştiği münâzara ile Afganistan'ın farklı bölgelerinde karşılaştığı âlimlerle yaptığı ilmî müzâkere ve sohbetlerden bahsedilmektedir.[9]

26 Zilhicce 1224/1 Şubat 1810 tarihinde Cihanâbâd şehrine varan Hâlid-i Bağdâdî'nin Şah Abdullah Dihlevî'ye intisâb ettiği, beş aylık hizmet, sohbet ve ilmî eğitimin ardından nefsini terbiyeye yöneldiği ve bu süre sonunda huzûr ve müşâhede makamına ulaştığı kaydedilir.[10] Bir yıl tamamlanmadan seyr u sülûkunu ikmâl eden Hâlid-i Bağdâdî'ye mürşidi Şah Abdullah Dihlevî tarafından beş tarîkattan icâzet-i tâmme verilerek irşâd için memleketine görevlendirilmiştir.[11]

Hâlid-i Bağdâdî'nin 1226/1811'de Süleymâniye'ye dönüşüyle başlayan irşâd hayatı Bağdad'da kendisine tahsis edilen *Hâlidiyye Tekkesi*'nde devam etmiştir. 1238/1822-1242/1827 yılları arasında bulunduğu Şam şehri ise onun irşâd faâliyetlerini yürüttüğü son büyük merkez olmuştur.

Hâlid-i Bağdâdî, biri 1220/1805, diğeri de 1241/1825 yıllarında olmak üzere iki defa hacca gitmiştir. Süleymâniye, Bağdad ve Şam'da birer evlilik yapan Hâlid-i Bağdâdî'nin üç eşinden Abdurrahmân (ö. 1242/1827), Bahâuddîn (ö. 1242/1827), Şihâbuddîn (ö. 1239/1823), Necmuddîn (ö. 1270/1853) ve

---

7. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 47; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 32, 33; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 29.
8. Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 23-24.
9. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 57; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 35.
10. Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 26.
11. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 62; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 38.

Fâtıma (ö. 1286/1869) adlarında toplam beş çocuğu dünyaya gelmiştir.[12] 11 Zilkâde 1242 Salı günü Şam'da salgın olan tâun hastalığına yakalanan Hâlid-i Bağdâdî 14 Zilkâde 1242/9 Haziran 1827 Cuma günü Şam'da vefat etmiştir.[13]

Hâlid-i Bağdâdî akâid, hadis, fıkıh, tasavvuf ve edebiyat alanlarında mensur ve manzum eserler kaleme almıştır. Bunlardan *el-Ikdu'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Mâturidî ve'l-Eş'arî*, *Ta'lîkât alâ hâşiyeti Siyalkûtî ala'l-Hiyâlî*, *Akîde-i Îmân*, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* akâid alanında; *Şerhu Hadîs-i Cibrîl*, *Hâşiye alâ cem'i'l-fevâid min câmii'l-usûl ve mecmai'z-zevâid* hadis alanında; *Hâşiye alâ Nihâyeti'r-Ramlî*, *Risâle fi'l-ibâdât*, *Risâle fî ahkâmi's-salât* fıkıh alanında; *Câliyetü'l-ekdâr ve's-seyfü'l-bettâr fi's-salâti ala'l-muhtâr*, *Risâletü'r-râbıta*, *Risâle fî âdâbi'z-zikri li'l-murîdîn*, *Risâle fi't-tarîk*, *Risâle fî âdâbi'l-mürîd ma'a şeyhihi*, *Mektûbât* tasavvuf alanında; *Dîvân*, *Şerhu Makâmâtı Harîrî*, *Ta'lîkât alâ tetimmeti Siyalkûtî li-hâşiyeti Abdilgafûr alâ şerhi'l-Câmî alâ Kâfiyeti'bni'l-Hâcib*, *Şerhu ıtbâki'z-zeheb* edebiyat alanında kaleme aldığı eserleridir.[14]

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ'NİN YETİŞTİĞİ ORTAM

Hâlid-i Bağdâdî Irak toprakları içerisinde günümüzde Süleymâniye olarak adlandırılan eskiden ise Şehrezûr Sancağı[15] olarak tanınan bölgede doğup büyümüştür. Şehrezûr'un coğrafî konumu bu bölgeyi eskiden beri stratejik bir öneme sahip kılmıştır. 1780'lerde Süleymâniye adını alan bölge XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar Baban Beyleri tarafından yönetilmiştir. Baban beylerinden Abdurrahmân Paşa (ö. 1228/1813) ve Mahmud Paşa ile Bağdad vâlilerinden Said Paşa (ö. 1231/1817) ve Davud Paşa (ö. 1267/1851), Hâlid-i Bağdâdî'nin ilim ve tasavvuf hayatında etkileri olan yöneticilerdir..

Süleymâniye'de çok sayıda âlim, mutasavvıf, şair ve aydın şahsiyet yetişmiş ve bunlar İslâm âlemindeki birçok ilim ve kültür merkezinde hizmet ederek eser te'lif etmişlerdir. Hâlid-i Bağdâdî'nin yanı sıra bu bölgede yetişmiş şahsi-

12. Şükrü, *Menâkıb-ı şemsi'ş-şumûs*, s. 63; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 47.
13. Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 331.
14. Eserleri için bk. Bağdâdî, *Risâle fî ahkâmi's-salât*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara: 8793, vr. 264a-308a; Azzâvî, "Mevlânâ Hâlidu'n-Nakşbendî", s. 704-709; Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 187; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 56-58.
15. Şehrezûr Osmanlı döneminde Musul'u oluşturan üç sancaktan biriydi ve Kerkük, Revanduz, Köysancak, Erbîl, Salahiye ve Ranya kazalarını kapsamaktaydı. Bk. Sâmî, *Kâmûsu'l- a'lâm*, VI, 4484. Şehrezûr sancağı günümüzde Süleymaniye olarak bilinen bölgede kurulmuş ve zaman içinde çok defa idari değişikliklere uğramıştır. Bk. Abbas Azzavî, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, (Haz. Muhammed Ali Karadâğî), Bağdat 2000, s. 51 vd.

yetler içinde Muhaddis Ebubekir b. Ahmed b. Ubeyd b. Abdillah eş-Şehrezûrî (ö. 298/910), Takiyüddîn İbn Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), kırâat âlimi Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî (ö. 550/1186), felsefe tarihçisi ve İşrâkî ekolünün önde gelen filozoflarından Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288), ferâiz âlimi Ebü'l-Müzaffer Muhammed b. Ali b. Hüseyin eş-Şehrezûrî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım, Kadı Hıdır b. Dâvûd, İbrâhim Gorânî (1101/1689), Molla İlyas Kürdî, Nâlî (ö. 1273/1856), Mahvî (ö. 1326/1909) ve Mevlevî (ö. 1299/1882) gibi zevâtın isimlerinden bahsedilmektedir.[16]

Baban beyleri İslâm dünyasında ilim, kültür ve sanat alanlarında meydana gelen gelişmeleri takip etmek üzere Kahire, San'a, Mekke, Tahran ve İsfahan'a uzman şahsiyetler göndermişlerdir.[17] Yine Baban beyleri Süleymâniye merkez ve kazâlarına bir taraftan yeni medreseler açarken diğer yandan medreselerdeki eğitim öğretim ortamlarıyla talebelerin yaşam şartları ve ihtiyaç duydukları materyallerin temininde ciddî destek sağlamak sûretiyle ilmî hayatı canlandırmışlardır. Bu durum komşu bölgelerden çok sayıda âlim şahsiyeti Süleymâniye'ye çekmiş ve meydana gelen bu beyin göçünün Baban Beyliği'nin ilim ve kültür hayatına olumlu etkisi son iki yüzyılda kendisini göstermiştir. Bu sayede Süleymâniye'de bulunan medreselerden çok sayıda âlim, mutasavvıf, şair ve edebiyatçı yetişmiştir.[18]

Osmanlı'nın son döneminde Irak'ın bütün bölgelerinde faal olarak eğitim veren 133 medresenin yarısının Süleymâniye bölgesinde bulunması ve XX. yüzyılın başında Süleymâniye, Peşder ve Halepçe bölgelerinde toplam elli dört medresenin eğitim faâliyetlerini yürütüyor olması[19] Hâlid-i Bağdâdî'nin yetiştiği çevrenin ilmî ve kültürel durumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Süleymâniye, medreseleri ve buralarda yetişen âlimleriyle olduğu kadar tekkeleri ve mutasavvıflarıyla da Irak'ın gözde bölgelerinden biri olmuştur. İslâm âleminde ortaya çıkan tasavvufî düşünceler Süleymâniye bölgesinde de kısa sürede yankı bulmuştur. Bu bölgede eskiden beri Kâdiriyye tarîkatı ağırlıklı

16. Muhammed Ali Karadâğî, *Dıfa'ek le Handin le Hücrekân-i Kurdistande*, Tişk yayınları, Süleymaniye 2009, s. 20; Muhammed Halid Abdullah Muhammed, *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî Hayatuhu ve Edebuhu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleymaniye Üniversitesi, Irak, s. 3; Ahmet Gündüz, "Şehrizor", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 475; Burhan Köroğlu, "Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 462; Tayyar Altıkulaç, "Mübârek b. Hasan b. Ahmed eş-Şehrezûrî", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 466.
17. Karadâğî, "Devru'l-Umerâi'l-Babaniyyîn", s. 241.
18. Azzâvî, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, s. 222–232.
19. Abdullah Molla Said Molla Veysi Kertekî, *Cuhûdu'ş-şeyh Abdilkerîm el-Müderris el-fıkhıyye*, Erbil 2002, s. 27.

olmak üzere, Kübreviyye, Halvetiyye, Sühreverdiyye[20] ve Nakşbendiyye tarîkatlarının irşâd faâliyetlerini yürüttükleri bilinmektedir.

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ'NİN İLMÎ VE TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞMASINDA KATKISI OLAN ŞAHSİYETLER

Hâlid-i Bağdâdî'nin ilim öğrenme hususundaki gayreti, sabrı ve azmi onun Irak, İran ve Suriye'de çok sayıda tanınmış âlimden aklî ve naklî ilimlerde dersler almaya sevk etmiştir. Bu durum onun akranlarına göre daha sağlam bir bilgi altyapısı ve yüksek bir ilmî kişiliğe sahip olmasında önemli rol oynamıştır. Irak'ta kendilerinden ilim öğrendiği hocaları içinde özellikle Seyyid Abdülkerim Berzencî ve Celâlüddîn Hurmâlî'den çok etkilendiği *Dîvân*'ında bu hocaları için yazdığı methiye ve mersiyelerden anlaşılmaktadır.[21] İran'ın Senendec bölgesinde yanında matematik, hendese ve astronomi dersleri aldığı Muhammed Kasîm es-Senendecî Hâlid-i Bağdâdî'yi etkileyen diğer bir hocasıdır.

Hâlid-i Bağdâdî medrese eğitimini ikmâl ettiğinde Kürtçe'nin yanı sıra çok iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği, bu iki dilin edebiyatına da hâkim olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Bildiği dillere sonradan Hintçe'yi de eklemiştir.[22]

Hâlid-i Bağdâdî'nin ilk olarak Süleymâniye'de Abdurrahmân Paşa Medresesi'nde görev yaparken aklî ve naklî ilimlerde yıldızının parladığından bahsedilir.[23] Onun Baban beyleri tarafından Süleymâniye bölgesinin en büyük âlimine verilen "*Reîsu'l-ulemâ*" pâyesine lâyık görülmesi[24] de yine bu döneme rastlamaktadır.

Hâlid-i Bağdâdî'nin İslâmî ilimlerden fıkıh ve tefsirin yanında akâid ve hadis ilmini önemsediği, özellikle de hadis ilmine ağırlık verdiği bilinmektedir. Onun Süleymâniye ve Şam'da başlattığı hadis dersleri ve Buhârî sohbetleri[25], hadis ilmine ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Hadis ilminin rivâyet ve öğretimi hususunda iyi bir altyapı edinen Hâlid-i Bağdâdî, Şam'da Dâru'l-Ha-

---

20. Abbas Azzavî, Sühreverdî tarîkatının da eskiden bölgedeki Kürt kabileleri arasında çok yaygın olduğunu fakat zamanla müntesibinin kalmadığını ifade eder. Bk. Azzavî, *'Aşâiru'l-Irak,* II, 342.
21. Bu methiye ve mersiyeler için bk. Hâlid-i Bağdâdî, *Dîvân*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul 1955 (1260/1844 tarihli matbu nüshanın tıbkı baskısı), s. 32-33, 88-89.
22. Şükrü, *Menâkıb-ı şemsi'ş-şumûs*, s. 48.
23. Bîsârânî, *Riyâzü'l-müştâkînfî menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, s. 27.
24. Ata Karadâğî, *Süleymanî Zemîney Peresendin ve Milmilaneyi Tesevvuf,* Süleymaniye 2003, s. 35-36.
25. Müderris *Yâd-ı Merdân*, I, 42.

dîs müderrislerinden Şeyh Muhammed el-Küzberî (ö. 1221/1806)[26] ve Kâdiriyye tarîkatı şeyhlerinden muhaddis Mustafa el-Kürdî (ö. 1239/1823)'den hadis alanında icâzet almıştır.[27] Bilâhare Hindistan'da Şeyh Abdülaziz ed-Dihlevî'den (ö. 1239/1823) Kütüb-i Sitte'de bulunan hadislerin rivâyeti hususunda icazet almıştır.[28] Abdülaziz ed-Dihlevî de Hâlid-i Bağdâdî üzerinde etkisi olan hocaları arasında yer almaktadır.

Hâlid-i Bağdâdî, ilmî sahada elde ettiği yüksek pâyenin bir benzerine tasavvuf alanında ulaşmayı başarmıştır. O, Hindistan'da Şah Abdullah-ı Dihlevî'den Nakşbendîyye, Kâdiriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Çeştiyye tarîkatlarından "*Hilâfet-i Tâmme*" almış ve Dihlevî ona *Mevlânâ* lakabıyla hitap ederek onore etmiştir.[29] Nakşbendî tarîkatı mensuplarınca Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/910) ve Abdulkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) gibi tanınmış mutasavvıflar seviyesinde görülen ve zamanının kutbu olarak değerlendirilen[30] Hâlid-i Bağdâdî'nin Şah Abdullah-ı Dihlevî ve Abdülazîz-i Dihlevî'nin yanı sıra Cüneyd-i Bağdadî, Bâyezîd-i Bistâmî, Abdulkâdir-i Geylânî, Muhammed Bahâuddîn-i Nakşbend, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Ahmed Sirhindî gibi tasavvuf büyüklerinin eser ve fikirlerinden etkilendiği bilinmektedir.

DİNÎ BİR LİDER OLARAK HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ VE KARİZMATİK KİŞİLİĞİ

Hâlid-i Bağdâdî İslâm toplumunda âlimlerin eskiden beri sahip oldukları saygınlık ve güçlü statünün[31] farkında olarak talebeliği döneminde ciddî gayret göstermiştir. Onun medrese yıllarında başlayan ders ve hoca hususundaki seçiciliği, kaliteli bir medrese eğitimi için zorlu seyahatleri göze alması ve talebeliğine rağmen bazı yöneticiler ile hocalarına yazdığı cesur mektuplarla[32] ortaya koyduğu medeni cesâreti, ileride topluma liderlik yapabilecek bir kişiliğe sahip olacağının belirtileridir. Hâlid-i Bağdâdî'nin bu gayreti, girişkenliği ve dinamik yapısı çok geçmeden onu Süleymâniye bölgesinin en yüksek ilmî maka-

26. Muhammed el-Hânî, *el-Behçetü's-seniyye*, s. 84.
27. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 47; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 32-33; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 29; Müderris, *Yâd-ı Merdan*, I, 21.
28. Müderris, *a.g.e.* I, 26, 27.
29. Abdullah Dihlevî, "Mevlânâ" lakabını Mevlânâ Hâlid'e verdiği tarîkat icâzetnâmesinde kullanmıştır. Bk. *İcâzetnâme-i Mevlânâ Hâlid*, Süleymaniye Kütüphanesi H. Hayri-H. Abdullah 56 numarada kayıtlı nüsha vr. 85a-85b.
30. en-Necdî, *Asfa'l-mevârid*, s. 17.
31. Abdülcelil Candan, *Ulema'nın Gücü*, Bilge Adam Yayınları, Van 2004, s. 127-291.
32. Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 119-230.

mına ulaştırmış ve Baban beyi Abdurrahmân Paşa tarafından "*Reîsu'l-Ulemâ*" pâyesine layık görülmüştür.[33]

Soyu baba tarafından Hz. Osman'a, anne tarafından da Hz. Ali'ye dayandırılan Hâlid-i Bağdâdî'nin, doğuştan sahip olduğu bu saygın konumunun yanı sıra sonradan edindiği ilmî ve tasavvufî pâyeler onun karizmatik kişiliğinin ana unsurlarını oluşturmuştur.

İslâm dünyasında Salâhaddîn-i Eyyûbî'den sonra gelmiş en büyük ikinci Kürt şahsiyet olarak nitelenen[34] ve Osmanlı'yı yeniden kurabilecek bilgi ve beceriye sahip bir şahsiyet olarak görülen[35] Hâlid-i Bağdâdî'nin ne kendisinden önce ne de sonra hiçbir dinî liderin cesâret edemeyeceği kadar büyük işlere giriştiği de dile getirilir. Bu şekil düşünenler Hâlid-i Bağdâdî'nin sahip olduğu yüksek ilmî birikimi ve tedrîsâtı bırakıp tehlikelerle dolu Hindistan yolculuğuna çıkmayı göze almasını, onun kabına sığamayan yapısına, azimli ve kendisini mânevî ortamlara ulaştırabilecek bir mürşid arama hırsına bağlarlar. [36]

Genellikle kriz ortamlarında ortaya çıktığı görülen karizmatik liderlerin, kişilik özellikleri itibariyle izleyicilerini normal beklentilerden daha fazla motive etme yeteneğine sahip olduklarına ve bu özelliklerinin doğuştan geldiğine inanılmaktadır.[37] Bu şahsiyetler, toplumda var olan kural ve kurumların sorunları çözmede yetersiz kaldığı durumlarda, devreye girerek toplumsal sorunlara çözümler üretirler.[38]

Osmanlı'nın Avrupa karşısında eski gücünü kaybettiği ve imparatorluk toprakları üzerinde meydana gelen toplumsal, siyâsî ve askerî hadiselerin üstesinden gelme konusunda zaafa düştüğü XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki olumsuz ortam, karizmatik bir lider olarak Hâlid-i Bağdâdî'nin toplumsal kabul görmesinde hızlandırıcı rol oynamıştır.

Hâlid-i Bağdâdî'nin yaşadığı toplumun sosyal, siyâsî, dinî ve kültürel parametrelerini iyi bilen, olaylar ve muhtemel sonuçları hakkında önceden kafa yoran ve tedbirini alan bir şahsiyettir. Bu özelliği onun analitik düşünebilen bir âlim ve çağının ilerisinde bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir.

---

33. Ata Karadâğî, *Süleymanî Zemîney Peresendin ve Milmilaneyi Tesevvuf*, s. 29.
34. Muhammed, *Geran boRastî*, Çaphâne-I Şivan, Süleymaniye 2011, s. 22.
35. Azzâvî, "Mevlânâ Hâlidu'n-Nakşbendî", s. 704; Azzâvî, *Şehrezûr es-Süleymaniye*, s. 273.
36. Ferit Aydın, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendîyye beyne mâzîhâ ve hâzırihâ*, el-'İber li'n-neşri ve'tevzî', İstanbul 2001, s. 240-242.
37. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınları Ankara 2007, s. 17.
38. İhsan Çapçıoğlu, M. Cem Şahin, Nuran Erdoğruca, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *TSA*, 2010, sayı: 2, s. 58-68; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 114.

Hâlid-i Bağdâdî'ninsakin ve sabırlı gözüken şahsiyeti aynı zamanda toplumu değiştirici ve dönüştürücü sosyal ve siyâsî bir potansiyeli de barındırıyordu. Bundan dolayıdır ki, onun tasavvufî terbiyesinden geçen onlarca büyük halîfesi, gittikleri bölgelerde ciddî bir toplumsal duyarlılık ve dönüşüm meydana getirmişlerdir.

Bir tarîkat şeyhi olmasına rağmen dinî ve tasavvufî gelenekleri yumuşak bir dille eleştiren ve çok radikal olmayan değişikliklerle yeni bir bakış açısı geliştiren Hâlid-i Bağdâdî'nin, tasavvuf, ilim ve sosyal alanda ortaya koyduğu yenilikler, Osmanlı toprakları başta olmak üzere geniş bir coğrafyada geleneksel bir husûsiyet kazanmış ve toplum tarafından kabul görmüştür.

Hâlid-i Bağdâdî'nin Nakşbendî tarîkatı mensuplarınca ilim ve mâneviyatta zamanının kutbu ve kerâmet sahibi büyük bir evliyâ olarak nitelenmesiyle daha da güçlenen karizmatik şahsiyeti, bazı Şîî âlimlerin bile merakını celbetmiş ve Bağdad'da iken Mûsâ en-Necefî başkanlığında on kişilik bir heyetle kendisini ziyârete gelmişlerdir.[39] Ona sadece Kürtlerin değil, Türk, Arab, Afgan, İranlı ve Hindli onlarca âlimin rağbet ve intisâb etmesinin, aslında Hâlid-i Bağdâdî'nin karizmatik otoritesinin en önemli göstergelerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

XIX. asrın başında dinî bir lider kimliğiyle Müslüman toplumu yeniden ihyâ için işe koyulan Hâlid-i Bağdâdî'nin, sonradan Hâlidîlik olarak adlandırılacak hareketi için örnek aldığı örgütlenme modeli Müceddidîlik olmuştur.

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ'NİN MÜSLÜMAN TOPLUMUN YENİDEN İHYÂSI İÇİN TERCİH ETTİĞİ ÖRGÜTLENME MODELİ OLARAK MÜCEDDİDÎLİK

Nakşbendiyye tarîkatının genel itibariyle mensuplarını dünyevî makam ve mevkilerden uzak durmaya sevk ettiği ve yöneticilerle iletişimi kısıtladığı bilinmektedir. Bu konuda Abdülhâlık-ı Gücdüvânî'nin (ö. 617/1220) oğlunu imamlık, müezzinlik, kadılık gibi görevlerden bile sakındırması, yöneticiler ve onların çocukları ile kibir ehli zenginlerden, avam tabakasından, câhil sûfîlerden, çocuk, kadın ve bid'at ehlinden uzak durma hususunda uyarması[40] Nakşbendiyye tarîkatının ilk dönemlerdeki bakış açısını ortaya koyması açısından önemlidir. Sonraki dönemlerde Nakşbendiyye'nin genel çizgilerini korumakla bera-

39. Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 49; Şükrü, *Menâkıb-ı şemsi'ş-şumûs*, s. 50-51.
40. Hüseyin b. Ali el-Kâşifî, *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*, (Muhammed Murad b. Abdillah el-Kazanî'nin Zeyli ile beraber), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1971, s. 55.

ber toplumsal olaylar karşısında giderek daha hassas davrandığı ve gerektiğinde yöneticilerle iletişime geçip müdâhil olmaya başladığı görülür.

Nakşbendiyye tarîkatı XVI. asrın ilk yarısında Asya'da etkinliğini arttırırken Ubeydullah-ı Ahrar'ın (ö. 895/1490) halîfelerinin gayretleriyle Anadolu'da da faâliyetleri görülmeye başlanmıştır. Diğer taraftan Muhammed Bâkî-Billah (ö. 1013/1603) ve halîfelerinden Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) çalışmaları sonucu tarîkat Hindistan bölgesinde yaygınlaşmıştır.

Sirhindî'nin Hindistan'da Ekber Şah'ın (ö. 1014/1605) *Dîn-i İlâhî* adıyla ilan ettiği yeni inanç ve ahlâk sistemine karşı başlattığı mücâdele, XVII. asrın başlarında tasavvufî rengi olan yeni ve etkili bir hareketin doğmasına sebep olmuştur. Nakşbendiyye tarîkatında Ahmed Sirhindî ile başlayıp Hâlid-i Bağdadî'ye kadar devam eden bu dönem *Müceddidiyye* olarak adlandırılmıştır.[41] "İmâm-ı Rabbânî" olarak da adlandırılan Sirhindî'ye verilen *Müceddid* ünvânı aynı zamanda hareketin de adı olmuştur.[42] Bu dönemde Nakşbendî şeyhlerinin Müslümanları ilgilendiren hususlarda yöneticileri uyarmaları ve toplumsal olaylara sıkça müdâhil olmaları, tarîkatın sahip olduğu toplumsal ve siyâsî algıyı da şekillendirmiştir.[43]

Sirhindî öncelikle Müslüman toplumun ve onları idare eden yöneticilerin sahih bir itikâda sahip olmaları gerektiğini vurgulamış ve İslâm'ın zâhirî ahkâmına uymayan düşünce ve uygulamalardan uzaklaşılmasını elzem görmüştür. Tasavvuf alanında İslâm'ın özüyle bağdaşmayan her türlü fikir ve düşünce ile Müslümanlar arasında yaygınlaşan bid'atlerin terk edilmesini isteyen Sirhindî, âlimlerin Doğu ve Batı felsefesiyle gereğinden fazla ilgilenip İslâmî ilimlere gereken önemi vermemelerini eleştirmiştir. Ekber Şah'ın İslâm'a karşı oluşturmak istediği yeni inanç sisteminde kullanmaya başladığı *vahdet-i vücûd* düşüncesine karşılık *vahdet-i şuhûd* anlayışını savunmaya başlayan Sirhindî'nin[44] fikirleri İslâm âleminde olumlu yankı bulmuştur.

Sirhindî'nin "tecdîd" olarak nitelenen fikirleri içinde İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* anlayışını tenkîd ve onun yerine *vahdet-i şuhûd*'u ikâme etmesi çok-

---

41. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 16; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 13.
42. Samuela Paganı, "Renewal Before Reformism. 'Abd al-Ghanî al-Nâbulûsi's Reading of Ahmad Sirhindî's İdeas on Tajdid", *Journal of the History of Sufism*, (2007), s. 291; Mahmûd Ahmed Gâzî, *Târîhu'l-hareketi'l-Müceddidiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009, s. 98.
43. Gâzî, *a.g.e.* s. 100-143.
44. Ahmed b. Abdilahad es-Sirhindî, *el-Mektûbâtu'r-Rabbâniyye*, (Der. Yar Muhammed el-Cedîd el-Bedahşî et-Tâlekânî), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004, I, 108-109 (36. mektup); Sirhindî, II, 325 (332. mektup); Sirhindî, III, 225 (466. mektup); Sirhindî, III, 134-137 (429. mektup).

ça konuşulup tartışılmıştır. Sirhindî'nin, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* anlayışını tenkid etmesine rağmen şahsından övgüyle bahsetmesi dikkat çekicidir.[45] Sirhindî'yi vahdet-i şuhûd anlayışına götüren âmillerin kendi iç dünyasında geliştirdiği tasavvufî düşünce ve tecrübelerinin yanında dönemin siyâsî ortamının da etkili olduğu ifade edilmektedir.[46]

Sirhindî ile başlayan Müceddidiyye hareketi bir taraftan toplumda yerleşmiş olan bid'at ve hurâfelerle mücâdeleyi şart koşarken, diğer taraftan İslâm'a zarar veren fikir ve düşüncelerin ortadan kaldırılması için yöneticilere baskı yapılmasını istemiştir. Bu durum zaman içinde Nakşbendî mensuplarınca iyice benimsenmiş ve Müceddidiyye'nin mümeyyiz vasıflarından biri haline gelmiştir.

Müceddidiyye'nin Hint alt kıtasından sonra Ortadoğu'ya da açılmak istediği ve XVII. asırdan itibaren bazı Müceddidî şeyhlerinin Hicaz bölgesi başta olmak üzere İstanbul ve Şam'da irşâd faâliyetlerini yürüttükleri bilinmektedir. Hicaz bölgesinde Muhammed Ma'sûm'un (ö. 1668) halîfelerinden Yekdest Ahmed Efendi'nin (ö. 1119/1707), İstanbul ve Şam'da ise Murâd-ı Buhârî'nin (ö. 1132/1719) çabaları sonuç vermiş ve Müceddidiyye ilmiye sınıfı ve devlet ricâli arasında yayılmıştır. [47] Fakat Müceddidiyye'nin Ortadoğu'da asıl yayılma dönemi XIX. asrın ilk çeyreğinde Şehrezûrlu Hâlid-i Bağdâdî ile başlamıştır.

HÂLİDÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE YAYILMASI

Müceddidiyye Hint alt kıtasından sonra XIX. asrın ilk çeyreğindeDoğu Asya ve Hicaz bölgelerinde faâliyetlerine hız vermiştir. Batı Asya ise Müceddidîliğin nisbeten zayıf kaldığı bir alandı. 1809 yılında Irak'ın Süleymâniye şehrine gelen Şah Abdullah-ı Dihlevî'nin halîfelerinden Derviş Muhammed'in genç ve ilmî yetkinliğe sahip Hâlid-i Bağdâdî'yi Hindistan'daki Müceddidî dergâhına gitmeye iknâ etmesi, sadece Irak'ta değil, bütün Ortadoğu'da Müceddidîliğin yayılmasının önünü açmıştır.

Hâlid-i Bağdâdî'nin Şah Abdullah Dihlevî'ye söylediği "*Dini ve dinin elde edilmesi için dünyayı isterim.*" sözü[48], onun kendi iç dünyasının olduğu kadar,

45. Sirhindî, II, 268 (314. mektup).
46. Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşinemdî-Müceddidî Hareket,* Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008, s. 47.
47. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 233.
48. Müderris, *Yâd-ı Merdân,* I, 27.

Irak'ta temeli atılacak yeni Müceddidî hareketin hedef ve misyonunu gerçekleştirmek için ne denli ciddî ve hırslı olduğunu da ortaya koymaktadır.[49]

Irak'ın Süleymâniye şehrinde temeli atılan ve Bağdad'da ciddî gelişme kaydeden bu tasavvufî yapılanma Hâlid-i Bağdâdî'nin vefatından bir yıl sonra, yani 1243/1828 tarihinde *Hâlidiyye* olarak resmî belgelerde yer almaya başlamıştır.[50]

Kuzey Irak, Kuzeybatı İran, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşayan Kürtler arasında hızlı bir yayılma trendini yakalayan Hâlidîlik, bilâhare bölgenin tamâmında etkili olmaya başlamıştır. İlk dönemde bölgenin ilim ve tasavvuf alanında tanınmış nüfuzlu ailelerinden ciddî destek gören Hâlidîlik, XIX. asrın sonlarından itibaren çok geniş bir coğrafyada entelektüel büyük bir çevre edinmiştir.

Hâlid-i Bağdâdî ve onu takip eden halîfelerinin Hâlidî tasavvuf geleneğini yaymadaki başarıları, ilim ve takvâ alanındaki seçkinlikleri ile yaşayış ve davranışlarının bid'at ve aşırılıktan uzak, makbul ve ma'kûl oluşuna bağlanır.[51] Hâlidî şeyhlerinin seleflerinin yaptığı gibi mensubu oldukları Nakşbendî tarîkatının Hz. Peygamber'den eğitim alan sahâbenin yolu olduğunu vurgulamalarının[52] tarîkatın neşri husûsunda onlara bir özgüven ve ayrıcalık sağladığı söylenebilir.

XIX. asırda gerek İslâm dünyasının genel vaziyeti, gerekse Osmanlı devletinin içinde bulunduğu siyâsî, sosyal ve ekonomik koşulların Hâlidîliğin yayılmasına katkısı inkâr edilemez. Bu dönemde Osmanlı'nın yaşamakta olduğu buhranlar ve dış müdâhalelere karşı mücâdele edebilmesi için bir taraftan Avrupa'nın ilim ve teknolojisinden istifade edilmesi, diğer taraftan da Müslüman toplumun ahlâk ve kültürüne kaynaklık eden İslâm'ın özüne dönülmesi gerektiği düşüncesi halk arasında revaç bulmuştur. Diğer taraftan Hâlidîlerin ortaya koyduğu tasavvufî düşünce ve toplumsal hedefler ile, Ortadoğu'da Müslüman topraklarını sömürge haline getiren güçlere karşı duydukları nefret, Osmanlı'nın kendi bakâsı için yapılmasını elzem gördüğü esaslarla örtüşmüştür. İşte böyle bir atmosferde Hâlidîliğin, Osmanlı topraklarında hızla yayılmaya başladığı görülür.

---

49. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci,* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2013, s. 149.
50. Bk. BOA, 1243, HAT, Dosya no: 764 Gömlek no: 34812.
51. Azzâvî, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", s. 182.
52. Bağdâdî, *Risâle fi'r-râbita,* (Buğyetü'l-vâcid içinde 4. mektup), s. 78; Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye,* s. 14 ; Muhammed Emîn es-Süveydî, *Def'u'z-zelûm ani'l-vukûʿi fî ırz-i hâza'l-mazlûm,* Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1404, vr. 7b; Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid,* s. 16; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye,* s. 7.

Hâlid-i Bağdâdî'nin karizmatik kişiliği ve medrese yıllarında şekillenmeye başlayan liderlik yönü, tekke ve medrese gibi iki önemli kurumun tevhîd edilerek ilmî ve tasavvufî faâliyetlerin birlikte yürütülmesi, tarîkatın her kesimden insana açık oluşu, tarîkat neşrini gerçekleştiren yüzden fazla halîfenin ilmî ve tasavvufî açıdan yetkin olmaları ve bunlarla kurulan düzenli iletişim, Hâlid-i Bağdâdî'nin belirlediği tarîkat erkannâmesine riâyet edilmesi ve tarîkatın neşri için stratejik ve büyük merkezlerin seçilmesi, Hâlidîliğin Ortadoğu'da yayılmasını hızlandıran faktörler olarak zikredilir.[53]

Hâlidîlik oldukça geniş bir alanda ve çok sayıda ülkede yayılmıştır. Ortadoğu'da Irak, Türkiye, İran, Suriye, Suudi Arabistan, Mısır, Lübnan ve Filistin'de, Orta Asya'da İdil-Ural bölgesi, Tataristan ve Başkırdistan'da, Kafkasya'da Dağıstan ve Çeçenistan'da, Balkanlarda daha önce Nakşbendî şeyhlerinin faâliyet gösterdikleri Bulgaristan, Romanya, Kosova, Makedonya ve Bosna-Hersek bölgelerinde, Uzakdoğu'da ise Malezya ve Endonezya'da yayılmıştır.

D. Hâlidîliğin yayıldığı bölgelerde açılan büyük tekkeler içinde Irak'ın Süleymâniye şehrinde bulunan Mevlânâ Hâlid Tekkesi ile Biyâre Tekkesi, Bağdad'da bulunan Hâlidiyye Tekkesi, İran'ın Merivan şehrinde bulunan Durûd Tekkesi, Suriye'nin Şam şehrinde bulunan Murâdiye Tekkesi, Mekke'de bulunan Cebelu Ebî Kubeys Tekkesi, Kafkasya'nın Dağıstan bölgesinde bulunan Yukarı Yerağlı Medresesi, İstanbul'daki Gümüşhânevî Tekkesi, Konya'daki Sami Paşa Tekkesi ve Bitlis'te bulunan Norşin Tekkesi ile Adıyaman'da bulunan Menzil Dergâhı ve Malezya'da bulunan Pondok Uprah, Lengkat, Johore ve Negeri Sembilan Pasantrenleri[54], adlarından en çok bahsedilen Hâlidî tekkeleridir.

HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ VE HÂLİDÎLİĞE KARŞI OLUŞAN MUHÂLEFETİN PERDE ARKASI

Hâlid-i Bağdâdî'nin irşâd faâliyetlerine başlamasına paralel olarak ona ve mensubu olduğu Nakşbendiyye tarîkatına karşı etkin bir muhâlefetin başladığı görülür. Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden Muhammed el-Bağdâdî mürşidine karşı açılan muhâlefet cephesinde iki kesimin yer aldığından bahseder. Bunlardan biri tarîkatları kökten reddeden ve zâhirî ilimlerin Allah'a ulaştıran tek yol

53. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, s. 152-176.

54. Pasantren, Uzakdoğu'da açılan ve tekke-medreseyi birleştiren kurum anlamında Hâlidî mensuplarınca kullanılan bir terimdir.

olduğunu savunanlar; diğer kesim ise tarîkatlar içerisinde sadece bir kısmının hak çizgide olduğuna inananlardır.[55]

XIX. asrın başlarında Süleymâniye, Kerkük, İmâdiye, Hakkâri, Musul ve Bağdad'da Kâdirî tarîkatı yaygın olduğundan buralarda yaşayan halk daha çok Kâdirî tarîkatını tanımaktaydı. Öyle ki İmâdiye ve Musul'da bulunan Halvetiyye tarîkatına mensup bazı şeyhler bile bölge halkı arasında yaygın olan Kâdirî tarîkatından da icâzet alma zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu yönüyle Hâlid-i Bağdâdî'nin Nakşbendiyye tarîkatını yaymaya başlamasıyla birlikte bu bölgelerde yaşayan halk ilk defa Kâdirîlik dışında hızla yayılan etkin bir tarîkatla karşılaşmıştır. İlmiye sınıfı başta olmak üzere ticaretle uğraşan bazı zengin çevreler ve halkın yoğun ilgi gösterdikleri Nakşbendiyye'nin bu hızlı ilerleyişini kendi konum ve gelecekleri için tehlikeli gören bir takım çevreler Hâlid-i Bağdâdî'nin şahsı ve yaydığı Nakşbendiyye tarîkatı aleyhinde propagandalara başlamışlardır. İçinde ilmiye sınıfından Kâdirî tarîkatı mensuplarına, yerel yöneticilerden bazı Osmanlı devlet adamlarına kadar farklı çevrelerin yer aldığı bu muhâlefet cephesi, Hâlid-i Bağdâdî'nin yoldan saptığı ve insanları sihirle etkilediğini ifade etmiş hatta daha da ileri giderek onu kâfirlikle itham etmişlerdir. Bu muhâlefet çevreleri Hâlid-i Bağdâdî'nin getirdiği Nakşbendiyye'yi de, Hindistan'daki İslâm dışı düşünce ve pratikleri içinde barındıran bir tarîkat olarak nitelemişlerdir.

Hâlid-i Bağdâdî'ye karşı oluşan muhâlefet cephesinin en etkin isminin Süleymâniyeli Şeyh Ma'rûf el-Berzencî olduğunda şüphe yoktur. Onun, Süleymâniye, Bağdad ve Musul'da bulunan yöneticiler veya yakınlarıyla bizzat görüşerek yahut mektuplar yazarak yönlendirdiği bilinmektedir. Bununla beraber Musul'dan Osman b. Süleyman el-Celîlî (ö. 1245/1829) ve Mahmûd b. Abdilcelîl el-Mavsilî (ö. 1253/1837) ile İmâdiye bölgesinden Şeyh Nureddîn Birifkânî (ö. 1268/1851), Şeyh Ma'rûf el-Berzencî'nin yanında yer alan ve yazdıkları eserlerle bu muhâlefet cephesine destek veren tanınmış şahsiyetlerdir. Süleymâniye'nin hemen yanı başında bulunan Kerkük şehrinde yaşayan Talabânîlerin Kâdirî şeyhleri olarak bu muhâlefet cephesine dâhil olmadıkları görülür. Talabânîlerin kendileri gibi Kâdirî tarîkatını temsil eden Berzencî ailesine mensup Şeyh Ma'rûf el-Berzencî'ye destek olmamalarının temelinde bu iki aile arasındaki nüfûz çekişmesi yer almaktadır.[56]

Hâlidîlik, Kerkük dışında Kâdirî tarîkatının güçlü olduğu merkezlerden biri olan Bağdad'da da kayda değer bir muhâlefetle karşılaşmamıştır. Bağdad'dan ciddî bir muhâlefetin çıkmayışı ise şu birkaç faktöre dayandırılmaktadır:[57]

---

55. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 3-4.
56. Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 169.
57. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, s. 200.

1. Bağdad vâlileri Said Paşa ve Dâvûd Paşa'nın Mevlânâ Hâlid'e kucak açmaları ve destek vermeleri.
2. Bağdad'da saygın bir yeri olan Kürt asıllı Haydarî ailesi mensuplarının Mevlânâ Hâlid'e sahip çıkmaları.
3. O dönemde Kâdiriyye tarîkatını temsil eden şahsiyetlerin Şeyh Ma'rûf kadar hırslı olmayışları ve Mevlânâ Hâlid'i kendileri için bir rakip ve tehlike olarak görmemeleri.

Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ile Süleymâniye'de başlayan ve zamanla Musul ve İmâdiye bölgelerinden verilen destekle bir blok haline gelen muhâlefet cephesine, istisnâî de olsa tarîkat içinden Abdülvehhâb es-Sûsî ile bir destek gelmiştir. Bu cepheye Osmanlı devlet ricâlinden II. Mahmûd'a yakınlığı ile bilinen Hâlet Efendi'nin (ö. 1238/1822) de eklendiği görülmektedir.

Hâlidîliğe karşı oluşan muhâlefet, Hâlid-i Bağdâdî'yi, önce memleketi Süleymâniye'den, ardından Bağdad'dan ayrılıp Şam'a yerleşmek zorunda bırakmıştır. Muhâlefetin etkisi sadece bu kadarla sınırlı kalmamıştır. Hâlidîlik on iki yıl içerisinde üç defa ciddî olarak darbe almış ve bölünme tehlikesi geçirmiştir. "Bunlardan birincisi Süleymâniye'de Şayh Ma'rûf el-Berzencî'nin yönlendirmesi sonucu Kâdirî tarîkatı mensuplarının karalama ve suikast girişimlerinin olduğu dönemdir. Şeyh Ma'rûf'un aile nüfûzu ve Baban beyi Abdurrahmân Paşa'nın desteğini de alarak Hâlidîliği henüz doğuş döneminde ortadan kaldırmak için yoğun çaba harcadığı bu sıkıntılı dönemi Hâlid-i Bağdâdî soğukkanlılığı ve kıvrak zekâsıyla memleketi Süleymâniye'den ayrılıp Bağdad'a gitmek sûretiyle atlatmıştır.

İkinci tehlike ise, Hâlid-i Bağdâdî'nin İstanbul'a özel olarak görevlendirdiği İmâdiyeli halîfesi Abdülvehhâb es-Sûsî'nin mürşidini yok sayarak kendini müstakil bir şeyh gibi tanıtması ile başlayan süreçtir. İçinde devlet ricâli, şeyhülislâm ve âlimlerin de bulunduğu geniş bir tabakaya hitâb etmeye başlayan es-Sûsî'nin bu davranışı ile Hâlidîlik ikiye bölünme tehlikesi yaşamıştır. Hâlid-i Bağdâdî bu tehlikeden Abdülvehhâb es-Sûsî'yi tarîkattan tard ederek ve İstanbul, Bağdad ve Medine'deki halîfe ve mensuplarıyla olan sıkı mektuplaşması sayesinde oluşturmayı başardığı tarîkat içi kamuoyu ile kurtulmayı başarmıştır.

Üçüncüsü ise tarîkattan tard edilen Abdülvehhâb es-Sûsî'nin de içinde bulunduğu, fakat daha çok ikinci Mahmûd'a yakınlığı ile tanınan Hâlet Efendi'nin Hâlidîlik aleyhinde yoğun bir şekilde olumsuz propaganda yapmaya başladığı dönemdir. Hâlet Efendi, Hâlid-i Bağdâdî'nin gizli niyetlerinin bulunduğu ve Hâlidî şeyhlerinin İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerdeki faâliyetlerinin devletin bakâsı için tehlike arz ettiği hususunda II. Mahmûd'u sürekli ikaz etmiştir. II. Mahmûd'un Hâlid-i Bağdâdî ve halîfeleriyle ilgili sert tedbirler almak üzere olduğu sırada istişâre ettiği dönemin Şeyhülislâmı Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin önerdiği soruşturma komisyonunun Hâlid-i Bağdâ-

dî hakkında verdiği olumlu rapor[58] Hâlidîliği üçüncü kez çok önemli bir tehlikeden kurtarmıştır."[59]

Hâlid-i Bağdâdî ve Nakşbendî tarîkatı hakkında ortaya atılan iddiâlar içinde; Nakşbendîliğin Hindistan'da ortaya çıkan din dışı bazı uygulamaları içerdiği, Tarîkat'a mensup olmayanların zikir ve hatmelere alınmadığı, Hâlid-i Bağdâdî'nin din ve dünya liderliği peşinde olduğu, kendisi ve halîfelerinin devlet ricâline yakın durup onlara ait haram malları alıp kullandıkları, Nakşbendîlik dışındaki tarîkatları küçümsemek sûretiyle kibir ve gurûra kapıldıkları, Hâlid-i Bağdâdî'nin cinlerle ilişkisi bulunduğu ve bu sebeple sahip olduğu sihir ve gizli güçler sayesinde insanları saptırdığı ve birçok tarîkatta esas alınan seyr ü sülûk metodunu terk ettiği gibi hususlar en çok öne çıkanlardır.[60]

Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğe karşı oluşturulan çok yönlü muhâlefet, Hâlidîliğin Osmanlı toprakları başta olmak üzere çok geniş bir coğrafyada yayılmasına engel olamamıştır. Hatta bu muhâlefetin Hâlidîlikle ilgili oluşturmaya çalıştığı olumsuz imajın sonradan tarîkatın tanınmasında hızlandırıcı bir rol oynadığı bile söylenebilir.

HÂLİDÎ TASAVVUF GELENEĞİ

Hâlid-i Bağdâdî'nin tasavvufî ve ilmî alanlardaki fikir, düşünce ve uygulamaları Hâlidî tasavvuf geleneğinin temelini oluşturmuştur. Müritlerin tasavvufî eğitimlerinde takip edilecek metodlar konusunda bazı yenilikler getiren Hâlid-i Bağdâdî, uzun süre toplumsal hayattan kopuk bir şekilde tekke veya dağ başlarında seyr ü sülûk yaptırılmasına karşı çıkmıştır. O, *Sohbet* metoduyla daha kısa sürede ve hayattan kopmadan müritlerin yetiştirilebileceğini savunmuştur.[61] Bu düşüncesi çağdaşı ve muârızları olan Şeyh Ma'rûf Berzencî, Şeyh Mahmûd b. Abdilcelîl el-Mavsilî ve Şeyh Nureddîn Birifkânî gibi mutasavvıflarca eleştirilmiştir.

Tasavvufî eğitimden önce veya aynı anda medrese eğitiminin de verilmesi gerekliliğine inanan Hâlid-i Bağdâdî, ilim icâzeti bulunmayan kişilerin halîfe olarak görevlendirilmelerini yasaklamıştır. İlim ve tasavvufu, medrese ve tekkeyi aynı mekânda tevhîd eden Hâlidîler bu uygulamalarıyla hem Osman-

58. Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye,* s. 314-315.
59. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci,* s. 203.
60. Bu iddialar için Bk. es-Süveydî, *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fî ırzi haza'l-mazlûm,* s. 1b; Birifkânî, Nureddin, *el-Budûru'l-celiyye fîmâ messet ileyhi hâcâtu fukarâi's-sûfiyye,* (Tah. Vahidüddin Birifkânî), Matbaatu's-Sakâfeti ve'ş-Şebâb, Erbil 1986, s. 18-30; Aydın, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye,* s. 259.
61. Müderris, *Yâd-ı Merdân,* I, 210 (141. Farsça mektup).

lı devlet ricâlinin hem de halkın takdirini kazanmıştır. Bu sayede Hâlidî şeyhleri Irak, İran, Suriye, Kafkasya ve Anadolu'nun ilmî ve tasavvufî faâliyetlerden mahrum birçok bölgesinde tarîkatı kolayca neşretme imkânı bulmuşlardır.

Nakşbendî-Müceddidîliğin dinî hükümlere itâati önceleyen tavırları Hâlidîlikte de aynen devam etmiştir. Bu sebeple Hâlidîlikte de şerîat-tarîkat dengesi iyi kurulmuş ve şerîatsız tarîkat zındıklık olarak nitelenmiştir.[62]

Hâlid-i Bağdâdî ve bazı Hâlidî şeyhlerinin *vahdet-i vücûd*'u savunmaları onları Müceddidiyye öncesi Nakşbendî şeyhlerine yaklaştırırken, *vahdet-i şuhûd*'u savunan Sirhindî ve takipçilerinin çizgisinden uzaklaştırmıştır. Hâlid-i Bağdâdî ile başlayan İbnü'-Arabî sempatisi ve vahdet-i vücûd anlayışı bütün Hâlidî şeyhlerine teşmîl edilemese de bir kısmını etkilediği muhakkaktır. Bunun dışında şerîat ve tarîkat, nübüvvet ve velâyet, Hakîkat-ı Muhammediyye, keşf ve kerâmet gibi konularda Hâlidîler, Nakşbendî tarîkatının genel görüşlerini yansıtmakta ve aralarında çok az farklılık bulunmaktadır.

"Hâlid-i Bağdâdî, Nakşbendî tarîkatının adem-i merkeziyetçi yapısında değişikliğe giderek Hâlidîliği merkeziyetçi bir tarîkat olarak düzenlemiştir. Bu yönüyle diğer Müceddidî şeyhlerinden ayrılmaktadır. Mevlânâ Hâlid'in, bir tarîkattan çok daha fazlası olan Hâlidîlik için bir tarîkat erkannâmesi de belirlediği mektûbatından anlaşılmaktadır. Tarîkat erkannâmesine uyulması istenmiş, bu hususta gevşeklik gösteren ya da uymayan Hâlidî mensupları halîfe dahi olsalar görevlerinden uzaklaştırılmışlardır.

Kıyâfet hususunda ilmiye sınıfının sarık ve cübbesini tercih eden Hâlidîler, diğer tarîkatlar gibi kendilerine ayrı bir kıyâfet ihdas etmemişlerdir. Hâlidîler yine diğer tarîkatlarda görülen raks ve semaa da pek sıcak bakmamışlardır. Bu sebeple toplu icrâ edilen hatm-i hâcegân zikri ile diğer tekke merasimleri sade ve gizli zikrin gereğine uygun olarak sessizdir. İlk dönemlerde hatm-i hâcegânlar sırasında kullanılan zikir taşları, günümüzde yerini çoğunlukla tespihe bırakmıştır."[63]

Hâlid-i Bağdâdî'nin Râbıta konusundaki tavrı, daha önce Nakşbendîlikte yaygın olmayan Halvet uygulamasını yaygınlaştırması ve Osmanlı padişahlarına verdiği açık siyâsî destek Hâlidî tasavvuf geleneğinin mümeyyiz vasıfları arasında yer almaktadır. Başta Hâlid-i Bağdâdî olmak üzere pek çok Hâlidî mensubunun dinî ilimlerin farklı dallarında kaleme aldıkları eserler, tasavvufî düşüncelerini yansıttıkları *dîvân*ları ve güzel hatlarıyla birçok eseri istinsâh etmeleri, Hâlidî tasavvuf geleneğinin sadece tasavvuf alanına değil ilim, sanat, edebiyat ve kültür alanlarına da sirâyet ettiğini göstermektedir.

---

62. Müderris, *a.g.e.* I, 189 (101. Farsça mektup).
63. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, s. 449.

Mevlânâ Hâlid'den sonra takipçileri de onun belirlediği esaslar çerçevesinde hareket ederek bu geleneğin yayılmasını sürdürmüşlerdir. Bazı istisnâlar hâriç tutulacak olursa genel itibariyle Hâlidî tasavvuf geleneğinin rengi değişmemiş ve belirlenen esaslara sadık kalınmıştır.

HÂLİDÎLİĞİN ORTADOĞU'DAKİ ETKİLERİ

1820'li yıllara gelindiğinde Hâlidîliğin Ortadoğu'nun birçok ilim ve kültür merkezinde yayılmış olduğu görülür. Hâlidî şeyhleri bulundukları bölgelerde bir taraftan Hâlid-i Bağdâdî'nin temelini attığı Hâlidî tasavvuf geleneğini yayarken, diğer taraftan tasavvuf başta olmak üzere siyaset, ilim, sanat ve edebiyat alanlarında boy göstermeye ve toplumsal hadiselere müdahil olmaya başlamışlardır.

İlmî ve Kültürel Hayattaki Etkileri

"Hâlidîliğin İslâm toplumuna yaptığı en büyük katkıların başında, tekke ve medreseyi aynı çatı altında toplaması gelmektedir. Bu sayede ilim ve tasavvuf eş zamanlı ve aynı şahsiyetler tarafından İslâm dünyasının birçok bölgesine ulaştırılmıştır. Bu adım aynı zamanda iki ayrı disiplinin uyumlu bir şekilde gelişmeleri için de uygun vasat hazırlamıştır.

Hâlid-i Bağdâdî ve takipçilerinin hemen her bölgeye gönderdikleri halîfelerinin açtıkları medreseler, o bölgelerin ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sunduğu gibi entelektüel bir tabakanın oluşmasında da öncü rol oynamıştır. Hâlidî şeyhlerinin kurmayı başardıkları bazı bölgesel merkezî tekkeler, aynı zamanda o bölgenin ihtiyacı olan yönetici, âlim, müderris, siyâsetçi, yazar ve şairlerini de yetiştirerek önemli bir açığı kapatmıştır.

Ehl-i Sünnet düşüncesine sıkı sıkıya bağlı oluşlarıyla bilinen Hâlidîlerin, İslâm dünyasını işgal ve sömürme niyetinde olan batı devletlerine karşı ciddî bir duruş sergiledikleri de bilinmektedir. Bu sebeple Hâlidîlerin başta Anadolu olmak üzere Osmanlı topraklarında açtıkları tekkeler tasavvufî ve ilmî faâliyetlerinin yanında Osmanlı imparatorluğunu parçalamak için planlar yapan batı güçlerinin desteğiyle kurulan yabancı okulların[64] Osmanlı karşıtı fikir ve propagandalarına karşı bir panzehir görevi görmüştür.

Ortadoğu'da medrese ve eğitim öğretim imkânlarından yoksun bulunan pek çok bölgede tekkeler açan Hâlidîlerin Müslüman topluma sundukları en

64. İlknur Polat Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s. 89-207.

önemli katkılardan biri, halkın okuryazar oranını yükseltme çabalarıdır. Günümüzde bile İslâm dünyasında okuryazar oranının istenen seviyede olmadığı düşünüldüğünde XIX. asırda Hâlidî mensuplarının başlattığı medrese faâliyetlerinin ne denli önem arz ettiği anlaşılacaktır.

Bu arada Ortadoğu'dan Uzakdoğu'ya kadar geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulan Hâlidî tekkelerinin tekke-medrese şeklinde yapılanması bu alanda "Pasantren" adıyla ilmî ve tasavvufî eğitimi birlikte veren yeni bir müessesenin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Hâlid-i Bağdâdî, Müceddidî şeyhi olarak birçoğu şair olan seleflerinin[65] açtığı yolu daha da genişleterek Farsça, Arapça ve Kürtçe olarak üç dilde bir *Dîvan* kaleme almıştır.[66] Onun *dîvân*ını üç dilde yazması, hem ilim hem de tasavvuf çevrelerine İslâm ümmetinin ihtiyacı olan birlik ve beraberlik hususunda verilen güçlü bir mesajdır. Onun ardından takipçileri olan Hâlidî mensuplarının da yazdıkları ilmî ve edebî eserlerle ilim ve edebiyat dünyasını zenginleştirdikleri görülür. Hâlidîler hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dallarında telif ettikleri eserlere edebî eserler de eklemişlerdir. Hâlidî mensuplarının tevârüs ettikleri mektup geleneğinin yanı sıra yazdıkları çok sayıda *dîvân* ile tasavvuf edebiyatına katkı sundukları muhakkaktır. Bu şahsiyetlerden Muhammed Havranî (ö. 1265/1848), Abdürrahmân Mollakendî (ö. 1289/1872), Abdüsselâm Barzânî (ö. 1291/1874), *Ma'dûm* mahlaslı Abdurrahîm Mevlevî (ö. 1300/1883), Müküslü Vedâî, Hamîd Bîsârânî (ö. 1312/1894), Osman Kânîkeveî (ö. 1307/1889), Muhammed Hazîn Firsafî (ö. 1308/1890), Ubeydullah Nehrî (ö. 1318/1900), Muhammed Süleyman Havramî (ö. 1319/1901), *Mahvî* mahlaslı Muhammed Osman (ö. 1326/1908), Selim Senendecî (ö. 1326/1908), Abdülkâdir Hîzânî (ö. 1326/1908), *Hâkî* mahlaslı Muhammed Can Aktepî (ö. 1327/1909), Sâlih Nasrullah Harîk (ö. 1327/1909), Mustafa Sîsî (ö. 1328/1910), *Rûhî* mahlaslı Abdurrahmân Aktepî (ö. 1328/1910), Abdülhamîd İrfân (ö. 1334/1916), Selîm Hîzânî (ö. 1332/1914), Es'ad Erbîlî (ö. 1349/1931), Muhammed Emin el-Molla el-Kebîr (ö. 1352/1935), *Kerbelâî* mahlaslı Muhammed Aktepî (ö. 1358/1939), Mahmûd Zûkaydî (ö. 1364/1945), Muhammed el-Müftî (ö. 1365/1946), Süleyman Siirdî (ö. 1383/1963), Halîfe Yûsuf (ö. 1387/1968), Seyyid Ali Fındıkî (ö. 1387/1968), Muhammed Saîd Cezerî (ö. 1388/1969), Şeyh Müşerref Pervârî (ö. 2005)[67] gibi mutasavvıf şairler Farsça, Arapça, Kürtçe ve Türkçe şiirler yazan ve dîvânı bulunan Hâlidî mensuplarından bazılarıdır.

---

65. Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidî Hareket,* s. 184.
66. Hâlid-i Bağdâdî'nin bu *dîvân*ı 1260/1844 yılında Sultan Abdülmecîd tarafından İstanbul'da bastırılmıştır. Bk. Bağdâdî, *Dîvân*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul 1955 (1260/1844 tarihli matbu nüshanın tıbkı baskısı).
67. Yukarıda bahsettiğimiz şahsiyetler için bk. Abdulmecîd es-Selefî, Tahsin İbrahim ed-Duskî, *Mu'cemu'ş-şuarâi'l-Kurd,* Sipîrêz, Duhok 2008, s. 158 vd.

Yukarıda adı geçen zevâttan *Ma'dûm* mahlaslı Abdurrahîm Mevlevî, *Mahvî* mahlaslı Muhammed Osman ve Hamid Bîsârânî, Irak'ta; "Kürt İmru'ul-Kays'ı" diye nitelenen[68] *Sâlim* mahlaslı Selîm b. Ahmed es-Senendecî (ö. 1326) İran'da; *Rûhî* mahlasını kullanan ve *Ravdu'n-na'îm* adlı eseri bulunan[69] Abdurrahmân Aktepî[70] ile Seyyid Ali Fındıkî de Türkiye'de isimlerinden çokça bahsedilen Hâlidî mensubu şairlerdir. Daha çok halka hitap eden ve sade bir dil kullanan Seyyid Ali Fındıkî bu yönüyle Anadolu erenlerinden Yunus Emre'ye benzemektedir

Hâlidî mensupları içerisinde şöhreti Irak'ın sınırlarını aşan ve Güney Kafkasya'lı Şeyh İsmâil Şirvânî ile Bağdadlı Mahmûd Şihâbüddîn el-Âlûsî gibi tanınmış şahsiyetlerin hocası olan İmâdiyeli allâme Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836), on iki eser telif etmiş ve İmâdiye, Süleymâniye ve Bağdad'daki Hâlidî medreselerinde yüzlerce talebe yetiştirmiştir.

Ortadoğu'nun ilim ve kültür hayatına katkı sunan diğer bir Hâlidî mensubu da Ebü's-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî'dir (ö. 1270/1854). Başta *Rûhu'l-meânî"* adlı tefsiri olmak üzere çok sayıda eser kaleme alan el-Âlûsî'yi[71] Hâlid-i Bağdâdî özellikle Bağdad'da ilmî faâliyetlerde bulunmak üzere görevlendirmiştir. Şam'da fıkıh ve hadis alanlarında kendisinden çokça bahsedilen İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ise başta *Reddü'l-muhtâr* olmak üzere fıkıh sahasında yazdığı eserleri ile Hanefî mezhebinde XIX. asır Osmanlı toplumunun en meşhur Hâlidî mensupları arasında yer alır.

İstanbul'da bulunan *Gümüşhânevî Tekkesi*'nin kurucusu Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî de Anadolu başta olmak üzere Ortadoğu'nun ilim ve kültür hayatına katkı sağlayan Hâlidî mensupları arasında mümtaz bir yere sahiptir. Sadece tasavvuf alanında değil hadis, fıkıh, akâid ve ahlâk alanlarında çok sayıda telifi bulunan[72] Gümüşhânevî'nin hadis alanına ağırlık verdiği bilinmektedir. Onun 1275/1858 de tamamladığı *Râmûzu'l-ehâdîs* adlı eseri[73], başta *Gümüşhânevî Tekkesi* olmak üzere, İstanbul'daki Hâlidî çevrelerinde okunmuş ve *Gümüşhanevî Tekkesi* bir "Dâru'l-hadîs" gibi hizmet vermeye başlamıştır.

---

68. es-Selefî, *a.g.e.* s. 241.
69. "*Ravdu'n-Na'îm*" adlı eser için bk. Abdürrahman el-Aktepî, *Ravdu'n-Na'îm,* Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2010.
70. es-Selefî, *Mu'cemu'ş-şu'arâi'l-Kurd,* s. 257-258.
71. Âlûsî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ'l-Âlûsî*, Şirketu't-ticâreve't-tibâ'a, Bağdat 1958, s. 4-92; Muhammed Behçet el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak,* ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-mevsû'ât, Beyrut 2002, s. 25-35.
72. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı,* Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 87-141.
73. Gündüz, *a.g.e.* s. 61.

İctimaî ve Siyâsî Hayattaki Etkileri

Müceddidîlerin İslâm'ın toplumda yaşanması ve yaygınlaşması için idare ve siyâsete doğrudan veya dolaylı olarak müdâhaleyi meşru gören, hatta bunu vazife telakkî eden anlayışları Hâlidîlikte de aynen devam etmiştir. Hâlid-i Bağdâdî'nin Bağdad'da bulunan halîfelerine gönderdiği bir mektubunda, onları yöneticiler ile zengin tabakaya mensup şahsiyetlerden uzak durmaları hususunda kesin bir dille uyarması[74], Hâlidîlerin ümmetin sorunlarıyla ilgili hususlarda idarecileri uyarma ve yönlendirme refleksini terk etmeleri anlamına gelmemektedir. Zira hem Hâlid-i Bağdâdî hem de Hâlidî mensuplarının pratikteki uygulamaları bu hususta Müceddidî anlayışın aynen devam ettirildiğini göstermektedir. Belki onların idareci sınıfının güdümüne girmeden bu görevi dikkatli bir siyâsetle yürüttükleri söylenebilir.[75]

Hâlid-i Bağdâdî'nin Süleymâniye'de tarîkat neşrine başlamasıyla beraber o dönem Baban Beyliği'nin başında bulunan Kürt beylerinden Abdurrahmân Paşa ve oğlu Mahmûd Paşa ile iletişimi kesmediği, bizzat veya mektuplaşarak onlarla görüştüğü bilinmektedir. Yine Bağdad vâlileri Saîd Paşa ve Dâvûd Paşa, Şam vâlileri Sâlih Paşa ve Veliyüddîn Paşa, İmâdiye beyleri Zübeyir Paşa ve Mûsâ Paşa, Akka bölgesi yöneticisi Abdullah Paşa ve İstanbul'da ikâmet eden Necip Paşa, Hâlid-i Bağdâdî'nin sürekli iletişim halinde olan yönetici ve devlet ricâlleriydiler. Bu zevâtın büyük bir kısmının Hâlid-i Bağdâdî'ye intisaplı olduğunu da burada zikretmek gerekir.[76]

"Hâlid-i Bağdâdî'nin devlet ricâli ve toplum siyâsetiyle alakadar olması, halîfelerine de örnek teşkil etmiş ve gittikleri bölgelerin siyâsetinde belirleyici olmuş ve aktif rol oynamışlardır. Başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere Hâlidîlerin farklı bölgelerdeki siyâsî ve toplumsal faâliyetleri, bazen bölgenin kaderini etkileyecek kadar önemli sonuçlar doğurabilmiştir. Meselâ Hâlidîlik, ilk ortaya çıktığı Süleymâniye bölgesi ile Irak-İran sınırının her iki tarafında yaşayan ve nüfusları bugün milyonlarla ifade edilen Sünnî Kürtler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Hâlidî şeyhleri Kuzey Irak ve batı İran'da açtıkları tekkeler yoluyla uzun süredir bu bölgede etkin olmak isteyen İran'lı yöneticilerin sınır bölgesinde yaşayan Kürt aşîretleri ve beyleri arasında oluşturmak istedikleri Şîa yanlısı politikalarına büyük darbe indirmişlerdir.

---

74. Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 281-282, (10. Arapça mektup).
75. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, s. 369.
76. Hâlid-i Bağdâdî'nin bu yöneticilere yazdığı mektuplar için bk. Sâhib, *Buğyetü'l-vâcid*, s. 85-87, 108-111, 119, 128-129, 144, 181-182, 227-229, 244-245, ; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 127, 129, 135-136, 140, 159-162, 164-166, 168-169, 194-195, 214-216, 229-230, 275-276, 278-279, 286-287, 299, 303-304, 318-319.

Irak-İran sınırındaki bu durumun bir benzeri Güney Kafkasya bölgesinde gerçekleşmiştir. Mevlânâ Hâlid'in bu bölgeye görevlendirdiği halîfesi İsmâil Şirvânî ve içlerinde Has Muhammed Şirvânî, Muhammed Yerağî, Cemâleddîn Gâzikumukî, Gâzi Muhammed ve Şeyh Şâmil gibi tanınmış Hâlidî mensuplarının da bulunduğu etkin bir ekip tarafından bölgede yürütülen faâliyetler, Kafkasya bölgesinde Ehl-i Sünnet düşüncesinin güçlenmesine, buna paralel olarak İran'ın bölgede yürüttüğü Şîî politikaların da zayıflamasına sebep olmuştur.

Kafkasya bölgesinde Hâlidî şeyhlerinin etkisi sadece yukarıda bahsedilen hususlarla sınırlı değildir. Hâlidîlerin, etkisi günümüze kadar da devam eden bir faâliyetleri vardır ki o da Kafkasya bağımsızlık hareketinin temelini oluşturan ve yerli halkın "Gazavât", yabancıların ise "Müridizm" olarak niteledikleri hareket-tir. Müridizm hareketinin planlayıcıları, komutanları ve savaşanlarının önemli bir kısmı Hâlidî mensuplarından oluşmaktaydı.[77] Kafkasya'daki bu hareketin tanınan simalarından Şeyh Şâmil'in, Hâlidîlikte nefy ve isbât zikri olan "*Lailaheillallah*"ı Ruslarla savaşta moral kaynağı olmak üzere kullandığından bahsedilir.[78] İlmî, siyâsî ve askerî açıdan bölgedeki en ciddî örgütlenmeyi başaran Hâlidî şeyhleri, bu hareketlerisayesinde Çarlık Rusyası'nı uzun süre uğraştırmışlardır."[79]

Hâlidî şeyhlerinin Osmanlı yanlısı ve Şîa karşıtı tavırlarını bilen İranlı yöneticiler, Irak-İran sınır bölgesine müdâhale ettikleri dönemlerde yakaladıkları Hâlidî mensuplarını canlı canlı yakılmaları dâhil en ağır şekilde cezalandırmaktan çekinmemişlerdir.[80] Hâlidîlerin bölgedeki bu konumlarından dolayı İran'ın Osmanlı devleti için artık bir tehlike olmaktan çıktığı bile söylenebilir.

Hâlidîlerin Irak-İran sınırından Kuzey Kafkasya'ya kadar uzanan hat boyunca İran'ın Şîa propagandasına karşı sergiledikleri Osmanlı yanlısı tutumun bir benzerini, Vehhâbîliğe karşı gösterdikleri ve Vehhâbîliğin özellikle Irak ve Suriye hattından daha kuzeye doğru ilerleyişini uzun süre yavaşlattıkları bilinmektedir. Anado-

---

77. Şerafeddin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1961, s. 123-203; Moshe Gammer, *Muslim Resistanceto the Tsar Shamiland the Conguest of Chechniaand Daghestan,* Farnk Cass, London 1994, s. 49-136; Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 47-62; Kadircan Kaflı, *Kuzey Kafkasya,* (haz. Erol Cihangir), Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 136-190; Fatma Tunç Yaşar, *Çeçenistan,* İ.H.H Yayınları, İstanbul 2006, s. 23-44; Mustafa Özsaray, *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya Savaş ve Sürgün*, Kafkas Vakfı Yayınları, y.y 2011, s. 141-150;

78. Michael Kemper, "The North Caucasian Khâlıdıyya and 'Muridism': Hıstorıographıcal Problems", *Journal of the History of Sufism*, 5 (2007), s. 164.

79. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci,* s. 371.

80. Ya'kûb Serkis, *Mebâhis Irakiyye,* Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948, s. 255.

lu'nun birçok bölgesinde faâliyet gösteren Hâlidî tekkelerinin güneyden Vehhâbî Hareketi, doğudan da Şîa propagandalarına karşı Ehl-i Sünnet anlayışını güçlü bir şekilde temsil eden tasavvufî kurumlar olarak faâliyet yürüttükleri aşikârdır.

Bu arada Hâlid-i Bağdâdî'nin yetiştirdiği kırka yakın Kürt asıllı halîfenin Kürtlerin yoğun olarak meskûn oldukları bölgelerde açtıkları tekke-medreselerin Kürt dili ve edebiyatına katkı sunduğu inkâr edilemez. Daha çok Arapça olan medrese kitaplarının talebelere Kürtçe açıklanması, Melayê Cizîrî'nin Kürtçe *Dîvân*ı ile Ahmedê Xânê'nin çocuklar için kaleme aldığı *Nûbihar* adlı eseri, Melayê Bateyî'nin Kürtçe *Mevlid*'i ve diğer bazı Kürtçe eserlerin okutulmasından ibaret olan faâliyetler, Hâlidî mensupları tarafından yazılan Kürtçe *dîvân*'lar ile fıkıh, akâid ve hadisle ilgili eserlerin Kürtçe olarak telifi veya Kürtçeye tercümesi şeklinde sürdürülmüştür.

XIX. asrın ortalarına kadar devam eden bu dönemde Hâlidî şeyhlerinin Kürtlerle ilgili toplumsal veya siyâsî bir söyleminden bahsedilemez. Ne var ki aynı şeyleri sonraki kuşak Hâlidîler için söylemek zordur. Zira Hâlid-i Bağdâdî'nin vefâtının üzerinden henüz yarım asır bile geçmeden onun takipçisi olan bazı Hâlidî şeyhlerinin iki ayrı bölgeden Kürt ulusal söylemlerini dillendirmeye ve organize etmeye başladıkları görülür. Bu bölgelerden biri *Şemdinli Tekkesi*'nin bulunduğu Hakkâri bölgesidir. İran, Irak ve Anadolu'yu birbirine bağlayan stratejik ve dağlık bir bölgede bulunan *Şemdinli Tekkesi*'nin postnişinlerinden Şeyh Ubeydullah Nehrî'nin 1880'li yıllarda başlattığı Kürt ulusal hareketi kısa bir sürede Osmanlı Devleti ve İran'ın yanı sıra bölgeyle yakından ilgilenen Rusya ve İngiltere'yi harekete geçirmiştir.[81] Şeyh Ubeydullah Nehrî'nin başlattığı Kürt ulusal hareketi kısa vadede sonuç alamasa da ileride bölgede ortaya çıkacak yeni söylem ve hareketleri etkilediği muhakkaktır. Bu meyanda akla ilk gelen ciddî oluşum yaklaşık yarım asır sonra Batı İran'da ilan edilecek olan Mahâbad Kürt Cumhuriyeti'dir.

Kürt ulusal söyleminin ortaya çıktığı ikinci bölge ise günümüzde Kuzey Irak sınırları içinde yer alan Behdinan bölgesidir. Behdinan bölgesinde Kürt ulusal hareketine liderlik edenler ise, *Barzan Tekkesi*'ni merkez edinen ve Barzânî nisbesini taşıyan Hâlidî şeyhleridir. Daha çok siyâsî faâliyetleri ve Kürtleri ulusal mücâdele hususunda örgütlemeleriyle bilinen Barzânî şeyhleri ve çocukları, yirminci yüzyılda Irak'ın kuzeyinde yaşayan Kürtler ağırlıklı olmak üzere silahlı güçleri ve siyâsî örgütlenmeleriyle (KDP) Ortadoğu'da gündemde kalmayı başarmışlardır. Osmanlı karşıtı tutumlarını gizlemeyen Barzânî şeyhleri bu sebeple zaman zaman takibata uğramışlardır.[82] Behdinan bölgesinde Şeyh Ab-

81. Ubeydullah Nehrî hakkında resmi mülahazalar için bk. BOA, 1298, Y...PRK.A, Dosya no: 3, Gömlek no: 4; BOA, 1298, Y...PRK.MYD, Dosya no: 1, Gömlek no: 85; BOA, 1298, Y...PRK.UM, Dosya no: 4, Gömlek no: 81.

82. Bk. BOA, 1317, DH.TMIK.M, Dosya no: 83, Gömlek no: 27.

düsselâm Barzânî, Şeyh Ahmed Barzânî ve Molla Mustafa Barzânî, Kerkük'te Şeyh Ahmed Haneka ve Hakkâri bölgesinden Seyyid Tâhâ ile 1925'te hilâfetin kaldırılmasından hemen sonra Diyarbakır ve çevresinde ayaklanan Şeyh Saîd Paluvî (ö. 1925) Irak, İran ve Anadolu'daki Kürt ulusal hareketlerinde adlarından bahsedilen Hâlidî şeyhleridir.[83]

Anadolu'daki Hâlidî tekkeleri içinde faâliyetleri ile hem Osmanlı'nın son dönemi hem de Cumhuriyet döneminin siyâsî ve toplumsal hadiselerine damgasını vurmuş olan İstanbul'daki *Gümüşhânevî Tekkesi,* bahsedilmesi gereken önemli bir Hâlidî merkezidir. Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden Abdülfettah Akrî'nin sohbetine katılan ve Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'den tarîkat icâzeti alan Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin kurduğu bu tekke, İstanbul'da ve Karadeniz bölgesinde esnaf ve ilmiye sınıfından çok sayıda şahsiyeti kendine bağlamayı, devlet ricâli ve siyâsîlerden etkin bazı şahsiyetlerin de desteğini almayı başarmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatıldığı Cumhuriyet döneminde farklı ortam ve platformlarda faâliyetlerini sürdüren tekke mensupları Mehmed Zâhid Kotku'nun (ö. 1980) postnişinliği döneminde Necmeddîn Erbakan, Turgut Özal gibi üst düzey siyâsîler ve bunların kadrolarından çok sayıda siyâsîyi doğrudan ya da dolaylı yollardan etkilediği bilinmektedir.

Yine günümüzde faâliyetleri Türkiye sınırlarını aşarak uluslararası bir hususiyet kazanan Nur Cemâatinin, Hâlidîlikle aralarında organik bir bağ bulunmamasına ve silsile olarak Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşan bir tasavvufî zincire sahip olmamasına rağmen Hâlidîlikle bazı ortak noktalarının bulunduğu bilinmektedir. Saîd-i Nursî'nin (ö. 1960) yirminci asrın ilk çeyreğinde siyâsetten uzak duran, iman esasları ve İslâm ahlâkının yaygınlaştırılmasını esas alan bir hareket olarak temelini attığı Nurculuk, bir taraftan Hâlidî tekkelerinin yaygın olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde toplumsal altyapısını güçlendirirken, diğer taraftan Müslümanların lehine toplumsal değişim ve dönüşüme öncülük etme ve bunun için idareyi yönlendirme gayretleriyle zemin ve misyon olarak Hâlidîlikle ortaklaşmıştır. Bu arada Nur Cemâati mensupları arasında yaygın olarak dillendirilen ve Saîd-i Nursî'ye intikal ettiği ifade edilen Hâlid-i Bağdâdî'ye ait cübbe, haddizâtında cemâatin Hâlidîlikle bağlantısını ve hissiyatını ortaya koyan tarihi bir hatıra ve mânevî bir miras olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde sayıları yüzlerle ifade edilebilecek Hâlidî tekkeleri ve iki asırdan beri bu tekkelerde Hâlidî tasavvuf geleneğini sürdüren mutasavvıflar, Müslümanları ortak bir düşünce etrafında toplamak[84] sûretiyle bilinçli bir toplum

---

83. D. K. Fieldhouse, *Kurds, Arabs and Britons*, I. B. TaurisPuplishers, London 1957, 35; Joyce Blau, "Le Role des Cheıkhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde", (Naqshbandis içinde), İstanbul 1990, s. 371-377.

84. Müceddidiyye hareketinin İslâm dünyasında gerçekleştirmek istediği toplumsal ve

oluşturmaya gayret etmişlerdir. Müslüman toplumun dinî hassasiyetlerinin göz önüne alınarak karar verilmesi hususunda yöneticilere gerekli uyarıları yapmak üzere hem sivil toplum kuruluşları hem de kamuoyunu harekete geçirmişlerdir. Hâlidîler, Müslümanların halîfesi sıfatıyla destekledikleri Osmanlı padişahlarını yeri geldiğinde azınlıklarla ilgili çıkardıkları kanunlar sebebiyle tenkîd etmekten geri durmamışlardır. Hâlidî mensuplarının Ortadoğu'daki faâliyetleri XIX. ve XX. asırdaki toplumsal ve siyâsî birçok harekete cesâret ve esin kaynağı olmuştur.[85]

DEĞERLENDİRME

Hâlid-i Bağdâdî XIX. asrın en etkin Müceddidî şeyhlerinden biridir. Hindistan'ın Cihanâbâd şehrinde yaşayan Şah Abdullah Dihlevî'den tarîkat icâzeti alan Hâlid-i Bağdâdî'nin Irak'ta temelini attığı tasavvufî yapılanma kendi adına nisbetle Hâlidîlik olarak tanınmıştır. Hint alt kıtası başta olmak üzere Doğu Asya'da başarılı bir şekilde yayılma imkânı bulan Müceddidîlik, Hâlid-i Bağdâdî ile Ortadoğu'ya açılma fırsatını yakalamıştır. Hâlid-i Bağdâdî'nin aileden gelen karizmatik yapısı, dinî liderlik husûsunda sahip olduğu şahsî kabiliyet ile tasavvufî yorum ve uygulamaları Müceddidîliğin kısa sürede Ortadoğu'da yayılmasına imkân sağlamıştır.

Nakşbendî-Müceddidî tarîkatının temel prensiplerine bağlı olan Hâlidîlik ilk ortaya çıktığı 1810'lu yıllardan itibaren yerel ve bölgesel bazı çevrelerin muhâlefetiyle karşılaşmıştır. Kısa vadede Hâlid-i Bağdâdî'yi Süleymâniye'den Bağdad'a, oradan da Şam'a hicret etmek zorunda bırakan bu muhâlefetin uzun vadede Hâlidîliğin yayılmasına engel olamadığı görülmektedir. Hatta ilmiye sınıfı başta olmak üzere, devlet kademelerinde etkin bazı devlet ricâli ve halk arasında elde ettiği ciddî mazhariyet ve destek sebebiyle Hâlidîlik, en çok muhâlefetle karşılaştığı bölgelerde yayılmış ve güçlenmiştir.

Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfe tayininde gösterdiği titizlik, faâliyetlerini önceden planlayıp karşılaşılması muhtemel sorunlarla ilgili aldığı tedbirler ve ortaya koyduğu prensipler onun klasik bir sûfî olmaktan çok kritik ve analitik düşünebilen bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir. Yetiştirdiği çok sayıda halîfesiyle geniş bir coğrafyada adından bahsedilen Hâlid-i Bağdâdî, İslâm'ın itikâdî ve amelî boyutlarının yanı sıra, cami ve medreseler gibi ibadet ve ilim mer-

---

siyâsî birlik çabaları için bk. Fateh Mohammad Malik, "Naqshbandıyya and İdeology of Muslim Natıonalism", (Naqshbandis içinde) İstanbul 1990, s. 231-235.

85. Charles J. Adams, "The Naqshbandis of İndia and the Pakistan Movement", (*Naqshbandis* içinde), İstanbul 1990, s. 221-229.

kezlerini yeniden ihyâ etme gayreti ile Müslüman toplumun dikkatini çekmiş ve takdirini kazanmıştır. Uzun yıllar devam eden klasik tasavvufî eğitim yerine medrese eğitimi temeli üzerine daha kısa süreli seyr ü sülûku tercih eden Hâlid-i Bağdâdî'nin, tasavvufu, toplumsal yaşamın içine çektiği ve aşırılıklardan arındırmaya gayret ettiği dikkatlerden kaçmaz. Ehl-i Sünnete vurgu yapan ve Şîa karşıtı bir tavır sergileyen Hâlid-i Bağdâdî'nin diğer taraftan Vehhâbîliğe karşı olduğu görülür. Osmanlı taraftarı bir siyâset izleyen Hâlid-i Bağdâdî ve halîfeleri bu tavırlarıyla aslında hem Şîa'yı hem de Vehhâbîleri karşılarına almışlardır. Diğer taraftan Hâlidî şeyhlerinin İslâm dünyasını sömürge haline getirmeye çalışan Batılı ülkelere karşı duydukları nefretin, Osmanlı devletinin o dönemdeki dış politikasıyla örtüştüğü görülür.

Hâlidî şeyhleri irşâd faâliyetlerini yürüttükleri bölgelerde toplumsal ve siyâsî gelişmelerle yakından ilgilenmişlerdir. Bu meyanda Hâlidîler Irak'tan Kafkasya ve Kazan bölgelerine, Anadolu'dan Endonezya ve Malezya'ya kadar birçok bölgede yerine göre sivil veya silahlı mücâdele örgütlenmelerine öncülük etmişlerdir. Meselâ Kuzey Kafkasya'da Ruslara karşı "Gazavât" adıyla silahlı mücâdeleyi yürüten Hâlidîler, Endonezya, Malezya ve Anadolu'da daha çok sivil toplum kuruluşları ve siyâsî örgütlenme yolunu takip etmişlerdir. Hâlidîlerin günün şartlarına uygun olarak modern araç gereçler ile yazılı ve görsel basından da istifade hususunda başarılı oldukları görülmektedir.

Hâlidî mensupları bir taraftan Irak, İran, Suriye, Kafkasya ve Anadolu'nun ücrâ bölgelerine kadar tarîkatı neşrederken, diğer taraftan aynı bölgelerde ilmî faâliyetlerin canlandırılmasını da sağlamışlardır. Hâlidî tekkeleri hem toplumun ihtiyaç duyduğu sanat ve edebiyat yönü güçlü âlim şahsiyetlerin, hem de topluma liderlik edecek yöneticilerin yetiştirildiği merkezler olmuşlardır. Diğer yandan bu tekkeler tasavvufî ve ilmî misyonlarının yanında Osmanlı topraklarında açılan çok sayıda yabancı okulların olumsuz propaganda faâliyetlerine karşı Osmanlı devletinin yanında yer almışlardır.

Hâlidîler, tasavvufî, ilmî ve siyâsî konularda tarîkat geleneği haline gelen anlayış ve uygulamalar husûsunda tavizsiz davranmış ve muhalif olarak gördükleri şahsiyetlerin konumu ne olursa olsun onları uyarmaktan geri durmamışlardır. Bu tavırları onların zaman zaman takibata uğramaları ve sürgün edilmeleriyle sonuçlanmıştır.

Hâlid-i Bağdâdî'nin Nakşbendî tarîkatının adem-i merkeziyetçi yapısında yaptığı köklü bir değişiklikle Hâlidîliği merkeziyetçi bir tarîkat olarak düzenlemesi, onu diğer Müceddidî şeyhlerinden ayıran önemli bir özelliğidir. *Mektûbât*'ı irdelendiğinde onun Hâlidîlik için bir de tarîkat erkannâmesi oluşturduğu görülür. Hâlid-i Bağdâdî prensiplerini belirlediği tarîkat erkannâmesine uyulması husûsunda oldukça hassas davranmıştır. Tarîkat erkannâmesine riâ-

yette gevşeklik gösteren ya da uymayan Hâlidî mensuplarını icâzetli halîfesi dahi olsalar görevlerinden uzaklaştırmaktan çekinmemiştir.

Hâlid-i Bağdâdî ve bazı Hâlidî şeyhleri vahdet-i vücûd anlayışına meyletmişlerdir. Ayrıca râbıtanın sadece Mevlânâ Hâlid'e yapılması konusunda da ısrarcı olmuşlardır. Hâlidî mensuplarının vahdet-i vücûd ve râbıta konularındaki bu tavırları Hâlidîliğin Müceddidîlikten farklı vecheleri olarak öne çıkmaktadır.

Hâlidîlikte kıyâfet olarak ilmiye sınıfının sarık ve cübbesi tercih edilmiştir. Raks ve semaa sıcak bakmayan Hâlidîlerin uzun süre hatm-i hâcegân sırasında kullandıkları zikir taşlarının yerine günümüzde çoğunlukla tesbihi tercih ettikleri görülür. Ayrıca Hâlid-i Bağdâdî'nin namazlardan sonra okumasını istediği ve üç defa tekrar edilen salavât duâsı Kuzey Irak ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki çok sayıda mescitte hâlâ da okunmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Muhammed, Muhammed Halid, *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî Hayatuhu ve Edebuhu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleymâniye Üniversitesi, Irak.

Adams, Charles J., "The Naqshbandis of İndia and the Pakistan Movement", (Naqshbandis içinde), İstanbul 1990.

el-Aktepî, Abdürrahmân, *Ravdu'n-Na'îm*, Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2010.

Altıkulaç, Tayyar, "Mübârek b. Hasan b. Ahmed eş-Şehrezûrî", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.

Aydın, Ferit, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendîyye beyne mâzîhâ ve hâzırihâ*, el-'İber li'n-neşri ve'tevzî', İstanbul 2001.

Azzavî, Abbas, "Mevlânâ Hâlidi'n-Nakşbendî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-Kürdî*, (1973).

———, *Şehrezûr-es-Süleymâniye*, (Haz. Muhammed Ali Karadâğî), Bağdad 2000.

———, *'Aşâiru'l-Irak I-VI*, Mektebetu'l-Hadârât, Beyrut ts.

———, *Zikrâ Ebi's-Senâ'l-Âlûsî*, Şirketu't-ticâreve't-tibâ'a, Bağdad 1958.

Bağdâdî, Hâlid, *Risâle fî ahkâmi's-salât*, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara: 8793, vr. 264a-308a.

———, *Dîvân*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul 1955 (1260/1844 tarihli matbu nüshanın tıbkı baskısı).

el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidiyye*, el-Matbaatü'l-'İlmiyye, Mısır 1310.

el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-mûsânnifîn,* Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1951.

Birifkânî, Nûreddîn, *el-Budûru'l-celiyye fîmâ messet ileyhi hâcâtu fukarâi's-sûfiyye,* (Tah. Vahidüddîn Birifkânî), Matbaatu's-Sakâfeti ve'ş-Şebâb, Erbil 1986.

Bîsârânî, Hamid Katib, *Riyâzü'l-müştâkînfî menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn,* Yazma nüsha, Erbil 1316.

Blau, Joyce, "Le Role des Cheıkhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde", (*Naqshbandis* içinde), İstanbul 1990.

Bursalı Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Câf, Kerim Bek b. Fettah Bek, *Te'rîh-i Câf,* (haz. Hasan Câf), Bağdad 1995.

Candan, Abdülcelîl, *Ulemâ'nın Gücü,* Bilge Adam Yayınları, Van 2004.

Çapçıoğlu, Şahin, Erdoğruca, İhsan, M. Cem, Nuran, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *TSA,* 2010.

Erel, Şerafeddîn, *Dağıstan ve Dağıstanlılar,* İstanbul Matbaası, İstanbul 1961.

el-Eserî, Muhammed Behçet, *A'lâmu'l-Irak,* ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-mevsû'ât, Beyrut 2002.

Fieldhouse, D. K., *Kurds, Arabs and Britons,* I. B. Tauris Puplishers, London 1957.

Gammer, Moshe, *Muslim Resistanceto the Tsar Shamiland the Conguest of Chechniaand Daghestan,* Farnk Cass, London 1994.

Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektaş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım,* Aktif Yayınları Ankara 2007.

Gündüz, İrfân, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı- Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı,* Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

Gündüz, Ahmet, "Şehrizor", *DİA,* XXXVIII, İstanbul 2010.

Ğâzî, Mahmûd Ahmed, *Târîhu'l-hareketi'l-Müceddidiyye,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009.

el-Hânî, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşbendiyye,* Matbaatu Ârâs, Erbil 2009.

Haydarî, İbrâhim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid,* Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292.

Haydaroğlu, İlknur Polat, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar,* Ocak Yayınları, Ankara 1993.

İbn Abidîn, *Sellü'l-hüsâmi'l-hindî li nusreti Mevlânâ Hâlidi'n-Nakşbendî,* Matbaatu Ârâs, Erbil 2009.

Kaflı, Kadircan, *Kuzey Kafkasya,* (Haz. Erol Cihangir), Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.

Karadâğî, Muhammed Ali, "Şeyh Abdullah Hırpânî min hilâli mahtûtâti mektebetihi", *Mecelletü'l-mecma'i'l-'ilmiyyi'l-Kürdî*, Sayı: 2 (1974).

———, *Difa'ek le Handin le Hücrekân-i Kurdistande*, Tişk yayınları, Süleymâniye 2009.

Karadâğî, Ata, *Süleymanî Zemîney Peresendin ve Milmilaneyi Tesevvuf*, Süleymâniye 2003.

el-Kâşifî, Hüseyin b. Ali, *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*, (Muhammed Murad b. Abdillah el-Kazanî'nin Zeyli ile beraber), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1971.

Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2013.

Kemper, Michael, "The North Caucasian Khâlıdıyya and 'Muridism': Hıstorıographıcal Problems", *Journal of the History of Sufism*, 5 (2007).

Kertekî, Abdullah Molla Saîd Molla Veysi, *Cuhûdu'ş-şeyh Abdilkerîm el-Müderris el-fıkhıyye*, Erbil 2002.

Köroğlu, Burhan, "Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

Kurt, Abdurrahmnn, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.

Kühhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn Terâcumu mûsânnifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Dâru ihyâit-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Marufoğlu, Sinan, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1998.

Malik, Fateh Mohammad, "Naqshbandıyya and İdeology of Muslim Natıonalism", (Naqshbandis içinde) İstanbul 1990.

Muhammed, Kemal Reûf, *Geran boRastî*, Çaphâne-I Şivan, Süleymâniye 2011.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Muti', Abaza, Muhammed, Nizar, *'Ulemâu Dimaşk ve a'yânuhâ*, Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, Beyrut 1991.

Müderris, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

———, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdad 1983.

en-Necdî, Osman b. Sind el-Vâilî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid*, el-Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır 1310.

Nikitin, Basili, *el-Kurd*, (Çev.: Nuri Talabani), Mektebetu Fikr ve't-Tev'iye, Süleymâniye 2006.

Özsaray, Mustafa, *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya Savaş ve Sürgün*, Kafkas Vakfı Yayınları, y.y. 2011.

Paganı, Samuela, "Renewal Before Reformism. 'Abd al-Ghanî al-Nâbulûsi's Reading of Ahmad Sirhindî's İdeas on Tajdid", *Journal of the History of Sufism,* (2007).

Rûhânî, Baba Merdoh, *Târîh-i Meşâhir-i Kurd*, İntişârât-ı Surûş, Tahran 1382.

Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334.

———, el-*Fuyûzâtu'l-Hâlidiyye ve'l-menâkıbu's-Sâhibiyye*, el-Matbaatu'l-'İlmiyye, Kahire 1311.(Nûru'l-hidâye ve'l-'irfân'ın kenarında).

Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsu'l- a'lâm*, Mihrân Matbaası, İstanbul ts.,

Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.

es-Selefî, ed-Duskî, Abdulmecid, Tahsin İbrâhim, *Mu'cemu'ş-şu'arâi'l-Kurd*, Sipîrêz, Duhok 2008.

Serkis, Ya'kûb, *Mebâhis Irakiyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdad 1948.

es-Sirhindî, Ahmed b. Abdilahad, *el-Mektûbâtu'r-Rabbâniyye*, (Der. Yar Muhammed el-Cedîd el-Bedahşî et-Tâlekânî), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004.

es-Süveydî, Muhammed Emîn, *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fî ırz-i hâza'l-mazlûm*, Süleymâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1404.

eş-Şattî, Muhammed Cemil, *A'yânu Dimaşk fi'l-karni's-sâlise 'aşere ve nisfi'l-karni'r-râbi'a 'aşere*, Dâru'l-beşâir, Dimaşk 1994.

Şimşek, Halil İbrâhim, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşinemdî-Müceddidî Hareket*, Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008.

Şükrü, Hasan, *Menâkıb-ı Şemsi'ş-şumûs der hakk-ı hazret-i Mevlânâ Hâlidi'l-'Arûs*, Mahmûd Bey Matbaası, Dersaadet 1302.

Yaşar, Fatma Tunç, *Çeçenistan*, İ.H.H Yayınları, İstanbul 2006.

Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri

BOA, 1243, HAT, Dosya no: 764 Gömlek no: 34812.

BOA, 1298, Y...PRK. A, Dosya no: 3, Gömlek no: 4.

BOA, 1298, Y...PRK. MYD, Dosya no: 1, Gömlek no: 85.

BOA, 1298, Y...PRK. UM, Dosya no: 4, Gömlek no: 81.

BOA, 1317, DH. TMIK. M, Dosya no: 83, Gömlek no: 27.

AHMED ZİYÂÜDDÎN-İ GÜMÜŞHÂNEVÎ

Necdet Yılmaz*

HAYATI

1228/1813 yılında Gümüşhane'nin Emîrler mahallesinde Mustafa isimli bir babanın oğlu olarak doğdu. Beş yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, sekiz yaşına geldiğinde ise *Kasâid*, *Delâil-i Hayrât* ve *Hizb-i A'zam* adlı eserleri hatmedip icâzet almıştır. 1822 yılında ailesinin ticaret yapmak için gittiği Trabzon'da Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Hâlid es-Saîdî gibi hocalardan sarf, nahiv ve fıkıh dersleri aldı. 1830'lu yıllarda amcasıyla birlikte ticarî gaye ile İstanbul'a gitti ve orada kalarak Beyazıt medresesinde ilim tahsiline başladı. Bu arada bir şeyhe intisap etti ve bu zâtın ölümünden sonra tahsiliniMahmudpaşa medresesinde sürdürdü. Sultan Abdülmecid'in hocası Hafız Mehmed Emin Efendi ile II. Mahmud'un hocası Abdurrahman-ı Harpûtî gibi önde gelen alimlerin talebesi oldu. İlmî derinliği ve bu yoldaki hizmetlerinden dolayıkendisine "Ziyâeddin" mahlası verildi.

1845 yılında Üsküdar Alacaminare tekkesinde Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi Şeyh Abdülfettâh el-Akrî ile tanışıp onun derslerine devam etti. Kendisine intisap etmek istediyse de Akrî, kendisini irşad etmeye İstanbul'a gelecek başka bir şeyhin yetkili olduğunu söyledi. Gümüşhânevî daha sonra, Alacaminare tekkesinde "Trablusşam Müftüsü" diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye intisap etti. 1848 yılında Mahmudpaşa medresesinde-

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ki hücresinde gerçekleştirdiği iki halvetten sonra Ervâdî'den dinî ilimlere dair icâzetnâme ve hilâfet aldı. 1859'da Cağaloğlu'ndaki Fatmasultan camiini tekke haline getirerek faaliyetlerini burada sürdürmeye başladı.

Gümüşhânevî, 1863 tarihinde hacca gitti. 1877'de Şeyhülharem-i Nebevî-Mehmed Emin Paşa'nın kızı Havvâ Seher Hanım'la evlendi. Aynı yıl ikinci defa hacca gitti. Hac dönüşü üç yıl kadar Mısır'da kaldı. Tanta ve Kahire'de Nâsıriye, Câmiu'l-Ezher ve Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde çok sayıda talebeye hadis okuttu. Mısır müftüsü Muhammed el-Menütî, Şeyh İbrahim Cûde, Muhammed et-Tantâvî, Şeyh Mustafa es-Sâidî ve Şeyh Rahmetullah el-Hindî'ye hilâfet verdi.

116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatinin Hâlidiyye kolunun yayılmasında önemli rol oynadı.

13 Mayıs 1893'te vefat ederek Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi.

Baştaşı Kitâbesi

Nazar kıl çeşm-i ibretle, makâm-ı ilticâdır bu
Erenler dergehi, bâb-ı füyûzât-ı Hüdâdır bu.

Ziyâüddin-i Ahmed, mevlidi anın Gümüşhâne
Şehîr-i şark u garbdır, mürşid-i râh-ı Hüdâdır bu.

Muhakkak ehl-i Hak ölmez ebedHay'dır bil ey zâir
Sarây-ı kalbini pâk eyle, bâb-ı evliyâdır bu.

Şuâ-ı dürr-i vahdet, menba-ı ilm-i ledünnîdir
Mükemmel vâris-i şer'-i Muhammed Mustafâ'dır bu.

Hilâfet müddetinden "ircîî" vaktine dek Hakk'a
Tarîk-i Hâlidî'yi neşreden Hak-reh-nümâdır bu.

Oku ihlâs ile bir Fâtiha, kalbinde daim tut
Cilâ-yıruhdur, kalb-i mürîdânınagıdâdır bu.
(Sene: 7 Zilkâde 1311/13 Mayıs 1893, Pazar, Saat: 10.00)

Ayakucu Kitâbesi

Muhaddisîn-i kirâmdan fahrü'l-meşâyıh Gümüşhâneli el-Hâc Ahmed-Ziyâüddin Efendi

Hazretlerinin rûh-ı mukaddeslerine el-Fâtiha.

ESERLERİ

Camiu'l-usûl, Rûhu'l-ârifîn, Mecmû'atü'l-ahzâb, Kitâbü'l-ârifîn fî esmâi'l-erbaîn, Râmûzü'l-ehâdîs, Levâmiu'l-ukül, Ğarâibü'l-ehâdîs, Letâifü'l-hikem, Hadîs-i Erba'în, Necâtü'l-ğâfilîn, Devâü'l-müslimîn, Netâicü'l-ihlâs, Câmiul-menâsikalâahseni'l-mesâlik, Câmi'u'l-mütûn, Kitâbü'l-Âbirfi'l-ensâr ve'l-muhâcirve'l-cihâdive'lğazvive'ş-şühedâme'aahkâmihâ ve hakâyikihâ ve dekâyikihâ ve tefâsirihâ ve envâihâ ve fezâilihâ, Matlabü'l-mücâhidîn, Risâletünmakbûleli hakkı'l-müceddid.

DERGÂHI

Osmanlı İstanbul'unun dinî, ilmî, sosyal, siyâsî ve hatta iktisâdî hayatında belirgin bir yere sahip sivil toplum kuruluşlarının başında gelen dergâhların faaliyetlerifethi müteakip başlamış ve yoğunluğunu arttırarak devam ettirmiştir. Bu tarihten 1925 yılına kadar, İslâm dünyasının başka hiçbir şehrine nasip olmayacak derecede, 500'ün üzerinde büyüklü küçüklü tarikat yapısı kurulmuştur. Neredeyse bütün tarikatlerin bir şubesi İstanbul'da oluşturulmuş, zaman içerisinde kiminin merkezi de bu büyük şehre kaydırılmıştır. Daha fethi izleyen tarihlerde Nakşî tasavvuf okulunun da İstanbul'un gündelik hayatına girdiğini ve burada temsil edildiğini görmekteyiz. Bu geleneğin bir temsilcisi olan Gümüşhaneli Ahmed Ziyaüddin Efendi vasıtasıyla kurulan Gümüşhânevî, diğer ismiyle Fatmasultan dergâhı Osmanlı'nın geç döneminde kurulmuş olmasına rağmen iz ve tesirleri bakımından dikkat çekmiştir.

Bugün İstanbul Valiliği olarak hizmet veren Cağaloğlu'ndaki yapı, Osmanlı döneminde Sadâret/Bâbıâli, bugünkü anlamda "Başbakanlık" binası olarak kullanılmakta idi. Lale devrinin kudretli sadrazamı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa burayı faal olarak kullanmış, sonraki zamanlarda ise sadrazamların etkinlikleri oranında önemli bir idarî merkez olmuş veya önemi zayıflamıştır. Hayır eserleri inşa edip bunları insanların faydasına vakfetme hususunda oldukça gayretli gördüğümüz İbrahim Paşa, kimi hayır eserlerini III. Ahmed'in kızı da olan eşi Fatma Sultan'la birlikte yapmış ve/veya ona da bu hususta destek vermiştir. Vezneciler'de Şehzade camiinin kıble tarafında bulunan külliye Fatma Sultan ile birlikte inşa edip medeniyetimize kazandırdıkları yapılardandır. İbrahim Paşa, Bâbıâli'de yürüttüğü etkin görev döneminde kendi sarayının etrafında dağınık olarak da olsa bir külliye inşa ettirirken, hanımı Fatma Sultan'ın, sarayın yanında harap durumda bulunan bir mescid dikkatini çeker. Bugün İstanbul valiliğinin hemen karşısında bulunan Terzibaşı Pîrî Ağa mescidi diye bilinen bu mescidi yıktırarak saray arazisinden mescidin arsasına bir miktar arsa eklet-

tirir ve buraya kendi adıyla anılan bir cami yaptırır. 1140 hicrî/1727-28 milâdî senesinde inşaası tamamlanan bu hayır eseri Fatmasultan camii olarak anılır.

Fatmasultan camii, zaman içerisinde yıldırım düşmesi, yangın ve benzeri felaketlerden etkilenir. 1243 hicrî/1827-28 milâdî yılında II. Mahmud tarafından yeniden inşa ettirilen cami, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru yalnızca öğle ve ikindi namazlarının edâ edildiği yarı terkedilmiş bir hüviyete bürünür.

Tam bu dönemde telif, tedris ve irşadfaaliyetlerini ikamet ettiği Mahmudpaşa medresesinde sürdüren Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin, faaliyetlerini daha geniş mekânlara taşıma ihtiyacı hasıl olur. Yakın arkadaşı, talebesi ve müridi olan Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin gönüllü müezzinliğini üstlenmesi üzerine Fatmasultan camii beş vakit namaz kılınan bir cami haline getirilir, ayrıca meşihat konulmak suretiyle, 1276/1859 senesinde cami-tevhidhâne görevini de yüklenerek aynı zamanda tekke olarak da kullanılmaya başlanır. 1292/1875 yılında caminin batı kısmında harem ve selamlık bölümleri ilave edilmek suretiyle tam teşekküllü bir tarikat külliyesi özelliğine kavuşturularak bundan sonra "Ahmedziyaeddinefenditekkesi", "Fatmasultan dergâhı", "Gümüşhâneli tekkesi", "Hâlidî dergâhı" olarak anılmaya başlanır.

Nakşî-Hâlidîliğin bir şubesi olan Ziyâiyye'nin kurucu pîri Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin merkez dergâhı olması hasebiyle, bu kolun âsitânesi olmuş olan bu yapı adıgeçen zâttan sonra, tekkelerin kapatılışına kadar sırasıyla, onun halifelerinin Ziyâiyye usul ve âdâbına göre faaliyet gösterdiği bir merkez olmuştur. Dergâhta faaliyet gösteren şeyhler sırasıyla, Gümüşhaneli AhmedZiyaüddinEfendi (1859-1893), Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi (1893-1911), Safranbolulu İsmail Necati Efendi (1911-1919), Dağıstanlı Ömer Ziyaüddin Efendi (1919-1920) ve Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'dir (1920-1925).

Gümüşhânevî dergâhı yapı olarak cami-tevhidhâne, harem ve selamlık bölümlerinden oluşmaktadır. Cami-tevhidhâne kısmında günlük namazlar yanında tedris faaliyetleri ve mübarek gün ve geceler ile haftalık periyotlarla icra edilen toplu zikirler gerçekleştirilirdi. Harem kısmı şeyh efendinin aile fertleriyle kaldığı kısımdı. Selamlıkta ise kütüphane yanında halvet odaları bulunmakta idi.

Başta, M. Es'ad Coşan özel arşivinde bulunan Gümüşhânevî dergâhı metrukâtı olmak üzere, sair resmî ve özel arşivlerde bulunan belgelerden anlaşıldığına göre Gümüşhânevî dergâhına İstanbul'un her kesiminden insan devam etmekte, özellikle ilim erbabına yönelik programların ağırlığı ve yoğunluğu gözlemlenmektedir. Dergâh olarak Bâbıâlî'nin hemen karşısındaki bir mekânın seçilmiş olması misyon-mekân korelasyonu açısından dikkat çekmektedir.

Bugünkü Türkiye'den çok daha geniş coğrafyaya yayılan imparatorluk devleti, bugün İstanbul Valiliği'ne yetmeyen binadan yönetiliyordu. Hükümet mer-

kezinin burada olması ondokuzuncu yüzyılda oluşmaya başlayan Osmanlı basınının da burayı merkez olarak seçmesine sebep oldu. Gazetelerin burada kurulması da yayınevleri, kitabevleri ve bütün entelektüel kurumların da bu semte yerleşmesine önayak oldu.

İLMÎ ANLAYIŞI VE EĞİTİM METODU

Hadisin bir eğitim aracı olarak esas alındığı dergâhta, Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin telif ve tertip etmiş olduğu, son dönemin en çok okunan hadis kitaplarından birisi olan *Râmûzü'l-ehâdîs* Salı ve Cuma günleri işrak vaktini müteakip öğleye kadar tedris edilirdi. Bu faaliyet her sene Muharrem ayının başında başlar Receb ayında tamamlanarak hatim yapılırdı. Derse gelenler takip edilerek başından sonuna kadar katılanlara hem icâzetleri verilir hem de daha önce rehin olarak verilmiş olan *Râmûzü'l-ehâdîs* kitabı ile birlikte onun şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* hediye edilirdi. Sadece Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin, hayatı boyunca yetmişin üzerinde ders halkasında *Râmûz* okuttuğu ve her birinde en az 70 kişinin bulunduğunu ve bunların da ilim tahsili yapan veya tahsilini tamamlamış olan kimselerden oluştuğunu düşündüğümüzde, dergâhın, tarihi boyunca onbinlerce insanı bu eğitimden geçirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine Gümüşhânevî'nin farklı gaye ve tertiple telif etmiş olduğu *Garâibü'l-ehâdîs* adlı hadis kitabı da aynı günlerde öğle namazını müteakip okutulurdu. Bu kitap daha sık tamamlandığı için senede birkaç defa bitirilmiş olurdu. Dergâhta, çeşitli dersler ve ibadetle eğitimle gündelik hayat kaynaştırılmak suretiyle kolektif bilincin oluşturulması, kimliğin pekiştirilmesi amaçlanmıştır.

Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî, irşad kastı ile yazılmış eserlerini okuyup anlamaya çalışmayı "rivâyeten intisab", eserlerini kendisinden sonra gelecek nesillere ulaştırmak maksadıyla yapılacak olan çalışmaları da "dirâyeten intisab" olarak kabul etmektedir.

Bir taraftan dönemin Fatih, Bayezid, Mahmudpaşa gibi önde gelen medreselerinde eğitim gören, yüksek medreselerde okumak suretiyle tahsillerini tamamlayan hatta çoğu müderrislik pâyesini almış bulunan diğer taraftan da Gümüşhânevî dergâhında ilmî eksiklerini ikmal edip aynı zamanda nefis terbiyesini gerçekleştiren, mânevî gelişimini tamamlayıp kemâle eren halifeler İslâm coğrafyasının her tarafına dağılarak Kur'an ve Sünnet'e uygun tasavvuf anlayışını gittikleriyörelere taşımışlardır. Halifelerinin önemli bir kısmının Huzur Dersi hocalığı, Dârül hilâfeti'l-âliye müderrisliği ve sair medreselerde müderrislik yaptıkları tespit edilmektedir.

İRŞAD METODU

Kadınından erkeğine, esnafından sanatkârına, ilmiyeden askerî erkâna, sıradan halk kesiminden sultanlara kadar toplumun her kesiminden insanın devam ettiği Gümüşhânevî dergâhında günlük olarak her sabah Kur'an hatmi yapılır, ardından Hatm-i Hâce icrâ edilir ve vakit girince de işrak namazı kılınırdı. Cuma günleri öğleden sonra da topluca hatimler yapılır ve Hatm-i Hâce icra edilirdi. Kezâ Salı gecesi yatsıdan sonra Hatm-i Hâce yapılır ve ardından da tehliller çekilirdi.

Bazı seneler bir, bazı senelerde ise iki halvet programı icra edilir. Daha çok ilim ehline yönelik bulunan ve Zilhicce ve Receb aylarında yapılan bu programlara dahil olanlardan, daha girerken, halvetten çıktıktan sonra ne tür hizmetler yapacaklarının taahhüdü alınır, neredeyse tamamı ya memleketlerine ya da muhtelif beldelere giderek özellikle Ramazan ayını vaaz u nasihat ve irşatla geçirirlerdi.

Mübarek gecelerde dergâhta toplanılır, sabaha kadar, vaaz ve nasihat edilir, Kur'an okunur, dua edilir, yetmiş bin tehlil hatmi yapılır, gece namazları kılınır, böylelikle gece ihyâ edilirdi.

Bayram namazlarından sonra topluca bayramlaşılır. Kurban bayramında kimi kurbanlar ve sair zamanlarda adak adayanlar bu adaklarını dergâhta keser, etler yemeklerde kullanılmak suretiyle gelenlere ikram edilirdi.

İstanbul'un merkezî bir konumunda bulunan Gümüşhânevî dergâhının mutfağı şeyh efendinin ailesi ile tekkede devamlı vazifeliler yanında haftalık toplu zikirler, kandil geceleri, Ramazan iftarları, mevlid, hatim gibi cemiyetlerde dergâha gelenlere, konaklayanlara ve çevredeki yoksullara hitap etmekteydi.

İstanbul'da, dergâhın dışında 40 yerde Hatm-i Hâce yapıldığı, aynı şekilde kadınların da ihmal edilmeyerek gerek dergâhta gerekse evlerinde çalıştıkları tespit edilmektedir.

Gümüşhânevî, temsil ettiği Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolununa getirdiği yeni bakış açısı, yöntem ve etkileri itibariyle "Ziyâiyye" diye anılan bir şubenin müessisi olmuş pîridir.

İDARECİLERLE MÜNASEBETLERİ

Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî, dönemin idarecileriyle görüşmüş, idarecilerin önemli bir kısmı ya bağlıları arasına girmiş ya da derslerini takip etmişlerdir. Kendisi de özellikle Sultan II. Abdülhamid'e çeşitli zamanlarda şifahî ve mektupları yoluyla uyarılarda bulunmuştur. 1293/1877-78 tarihinde gönder-

diği, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Yıldız Perakende (MŞ. 1/5) koleksiyonunda bulunan aşağıdaki mektup kabilden önemli bir evraktır:

> Dîn-i Muhammediyye'nin kıvâm ve imâdı ve şe'âir-i İslâmiyye'nin rükn-i a'zamı cemâatle salât-ı mefrûza olduğundan cevâmi' ve mesâcid-i şerîfelerde cemâatle salât-ı hamse edâsına devâm edilmesi ve büyük câmilerde ehâdîs-i şerîfe ve sûre-i Feth ve sâireden tefsîr okudulması ve namâzlara kîbinde mücerreb ve mü'essirda'avât-ı belîga ile tehlîl ve tevhîd edilmesi kat'îyyü'l-müfâdirâde-i seniyye ile bi'l-umûmteblîg ve mütemâdiyenemr-i icrâsı hakkında hafî ve celî mütedeyyin me'mûrlarınta'yîni.
> İşbu beyân olunan tefsîr ve ehâdîs-i Nebevî ders ve va'zı ve nasâyihinde hâce efendilerin beyân edecekleri ahkâm ve siyerinifâdâtında serbest olup hiçbir tarafdanmümâna'at olunmamalıdır ve işbu dersleri tedrîs edecek zevâtulemâ-yırüsûhdan olup râsihûndan olmak ve ifâdâtında hiçbir taraftan çekinmeyüp emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker etmeğe muktedir zevâtdan olmak meşrût buyurulması.
> İşte şu sûretle olan va'zınesâyihinte'sîrâtı görülmek içün mahallât arasında ve zükâklarda ve çarşular davukû'a gelmekde olan muharremâtınmen'i ve fuhşiyyâtındahî kat'-ı esbâbınaber-devâm dikkat olması.
> Salât-ı mefrûzayı evliyâ-yıumûr-ı Bâb-ı Âlî ve devâ'ir-i sâirede cemâ'atle edâ edilmesi esbâbı.
> İmâmet ve hitâbet ve meşîhathidemât-ı celîlelerikâ'ide-i kadîmden sarf-ı nazarla ehl-i fazl ve rüşd, vera' ashâbına tevdî' ve vücûh-ı birre tahsîs olunmuş evkâfın şerâit-i vakfiyyesi üzre müstahikkîne i'tâsı.
> Akd-i nikâh mâddesinde tekerrür-i akd ve süd karışıklığı misillü bir takım sifâhın önü alınması içün mahalle imâmların atenbîhât-ı mukteziyyenin îfâsı.
> Esâs-ı millet ve bekâ-yı saltanat adâlete mübtenî olduğundan her bir dâireye müstakîm ve mücerrebü'l-etvâr bulunan zevâtıme'mûridüb mesâlih-i vâkı'ayı vakt ü zamânıylarü'yet-birle erbâb-ı mesâlih senelerce sürünüp rahne-dâr ve müdde'âsı bedelinde hatâ ve hasâr ve tûl-i müddet meksiyletâr u mârolmakdan vâreste edilmek ve her sûretle herkes mazhar-ı adâlet olmak esbâbına i'tinâ olunmak ve bunun hilâfında hareketde bulunanların kat'iyyen cezâ-yı sezâlarını görmesi.
> Merci'-i adâlet ve ziyâdesiyle şâyân-ı dikkat olan hükkâm-ı şer'iyyenin ıslâh-ı ahvâlleridir. Her nasılsa bir vaktden berû bir tâkım fıska vechle tarîk-i kazâ ve niyâbete dâhil olmuşlar ve hasebü't-tarîk terakkî idüp rütbe ve pâyeler almışlar. Mücerred rütbesinin derecesine göre şer'-i şerîfeme'mûr olup muktezâ-yıcehl ve fıskları üzre hukûk-ı şerî'at-ı garrâyıpây-mâl ve memâlik-i mahrûsenin en büyük mahallerinde bir tâkımenîn? nazarlarında medâr-ı tavr olarak nâmûs-ı şerî'ati ihlâl edegeldikleri meşhûd bir hâldır. Binâ'en-aleyh rütbe ve ruûs-ı hümâyûn ve me'mûrûn-ı şer'iyyeehl-i fazl ve ilmlema'rûfzevâtatefvîz olunması.

Sultân Süleymân tâbe serâhü hazretlerine gelinceye kadar deverân iden kâid[e]-i mehâsin[i]fâde-i selâtîn-i sâlife-i izâm hazarâtın eserine iktizâ-i cenâb-ı mülûkâneleri dahî aralık aralık nezâretlere teşrîfe rağbet buyurup istislâh-ı vâkı'ât ve icrâât ile iktizâsına göre me'mûrînin taltîf ve tehdiyeleri kaziyyelerine atf-ı nazarına tek bî-dirîg buyurulması.
Ve ba'zan dahî tebdîl-i sûretle çıkılup ebvâb-ı devâirin seyr ve temâşâsıyla ashâb-ı mesâlihin ve me'mûrînin ahvâl-i vâkı'alarına muttali' olmaları.
Pek ehemm ve elzem ve belki farz-ı ayn olan akâid-i dîniyyeye müteallik kütüb ve resâili mekâtib-i rüşdiyyede ve fıkh-ı şerîf ve usûlu dahî mekteb-i mülkiyye ve mekâtib-i sâirede tertîb üzre tedrîs olunması.

İKTİSÂDÎ FAALİYETLERİ

Gümüşhânevî dergâhının Osmanlı'nın içine düştüğü iktisâdî bunalım döneminde, diğer pek çok alanda olduğu gibi bu yöndeki girişimciliği ile de toplum dinamiklerini harekete geçirmek suretiyle gerek kitleye, gerekse idarecilere yol ve yöntem gösterdiği gözlenmektedir.

Gümüşhânevî dergâhı, bağlılarından imkânı olanların paralarını bir sandıkta toplayarak bunların işletilmesini sağlamış, sahiplerine kâr payı dağıtmış, nemanın bir miktarını da dergâhın giderlerinde harcamıştır. Bu paralarla satın aldığı matbaa, kurduğu kütüphaneler ve bastırdığı kitapları İslâm coğrafyasının dört bir tarafına dağıtarak ilmin gelişmesinin ve medeniyetin en önemli aracı olan, sadece ilk emir değil aynı zamanda ve ondan önce ilk söz olan "oku" emrinin tahakkuku için ortaya büyük gayret koymuştur.

Satın aldığı matbaada bastırdığı kitapları ilim erbabına dağıtarak, dergâhta bir kütüphane ve kitap merkezi kurarak İstanbul'un ilim ve irfan hayatında etkisini gösteren Gümüşhânevî dergâhı, Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde kütüphaneler kurmuş, bu kütüphanelerin hayatını devam ettirebilmeleri için vakfiyeler tanzim etmiştir.

HALEFLERİ

Müridlerinin sayısı bir milyonu geçen Gümüşhânevî, pek çok temsilcisi kanalıyla İstanbul'daki düşünce ve uygulamalarını Anadolu'ya taşımıştır. Dergâhının kimi temsilcileri memleketlerinde veya gittikleri yerlerde medrese-tekke-kütüphane kurmuşlardır. Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi bir dönem Geyve'de, Lüleburgazlı Eşref Efendi İstanbul'da, Ankaralı Hilmi Efendi İzmit'te, Düzceli Hasan Hilmi Efendi Düzce'de, Yusuf Bahri Efendi Ünye'de, Kazanlı

Zeynullah Efendi Tarvisky denilen bölgede, Yusuf Şevki Efendi Of'ta, Osman Niyazi Efendi Rize'de, Ferşad İbrahim Efendi Çaykara'da, Çırpılarlı Ali Efendi Bayramiç'te, Karahisârî Mehmed Efendi Afyon'da, Hasan Ziyaeddin Efendi Nallıhan'da, Yörükzâde Ahmed Efendi Bolvadin'de bu hizmetleri Gümüşhânevî dergâhının birer temsilcisi olarak yürütmüşlerdir.

Komor Adaları, Balkanlar, Kafkaslar, Şam, Bağdat, Hicaz bölgesi ve özellikle önemli ilim ve irfan merkezlerinden olup Osmanlı'dan kopuş süreci yaşayan Mısır, dergâhın hinterlandı içine aldığı bölgeler olarak dikkat çekmektedir.

1925 yılında tekke ve zâviyelerin kapatıldığı dönemde dergâhın postnişini Mustafa Feyzi Efendi olup bu tarihten kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Onun vefatının ardındantemsil ettiği anlayış, Serezli Hasib Efendi (v. 1949), Kazanlı Abdülaziz Bekkine Efendi (v.. 1952), Bursalı MehmedZahidKotku Efendi (v. 1980) ve Çanakkaleli M. Es'ad Coşan Efendi (v. 2001) tarafından temsil edilmiştir.

Gümüşhânevî dergâhının içinde doğup geliştiği yapı tekkelerin kapatılmasından sonra kadro harici camiler arasına katılmış, harem ve selamlık bölümleri bir müddet İstanbul valiliğinin yatakhanesi, cami-tevhidhânenin bir kısmı da elbise deposu olarak kullanılmıştır. 1950'lerde ihya edilecek camiler listesine alınmış olmasına rağmen 1956-57 yıllarında, Bâbıâli caddesinin genişletilmesi gerekçesiyle yıktırılmış olan yapı bugün Mahmud Es'ad Coşan Vakfı'na tahsis edilmiş olup aslına uygun şekilde yeniden inşa edilmektedir.

AHMET CEVDET PAŞA'NIN DÜŞÜNCE YAPISI

Kemal Sözen*

GİRİŞ

Bir tarihçi olduğu kadar aynı zamanda devlet adamı, sosyolog, hukukçu, mütefekkir ve eğitimci olan Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895),[1] 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal ve kültürel hayatında etkili olmuş bir şahsiyettir. O, Osmanlı'nın çöküşüne neden olan problemlerin yaşandığı bir dönemde meselelere karşı kayıtsız kalmayarak birtakım çözüm önerileri sunmuştur. Zira herhangi bir fikir adamının görüşlerini tahlil ettiğimizde onu kuşatan muhitin şartlarının da bu görüşler üzerinde etkili olduğu görülecektir. Çünkü Paşa, sorumluluk bilinciyle hareket eden bir devlet adamı olarak içinde yaşadığı toplumun problemlerini anlamak, diğer bir ifadeyle, Devlet-i Âliyye'ye ilişen hastalığın teşhisini yapmak ve tedavisi için gerekli çözüm önerileri sunmak arzusundadır.[2]

Biraz önce ana hatlarıyla işaret ettiğimiz nedenlerden dolayı Paşa, bir buhran çağında yaşayan, pek çok devletin kurulup yıkıldığına şahit olan ve *Mukaddime*'sinde istikrarsızlığın sebeplerini arayıp, onu sona erdirmeyi isteyen İbn Haldûn'un (ö. 1332-1406) tarih ve devlet felsefesine dair görüşlerini incele-

---

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Yusuf Halaçoğlu-M.Akif Aydın; "Cevdet Paşa" mad., *DİA*, C. VII, s. 445.
2. Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979, s. 7 vd.

yip yorumlama cihetine giderek Osmanlı Devleti'ni zevalden kurtarmaya ilişkin birtakım görüşler ileri sürmüştür. Çünkü Osmanlı'nın 1774-1826 tarihleri arasındaki dönemini konu alan *Târih-i Cevdet (Vekâ'-i Devlet-i Aliyye)*, devletin siyasal, sosyal ve ekonomik bakımdan çökmeye başladığı yılların tarihidir. Bu çözülme manzarasının karşısında her şeyi yeniden kurmak ihtiyacı, Cevdet Paşa'yı olayların analiz ve sentezine yöneltmiş, tenkitçi üslubu da benimseyerek hadiselerin sebep ve sonuçlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla Paşa, tarih felsefesi ve metodolojisi açısından kendinden önce ve sonraki vak'anüvislerden daha üstün niteliklere sahip bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır. Cevdet Paşa'nın en önemli eseri olan *Târih-i Cevdet*, kurumların aslî durumlarını, bozuluş sebeplerini ve esas konumuna tekrar gelmesi gerekli olan önlemleri ortaya koyar. Zira Paşa'nın mezkûr eserine konu edindiği dönem, nizamın bozulduğu, eski âdetlerin unutulduğu bir devredir. Bu sebepten dolayı o, başta *Tarih*'inde olmak üzere kaleme aldığı diğer bazı eserlerinde Osmanlı Devleti'nin kurumları hakkında yapmış olduğu tasvirle birlikte teşhisini de ortaya koyar; bunun yanı sıra teşhis ile tedaviyi bir bütünlük içinde ele alır.[3] Kısacası Paşa, başta İbn Haldûn olmak üzere kendinden önceki düşünürlerin devlet telâkkileri ile şahsî görüş, tecrübe ve gözlemlerini de yoğurarak çöküş sürecine girmiş olan Osmanlı'nın bu durumdan kurtulabilmesi düşüncesiyle felsefî nitelikli özgün bazı görüşler ileri sürer.[4]

Tarih hakkındaki görüşlerinin yanı sıra devlete ilişkin fikirleri de Cevdet Paşa'nın düşünce yapısında önemli bir yer tutar. O, çöküş sürecine girmiş olan bir devletin karşılaşabileceği bütün problemleri yaşamış; bu problemlerin çözümüne yönelik önerileri felsefî bir yaklaşımla eserlerinde dile getirmiştir. Zira, 1846 yılından ölümüne kadarki sürede yönetim mekanizmasının önemli kademelerinde görev alan Paşa, teorik olarak ortaya koyduğu düşüncelerini âdeta pratik hayata aktarmayı hedefleyen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Döneminde iyi bir hukuk eğitimi alan ve bu sahada değerli hizmetleri bulunan Cevdet Paşa,[5] Osmanlı hukuk sisteminde öncelikli olarak zikredilen simalar arasında yer almış ve "dâhi hukukçu" sıfatına mazhar olmuştur.[6] O, 1855 yılında Metn-i Metin komisyonunun başına geçip fıkhın muamelât kısmında *Kitâbü'l-Bey*'i yazmaya başlaması ile ömrü boyunca adliye ve hukuk sahasın-

3. Ümid Meriç, *a.g.e.* s. 9.
4. Sabri F. Ülgener, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri, *İş Mecmuası*, C. XIII, S. 76, nr: 12, İstanbul 1947, s. 7.
5. Geniş bilgi için bk. Kemal Sözen, Ahmet *Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 180-188.
6. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (trc. Metin Kıratlı), TTK Basımevi, Ankara 1991, s. 122.

daki çalışmalarının çığırını açmıştır.[7] Diğer taraftan, onun başkanlığında hazırlanan Mecelle, Osmanlı mahkemelerinde yarım asır tam bir kanun olarak hüküm sürmüş, Türk Medenî Kanunu'na kadar yürürlükte kalmıştır. (1868-1926). Medenî Kanunun Batı dillerinden tercüme edilerek ülke ihtiyacına göre ayarlanması fikrine karşılık Paşa'nın Mecelle Cemiyeti'nin kurulup başkanlığını üstlenmesi ve yaklaşık yirmi yıl gibi uzun bir süreyi kapsayan bu çalışması, onun asıl şöhretine sebep olmuştur. Dolayısıyla bu durum onun düşünce tarihimizde bir hukukçu olarak da algılanıp hatırlanmasını sağlamıştır. Bu bakımdan hukuk ile ilgili görüşleri Paşa'nın düşünce dünyasını şekillendiren önemli hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çok yönlü kişiliğe sahip olan Cevdet Paşa, inanç meselelerine de kayıtsız kalmamıştır. İslâm dininin inanç yönüyle ilgili bazı hususları hakkında açıklamalarda bulunmuş, Hristiyanlık ile de karşılaştırmalar yapmak suretiyle birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin 19. asırdaki kültür atmosferi içinde yaşayan Paşa, döneminin ilim zihniyeti ile alâkalı bazı görüşler ortaya koymuştur. Bu çerçevede kişisel düşüncelerini de sergilemiştir. Gerek aklî, gerekse felsefî ilimleri okuyan Cevdet Paşa'nın dünya görüşü, bu ilimler sayesinde farklı bir boyut kazanmıştır.

Bu çalışmada[8*] Cevdet Paşa'nın tarih, devlet, hukuk, din ve eğitim ile ilgili görüşlerine yer verilecektir. Öncelikle onun tarih felsefesine dair görüşlerine yer vermek istiyoruz. Bu bağlamda tarih ilminin tanımı, faydası, tarihî olayların kaynağı, bir tarihçinin takip etmesi gereken yöntemler ve tarihî olaylarda sebep-sonuç ilişkisine dair görüşlerini ele alacağız.

TARİH FELSEFESİ KAPSAMINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Düşünürümüz Cevdet Paşa, klasik Osmanlı tarihçiliğine yeni bir perspektif kazandırmış, tarihçilik, tarih felsefesi ve metodolojisi bakımından kendin-

---

7. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İÜ Yayınları, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul 1942, s. 115.

8. * Bu çalışma, doktora tezimizin yayınlanmış hâli olan *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi* (İstanbul 1998) adlı çalışmamızın yanı sıra, mezkûr çalışmanın 59-73. sayfalarından esinlenerek hazırladığımız "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefî Tahlili", (*SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Isparta 2002, s. 11-20.) adlı makale ile 97-122. sayfalarından yararlanarak yazdığımız "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet" (*Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III, Düşünce ve Bilim, Yıl 6, S. 33, Ankara 2000, s. 211-216.) adlı makale esas alınarak "Ahmet Cevdet Paşa", (İslâm Felsefesi Tarihi, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. II, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 447-478.) adlı çalışmamızın yeniden gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

den önce ortaya konulan vak'anüvis tarihlerinden farklı bir anlayışın yolunu açmıştır. Dolayısıyla Paşa, her şeyden önce bir müverrihtir. Bunun sebebi ise, tarih ile ilgili eserlerinin önemli oluşu, bu öneme binaen diğer çalışmalarının da ana yatağı besleyen küçük sular gibi hep oraya akmış bulunmasıdır.[9] O, tarih yazıcılığı bakımından kullandığı metot sebebiyle Osmanlı tarihçiliğine dikkate değer yenilikler getirmiştir. Zira olayların birbiriyle olan bağıntısını iyi kuran Paşa, gerçekleştirdiği sağlam senkronizasyonu dolayısıyla metot bakımından tarihçiliğimiz modern bir nitelik kazanmıştır. Bunun yanı sıra, kurumlar ve medeniyet tarihçiliği yönünden de önemli bir müverrih olarak karşımıza çıkmaktadır.[10]

Tarih İlminin Tanımı ve Önemi

Cevdet Paşa'ya göre tarih, halka geçmiş olayları ve eserleri, devlet yöneticileri ve entelektüel kimselere bilinmesi gerekli olan sırları öğreten faydalı bir ilimdir.[11] Zira geçmişin durumunu kavrama ve gelecekte vuku bulacak olan olayları bilme isteği, insanın yaratılışı gereğidir. Bu bakımdan insanın tarih ilmine manevî bakımdan ihtiyacı söz konusudur.[12]

Düşünürümüz, insanların tarih bilgisine ihtiyaç duyduklarını belirtir. Zira Paşa'ya göre tarih okumaktan maksat, bir olayın sadece filân tarihte meydana geldiğini bilmek değildir. Bu hususta önemli olan geçmişte vuku bulan olayların analiz ve sentezini yaparak, bu olaylardan ibret alabilmektir. Dolayısıyla tarih, söz konusu olayların iyisini ve kötüsünü, haklıyı ve haksızı gelecek nesillere aktarıp, onların bu olaylardan birtakım sonuçlar çıkarabilmelerine imkân verme niteliğine sahiptir. Cevdet Paşa, devlet düzeninin korunması ve geçmişte uygulanan usullerin bugünkü hâle göre uygulanmasında da tarih ilminin fonksiyonunu vurgular. Bu bakımdan Paşa, mezkûr ilmin eğitim ve öğretiminin bazı ilim adamları tarafından zorunluluk derecesinde gerekli görüldüğüne işaret etmektedir.[13] Dahası, Cevdet Paşa'ya göre çeşitli milletlerin birbirlerine nispetle üstünlük ve ileri değerde olmalarının ölçütü de tarihtir.[14]

---

9. Ahmet Hamdi Tanpınar, *a.g.e.* s. 403.
10. İlber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 163 vd.
11. Ahmed Cevdet (Paşa), *Târih-i Cevdet (tertib-i cedîd)*, C. I, Matbaa-i Osmaniye (II. tab'), Dersaadet 1309 (h.), s. 15. (Bu esere bundan sonra sadece *Târih* şeklinde atıfta bulunulacaktır.).
12. *Târih*, I, s. 16 vd.
13. *Târih*, I, s. 17.
14. *Târih*, I, s. 3.

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa, insanlığa kendi geçmişini öğreten bir ilim olması hasebiyle tarihin önemli bir ilim olduğuna inanır. Ona göre, her milletin tarihî olayları kendi tarihi üzere tertip edip, diğer tarihleri ise ona kıyas ile değerlendirmesi gerekir. Bu bakımdan milletler, kendi tarihlerini muhafaza etmek mecburiyetindedirler.[15] Bütün bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Paşa, tarih ilmini devlet düzeninin korunması ve milletlerin geçmişini bilip, buradan hareketle geleceğini planlamalarının bir aracı olarak kabul etmektedir.

Tarihî Olayların Kaynağı

Bir tarihçiyi içinde yetiştiği dinî inanç atmosferinin ve kültürün etkilemesi doğal bir hadisedir ki, bu perspektiften baktığımızda, aynı durum Cevdet Paşa için de geçerlidir. Zira ona göre, basiret gözü ile bakıldığında tarihî olayların arka planında ilâhî bir adalet ölçüsünün bulunduğu kesindir.[16] Ancak, İslâm'ın tevekkül anlayışını çok iyi idrak ettiği görülen Paşa'nın, bu durumu gözden uzak tutmayarak, tarihî olayların akışında kişilerin de sebepler açısından etkili olduğunu belirterek konuya yaklaşması dikkat çekicidir. Zira ona göre, her ne kadar bir işin sonuca ulaşabilmesi Tanrı'nın takdirine bağlı olup, O'nun izni olmadıkça, hiçbir proje ve programın etkili olması ve sonuç vermesi mümkün değilse de[17], sonuç yine de müsebbiplere göredir.[18]

Görüldüğü gibi, Cevdet Paşa'ya göre, olayların sebeplerini Tanrı'nın âdetine bağlamak üzere bir tarih akışı söz konusu olmakla beraber, bu sebepleri ortaya çıkarmak tarih ilminin görevidir. Bu nedenle olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde belli bir tarih çerçevesi içine yerleştirilerek açıklanması gerekir.[19]

Cevdet Paşa'nın, birtakım ilginç rastlantıların gerçek sebeplerini Tanrı'dan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmesi, tarihi, ilâhî bir iradenin eseri olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Paşa'nın böyle bir yaklaşım sergilemesinin nedenini, onun ileride değineceğimiz inanç sisteminin temellerinde aramak gerekir. Yinanç'ın ifade ettiği gibi, Cevdet Paşa'nın birçok olayları manevî tesirlerin etkisiyle izah etmesi ona bir Şark müellifi sıfatını kazandırmıştır. Bütün orijinalitesinin kaynağı da buradadır.[20] Geniş çapta etkisinde kaldığı

15. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, C. IV, (yay. Cavid Baysun), TTK Basımevi, Ankara, 1986, s. 241.
16. *Tezâkir*, II, s. 112.
17. *Târih*, IX, s. 44 vd.
18. *Târih*, I, s. 22; III, s. 94.
19. *Târih*, IV, s. 88.
20. Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 576.

ve Türk müverrihleri arasında fikirlerini en iyi anlama kabiliyetini gösterdiği İbn Haldûn'dan yukarıda temas ettiğimiz düşüncelerinden dolayı ayrılan Paşa'nın, tarihî olaylarda mutlak bir determinizme inanmayarak, değişmez muayyeniyet (determinizm) görüşü yerine, onun iradeci (fatalizm) görüşe taraftar olduğunu görmekteyiz.

Tarihçinin Uyması Gereken İlkeler

Bir müverrih sıfatıyla Cevdet Paşa'nın üzerinde ısrarla durduğu ve yeri geldikçe vurguladığı bazı ilkeler mevcuttur. Bu ilkelerin başında bir tarihçinin olayları objektif bir şekilde sunması esası gelmektedir ki, şimdi onun benimsemiş olduğu bu ilke hakkındaki düşüncelerini görelim.

Objektiflik İlkesi

Bir tarihçinin aslî görevinin olayları olduğu gibi yazmaktan ibaret olduğuna inanan Cevdet Paşa, bu inanç doğrultusunda hareket etmiştir. Dolayısıyla zikredilen ilke çerçevesinde davrandığını belirten Paşa,[21] Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu değerlendirirken, ortaya çıkan kötü gidişatın yönetimde hatalı davranan kimselerden kaynaklandığını açıkça belirtmiştir. Ona göre tarihçi, olayları derinlemesine analiz etmelidir. Bu yöntem, ele alınan olayın detaylı bir şekilde anlaşılmasına ve ondan ibret alınmasına imkân sağlar.[22]

Düşünürümüze göre tarihçi son derece tarafsız olmalı, olayların doğrularını yanlışlarından, lüzumlularını lüzumsuzlarından ayırmalı, bunların gerçek sebeplerini bularak birbiriyle mukayese etmelidir.[23] Cevdet Paşa'nın bu düşünce metodunu kuvveden fiile geçirdiğini bizatihi ifadelerinden anlıyoruz. Zira Paşa, *Târih*'ini yazarken objektiflik ilkesi gereği bir şahsı veya tarafı tutmaktan sakınarak, olayların gerçek bir şekilde ortaya konulabilmesi için sebeplerinin araştırılmasına mümkün olduğu kadar özen gösterdiğini, dolayısıyla bu konuda hassas davrandığını beyan etmektedir.[24]

Bütün bu mülâhazalardan hareketle Paşa, bir tarihçinin eserini yazarken vesikalara dayanmak zorunda olduğunu belirtir. Zira ona göre, bir olayın ger-

---

21. *Târih*, II, s. 157 vd.
22. *Târih*, III, s. 118.
23. Yusuf Halaçoğlu, "Ma'rûzât ve Tezâkir'de Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat Erkanı", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 29.
24. *Târih*, I, s. 14 vd.

çekliği, onun vesikaya dayanmasına bağlıdır. Bu bakımdan tarihçilerin vesikaya dayanmayan sözlerine vesika derecesinde güvenmek yanlış bir tutumdur. Çünkü tarihçi, çoğunlukla kin beslemek veya hoş görünmekten kaynaklanan bir husus olarak olayları değerlendirmede sübjektif bir tavır sergileyebilir.[25] Zira tarihçiler muasırlarının çoğundan, özellikle de idarecilerden bazı sebeplerden dolayı ya hoşnut olurlar ya da nefret ederler. Bu nedenle psikolojik bakımdan doğal olarak etki altında kalarak ona göre üslup kullanabilirler. Fakat olayların incelenmesi neticesinde gerçek ortaya çıkar.[26]

Cevdet Paşa, tarih yazarlarının olayları aktarırken, işin rengini değiştirmelerinin hiçbir şekilde uygun olmayacağını vurgular. Vak'anüvislerin zorunluluk sebebi bazı olayları gizli tutup saklamalarının bir ölçüde hoş karşılanabileceğini, ancak kasıtlı olarak olmadık şeyleri uydurmalarının ve iftira nitelikli asılsız sözleri açıkça yazmalarının asla mazûr görülemeyecek bir davranış olduğunu belirtir.[27]

Bir tarihçinin objektif olmasının önemini sıklıkla vurgulayan Cevdet Paşa, bu hususta teorik olarak ileri sürdüğü fikirleri pratik olarak da hayata geçirmiştir. Zira Paşa, tarihî olayları tasvir ederken kendi tercih ve temayüllerine kapılmaksızın vesikalara bağlı kalarak hareket etmiştir. Bu bakımdan o, bir müverrih olarak ciddiyetin nadir timsali olarak nitelendirilmiştir. Öte yandan Paşa, olayların zahirî cephesi ve sebeplerinin yanı sıra batınî yönünü ve sebeplerini de araştırmıştır. Onun olaylar ve olaylarda etkili olan kişiler hakkında da objektif kararlar verdiğini, dolayısıyla hissî davranmadığını, ancak körü körüne de itaatkâr olmaktan uzak durduğunu görmek mümkündür.[28]

İlliyet Prensibi (Sebep-Sonuç)

Düşünürümüz Cevdet Paşa'ya göre, bir tarihçi için en önemli vasıflardan biri konumundaki diğer bir özellik ise tarihçinin, olayların sadece cereyan şekillerini aktarmakla yetinmemesi, aralarındaki sebep-sonuç bağlarını ortaya koyarak nakletmesidir. Bu husus Paşa'nın tarihle ilgili eserleri incelendiğinde açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin, onun en kapsamlı eseri olan *Târih*'ine bir göz atacak olursak, onun, olayları naklederken sebep-sonuç ilişkisi yönünden felsefî bir yaklaşım sergilediği, tarihî olayları sadece aktarmakla yetinmeyip, olayların analiz ve sentezini de yaptığı görülmektedir. Düşünüre göre, bir

25. *Târih*, IV, s. 271.
26. *Târih*, XII, s. 110.
27. *Târih*, II, s. 279.
28. Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, Batur Matbaası, İstanbul 1975, s. 114 vd.

tarihçi olayların sebep ve sonuçlarını bilmek zorundadır. Çünkü bir asrın olayları, geçen asırların hazırladığı illetler ve sebepler zincirinin eseridir.[29]

Yukarıda değindiğimiz gibi, tarihçinin görevinin, bir olayı derinlemesine inceleyerek, objektif biçimde sunmak, gerçekleri olduğu gibi yazmaktan ibaret olduğunu belirten Paşa'ya göre, bu ilkenin eksiksiz uygulanabilmesi, müverrihin, olayların sebep-sonuç ilişkisini bilmesine bağlıdır. Zira bir asrın olayları, geçen asırların hazırladığı illetler ve sebepler zincirinin eseri ve neticesidir. Bu bakımdan kaleme alınacak olayların alt yapısının bilinmesi gerekir. Çünkü gerekli sebepler ortaya konulmadan, olayların sadece hikâyesinden hareket ederek gerçek durumun anlaşılması mümkün olamaz.[30]

Cevdet Paşa'da gördüğümüz diğer bir önemli anlayış ise, olayları değerlendirirken, kendi döneminin şartları dikkate alınarak ele alınması zorunluluğudur. Zira ona göre, geçmişteki bir olayı, bugünkü ölçülerle değerlendirmek imkânsızdır. Hatta bu konuda lâfız ve ıstılahların bile dikkate alınması gerekir. Çünkü zaman geçtikçe, tıpkı insanlarda olduğu gibi, onlarda da değişiklik ve yenileşme olur. Başkalaşan birtakım kavramların geçmişte kullanılan asıl şekilleri ve manaları bilinmedikçe, o dönemin tarihî olaylarının pek çoğunun gerçek manasıyla anlaşılması mümkün değildir.[31]

Görüldüğü üzere, Paşa'ya göre bir dönemin tarihini incelerken, objektif olabilmek adına o dönemde kullanılan lâfız ve ıstılahlar bile önemlidir. Bunların geçmişteki anlam içerikleri bilinmedikçe gerçek bir değerlendirme yapabilmek zor bir durumdur.

İlmî Tenkitçilik İlkesi

Cevdet Paşa'nın, gerek okuduğu bir metnin önemli noktalarını bulup ortaya çıkarma hususunda gerekse tenkit, tahlil ve tasvir yönünden kendine muasır olan Batı tarihçileriyle eşit seviyede olduğu belirtilmektedir.[32] Gerçekten de Paşa, tarihî belgeleri yorumlama, değerlendirme ve bu belgeleri kullanmada, kendinden önceki ve sonraki vakanüvislerden farklı ve üstün bir vasıfla, tarihî olayları şuurlu ve realist bir şekilde sergileyen bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Düşünür, *Târih*'ini yazarken, zaman zaman diğer müelliflerin görüşlerine yer vermiş, kimi zaman onları tenkit etmiş, kimi zaman da onların eksik bırak-

29. *Târih*, I, s. 15).
30. *Târih*, I, s. 163.
31. *Tezâkir*, IV, s. 129 vd.
32. Mükrimin Halil Yinanç, *a.g.m.* s. 576.

tığı noktaları tamamlayarak, modern bir yaklaşımla, ilmî manada tenkit yoluyla olayların gerçek sebeplerini ortaya koymuştur. O, eski tarihçilerden Edîb (ö. 1801)'i hükümlerinde sübjektif davranmak ve ölçüsüz tahminlerde bulunmakla, Âsim Efendi (ö. 1760) ve Enverî (ö. 1794)'yi yeteri kadar ilmî titizlik göstermemekle ve çelişkili bilgiler vermekle suçlamış, Şânizâde (ö. 1826)'nin objektif davranmadığına ve doğru olmayan nakiller yaptığına hükmetmiştir. Yine Paşa'nın, en çok kullandığı kaynaklardan biri olan *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr* adlı eserin müellifi Ahmed Vâsıf Efendi (ö. 1806)'yi fikirlerinden, yersiz ithamlarından ve hatalarından dolayı tenkit ettiğini görmekteyiz. Onun, tarih ilmi açısından ortaya koyduğu bu ilmî tenkitçilik, aynı zamanda kendisinin modern tarih anlayışına adım atışının açık bir belirtisidir. Çünkü tenkit, modern tarih anlayışında tarihin özü kabul edilmekte, dahası, onun dışında düşünülememektedir. Nitekim Paşa'nın bizzat kendisi ve bazı tarih araştırmacılarına göre zikredilen bu husus gözden uzak tutulduğu için, vakanüvisler içinde Naimâ (ö. 1716) ve Cevdet Cevdet Paşa dışında bu hassas noktayı başka tarihçilerin kavrayamadığı, bundan dolayı da Osmanlı Devleti'nin son dönemi olaylarının iyi bir şekilde kayıt altına alınamadığı görüşü ileri sürülmüştür.[33]

Târih-i Cevdet incelendiğinde, onun bir tenkit eseri olduğunu, Cevdet Paşa'nın bu eserde tarihî incelemeleri ilmileştirdiğini ve modern tarih anlayışına uygun tenkitçiliği ile olayları en doğru bilgiler olarak sergilediğini görürüz. Düşünürün bu tavrının temelinde, eserin konusu olan zamanın (1774-1826), yani Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal ve ekonomik yönden çöküş vetiresine girişinin yattığını söylemek mümkündür. Zira bu dönem, bir medeniyetin içten tükendiğini öğrendiği acı gerçeklerin yıllarıdır. Tanpınar'ın belirttiği ve bizim de katıldığımız bir kanaat olarak, çözülme manzarasınınyanı başında her şeyi yeniden kurmak ihtiyacı, Cevdet Paşa'da tenkit fikrinin doğuşuna sebep olan etkenlerden biridir.[34]

Kısacası, modern tarih anlayışında belgelerin araştırılması (heuristique), asıl tenkit (critique) ve metinlerin yorumlanması (hermeutique) şeklinde formüle edilen üç işlem açısından[35] Paşa'nın tarihçiliğini mukayese edip değerlendirdiğimizde onun, vesikalara dayalı olarak, objektiflik ilkesine bağlı kalmak suretiyle tenkitçi bir tutumla tarihî metinlerini inşa ettiğini açık bir şekilde görürüz.

---

33. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, s. 575.
34. Ahmet Hamdi Tanpınar, *a.g.e.* s. 125 vd.
35. bk. Léon-E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (trc. Bahaeddin Yediyıldız), TTK Yayınları, Ankara 1989, s. 3.

DEVLET FELSEFESİ KAPSAMINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Çöküş sürecine girmiş olan Osmanlı Devleti'nin karşılaşabileceği bütün problemleri yaşamış olan Cevdet Paşa, bu problemlerin çözümüne yönelik önerileri felsefî bir yaklaşımla eserlerinde dile getirmiştir. O, 1846 yılından ölümüne kadarki sürede yönetim mekanizmasının önemli kademelerinde görev üstlenmesi nedeniyle teorik olarak ortaya koyduğu düşüncelerini âdeta pratik hayata aktarmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla onun, teorisyen olmanın yanında, pratisyen bir yönetici vasfına da sahip olduğu görülmektedir. Cevdet Paşa'nın devlet ile ilgili görüşlerini ele alacağımız bu kısımda öncelikle onun devletin tanımı ve kuruluş gayesi hakkındaki düşüncelerine yer vermek istiyoruz.

Devletin Tanımı ve Kuruluş Gayesi

Cevdet Paşa'ya göre insanlar doğal bir yatkınlıkla, yani potansiyel olarak sosyal bir çevrede yaşamak yetisine sahiptirler. Hayvanların tek başlarına yaşamaları imkân dâhilinde olduğu halde, insanların toplu olarak yaşamaya ve birbirleriyle sosyal ilişkiler kurmaya ihtiyaçları vardır. Paşa, insanlar için yerleşik olmayan topluluklardan başlayarak, köy hayatına, oradan da kentlileşme olgusuna kadar uzanan bir tekâmül seyrinden bahsetmektedir. Ona göre bu tekâmülün zirvesinde devlet bulunur. Toplumsal hayatın en aşağı derecesi "hayme nişin" denilen kabilelerdir ki, medeni toplumlardaki eğitim öğretim, ilim ve insana özgü mükemmel olabilme özellikleri bu tür topluluklarda görülmez. Buna karşın köy ve şehir halkı, medeniyetin kendisine sunduğu imkânlardan faydalanır. Paşa'ya göre, nihaî olarak medeniyet, yani devlet ve saltanat aşamasına ulaşmış toplumlar, bir devlet kurmak suretiyle, sosyal bir çevrede onun koruması altında, hukuk ölçüleri içinde düşman ve yabancı endişesinden uzak bir şekilde yaşarlar. Bu aşamada beşerî ihtiyaçlarını sağlamanın yanında, insanî vasıflarını mükemmelleştirme gayreti güderler.[36]

Görülüyor ki, insana özgü bir kurum olan devlet, medeniyet seviyesine ulaşmış toplulukların meydana getirdiği bir kurumdur. Cevdet Paşa'nın ifadesiyle, "Devlet, birçok kavâid-i külliyeye merbût bir cem'iyyettir."[37]

Devletin kuruluş gayesine gelince; Cevdet Paşa'yagöre, insanlar doğası gereği medeni bir hayat yaşamayı hedeflerler. Buna bağlı olarak toplum hayatının ulaşabileceği en yüksek merhalede devlet kurma olgusu gerçekleşir. Zira Paşa'ya

36. *Târih*, I, s. 15-16.
37. Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ Aleyhi's-selâm (ve Tevârih-i Hulefâ)*, cüz' XII, Kanaat Matbaası, Dersaadet 1331 (h.), s. 983.

göre devlet kurmak, sosyal hayatın bir gereği olduğundan, bu durum insanlar için aynı zamanda doğal bir zorunluluğu da ifade eder. Çünkü insanların, kendilerine haklarını teslim edecek üstün bir güce ihtiyaçları söz konusudur. Bu bakımdan bireyler, kişisel ve kamu haklarını bir devlete emaneten teslim ederek, haklarının korunması noktasında onun kararlarına razı olmak zorundadırlar.[38]

Paşa'nın biraz önce zikrettiğimiz görüşleri ile İbn Haldûn'un konu hakkındaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda âdeta birbiriyle örtüştükleri görülmektedir. Zira İbn Haldûn'a göre de devlet kurmak, insanlar için sosyal hayatın bir gereği olmakla beraber, aynı zamanda bir zorunluluktur.[39]

Paşa'ya göre böyle bir uygulamanın sonucunda, kurulan devlet sayesinde insanların kişisel hak ve hürriyetleri güvence altına alınmış olur. Bunun yanı sıra bireyler düşman endişesi taşımazlar, dolayısıyla kendilerini güvencede hissederler. Kendileri için gerekli olan ihtiyaçları karşılayabilirler. İnsanî değer ve yetkinlikleri elde etmenin gayreti içinde olurlar.[40] Ancak Paşa'ya göre, gerçek bir devlet ve saltanat kurmak, medeniyet seviyesine ulaşabilmiş toplumlar için söz konusu olabilir. Bu görüş, tarihsel bir gerçeği ifade etmenin yanında, aynı zamanda sosyolojik bir olguyu da içeren niteliktedir.

Devleti Oluşturan Unsurlar

Bir devletin kuruluş aşamasında medeniyet ve asabiyetin iki önemli unsur olduğunu belirten Paşa'ya göre, medeniyetin vazgeçilmez şartlarından biri de devlettir. Bunun yanı sıra, devlet ancak asabiyetle kurulur ve onunla varlığını devam ettirebilir.

Medeniyet

Cevdet Paşa, toplumların bir aşamadan, başka bir aşamaya geçtiklerini, dolayısıyla statik olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre, bir devleti oluşturan milletler başlangıçta yerleşik olmayan bir hayat tarzına sahip iken, doğal bir seyir olarak, zaman içinde yerleşik bir toplum halini almışlardır.[41] Diğer bir ifadeyle, çadır hayatından medeniyetin zirvesine yükselmişlerdir. Söz konusu bu

38. *Târih*, I, s. 16.
39. krş. Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 113.
40. *Târih*, I, s. 16.
41. *Târih*, I, s. 106.

tekâmül çizgisinde insan topluluklarının en son merhalesi medeniyettir. Öyleyse medeniyet, toplumların belli bir süreçte gelişme bakımından ulaştıkları toplumsal bir merhaledir ki, Paşa'ya göre bu aşama bütün toplulukların sonuçta idrak edecekleri bir seviye konumundadır. Fakat medeniyet seviyesine ulaşmış toplumlarda asrın gerektirdiği birtakım önlemlerin alınması şarttır. Şayet gerekli tedbirler alınmaz ve çağın konumu dikkatten uzak tutulursa, ikbal ve ihtişamın devamı söz konusu olamaz. Bu nedenle devletin varlığını sürdürebilmesi için, çağın gerekleri olan bilim, teknik, ticaret ve ziraatın yanı sıra ordu gibi kurumlara da önem verilmelidir.[42]

Düşünürümüz, medeniyet ile iş bölümü arasında yakın bir ilişkiye dikkat çekmektedir. O, medeni toplumlarda siyasal gelişmelerin sonucuna bağlı olarak iş bölümünden ve onun ortaya çıkardığı refahtan söz etmektedir. Ona göre, devlet merhalesine ulaşmış olan toplumlar sınıflara ayrılarak kimisi ziraat ve ticaret, kimisi de yönetim ve askerlik hizmetlerini yürütürler. Bilim ve teknik sayesinde uzun bir zaman diliminde yapılabilecek işler, kısa sürede gerçekleştirilmeye başlanır. Dolayısıyla iş bölümü yapan topluluklar zaman kazanırlar. Zorunlu olan ihtiyaçlarının sağlanmasından sonra, geri kalan vakitlerinde kültür ve medeniyet alanında birtakım faaliyetler gerçekleştirirler. Fakat böylesi bir toplumda, sosyal yaşantının lüks bir hayata doğru seyrettiği görülür ki, bu da beraberinde bireysel menfaat ve düşmanlıkların çoğalmasına yol açar. Buna paralel olarak, devlet yönetiminde bazı güçlükler ortaya çıkar. Gelinen bu aşamada, devlet ve siyaset adamlarının çok dikkatli olmaları ve titiz davranmaları gerekir. Zira geçmişten ders alınmaz ve geçmişteki olayların sonuçlarından ibret alınmaz ise, bütün bir medeniyet dünyası mukadder akıbetine sürüklenebilir.[43]

Cevdet Paşa'nın devletin menşeini izah ederken ortaya koyduğu mezkûr düşünceleri 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacılığı'nın önde gelen simalarından J.J. Rousseau (ö. 1778)'nun "*toplum sözleşmesi*" (contrat social) görüşünü andıran bazı fikirlerini çağrıştırıyor ise de, onun bu fikirleri herhangi bir siyasî rejimin müdafaasına yönelik değildir.[44]

Asabiyet

Devletin kuruluşunda etken olan faktörlerden diğer birinin de asabiyet olduğunu belirten Paşa, bu teoriyi İbn Haldûn'da hazır olarak bulmuş; onu Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselişine tatbik etmiş gözükmektedir. Zira İbn

42. *Târih*, I, s. 16.
43. *Târih*, I, s. 16.
44. Ümid Meriç, *a.g.e.* s. 28.

Haldûn'a göre devlet, ancak asabiyetle kurulur ve onunla varlığını devam ettirebilir. Devletin kuruluşunda kuvvet, kudret ve galebe çalma gibi etkenler önemli rol oynar. Galebe çalmak ise asabiyetle gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre asabiyetin amacı ve sonu, devlet kurmaktır.[45] Görülüyor ki asabiyet, devlet kuran milletlerin bir enerji kaynağı, toplumların bünyesinde bilkuvve mevcut bir dinamik kuvvettir. Bu kuvvetler kavmî ideoloji ve din birlikteliği şeklinde tezahür edebilir. Asabiyet, gerek İslâm ve gerekse Müslüman olmayan toplumlarda yükselmeye ve hâkimiyet sağlamaya etki eden önemli bir unsurdur.[46]

Paşa'ya göre asabiyet, kavmî ve dinî olmak üzere iki kısma ayrılır. Devlet kurulduktan bir süre sonra kan bağı gücünü kaybetmeye başlar; dolayısıyla cemiyetler geliştikçe kavmî asabiyet eski fonksiyonunu yitirerek, yerini dinî asabiyet alır. Ona göre din, yerleşik toplumları birbirine bağlayan önemli bir etkendir.[47]

Devletin Yapısı

Düşünürümüz Cevdet Paşa, devletin yapısını âdeta bio-organik bir varlık şeklinde telâkki etmektedir. Ona göre, "Devlet dahi bir cism-i insanî mesabesindedir."[48] Paşa, insanın organik gelişmesine ve serpilmesine kıyas edilebilecek bir olgunlaşma ve ihtiyarlamadan devletler için de söz etmektedir. Zira nasıl ki bir insan fiziksel ve ruhsal olarak bir süre gelişim gösterir ve daha sonra da gerilerse, her devlet de bu tarzda bazen kuvvetlenir, bazen de zayıflar. Düşünüre göre, bir devlet ilk kurulduğu sırada sade ve basit bir görüntü sergilerken, gün geçtikçe kuvvetlenir. Fakat, nasıl ki bir insan yaşlandıkça maddî ihtiyaçları giderek artarsa, devletler de tıpkı bunun gibidir. Çünkü yeni kurulan bir devletin masrafları sürekli olarak artar. Bu aşamada beklenmedik önemli bir olay meydana gelirse ve bunun da maliyeti yüksek olursa, o takdirde maddî sıkıntılar başlar. Buna bir de yönetimde yapılacak bazı yanlış uygulamalar eklenirse, o devlet gücünü kaybeder; sonuçta zaafa düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.[49]

Paşa'nın, Türk-İslâm düşünürü Farabî (ö. 950)'de de örneğini gördüğümüz, devletin ortaya çıkışını biyolojik esaslara dayandırma anlayışı, İbn Haldûn'un görüşleriyle paralellik arz etmektedir. O, devlet görüşünü belirleyen ana ilke-

45. Abdurrahman b. Haldûn, *a.g.e.* s. 110.
46. A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 160.
47. Ümid Meriç, *a.g.e.* s. 32 vd.
48. *Târih*, I, 17 vd.
49. *Târih*, I, 17 vd.

lerde İbn Haldûn'un etkisinde kalmıştır. Zira İbn Haldûn'a göre, devlet ile bireyin ömrü arasında yakın bir benzerlik vardır. Ona göre, istisnalar dışında insan tabiî ömür olan yüz yirmi yıldan fazla yaşayamaz. Devletlerin ömürleri de birbirlerine göre her ne kadar farklılık gösterse de, sonuçta yüz yirmi yılı geçmez. Bir devletin tezeyyüd, vukûf ve rücû merhalelerini geçirişi, âdeta bir kimsenin ömrüne benzer. Dolayısıyla bir devletin kudreti duraklama çağına kadar artar. Bunu gerileme veyahut alçalma dönemi izler. Anılan devreleri geçirmek, her devlet için bir zorunluluktur.[50]

Cevdet Paşa'ya göre, nasıl ki yüz yıllık bir süre insan için uzun sayılabilecek bir ömür ise, buna benzer bir süre devletler için de aynı anlama gelir. Zira insan ihtiyarlık döneminde eski gücünü kaybedip kuvvetten düşerse, zaman itibarıyla devletlerin de güçlerini kaybetmesi doğaldır.[51] Bütün bu görüşler değerlendirildiğinde Paşa'nın, uzviyetçi-organizist görüşe oldukça yaklaşan bir ilkeden hareket ettiği görülmektedir.[52]

Devletin Geçireceği Merhaleler

Cevdet Paşa, uzviyetçi telâkkisiyle devleti bir insan hayatına benzeterek, onun serpilme, duraklama ve çökme diye üç çağ geçireceğini ifade etmektedir. Ona göre, bir organizma gibi devletler de doğar, büyür, gelişir duraklar ve nihayet yıkılır. Devletlerin bir tavırdan başka bir tavra geçişi esasen tehlikeli dönemlerdir. Her tavrın kendine özgü bir vasfı vardır ki, o dönemin yapısını ve özelliğini dikkatten uzak tutmayarak gerekli önlemlerin alınması gerekir. Nasıl ki insanlar sağlığını koruma açısından yaşına göre gerekli önlemleri almak zorundalar ise, devletler de tıpkı buna benzer şekildedir.[53]

Devletin geçireceği tavırlar nazariyesinde de genelde İbn Haldûn'un etkileri görülmektedir. İbn Haldûn da siyasî toplumların geçireceği beş tavırdan bahsetmekte ve her tavrın karakteristiğini ortaya koymaktadır.[54] Cevdet Paşa, çöküş döneminin bazen hissedilemeyecek derecede gizli olabileceğine dikkat çekmesinin yanı sıra bazen de çöküşün açık bir şekilde gerçekleşebileceğini, hatta zaman zaman da bu sürecin durdurulmasının mümkün olamayacağını ifade etmektedir.[55]

---

50. Abdurrahman b. Haldûn, *a.g.e.* s. 134 vd.
51. *Târih*, I, s. 38.
52. Sabri F. Ülgener, *a.g.m.* s. 7.
53. *Târih*, I, s. 18.
54. Abdurrahman b. Haldûn, *a.g.e.* s. 138-139.
55. *Târih*, I, s. 18.

Bir devlet için olumsuz bütün gelişmeleri dile getiren Paşa'nın, buna rağmen devletin yok olmaktan kurtarılabileceği ümidini taşıdığı görülmektedir. Zira ona göre bir devlet, bilgece önlemlerle tazelenip yenilenebilir; bunun sonucunda ise çöküş süreci durdurulabilir.[56] Öyleyse nihaî merhale olan inhitat tavrının yaşanmamasına yönelik belli başlı önlemlerin alınması gerekir. Bu ise her devlette tavır ve hallerin ortaya çıkaracağı değişimlere cevap verebilecek olan reformların yapılmasının gerekliliği anlamını taşır. Çünkü Paşa'nın ifadesiyle, zamanın gerekli kıldığı değişimlere karşı durmak, tehlikeli olmakla beraber yanlış bir tutumdur.[57] Ancak bu değişimin gerçekleştirildiği süreçte yöntem ve teknik açısından herhangi bir hata yapılmamalıdır. O halde devletler, değişim sürecinde adımlarını dikkatli ve ölçülü bir şekilde atmalıdırlar. Aksi takdirde kurtuluş tamamen imkânsız bir hâle gelebilir.[58] Cevdet Paşa açısından bakıldığında, önceki dönemin kurumlarının yerine yenisi ihdas edilirken, bünyede ters bir tepki yapmayacak şekilde ölçülü davranılması, yapılacak reformun başarıya ulaşmasının temel şartı olmaktadır.

Paşa, genelde İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesini benimsemesine rağmen, özelde ondan farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre bir devlet için ihtiyarlama tabiî bir durum olduğundan, politikacılar ve yöneticiler bu hastalığı ortadan kaldırma uğruna ne kadar çaba harcasalar bile, yine de tedavisi ve giderilmesi hususunda başarıya ulaşmaları mümkün değildir.[59] Onun devlet felsefesinde mutlak determinizmine karşılık, Paşa'nın kişisel karakterinden kaynaklandığını düşündüğümüz iradeci bir görüşü benimsediğini görmekteyiz. Bu görüşün arka planında, onun Osmanlı Devleti hakkındaki iyimser düşüncelerinin yer aldığını söylemek mümkündür. Çünkü Paşa, devletin çöküş sürecine girdiği bir dönemde, mezkûr görüşlerinin devlette uygulanması arzusunu taşımaktadır. Dolayısıyla Paşa'nın, devlet yönetimini elinde bulunduranların basiret ve gayretleriyle bu merhalenin aşılabileceği, yani devletin ömrünün uzatılabileceği, dahası, devletin yeniden canlandırılabileceği inancını taşıdığı anlaşılmaktadır.

Devlet Yönetiminde Önemli Temel İlkeler

Cevdet Paşa devlet yönetiminde bazı temel ilkelerin önemine işaret etmektedir. Bu ilkeler şunlardır:

---

56. *Târih*, I, s. 18.
57. *Tezâkir*, III, s. 69; *Târih*, I, s. 89.
58. *Târih*, I, s. 87.
59. Abdurrahman b. Haldûn, *a.g.e.* s. 229 vd.

Devletin Bütünlüğü İlkesi

Cevdet Paşa'ya göre devlet bir bütündür. Bu bütünlüğün sağlanabilmesi, bütün birimlerin intizamına bağlıdır. O, devlet işlerini bir saatin çarklarına benzetmektedir. Zira ona göre, yönetimle ilgili bütün işler birbirine bağlıdır. Devlet çarkının bir ahenk üzere dönmesi, bütün birimlerin bir nizam içinde hareket etmesine bağlıdır.[60] Çünkü bir birimdeki eksiklik ve düzensizlik, diğer birimleri de etkiler. Çünkü idarî birimleri düzenli olduğu halde, bayındırlık işleri aksayan bir devlette ekonomik alandaki denge de bozulur. Sebebi ise, üretilmiş olan ürünlerin naklinin gerçekleştirilememesi ve buna bağlı olarak devlet bütçesinin büyük zarar görmesidir. Diğer taraftan, ihtiyaç anında mühimmat naklinde çekilecek sıkıntılardan dolayı devletin savunmasında da belli problemler ortaya çıkabilir.[61]

Planlama İlkesi

Devletin bekası için yönetimde gerekli olan usul ve kaidelerin icraata geçirilmesini ısrarla savunan Paşa'ya göre, bu ilkelerin başında planlama yer almaktadır. Zira, bir işe girişmeden önce, onun öncesi ve sonrası da dikkate alınarak değerlendirilip zamanı geldiğinde uygulamaya konulması gerekir.[62] O halde bir hükümet, herhangi bir icraat öncesi bütün incelemeleri yapmalı, belli bir plan dâhilinde gerekli çalışmaları yürütmelidir. Bu aşamada konunun uzmanı olan kimselerle istişare edilmeli, "Şurû'da teenni, icrâda ta'cil lâzımdır." kuralı gereği acele edilmelidir.[63] Her teşebbüsten önce iyice düşünüp, ona göre hareket edilmeli, işi yapmaya karar verince de sonuçlandırıncaya kadar hızlı davranılmalıdır.[64]

Meşveret İlkesi

Yönetimde, danışma (meşveret) sistemine işaret eden Paşa'ya göre, siyaset biliminin bir gereği olarak, herhangi bir konuda yapılacak uygulama öncesi, o konuda bilgi ve tecrübeleriyle otorite kabul edilebilecek kimselerin görüşlerine başvurulup, onların bilgi birikimlerinden yararlanılmalıdır. Burada dikkat

60. *Târih*, VI, s. 6.
61. *Tezâkir*, IV, s. 98.
62. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, (nşr. Yusuf Halaçoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 83 vd.
63. *Târih*, X, s. 189.
64. *Târih*, VI, s. 43.

edilmesi gereken husus, istişarenin yapılacağı kimselerin nitelikleridir. O halde, danışma meclisinde bulunan şahısların her şeyden önce konuya hâkim ve kendilerinden bekleneni ortaya koyabilecek özelliklere sahip olmalarının yanı sıra, toplantının önemli kurallarından birisi olan sır saklama konusuna da özen göstermeleri gerekir.[65]

Muhalefet İlkesi

Cevdet Paşa, devlet idaresinde eleştiriye, günümüzdeki anlamıyla muhalefet kavramına büyük bir değer vermiştir. Zira o, devlet yönetiminde bir uygulamanın doğuracağı sakıncaları söylemenin uygulamaya karşı çıkmak anlamını taşımayacağını ifade eder. Fakat ona göre, yanlışları sergilerken çözüm önerilerini de sunmak gerekir. Çünkü bir meselenin sakıncalarını dile getirmek, yani tenkit etmek kolaydır. Ancak ortaya çıkabilecek problemlere çözüm üretmek zordur. Öyle ise liyakat ve ehliyet sahibi olmayan kişilerin herhangi bir değer ifade etmeyen sözlerinin doğuracağı menfi sonuçlar dikkate alınmalıdır. Bu konumdaki insanların sözlerine ne kadar yer verilirse, devlet işlerinde de o oranda aksaklıklar ortaya çıkar.[66]

Ara Çözüm İlkesi

Düşünürümüze göre, devlet yönetiminde başka bir ilke de şudur: Zaruretin ortaya çıkardığı kötü bir duruma rıza göstermemenin daha büyük bir kötülüğe yol açabileceği dikkatten uzak tutulmamalıdır. Burada zamanla doğabilecek kötü sonucun ehveni aranmalıdır. Sıkıntı geçiştirilir geçiştirilmez vakit kaybetmeden gerekli önlemler alınmalıdır.[67]

Denge İlkesi

Paşa'ya göre, yönetimde yerine göre sert, yerine göre de ılımlı davranılmalıdır. Ona göre şiddet ve mülâyemet, âdeta terazinin iki kefesi gibidir; biri hafif olursa, diğeri ağır basar.[68] Bu bakımdan yönetimde ödül ve ceza kura-

65. *Târih*, III, s. 73.
66. *Târih*, III, s. 71.
67. *Târih*, II, s. 288; III, 71.
68. *Kısas-ı Enbiyâ*, cüz' VI, s. 693 vd.

lına özen gösterilmesi gerekir.[69] Dolayısıyla zikredilen konuda usul açısından gerekli hassasiyet gösterilmez ise bunun çeşitli zararlara yol açacağı doğal bir durumdur. Öyleyse devlet, işini olumlu sonuca götürmek için ödül ve ceza kaidelerini uygulamalıdır.[70]

Hukukun Üstünlüğü İlkesi

Yönetimde kanunlar çerçevesinde hareket etmenin gereğine dikkat çeken Paşa, "hukuk devleti" kavramına büyük önem atfetmiş gözükmektedir. Ona göre, şayet cezalar gereği gibi uygulanmaz ise bu durum kötü sonuçlara yol açar.[71] Bu bakımdan devlet hak ve adalet çerçevesi içinde hareket etmelidir. Tersine yapılan bir uygulama, devlet düzenini sağlamak uğruna da olsa zararlıdır. Zira böyle bir durum, toplumda devlete karşı bir tepkinin doğmasına neden olur.[72]

Kararlılık İlkesi

Cevdet Paşa, devlet yönetimi açısından önemli olan bütün bu ilkelerin yanı sıra, yönetimde kararlılık ilkesine büyük bir değer atfetmektedir. Zira Paşa'ya göre, devlet yönetiminde geri adım atmak, büyük zararlar doğurabilir.[73] Öyleyse yönetimde kararlı olmak gerekir. Bir devletin kararsızlık ve şüphe ile hareket etmesi pek çok karışıklığa yol açar.[74] Çünkü bir işi engelleyen en önemli faktör kararsızlıktır.[75] Bu bakımdan, uygulamada gecikme ve tereddüt göstermektense hiç teşebbüs etmemek daha hayırlıdır.[76] Çünkü kararsızlık, bir hükümeti küçük düşüren ve şanını eksilten önemli bir etkendir. Devlet, bir işe karar verdiği takdirde, bu kararlılığını devam ettirmeli, önceden yaptığı planlamaya göre hareket tarzını belirlemelidir.[77] Dolayısıyla bir devletin temeli, sağlam esaslar üzerine kurulmuş bir hükümettir. Devletin bekası ise onun sağlam bir hükümet kurmasına bağlıdır. Çünkü sağlam temeller üzerine kurulmayan devletlerin yaşama şansları yoktur.[78]

---

69. *Tezâkir*, IV, s. 102.
70. *Târih*, III, s. 326.
71. *Târih*, X, s. 182.
72. *Târih*, X, s. 187.
73. *Târih*, X, s. 189.
74. Geniş bilgi için bk. *Târih*, VII, s. 148 vd.
75. *Târih*, VI, s. 43.
76. *Tezâkir*, III, s. 35.
77. *Târih*, X, s. 233.
78. *Târih*, I, s. 176.

Paşa'ya göre, devlet yönetiminde yukarıda zikredilen bütün bu işlerin sağlıklı yürütülebilmesi için, yöneticilerin de belli niteliklerinin olması gerekir. Dolayısıyla bir yöneticinin liyakat ve ehliyet, devletinin ve milletinin menfaatlerini ön planda tutma, dürüstlük, hırs ve tamahtan uzak durma, sır saklama ve güvenilir olma gibi belli başlı vasıflara sahip olması önemli bir husustur.[79]

HUKUK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, çeşitli meziyetleri bulunan Cevdet Paşa'nın hukuk alanında yaptığı hizmetler ve bu alanda ortaya koyduğu görüşler onun bir hukukçu olarak şöhret kazanmasına sebep teşkil etmiştir. Şimdi Paşa'nın hukuka nasıl bir değer yüklediğine ve hukukun bir devlet açısından ne anlam ifade ettiğine dair görüşlerine yer verelim.

Hukukun Önemi

Cevdet Paşa, 14 Haziran 1880 tarihinde Hukuk Mektebi'nin açılış töreninde yaptığı konuşmasında hukukun önemini dile getirmiştir. Ona göre, hukuk ilminin faydası ve gerekliliği herkes tarafından bilinen bir husustur. Bu ilim son derece değerlidir. Çünkü aritmetik, geometri ve kimya gibi aklî ilimleri öğretmek için bir peygamber gelmemiştir. Fakat şer'î kanunları bildirmek ve anlatmak için peygamberler görevlendirmiştir. Dolayısıyla bu konuda başka bir kanıta gerek yoktur.[80]

Fıkıh ilminin önemini açık bir şekilde ifade eden Paşa, sözü edilen alanda eğitim kurumları tesis etmiş, bu kurumlarda zikredilen ilmin okutulması için de gerekli özeni göstermiştir.

Paşa'nın hukuku başlıca iki sınıfa ayırdığını görüyoruz:

1. Hukuk-ı tabiîyye: Tabîat-ı âmmeye uygun olan hukuktur.
2. Hukuk-ı vaz'iyye: Örf ve âdetin yanı sıra zaman ve duruma göre vazolunmuş ve yürürlükte olan hukuktur.[81]

Cevdet Paşa, hukukun üstünlüğünü daima ön planda tutar. Bir devletin, devamı açısından onun hukuk devleti olmasının gereğine inanır.

---

79. Geniş bilgi için bk. Kemal Sözen, *a.g.e.* s. 115-121.
80. *Tezâkir*, IV, s. 196 vd.
81. *Târih*, VI, s. 254.

Hukuk-Devlet İlişkisi

Paşaya göre, bir devletin varlık sebebi, âdeta onun ruhu konumundaki kanun ve nizamlara riayettir.[82] Bu nedenle, zikredilen alanda gerekli ıslahat çalışmaları, gerek eğitim, gerekse kurumlaşma bazında yapılmalıdır. Zira hukuk eğitimi bir devlet için vazgeçilmez bir hususdur. Çünkü bir devletin esas vazifesi iki gerekçeye dayanır:

1. Ülkede sosyal adaleti sağlayarak, halkın haklarını hukuk çerçevesinde korumak
2. Ülkeyi düşman saldırısından korumak, yani dış güvenliği sağlamak

Düşünüre göre, sözü edilen iki hususun yerine getirilebilmesi ve bu noktada başarıya ulaşılması, devletin şan, şeref, itibar ve ilerlemesi bakımından önemlidir. Ne var ki, Osmanlı Devleti, bu iki maddeye özen gösterdiği halde,[83] daha sonraki dönemlerde her alanda olduğu gibi, müesseselerdeki çözülme ve bozuluş hukukî kurumları da etkilemiştir.

Paşa'nın üzerinde ısrarla durduğu noktalardan birisi, devletlerin hukukun uygulanması noktasında hassas davranmalarıdır. Ona göre, adalet sisteminin düzenliliği ilkesi bir devlet için hayatî önem taşır.[84]

Bir devlet için reformdan uzak kalmanın düşünülemeyeceğini ısrarla savunan Paşa'ya göre, yöneticiler, devletin siyasal, sosyal ve ekonomik yapısını dikkate alarak, zamanın gerektirdiği yenilik programlarını hazırlamak ve çağın gereklerine uygun şekilde uygulamaya koymak zorundadırlar. Zira zamanın değişikliklerine göre gereken programları uygulamayan, gerekli değişikliklere karşı koyan yöneticilerin, devlet bahçesini sel altında bırakıp, darmadağın edecekleri muhakkaktır. Bu bakımdan, mevcut nizamlar göz önüne alınarak, bu kanun ve usuller çağın ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaksa, o takdirde gerekli önlemler alınmalıdır.[85]

Yukarıda da belirtildiği üzere, Paşa'ya göre, bir devlette hukukun uygulanmasında çok hassas ve dikkatli davranılması gerekir. Haksız uygulama ve adaletin tesis edilememesi, halkın devlete olan güven duygusunu zedeler, onları çeşitli kötülüklere yöneltir.[86] Zaten yaratılış gereği hiçbir zaman hakkına razı olmayan bir insana en ufak bir müsamaha gösterildiği takdirde, konulan kuralları ihlâl edebileceği hususunun dikkate alınması gerekir.[87]

---

82. *Târih*, IV, s. 80, 294.
83. *Târih*, I, s. 88 vd.
84. *Tezâkir*, IV, s. 90.
85. *Târih*, I, s. 87 vd.
86. *Târih*, III, s. 326; ayrıca bk. *Târih*, X, s. 182.
87. *Târih*, II, s. 227.

Düşünürümüze göre, kanunların tam ve eksiksiz uygulanmasında asla görevi kötüye kullanma söz konusu olmamalı, en ufak bir müsamahanın bile bir kanunu yok hükmüne sokacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun belki lütuf ve merhamet yönünden de olsa, nizamın bozulması sonucunu doğuracağı ve büyük zararlara yol açacağı hesaba katılmalıdır.[88] Zira kanunların geçerli olmadığı yerlerde bu çeşit kötülüklerin ortaya çıkması doğaldır ki, böylesi bir durum devletin bekası açısından da tehlikeli boyutlara ulaşabilir. Bu bakımdan toplum düzenini bozan, devletin geleceğine zarar verecek bir tavır içine giren, yasal olmayan ve ölçüden uzak davranışlar sergileyen kimseler için gerekli olan adlî işlemler yapılmalıdır.[89] Çünkü hukukun uygulandığı bir devlette sistemin aksine hareket eden, devlet düzenini bozmaya yönelik bir davranış içine giren, yani devlete karşı baş kaldıran olursa, yaptığı hareket hainlik olduğu için hemen gerekli cezaya çarptırılmalıdır.[90]

Hukuk-devlet ilişkisi bakımından, düşünüre göre bir devlette sosyal alanda çeşitli bunalımların ortaya çıkmasını önleyebilmek ve kargaşaların yaşanmaması için mükâfat ve ceza kuralına uyulması gerekir. Zira ödül ve ceza hükümetin iki kanadı gibidir.[91] Bu bakımdan devlet, sosyal düzenin ve barışın sağlanması açısından arzuladığı sonuca ulaşmak için söz konusu kuralı uygulamaya özen göstermelidir. Paşa'nın yönetim ilkelerinin temelini oluşturan bu düşünceleri, çağdaş devlet anlayışı ve yönetim biçiminde de çok önemli bir yer tutan "hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" kavramlarına uygun görüşlerdir. Zira bir devlette adalet sistemin uygulanması, yani kanunlar çerçevesinde hareket edilmesi, devlet düzeni açısından önemli bir husustur. Ödül ve ceza da âdeta yönetim terazisinin iki kefesi gibi olduğundan birisi hafif olduğu takdirde devlet ve toplum düzeninin bozulması doğaldır. Bu bakımdan cezalar uygulanırken kanunlar ve yargılama usullerine uygun hareket edilmelidir. Bu durum ise herkese ibret olup, halkın kanun ve nizamlar çerçevesinde hareket etmesini sağlar. Böylece toplumda düzen ve barış sağlanır.[92]

Hukukun üstünlüğüne daima dikkat çeken düşünürün yukarıda zikredilen hukuk anlayışı, devlet düzenini bozan, sosyal bunalımlara sebep olan kimseler için de geçerlidir. Zira devlet düzenini sağlamak uğruna da olsa, aksine yapılan bir uygulama zararlıdır. Bu bakımdan, her durumda ve zamanda hak ve adaleti gözetip, bu çerçevede uygulama yapmak gerekir. Ülkenin bütün ileri gelen seçkin kimselerini birer bahane ile kırmak, düşünürün ifadesiyle, "Bahçenin çiçeklerini yolarak onu çırılçıplak bırakmak gibidir."[93]

---

88. *Târih*, IV, s. 294.
89. *Târih*, XI, s. 26.
90. *Târih*, III, s. 326.
91. *Târih*, XI, s. 26; III, s. 326; *Tezâkir*, I V, s. 102.
92. *Târih*, X, s. 182.
93. *Târih*, X, s. 116.

Görüldüğü gibi, Cevdet Paşa'ya göre hukuk sistemi, devlet düzenini sağlayan, sosyal dengeleri ayakta tutan ve devletin ve milletin bekası için temel şart olan önemli bir keyfiyettir.

Hâkimlerin Nitelikleri

Cevdet Paşa'ya göre, devletin iki eli mesabesinde olan vezirler ve hâkimlerin[94] adlî sistem içindeki önem ve değeri büyüktür. Bu bakımdan onların yönetim sistemi içindeki rolünü gözden uzak tutmamalıdır. Zira sorgulama ve yargılama önemli bir görev olduğundan,[95] hâkimlerin mezkûr konularla ilgili usulleri çok iyi bilmeleri ve bu hususta hassas olmaları gerekir. Çünkü bir devlette yönetimin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesinin ilk şartı, yöneticilerin liyakat ve ehliyet sahibi olmalarıdır. Çünkü vasıflı memurların yerine yetkin olmayan kimselerin görevlendirilmesi, her hususta olduğu gibi adlî sahada da sistemi çıkmaza sokar. Dolayısıyla bu durum bazı sıkıntıları beraberinde getirir. Bütün bunların yanı sıra, azınlıkların hakları noktasında uluslararası ilişkilere bile sirayet eder. Kaldı ki, bir kanunun yürürlüğe konulmasından önce, ülkenin bünyesine uygunluğu ve problemlerin çözümüne cevap verebilmesi hususu gözden uzak tutulmamalıdır.[96]

Paşa'ya göre hâkimler, adlî sahada gerekli hizmetlerin yürütülmesinde kanun ve emirlere uygun hareket etmek zorundadırlar. Onların başvuracağı kanunlar da kesin bir hüküm içerirler. Ancak hâkimler kendi vicdanî hislerine kapılmamak şartıyla, bazı özel olayları, yorum getirerek, kanunun ruhuna aykırı olmamak kaydıyla haklı ve haksızı ayırmak üzere hüküm verip, bir meseleyi kesin olarak çözüme kavuşturup sonuçlandırmak zorundadırlar.

Düşünür, hukukun tam manasıyla uygulanabilmesi açısından hâkimlerin hem teorik hem de pratik açıdan belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gerektiğini vurgular. Çünkü Paşa'ya göre bir şeyi bilmekle uygulayabilmek arasında fark vardır. Bu bakımdan fıkıh ilmini öğrenip akılda tutmak ve kanunları ezberlemek, hâkim olabilmek için yeterli değildir. Bu bakımdan onların, mahkemelerde bir müddet için istihdam edilmek suretiyle, diğer bir ifadeyle, stajyer olarak görevlendirilerek deneyim kazanmalarının sağlanması gerekir.[97]

---

94. *Târih*, VII, s. 148.
95. *Kısas-ı Enbiyâ*, cüz' VI, s. 695.
96. *Tezâkir*, IV, s. 195.
97. *Tezâkir*, IV, s. 99 vd.

Paşa'ya göre hâkim olmanın birinci şartı, fakîh ve devletin kanunlarına âşina olmaktır. Nasıl ki, bir mühendisin doktor ve bir doktorun da mühendislik mesleğinde istihdam edilmesi mümkün değilse, fıkıh ve kanun bilmeyen bir kimsenin de diğer ilimlerde yeteneği olsa bile hâkim olarak istihdam edilmesinin uygun olmayacağı ispata muhtaç değildir. Tıpkı bunun gibi, Tıp Mektebinde yalnız teorik bilgi edinmiş olan bir öğrencinin pratik yapmadıkça doktorluk yapabilmesi mümkün değilse, bu durum, hâkim adayları için de geçerli bir husustur.[98] Zira fıkıh ilmi âdeta uçsuz bucaksız bir deniz olup, bir ummandan inci çıkarır gibi bu ilimden lâzım olan meseleleri bulup çıkararak onları halledebilmek, epeyce beceri ve yatkınlığı gerektiren bir durumdur.[99]

Zaman faktörüne bağlı olarak hükümlerin değişebileceğini belirten düşünür, buna paralel olarak çağın ihtiyaçlarına uygun hâkimler yetiştirmenin de şart olduğunu vurgular. Paşa'ya göre, arzulanan neticeye uygun, teorik ve pratik açıdan yeterli bilgi ve beceriyi elde etmiş hâkimlerin, gerekli önlemler alınmak suretiyle yetiştirilmelerinin sistem açısından önemi büyüktür. Bu vasıfları taşıyan hâkimler ve ilmiye sınıfından işe uygun kimseler seçilip, kanunları bilen kişiler ile bunları tatbik edecek personelin görev alacağı, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek mahkemelerin de kurulması gerekir. Ancak Paşa'ya göre, halkın hukuk sistemine güven duyması açısından hâkimlerin her şeyden önce kendi görevlerinden emin olmaları, yani başta bu işe ehil olan kimselerin seçilmesi, daha sonraları ise zorunlu olmadıkça onların görevlerine son verilmemesi gerekir. Hâkimlerin görev bakımından güvencede olmaları gerektiği üzerinde ısrarlı bir biçimde duran düşünüre göre, bir hâkim töhmet altına girmediği sürece azledilmemeli, mahkemeler kararlarında bağımsız olmalı, onlar hiçbir şekilde siyasî baskı altına alınmamalı, adaletin tecellisi yönünden bütünüyle halka güven duygusu telkin etmelidir.[100]

Görülüyor ki, Paşa için hukuk sistemi, bir devlette en önemli hususlardan birisidir. Bu sistemin düzenli bir şekilde devamı için onu icra edecek personelin de belirli vasıfları taşımaları gerekir. Bütün bunların ötesinde devletin, çağın da ihtiyaç ve gereklerini dikkate alarak bu hususta gerekli önlemleri alıp, halkın refah ve mutluluğunun, sosyal düzeninin teminatı olan hukuk sisteminin yaşatılması hususunda hassasiyet göstermesi gerekir. Kısacası, hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen Paşa, bu ilkenin önemini ısrarla vurgulamaktadır.

---

98. *Tezâkir*, IV, s. 100.
99. "Mecelle Cem'iyetinden Tanzim Olunan Mazbatanın Sûreti", *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1329 (h.), s. 4.
100. *Tezâkir*, IV, s. 100 vd.

DİN ANLAYIŞI

Cevdet Paşa, her şeyden önce İslâm dinine mensup olmakla gurur duymakta, bu bakımdan da Tanrı'ya şükretmektedir. Şimdi onun dinî düşüncelerini belli başlıklar altında ele alalım.

İnanma Duygusu

İnsanın en mühim yönlerinden biri de kendisinin var olma sebebini arama vasfıdır. Bir İslâm bilgini olarak, başta İslâmiyet olmak üzere diğer dinler hakkında da yeterli bilgi düzeyine sahip olduğunu gördüğümüz Paşa'ya göre de, insanın biraz önce anılan özelliği, ilk insandan bu yana onun başlıca kaygılarından biri olmuştur. İslâm vahyi paralelinde düşünen Paşa, Tanrı'nın vahyinden haberdar olan kavimlerin, bu bilgi ışığında aydınlanarak doğru yolu bulduklarını, diğerlerinin ise cehaletin ve inançsızlığın karanlığında kaldıklarını belirtir. Onların, Tanrı'nın dışında nehirlere, ağaçlara, karınca ve yılan gibi varlıklara taparak hakikat yolundan ayrıldıklarını ifade eder.[101]

Görüldüğü gibi Paşa, İslâmî perspektifi esas alarak, ilâhî vahiyden yoksun olan insanların mutlaka bir arayış içinde olduklarını belirtmekte, esasen bu arayışın bir mabut arayışı olduğunu dile getirmektedir. Paşa'ya göre, ilâhî mesajlardan uzak kalmış toplumlarda bazı mitolojik inançlar ön plandadır. İlkel toplumlardaki bu inançlar, belirli bir kültür seviyesine ve uygarlık çağına ulaşıldığında terk edilir. Nasıl ki, küçük çocuklarda bazı mitolojik unsurlar, belirli bir çağa ulaştıklarında terk ediliyorsa, toplumlarda da durum buna benzer şekildedir.[102]

Paşa, dinin kendisiyle uygulanması arasındaki farka dikkat çeker. Nitekim ona göre, bir dinin hakikatlerinin anlaşılamaması, o dinin gerçek anlamıyla hayata tatbik edilmesini engeller. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in mesajlarını tam olarak idrak edemeyen kimselerin ibadetleri sadece pragmatik bir düşünceye dayanır.[103]

Tanrı İnancı

İslâm itikat doktrininin Ehl-i Sünnet ekolü içinde yer aldığını bildiğimiz Cevdet Paşa, Tanrı'nın, varlıkların yaratıcısı, âlemin nâzımı ve mutlak kudret

101. *Târih*, I, s. 284.
102. *Târih*, I, s. 287.
103. *Târih*, I, s. 285 vd.

sahibi olduğunu söylerken, klâsik inanç prensiplerini tekrar eder. Düşünürün din anlayışını aksettiren birkaç dikkate değer yazının da gösterdiği gibi o, Tanrı'nın mutlak irade sahibi, iradesinin sırlarına nüfuz edilemeyen İlk Sebep (İllet-i Ûlâ) olduğunu belirtir.[104]

Görüldüğü üzere Cevdet Paşa, yaratıcı, düzene koyucu ve idare edici mutlak kudret sahibi olan Tanrı'ya inanmaktadır. İslâmî anlayışa uygun olarak tevhidi merkeze alan düşünür, bir kimsenin mümin olabilmesi için, her şeyden önce Tanrı'nın birliğine inanması gerektiğini belirtir.[105] Tanrı'nın dışındaki varlıklara tapınmak veya mahlûkattan birini kendisine eş koşmak, O'nun hiçbir şekilde affetmeyeceği büyük şirktir. Şirk, kişiyi İslâm dininin dışına çıkartır. Şirk iki kısma ayrılır:

1. Açık şirk (şirk-i celî): Tanrı'nın affetmeyeceği büyük şirktir ki, İslâm dininden çıkmak demektir. Put, ateş, ya da su gibi şeylere ibadet etmenin yanı sıra, mahlûkattan birini Tanrı'ya eş koşmaktan ibarettir.
2. Gizli şirk (şirk-i hafî): Tanrı'dan başkasına iltifat etmektir. İnsanların bir kısmı zaman zaman bundan kurtulamaz. Resul ve nebiler açık şirkten soyutlanmış oldukları halde, gizli şirkten korunmak için Tanrı'ya yakarmışlardır. Paşa'ya göre, nefis ve şehvete tâbi olmak bir çeşit gizli şirk olduğu gibi, riya da gizli şirktir ki, "Ameli yok eder." derler.[106]

Cevdet Paşa'ya göre, İslâm dininin ana prensiplerini inkâr eden kişi küfre girer. Tanrı'nın varlığını ve birliğini, peygamberleri, namazın farz oluşu gibi açık dinî hükümleri inkâr etmek küfürdür. Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden kişi gizli bir şüpheden dolayı tekfir olunamaz.[107] O, zikredilen bu düşünceleriyle Müslüman bir kişinin dinin açık emir ve yasaklarını inkâr etmediği sürece, gizli bir şüpheden dolayı tekfir olunamayacağını vurgular. Şu var ki, bu şüphenin, dinin ana prensiplerini içermemesi gerekir. Ona göre, insanların hak yolunu bulabilmeleri, Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygun olarak Tanrı'nın hidayete erdirmesiyle mümkündür. Aksi takdirde, hiç kimse O'nun lütuf ve ilâhî ihsanı olmadıkça gerçek mutluluğa erişemez. Hidayete erdirme yetkisi peygamberlere dahi verilmeyip, sadece Tanrı'ya özgü bir keyfiyettir.[108]

Paşa'ya göre, bir kimseye zorla Müslümanlık kabul ettirilemez, yani zorlama ile inanç olmaz. Aksi takdirde kişiyi bulunduğu dalâletten daha da şiddetli bir hale sokabilir. O halde uygulanacak metot, nasihat ve dinî meseleleri tel-

---

104. Süleyman Hayri Bolay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 103.
105. *Tezâkir*, IV, s. 163.
106. *Târih*, VII, s. 189.
107. *Târih*, VII, s. 189.
108. *Kısas-ı Enbiyâ*, I, (I. ve II. cüz') s. 102.

kindir. Hidayete erdirmek, ancak Tanrı'ya aittir. Tanrı kimini hidayete erdirir, kimini de dalalette bırakır, O'nun işine karışılmaz ve O işlediğinden mesul olmaz. İnsan ise her işlediği amelden sorumludur.[109]

Düşünüre göre, insanların ihtiyaç anında sadece Tanrı'dan yardım dilemeleri gerekir. O'nun dışındaki varlıklardan yardım dileme, Tanrı'nın lütuf ve ihsanından uzaklaşmayı gerektiren bir durumdur. Gerçi insanların bazı durumlarda başkalarından yardım beklemeleri kötülenmemiş olmamakla birlikte, bu durum Peygamberler için geçerli değildir. Hz. Yûsuf kıssasına dikkat çeken Paşa, onun şerbetçiden şefaat dilemesinin ve hükümdardan medet ummasının, kendisinin yedi sene zindanda kalmasına sebep olduğunu belirtir.[110]

Paşa'ya göre "Âdetullah" denen tabiat kanunlarını, varlıkları ve olayları idare eden, tabiî prensipleri koyan bizzat Tanrı'dır. Tanrı'nın sünnetinin (kanununun) değişmeyeceği Kur'an-ı Kerim'de bildirilmiştir. Bu kanunları bulmak ise bilimin işidir. İlk sebep (İllet-i Ûlâ) fikri Paşa'yı tabiattaki nizamın sebep-sonuç ilişkisine dayanan determinist bir izaha götürmektedir. Dolayısıyla onun tarihte ve tabiatta gördüğü bu sebep-sonuç ilişkisine dayanan determinist izahı, ilk sebepten kopmuş immenant bir anlayıştan çok farklıdır.[111] Çünkü olaylarda mutlak ve değişmez determinizmi kabul etmeyen iradeci-volontarist görüş, düşünürün kanaatlerine değişik bir renk kazandırmıştır.[112]

Kader ve Kaza Anlayışı

İslâm inanç sisteminde üzerinde en çok tartışma ve spekülâsyon yapılan konunun kader ve kaza problemi olduğu bilinen bir gerçektir. Bu konuda da Paşa'nın Ehl-i Sünnet inancındaki anlayışa kısaca değindiğini görüyoruz. Nitekim ona göre Tanrı, fâil-i muhtardır. O'nun bir şeyi yaratması kendi iradesine bağlı olup, iradesinin dışında hiçbir şey gerçekleşmez.

Paşa, kelâmcı ve müfessir Fahreddin Râzî (ö. 1209)'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verir. Râzî'ye göre, Tanrı istediğini yapmakta özgürdür (Fâil-i Muhtâr). O, bir şeyi yaratmak istemediği zaman sebeplerini yaratmaz. Fakat sebepler yaratıldığında sonuç da yaratılır. Örneğin, yağmurun yağması için sebepler ortaya çıktığında, mutlaka yağması gerekir. Şayet Tanrı yağmuru yağdırmamak isteseydi, sebeplerini yaratmazdı, yani buharın yükselerek yukarı çıkmasına veyahut yağmur bulutu olmasına müsaade etmezdi.

---

109. *Tezâkir*, IV, s. 164 vd.
110. *Kısas-ı Enbiyâ*, I, (I. ve II. cüz') s. 11.
111. Süleyman Hayri Bolay, *a.g.m.* s. 103 vd.
112. Sabri F. Ülgener, *a.g.m.* s. 7-8.

Bazı bilginler ise, sebepler yaratıldığında, mutlaka sonucun ortaya çıkması gerektiği fikrini benimserler. Burada mutlak determinizm (cebr) söz konusudur. Örneğin, yağmurun yağması için sebeplerin ortaya çıkması, buhar yukarı çıkıp da yağmur bulutu olması sonucu, Tanrı'nın mutlaka yağmur yağdırması gerekir. Fakat pek çok din bilginine göre, yağmurun yağması Tanrı'nın iradesi ile olur. Ancak bu durumda yağmur yağdırması, Tanrı'nın geçerli âdeti (Âdetullah) olmuştur.

Cevdet Paşa kader ve kaza meselesinde Razî'nin görüşlerini benimser. Paşa'ya göre, Tanrı sebepleri yaratıp, ardından da fiilleri yaratmıştır. İnsan cüz'i irade sahibi olup, sebeplere yönelmesi gerekir. Ona göre sebeplerde hatalı davranıp kadere bahane bulmak doğru bir yaklaşım değildir.

Görüldüğü üzere Paşa, mutlak determinizmi (cebr) kabul etmez. İradeci bir görüşe sahip olan düşünür, bu çerçevede İslâm'ın tevekkül anlayışını da çok iyi algılar. Ona göre feyiz ve bereketi ihsan eden, Tanrı'dır. Fakat tarlaya tohumu ekip de O'nun ihsanını beklemek gerekir. Aksi takdirde ziraatı bırakıp oturmak, işsizlik ve yokluğu gerektiren bir sebep olacaktır.[113]

Paşa'ya göre insan, yaratılmış varlıkların en değerlisidir. Onun kaderini, Tanrı'nın dışında kimse bilemez.[114]

İslâm Dini Hakkındaki Düşünceleri

Bab-ı Meşihât'a Bavyera'da, Augsburg'da ikamet eden Augsburg Gazetesi muharriri Doktor Vahmar Hayden adlı kişi tarafından yazılan 4 Eylül 1876 tarihli mektupta, adı geçen şahıs kelâm ve felsefe tahsil ettiğini, İslâm'ın üstünlüğünü anlayarak bu dine girmek istediğini ve kendisine müsaade edilmesini belirtmektedir. Söz konusu mektuba cevap yazılması, Bab-ı Meşihât tarafından Cevdet Paşa'ya havale edilmiştir. Paşa, bu mektuba verdiği cevapta, İslâm dinine girmenin kendi kabullerine bağlı bulunmadığını belirtir. O, vazifelerinin ancak halka nasihat etmek ve bilmedikleri şeyleri öğretmek olduğunu, doğum, nikâh, ibadet ve vefat ile ilgili işlemlerde ruhanî bir reise ihtiyaç bulunmadığını vurgular. İslâm ülkelerinde seyahat eden Avrupalıların çoğunun bu gerçeği bilmedikleri için insanlar arasında seçkin gördükleri ulema sınıfını başpapazlar ve papazlara benzettiklerine ve bunun açık bir hata olduğuna işaret eder. Dolayısıyla İslâm dininde kesinlikle bir dinî reise ihtiyaç olmadığını söyler. Dinin, Tanrı ile kulları arasında bir keyfiyet olduğunu vurgular.[115]

---

113. Paşa'nın kader ve kaza ile ilgili görüşleri için bk. *Târih*, III, s. 93 vd.
114. *Târih*, V, s. 8.
115. *Mecmûa-i Ahmed Cevdet*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, "Cevdet Paşa Evrakı", nr. 35.

Cevdet Paşa'nın, söz konusu mektuptan on iki yıl önce, yukarıda belirttiğimiz düşünceleriyle paralellik arz eden fikirlerine Bosna'dan dönüşünde Mösyö Moustier ile yaptığı felsefî sohbette de rastlıyoruz. Paşa'nın bu sohbette işlediği ana fikir, Hristiyanlıktaki ruhban sınıfının İslâm dininde kesinlikle bulunmadığı görüşüdür.[116] Yine bu sohbette Paşa'nın, Hristiyan dünyasında rastlanan din adamları sınıfının Müslümanlıkta olmadığını, bizdeki müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzin gibi dinî görevleri üstlenen kişilerin fonksiyonlarının çok farklı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz. Gerçekten de İslâm'da, Batı'daki anlamda sosyal hayattan soyutlanmış bir din adamı sınıfı yoktur. Kimsenin kendini Tanrı'nın temsilcisi veya aracısı olarak görmeye hakkı bulunamaz. İslâm dininde, "Tanrı ile kul arasına girilmez." hükmünü teyit eden görüşlerinde, bir günah işlendiği zaman, bu suçtan dolayı tövbe edilebileceğini belirten Paşa, günahların affı için sadece Tanrı'dan bağışlanma talebinde bulunulabileceğini vurgular. Ancak, insan hakkından sakınmak gerektiğini belirtir. Şayet kul, hakkını bu dünyada alamaz ise, ahrette hakkını ister. Âdil olan Tanrı'nın, mahlûkâtın yekdiğerinden hakkını alıvereceğini ifade eder.[117]

Yine Makâm-ı Meşihât'a, Antonio adlı Avusturyalı bir kişi tarafından gönderilen 8 Nisan 1877 tarihli bir mektupta, Roma katoliklerinin İslâm dinini benimsemelerinin caiz olup olmadığı, şayet caiz ise hangi şarta bağlı bulunduğu sorulmaktadır. Cevdet Paşa, yazmış olduğu cevapta, İslâm dininin esasının Tanrı'nın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanmaktan ibaret olduğunu belirtir. Hangi din ve mezhepten olursa olsun, bu iki esası onaylayan kişinin hiçbir şart olmaksızın Müslüman olabileceğini vurgular.[118]

Cevdet Paşa'ya göre ahlâk, İslâm dininin çok önemli bir şubesidir. Güzel ahlâk sahibi olmak, İslâm'ın özellikle üzerinde durduğu meselelerden birisidir. Olgun bir mümin kötü hâl ve hareketlerden kaçınır, güzel davranışlarda bulunur, bu da insanı Tanrı'ya yakınlaştırır. İnsan ne kadar güzel huylu olursa, Tanrı'ya o oranda yakınlaşır. Bu durum insanı kötülüklerden uzaklaştırdığı gibi, ebedî mutluluğa götürür. Güzel huy ise iki kötü şeyin arasındadır. Örneğin, alçak gönüllülük (tevazu) güzel bir huydur ki; bir tarafı kibir, diğer tarafı zillettir. Her ikisi de kötü hâl ve harekettir.[119]

Görüldüğü üzere İslâm, Paşa tarafından klasik bir anlayış ve tasnif içinde iman, ibadet ve ahlâk bütünlüğü içinde ele alınmaktadır. Bir kişinin iman etmesi yanında güzel ahlâklı olması da gerekir. Ona göre, insanı Tanrı'ya yaklaş-

116. *Ma'rûzât*, s. 107 vd.; *Tezâkir*, III, s. 102 vd.
117. *Tezâkir*, IV, s. 165 vd.
118. *Mecmûa-i Ahmed Cevdet*; krş. *Tezâkir*, IV, s. 166 vd.
119. *Mecmûa-i Ahmed Cevdet*; *Tezâkir*, IV, s. 166.

tıran sadece iman ve ibadet değil, aynı zamanda güzel ahlâk sahibi olmaktır. Çünkü nihaî maksat, Tanrı'ya yakınlaşmadır.

İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLER SINIFLAMASI

19. asır Osmanlı Devleti'nin kültür atmosferi içinde yaşayan Paşa'nın ilim anlayışı, döneminin karakteristik özelliğini kısmen de olsa yansıtmaktadır. Zira köklü bir medrese eğitimine ilâve olarak, onun, bu eğitimini pozitif ilimlerle bütünleştirmeyi arzuladığını görmekteyiz. Çünkü Paşa, maddî imkânlarının yeterli olması sebebiyle öğrencilik yıllarını verimli bir şekilde değerlendirebilmiştir. Gerek aklî gerekse felsefî ilimleri okuyan Paşa'nın, bu ilimler sayesinde aldığı eğitim sonucu, dünya görüşünün farklı bir boyut kazandığını söylemek mümkündür.

İlmin Önemi

Cevdet Paşa, dünyada imar ve medeniyetin gelişip ilerlemesinin, ilim ve teknik ile paralel bir seyir takip edeceği inancını taşımakta ve ilim anlayışını bu merkezî noktada yoğunlaştırmaktadır. Ona göre, bir sermaye olan ilim ve tekniğin değer ve rağbet görmesi, yöneticilerin çabalarına bağlıdır. Çünkü yöneticiler, bu noktada gerekli olan maddî ve manevî hazırlıkları tamamlayarak, onların gelişmesi için gayretlerini esirgememelidirler.[120]

Düşünürümüz, Encümen-i Dânîş'in kurulması talebiyle, bizzat kendisinin kaleme aldığı mazbatada Kur'an-ı Kerim'den de delil getirerek (Zümer, 39/9), ilmin cehalete daima üstün olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ilim ve fenne değer veren, onun gelişmesi için bütün şartları hazırlayan devletler her zaman bütün birimleriyle ve halkıyla refah içinde ve medenî bir şekilde hayat sürdürerek, diğer devletlere hükmedip, daima onlardan üstün olmuşlardır. Bu nedenle ilim ve medeniyet yolunda ilerlemek isteyen kimseler, "İlim Çin'de de olsa talep ediniz." hadisi emrince hareket etmeli, kendilerinden ilmî noktada istifade edilebilecek kişilerden yararlanmalıdır.[121]

Paşa'ya göre dünyada ilim ve marifet dışında bir şeref ve meziyet olamaz. Zira bir insanın kişisel istek ve ihtiyaçları, eğitim ve sanayiden başka hiçbir şeyle karşılanamaz. Her ne konuda ve ne zaman olursa olsun, bilgi ve hünerin

120. *Tezâkir*, IV, s. 7.
121. *Tezâkir*, IV, s. 47 vd.

değeri inkâr edilemez. Toplulukların bir düzen içinde bir arada yaşamaları ve onların intizam halinde olması, insanlar arasındaki iyi ilişkiler hep bilgi ve hünerle meydana gelmiş eserlerdir. Hayret edilecek pek çok işler, huzur ve güvenin sağlanması, dikkatlice bakılıp incelendiğinde bu sayede gerçekleşmiştir.[122]

Eğitimin insanları etkileyip, onların davranış biçimini değiştirmelerine sebep olduğu bilinen bir gerçektir. Sosyal bir varlık olmaları nedeniyle toplum halinde yaşamak durumunda olan insanların, beşerî münasebetlerini belli ilkeler çerçevesinde sürdürmeleri gerekir. İşte Cevdet Paşa, eğitimin bu özelliğine dikkat çekerek, onun, insan hayatını düzenleyen, topluma yön veren bir unsur olduğunu vurgular. Bu bakımdan hikmet, bilim ve tekniğe özen gösteren devletlerin huzur ve güven içinde olacaklarını belirtir.[123]

Düşünüre göre, insanın gerek maddî gerekse ruhanî yönünün istek ve ihtiyaçlarının karşılanabilmesi ilim sayesinde sağlanabilir. Yukarıda da işaret ettiğimiz bu husus, insan hayatı açısından büyük önem taşır. Zira insanların maddî ihtiyaçları tabiî ve riyazî ilimlerle, ruhanî yönünün ihtiyaçları ise onu besleyecek olan edebî ilimlerle sağlandığından, bu konuda güzel eserler yazılmıştır. Zira bir sözün tesiri, insan hayatında önemli bir yer tuttuğundan, bu etki sebebiyle hayatının akışını değiştiren insanlara sıkça rastlamak mümkündür. Zaten insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden birisi de budur. Kaldı ki geçmişte yaşamış şahsiyetlerin isimleri daha sonraki asırlarda yaşatılıp unutulmuyor, hatta âdeta destanlaşıyor ise bunun sebebi, onların sözleridir. Geçmişte yaşamış olan bir şairin söylediği söz, asırlar arasından süzülerek sonraki devirlere kadar ulaşabilmiştir. Ancak sözün kıymeti, söyleyenin bilgisi ve ilmine bağlıdır. Zira bir sözün kıyamete kadar silinmeden etkisini devam ettirmesi, onun ilmî bir değer ve mana taşımasına bağlıdır. Kısacası Paşa'ya göre, bir insanın gerek maddî gerekse manevî ihtiyaçlarını karşılaması için ilim tahsil etmesi kaçınılmaz bir durumdur.[124]

İlimler Sınıflaması

Düşünürün ilimler sınıflamasını başlıca iki eserinde ele aldığını görmekteyiz. Bunlardan birisi, "*Beyânü'l-unvân*" adlı olanıdır ki, Paşa, eserinin sonuç bölümünde ilimler ve fenlerin kısımları hakkında bilgi vermektedir. Diğeri ise; ulûm-ı Arabiyye (ulûm-ı edebiyye) sınıflamasını ele aldığı "*Belâgat-i Osmâniyye*" adlı eseridir.

---

122. *Tezâkir*, IV, 53 vd.
123. *Tezâkir*, IV, 54.
124. *Tezâkir*, IV, s. 54 vd.

Paşa'ya göre her ilim birçok konuyu kapsar. Bu konuların bağımsız bir ilim dalı altında toplanarak diğer ilim ve fenlerden ayrılması, gaye birliği yönündendir. Bu ise öze ait ve arazî olmak üzere iki şekildedir. Birincisi, o ilmin konusunu, ikincisi ise gayesini teşkil eder. Bir ilmin konusu, o ilmin kendi problem alanına giren hususlardır. Gayesi de o ilimden elde edilen faydadır. Örneğin, aritmetik ilminin konusu sayılardır, gayesi ise eldeki verilerle bilinmeyen sayıları ortaya çıkarmaktır. Yine bir başka örnek olmak üzere, mantık ilminin konusu bilinen'dir. Gayesi ise, düşüncenin doğru ya da yanlışını ayırmaktır. Paşa, her ilmin konu veya gayesi bakımından tarif edilebileceğini belirtir. Ona göre, örneğin, mantık konusuna göre tanımlanırsa, bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilimdir, şeklinde tarif edilir. Gayesi itibarıyla tarif edildiğinde ise mantık, kendisiyle bir fikrin doğru ya da yanlış olduğu tespit edilen bir ilim şeklinde tarif edilir.[125]

Bu kısa açıklamadan sonra, Cevdet Paşa, ilimleri naklî ve aklî olmak üzere başlıca iki kısma ayırmaktadır.

Naklî ilimler

Naklî ilimler şer'î ve Arabî ilimler olmak üzere başlıca iki sınıfa ayrılır:

A) Şer'î İlimler: Şer'î ilimlerin asılları şunlardır:

1. Kur'ân ilmi: Kur'ân-ı Kerîm'e ilişkin ilimlerdir ki, bu ilimler şunlardır:
   a) Kıraat ilmi
   b) Tefsir ilmi
   c) Fenn-i resm-i Kur'ân (Kur'ân yazma san'atı)
2. Hadîs ilmi: Hz. Peygamber'in hadislerine dair ilimler olup, birçok şubelere ayrılır.
3. Fıkıh ilmi: Ef âl-i mükellefine ilişkin olan şer'î hükümlerden bahseden bir ilimdir. Ferâiz ilmi, fıkıh ilminden bir bölüm olduğu halde bağımsız bir ilim olarak değerlendirilmiştir.
4. Fıkıh usulü ilmi: Şer'î hükümlerin gizli manalarının iç yüzünü şer'î deliller vasıtasıyla ortaya çıkarmanın usullerinden bahseder. Hilâfiyât ve cedel bu ilme ilâve edilmiştir.

---

125. Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303 (h.), s. 10 vd.; *Mukaddime-i İbn Haldûn*, C. III, (trc. Ahmet Cevdet), Takvîmhâne-i Âmire, 1277 (h.), s. 12.

a) Hilâfiyât ilmi: Dört mezhebe (Hanefî, Şâfi, Hanbelî, Mâlikî) mensup olan âlimler arasında cereyan eden tartışmaları konu alan bir ilimdir. Herkes bu tartışmaları fıkıh usulü kaidelerine tatbik ederek, kendi mezhebinin hak ve hayırlı olup, diğerlerinin hata üzere olduğunu ispata çalışır.

b) Cedel ilmi: Muhalif olanı susturmak için yapılacak konuşmaların usul ve hallerinden bahseder.

5. Kelâm ilmi: Naklî ve aklî delillerle dinî inanışların ispatını yapmaya çalışan bir ilimdir.
6. Tasavvuf ilmi: Sûfiyyenin ilmî tabirlerini, kalbî hislerini, çalışma, nefse karşı koyma ve terbiye etme yollarını bildirir.
7. Rüya tabiri ilmi: Rüyanın yorumuna vesile olan genel prensipleri içeren bir ilimdir.

B) Arabî ilimler: On iki fen olup, bunların sekizi usul, dördü ise furû'dur ki, bunlara ulûm-i edebiyye de denilir. Bunlar Arap dilinde bozuk ifadelerden sakınmaya yarayan ilimlerdir.

Ulûm-i Arabiyyenin usulü (asıl) şunlardır:

1. İlm-i lügat: Arabî ilimlerde müfretten söz edildiği halde bu, müfredatın madde ve cevheri yönünden olursa ilm-i lügattir.
2. İlm-i sarf: Müfredattan söz edildiği halde, şayet bu hey'et ve yapısı yönünden ise ilm-i sarf konusu içinde değerlendirilir.
3. İlm-i iştikâk: Müfredattan söz edildiği halde, kök ve fer'iyyet yönünden birbirine olan nispeti itibariyle olursa ilm-i iştikâk konusu içine girer.
4. İlm-i nahv: Terkiplerden bahsedildiği halde, asıl manayı ifade etme ve ortaya koyma yönünden bahseden bir ilimdir.
5. İlm-i meâni: Terkiplerden bahsedildiği halde, ikinci derecede manayı ortaya koyma yönünden bahseden bir ilimdir.
6. İlm-i beyân: Terkiplerden bahsolunduğu halde, üslûp durumu ve anlamı ortaya koyma yönünden bahseden bir ilimdir ki, teşbih, mecaz ve kinaye gibi, ifadenin çeşitli şekillerini bildirir.

   Bu ilim, ilm-i bedî'i, ilm-i meâni ve ilm-i beyâna ilâve bir ilim kabul edilmiştir.
7. İlm-i arûz: Vezinli terkiplerden vezin yönüyle bahsedilirse, bu ilm-i arûz konusuna girer.
8. İlm-i kâfiye: Vezinli terkiplerden beyitlerin sonu bakımından bahsedilen bir ilimdir.

Ulûm-i Arabiyyenin dalları şunlardır:

1. Fenn-i hatt: Yazım nakşına dair bir ilimdir.
2. Fenn-i karz-ı şi'ir: İbare kafiyeli olursa bu ilmin konusuna girer.
3. Fenn-i inşâ: Metin düz yazı biçiminde olursa bu ilmin konusuna girer.
4. Fenn-i muhâzarat: Kelâmın vezinli ve düz yazı olarak ikisini de kapsayan bir ilimdir.[126]

Aklî ilimler

Aklî ilimler hikmet-i ameliyye ve nazariyye olmak üzere başlıca iki sınıfa ayrılır:

A) Hikmet-i ameliyye: Bizim istek ve seçimimizle olan amel ve fiillerden bahseden bir ilimdir.

Amelî hikmet üç kısımdır:

1. İlm-i tehzîb-i ahlâk: Bir kişinin davranışlarına ilişkin konuları ele alan ilimdir.
2. İlm-i tedbîr-i menzîl: Bir evde toplanmış şahısların hallerini ele alan bir ilimdir.
3. İlm-i siyaset-i medeniyye: Bir millet ve memleketin durumuna ilişkin konuları ele alan bir ilimdir.

B) Hikmet-i nazariyye: Bizim istek ve seçimimizde olmayan amel ve fiillerden bahseden bir ilimdir ki, bu ilim sayesinde varlığın hakikatine vâkıf olan insanın yetkinliğe ermesi mümkündür.

Nazarî hikmet üç kısımdır:

1) İlâhiyyat: Hâricî ve zihnî açıdan maddeden bağımsız olan şeylerden bahseder ki, üç kısma ayrılır:
   a) Umûr-ı âmmeden, yani bütün varlıklardan genel ve şâmil olan küllî kavramlardan bahseden bir ilimdir (varlıkbilim=ontoloji).
   b) Vâcibü'l-Vücûd ve sıfatlarından bahseden bir ilim
   c) Mücerredâttan, yani madde ve mekândan soyut olan cevherlerden bahseden bir ilim. Emr-i meâd konusu da bu ilme dâhildir.

126. Ahmet Cevdet, *Belâgat-i Osmâniyye*, (Mahmûd) Bey Matbaası, İstanbul 1298 (h.), s. 6.

2. Riyâziyyat: Hâricen maddî olup, zihnen maddeye muhtaç olmayan şeylerden bahseder. Dört kısma ayrılır:
   a) Adet ilmi: Bu ilmin dalları şunlardır:
      1) İlm-i hesâb
      2) İlm-i cebîr
      3) İlm-i misâha
   b) Hendese ilmi: Uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan miktardan bahseder ki dalları şunlardır:
      1) Müsellesât (üçgenler)
      2) Mahrûtiyyât (koniler)

   Bazı âlimler, misâha ilmini de bu ilmin furû'undan saymışlardır.
   c) Hey'et ilmi: Yıldızların hareketinden ve birbirine uzaklığından bahseden bir ilimdir ki, dalları şunlardır:
      1) İlm-i zîc
      2) İlm-i takvîm
      d) İlm-i mûsiki: Ses ve nağmelerin birbirine olan nispetinden ve uyuşma durumundan bahseden bir ilimdir.
3. Tabiiyyât: Zihnen ve haricen maddî olan şeylerden, yani tabiî cisimlerden bahseden bir fendir. Bu da üç sınıfa ayrılır:
   a) Genel tabiî cisimlerden bahseden ilim (tabiat tarihi). Cisimlerin ilk unsuru, heyûla ve sûretlerinden bahseder.
   b) Fenn-i felekiyyât: Gök cisimlerinden (ecrâm-ı felekiyye) bahseden bir ilimdir. Bu ilim ile hey'et ilminin farkı şudur: Bu ilimde ulvî cisimlerden bahsolunup, meseleleri aklî delillerle, yani müessirden esere intikal yoluyla ispat edilir. Fakat hey'et ilminde cismiyyetten söz edilmeyip, yörünge ve uzaklıktan söz edilir, meseleleri de aklî deliller ile, yani eserden müessire intikal yoluyla ispat olunur. Bazen bir mesele iki ilmin ortak konusu olarak değerlendirilir, fakat ikisinde de gaye farklıdır. Örneğin, "Felek yuvarlaktır." hükmü, iki ilimde de zikredilir. Fakat ilm-i felekiyyâtda felek, basît cisim olarak değerlendirildiğinden, onun yuvarlak oluşu kastedilir. Hey'et ilminde ise yıldızların deveranından, onların yuvarlak oluşunun ispatı amaçlanır.

      İlm-i nücûm da hey'et ilminin teferruatındandır. Yıldızların şekli ile süflî eserler üzerine istidlâl olunan kanunlardan bahseden bir ilimdir. Ancak bazı bilginlere göre, nücûm ilmi ile ulvî yıldızların

süflî cisimlere tesiri olduğunun bilinmesinden dolayı, hikmet-i tabiîyyenin bir şubesi olarak değerlendirilmiştir.

c) Fenn-i unsuriyât: Süflî cisimlerin, yani dört unsurun (toprak, hava, su, ateş) birbiriyle terkibinden meydana gelen madenler, bitkiler ve hayvanlardan, gökyüzünde olan keyfiyetlerden ve unsurların birbirine dönüşümünden bahseden bir ilimdir. Ancak fikrî gelişmeler, bu fennin her faslının birbirinden bağımsız ve sayısız fenlere ayrılmasını gerektirmiştir.

Cevdet Paşa, yukarıda zikredilen ilimler sınıflamasında, ilimlerin asıl ve furû'larından başka, daha birçok dallarının olduğunu ifade eder. Aklî ilimlerin günden güne gelişip artması sonucu, yeni birçok ilmin ortaya çıktığını, ancak onların, ana ilimlerin birer kolu durumunda olacağını belirtir.[127] Onun ilimler tasnifini kendinden önce yaşamış olan İslâm düşünürlerinin tasnifine uygun olarak yaptığını görüyoruz ki, bu bakımdan yaptığı tasnifin özgün bir nitelik taşımadığını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Cevdet Paşa, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal ve kültürel hayatında etkili olan bir düşünürdür. Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecine girdiği bir dönemde yaşayan Paşa, döneminin ortaya çıkardığı birtakım problemlere kayıtsız kalmayarak, meseleleri analiz etmek suretiyle Devlet-i Âliyye'ye ilişen hastalığın teşhisini yaparak, gerekli çözüm önerileri sunmuştur. Bu yönüyle Paşa, hem teorisyen hem de pratisyen kimliğiyle Osmanlı'nın içine düştüğü olumsuz gidişattan kurtulabilmesi ümit ve düşüncesiyle felsefî nitelikli birtakım özgün görüşler ortaya koymuştur.

Paşa, tarihçilik, tarih felsefesi ve metodolojisi bakımından kendinden önceki Osmanlı tarihçilerinden farklı bir anlayışın yolunu açmıştır. Çünkü Paşa, tarihi olayların sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Buna karşın o, birçok olayı manevî tesirlerin etkisiyle izah ederek, bu anlayışıyla geniş çapta etkisinde kaldığı İbn Haldun'dan ayrılmıştır. Zira Paşa'nın tarihî olaylarda mutlak bir determinizme inanmadığı, dolayısıyla iradeci (fatalizm) bir görüşe taraftar olduğu anlaşılmaktadır. Paşa'nın tarihçinin uyması gereken ilkeler çerçevesinde dile getirdiği objektiflik, illiyet prensibi (sebep-sonuç) ve ilmî tenkitçilik gibi hususlarla ile ilgili ileri sürdüğü fikirler, tarih ilmi bakımından günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan önemli prensipler olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

127. Ahmet Cevdet, *Beyânü'l-unvân*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1289 (h.): s. 34-39.

Devlet hakkında ortaya koyduğu fikirleriyle de Paşa, düşünce tarihimizde önemli bir yer işgal etmektedir. Zira Paşa'nın devletin yapısı ve geçireceği merhaleler bağlamında ortaya koyduğu görüşler devlet yönetimi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla onun devlet yönetiminde önemli bazı temel ilkeler ile alâkalı ortaya koyduğu düşünceleri, bir devletin bekası açısından önemli fikirlerdir. Ayrıca Paşa, bir devlet için hukukun da önemli olduğunu ifade ederek, onun, devlet için düzeni koruyan, toplumda sosyal barışı sağlayan önemli bir unsur olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra hâkimlerin adlî sistem içindeki yeri ve önemini de belirtmiştir. Hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen Paşa, bu ilke doğrultusunda hareket etmenin devlet ve millet menfaati açısından ne derece önemli olduğunu ortaya koymuştur.

Cevdet Paşa, din ile ilgili düşünceleriyle de Osmanlı kültür yapısı içinde önemli bir şahsiyet olduğunu ortaya koymuştur. Zira Batılı bazı şahıslar tarafından İslâm dini hakkında bilgi talep edilmesi durumunda Bab-ı Meşihât tarafından Paşa'nın görevlendirilmesi, onun mezkûr alanda yetkin olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Bilim ve tekniğin toplumlar için ne denli önemli olduğunu da ortaya koyan Paşa, geleneğe uyarak kendinden önce yaşamış olan İslâm düşünürlerinin tasnifine uygun bir şekilde ilimler tasnifi yapmıştır.

Sonuç itibariyle Paşa, tarih, devlet, hukuk, din ve eğitim gibi muhtelif alanlarda değerli görüşler ortaya koymak suretiyle düşünce tarihimiz bakımından önemli bir mevkiyi işgal etmiştir. Onun geçmişte ortaya koyduğu fikirlerin, günümüzün yanı sıra gelecekte de değerini koruyacak nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ahmed Cevdet (Paşa), *Belâgat-i Osmâniyye*, (Mahmûd) Bey Matbaası, İstanbul 1298 (h.).

———, *Beyânü'l-unvân*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1289 (h.).

———, *Kısas-ı Enbiyâ Aleyhi's-selâm (ve Tevârih-i Hulefâ)*, cüz' I-XII, Kanaat Matbaası, Dersaadet 1331 (h.).

———, *Ma'rûzât*, (nşr. Yusuf Halaçoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

———, *Mecmûa-i Ahmed Cevdet*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 35.

———, *Miyâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303 (h.).

———, *Târih-i Cevdet (tertib-i cedîd)*, C. I-XII, Matbaa-i Osmaniye (II. tab'), Dersaadet 1309 (h.).

———, *Tezâkir*, C. I-IV, (yay. Cavid Baysun), TTK Basımevi, Ankara, 1986.

Baysun, M. Cavid, "Cevdet Paşa, Şahsiyetine ve İlim Sahasındaki Faaliyetine Dair", *Türkiyat Mecmuası*, C. XI, İstanbul 1954.

Bolay, Süleyman Hayri, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Halaçoğlu, Yusuf– Aydın, M.Akif; "Cevdet Paşa" mad., *DİA*, C. VII, İstanbul 1993.

Halaçoğlu, Yusuf, "Ma'rûzât ve Tezâkir'de Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat Erkanı", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, TTK Basımevi, Ankara 1987.

Halkın, Leon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları* (trc. Bahaeddin Yediyıldız), TTK Yayınları, Ankara 1989.

Halkin, Léon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (trc. Bahaeddin Yediyıldız), TTK Yayınları, Ankara 1989.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (trc. Metin Kıratlı), TTK Basımevi, Ankara 1991.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, (tertîb ve tab': Ahmed Cevdet), Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1329 (h.).

"Mecelle Cem'iyetinden Tanzim Olunan Mazbatanın Sûreti", *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1329 (h.).

Mecmûa-i Ahmed Cevdet, İstanbul Belediye Kütüphanesi, "Cevdet Paşa Evrakı", nr. 35.

Meriç, Ümid, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1979.

Mukaddime-i İbn Haldun, (trc. Ahmed Cevdet), C. III, Takvimhâne-i Âmire, 1277 (h.).

Ortaylı, İlber, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.

Sözen, Kemal, "Ahmed Cevdet Paşa'ya Göre Devlet" *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III, Düşünce ve Bilim, Yıl 6, S. 33, Ankara 2000.

———, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

———, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğimize Getirdiği Yeniliklerin Felsefî Tahlili" *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Isparta 2002.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İÜ Yayınları, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul 1942.

Togan, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.

Ülgener, Sabri F., "Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri, *İş Mecmuası*, C. XIII, S. 76, nr: 12, İstanbul 1947.

Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, Batur Matbaası, İstanbul 1975.

Yinanç, Mükrimin Halil, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

AHMET CEVDET PAŞA VE EDEBİYAT

Meliha Yıldıran Sarıkaya*

edebiyat, Cevdet Paşa'nın asıl çalışma alanı değildir. Bununla birlikte hayatı boyunca dil ve edebiyatla ilgili olmuştur. Külliyâtı içerisinde tarih sahasındaki eserleri ilk sırada gelir. Fazla te'lifâtı olmasa da hukuk, onun ikinci ihtisas alanıdır. Sağlam bir hukuk dili geliştirmek ve buna bağlı olarak kanun metni kaleme almak konusunda temâyüz etmiştir.[1] Diğer taraftan onun ilmî çehresiyle eserleri arasında her zaman doğrudan bir ilişki kurulamayabilir. Çünkü Cevdet Paşa'nın ilmî ve siyâsî faâliyetlerini yönlendiren temel unsur, içinde yetiştiği Tanzîmat devrinin özel şartlarından kaynaklanan ihtiyaçlar ve beklentilerdir. Bir hizmetadamı olan Cevdet Paşa eserlerini de büyük ölçüde bu anlayışla, yani ya eksiklikleri ikmâl etmek veya daha evvel ihmâl edilmiş bir alana dâir ilk eseri kaleme alarak yeni bir sistem tesis etmek maksadıyla yazmıştır. Devlete millete faydalı olmak ideali doğrultusunda, teklif edilen hemen her vazifeyi kabul etmekle kalmayıp büyük bir liyâkatle yerine getirmeye çalışmış-

---

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

1. Cevdet Paşa'nın hukuk sahasına katkılarını değerlendiren M. Akif Aydın, onun kanun ve nizamnâme hazırlamaktan bir iki risâle dışında hukuk kitabı yazmaya fırsat bulamadığını, yine de bu durumun Cevdet Paşa'nın hukukçu olarak değerini azaltmadığını belirtmektedir. Bk. M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Cevdet Paşa Semineri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul, 1986, s. 39.

tır. Dil ve edebiyatla ilgili eserlerini de yine bu minvalde, vazîfe telakkîsiyle kaleme aldığı söylenebilir.

Cevdet Paşa'nın ilmî şahsiyeti medresede şekillenmiştir. Ele aldığı her mevzûda işe kelimenin lugat anlamını öğretmekle başlayan ve giderek bütün teferruâtı kuşatan medrese eğitimi Cevdet Paşa'yı hayatı boyunca sathî bilgiden uzak tutmuştur. Ayrıca fıtraten sahip olduğu öğrenme iştiyâkı sâyesinde medrese tahsîlinin fevkinde bir ilmî birikim edindiği âşikârdır. Bursalı Mehmed Tâhir onu, "âlimlerin en âlimi" olarak tanıtır.[2]

Çok erken bir dönemde kalem tecrübesi edinmiştir. Henüz tahsilini ikmâl için İstanbul'a gelmeden önce Lofça'da, Arapça ve dinî ilimler okuduğu hocası müftü Hâfız Ömer Efendi'nin yanında "fetvâ müsevvidliği" yapmıştır. Tahmin edileceği üzere müsevvidlik, fıkıh bilgisinden başka iyi bir münşî olmayı da gerektirir. Herhangi bir konuda verilen fetvânın düzenlenmesi için sağlam bir mantık yapısına sahip olmak kadar en vecîz ifadeyi bulmak melekesine de ihtiyaç vardır.[3] Meleke ise çok çalışmakla kazanılır. Şu halde Cevdet Paşa'nın kanun ve nizamnâme metni yazma faâliyetindeki muvaffakiyeti, tahsil hayatının ilk yıllarındaki bu gayretine de bağlanabilir. Esâsen onun edebiyatla ilgisi de müsevvidlik tecrübesine kadar götürülebilir. Çünkü Cevdet Paşa'nın edebiyat sahasındaki faâliyetleri, kısa bir süre meşgûl olduğu şiirden ziyâde nesirle devam etmiştir.

Cevdet Paşa'nın şiire ilgisi İstanbul'daki tahsil sürecinde ve tâbir câizse hekim tavsiyesiyle başlamıştır. *Tezâkir*'de medrese yıllarına dâir hâtıralarını, tâkip ettiği dersler ve dönemin öne çıkan müderrisleri kısmında hayli tafsilâtlı şekilde anlatan Cevdet Paşa, bir taraftan da devrin eğitim öğretim anlayışına dair mütâlaalarını kaydeder.[4] İstanbul'da karşısına çıkan imkânları sonuna kadar kullandığı anlaşılan Paşa, fevkalâde çalışkan bir talebedir. Medresede tâkip ettiği dersler yanında bir taraftan da müzâkereci başı sıfatıyla kendi derslerini yürütmüş, okuttuğu kitaplara tâlîkatlar yazmıştır.[5] Medrese müfredâtının dışında ayrıca yeni metodla hesap, cebir, hendese, logaritma gibi matematik dersleri almıştır.[6] Bütün bu çalışma yoğunluğunun üstesinden gelebilmek

---

2. "Elhâsıl a'lemü'l-ulemâ olduğu kadar da siyâsî, hakîm, edîb, müverrih idi. Nâdiren şiirle iştigâl etmiştir." Bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire: İstanbul 1333, II, 131.
3. Ebu'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi: İstanbul, 1946, s. 13-14.
4. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara, 1986, IV, 8-10.
5. Onun, tetkîke başladığı konulara dâir küçük de olsa bir risâle yazmayı alışkanlık hâline getirdiği bilinmektedir. Bk. Mardin, *a.g.e.* s. 5.
6. *Tezâkir*, IV, 7.

için bayram günleri dışında tatil yapmadığını, vakit sıkıntısı sebebiyle günlük işlerini yapması için bir yardımcı tuttuğunu, çok defa geceleri de kitap mütâlaasıyla geçirdiği için uykusuz kaldığını, yine kendisi anlatmaktadır.[7] Neticede bünyesi bu kesintisiz çalışma temposuna dayanamaz ve hastalanır. Aynı zamanda iyi bir hekim olan bir hocası Hamîd Efendi, ona tatil günlerinde çalışmayı yasaklar ve dinlenebileceği başka meşgûliyetler bulmasını tavsiye eder. O kadar ki Cevdet Paşa ancak hocasının îkazlarından sonra medresedeki odasına bir yatak aldığını ve uykularına dikkat etmeye başladığını söylemektedir.[8] İşte bu tedbirler çerçevesinde dinlenmek ve tabiî Farsça öğrenmek için boş vakitlerinde Çarşamba civarındaki Murad Molla Tekkesi'nin post-nişîni Mehmed Murad Efendi'nin *Mesnevî* derslerine devam eden[9] Cevdet Paşa'nın edebiyatla doğrudan ilgisi bu muhîte girmesinden sonradır. Çünkü şeyhin *Mesnevî* okuttuğu bu tekke aynı zamanda devrin sanat ve edebiyat merkezi konumundadır. *Mesnevî* derslerini aksatmayan Cevdet Paşa başladığı bu işi sonuna kadar götürmüş ve 1260 senesinde sultan Abdülmecid'in de iştirâk ettiği büyük bir merâsimle hem "*Kasîde-i Bür'e*" ve "*Hizbü'l-bahr*" okumaya mezun olmuş, hem de mesnevî-hânlık icâzeti almıştır.[10] Esâsen Cevdet Paşa'nın yarıda bıraktığı bir iş yok gibidir. Edebiyat ve tasavvufla, husûsen *Mesnevî* ile alâkasını hiç kesmediği, yıllar sonra hazırladığı şerh hakkında kendisinden görüş ve değerlendirme isteyen Âbidin Paşa'ya yazdığı cevâbî mektupta açıkça görülmektedir. *Mesnevî*'nin muhtevâsı, şerhleri ve özellikle yedinci cilt mes'elesine dâir ayrıntılı bir değerlendirme, dahası ilmî bir makâle hüviyetindeki bu mektup üzerine Âbidin Paşa ona duyduğu hayranlığını, "İnsanlar içinde pek az insan bulunur ki her bahiste mâhir, her mes'elenin halline muktedir bulunsun..." şeklinde başlayan övgü ifadeleriyle dile getirmiştir.[11]

---

7. *Tezâkir*, IV, 12.
8. *Tezâkir*, IV, 12; Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Kanâat Kütüphanesi: İstanbul, 1332, s. 21.
9. Cevdet Paşa, Mehmed Murad Efendi'nin dersleri yanında devrin diğer meşhur mesnevî-hânı Hoca Hüsâmüddîn Efendi'nin Küçük Mustafa Paşa'daki *Mesnevî* derslerinden de istifâde etmiştir. Bk. *Tezâkir*, IV, 12-13.
10. *Tezâkir*, IV, 17.
11. Fatma Aliye, *a.g.e.* s. 21. Cevdet Paşa bu mektupları *Tezâkir*'e (IV, 228-236) kaydetmiştir. Burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Fatma Aliye pederinin tekkeye devam etmesinin bir şeyhe intisâb ettiği şeklinde yorumlanmaması gerektiğini vurgularken (bk. *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, s. 21) Ebu'l-Ulâ Mardin biraz daha ileri bir yorumla, onun tekkeleri ve şeyhleri sevmediğini, sadece edebiyat merakıyla buralarda bulunduğunu kaydetmektedir (bk. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 24-25). Oysa Cevdet Paşa, özellikle mesnevî-hân olduktan sonra mevlevî dergâhlarında hürmet ve itibâr gördüğünü, zaman zaman Galata Mevlevîhânesi'nde konakladığını; ayrıca devrin büyük adamlarından biri olarak bahsettiği Kuşadalı İbrâhim

Tekke muhîtinde şiir ve edebiyata ilgisini keşfeden Cevdet Paşa, bir taraftan da Şevket ve Urfî dîvanlarını okumak üzere şâir Fehîm Efendi'nin Karagümrük'teki konağına devam etmeye başlamıştır. Müdâvimlerin müşterek ilgi alanı şiir olduğu için "bezm-i üdebâ" olarak anılan bu edebiyat meclisi, şiire yeni başlayanlar için hem mektep hem de şâirliğe kabul edilmenin yolu olarak görülmektedir. Ayrıca şâir Safvet Efendi'nin Fâtih'teki evinde tertîp edilen edebiyat sohbetlerine de iştirâk eden Cevdet Paşa, bir süre sonra muhîtin tesiriyle ilk şiir tecrübelerine başlar. Bu ilk denemeleri bir heves olarak tanımlamakta ve yazdıklarını kendisinin de beğenmediğini söylemektedir.[12] Paşa'nın bu meclislerde başlayan şiir merâkı uzun fâsılalarla da olsa hayâtının sonuna kadar devam etmiştir.

İlk şiirlerinde "Vehbî" mahlasını kullanır. Bu arada Abdülhamid'in velâdetine yazdığı bir târih manzûmesi beğenilerek "cevâiz-i şuarâ" tahsîsâtından ödül alır. Akabinde yazdığı diğer şiirler de edebiyat meclisinde kabul görünce şâir Fehîm, aynı mahlası taşıyan diğer şâirlerle iltibâsına mânî olmak için mahlasını "Cevdet" olarak değiştirmiştir.[13] Bir anlamda şâirliğinin tescîli olan bu mahlas şiirle alâkasını kestiği uzun yıllar boyunca da ismiyle birlikte zikredilmiş, hatta isminin de önüne geçmiştir.

Bir dîvânçe teşkil edecek kadar şiir söyleyen Cevdet Paşa'nın şiire ilgisi uzun müddet devam etmemiş, asıl mesâîsini ilmî faâliyetleri ve daha sonra üstlendiği zor ve zahmetli devlet işleri teşkîl etmiştir. Şiirleriyle yeniden ilgilenmesi sipâriş üzerinedir. Bu konuyu *Tezâkir*'de, "1310 senesi evâilinde Zât-ı şâhâne eş'âr-ı âcizânemin cem'iyle bir nüshasının takdîmini emr ü fermân buyurdu. Fakîr ise şâirliği terk edeli otuz seneyi tecâvüz etmiş idi. Her ne ise evrâk-ı perîşânımı karıştırarak eş'ârımı bir dîvânçe şeklinde tertîb ile bir nüshasını huzûr-ı hümâyûna takdîm ettim." cümleleriyle anlatır.[14] Cevdet Paşa'nın sultan Abdülhamid'e takdim ettiği bu nüsha bulunamamakla birlikte şâirin üzerinde tashihler yaptığı müsvedde defterler mevcuttur.[15] Esâsen pâdişâhın bu talebi Cevdet Paşa'yı hayli memnun etmiş olmalı ki *Dîvançe*'yi düzenlerken, şiire ilk başladığı yıllarda Abdülhamid'in velâdetine düştüğü;

Halvetî ile "sûfiyye mesleğine sâlik olmadığı halde" görüşerek istifâde ettiğini, büyük hocaların gideremediği bazı şüphelerini Kuşadalı'ya mürâcaatla hallettiğini hâtırâtında memnûniyetle dile getirmektedir (bk. *Tezâkir*, IV, 15, 17).

12. *Tezâkir*, IV, 13-14.
13. *Tezâkir*, IV, 14.
14. *Tezâkir*, IV, 283.
15. *Dîvançe*'nin kütüphânelerde müsvedde hâlinde üç nüshası mevcut olup bu nüshalardan hareketle eserin tenkitli metni hazırlanmıştır. *Dîvânçe*'nin nüshaları ve metni için bk. Meliha Yıldıran, *Ahmed Cevdet Paşa Hayatı Eserleri ve Dîvançe-i Cevdet*, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 85-231.

"Bir düşer binde bu târîhe nazîre Vehbiyâ / Kondu mehd-i şevkete memdûh ola Abdülhamîd (sene 1258)" beytiyle tamamladığı târihi, *Dîvançe*'de ilk sıraya yerleştirmiştir.[16]

Yüz yirmi dokuz adet şiir içermekte olan *Dîvânçe-i Cevdet*'te, klasik tertipte yer alması gereken tevhîd, münâcaat ve na't bulunmamaktadır. Kasîde, tekîb-bend, gazel, şarkı, rubâî, kıt'a ve müfred nazım şekilleri kullanılmıştır. Bunlar arasında gazelden sonra en çok târihler vardır. Birisi Farsça olmak üzere dört kasîde ve bir terkîb-bendi, hocası ve hâmîsi Reşid Paşa'ya ithâf etmiştir. Reşid Paşa'dan sonra ikinci velînîmeti kabul ettiği şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'e, biri Arapça, iki kasîde takdîm etmiştir. Bir diğer kasîdesi aynı zamanda dostu olan Fuad Paşa içindir. *Dîvançe*'de asıl yekûn tutan târih manzûmeleri ekseriyetle şehzâdeler ve hanım sultanlar için söylenmiştir.[17]

Şiirlerini gözden geçirerek düzenledikten sonra *Dîvançe*'nin sonuna hem şiir anlayışını hem de eseri tertip sebebini anlattığı "Hâtime" başlıklı yeni bir şiir eklemiştir. Cevdet Paşa, vefatından iki sene öncesine denk genel bu talepten, yani pâdişâhın şiirlerini görmek istemesinden hayli memnun kalmıştır. Bu hususta duygularını Hâtime'de; "*Tâze köhne yine evrâk-ı perîşânın bile / Mahvını görmez revâ ol şâh-ı bî-misl ü nedîd*"[18] beytiyle dile getirir. Yani, "O emsalsiz pâdişâh, eski yeni dağınık şiir evrâkımın yok olmasını revâ görmemiştir." demektedir. Eski evrâkını tetkik ederek yaptığı derleme çalışmasını, "harâbede antika aramağa" benzetir. "*Eski mâden tabakaları, tecemülât-ı hâneden ma'dûd olur ammâ, harc-ı âlem olan yeni fabrikalar ma'mûlâtıdır*" diyen Paşa'nın yıllar sonra yeniden okuduğu şiirlerine her şeye rağmen kıymet verdiği anlaşılmaktadır. Dâimâ değişen bu âlemde örf ve âdetler gibi ifade tarzının da değiştiğini, bu değişim neticesinde şiirlerinin efkâr-ı hâzıraya uymayacağını söyleyen Cevdet Paşa, kendi şâirliğini "esb-i nâtuvân"a, yani gücü tükenmiş bir ata; yeni şiiri ise Pâris atlarına benzeterek özür beyan etmekte,[19] kendi şiirinin yeni edebiyat ürünleriyle mukâyese edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yine "Hâtime" başlıklı şiirinin; "*Ehvenü'l-mevcûd olan eş'ârımı cem' eyleyip / Böyle bir dîvançe-i nâkıs-ayâr oldu bedîd*"[20] beytinden anlaşılacağı üzere şiirlerini tedvîn ederken kendi içinde bir elemeye tâbî tutmuştur. *Dîvânçe*'nin son şiiri, tedvîn târihini vermektedir: "*Şükr edip Cevdet dedi târîh-i tâm / Hamd ile Dîvânçe'm buldu hitâm* (sene 1310)"[21]

---

16. Şiirdeki Vehbî mahlası daha sonra Cevdet olarak tashih edilmiştir. Şiirin tamamı için bk. Yıldıran, *Dîvançe-i Cevdet*, s. 85.
17. *a.g.e.* s. 80.
18. *a.g.e.* s. 224.
19. *a.g.e.* s. 69.
20. *a.g.e.* s. 224.
21. *a.g.e.* s. 227.

Cevdet Paşa'nın şiir için gerekli alt yapıya sahip olduğu, iştirâk ettiği edebiyat mahfillerinde bu yönde iyi bir sanat zevki edindiği bilinmektedir. Diğer taraftan Arapça ve Farsçaya vukûfiyeti de müsellemdir. Mazmûnun nasıl geliştirileceği, edebî sanatlara nasıl ve ne şekilde mürâcaat edileceğini öğrenmiş, daha sonra bu birikimini *Belâgat-ı Osmâniyye* adlı eserinde değerlendirmiştir. Fakat şâir olmak için bu mâlûmâtın yeterli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla şiirleri teknik bakımından sağlam bulunsa da yüksek birer sanat eseri olamamıştır.

Şiirde, zevk ve sanat terbiyesi bakımından eskiye bağlıdır. Fakat şahsiyeti itibarıyla ağır başlı, dürüst bir medreselidir; coşmaktan, ölçüyü kaçırmaktan sakınır. Bu yüzden şiirlerinde kendisini ortaya koyamaz.[22] Dolayısıyla şiirleri ilmî hüviyetini temsil eder tarzda sâde ve tabiî manzûmelerdir. Şiirleri hakkındaki müşterek kanâat, ilim kudretiyle söylenmiş oldukları yönündedir. Bu yorum, şiirlerin şekil ve mantık örgüsü bakımından mükemmele yakın olsalar da heyecan unsuru bakımından eksik oldukları anlamına gelir. Ayrıca çok sayıda nazîre ve tahmîs yazmış olması, ilham kaynağının hâricî olduğuna işâret etmektedir. Yani Cevdet Paşa şiirlerini sevk-i tabiî ile değil de üzerinde çokça çalışarak söylemiş gibidir. Düz yazılarında olduğu gibi şiirlerinde de fesâhat endişesi taşıdığı görülmektedir.

Dîvançe'deki bazı şiirlerinde kendi şiir mâcerâsına dair bazı ipuçları mevcuttur. Meselâ Şeyhülislâm Ârif Hikmet'in bir gazeline yazdığı nazîrede; "*Yemiş içmiş selef bezm-i sühandan şimdi ahlâfa / Tenakkul etmeğe esmâr-ı nazmın hâmı kalmışdır*"[23] beytinde görüleceği üzere, eskiden bu güne şiir mâdeninin tükendiğinden, şiire malzeme kalmadığından şikâyet etmektedir. Sanki bu vâdide söylenecek her söz söylenmiştir. Bu yakınma aslında onun tabîaten şiire mesâfeli olduğu şeklinde de okunabilir. Yine Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'e takdîm ettiği bir kasîdesinde, şiiri ve şâirliği hakkında söylediği; "*Bu vesîleyle salıp vâdi-i şi're fikri / Eyledim sûret-i şekvâda kasîde inşâd // Yoksa eş'âr ile fahr etme değil âr ederim / Etseler Cevdet şâir deyu ger nâmımı yâd*"[24] beyitlerinde açıkça görüleceği üzere şiiri sesini duyurmak için bir vâsıta olarak gördüğünü, gerçekte şiirle övünmekten utanacağını söylemektedir. Şiirin kendisi için bir yol olmadığını vurguladığı; "*Hiç tenezzül mü eder şi're hümâyı tab'ım / Evc-i tahkîka ederken per-i da'vâyı küşâd*"[25] beytinde ise meşreben ehl-i tahkîk olduğunu, esâsen şiire tenezzül etmeyeceğini söylemektedir. Bazı şiirlerinde görülen hakîmâne edâ, yüksek tonda söyleyiş ona daha çok yakışmaktadır. Meselâ "*Dünyâ kederin terk et âlem kuru gavgâdır / Dünyâ de-*

22. Cemil Meriç, *Jurnal*, İletişim Yayınları: İstanbul, 1993, II, 224.
23. *Dîvançe-i Cevdet*, s. 155.
24. *a.g.e.* s. 97.
25. *a.g.e.* s. 97.

diğin ancak bir beyhûde sevdâdır"[26] beytiyle başlayan terkîb-bendi, bu türün güzel örneklerindendir.

Cevdet Paşa'nın mısrâlarında müphem ifadeye rastlanmaz. Duygu ve düşüncelerini yazılarında olduğu gibi şiirlerinde de çok defa açıkça dile getirmiştir. Bu yönüyle şiiri hüner göstermekten ziyâde hâlini beyan etme vâsıtası olarak kullandığı söylenebilir. Şiire ara verme sebepleri arasında, edebiyat ve ilim arasında bir tercih yapmak durumunda kalması da sayılabilir. Geçen zaman içinde şiirle alâkasını alışılmış kalıplarla söylenen târih manzûmeleriyle sürdürmüştür. Bir süre sonra da şiiri bırakır. "*Çün otuz yıldan ziyâde oldu kim terk etmişim / San'at-ı nesc-i metâ-ı şi'ri mânend-i Lebîd*"[27] beytinden de anlaşılacağı üzere, bilinçli bir şekilde şiir söylemekten vaz geçmiş, bu süre zarfında yalnızca birkaç târih manzûmesi yazmıştır. *Dîvânçe*'nin sonuna eklediği şiirindeki; "*Kâr u bâr-ı şâiriyyetden ferâgat eyledim / Gelmez oldu zihnime mısrâ ya beytü'l-kasîd*"[28] beytinde ilhâmın kesildiğini söyleyen Cevdet Paşa'nın artık şiirden tam anlamıyla koptuğu anlaşılmaktadır.

Cevdet Paşa şiir yazdığı devrede eski şiire hiçbir konuda muhâlefet etmemiş olup nazım şekilleri ve arûz konusunda eskiye bütünüyle bağlı kalmıştır. Fakat zaman içinde şiir tekniği konusundaki düşünceleri değişir. Öyle ki hece ölçüsünün Türkçenin tabiî vezni olduğunu, arûzun Türk dilinin yapısını bozduğunu ve dolayısıyla Türk şiirinin ölçüsü olamayacağını iddiâ eder.[29] Dil ve edebiyat konusu üzerinde hayli uzun durduğu *Kısas-ı Enbiyâ*'da Süleyman Çelebi ve *Mevlid*'i öven Cevdet Paşa, sehl-i mümmtenî örneği olan bu manzûmenin arûzla yazılmasına rağmen hecenin on birli ölçüsüne de uygun olduğunu, oysa sonraki dönemlerde gelen şâirlerin Arapça Farsça kelime ve terkiplerle Osmanlı şiirini bütünüyle Fars şiiri vâdisine taşıdıklarını söyleyerek eleştirmektedir.[30] Bu düşüncelerini daha sonra Manastırlı Fâik Bey'in *Türkçe Arûz* adlı risâlesine yazdığı takrîzde tekrar edecek; "Her lisânın vezni kendi seciye ve şîvesine göredir" diyerek hece ölçüsünün "vezn-i Türkî" olduğunu savunacaktır.[31] Yaşadığı devirde vezin konusundaki yorumları fazla itibar görmese de daha sonra gelişen millî vezin münâkaşaları sırasında, millî edebiyat taraftarlarınca Cevdet Paşa'nın bu görüşleri delil olarak kullanılmıştır.[32]

---

26. *a.g.e.* s. 129.
27. *a.g.e.* s. 225.
28. *a.g.e.* s. 223.
29. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, Kanâat Kütübhânesi: İstanbul, 1331, s. 986.
30. *Kısas-ı Enbiyâ*, s. 987.
31. Manastırlı Fâik, *Türkçe Arûz*, Âlem Matbaası: İstanbul, 1313, s. 22-23; *Tezâkir*, IV, 283.
32. Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ötüken Neşriyât: İstanbul, 1989, I, 310.

Cevdet Paşa'nın şiirini yorumlayanlar, onun bazı gazellerinde muvaffak olduğunu söylerler. Meselâ İbnülemin onun, "ağlasın gülsün" redifli gazelini Yahyâ Kemâl'in çok beğendiğini kaydetmektedir.[33] "*Eden vuslat deminde fikr-i hicrân ağlasın gülsün / Dökenler eşk-i şâdî böyle her an ağlasın gülsün*"[34] matla'lı bu gazeli hakkında başka övgüler de vardır. İsmâil Hakkı, "nevâdir-i edebiyyeden" ifadesiyle tanıttığı bu şiirdeki ifade güzelliğini Paşa'nın zekâsına, hattâ dehâsına bağlamaktadır. Yine "*Hûbân-ı bî-vefâ gibi dehr-i desîse-bâz / Nâz ehline niyâz eder, ehl-i niyâza nâz*"[35] müfredinde görüldüğü türden orijinal imgeleri kast ederek vaktiyle, "Şiir üzerinde daha fazla durmuş olsaydı veya şiir kabiliyeti iyi terbiye edilseydi, nesirde gösterdiği muvaffakiyeti şiir de de pekâlâ yakalayabilirdi." demektedir.[36]*Fatin Tezkiresi*'nde ise Cevdet Paşa, "zekâsı müsellem bir şâir-i pâkîze-şiyem" ibâresiyle tanıtılır. Şiirleri birer fesâhat örneği olarak takdim edilir.[37] Aslında bu yorumlarda bir taraftan Cevdet Paşa'nın zekâsı övülürken bir taraftan da şiiri eleştirilmektedir. Îcâz-ı kelâm melekesine sahip olduğu için şiire kolay başlamıştır. Sağlam mantık terbiyesiyle kurduğu mısrâları vecîzdir, ancak şiir için gerekli lirizmden mahrumdur. Buna rağmen Cevdet Paşa'nın kendi döneminde kabul gören bir şâir olduğu söylenebilir. Zira devrin kayda değer şiirlerinin toplandığı *Müntehabât-ı Cedîde* adlı antolojide, Âkif Paşa, Nâmık Kemâl, Şinâsi ve Ziyâ Paşa ile birlikte Cevdet Paşa'nın da yirmi civârında şiirine yer verilmiştir.[38]

Şiirleri hakkındaki değerlendirmelerin ortak noktası, Cevdet Paşa'nın ilim kudretiyle şiir söylediği yolundadır. Esâsen birçok şiirinde görülen hayâl ve ifade güzelliği onun şâir ruhuna dâir işâretler taşımakla birlikte diğer ilmî faâliyetleri, hayatı boyunca devam eden ve onu edebî muhitten uzak tutan yorucu memuriyetleri, şiirle alâkasını sürdürmesine imkân vermemiştir.

Cevdet Paşa'nın edebiyatçı kimliğini "şâir" sıfatıyla sınırlamak haksızlık olur. Şiir onun için bir gençlik hevesi mesâbesinde kalmış olup asıl muvaffakiyeti nesir vâdîsindedir. Türk nesir târihinde sâde nesre geçiş döneminin temsilcilerindendir. XIX. asrın ikinci yarısında nesir üslûbu, "sâde, müzeyyen, âlî" olmak üzere üç ayrı karakterde gelişmiştir. Bu tasnife göre Sâdullah Paşa ile Nâmık Kemâl'in

---

33. İbnülemin M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, Orhâniye Matbaası: İstanbul, 1930, I, 240.
34. *Dîvançe-i Cevdet*, s. 191.
35. *a.g.e.* s. 221.
36. İsmâil Hakkı, *On Dördüncü Asrın Türk Muharrirleri*, Mahmud Bey Matbaası: İstanbul, 1308, s. 16-19.
37. Fatin Efendi, *Tezkire-i Hâtimetü'l-eşâr*, İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı: İstanbul, 1271, s. 49.
38. Mustafa Reşîd, *Müntehabât-ı Cedîde: Nazım*, Karabet ve Kasbar Matbaası: İstanbul 1303, s. 41-58.

yazıları âlî ve müzeyyen üslûba; Cevdet Paşa ve Ahmed Midhat Efendi'nin çoğu yazıları sâde üslûba örnek gösterilmektedir.[39] Eski edebiyâtımızda muayyen bir kalıp içinde ekseriyetle secîli yazılan ve münşeât kitaplarında toplanan nesir, edebiyat sahasında şiir kadar ilgi görmemiştir. Düz yazının edebî metin olarak rağbet bulması Tanzîmat hareketinden sonra batı edebiyatı tesiriyle gelişen Tanzîmat edebiyatı devresinde olmuştur. Bu devrede biraz da gazete dilinde yapılan planlı ayarlamalar neticesinde yazı dilinde sâde ifade yaygınlık kazanır. Ayrıca nesirde üslûp arayışı önem kazanır. Hem ilim adamı hem edebiyatçı vasfıyla bu sürecin şâhidi olan Cevdet Paşa, müntesibi olduğu Reşid Paşa ekolünün de tesiriyle sâde nesri tercih etmiştir. Oysa ilk nesir tecrübeleri, Nâmık Kemâl'e yazdığı bir mektupta; "*Nef'î'ye taklîden şi're ve Veysî ve Okcuzâde'ye taklîden inşâya heves olunduğu sırada...*"[40] ifadesinden de anlaşılacağı üzere inşâ tanımına uygun örneklerdir. Sonradan bu çizgisi değişmiş, sâde, akıcı ve açık anlatımı tercih etmiştir. Bu süreci Cevdet Paşa şöyle özetlemektedir: "Münşeâtımız tarz-ı îrâniyâna taklîd yolunda olup sebk-i inşâmız muhâverâtımıza asla uymaz; söylediğimiz yazdığımıza, yazdığımız söylediğimize hiç benzemez. Ekseriya secî ve cinâs-ı lafzî uğrunda sözün kuvveti fedâ edilir. Reşid Paşa ise kitâbette sâde ve belîgâne bir meslek-i cedîd ittihâz etti. Ben de bu yolu beğendim ve bu tarz üzere inşâ-yı kelâma heves ettim. Sanki yeniden mektebe başladım."[41]

Bir başka yerde yine kendi yazı süreci hakkında şöyle söylemektedir: "Fakîr ibtidâ vâdî-i inşâda tarîk-ı tescîe sülûk etmiş idim. Lâkin ulûm u fünûna dâir bazı kütüp ve resâil te'lîfiyle meşgûl olarak ve müddet-i medîde Meclis-i Maârif'te uzun lâyihalar ve mazbatalar kaleme alarak bittabî tarîk-ı tersîle alıştım... Bu cihetle ekseriya şâh-râh-ı tersîl üzere giderdim. Bazen dahi secî ve sâir sanâyî-i bedîiyye ile müzeyyen kelâma ibtidâr ederdim."[42] Kendi beyânından da anlaşılacağı üzere Cevdet Paşa'yı açık ve duru ifade tarzına Reşid Paşa yönlendirmiştir. Bu meyanda Fatma Aliye, babasının alıştığı ağır ve secîli nesir üslûbunu terk ederek açık Türkçe ile yazmak için hayli çaba sarf ettiğini belirtmektedir.[43]

---

39. Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sâdeleşme Evreleri*, Türk Dil Kurumu: Ankara, 1972, s. 87.
40. Cevdet Paşa'nın bu mektubu, onun asıl lûgat konusundaki hassâsiyetini göstermesi bakımından mühimdir. Nâmık Kemâl bir mektubunda, Târîh-i Cevdet'te iki kelimenin hatâlı kullanıldığını hayli özenli bir dille Cevdet Paşa'ya bildirmektedir. Bahse konu olan "fezâil" ve "fevâzıl" kelimelerini Cevdet Paşa, "Fezâil fazîletin ve fevâzıl fâzılanın cem'i olup evvelkisi muhassenât-ı zâtiyye ve ikincisi sâire müfîd olan muhassenât-ı müteaddiyye demek olarak ikisi de yerinde kullanılmış..." şeklinde açıklamakta ve tercihinde isâbetli olduğunu cevâbî mektubunda aynı saygılı dille anlatmaktadır. Her iki mektup için bk. *Tezâkir*, IV, 223.
41. *a.g.e.* IV, 21.
42. *a.g.e.* IV, 119.
43. Fatma Aliye, *a.g.e.* s. 58.

Tanzîmat devrinde Şinâsî'nin hedeflediği sâde yazı tarzının en güzel örneklerini veren Cevdet Paşa, anlaşılan o ki dilde sâdeleşmenin, özlü ve yalın bir Türkçe'nin lüzûmuna gerçekten inanmıştır. Zaman içinde bu başlangıç noktasında kalmamış, üslûbu kendi içinde kıvâmını bulmuştur. Cümlelerinin sağlam mantığı ve ifadelerindeki berraklık, bazı eserlerinde onu sehl-i mümtenî denilebilecek, taklîdi güç bir mertebeye yükseltmiştir.

Ortaya koyduğu eserlerde Cevdet Paşa'nın edebî çehresi/mesleği, nâsirlik olarak karşımıza çıkar. O bir nesir ustasıdır. Edebiyat târihimizdeki yerini şiirinden ziyâde nesri belirlemiştir. İsmâil Hakkı bu hususdaki görüşünü, "Şöhret-i fevkalâde-i edebiyyelerini şiirlerinden ziyâde nesren hâizdirler."[44] cümlesiyle belirtmektedir. *Kısas-ı Enbiyâ* bunun en güzel örneğidir. Bu eserdeki külfetsiz hikemî söyleyiş, hem kendi devri hem sonraki dönemler için numûne kabul edilmiştir. Yine *Kısas-ı Enbiyâ*'da, meselâ Kûs b. Saîde'nin Arap belâgatinin iyi örneklerinden kabul edilen hutbesine yaptığı; "Ey nâs geliniz, dinleyiniz, belleyiniz, ibret alınız. Yağmur yağar, otlar biter. Çocuklar doğar, analarının babalarının yerini tutar; sonra hepsi mahv olup gider..."[45] şeklinde başlayan tercüme o kadar beğenilmiştir ki İsmâil Hakkı bu tercümenin, fesâhat bakımından orijinal/kaynak metnin önüne geçtiğini iddiâ etmektedir.[46] Tanpınar bu eserle Cevdet Paşa'nın, on beşinci asırdan son asra kadarki Türk nesrinin bütün tecrübelerini kendisinde topladığını söylemektedir.[47] *Kısas-ı Enbiyâ*'yı her seviyeden okuyucuya hitâb edebilecek şekilde yazılması bakımından *Vesîletü'n-Necât*'a yaklaştıran Tanpınar bu kitabı, "Gerek devrinde ve gerek ondan sonra, Türkçe'ye bu kadar hakkıyla sahip başka bir üslûp tanımıyorum" diyerek övmektedir. Ona göre bu eser, özellikle Hz. Peygamber'in hayatı kısmında, dil ve üslûp bakımından kemâl derecesine yaklaşmıştır.[48] Aslında *Kısas-ı Enbiyâ*'nın üslûbunu *Mevlid*'e yaklaştıran bu yorum, vaktiyle Cevdet Paşa'nın *Mevlid*'i, dili ve üslûbu bakımından zirve eser olarak takdim ettiği[49] hatırlandığında daha dikkat çekici hâle gelmektedir. Ayrıca aynı devirde yazılan diğer eserlerle kıyaslandığında *Kısas-ı Enbiyâ*'nın büyük oranda Türkçe kökenli kelimelerden oluştuğu görülür.[50] Bu yönüyle yer yer konuşma diline yaklaşan eserin üslûbunda samîmiyet hâkimdir.

---

44. İsmâil Hakkı, *On Dördüncü Asrın Türk Muharrirleri*, s. 21-22.
45. *Kısas-ı Enbiyâ*, s. 71-72.
46. İsmâil Hakkı, *On Dördüncü Asrın Türk Muharrirleri*, s. 77.
47. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Târihi*, Çağlayan Kitabevi: İstanbul, 1985, s. 177.
48. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları: İstanbul, 1992, s. 205, 217.
49. *Kısas-ı Enbiyâ*, s. 987.
50. *Kısas-ı Enbiyâ*'yı Türkçe söz varlığı açısından inceleyen çalışma için bk. Mukim Sağır, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dil Anlayışı ve *Kısas-ı Enbiyâ*", *Türk Dili*, 1996, sy. 530, s. 291-296.

Kısas-ı Enbiyâ'yı eğitimci gözüyle değerlendiren Muallim Cevdet de konuyu üslûba getirmekte, Paşa'nın bu eseri çocukların dahi zihinlerine inerek onları cezbedecek derecede sâde ve hoş kaleme aldığını, dolayısıyla İslâm târihini emsâli yazarlardan üstün bir muvaffakiyetle çocuklara tanıtarak sevdirdiğini söylemektedir.[51] Aynı kanâati destekleyen Niyazi Berkes, Cevdet Paşa'nın bu eseri, "İslâm din ve ahlâkiyâtının en sert yüzlü kitabı olan *Birgivî Risâlesi* yerine, çocukların İslâmiyeti yarı masal, yarı târih biçiminde kavramalarını sağlamak" maksadıyla kaleme aldığını belirtmektedir.[52]

Cevdet Paşa'nın üslûp güzelliğini gösteren yegâne örnek *Kısas-ı Enbiyâ* değildir. İstediği vakit eski münşîleri imrendirecek ölçüde sanatlı bir üslûp kullanabildiğini görmek için yazdığı takrîzlere, meselâ *Fatin Tezkiresi* için kaleme aldığı takrîzin girişine göz atmak kâfidir: "Metâlî-i mehâsini mecâmî-i tahiyyât dîvân-ı ehadiyyet-unvân-ı Alîm u Vahhâb'a takdîm ve bedâyî-i meyâmin-vedâyî-i salavât bârgâh-ı risâlet-penâh-ı hâtemiyyet-meâba arz u teslîm ve pîşgâh-ı hidâyet dest-gâh-ı âl ü ashâba ta'mîm kılındıktan sonra duâ-yı vâcibü'l-edâ-yı Pâdişâh-ı İslâm'a bu vecihle girizgâh olunur ki..."[53] Onun kalemi yaşadığı devirde de takdir ve hayranlık uyandırmış olmalı ki pek çok sayıda esere takrîz yazmıştır. Reşid Paşa, edebî kıymeti olan yazılardan oluşturduğu bir seçkiye, Cevdet Paşa'nın bazı takrîzleri ve mektuplarını dâhil etmiştir.[54]

Cevdet Paşa'nın dilediği tarzda yazabilecek kalem kudretine sahip olduğu açıkça görülmektedir. O hiçbir eserini çalakalem yazmamış, cümlelerini başıboş bırakmamış, dâimâ en vecîz ifadenin ardına düşmüştür. Tanpınar, onun bu hassâsiyeti sâyesinde hayli geniş ve renkli bir lûgata sahip olduğunu söylemektedir. Cevdet Paşa'nın nesrini olumlu yönde etkileyen bir diğer unsur, Arapça'ya vukûfiyetidir. Paşa'nın "cümlelerdeki târif ve îzah kudreti, fikre dâimâ hâkim oluş, tam kelimeyi aramak ve bulmak endîşe ve ısrârı" bu lisan terbiyesinden gelmektedir.[55] İfadelerindeki mizah, tasvir, hareketlilik hep eskiye dayanmaktadır. Bununla birlikte eski nesirdeki secî, cinâs ve nükte sanatlarını da tasfiye ederek kullanmıştır. Meselâ söz oyunu yapmaktan hoşlanmakla birlikte bunu eskilerin yaptığı gibi haşiv şeklinde bırakmaz. Bu oyunlar onda bazen üslûbun yardımcısı olur, bazen câzibe katar.[56] Üslûbu sâde olduğu kadar vâzıhtır da. Ele aldığı her konuyu tüm ayrıntılarıyla ve özellikle öğretmek maksadıy-

---

51. Muallim Cevdet, "Darülmuallimîn'in 70. Sene-i Devriyesi Vesîlesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayât-ı İlmiyesi Üzerine Konferans", *Tedrîsât Mecmuası*, sy. 39, 1333 (İstanbul), s. 439.
52. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978, s. 252.
53. Fatin, *Tezkire-i Hâtimetü'l-eşâr*, s. 3.
54. Bk. Mustafa Reşîd, *Âsâr-ı Meşâhir*, Matbaa-i Ebüzziya: İstanbul 1303, s. 5-16, 42-98.
55. Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 176-177.
56. Tanpınar, *a.g.e.* s. 175.

la öğrendiği için ifadelerinde kat'iyyet ve sarâhat vardır. Yine, Tanpınar'ın deyimiyle, o, işe hoca olarak başlamış ve ömrünün sonuna kadar kelimenin tam anlamıyla hoca olarak kalmıştır.[57] Eserleri arasındaki ders kitapları da bu hususu doğrulamaktadır.

Cevdet Paşa'nın dil ve edebiyatla ilgisi, şâir ve nâsir olmasıyla da sınırlı değildir. O aynı zamanda bir dilcidir. Türk dilinin en doğru ve güzel sûrette işlenmesi endişesini taşır. Türkçe'nin, kendi ifadesiyle "Arapça ve Farsçadan bağımsız" bir gramer kitabının olmaması onu bu alanda çalışmaya sevk etmiş, Fuad Paşa ile müzâkereleri neticesinde *Kavâid-i Türkiyye* adlı eser[58] ortaya çıkmıştır. *Tezâkir*'de bu eseri bizzat kaleme aldığını vurgulamaktadır.[59] Zaten daha sonra bu çalışmayı ibtidâî, rüşdiye ve idâdîler için ayrı ayrı tanzim ederek kendi ismiyle neşretmiştir. Türkçe dil bilgisi kitaplarının ilki olan *Kavâid-i Türkiyye*'de yer alan terimler ve bunların îzâhında, cümle unsurlarının tasnîfinde, semâî, kıyâsî, tesniye gibi Türkçede bulunmayan kategorilerin Türkçe kelimelere uyarlanmasında Arap gramerciliğinin etkileri görülür.[60] Yine de bu kitap uzun seneler sahasında tek olarak kalmıştır.

Cevdet Paşa bir taraftan da Türkçenin müstakil bir lisan olarak algılanması ve hepsinden mühimi ilim dili olarak kullanılması gayreti içindedir. Bu şuurun bir neticesi olarak henüz Türkçe'de karşılığı bulunmayan bazı yeni kelime ve kavramlar için Türkçe karşılıklar bulma çabası içinde olmuştur. Meselâ "periodiqué" kelimesi için, "evrâk-ı mevkūte"yi teklif etmiştir. Benzer şekilde hazînenin "crise" hâlini ifade edecek Türkçe bir kelime aranırken, "buhran" kelimesini keşfeder. Bu ikincisi öncekinden daha güçlü şekilde benimsenerek kullanılmaya başlanmıştır.[61] Türkçe'nin bilim dili olduğu görüşünü her zaman dillendiren Cevdet Paşa, *Takvîmü'l-edvâr* (İstanbul 1287) adındaki eserini bu düşünceyle, yani Türk dili ilim dili olmaz diyenlere Türkçe'nin her konuyu işlemeye müsâit olduğunu ve bu dil ile her fenden güzel eserler yazılabileceğini isbatlamak için kaleme aldığını beyan etmektedir.[62]

---

57. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 197.
58. Bu eser ve müteakip baskıları için bk. Esra Karabacak, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dil Bilgisi Kitapları Üzerine", *Turkish Studies*, 7/2, 2012, s. 613-620.
59. *Tezâkir*, IV, 45.
60. Nevzat Özkan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, 2006, sy. 20, s. 221.
61. Hatta hazînenin içinde bulunduğu mâlî krizi anlatan arz tezkiresi, "Hazîne-i Mâliye'nin Hâli-i Buhrânı" başlığıyla sunulmuştur. Bk. *Tezâkir*, II, 21.
62. Mâliyede kullanılan, ay yılına göre işleyen hicrî takvimden kaynaklanan sakıncaları anlattığı ve yine hicretten başlamak üzere güneş yılına göre işleyen bir takvimi kabul ettirmek için yazdığı bu eserinde herkesin anlayacağı tâbirler kullanarak Türkçe'nin ilim dili olma vasfını göstermek istemiştir. Bk. *Tezâkir*, IV, 110.

Cevdet Paşa ayrıca alfabe meselesiyle de ilgilenmiştir. Arap alfabesinin ıslâhı ve Türkçe'ye uygun bir yapıya kavuşturulması fikrini ilk ortaya atan da odur.[63]

Cevdet Paşa'nın ilklerden olan bir diğer çalışması *Belâgat-ı Osmâniyye*'dir. Belâgat ilmini bütünüyle ele alıp işleyen ilk Türkçe eser olan bu kitap esâsen onun Mekteb-i Hukuk'ta verdiği ders notlarından ibarettir. Basıldığı dönemde hayli alâka uyandıran bu eserin tenkîdi ve müdâfaası yolunda çeşitli kitaplar yazılmıştır.[64] Arap belâgatının Türk dili ve edebiyatına uyarlanması şeklinde hazırlanan bu kitap, Recâizâde Mahmud Ekrem'in batı retoriğini esas alan *Ta'lîm-i Edebiyât*'ı karşısında geleneği temsil etmektedir. Daha sonraki Türkçe belâgat kitapları ya Cevdet Paşa'yı taklîden veya onun ileri sürdüğü düşüncelere karşı görüşler çerçevesinde yazılmıştır. Her iki şekilde de *Belâgat-ı Osmâniyye*'nin tesiri açıktır. Gerek *Kavâid-i Türkiyye* gerekse *Belâgat-ı Osmâniyye*'yi yazıldıkları dönemde ilk örnekler olmaları bakımından değerlendirmek daha isâbetli olacaktır.

Cevdet Paşa'nın edebî şahsiyetini tanımaya yardımcı olacak bir diğer doküman, onun mektuplarıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Esas Evrakı arasında, üçü oğlu Ali Sedat'a diğerleri eşi Rabia Adviye hanıma yazılmış toplam 81 özel mektup bulunmuş olup bu mektuplar bir kitapta toplanarak muhtevâ yönüyle değerlendirilmiştir.[65]

Cevdet Paşa'nın edebî metinleri kadar ilmî eserleri de dil ve üslûp bakımından ayrı bir kıymet taşımaktadır. Cevdet Paşa'nın üslûbu meselesinde en çok altı çizilen eser, *Mecelle*'dir. Bu çalışma, hukuk sahasında doldurduğu boşluk bir tarafa, dili bakımından da devrin büyük eserleri arasında yer alır. *Mecelle* elbette Cevdet Paşa'nın tek başına kaleme aldığı bir eser değildir. Fakat onun azlinden sonra yazılan *Kitâbu'l-Vedîa*'nın diğer bölümlere kıyasla gerek sistematiği gerekse dili ve kanunlaştırma tekniği bakımından nasıl zayıf bulunduğu, ne türden tenkitlerle karşılandığı hatırlanacak olursa Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'nin dili ve muhtevâsına tesiri açıklık kazanmış olur.[66] Ayrıca *Mecelle*'nin başında yer alan ve şöhreti *Mecelle*'yi aşan doksan dokuz mantık kâidesinin (kavâid-i külliye) Cevdet Paşa'ya nisbeti söz konusudur. Tanpınar'a göre bu çevirideki vecîze kuvveti, Türk Dili'nin belli başlı hâdisesidir.[67] Ne var ki Cevdet Paşa *Mecelle*'nin müellifi olmadığı gibi bu kâideleri bizzat kaleme alıp

---

63. Özkan, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri", s. 224.
64. Ayrıntılı bilgi için bk. Kazım Yetiş, "Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniyye*'si ve Uyandırdığı Akisler", *Belâgattan Retoriğe*, Kitabevi: İstanbul, 2006, s. 246-299.
65. Ahmet Cihan, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, Gökkubbe Yayınları: İstanbul, 2007.
66. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mardin, *a.g.e.* s. 93-97; Aydın, "Kitâbü'l-Vedîa ve Ahmet Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları: Ankara 1997, s. 329-334.
67. Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 174.

almadığı konusunda da kat'î bir bilgi mevcut değildir. Yine de *Mecelle*'nin bütün maddelerinde, bilhassa küllî kâidelerde onun selîs, akıcı ve ilmî üslûbu bâriz olarak görülmektedir.[68]

Tanpınar'ın, "devrinin en büyük çalışma cihazı" olarak tanıttığı[69] Cevdet Paşa'yı yine aynı sebeple Ebu'l-Ulâ Mardin eleştirmektedir. Ona göre Cevdet Paşa, pek çok saha ile eser verecek ölçüde alâkadar olduğu için dikkatini dağıtmış ve bu sebeple hiç birinde tam bir ihtisas seviyesine ulaşamamıştır.[70] Aslında Cevdet Paşa, bir dostuna yazdığı mektubunda yıllar öncesinden lehinde ve aleyhinde yapılabilecek muhtemel değerlendirmelere cevap veriyor gibidir: "Ma'lûm-ı âlînizdir ki bendeniz dâimâ zuhûrâta tâbî olup giderim ve pes perde-i kaderden rû-nümâ olan sûret ne ise ona ayn-ı rızâ ve teslîm ile nazar ederim."[71] Şu halde onun bir vazîfe adamı olduğunu hatırdan çıkarmamak, eserlerine de bu gözle bakmak gerekir. Cevdet Paşa'nın ilmî çalışmaları hakkında bir değerlendirme yapan İsmâil Habîb, bazı yazılarının ilmin havzasından edebiyatın sînesine nakledilebileceği[72] görüşünü ileri sürer. Buradan anlaşılan odur ki Cevdet Paşa hangi alanda yazarsa yazsın, en güzel şekilde yazma gayreti içinde olmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa; *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, Kanâat Kütübhânesi: İstanbul, 1331.

Ahmed Refîk, "Vak'a-nüvis Cevdet Paşa Evrâkı", *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, VIII/ 46, 1333 (İstanbul), s. 215-237.

Aydın, M. Akif; "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Cevdet Paşa Semineri*, Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul.

Aydın, M. Akif; "Kitâbü'l-Vedîa ve Ahmet Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları: Ankara 1997.

Baktır, Mustafa; "Mecelle'nin Küllî Kâideleri ve Ahmet Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları: Ankara, 1997, s. 315-322.

Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978.

---

68. Mustafa Baktır, "Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Ahmet Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları: Ankara 1997, s. 317.
69. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 199.
70. Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 78.
71. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliye âzâsından Mahmud Efendi'ye yazdığı mektup için bk. Ahmed Refîk, "Vak'a-nüvis Cevdet Paşa Evrâkı", *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, VIII/ 46, 1333 (İstanbul), s. 236-237.
72. İsmail Habîb, *Türk Teceddüd Edebiyâtı Tarihi*, Matbaa-i Âmire: İstanbul, 1340, s. 403.

Bursalı Mehmed Tâhir; *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Matbaa-i Âmire: İstanbul 1333.

Cevdet Paşa; *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun, I-IV, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara, 1986.

Cihan, Ahmet; *Ahmet Cevdet Paşa'nın Aile Mektupları*, Gökkubbe Yayınları: İstanbul, 2007.

Fatin Efendi; *Tezkire-i Hâtimetü'l-eşâr*, İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı: İstanbul, 1271.

Fatma Aliye; *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Kanâat Kütüphanesi: İstanbul, 1332.

İnal, İbnülemin M. Kemal; *Son Asır Türk Şâirleri*, I-III, Orhâniye Matbaası: İstanbul, 1930.

İsmail Habîb, *Türk Teceddüd Edebiyâtı Târihi*, Matbaa-i Âmire: İstanbul, 1340.

İsmâil Hakkı; *On Dördüncü Asrın Türk Muharrirleri*, Mahmud Bey Matbaası: İstanbul, 1308.

Karabacak, Esra; "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dil Bilgisi Kitapları Üzerine", *Turkish Studies*, 7/2, 2012 (Ankara), s. 613-620.

Köprülü, Mehmed Fuad; *Edebiyat Araştırmaları 1*, Ötüken Neşriyât: İstanbul, 1989.

Levend, Agâh Sırrı; *Türk Dilinde Gelişme ve Sâdeleşme Evreleri*, Türk Dil Kurumu: Ankara, 1972.

Mardin, Ebu'l-Ulâ; *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi: İstanbul, 1946.

Meriç, Cemil; *Jurnal II*, İletişim Yayınları: İstanbul, 1993.

Muallim Cevdet, "Darülmuallimîn'in 70. Sene-i Devriyesi Vesîlesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayât-ı İlmiyesi Üzerine Konferans", *Tedrîsât Mecmuası*, sy. 39, 1333 (İstanbul), s. 429-440.

Mustafa Reşîd, *Âsâr-ı Meşâhir*, Matbaa-i Ebüzziya: İstanbul 1303.

———, *Müntehabât-ı Cedîde: Nazım*, Karabet ve Kasbar Matbaası: İstanbul 1303.

Özkan, Nevzat; "Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006 (Kayseri), sy. 20, s. 219-232.

Sağır, Mukim; "Ahmet Cevdet Paşa'nın Dil Anlayışı ve Kısas-ı Enbiyâ", *Türk Dili*, 1996, sy. 530, s. 291-296.

Tanpınar, Ahmet Hamdi; *Edebiyat Üzerine Makâleler*, Dergâh Yayınları: İstanbul, 1992.

Tanpınar, Ahmet Hamdi; *XIX. Asır Türk Edebiyatı Târihi*, Çağlayan Kitabevi: İstanbul, 1985.

Yetiş, Kazım; *Belâgattan Retoriğe*, Kitabevi: İstanbul, 2006.

Yıldıran, Meliha; *Ahmed Cevdet Paşa Hayatı Eserleri ve Dîvançe-i Cevdet*, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

AHMET CEVDET PAŞA VE HUKUKÇULUĞU*

Şahban Yıldırımer**

GİRİŞ

Tarihimizde birçok büyük şahsiyet vardır. Bu şahsiyetlerden kimi devlet adamı kimi âlim, hukukçu, tarihçi, siyâsetçi, sanatçı ya da şairdir. Ancak bütün bu yönlerin bir arada olduğu insanların sayısı oldukça azdır. Ahmed Cevdet Paşa da birçok yönü bir arada taşıyan ender insanlardan biridir. Öyle ki; hangi yönüyle ele alınsa, o yönünün diğer bütün yönlerine üstün olduğu kanâati oluşmaktadır. Meselâ; onu tarihçi yönüyle ele alanlar bu yönünün diğer bütün yönlerinden üstün olduğunu ifade etmişlerdir.[1] Zira onlara göre Cevdet Paşa'nın *Tezâkir* ve *Ma'rûzât* adlı eserleri Türk tarihçiliğinde benzeri olmayan eserlerdir.[2] Onu bir düşünür olarak ele alanlar, bu husûsiyetinin diğer bütün yönlerinin üzerinde olduğunu ifade etmişlerdir.[3] Hatta onu, tefekkür tarihimizde Hocazâde ile başlayan, İbn Kemâl, Ebusuûd Efendi ve Kâtip Çelebi ile devam eden zincirin son halkası olarak kabul edenler dahi olmuştur.[4] Onu dil ve

---

* Bu makale, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanmıştır.(c. 5, sayı: 1, Yıl 2015.)

** Yard. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

1. Kemal Sözen, "Ahmet Cevdet Paşa", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Grafiker-Ofset Matbaacılık, Ankara 2012, c. II, s. 449,
2. Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 7
3. Kuran, s. 8
4. Kuran, s. 12

edebiyat açısından ele alanlara göre o bir üslup sanatkârı idi. Çünkü yazılarında son derece sade, açık ve etkileyici bir üslup hâkimdir. Öyle ki, onun kaleminin değdiği her eser âdetâ emsâli yazılamayacak türden bir esere dönüşmektedir.[5] Onun bu yeteneği, yazıldığı dönemde gözleri kamaştıran ve hayranlık uyandıran *Mecelle*'de açıkça görülmektedir.[6] Hukukçu yönüyle ele alanlar ise onu, büyük Alman hukukçu Svigny'e benzetirler.[7] Sosyolojik görüşlerine değinenler ise onu çağının İbn Haldun'u olarak kabul etmişlerdir.[8]

Cevdet Paşa üzerine çalışma yapanlar kimi zaman onu modern Batı yanlısı, kimi zaman da muhafazakâr biri olarak tarif etmişlerdir. Berkes, kapsayıcı bir yorumla onu şöyle tarif eder: *"Cevdet Paşa, Tanzîmât döneminin belki en büyük devlet adamı olduğu kadar o rejimin de gerçek sembolüdür. İslâm bilimlerini ve bu arada fıkhı bir teknisyen olarak değil, onu kavramış, özünü ve kapsamını bilen, çağdaşlaşma tarihinin yürüyüşünü de anlamış olan bu açık düşünüşlü adam, bizim bu günkü bakış açımıza göre şerâitçilere kıyasla ilerici, sınırsız Batılılaşma (daha doğrusu Fransızlaşma) yanlılarına kıyasla gelenekçi olarak gözükür."*[9] Berkes'in bu ifadeleri içinde en önemli hususlardan biri de Cevdet Paşa'nın bir "hukuk teknisyeni" olarak sunulmasına yapılan itirazdır.

CEVDET PAŞA'NIN GÖZÜYLE HUKUK İLMİ VE ANAYASA

Hukuk İlminin Önemi

Ahmed Cevdet Paşa için hukuk sistemi, devlet düzenini oluşturan en önemli hususlardan birisidir. Bu sistemin düzenli bir şekilde devamı için onu icrâ edecek personelin de belirli vasıfları taşımaları gerekir.[10] Ahmet Cevdet Paşa'nın üzerinde ısrarla durduğu noktalardan birisi de, devletlerin; hukûkun uygulanması

---

5. Meselâ sahalarında otorite olarak kabul edilen bilim insanlarına göre *Mecelle*;'emsâli yazılmayacak bir eserdir.' Ebul'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 171 *Tezâkir* ve *Ma'rûzât* adlı eserleri ise *'Türk tarihçiliğinde benzeri olmayan eserlerdir.'* Kuran, s. 7
6. Esat Arsebük, "Türkiyede Medeni Hukukun İnkişaf Safhası", *Ankara Üniversitesi Hukuk FakültesiDergisi*, c. I, s: 1, Maarif Matbaası, Ankara 1943, s. 13
7. Ali Şafak, "Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış", *Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu*, (9-11 Haziran 1995), İkinci Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 276
8. Yusuf Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 1
9. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yayına hazırlayan: Ahmet Kuyaş) Y K Y, İstanbul 2002, s. 224
10. Sözen, s. 469

noktasında hassas davranmalarıdır. Ona göre adalet sisteminin düzenliliği ilkesi bir devlet için hayâtî önem taşır. Çünkü haksızlık ve adaletsizlik, halkın devlete olan güven duygusunu zedeleyecektir. Cevdet Paşa, hukûkun üstünlüğünü dâimâ ön planda tutar. Bir devletin devamı açısından onun hukuk devleti olması gerektiğine inanır. Cevdet Paşa'nın yönetim ilkelerinin temelini oluşturan bu düşünceleri, çağdaş devlet anlayışı ve yönetim biçiminde de çok önemli bir yer tutan 'hukuk devleti' ve 'hukûkun üstünlüğü' kavramlarına uygun görüşlerdir.[11]

Ahmet Cevdet Paşa'nın, 14 Haziran 1880'de Mekteb-i Hukûk'un açılış törenindeki şu sözleri hukuk bilincini yansıtır. "*İlm-i hukûkun lüzum ve faydası ma'lûm ve bizim buna ne mertebede muhtaç olduğumuz cümle indinde müsellem ve meczûmdur... Efendiler! Tahsîl edeceğiniz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hesap, hendese ve kimya gibi ulûm-ı akliyyeyi ta'lîm için bir peygamber gelmedi. Ama kavânîn-i şer'iyyeyi telkin ü teblîğ için ülü'l- azm peygamberler geldi. Bu bâbda başka delil îrâdına hacet görmem.*"[12]

Anayasa Ve Medeni Kanun Dikotomisi

Tanzîmât dönemi Türk aydınları, Batılılaşma serüveninde Batılı anlamda bir anayasanın hazırlanmasını dikte ediyorlardı ve bu konuda devlet erkânını ve bürokratları iknâ ettikleri de söylenebilir. Ancak Cevdet Paşa, medenî hukûku bir anayasaya dayandırma yerine, anayasa hukûkunu medenî hukuka dayandırma anlayışı yüzünden, devletin temel yasasının anayasa olması gerektiği tezine sonuna kadar karşı çıkmıştır.[13]Ona göre medenî hukuk, bir ulusun varlığının ve birliğinin temelidir. Osmanlı devleti bir İslâm devleti olduğuna göre onun medenî hukûkunun İslâm hukûkundan çıkarılacak bir medenî kanuna dayanması gerekirdi. Ona göre Tanzîmât Hattı'nda kamu hukûku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı da yeterliydi. Oysa İslâmî bir ulusun varlığı açısından asıl önemli olan, medenî hukuktu.[14]

Cevdet Paşa yazılı bir anayasa fikrini reddederken bütün Müslüman aydınlar gibi pozitif hukûkun üstünde yer alan ideal hukuk olarak İslâm hukûkunun temel ilkelerinin anayasal ilkeler olarak alınması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre hükümdarların görev ve yetkileri zaten İslâm hukûku tarafından

11. Sözen, s. 466-467
12. Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2011, s. 121
13. Berkes. s. 20
14. Berkes, s. 225

belirlendiği için sürekli değişmeye mahkûm bir anayasa ile sınırlama yapmaya gerek yoktur. Siyâsî otoritenin yazılı bir anayasayla sınırlandırılmasını savunan Namık Kemâl'in aksine o, İslâm hukûkunun temel ilkelerini bir hükümetin yazısız anayasası olarak kabul ettiği için Kânûn-i Esâsî projesine sonuna kadar karşı çıkmıştır.[15]

Ancak şu husus çok mânidârdır: İlk Medenî Kanun olarak tarif edilen *Mecelle*'nin bitim yılında Kânûn-i Esâsî projesi gündeme gelecek ve Belçika Anayasası örnek alınarak bir Anayasa hazırlanacaktır.[16]

CEVDET PAŞA'NIN MECELLE ÖNCESİ KANUNLAŞTIRMA HAREKETLERİNE KATKISI

Tanzîmât döneminde kanunlaştırma yapılırken ana hatlarıyla iki yolun takip edildiği görülmektedir. Bunlardan biri, Osmanlı hukûkundaki uygulamaların kanun metni haline getirilmesidir. Bu kanunlar 'tedvîn' olarak isimlendirilmektedir. Diğeri ise, Avrupa kanunlarından tamâmen veya kısmen iktibâs edilmek sûretiyle hazırlanan kanunlardır: bunlar da 'karma' nitelikli kanunlar olarak bilinmektedir. Bu iki kanunlaştırma tarzının bir arada yürüdüğü ve belli alanlarda çatıştıkları, belli alanlarda ise uzlaştıkları söylenebilir.[17]

Cevdet Paşa, 1266/1850'de Meclis-i Maârif üyeliği ve Dârülmuallimîn müdürlüğü görevlerini yürütmüştür. O, Tanzîmât dönemindeki hukûkî düzenlemelere, başka bir ifadeyle kanun ve nizamnâme yazıcılığına bu vazifelerle başladığı ifade edilebilir. Dârülmuallimînin yeniden düzenlenmesi ve nizamnâmenin kaleme alınması Cevdet Paşa'nın eseri olduğu gibi, baş kâtibi olduğu Meclis-i Maârif'in hazırladığı bütün nizamnâmeler de onun kaleminden çıkmıştır. Sanki kader Cevdet Paşa'yı Tanzîmât'ın bütün kanunlarını ortaya koyması için önceden seçmiş gibidir. 17 yaşında İstanbul'a gelen Cevdet Efendi, daha Lofça'da okurken aynı zamanda müftü müsevvidliği de yapmaktadır. Müftü mesevvidi; fetvâ müsveddelerini hazırlayan kimsedir. Bilindiği gibi soru cevap şeklinde hazırlanan fetvâ metinlerinde lüzumsuz kelime kullanmaktan kaçınmak ve veciz ifadeler kullanmak zorunludur. 16-17 yaşlarında bu zor görevi üstlenen Cevdet Efendi, gelecekte üstleneceği kanunları yazma görevine daha Lofça'da hazırlanıyor gibidir. [18]

---

15. Gencer, s. 141-142
16. Gencer, s. 143
17. Mustafa Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *TALİD, C.III (5)* 2005, s. 652
18. M. Âkif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 22

Ebul'ulâ Mardin, Cevdet Paşa'nın ortaya koyduğu hukuk metinlerine olan hayranlığını şu şekilde ifade eder: "*Arazi Kanunu, Tapu Nizamnâmesi, Muvakkat Ta'lîmâtnâme gibi eserler Cevdet Paşa'nın memlekete hukuk sahasında bıraktığı en kıymetli ve muhalled yadigârlardır. Ahkâm-ı Mer'iyye risâlesinde karışık hükümlerin tezhîb ve tedvînindeki mükemmeliyet kendisi için ebedî bir fahr ü şeref hâlesi olabilir.*"[19]

Tapu Nizamnâmesi

Kısaca "Tapu Nizamnâmesi" olarak bilinen "Tapu Hakkında İcrâ Olunacak Nizâmât", Padişah Sultan Abdülmecid döneminde yürürlüğe konulmuş. 5 Cemâziye'l-Âhir 1263/(21 Mayıs 1847) tarihinde "Kavanîn-i Kalemiye Defteri"ne kaydolunan bu Nizamnâme, araziye müteallik olarak Tanzîmât'tan itibaren yayımlanan hüküm, irâde ve kanun maddelerini bünyesinde toplayıp izah ettiği gibi, 7 Cemâziye'l-Evvel 1263 tarihli Resmî Tebliğ'de ifade edilen senet düzenleme ve arâzi tasarrufuna ait muâmelelerin ayrıntılarını da ihtivâ etmekle ve 1274/(1858) Arazi Kanunnâmesi'nin öncesinde arâzîye ait her türlü işlemi derli toplu ve bütün ülkeye şâmil olmak üzere izah ve ilan eden ilk nizamnâme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir çok hükümleri Arâzî Kanunu ve sonrasındaki nizamnâmelerde de yer almış olan bu nizamnâme 14 maddeden oluşmaktadır.

Ebul'ulâ Mardin, bu çalışmaya olan hayranlığını şöyle ifade eder: "*Merhûmun* (Cevdet Paşa) *Tapu Nizamnâmesi ile Ta'lîmâtında dâimâ hayranlıkla temâşâ edilecek olan nüfûz u nazarına ve esaslara her noktada sadâkatini ve hükümler arasındaki umûmî âhengi, tenâzuru takdîr etmemek mümkün değildir. Düşünmelidir ki, bir asra yakın müddet en yüksek müesseselerimizde tedrîs ve bazen tenkîd edici nazarlarla tedkîk ve tahlîl olunan bu mevzûâtın zühul telakkî olunacak noktaları ne kadar azdır.*"[20]

Metn-İ Metîn Komisyonu

Metn-i Metîn, ilk medenî kanun olarak hazırlanması düşünülen kitaptır. Cevdet Paşa, üstlendiği bütün görevlerde son derce başarılı olmuş, bu sebeple de 1855'de "Metn-i Metîn" komisyonu üyeliğine[21] ve 1857 yılında da bu me-

19. Ebul'ulâ Mardin, s. 49
20. Ebul'ulâ Mardin, s. 49-50
21. Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'de bahsettiğine göre bu komisyon; Rüşdi Molla Efendi'nin başkanlığında Cevdet Paşa, Tahir Efendi, Ali Râtıb Bey ve Hüsam Efendi'den oluş-

muriyet için çok genç sayılabilecek bir yaşta -35 yaşında- Meclis-i Âlî-i Tanzîmât üyeliğine seçilmiştir. Bu komisyon bir müddet çalışmış, satış akdini düzenleyen *Kitâbü'l-Buyû*'u kaleme almış, fakat çalışmasını tamamlayamamıştır. Cevdet Paşa'nın gelecekte hazırlanmasında birinci derecede rol oynayacağı *Mecelle* için büyük tecrübeler edinmesinin bu komisyon çalışmalarında başladığı söylenebilir. Metn-i Metîn komisyonundan sonra Tanzîmât döneminde ihtiyaç duyulan kanun ve nizamnâmeleri hazırlamak maksadıyla kurulan Meclis-i Âlî-i Tanzîmât'a Cevdet Paşa'nın üye olması hem Osmanlı hukûku hem de Cevdet Paşa için çok verimli olmuştur. [22]

1274 Tarihli Cezâ Kanunu

Tanzîmât devrinde, 1840 tarihli 'Cezâ Kanunnâmesi' ve 1851 Tarihli Cezâ Kanunu'nun (Kanun-ı Cedîd)[23] ardından neşredilen üçüncü cezâ kanunu; 1858 tarihli 'Cezâ Kanunnâme-i Hümâyûnu'dur. 1858 tarihli Cezâ Kanunu, şimdiki Cezâ Kanunumuzun meri'yet başlangıcı olan 1Temmuz 1926 tarihine kadar, yani 68 sene ülkemizde tatbîk edilmiştir. 1858 Tarihli Cezâ Kanunnâme-i Hümâyûnu (28 Zilhicce 1274) Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında, Muhammed Rüşdü, Ahmed Celâl, Şevket, Seyyid Mustafa Hıfzı, Mahmut Paşa, İbrâhim Edhem ve Muhammed Beylerden oluşan sekiz kişilik bir komisyon tarafından hazırlanmıştır.[24]

Cevdet Paşa'nın Meclis-i Tanzîmât'taki ilk çalışması 1274 tarihli Cezâ Kanunnâmesi üzerindedir. Üye olduğu sırada hazırlama süreci devam eden bu kanunun tamamlanmasında ve özellikle kaleme alınmasında onun çok büyük hizmeti geçmiştir.

---

muştur. Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-2 (Yayınlayan: Cavid Baysun) Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 63

22. Aydın, s. 23

23. Velidedeoğlu, bu kanunlar için şu tesbîti yapar: "*1256 tarihli ceza kanunu hazırlanırken müteaddid husûsâtta garp mevzûâtından istifâde edildiği muhakkak ise de bu keyfiyet cüz'î kalmış ve yerli hükümler gâlip bulunmuş olduğundan bu kanunu Tanzimat'tan sonra memlekette hazırlanmış olan ilk orijinal kanun olarak mütâlaa etmekte bir mahzur yoktur. "Kanun hazırlanırken müsbet Avrupa mevzûâtından ziyâde Avrupa fikriyâtından istifâde edilmiştir." denilirse yerinde bir ifade kullanılmış olur."... "1256 ve 1267 tarihli cezâ kanunları o devre göre oldukça mühim bir yenilik ve ilerilik arz eder.*" Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999, s. 176-180

24. Ahmet Akgündüz, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", *Belleten*, Cilt: 51, sayı: 199, Ankara 1987, s. 157.

Bu kanunun İslâm hukûkuna uygunluğu hususu hukukçular arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi hukukçular tarafından1810 tarihli Fransız Cezâ Kanunu esas alınarak oluşturulduğu gerekçesi ile İslâm hukûkuna aykırılığı iddiâ edilmiştir. Kimi hukukçular ise kanunun, ilk şeklinden tamâmen farklı bir şekil aldığını, dolayısıyla da son şeklinin İslâm hukûkuna aykırılığının iddiâ edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu kanun hazırlanırken Batı ülkelerindeki kanunlardan istifade edilmiş, nitekim bu husus komisyon üyesi Ahmed Cevdet Paşa tarafından da bizzat dile getirilmiştir.[25]

Konu üzerinde ayrıntılı çalışma yapanlar; 1858 tarihli Cezâ Kanununun, Fransız Cezâ Kanununun aynen tercümesi olduğu veya aynen iktibas edildiği şeklinde bir görüşün isâbetli olmadığını ifade etmişlerdir. Gerçi araştırmacılar söz konusu kanundan büyük ölçüde istifade edildiği gerçeğini kabul ederler. Fakat hazırlanan kanun taslağı ve müsveddesi ile nihâî metin arasında büyük farklar bulunduğu gerçeğinden hareketle metnin son halinin tercüme veya iktibas olarak nitelendirilemeyecek düzeyde ilk metinden farklılaştığını ifade etmişlerdir.

Bu kanun kendinden önceki 1255 ve 1267 tarihli Cezâ kanunlarına göre daha kapsamlı bir yapı arz etmektedir.[26]Bu kanunun düalist bir yapıda olduğunu iddiâ eden hukukçular; bazı maddelerine bakarak şer'î yönüne, bazı maddelerine bakarak da seküler niteliğine işaret ederler. Ancak daha ilk maddesinde "*şer'-i şerîfe uygunluğu*"na vurgu yapılması, kanunun muhâfazakâr bir yaklaşım içinde hazırlanmış olduğunu göstermektedir. Ayrıca Cevdet Paşa'nın komisyon başkanı oluşu, yasanın şer'î bir çerçevede hazırlanmış olduğunun garantisi olarak görülmüştür.[27]

1274 Tarihli Arazi Kanunnâmesi

Arâzî Kanunnâmesi'ni hazırlamak üzere Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında Seyyid Mehmet Rüşdi, Ârif ve Tahsin isimli üyelerden oluşan bir komisyon oluşturulmuştur. Komisyon tarafından 7 Ramazan 1274/(M. 21 Nisan 1858) tarihli mazbata ile kanun Tanzîmât Meclisi'ne sevk edilmiştir.[28] Tanzîmât mec-

25. Ebul'ulâ Mardin, s. 45-46
26. Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999, s. 230
27. Akgündüz, s. 157
28. Mehmet Yıldırır-Songül Kadıoğlu, *Defterhâne'den Tapu ve Kadastro'ya*, Semih Ofset ve Matbaacılık, Ankara 2010, s. 159 Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arâzi Kanunnamesi", *Tanzimat I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999, s. 369, Dipnot: 24

lisine havâle edilen kanunnâme taslağı burada madde madde tetkîk ve müzâkere edildikten sonra şer'-i şerîfe uygunluk bakımından tedkîk ve istişâre edilmek üzere Şeyhülislâmlığa gönderilmiş, yapılan inceleme sonunda bazı ilâveler yapılıp bir müzekkere ile Tanzîmât Meclisi'ne iade edilmiştir. Şeyhülislâmlıktan gönderilen ve ilâveler yapılarak son şekli verilen kanunnâme taslağı *"düstûru'l-amel tutulmak üzere"* Dîvân-ı Hümâyûn kalemine kaydedilmiştir. Sadâret'te incelemesi tamamlanan taslak 22 Şevval 1274 tarihinde Arz Tezkeresi ile Sultan'ın tasdîkine sunulmuş ve 23 Şevval 1274/(6 Haziran 1858) tarihinde ilan edilen İrâde-i Seniyye ile yürürlüğe girmiştir.[29]

Tanzîmât devrinin en büyük eserlerinden biri olarak tarif edilen bu kanun; *"umûmîyetle kendisini taklitçilikten kurtaramamış olmakla ithâm edilen bu devir icrââtının toprak hukûku sahasında çok daha mazbût ve şuurlu bir şekilde tecellî etmiş olması ve an'anesi olan orijinal bir toprak hukûkuna tekemmül ettirilmiş bir Kod temin etmiş bulunması"* açısından son derece önemlidir. Ayrıca *"Tanzîmât'ın îlânından 1274 tarihli Arâzî Kanunnâmesi'nin neşrine kadar geçen zamanı bu hususta büyük bir hazırlık devresi gibi tedkîk edecek olursak, mevzûbahis Arâzî Kanunnâmesi Tanzîmât'ın vücûda getirebildiği en muvaffak ve hâlis bir eser"*[30] olarak kabul edilmiştir.

Bu kanun içerik olarak tamâmen yerli nitelikte, şekil olarak da Batı kanunlarına benzemektedir. *"Bu kanun Osmanlı Devletinde Tanzîmât'tan sonra vücûda getirilmiş olan en orijinal -tâbir câizse- en yerli kanundur. Bunun hükümlerinde Garp mevzûât ve fikriyâtının hiçbir sûretle te'sîri yoktur. Kökleri tamâmen millî (şer'î) hukûka gömülüdür."... "Arâzî kanunnâmesi asırları dolduran bir milli hukuk tekâmülünün neticesidir."*[31]Daha önceki kanunlar, özellikle 1840 ve 1851 tarihli cezâ kanunları göz önüne alındığında, sistematik ve madde teselsülü bakımından yerli kanunlarda bulunmayan hususlar bu kanunda dikkati çekmektedir.[32] 1274 tarihli Arâzî Kanunnâmesi, bir mukaddimeyle üç bâb halinde sıralanan 132 maddeden ibarettir. Söz konusu kanunnâmenin tertîbi ve mantıkî örgüsü onu eski kanunnâmelere göre, büyük bir yenilik olarak arz ve kabul ettirmektedir.[33]

Bu kanunun şer'îliğine ısrarla vurgu yapanlar, öncelikle bu alanın şer'-i şerîfin (İslâm hukûku) bilinçli olarak boş bıraktığı bir alan olduğunu ve örfî hukuk çerçevesinde şekillendiğine işaret ederler. Ayrıca uygulamada şu cümleyi de buna delil gösterirler: *"Yeni kanunun teferruâtının fıkıh esaslarıyla ıstılah-*

29. Yıldırır, s. 159-160
30. Barkan, s. 322-323
31. Velidedeoğlu, s. 180-181
32. Şentop, s. 653
33. Barkan, s. 372-373

larına aykırı düşmemesi için de ayrıca şeyhülislâm ile muhâbere edilmiştir." [34] Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki; bu kanun şer'-i şerîfin serbest bıraktığı bir alan olan örfî hukuk çerçevesinde şekillenmiş ve bu kanunu hazırlamakla görevli komisyonun oluşturdukları taslak metinlerin İslâm hukûkuna uygunluğunu şeyhülislâm ile istişâre ettikleri de anlaşılmaktadır.

CEVDET PAŞA'NIN MECELLE'YE KATKISI

Mecelle'nin asıl adı, "adlî işlere ilişkin hükümler mecmuası" anlamına gelen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'dir. Aslında o, ilk İslâm Medenî Kanunu'dur. Ancak Osmanlı Devleti'nin İslâm hukuk ekollerinden Hanefî ekolünün görüşlerini devlet doktrini olarak kabul etmesi ve diğer hukuk ekollerinin görüşlerini dışarıda bırakması sebebiyle "Osmanlı Medenî Kanunu" olarak kabul edilmiştir. Gerçi millî nitelikteki bu kanun, uygulanma açısından sınırlarını aşmış, birçok İslâm devletinde medenî kanun olarak uygulanmakla milletlerarası bir niteliğe ulaşmıştır. Osmanlı Devleti'nin medenî kanun ihtiyacını zamanına göre oldukça mükemmel bir şekilde karşılamıştır.

Mecelle, 16 kitap ve 1851 maddeden oluşan Osmanlı Devleti'nin ilk medenî kanunudur. Tamâmen yerli, milli ve İslâmî'dir. Devletin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebi hukukçularının ihtiyaca ve zamana uygun olan görüşleri arasından, 1869'dan 1876 yılına kadar yedi sene zarfında, devrin en derin İslâm ulemâsı tarafından seçilip tedvîn edilmiştir.

Mecelle, bir hukuk metni olduğu kadar aynı zamanda siyâsî bir metindir. Hatta bu metne yönelik taraflı eleştiriler perspektifinden bakılırsa ideolojik bir yöne de sahiptir. Zira bu metnin başarılı bir hukuk kodu olarak kabul edilmesiyle İslâm hukûkunun bütün zamanlar için elverişli bir nitelikte olduğu tezi zımnen kabul edilecektir. Bu durum ise metne ideolojik ve yanlı eleştirilerin yönelmesine sebep olmuştur. Bu ideolojik yaklaşımı en iyi ifade eden Neumann olmuştur. Ona göre Osmanlı devletine yönelik redd-i mîrâs tutum Cevdet Paşa'ya (ve *Mecelle*'ye) önem atfetmeye engel olmuştur.[35]

Ahmed Cevdet Paşa, *Tanzîmât döneminin en büyük devlet adamı*,[36] olarak vasfedilirken, onun başkanlığında hazırlanan *Mecelle* için de Tanzîmât devri-

34. Barkan, s. 370-371
35. *"Osmanlı İmparatorluğu karşısında uygulanan redd-i mîrâs tutum, Ahmet Cevdet Paşa'ya önem atfetmeye engel olmuştur."* Christoph K. Neumann, Paradigmalar Arasında Ahmed Cevdet ve Aidiyet, *Düşünen Siyaset*, Ağustos- Eylül 1999 s. 222
36. Berkes, s. 224

nin *en büyük hukûkî fenomeni*[37] *nitelemesi yapılır. Onu dâhi bir hukukçu*[38] *olarak görenler, eseri olan Mecelle*'yi de *muhteşem bir hukuk âbidesi*[39]*olarak kabul etmişlerdir. Cevdet Paşa, Alman hukukçu Savigny'e,*[40]*dünya hukuk tarihi bakımından âbide bir eser olan*[41]*Mecelle* ise Napolyon'un hazırladığı *Code Civil*'e benzetilmiş ve *ilk Türk Code Civil*'i [42]ve *İslâm Hukuk Tarihinin ilk Medenî Kanunu*[43]*olarak isimlendirilmiştir. Böylece sınırlarını aşan bir değere ulaşmış ve sadece bizim kültür ve medeniyetimiz için değil, dünya hukuk literatürüne hediye edilmiş, Türk damgasını taşıyan bir medenî kanun*[44] *olma vasfını kazanmıştır. Ayrıca Mecelle*, uygulandığı coğrafya açısından yalnız Türkiye için değil, bütün İslâm ülkeleri için çok önemli bir hukuk metnidir.[45]

Cevdet Paşa kimi zaman *Mecelle*'yi kendi eseri gibi takdîm etmekte bir beis görmez. Aslında *Mecelle* bir komisyonun ürünü olduğu halde onun bu sahiplenişini kendi katkısının büyüklüğünün ifadesi olarak kabul etmek gerekir. Nitekim *Mecelle* komisyonunun çalışmalarından rahatsız olan iç ve dış odakların etkisiyle komisyon, defalarca çalışmasına ara vermek zorunda kalmıştır. Komisyonun başkanı Cevdet Paşa'nın Bursa, Maraş, Yanya ve Suriye valiliklerine sürülmesi hep bu amaca mâtuftu. Ancak Cevdet Paşa'nın sarsılmaz azmi bu işi sonlandırıncaya kadar karalılıkla sürmüştür. Nitekim onun görev-

---

37. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Kent Basımevi, İstanbul 1994, s. 74
38. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* (Çev. Metin Kıratlı) Türk Tarih Kurumu Basımevi, (5. Baskı) Ankara 1993, s. 122, Aydın, s. 38
39. A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Çeltüt Matbaası, İstanbul (t. y.) s. 24, Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 41
40. Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), Tarihçi Hukuk Ekolünün en önemli temsilcisidir. Savigny'ye göre hukuk millî hayatta, her milletin kendi hayatında saklıdır. Hukûkun kökü, bir milletin canlı bütünü içindedir ve ancak bu bütünün arz ettiği birliğe müsteniden kavranabilir. Bir milletin mâhiyet ve karakteri ile hukuk arasında uzvî bir bağ ve münâsebet vardır. Avrupa'da modern husûsî hukuk ilminin geliştirilmesinde etkili iki şahsiyetten bir Savigny'dir. Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1971, s. 431, 466
41. Ekrem Buğra Ekinci-Ahmet Şimşirgil, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, İhlas Gazetecilik aş. İstanbul 2008, s. 5
42. Sıddık Sami Onar, "İdare İlmi Bakımından Türkiye'nin Durumu", *Tahir Taner'e Armağan*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1956, s. 289
43. Osman Kaşıkçı, "Osmanlı Medeni Kanunu: Mecelle", *Adâlet Kitabı*, (ed: Bülent Arı, Selim Aslantaş) (m.y.) Ankara 2007, s. 231
44. Gür, s. 4 (Gür, bu görüşü Fındıkoğlu'na atfen ifade etmiş ancak kitabın 'önsöz'ünde olduğu için kaynak göstermemiştir.)
45. Ülken, s. 74

den uzaklaştırılması sürecinde hazırlanan *Mecelle* bölümüne yönelik eleştiriler Cevdet Paşa'nın katkısının ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Öyle ki, her iki metni karşılaştırmalı olarak analiz eden Prof. Ebul'ulâ'nın ulaştığı sonuçlar, o zamanki hukûkumuzun Cevdet Paşa'ya sebepli borçlu olduğunu gösterir niteliktedir.[46]

Ebul'ulâ, bu iki çalışma arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır. *"Cevdet Paşa, Mecelle'si ile onun iştirâki olmaksızın yazılacak mecellenin nasıl bir şekil alacağını gösteren pek canlı bir delil olması için Kitabü'l-Vedîa'yı araştırdım. Bu eser Mecelle'nin tamâmen yabancısıdır. Kullanılan yazı lisanı, rekîktir. Türkçesi şivemize uygun değildir. Hele bazı maddeler esasen Türkçe bilmeyen bir kalemden çıkmıştır. Maddelerde sık sık garip tabirlere tesâdüf edilir. Sevk olunan maddelerin her birinin diğerinden ayrı* ve *bağımsız olması gerekirken fetvâ fıkraları yazılıyormuşçasına "kezâlik", "bu surette" diye başlayan maddeler vardır, fıkhın tek maddesi müteaddid maddeler halinde kaleme alınmıştır, Türkçe lisan kâidelerine aykırı ve ilk tahsilde bulunanlara karşı bile müsâmaha* ve *müsâade edilemeyecek derecede yanlışlarla, garâbetlerle dolu fıkralara rastlanmaktadır. Bâblar fasıllar pek karışıktır. Tasnifte ilmî ve mantıkî intizam ve insicam yoktur. Kitap baştan aşağı belâgatten* ve *fesâhatten ârîdir. Yazanlar hükümlerdeki tekerrürün bile farkına varamamışlardır. Cevdet Paşa merhûmun kaleme aldığı "Kitâbü'l-Emânet"te kendisine yalnızca bir bâb ayrılan vedîa kısmı otuz maddeden terekküp ettiği halde (Kitâbü'l-Vedîa) yetmiş sekiz maddedir."*[47]

Mecelle'nin Cevdet Paşa'nın komisyonda bulunmadığı zamanlarda tab' edilip de, Paşa tekrar riyâsete geçtikten sonra imhâ edilen altıncı kitabından, Prof, Ebül'ülâ'nın seçtiği parçalarla eldeki '*Mecelle*' arasında yaptığı bu mukâyese bilhassa o zamanki hukuk dilimizin Cevdet Paşa'ya ne kadar borçlu olduğunu gösterir.[48]Bir dil ve üslup dehası olan Cevdet Paşa, sadece *Mecelle*'de değil, yazdığı bütün eserlerinde bu mahâretini konuşturur. Tarih yazıcılığında bu mahâreti hayranlık oluşturacak düzeydedir. *"Cevdet Paşa'nın öyle bir üslûbu vardır ki, Târîh'inde iki sayfada ifade edilen şey yeniden yazılmak istendiğinde beş sayfaya çıkar."*[49]

Ahmed Cevdet Paşa âdetâ Mecelle ile bütünleşmiştir. Bu durum Gür'ün ifadelerine şöyle yansımıştır: *"İnsan meziyetlerini, karakterinde bu derece âhenk ve mükemmellikle kaynaştırmasını bilen ve bunda muvaffak olan sayılı bahtiyarlar-*

---

46. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Basımevi, İstanbul 1988 (Yedinci Baskı) s. 178
47. Ebul'ulâ Mardin, s. 94
48. Tanpınar, s. 178
49. Midhat Sertoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Değerlendirme, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 229

dan idi. Başlı başına bir hukuk âbidesi olan Mecelle ile olgun hüviyeti bir birine o kadar kenetlenmiştir ki, onun için, "Mecelle'yi dile ve harekete getiren adam" demek tam yerinde olur. O, bu muhteşem âbidenin değerli ve üstat mimarıdır."[50]

Mecelle'nin küllî kâidelerini karşılaştırmalı olarak inceleyen Mustafa Reşit Belgesay'a göre bu *"külli kaideler tabii hukûka ve modern hukûkun hayli münâkaşalardan ve tekâmülden sonra ulaştığı prensiplere o derece uygundur. Bu günkü hukûkun da önemli bir kısmı Mecelle'nin müsellemâttan addettiği kâidelere dayanır. Binâenaleyh Mecelle'nin doksan dokuz maddesini yeni hukuk prensiplerinin ve felsefî mülâhazaların ışığı altında tedkîk ve izah bu hukûkun da çabuk kavranması ve öğrenilmesi bakımından büyük faydalar sağlayacaktır."*[51] Bu kâideler, tabiî ve dinamik hukûkun ölmez ve şaşmaz esasları ve temelleri, müstakil bir hukûkî mevcûdiyet olan İslâm Hukûkunun misli olmayan bir başarı ve hayâtiyet eseri olarak kabul edilmiştir.

SONUÇ

Cevdet Paşa bir ilim adamı ve devlet yönetiminde bürokrat olduğu kadar siyâsî olarak da bir 'denge' adamıdır. Devletin işleyişinde özellikle yargıya ilişkin bütün sorunların muhâtabı bizzat kendisiymiş gibi sorunlarla ilgilenmiş, çözümler konusunda âzamî katkı sağlamıştır. Tanzîmât dönemi aydınlarının aksine Cevdet Paşa, Batı medeniyeti karşısında ne aşağılık kompleksi taşımış ne de bir hayranlık duymuştur. Hatta Batı medeniyetinin geldiği noktada çıkmazlara girdiğini ifade etmiştir. İlâhî vahye dayalı İslâm hukûkunun, insan düşüncesine dayalı hukuk sistemleriyle kıyas kabul etmeyecek kadar farklı ve üstün olduğunu iddiâ etmiştir. Bu öz güvenle başladığı medenî hukuk çalışmasını bütün engellemelere rağmen bitirmeyi başarmıştır. Siyâsî ve ilmî hayatında sürekli bir mücâdele içinde olmuş, bu mücâdelede ona karşı en büyük tepkinin klasik fıkıh düşüncesine sahip gurup tarafından gelmesi ve bu safta Şeyhülislâmlık makâmının da yer alması büyük bir talihsizlik olarak kabul edilmiştir. Bu kanattan gelen muhâlefet o kadar şiddetli olmuştur ki, *Mecelle*'nin kabulü ve tatbîkâtından yıllar sonra bile bu eser, muhafazakâr kesim tarafından tahkîr edilmeye devam etmiştir. Öyle ki, bu eserin, kütüphânelerde klasik fıkıh kitaplarının üstüne konması saygısızlık olarak kabul edilmiştir. Böylece *Mecelle* ideolojik kanattan tahkîr edildiği gibi maalesef muhâfazakâr kesim tarafından da tahkîr edilmiştir.

---

50. Gür, s. 24
51. Mustafa Reşit Belgesay, "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XII, s: 2-3, İstanbul 1946, s. 564

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Cezâ Kanunnâmesinin Hukûkî Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikap Kanunnâmesi", *Belleten*, Cilt: 51, sayı: 199, Ankara 1987.

Arsebük, Esat, "Türkiyede Medenî Hukûkun İnkişaf Safhası", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. I, s: 1, Maarif Matbaası, Ankara 1943.

Aydın, M. Âkif, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Barkan, Ömer Lütfi, "Türk Toprak Hukûku Tarihinde Tanzîmât ve 1274 (1858) Tarihli Arâzî Kanunnâmesi", *Tanzîmât I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999.

Belgesay, Mustafa Reşit, "*Mecelle*'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XII, s: 2-3, İstanbul 1946.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yayına hazırlayan: Ahmet Kuyaş) Y K Y, İstanbul 2002.

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-2 (Yayınlayan: Cavid Baysun) Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

Çağıl, Orhan Münir, *Hukûka ve Hukuk İlmine Giriş*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1971.

Ekinci, Ekrem Buğra- Şimşirgil, Ahmet, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, İhlas Gazetecilik aş. İstanbul 2008.

Gencer, Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2011.

Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Çeltüt Matbaası, İstanbul (t. y.).

Halaçoğlu, Yusuf, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Kaşıkçı, Osman, "Osmanlı Medenî Kanunu: *Mecelle*", *Adâlet Kitabı*, (ed: Bülent Arı, Selim Aslantaş) (m.y.) Ankara 2007.

Kuran, Ercüment, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı) Türk Tarih Kurumu Basımevi, (5. Baskı) Ankara 1993.

Mardin, Ebul'ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

Neumann, Christoph K., "Paradigmalar Arasında Ahmed Cevdet ve Aidiyet", *Düşünen Siyâset*, Ağustos- Eylül 1999.

Onar, Sıddık Sami, "İdare İlmi Bakımından Türkiye'nin Durumu", *Tahir Taner'e Armağan*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1956.

Sertoğlu, Midhat, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Değerlendirme, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Sözen, Kemâl, "Ahmed Cevdet Paşa", *İslâm Felsefesi Tarihi, c. II,* Grafiker-Ofset Matbaacılık, Ankara 2012.

Şafak, Ali, "Hukûkun Temel İlkeleri Açısından *Mecelle*'ye Bir Bakış", *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu*, (9-11 Haziran 1995), İkinci Baskı, (T.D.V.) Ankara 2009.

Şentop, Mustafa, "Tanzîmât Dönemi Kanunlaştırma Faâliyetleri Literatürü", *TALİD*, c. III (5), 2005.

Taner, Tahir, "Tanzîmât Devrinde Cezâ Hukûku", *Tanzîmât I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Basımevi, İstanbul 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Kent Basımevi, İstanbul 1994.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzîmât", *Tanzîmât I,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1999.

Yavuz, Hulusi, "Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, (27-28 Mayıs 1985), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Yıldırır, Mehmet - Kadıoğlu, Songül, *Defterhâne'den Tapu ve Kadastro'ya*, Semih Ofset ve Matbaacılık, Ankara 2010.

MALAY DÜNYASI DÜŞÜNÜRLERİ

Alparslan Açıkgenç*

Malay dünyası çok geniş bir coğrafyayı, değişik kültürleri ve büyük bir insan nüfusunu kapsayan bir yapıya sahiptir. Bütün bu değişik ve çoklu yapıyı bir arada tutan ve bunlara bir bütünlük kazandıran İslam'ın bu insanlara kazandırdığı dünyagörüşüdür. Burada Malay dünyası olarak adlandırdığımız, bugün Malezya olarak adlandırılan Malay Yarımadasına ve Endonezya olarak bilinen devletin yer aldığı yaklaşık irili ufaklı 18.000 adadan oluşan umumiyetle Malay takımadaları (Malay Archipelago) olarak adlandırılan Endonezya adalarına İslâm'ın gelmesi ve yavaş yavaş Tayland ile Filipinlere kadar uzanan koridorda yayılması İslam tarihinin çok ilginç bir serüvenini oluşturmaktadır. İslâm dünyası, maalesef günümüzde kendi kimliğinden o kadar uzaklaşmış ve âciz bir duruma düşmüştür ki kendi tarihini dahi bugün yazamayacak bir duruma gelmiştir. Malay dünyası için de geçerli olan bu durum neticesinde tarihimizi de başkaları yazarak kendi bakış açılarından yorumlamışlardır. İslam'ın Malay dünyasına gelmesi ve yayılmasını inceleyenler arasında karşımıza çıkan önemli tarihçiler olarak sayabileceğimiz kimseler Tomé Pires (1465?–1524 veya 1540), William Marsden (1754-1836), Richard Winstedt (1878-1966), Ernst Ulrich Kratz, G. W. J. Drewes ve Merle C. Ricklefs gibi daha ziyade Batılı bilim adamlarıdır.[1] Yerli olarak yetişen bazı yeni tarihçile-

---

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1. Richard Winstedt, *A History of Malaya* (London: Luzac and Company, 1935 ve Kuala Lumpur, 1982). M. B. Hooker, ed. *Islam in South-East Asia* (Leiden: E. J. Brill,

ri ve ilim adamlarını saymak mümkün olsa da bunlar çoğunlukla bu zikrettiğimiz Batılı çalışmalara dayanmakla yetinmektedirler. Bunlardan herhalde en önemlisi S. Q. Fatimi[2] ve C. A. Majul'dur.[3] Şunu da hemen belirtelim ki, maalesef Türkçe olarak yazılmış bu konuda henüz kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. İngilizce olarak yapılan çalışmaların çoğunda İslâm'ın Malay dünyasına gelişi daha geç dönemlere rastlatılmak istenmiştir. Bununla beraber İslâm'ın bu dünyada sergilediği tarihî akış için çizilen çerçeve çok farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Tarihin umumi akışından çıkarılan çerçeve, bir medeniyetin ve kültürün, dolayısıyla da bir toplumun kimliğini belirlemesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Bu hususu devamlı vurgulayarak İslâm'ın Malay dünyasındaki serüveninin farklı bir şekilde ortaya koyan, yine Malay dünyasının önemli bir düşünürü ve değerli ilim adamı, Syed Muhammad Naquib al-Attas'tır. Birçok eserinde bu ilim adamlarını eleştiren al-Attas tarihi kaynaklara ve belgelere dayanarak İslâm tarihinin akışını gerçekler üzerine kurmaya çalışmıştır.[4] Al-Attas'a göre, İslam'ın dünyanın neresinde olursa olsun tarihini yazarken İslâm medeniyetini umumi olarak göz önünde bulundurmak gerekir. Bunun için de bu medeniyetten ne anladığımız bir tanımla ortaya koymak gerekir. Buna göre "İslâm medeniyeti, dünyanın her tarafındaki Müslüman toplumlarının değişik kültür ortamlarında İslâm dininin temel esaslarının özümsenmesi neticesinde bizzat kendi katkılarıyla ortaya çıkan medeniyettir."[5] Burada al-Attas, kendi ifadesi ile İslâmîleşme süreci olarak nabzı atan İslâm medeniyetini canlı bir medeniyet olarak tasvir etmektedir. O halde Malay kültür tarihi olarak Malay medeniye-

---

1988). Bazı makaleler de zikredebiliriz: Anthony H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic City: The Islamization of Sumatra, Malay Peninsula and Java", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch* 17 (1975); Bu derginin adı bundan sonraki dipnotlarda ve G. W. J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, bu dergi bundan sonraki dipnotlarda *BKI* olarak kısaltılmıştır, cilt 124, 433-459. Daha geniş kaynakça için bk. Nicholas Tarling'in editörlüğünde yayınlanan *Cambridge History of South East Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1. Cilt.

2. S. Q. Fatimi, *Islām comes to Malaysia*, ed. Shirle Gordon (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).
3. C. A. Majul, *Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, Dumagnete City, Philippines: Silliman University, 1964). Ayrıca makale olarak şunlar da zikredilmelidir: Syed H. Alatas, "Reconstruction of Malaysian History", *Revue du sud-est asiatique* (Intitut de Sociologie, Universite Libre de Bruxelles) (1962), 219-245.
4. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Historical Fact and Fiction* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2011), x ve devamı. Bu eser sonraki dipnotlarda *Historical Fiction* olarak kısaltılacaktır.
5. A.e., xv.

ti aslında İslâm medeniyetidir. Buna göre, yukarıda verilen tanım çerçevesinde İslam medeniyeti İslam dinini temele alarak değişik milletlerden oluşan Müslümanların kurduğu bir medeniyettir.

"Malay" kelimesi, Malayca aslında *Melayu* olduğu gibi, eski çağlardan beri Sumatra adasında ve kadim Çin kaynaklarında da "*Mo-lo-yeou*" olarak rastladığımız, Sumatra adasının kuzey doğusunda bulunan Cambi bölgesinde yaşayan bir kavmin adıdır. Bu kavim İslâm öncesinde gelişmemiş bir dil olan Eski Malaycayı konuşuyordu. Ancak İslâm'ın buraya gelmesiyle başlayan bir süreçle Arapça ve diğer dillerden kültürel etkileşimle aldığı kelimelerle gelişerek Malayca bütün bu bölgenin ortak dili haline gelmiştir.[6] Özellikle ticaret kanallarının Müslümanların eline geçmesiyle ticaret dili haline de gelen Malayca diğer bütün kavimler tarafından benimsenen bir iletişim aracı haline gelerek İslâm'ın da yayılma aracı olmuştur. Müslümanların Malaycayı tercih etmelerinin bir nedeni de bölgenin diğer dillerinden farklı olarak Malaycanın Hint ve Hindu, Tai ve Çin-Budist kültürel etkisinden uzak kalarak putperest kavramlara sahip olmayışıdır. Böylece Malayca İslâmî kavramlarını doğrudan Arapçadan alarak saf bir şekilde putperest (pagan) etkileri canlandırmadan İslâm'ın zihinlere yerleştirilmesini kolaylaştırmıştır.

Al-Attas'ın yaptığı araştırmalara göre, henüz 55/674 yılında Çin kaynaklarında Doğu Sumatra'da bir Arap yerleşim merkezinin bulunduğuna rastlıyoruz. Aynı kaynak bu yerleşim merkezindeki halkın bir Arap reisi tarafından idare edildiğini belirtmektedir.[7] Ancak Mes'ûdî'nin bildirdiğine göre 265/877 yılında Çin'in güneyinde Hanfu şehrinde (bugünkü Canton) kendi tahminine göre 200.000'e yakın Müslüman yerleşmişti. Bunların büyük çoğunluğu Arap ve Farslardan oluşuyordu. Ancak çıkan bir isyan üzerine T'ang Hanedanı'na mensup olan İmparator Hi-Tsung (878-89) isyanı bastırma bahanesiyle Müslümanları da kılıçtan geçirmeye başlayınca ticaretle uğraşan bu insanların büyük bir çoğunluğu Malezya'nın Batı kıyılarında bulunan Kalah bölgesine (bugünkü Kedah Eyaleti) göç etmiştir. Aynı şekilde Güney Doğu Asya'da Kamboçya ve Tayland (eski adıyla Siyam) gibi ülkelere de erken dönemlerde gelip yerleşen Müslümanların olduğuna dair kalıntılara rastlanmıştır. Mesela Endonezya'nın Cava adasının doğusunda Gresik yakınlarında bulunan Leran Yazıtlarının tarihi 475/1082 olarak tespit edilmiştir. Açeh tarih kaynaklarına göre İslam'ı bu bölgeye getiren Hicri 475 yıllarında (Miladi 1082) Şeyh Abdullah Ârif adında

6. A.e., 1 vd.
7. Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), 11. Bundan sonraki dipnotlarda *Preliminary Statement* olarak kısaltılacaktır.

bir Müslüman âlimdir. Onun talebesi Şeyh Burhaneddin İslam'ın Açeh'den güneye doğru yayılmasında öncülük etmiştir.[8] Bu tür tarihi deliller İslam'ın çok öncelerden buralara intikal ettiğini göstermektedir. Bu ilk gelişler şüphesiz ki yavaş yavaş gelişerek fikri açıdan da güçlenecektir. Onun için bu bölgelerde ilk Malay düşünürlerin yetişmesi için zamana ihtiyaç vardır ve Malay dilinin biraz daha güçlenmesi gerekmektedir.

Malay dünyasında İslâm tarihi için en eski kaynak kısaca *Hikayat Raja Pasai* olarak bilinen *Hikayat Raja-raja Pasai* (Pasai Padişahlar Vakayinamesi) ile *Sejarah Melayu* (Malay Tarihi) adlı eserlerdir. Bu iki eserin de asıl yazarları tam olarak bilinmemektedir. *Hikayat Raja Pasai* (Pasai Padişahlar Vakayinamesi veya *Pasai Sultanları Vakayinamesi*), Malayca olarak ilk Malay Müslüman krallığı olan Samudera-Pasai tarihi hakkında yazılan en eski eserdir. Samudera-Pasai krallığının (Sultanlığının) ilk Müslüman olan sultanı Merah Silau değişik ad ve unvanlarla zikredilmekte ve bu yüzden de bazı karışıklıklara yol açmaktadır. Bu eserin anlattığına göre daha sonra Melik Salih olarak adlandırılan Samudera-Pasai sultanı, Merah Silau, Peygamber efendimizi (a.s.m.) rüyasında görür ve İslâmiyet kendisine anlatılınca da Müslüman olmayı kabul eder. Eserin 14. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilmekte; ancak al-Attas'a göre içinde anlatılan olayların bir kısmı 13. yüzyıldan önce cereyan etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bunlar dikkate alındığında *Pasai Sultanları Vakayinamesi* olarak Türkçeye çevrilebilecek olan bu eserin 12. Yüzyılda kaleme alınmış olmasını al-Attas muhtemel görmektedir. Eserde bazen hakikat hayalle karışmış olabilir; fakat bazen de bugün efsane olarak algılayabileceğimiz gerçek olaylar da mevcuttur. Meselâ Merah Silau bir gün kedi büyüklüğünde bir karınca görür ve onu yakalayarak yer. Bu yüzden buraya Samandara adını verir. Batılı araştırmacılar bunu efsane olarak kabul etseler de al-Attas, o zaman için bu tür karıncaların bulunabileceğini savunmaktadır. Ona göre, Sumatra adasının kökeni olarak kabul edilen Samandara kelimesinin aslında *semut* (karınca) ve *raya* (büyük) kelimelerinin birleşmesiyle oluşan *semutraya* (büyük karınca) tamlamasından geldiğini ileri sürmektedir. Ancak Batılı kaynaklar bunu kendi dillerine aktarırken "t"yi "d" olarak değiştirdikleri için bu yerin ve dolayısıyla Sumatra adasının adı da asıl kökünden uzaklaşmıştır.[9] Batılı tarihçilere göre "Samudera" Sanskritçede "okyanus" anlamına gelen "samudra" kelimesinden türetilmiştir. Al-Attas bunu red eder ve delil olarak kadim İslâm tarihçilerinin eserlerinde kuzey Sumatra'da çok büyük karıncalara rastlandığını göstermektedir. Meselâ Bozorg ibn Şehriyâr'ın 10. yüzyılda kaleme alınan *'Acâibu'l-Hind* adlı eserinde böyle büyük karıncalardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla Sumat-

8. A.e., 11.
9. Al-Attas, *Historical Fiction*, 10-12.

ra adasının adını Müslüman bir kral vermiştir ve kelimenin aslı da büyük karınca anlamına gelen "*semutraya*"dır.

Hikayat Raja Pasai'ı asıl ilginç yapan fakat Batılı tarihçilerin bahsetmedikleri giriş kısmıdır. Buna göre eser, olayları anlatmaya bir hadisle başlamaktadır. Bu hadiste Peygamber efendimiz (a.s.m.) ashabını "Samudra'ya giderek İslâm'ı orada yaymalarını" emretmektedir.[10] Tarihçiler bu hadisin uydurma olduğunu ileri sürseler de al-Attas, bu hadisi mana olarak sahih kabul etmektedir. Ancak İslâm'ı Malay dünyasına yaklaşık 700-750 yılları arasında getirmeye çalışan ilk Sahabî ve Tâbiînin söyledikleri kaydedilmediğinden hadisin râvileri kaydedilmemiştir. Böylece ilk Müslüman Malaylar arasında sadece lafzı muhafaza edilmiştir. Sumatra adası ile Arapların ticari ilişkiler içinde olduklarını zaten biliyoruz. Peygamber efendimiz (a.s.m.) ticaretle uğraştığından Sumatra adasını duymuş olmaması mümkün değildir. Nitekim Kur'an bile bu bölgelerden ticaret yoluyla getirilen *kâfur* gibi ürünlerden bahsetmektedir (bk. 76/el-İnsân, 5). Kâfur, Latince adı, "*cinnamomum camphora*" olan kâfur ağacından elde edilen kokulu yağdır. Al-Attas'a göre bu yağın adı Arapça *kefere* kökünden türetilmiştir. Çünkü *kefere* bilindiği gibi "örtmek" anlamına gelir. Sumatra gibi tropik bölgelerde yetişen kâfur ağacının yaprağında, gövde kabuğunda ve odununda bulunan yağ hücrelerinde kâfur uluşur ve zamanla ağacın gövdesinde yarıklar içerisinde kristalleşir. Sonra dal ve gövdelerinin su buharı ile damıtılmasıyla kâfur elde edilir. Onun için kâfur, ağacın gövdesinde *örtülü* olarak bulunmaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle al-Attas, Sumatra adasında ilk Müslüman krallığının 750-800 yılları arasında kurulduğu sonucuna varmaktadır. Bu sonucu teyit eden önemli ipuçlarını al-Attas ikna edici delilleriyle zikredilmektedir. Şöyle ki, Samudra-Pasai krallığının ilk hükümdarı Kureyş soyundan gelen ve büyük ihtimalle seyyid olan Sultan Muhammed'dir. Mes'udî'nin belirttiğine göre 911 yılında Hindistan'ın Batısında, bugün Pakistan'ın Sind eyaleti sınırları içinde kalan Mansura, Multan ve Mangir emirliklerinde yaklaşık 10.000 civarında Kureyş soyundan gelen Araplar yerleşmiş durumdaydı.[11] Buranın emiri, Ebu Munzir Ömer ibn Abdullah el-Kureyşî idi. Emirin iki oğlundan biri Muhammed idi; işte Muhammed, Mekke Şerifinin doğrudan Halifeden aldığı emirle buradan Sumatra'ya İslâm'ı yaymak için gelen bir grup muhacir tarafından getirildi ve Müslümanların lideri olarak Semudra'nın ilk sultanı yapıldı. *Hikayat Raja Pasai*'ın yazarı büyük ihtimalle Malay kültürünü yeni oluşan İslâmî kimliğe büründürebilmek için bazı Malay hikâyelerini buray-

10. A.e., 2.
11. *Murûcu'z-Zeheb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973), cilt 1, 167-9. Bu eser al-Attas tarafından alıntılanmıştır.

la birleştirerek tarihi kimliğe bir devamlılık kazandırmak istediğinden efsanevi Malay kralı Merah Silau'yu Melik Salih olarak Sultan Muhammed ile karıştırdı. Sumatra'da arkeolojik araştırmalarda bulunan bazı mezar taşlarının ilk dönem Müslümanlara ait olduğunu taşlar üzerindeki Arapçadan anlıyoruz. Ancak bu yazılar çok tahrif olduğundan bugün açık bir şekilde okunamamaktadır. Batılı tarihçilerin gözden kaçırdıkları bir husus, seyidlerin şecere defterlerini incelememeleridir. Çünkü 20. yüzyılın başlarında bu mezar taşları hâlâ okunabilir bir durumda idi ki, Seyid Alevî ibn Tâhir ibn Abdullah el-Haddad el-Hadremî, bu mezar taşlarının hepsini çok ayrıntılı bir şekilde inceleyerek okumuş ve bunları *el-Medhal ilâ Ta'rîhi'l-İslâm biş-Şarki'l-Aksâ* adlı eserinde toplamıştır. Buna göre Sultan Muhammed'den önce de burada İslam devleti vardı ve başında da Melik Kâmil adında bir sultan bulunmaktaydı. Çünkü mezar taşlarından biri Sultan Melik Kâmil'e aittir. Bütün bunlar gösteriyor ki bu tür kaynaklar aranırsa Malay İslâm tarihi konusunda daha açık bilgilere sahip olacağız. Onun için zannedildiği gibi İslâm Malay dünyasına Hindistan ve İran üzerinden değil doğrudan İslâm'ın kalbi olan Mekke, Medine ve daha sonraları buralardan Yemen'de Hadramevt bölgesine yerleşen seyitler tarafından getirilmiştir. Elbette Hindistan ve İran üzerinden gelip buralara yerleşen epey bir Arap ve Müslüman topluluklar da olmuştur; ancak bunların etkisi umumi Malay İslâm kültürünü Arap Yarımadası'ndan gelenler kadar etkisi altında tutamamıştır.

Al-Attas Yemen Hadramavt bölgesinden gelen seyitler akınının Malay dünyasında nasıl yerleştiklerini ve etkilerinin nasıl olduğunu daha ziyade seyit şecerelerinden yararlanarak özetlemektedir. İslâm öncesi Malay kültürü incelenecek olursa bu kültürün nasıl yavaş yavaş İslamlaştığı da anlaşılır. Böylece İslâm, ilk önce bugün Endonezya sınırları içinde kalan Sumatra ve Cava adalarına sonra buralardan Malay Yarımadasına geçip Malaka'da yayılarak burayı İslam merkezi haline getirmiştir. Bu şekilde yayılan İslâm, daha sonraları Cohor, Kelantan, Patani ve Brunei gibi birçok merkezler edinmiştir. Al-Attas'ın vurguladığı bir diğer husus da Malay dilinden çıkarılan delillerdir. Önce ilk gelen Müslümanlar bu bölgede kültür dili haline gelen Cava dili gibi çok güçlü dilleri değil de Malaycayı neden İslam'ı yaymak için seçmişlerdir? Al-Attas buna cevap olarak diğer dillerin Hindu ve Budist kavramlarla yoğrulduğunu ve bu yüzden şirk unsurlarını kültürel olarak fazlasıyla içerdiklerini vermektedir. Al-Attas, İslam'ın yanlış anlaşılmasına yol açacağı endişesiyle, şirk hususunda çok hassas olan Müslümanların bu yüzden bu dilleri tercih etmediklerini belirtmektedir. Ancak Malay dili Arapçadan aktarılan ve bazen de İslamlaşmış Farsçadan alınan kavramlarla zenginleştirilmeye çok müsait olduğundan yazılan eserler ve eğitim yoluyla bu dil yavaş yavaş İslam'la birlikte yayılmış ve bütün bu bölgenin yani Malay dünyasının *lingua franka*sı olmuş-

tur.[12] Onun için burada yetişen düşünürler de eserlerini umumi İslam geleneğinde olduğu gibi çoğunlukla Arapça olarak yazmış olsalar da halka bu eserlerdeki fikirlerini ve dolayısıyla İslam'ı Malayca olarak anlatmışlar ve sonraları da eğitim yaygınlaştıkça Malayca olarak eserler vermişlerdir.

Bu tarihi gelişmeler çerçevesinde Malay dünyasındaki İslam düşüncesinin serüvenini çok erken dönemlerden başlatmak mümkündür. Denebilir ki, 13. Yüzyıla kadar olan gelişmelerde İslam kendini din olarak bu bölgeye kabul ettirmiş olmalı ve ilk düşünürlerin buraya gelen Arap âlimlerinin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu âlimlerin yazdıkları eserler olmuş olsa dahi günümüze kadar ulaşmadığını yapılan araştırmalar göstermektedir. Mahalli düşünürlerin yetişmesi de zaman alacağı için ilk yazılı kaynakları araştırmanın yerinde olacağını belirtmek gerekir. İlk yazılı kaynak, al-Attas'ın belirttiğine göre Terengganu Yazıtıdır (Terengganu Inscription). Granit bir taş üzerine yazılan bu kitabede Terengganu devletinin dininin İslam olduğu ve bununla ilgili bazı bilgiler verilmektedir. Terengganu Yazıtının Malayca olması ve Arap alfabesi ile, yani Câvî olarak, yazılmış olması ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü Terengganu eyaleti bugün Malay Yarımadasının doğu sahilindedir. Bu yazıt üzerindeki hicri tarih miladi olarak 22 Şubat 1303 tarihine tekabül etmektedir. Al-Attas yaptığı uzun incelemeler sonucu doğru olan bu tarihi tespit etmiştir.[13] İslam'ın ilk geldiği eyalet ise Malay Yarımadası'nın tam ters tarafında, yani Batı sahilinde olan Malaka olduğu dikkate alınırsa İslam'ın doğu sahillerine kadar yayılması yıllar alacaktır. Bu demektir ki al-Attas'ın görüşü doğrudur ve İslam 1200'lü yıllarda artık bu bölgede neredeyse tamamen hâkimiyet kurmuştur. Terengganu Yazıtının yazılabilmesi için eğitimin Câvî olarak veriliyor olması gerekir ve bunun da zaman alacağı düşünülürse on dördüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde Malay dünyasında İslam eğitim sisteminin epey güçlü olduğunu söyleyebiliriz.[14] Bu da demektir ki, artık bu yüzyıldan sonra önemli Malay Müslüman düşünürlerin çıkması gerekir. Bu tarihten önce yani 1303 tarihinden önce çıkan Malay düşünürler hakkında maalesef pek bir bilgi sahibi değiliz. Bu yüzyıldan sonra da on altıncı yüzyıla kadar, *Hikayât Sri Rama* gibi bazı vakayinameler dışında, elimize geçmiş olan Malay dünyası düşünürlerine ait her hangi bir önemli yazılı kaynağa rastlamıyoruz. Yirminci yüzyıl

12. Ayrıntılı bilgi için bk. al-Attas, *Preliminary Statement*, 1969, 6-8.
13. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Correct Date of the Trengganu Inscription* (Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1970).
14. "Câvî" Arapça Java adasına yapılan bir atıf olup bu bölgede Arap alfabesi ile Malayca olarak yazılan bütün eserlere ve bazen de Malaylara verilen umumi bir addır. Bugün hâlâ yaygın olarak kullanılan bu kelime Malay dilinde Arap alfabesi ile yapılan eğitimi de kapsamaktadır. Bk. Mohd. Noor Ngah. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982).

düşünürlerinden Za'ba (1896-1973) Malayların bu hususta İslam'ın merkez bölgelerine göre geri kalmış olmasını aslında İslam'ın bu bölgeye yerleşmesine tekabül eden yüzyıllarda medeniyet olarak durağanlaşmış olmasına bağlamaktadır. Eski gücünü kaybeden İslam medeniyeti artık bu bölgelerde büyük düşünür ve bilim adamı üretecek eski cevvaliyetini kaybetmiştir. Za'ba'ya göre bunda Malayların da ihmali söz konusudur. Zira onlar da İslam'ın ilk dönemlerinde gösterdiği başarıları yeterince incelememiş ve bu yüzden düşünür veya bilim adamı olarak örnek alınabilecek bir şahsiyet yeni yetişen nesillere sunulmamıştır.[15]

Diğer taraftan yazılı kaynak açısından on dördüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar elimize geçen bir eser bulunmaması bu yüzyıllar arasında bir düşünürün yetişmemiş olması anlamına gelmez.[16] Bu bölgeler maalesef sömürgeleştirildikten sonra birçok kaynaklar sömürgeciler tarafından ele geçirilmiş birçok eserlerde büyük ihtimalle savaş ve çeşitli tabii afetlerde imha olmuştur. Nitekim al-Attas'a göre bugün elimize geçen en eski Malayca elyazma kaynak Ebu Hafs Ömer Necmuddîn el-Nesefî'nin (ö. 1142) *Akâid*'idir.[17] Burada bir hususa dikkat etmek gerekir: Al-Attas bu eserlerin yazılış tarihlerinden ziyade elyazma nüsha olarak yazılış tarihleri ile ilgilenmektedir. Bu da demektir ki, bu ve bunlar gibi eserler daha önce yazılmış olmalıdır ve elimize ulaşan bu elyazmalar onlara bakılarak istinsah edilmiş olabilir. Buna göre elimizdeki Nesefi *Akâid*'i nüshası, on altıncı yüz yılın sonlarında (yaklaşık 1590) Arapça ve Malayca tercümesi ile yazılmıştır. Buna göre Batılı tarihçilerin iddia etikleri *Hikayât Sri Rama* bu tarihten sonra istinsah edilmiş olmalıdır. Ancak yazar hakkında yine bir bilgiye sahip değiliz. Bu tür tarihi delillere dayanarak İslami eğitimin ilk dönemlerden beri yani sekizinci yüzyıldan ol altıncı yüzyıla kadar kesintisiz devam ettiğini söylemek mümkündür. Önemli bir yazılı eser üretmemiş olsalar dahi bu yüz yıllarda İslam'ı anlatan düşünürlerin geldiğini tahmin edebiliriz.

Bu kısa açıklamadan sonra elimize eserleri geçen en önemli ve eski Malay düşünürünün Hamza Fansuri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne ilginçtir ki, bu kadar önemli bir düşünürün hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bil-

---

15. "The Malays and Religion", *Tamadun Islam Di Malaysia*, içerisinde yayınlayanlar Khoo Kay Kim, *vd.* (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1982), 106 vd.
16. Bk. Ph. S. Van Ronkel, "Account of Six Malay Manuscripts of the Cambridge University Library", *BKI* 46th series, part 2 (1896), 1-53; W. G. Shellabear, "An Account of Some of the Oldest Malay Mss. Now Extant", *Journal of the Straights Branch of the Royal Asiatic Society* 31 (1898), 107-151. Ayrıca *EI2* (İngilizce *İslam Ansiklopedisi*, 2. baskısı), "Malayan Peninsula" ve "Indonesia" maddeleri de biraz bilgi vermektedir.
17. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqâ'id of Al-Nasafî* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988), 16.

giye sahip değiliz. Profesör al-Attas sadece eserlerine ve özellikle mutasavvıfların ilahi aşkı ifade için yaşantılarını dile getirdikleri gibi Fansuri'nin yazdığı şiirlerine dayanarak hayatı hakkında önemli bilgiler vermektedir.[18] Al-Attas Fansuri'nin şiirlerinde atıfta bulunduğu Şah Alam unvanıyla anılan Açeh sultanı Alaaddin Riayet Şah'ın 1588 ve 1604 tarihlerinde tahtta olduğuna dayanarak Fansuri'nin bu tarihten önce ve en fazla 1607 yılına kadar yaşadığını tahmin etmektedir.[19] Doğum yerini Hamza Fansuri bir şiirinde kadiri tarikatına bağlı olduğunu belirterek şöyle vermektedir:

Hamza nin asalnya Fansuri,	Fansurludur Hamza aslen;
Mendapat wujûd ditanah Şehr-i Nevî;	Şehr-i Nevi illerinde varlığa gelen;
Beroleh hilafât ilmu yang 'âlî,	İlm-i 'âlîyi almıştır elinden,
Deripada Abdulkadir Seyyid Geylânî.[20]	Seyyid Abdulkadir Geylanî'den.

Şehr-i Nevî bugün Tayland sınırları içinde kalan ve değişik tarihlerde birçok isimle anılan ve halen *Ayutia* olarak bilinen bir yerleşim merkezidir. Bu isimle anılması bize Hamza Fansuri'nin geçmişi hakkında bazı bilgiler vermektedir. Mesela bu yerleşim merkezinin Farsça olarak Yeni Şehir anlamına gelen bu isimle anılması ahalisinin büyük bir çoğunluğunun o tarihlerde gelip yerleşen Müslüman Farisilerden oluştuğunu göstermektedir.[21] Eserlerinde de çokça Farsça kelime kullanması ve Attar, Sa'di gibi şairlerden Farsça beyitler alıntılaması da göz önüne alınınca Fansuri'nin Farsça bildiğini ve bu dili Şehr-i Nevi'deki İranlılardan öğrendiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Açe tarihi için önemli olan *Hikayat Aceh*'de as Şehr-i Nevi'nin Sultan'ın sarayına birkaç saat mesafede bir küçük yerleşim merkezi olduğundan bahsedildiği anlatılmaktadır.[22] Buna dayanarak Fansuri'nin şiirinde geçen "Şehr-i Nevi illerinde varlığa gelen" mısraını Brakel tasavvufi anlamda yorumlayarak "fena içinde beka" bulma anlamındaki zevkî haleti bu şehr-i nevi'de yaşadığını belirtmektedir.[23]

---

18. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. "New Light on the Life of Hamzah Fansuri", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch* 40: I (1967).
19. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 12.
20. A.e., 11. Türkçe tercümeler Prof. Al-Attas'ın İngilizce çevirilerinden yararlanılarak yapılmıştır.
21. Bk. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "Note on the Opening of Relations between China and Malacca: 1403-05", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch*, xxxviii, part 1 (1967), 260 vd.
22. I. V. Braginsky. "Towards the Biography of Hamzah Fansuri: When Did Hamzah Live? Datafrom His Poems and Early European Accounts", *Archipel* 57 (1999), 28.
23. E. L. Brakel."The Birth Place of Hamzah Fansuri", *Journal of the Malaysian Branch of theRoyal Asiatic Society* 42, 2 (1969), 206-207.

Fansuri, Arapça olarak eser verdiği için Arapçayı iyi bir düzeyde bildiğini söyleyebiliriz. Yine şiirlerine dayanarak Hacca gittiğini, Mekke, Medine, Şam, Bağdat ve Kudüs gibi İslam'ın ana merkezlerini ve büyük ihtimalle diğer bazı önemli yerlerde diğer sufiler gibi seyahat ettiğini söyleyebiliriz:

Hamza Fansuri didalam Makkah,
Menchari Tuhan di Beytu'l-Ka'ba;
D[ar]i, Barus ke Kudus terlalu payah,
Akhirinya dapat didalam rumah.[24]

Fansurlu Hamza Mekke'de;
Aradı Tanrı'yı Beytu'l-Ka'be'de;
Barus'tan Kudüs'e kadar dolaştı,
Sonunda buldu kendi evinde.

Bu şiirde geçen Barus, Fansur'un diğer bir adıdır. Fansur olarak bilinen Barus şehri Sumatra adasının kuzey batısında olup Malaycada Pansur olarak anılmaktadır. Arapça'da "p" harfi olmadığından sonraları Fansur olarak yazıldığından böyle anılmıştır. Şiirin sonunda geçen "Sonunda buldu kendi evinde" cümlesindeki "ev" kalpten kinaye olarak kullanılmıştır ki Türkçede "gönül evi" demek daha doğru olur. Bunu çok açık olarak bir şiirinde şöyle dile getirir:

Hamza gharîb Unggas Quddûsî,
Akan rumahnya Bayt al-Ma'mûrî;
Kursinya sekalian kâpûri,
Dinegeri Fansuri mine'l-ashjârî.[25]

Garip Hamza Kuddûsî Kuştur;
Onun evi Beytu'l-Ma'mûrdur;
Kürsüsü, tamamen kâfurdandır,
Fansur elinde [çıkan] ağaçtandır.

Bilindiği gibi tasavvuf düşüncesinde "Beytu'l-Ma'mûr" kalbi temsil etmektedir. Kâfur, Malaycada "kâpur" denilen güzel bir koku olup Barus şehrinde en kalitelisinin yetiştiği ağaçlardan elde edilmektedir. Yine Arapçada "p" harfi olmadığından "kâfur" olarak Arapçaya ve oradan da diğer Batı dillerine geçmiştir. "Garib", "fakir", "miskin", "üryan", "Kuddûsî" ve "Beytu'l-Ma'mûr" gibi tasavvuf kavramlarının Fansuri tarafından aynen kullanıldığını gösterebilmek için şiirlerini Malayca olarak da verdik. Bu kavramları gayet ustaca kullanan Fansuri Yunus Emre ve Eşrefoğlu Rumi gibi tasavvuf şairlerimizle karşılaştırılırsa çok benzerlikler olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu dönemde Orta Doğu kültürünü böylesine ustaca Malay dünyasına getiren bir düşünürün yetişmesi Malay dünyasının küçümsenmeyecek derecede İslam düşüncesini özümsediğini göstermektedir. Fansuri'nin düşünce sistemi ise yine İslam'ın ana merkezlerindeki Cüneyd Bağdadi, Muhasibi, Beyazıd el-Bistami, Şirazi, İbn Arabi, Mevlana, Câmî, Davud el-Kayseri, Jîlî ve Konevi gibi düşünürlerin temel geleneğini temsil etmektedir. İçi yanık tasavvuf âşıkları gibi Malayca yazdığı şiirler

24. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 9.
25. A.e., 6. Türkçe tercümeler Prof. Al-Attas'ın İngilizce çevirilerine bağlı kalınarak yapılmıştır.

Malay edebiyatının doğmasında çok etkin olmuştur. Kendisinden sonraki Malay şiir geleneğini tamamen etkisi altında tutmuştur.[26] Aşağıdaki şiiri de belirttiğimiz sonucu doğrular niteliktedir:

Hamza miskin orang uryânî,	Miskin Hamza hem de üryan,
Seperti Ismâ'il menjadi qurbâni	İsmail misüllü oldu kurban;
Bukannya 'Ajami lagi 'Arabî,	Ne Acemdir, ne de Arap,
Senantiasa wâsil dengan Yang Bâqî.[27]	Bâkî'yedir vâsıl her ân.

Hamza Fansuri'nin hiçbir eseri henüz aslına uygun olarak basılmamıştır. Sadece Latin harflerine dönüştürülerek Malayca olanları basılmıştır. Bu eserler Profesör al-Attas'ın Hamza Fansuri'nin hayatı ve düşünceleri üzerine olan ve dipnotlarda verilen kitabında İngilizce tercümeleriyle mevcuttur. Bilinen önemli eserlerinin bazıları şunlardır: *Esrâru'l-'Ârifîn fî Beyâni 'İlmi's-Sülûk ve't-Tevhîd*, *El-Muntehî*, *Sha'ir Dagang* (*Seyyah'ın Şiirleri* olarak Türkçede ifade edilebilir, ancak "dagang" Malaycada aynı zamanda "tüccar" anlamına da gelmektedir[28]), *Şerâbu'l-'Âşıkîn* ve *Sha'ir Jâwî fasal fî Beyâni 'İlmi's-Sülûk ve't-Tevhîd*.

Hamza Fansuri'nin düşünce sistemi diğer mutasavvıflarda olduğu gibi tek bir Varlık'tan neşet etmektedir; bu da yaratıcı olan Zât'tır. Bu varlık düzeyine erişmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Onun için Zât bilinemez. Hiçbir şey yokken sadece Zât vardı. Bu varlık düzeyinin bizim için bilgisi mümkün olmadığına göre Zât'ı sıfat ve isimlerle anmamız da mümkün olmaz. Onun için Fansuri bu düzeyde Zât'ın isim ve sıfatları yoktur demektedir. Belki tasavvufta olduğu gibi Zât'ın bu varlık düzeyindeki tek adı "huve" olabilir; ancak zaten bu da çok belirsiz bir zamirdir. Ahmed Avni Konuk bunu *Füsûs* şerhinde şöyle ifade etmiştir: "Çünkü zât-ı vücûd bu mertebede hiç bir isim ve sıfat ve fiil ile mukayyeden müteayyin değildir; bi'l-cümle kuyûd-i taayyünattan mutlaktır." Hadis'te geçen "el-'amâ" bunu daha iyi ifade etmektedir. Zât bize kendini Allah olarak tanıttığı için biz insanlar bu külli isimle O'nu anıyoruz. Allah lafze-i celâli olarak bilinen bu ismin küllî olması, rahman, rahim, Rezzak, 'alîm ve hakîm gibi diğer bütün isimleri câmi olmasındandır. Fansuri, filozof ve diğer tasavvuf düşünürleri gibi Zât düzeyinde Allah "vâcibu'l-vücûd"dur; yani varlığı zorunlu olduğunu belirtir; çünkü tek hakikat O'dur.

Allah kâinatın yaratıcısıdır ve müdebbiridir; onun için kâinat O'nunla kâimdir. Bu cihetle kâinata nispetle Allah tek varlıktır; kâinat ise onun şuunâtının

---

26. Geniş bilgi için bk. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Origin of the Malay Sha'ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968).
27. A.e., 10.
28. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 8, dipnote 16.

bir tecellisidir. Tenzih cihetiyle bakıldığında Allah kâinatın içinde değildir. Ancak teşbih cihetiyle bakıldığında yaratan ve müdebbir olan Allah olduğu için biz onu kâinatın içinde görürüz. Fansuri umumiyetle Allah'ın yaratma ef'alini "şuunât" olarak ifade etmektedir. Ona göre, Mütekellimînin Allah'ın âlemi yaratması ve tedbirini açıklamaları eksik ve bazen sorunlu da olsa sonuçları itibariyle ehl-i sülûkun mesleği ile aynıdır. Fansuri ehl-i sülûkun, yani mutasavvifînin kendinden önce gelenlerinden özellikle Jîlî'nin görüşlerine kendi yorumunu katarak Allah'ı zât ve sıfatlarını açıklamaktadır. Buna göre, Zât'ın taayyün ile kendinden tezahür etmesi Zât mertebesinden "Taayyün-ü Evvel" mertebesine tenezzül etmesidir. Bu mertebede dört Esmâ tecelli eder: ilim, vücûd, basar (şuhûd) ve nur. Bu demektir ki bu mertebede dört katlı bir taayyün söz konusudur. Her bir katta beliren taayünât, ilimle, bilen ve bilinenin; vücûd ile var eden ve var edilenin; şuhûd ile gören ve görünenin; nihayet nur ile aydınlatan ve aydınlananın tezahürleri olarak açıklanmaktadır. Burada Fansuri ilginç bir şekilde ehl-i sülûkun bilinenlere a'yân-ı sâbite dediğini belirtmektedir: "diğer düşünürler 'hakikat-ı eşyâ', 'suver-i ilmiye', 'ruh-u izafi' gibi isimlerle anmaktadır."[29] Bu tecelliyâtın zuhuru üçüncü taayyündür. Ruhların, nebati, hayvani ve insani, tezahürü ise üçüncü taayyün; dördüncü, beşinci ila âhir sonsuza kadar uzanan kâinat dairelerindeki taayyünler var oluşu oluşturmaktadır.

Profesör al-Attas Fansuri'nin sistemini şöyle özetlemektedir: Mutlak Varlık zâtında yegânedir; bâtınında "huve" ile anılır ancak zahirinde bütün isimleri de câmi olan Allah adıyla tesmiye edilmiştir. Bu mertebede Zât'ın birliği batınî yönüne tekabül eder; onun için "ehadiyyet" denir ki bu birlik yegâneliği temsil eder. Yani "ehad" her ne kadar Arapçada "bir" demek ise de bu aslında "Tek" demektir. Zahiri yönü itibariyle "Vâhid" denir; bu vahidiyyet "bir" demektir ama "iki" ve sonraki sayıları da îma eder ki, diğer sayılar Zât'ın yarattıklarına râcidir. Dört katmanlı taayyün burada tezahür eder; a'yân-ı sâbite, ervah-ı izafiye ve hakikat-ı Muhammediye bu mertebede zahir olur. Onun için vahidiyyette çokluk vardır. Sonra sırasıyla Arş, Levh-i Mahfuz, Kürsi ve ruhların ayrılması ile maddi âleme geçiş gelmektedir.[30]

Bu anlayış içerisinde Hamza Fansuri'nin değindiği âlemin ezeliyeti, panteizm ve vahdet-i vücûd benzeşmesi gibi sorunlar da yer almaktadır. Bunlara verilen cevaplar İbn-i Arabi'nin verdiği cevaplarla aynıdır. Ancak özgün bir düşünür olarak kendi yorumlarını da bunlara katmakta ve bazen Malay dünyasında bilinen temsil ve benzetmelerle konuları işlemektedir. Bütün sistem ruh, nefs ve akıl tahlilini ele alan psikoloji ve nihayet "orang kâmil" (insan-ı kâmil) öğretisi ile son bulmaktadır.

---

29. *Şerâbu'l-'Âşıkîn*, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* içerisinde 69.
30. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 72.

Hamza Fansuri'nin açtığı yolda yürüyen en önemli düşünür kendisinin genç çağdaşı ve talebesi olan Şemsuddin ibn Abdillah es-Samatranî'dir. Sumatra'nın kuzeyinde Samatra bölgesinden olduğu için bu nisbe ile anılmaktadır. Burada bulunan Samudra-Pasai liman şehrinde 1575 yılından önce doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.[31] Açe Sultanı "Mahkota Alem" unvanıyla anılan İskender Muda döneminde (1607-1636) şeyhülislam tayin edildi. 1630 tarihinde ölmüştür. II. İskender döneminde 1637 yılında Hindistan'dan gelen Nuruddin Raniri'nin etkisiyle eserlerinin bir kısmı yakıldığı için günümüze ancak bazı kitap ve risaleleri eksik bir şekilde de olsa ulaşmıştır.[32] Bunlardan önemli olanlar şu eserlerdir: *Cevheru'l-Hakâîk*, *Mir'atu'l-Mu'minîn*, *Nûru'd-Dekâik fî Keşfi Esrâri'l-Hakâik*, *Tarîku's-Sâlikîn* ve *Mir'atu'l-Îmân*. Bunların dışında yine Malayca kaleme aldığı Hamza Fansuri'nin şiirlerine yazdığı iki şerh kitabı daha vardır. Şemsuddin hocası Fansuri gibi İbn Arabi okuluna sadık kalarak tasavvuf yaklaşımını düşüncelerinde yansıtmıştır.[33] Bu sıralarda İmam Rabbani Hindistan'da vahdet-i vücudu eleştirerek onun yerine vahdet-i şühûd görüşünü geliştirmişti. Ancak bu görüş henüz Malay dünyasına ulaşmamış olduğundan bu düşünürlerin bir karşılaştırma yapma imkânları bulunmamaktadır. Ancak Yukarıda da belirttiğimiz gibi tam adı Nuruddin Muhammed ibn 'Ali ibn Hasan-Ji İbn Muhammad olan Ranirî'nin buraya gelmesi ile durum değişmiştir.[34]

Raniri'nin Açe'ye gelinceye kadarki hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz. Hindistan'ın Gucarat bölgesinde Ranir şehrinde doğduğu bilinmektedir. Fakat doğum tarihi yine belirsizdir. Ancak 1637'de Açe'ye geldiğinde Sultan II. İskender'in onu Şeyhülislam tayin etmesinden anladığımız kadarıyla çok iyi bir eğitim almış olmalı ve Arapçaya tam olarak hâkim olmalıdır. Bunun yanında mahalli lisan olan Malaycayı ve Malay edebiyatını da çok iyi bildiği yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Al-Attas'ın tahminine göre o sıralarda Hindistan'da yaşayan seyitler Yemen, Hadramavt ve Malezya'da

---

31. Hayatı ve çok kısa eserleri hakkında bilgi için bk. İsmail Hakkın Göksoy, *DİA*, "Şemsedin-i Sumatrani" maddesi. Ayrıca Brill İngilizce İslam Ansiklopedisinde de "Shams al-Din al-Samatrani" maddesi olarak kayda geçen 9. Cilt, 296. Sayfada bilgi verilmektedir.
32. Azyumardi Azra. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamâ' in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 53.
33. C. A. O. van Nieuwenhuijze. *Shams al-Dîn von Pasai: Bijdrage tot de Kennis der Sumatraansche Mystiek* (Leiden: E. J. Brill, 1945); Raymond LeRoy Archer, *Muhammadan Mysticism in Sumatra* (Singapore, 1937).
34. Geniş bilgi için bk. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Rânîrî*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986. Raniri hakkında verdiğimiz bilgiler başka bir kaynak gösterilmemişse buradan alınmıştır.

özellikle Pahang sultanlığı ile sıkı ilişkilerde bulunuyordu. Bundan hareketle Raniri'nin Pahang'da genç yaşlarında uzun süreler kaldığını ve Malaycayı çok iyi öğrendiğini belirtmektedir. Ancak al-Attas aynı zamanda Raniri'nin annesinin Malay olduğunu da belirtmektedir.[35] Raniri Şeyhülislam olarak atanınca ilk işi bozuk tarikatlarla mücadele etmek ve sonra da Müslüman iken dönüp tekrar animist ve putperest görüşlere sapan Malaylarla mücadele etmek olmuştur. Bunda çok başarılı olduğu bilinmektedir. Ancak bozuk tarikatlar grubuna Şemsuddin Sumatrani'yi de dâhil etmesi bir haksızlık veya yanlış yorumlamadan kaynaklanabilir. Hatta bazaen aşırıya giderek Hamza Fansuri'yi de mülhid tarikatları içerisinde saymıştır. Bunun nedeni Fansuri'nin Malayca şiirlerinin kolayca panteizm yönünde yorumlanmaya açık olması olabilir. Dolayısıyla sapık tarikatlara yol açan bu yorumların olduğu düşünülürse Raniri'nin neden Fansuri'yi ve Şemsuddin'i eleştirdiği, anlaşılabilir. Diğer taraftan Raniri, büyük ihtimalle Hamza Fansuri sağ iken, ancak Şemsuddin hayatta iken bunlara bir reddiye yazmamıştır. Bu aklımıza neden ikisi de öldükten sonra böyle bir işe kalkıştığıdır. Al-Attas'ın belirttiği gibi burada sarayda nüfuz edinme çabası sezilmektedir.[36]

Raniri, Fansuri ve büyük takipçisi Şemsuddin'in benimsediği vahdet-i vücud öğretisini "Vücûdiyye" olarak adlandırmaktadır. Ancak ona göre iki türlü Vücûdiyye vardır: Birincisi, hakiki Vücûdiyye, bunun açıklaması Vahdet-i şuhud öğretisini andırmaktadır.[37] Raniri'nin kendisi de mutasavvıf olmasına rağmen Fansuri ve Şemsuddin'i eleştirirken tamamen zahiri ulemalar gibi davranmıştır. Maalesef Vahdet-i şuhud öğretisini İmam Rabbani gibi ortaya koyamamıştır. Ancak onun başarısı İslam'ı sapık görüşlere karşı ve putperestliğe dönen Malaylara karşı çok dikkate şayandır. II. İskender'in ölümünden sonra 1644 yılında doğum yeri olan Ranir'e geri dönmüş ve burada 1658 yılında vefat etmiştir. Çok mücadeleci ve faal bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Başlıca önemli eserleri şunlardır: *Sirâtu'l-Mustakim*, bir el kitabı niteliğinde ibadetler ve önemini işleyen ilmihal kitabıdır. *Durratu'l-Farâ'id bi Sharhi'l-'Akâid*, Taftazani'nin *'Akâidu'n-Nesefi*'ye yazdığı şerhin Malayca tecümesidir. Bu iki eserden de an-

35. Bk. Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Raniri and Wujudiyyah of 17th Century Aceh* (Singapore:Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, 1966). 15. Bundan sonraki atıflarda olarak kısaltılacaktır.

36. A.e. I. Bölüm.

37. A. H. Johns. *EI*, aynı madde. Ayrıca bk. G. W. J. Drewes, "Nûr al-Dîn al-Rânirî's Charge of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an International Point of View", *Cultural Contact and Textual Interpretation: Papers from the Fourth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, held in Leiden in 1983*, yayınlayanlar C.D. Grijns ve S.O. Robson (Dordrecht, Holland; Cinnaminson, N.J.: Foris Publications, 1986).

laşılacağı üzere Raniri bütün gayretini İslam'ın Malay dünyasında derinlemesine yerleşmesi için çalışmıştır. Ancak İslam düşüncesinin canlanması için verdiği eserler de ayrıca önemlidir. Mesela *Bustânu's-Selâtin* bu tür bir eser olup ansiklopedik bir yaklaşımla tasavvuf düşüncesinde âlemin yaratılmasından insanlık tarihinin başlangıcına kadar umumi bir kevnî (kozmolojik) tarih içermekte ve sora insanlık tarihini İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar işlemektedir. Kitap Malayca olarak kaleme alınmış olup yedi geniş bölümden oluşmaktadır. Bunlar parça parça değişik yerlerde yedi cilt olarak basılmıştır. Yine bunun bir nevi kısa bir özeti şeklinde daha rahat ve herkesin okuyabileceği elkitabı olarak yine Malayca yazdığı *Hallu'z-Zill'Umdatu'l-I'tikâd* yine İslam'ın inanç esasların anlatan bir kitaptır. *Ehbâru'l-Âkhirah fî Ehvâli'l-Kiyâmeh*, Arapça olan bu eser Malaycaya sonradan birkaç defa çevrilmiştir. Asıl tasavvuf düşüncelerini felsefi bir dille ortaya koyduğu eseri *Letâifu'l-Esrâr*'dır. *Huccetu's-Siddîk li Daf'i'z-Zındîk*, bu eseri al-Attas tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

Hamza, Şemsuddin ve Raniri üçlüsünün geleneğini devam ettiren belki de halkanın son parçası diyebileceğimiz düşünür Abdurrauf Sinkilî'dir. Halkanın son parçası dememizin nedeni on sekizinci yüzyıldan sonra Malay dünyasında İslam düşünürleri diğer bölgelerde olduğu gibi modernizmin etkisiyle ve Batı'dan gelen rüzgârın güçlenmesiyle değişik bir yöne doğru kürek çekmeye başlamışlardır. Tam adı 'Abdurra'uf ibn 'Ali el-Jâvî el-Fansûrî el-Sinkilî olan bu düşünür de yine aynı yörede bulunan Fansur'un kuzeyinde bir kasaba olan Singkel'de yaklaşık 1615 civarında doğmuş ve ilk eğitimini de burada almıştır.[38] Sonra Açe'ye gidip eğitimine orada devam etmiş ve daha sonra Yemen, Mekke ve Medine'de on dokuz yıl kalarak eğitimini tamamlamıştır. Memleketine dönünce Açe'de müftü olarak atanmış ve 1693 yılında ölümüne kadar hayatını burada geçirmiştir. Abdurrauf'un Malay İslam düşüncesine olan en önemli katkısı Malayca olarak *Tercümânu'l-Mustefid* adıyla ilk Kur'an tefsirini yazmış olmasıdır. O zamanlar Malay dünyasında matbaa sıkıntıları yaşandığı için kitaplar umumiyetle Mekke veya Yemen gibi merkezlerde basılıyordu. Bu kitabın ilginç bir yönü de İstanbul'da Matbaat-ı Osmaniyede 1884 yılında basılmış olmasıdır. Eser birkaç defa değişik yerlerde de basılmıştır. Bu da çok müracaat edilen bir tefsir olduğunu göstermektedir. Abdurrauf'un diğer bir önemli eseri de *Mir'âtu't-Tullâb* adlı kitaptır. Bu kitap fıkıh ve fıkıh usulü üzerine Malay dünyasında o güne kadar yazılan en kapsamlı eserdir.[39] Asıl tasavvuf düşüncesini Raniri geleneğinde sürdüren eseri şu kitaptır: *Kifâyetu'l-Muhtacîn ilâ Meşrebi'l-Muvahhidîn el-Kâ'ilîn bi Vahdeti'l-Vucûd*. Raniri gibi Fansuri'nin vahdet-i vücûd anlayışını sapık Vücûdiyye mezhebi olarak yorumlamış ve tam anlamıyla

38. Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism*, yukarıda zikredildi, 71.
39. Ayrıca bk. Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism*, 79-81.

Allah kâinat arasında hiçbir benzerliğin olmadığını savunmuştur. Hâlbuki yukarıda da belirttiğimiz gibi Fansuri de aynı şeyi çok açık bir şekilde eserlerinde söylemektedir ancak Raniri'nin etkisiyle artık Fansuri'yi yanlış yorumlama Malay dünyasında bir alışkanlık haline gelmiş oluyor.

İbn Arabi düşüncesinde olduğu gibi Abdurrauf da Allah'ın varlıkları yaratmasını sudûr olarak nitelendirmiştir. Buna göre ilk Varlık'tan zuhur eden Nur-u Muhammedi'dir. Cenab-ı Hak bu nurdan *a'yân-ı sâbiteyi* yaratmıştır. A'yân-ı sâbite eşyanın hakikati olduğuna göre bunlardan da diğer bütün varlıklar yaratılmışlardır. Onun için Abdurrauf diğer varlıkları *a'yân-ı hâriciye* olarak adlandırmaktadır. *A'yân-ı hâriciye* aslında maddi âlem için kullanılan kevnî bir kavramdır. Böyle adlandırılmasının nedeni vahdet-i vücûdun panteist yorumlarını ortadan kaldırmak içindir. Artık Raniri'den sonra düşünürler bu hususta daha dikkatli olmaya çalışmışlardır. Onun için Abdurrauf defalarca bu hususu tekrarlayıp kâinatın her ne kadar da O'ndan sudur etse de onun Zât'ından farklı olduğunu belirtmektedir.[40] Abdurrauf birçok talebe yetiştirmiş ve böylece İslam düşüncesinin bu bölgede kökleşmesine katkıda bulunmuştur. Mesela Batı Sumatra'nın Minangkabau bölgesinden Burhânuddin (1646-1692) ve Terengganulu (Doğu Malezya) 'Abdulmelik ibn 'Abdillâh (1678-1736) en önemlileridir. Abdulmelik sayesinde Açe ilim ve kültürü tekrar Malay Yarımadasına taşınarak Terengganu'yu da önemli bir ilim merkezi haline getirmiştir.[41] Burada yine Abdurrauf'un Türk asıllı bir öğrencisinden söz etmek yerinde olacaktır. Açe sultanlığına Portekizlilere karşı korunmak için destek vermek üzere gönderilen askerlerin torunlarından olan Dâvut el-Câvî el-Fansurî ibn İsmâ'il ibn Ağa Mustafa ibn Ağa 'Ali al-Rûmî.[42] Açe bölgesinde Baba Davud olarak bilinen bu âlim hakkında maalesef fazla bilgiye sahip değiliz. Sadece Hocasının yazdığı *Tercümanu'l-Mustefid* adlı tefsirde belirttiğine göre Malayca olan bu tefsirin yazılmasında katkıları olmuştur. Bunun dışında yazdığı eserlerden günümüze kadar ulaşan ve "Malay dünyasının çeşitli bölgelerindeki dini okullarda temel eser olarak okutulan, "Yeni Başlayan Kardeşlerimiz İçin Hidayet Rehberi" anlamına gelen *Risalah Masai'al Muhtadi li Ikhwanil Mubtadi* adındaki" eseridir. Buna ilaveten bazı torunlarının bugün hâlâ Patani ve Kelantan'da yaşadığı ve ilimle meşgul olduğu belirtilmektedir.[43] Bu ilim adamları birçok eserler üret-

40. A.e., 83.
41. Ayrıntılı bilgi için bk. Ismail Hamid. *The Malay Islamic Hikayat* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1973).
42. Bu düşünür hakkında Doç. Dr. Mehmet Ozay ayrıntılı çalışmalar yaparak hayatı, eserleri ve düşüncesi hakkında eldeki kaynaklara dayanarak ayrıntılı bilgi vermektedir. Bk. "Açe'de Bir Türk Alimi: Baba Dâvûd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 169-186.
43. A.e., 183-4.

miş ve İslam düşüncesine bu bölgede katkıda bulunmuşlardır. Ne yazık ki hâlâ bu eserler incelenmeyi ve bu bölgede kapsamlı bir Malay İslam düşüncesi tarihi çalışmasını beklemektedir.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yaşayan önemli bir düşünür de 'Abdussamed ibn Abdillah el-Falimbanî'dir. Sumatra adasının kuzeyinde Palembang bölgesinde doğmuştur. Ancak hayatının çoğunu Mekke ve Medine civarında geçirmiştir. Buraya eğitim için geldiğinde Semmaniye tarikatının kurucusu Muhammed el-Samman'a (ö. 1190/1776) intisap etmiş ve bu tarikatı Malay dünyasına taşımıştır. Gazali'nin bazı eserlerini Malaycaya çevirerek ilaveler ve değişiklikler yapmıştır. Onun için mesela *İhyâ*'nın özetini *Seyru's-Sâlikin ilâ 'Ibadeti Rabbi'l-'Alemîn* adı ile Malay dünyasına taşımıştır. Mantık ve kelama dair şu eserini de Malayca yazmıştır: *Zuhretu'l-Murid fî Beyâni Kelimâti't-Tevhîd*.Yine Gazali'nin *Bidâyatu'l-Hidâya* adlı eserini Malaycaya *Hidâyatu's-Sâlikin fî Sulûki Mesleki'l-Muttakîn* adı ile ilave ve tadilatlar yaparak aktarmıştır. *Nasihatu'l-Muslimin* adlı eserinde cihadın öneminden bahsetmiş ve Açe'deki Müslümanların Hollanda kuşatmasına karşı direnmesine destek olmuştur. On dokuzuncu yüzyıla geçtiğimizde düşünür sayısı gittikçe artmıştır. Bunlardan önemli olanlardan bazı isimler sayabiliriz. Dâvûd ibn Abdillâh ibn İdrîs el-Fetânî (ö. 1259/1843'ten sonra) Malay yarımadasının kuzeydoğu sahilinde bulunan Patani bölgesindendir. Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Mekke'ye gidip yerleştiği ve halk arasında Şeyh Dâvûd Patani diye anıldığı bilinmektedir. Fetânî çok sayıda önemli İslâmî eserleri Malay diline tercüme edip halkın istifadesine sunmuştur. Mesela Arapça kaynaklardan derleme suretiyle akideye dair yazdığı *Dürrü's-Semîn* adlı eseri ve *Keşfü'l-Ğumme* adlı eseri epey hacimli bir kitaptır. Fetânî bunlardan başka Gazzâlî'nin eserlerinden pek çoğunu Malaycaya çevirmiştir. Birçok eseri de halen elyazma olarak İngiltere ve Hollanda kütüphanelerinde bulunmaktadır.[44]

On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte Malay dünyasında İslam düşüncesine katkıları olan bir düşünür de 2003-2009 yıllarında Malezya başbakanlığı yapan Abdullah Badawi'nin dedesi Abdullah Fâhim'dir. 1869 yılında Mekke'de doğan Abdullah Fâhim eğitimini de burada almıştır.[45] Geleneksel İslam eğitimi yanında ayrıca hayatı boyunca ilgi odağında kalan astronomi

44. Ondokuzuncu yüzyılda Malay İslam düşünürlerinin ayrıntılı bir listesi ve eserleri ile çok kısa da olsa düşüncelerine yapılan atıflarla şu çalışmada görülebilir: Mohd. Noor Ngah. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982).

45. Mesut Idriz, Syed Ali Tawfiq Al-Attas. *The Ijâzah of 'Abdullah Fâhim: A Unique Document from Islamic Education* (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing Sdn Bhd, 2007), 38-39.

tahsilini burada elde etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra bir müddet Mekke'de müderrislik yaptıktan sonra 1916 yılında memleketi olan Malezya'da Kepala Batas'a dönmüş ve burada ders vermeye devam ederek öğrenci yetiştirmiştir. Malezya'nın Penang adasında 1935 yılında *Da'irat al-Ma'ârif al-Wataniyyah* adını verdiği kendi medresesini kurarak burayı İslami eğitimin merkezi haline getirmiştir. Bu okulun adı bugün Malaycaya "Sekolah Agama Rakyat" adıyla çevrilerek hâlâ günümüzde eğitim vermeye devam etmektedir. Abdullah Fâhim astronomi ve matematik bilgilerini kullanarak bir takvim yapmış ve namaz vakitlerini Malezya'da ilk defa sistemleştirmiştir.[46] Malezya bağımsızlığını elde edince 1957 yılında Penang müftüsü olarak atanan Abdullah Fâhim 1961 yılında vefat edinceye kadar bu görevini sürdürmüştür. Bugün Malezya'da dini kurumlarda önemli mevkileri işgal eden birçok talebeleri vardır. Yirminci yüzyılın iki önemli isminden daha bahsedecek olursak bir Malay yarımadasından Za'ba (1895-1973) bir de Endonezya'dan Hamka (1908-1981) örneklerini verebiliriz.

Asıl adı Zeynel Abidin bin Ahmed olan ve bu ismin baş harflerinin birleşiminden kısaca Za'ba olarak anılan bu düşünür günümüz Malay dilini klasik formundan konuşulan biçimine gelmesinde en etkin rolu oynayan yazar ve düşünürdür. Malay dili ile ilgili yazdığı eserler ve gramer kitapları Malezya devlet okullarında ders kitabı olmuştur. İlköğrenimini doğduğu yer olan Negeri Sembilan eyaletinde yaptıktan sonra modern İngiliz okullarında okuduve mezun olunca hayatı boyunca öğretmenlikle başladığı devlet memurluğunu sürdürdü. Bu arada birçok gazetelerde köşe yazarlığı da yapan Za'ba roman, eleştiri ve İslam dünyasının özellikle Malezya'nın günlük sorunları üzerine birçok eserler yazmıştır. Hakkında henüz yapılan ciddi bir çalışma bulunmamaktadır. Sadece Malaya Üniversitesi'nde üzerine yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.[47]

Hamka da aynı şekilde tam adının baş harflerinden türetilen bir isimle anılmaktadır. Tam adı şudur: Haji Abdul Malik Karim Amrullah. Batı Sumatra'da Minankabau bölgesinde ilim ehli olan bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Abdulkerim Amrullah önemli âlimlerden ve İslam'ın bu bölgede canlanmasında önemli rol oynayanlardan biridir. Dedesi Muhammed Amrullah da önemli bir Nakşibendî şeyhidir. İlköğrenimini burada baba ve dedesinin gözetiminde aldıktan sonra Hamka geleneksel medrese eğitimi almak üzere mahalli medreselerde öğrenimine devam etti ancak bu eğitim kendisini tatmin etmediği için medresen ayrıldı. Babasının karşı çıkmasına rağmen Cava adasında Yogyakar-

46. Ibid, 42-43.
47. Bk. Adnan Haji Mohd. Nawang, "Za'ba's Life and Works", *Tamadun Islam Di Malaysia*, adıyla yukarıda zikredilen koleksiyonda Za'ba'nın "The Malays and Religion" adlı makalesine yazdığı giriş, 103.

ta'ya gelerek amcasının yanında eğitimine devam etti. Hamka'nın eğilimi daha çağdaşçı bir yaklaşımla İslam'ın ele alınması olduğundan daha ziyade Abduh gibi düşünürlere ilgi duymuştur. Nitekim henüz kurulmuş olan ve bugün çok genişleyen Muhammediye Hareketine katıldı ve hayatının sonuna kadar bu hareket içerisinde faal görevlerde bulundu. Bir ara Londra'ya gitti ve değişik İslami hareketlerle tanıştı. 1927'de Hac için Mekke'ye gittiğinde orada Arapça ve dini ilimler tahsili için bir müddet kadar kaldıktan sonra Sumatra'ya döndü ve Medan'a yerleşti. Bu sırada gazetelerde köşe yazıları yazdı ve hikâye, roman kitapları kaleme aldı.[48] Elli civarında eser üretmiştir, bunların tamamı da Malay dilinde yazılmıştır. Ancak en önemlisi otuz ciltlik *Tefsiru'l-Ezher* adlı tefsiridir. 1959 ve 1964 yılları arasında Hamka Cakarta'da yaşarken buradaki meşhur el-Ezher camisinde sabahları verdiği Kur'an derslerinden derleyerek yazdığı için tefsirini bu adla yayınlamıştır.

Günümüzde Malay dünyasının en önemli düşünürü ve İslam dünyasının halen en özgün filozofu Syed Muhammed Naquib al-Attas'tır. Şüphesiz ki, al-Attas sadece bir düşünür değil aynı zamanda İslam düşünce tarihinin Malay dünyasında günümüzdeki en önemli kaynaklarından biridir. Endonezya'nın Java adasında Cakarta'nın güneyinde bulunan Bogor kasabasında 1931 yılında dünyaya gelen Professor Syed Muhammad Naquib Al-Attas aynı zamanda Malay dünyasının İslâm kimliği ile ilgilenen günümüz İslam düşünürlerindendir. İlköğrenimine al-Attas Bogor'da ve Bogor'un yaklaşık 100 km güneyinde Sukabumi şehrinde başladı ve daha sonra ailesinin Malezya'nın Johor Bahru şehrine taşınması ile burada tamamladı. Öğrenimi bu dönemde tamamen geleneksel İslami ilimler üzerine idi. Ancak Johor'da çağdaş insan ve toplum bilimleri ile tanıştı ve bunun yanında fen bilimlerini elde eti. Bu eğitiminden sonra, Malay Kraliyet ordusunda subay olarak göreve başladı. Üstün başarısı ve yetenekleri nedeniyle İngiltere'de Sandhurst Kraliyet Askeri Akademisinde Kurmay eğitimi görmek üzere seçildi ve burayı da al-Attas başarı ile bitirdi (1952-55). Ancak iki yıl görev yaptıktan sonra ilmi çalışmalarını orduda devam ettiremeyeceğini anlayınca Malezya Kralından bilimsel eğitimini devam ettirmek için özel izinle ordudan ayrılıp Singapur'da Malaya Üniversitesi'nde İslami ilimlerde yüksek öğrenim görmeye başladı. (1957-9). Bunu takiben Yüksek Lisansını Kanada'da McGill Üniversitesi'nde (Montreal, 1962) doktorasını ise İngiltere'de Londra Üniversitesinde (School of Oriental and African Studies), İslam felsefesi, Kelam ve Tasavvuf konusunda yaptı (1965).

---

48. Hamka'nın hayatı ve eserleri üzerine ayrıntılı bilgi için bk. Murni Djamal, "Dr. H. Abdul Karim Amrullah His Influence in the Islamic Reform Movement in Minangkabau in the Early Twentieth Century", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Institute of Islamic Studies, McGill Üniversitesi, Montreal, Kanada, 1975.

Ülkesine döndükten sonra kendisinin de kurucularından biri olduğu University Kebangsaan Malaysia'da Malay Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı olarak göreve başladı. Sonra aynı üniversitenin Fen Edebiyat Fakültesi Dekanlığında bulundu. 1973 yılında Malay Dili ve Edebiyatı Enstitüsünü kurdu ve bir süre bunun Müdürlüğünü yürüttü. Daha sonra Kuala Lumpur'da bulunan Malaya Üniversitesi'ne geçti ve burada Malay Dili ve Edebiyatı Bölümünün başkanlığını ve Fen Edebiyat Fakültesinin de Dekanlığını yaptı. Bu sırada ayrıca Amerika'da Temple Üniversitesi'nde misafir profesör olarak; Ohio Üniversitesi'nde de yeni kurulan "Tun Abdul Razak Distinguished Chair of Southeast Asian Studies" Kürsüsüne ilk defa atanan öğretim üyesi olarak görev yaptı. Ayrıca Washington Amerikan Üniversitesi'nde İbn Haldun Kürsüsüne atandı ve bu görevi de yerine getirdikten sonra Malezya'ya döndü (1986).

Profesör al-Attas 1987'de Kuala Lumpur'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsünü (InternationalInstitute of IslamicThought and Civilization-ISTAC) kurarak burada bilimsel faaliyetlerine 2002 yılında emekli olunca ya kadar devam etmiştir. Kurmuş olduğu Enstitünün binalarını kendi mimari anlayışına, bizzat kendisinin çizdiği mimari projeye göre inşa etmiştir. 1993 yılında Malezya Hükümeti "Al-Ghazali Chair of Islamic Thought" (Gazali İslam Düşüncesi) kürsüsünü bu enstitünün bünyesinde kurmuş ve bu kürsünün ilk sahibi olarak Profesör al-Attas'ı tayin etmiştir. 1994'te Ürdün Kralı Hüseyin Profesör al-Attas'ı Kraliyet Bilimler Akademisi Fahri Üyeliği Payesini vermiştir.[49] Bunun gibi birçok ulusal ve uluslar arası ödül kazanan Syed Muhammad Naquib Al-Attas yirmiden fazla kitap telif etmesi yanında bilimsel dergilerde birçok makaleler yayınlamıştır. Eserleri umumiyetle İslam felsefesi, kelam, tasavvuf gibi alanları kapsadığı gibi Malay dünyasında İslam, Malay edebiyatı ve eğitim gibi değişik birçok konuları da ele almaktadır. İngilizce olarak kaleme aldığı eserlerinin birçoğu başta Malayca ve Arapça olmak üzere Türkçe, Farsça, Urduca, Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, Korece, Boşnakça ve Hintçe gibi diğer birçok dünya dillerine çevrilmiştir.

Al-Attas denebilir ki, İslam dünyasında gelenekçi düşüncenin Seyid Hüseyin Nasr ile birlikte yegâne temsilcilerindendir. Ancak Nasr'dan önemli bazı hususlarda ayrılmaktadır. Al-Attas'ın gelenekçiliği "cevval istikrarlık" olarak tanımlanabilir.[50] Bu anlayışı, çok cevval ve hareketli bir yapıda olan geleneğin

---

49. Profesör al-Attas'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Wan Mohd Nor Wan Daud, "Al-Attas: A Real Reformer and Thinker", *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, ed. by Wan Mohd Nor Wan Daud and Muhammad Zainiy Uthman (Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia, 2010), 13-57.

50. Wan Mohd Nor Wan Daud'un ifadesi (dynamic stablism), *a.g.e.* 50.

bir karar üzerinde devam etmesi olarak yorumlayabiliriz. Bu açıdan Al-Attas içtihada karşı değildir ancak gelenekte bize intikal eden özellikle toplumsal ve hukuki bazı temel hususlarda günümüzde içtihattan sakınmalıyız; çünkü toplumun küresel ortamda umumi akışını Müslümanlar ellerinde tutmamaktadır. Bu durumda yapılacak içtihatlar dünyanın gidişatını elinde tutan Batı medeniyetinin algılamalarına göre verilecektir. Bu da İslam'ın tahrifine yol açacaktır; İslam'ın tahrifi geleneğin muhafazası ile önlenebilir. İleride Müslümanlar dünyanın gidişatını yönlendirebilirlerse o zaman Hz. Ömer gibi ve diğer mezhep imamları gibi rahatlıkla her konuda içtihad edebilirler. O zaman günümüzde Müslümanların cehaletin esaretinden kurtarılmaları Müslüman âlimlere bugün için düşen en önemli görevdir. Al-Attas'ın düşünce projesi bu eksen etrafında dönmektedir. Bu açıdan felsefi görüşlerinde daha çok geleneksel nazariyeler hâkimdir. Meselâ onun felsefi sisteminin temelini oluşturan bilgi nazariyesi tamamen İbn Sina, Gazali ve İbn Arabi'nin uyumlu bir birleşiminden ibarettir. Buradan hareketle felsefi sisteminin temelini bilgi nazariyesi olarak belirlediğimize göre düşünce sistemi de bu eksenden hareketle özetlenebilir.

Al-Attas'ın bilgi nazariyesi tamamen İbn Sina psikoloji üzerine kurulmuştur. İç ve dış duyuların işleyişi neredeyse tamamen onun bir özetidir.[51] Al-Attas bilgi nazariyesinde sezgi ve keşfe verdiği vurgu yönüyle İbn Sina'dan ayrılır ve Gazali'ye yaklaşır. Onun bu yönünü İbn Sinacı akla vurgu yapan yönünden ayırmak için sezgi ve tasavvufta hâlî denen duruma yakınlaşması itibariyle kalbe yapılan vurgu olarak niteleyebiliriz. Bu kalbi vurguyu ön plana çıkarınca Al-Attas Gazali'den bir adım daha ileri giderek İbn Arabi'deki tecelliyat ve Esmâ-i ilahiyenin kevnî tezahürlerini işleyerek sistemini oluşturur ve böylece yeni bir kozmoloji ortaya koymuş olur. Ortaya çıkan kozmoloji büyük ölçüde son Osmanlı Mevlevî filozoflarından Ahmet Avni Konuk'un da Davud-u Kayseri, Kâşânî ve Mevlanâ gibi beslendiği kaynaklara dayanmasından dolayı onunla büyük bir benzerlik arz etmektedir.[52]

Al-Attas'ın asıl özgün yönü onun geliştirmiş olduğu geleneksel felsefi sisteminin günümüz İslam dünyasının sorunlarına uygulamasında göze çarpmak-

---

51. Bu kısım tamamen şu çalışmasında özetlenmiştir: "The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul", Al-Attas'ın eserleri arasında verilen *Prolegomena* içerisinde Dördüncü Bölüm olarak yayınlanmıştır, 143-176.

52. Al-Attas'ın kozmolojisi tamamen *Prolegomena* adlı eserinde ortaya konmuş ise de *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970) ve *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri:Being an Exposition the Salient Points of Distinction between the Positions of the Theologians, the Philosophers, the Sufis and the Pseudo-Sufis on the Ontological Relationship between God and the World and Related Questions* (Kuala Lumpur: Malaysian Ministry of Culture, 1986) adlı eserleri de ayrıntılarını geliştirmektedir.

tadır. Aslında son yayınlanan eserinde, küçük bir monograf olmasına rağmen İbn Haldun gibi yeni bir tarih felsefesinin sancılarının çekildiğini söyleyebiliriz. Al-Attas Malay dünyasına İslam'ın nasıl yayıldığının tarihçesi üzerine de hayatını adamış bir düşünürdür. Al-Attas, Malay dünyasına İslâm'ın gelişi ve yayılması konusunda engin bir bilgiye sahip, tarihi kaynakları doğru yorumlama ve değerlendirme konusunda da derin tecrübesi olan bir âlimdir. Bu açıdan eserin önemini vurgulamak dahi gereksizdir.[53]

Al-Attas tarih felsefesinde önemli iki vurgu yapmaktadır: Birincisi, tarih doğru okunmazsa o tarihin ait olduğu toplumun kimliği doğru oluşmaz. Bu da o toplum fertlerinin bilinçlerini ve kimlik algılayışlarını yanlış olarak etkiler. Bu açıdan Müslüman olmayanların yazdığı tarih eserleri dikkatle okunmalı ve içindeki hatalı yaklaşımlardan Müslümanlar korunmalıdır. İkincisi ise, tarihe olan iki bakış açısının etkin bir biçimde kullanılmasıdır. Bu bakış açılarından birincisi, yakın bakıştır ki, bize sadece olayların nasıl olduğunu anlatmaya çalışır; olaylar zincirinin nasıl bağlandığını açıklayamaz. Bu bakış açısı bir resimde sadece bir noktanın büyütülmesine benzer ki resmin tamamı görülmediği için resmin kime ait olduğunu veya ne olduğunu bilmek mümkün olmaz. İkinci bakış açısı ise uzaktan bakmaktır ki buna "tarihe kuş bakışı" diyebiliriz. Kuş bakışı ile uzaktan olayların tamamı açıklanmaya çalışıldığı için olayların nasıl zincirleme bağlandığı görülebilir ve tarihe bir anlam yüklenebilir. Bu da bir resme tamamını görebilecek kadar uzak mesafeden bakmaya benzer ki resmin ne olduğu veya kime ait olduğu rahatlıkla tanınabilir. Tarihte her iki bakış açısına da ihtiyaç vardır ancak günümüzde Müslüman tarihçiler birinci bakış açısına daldıkları için ikinci bakış açısını neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir; bu da medeniyetimizin kimlik arayışını zora sokmaktadır.

Al-Attas'ın üzerinde durduğu diğer bir husus da günümüzde İslam dünyasının eğitim sorunudur. Eğitim sorununa bir çare bulmak için al-Attas yine gelenekçi yaklaşımı ile eğitimin İslam geleneğindeki karşılığını bulmaya çalışmıştır. Ona göre, İslami anlayışta "edep" kelimesi eğitim anlamına gelmektedir. Bu bakımdan al-Attas, eskiden kullanılan ve bugün Arap dünyasında da revaçta olan "terbiye" kavramının tam anlamıyla İslam eğitiminin özünü yansıtmadığını belirtir.[54] Edep kavramının İslam'da eğitimi tam manasıyla karşıladığını Al-Attas iki yönden savunarak delillendirmeye çalışır: Birincisi, geleneğin talı-

53. Bu eserin tanıtımı ve kısa bir özeti için bk. Alparslan Açıkgenç, "*Historical Fact and Fiction* (Tarihte Hakikat ve Hayal veya Maley Dünyası *İslâm Tarihi*)", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 54 (2012), 213-218.

54. Nitekim eskiden bizde de Milli Eğitim Bakanlığının adında "Talim ve Terbiye" geçmekteydi.

lil edilmesiyle; ikincisi, doğrudan naklî delillerle. Aslında naklî deliller de geleneğin tahliline dayanarak çıkarılmaktadır.

İnsana aşama aşama bir şey verilmesini eğitim olarak tanımlarsak karşımıza üç unsur çıkar: Aşamanın ima ettiği süreç; eğitim olarak insana verilenler; eğitimi alan unsur olarak insan. Buradaki tanımda her üç unsurdan daha çok vurgu alan "eğitimin muhtevasıdır", çünkü eğitim gören insana verilen, "muhteva"dır. Sonra insan unsuru gelir; süreç ise bu sıralamada üçüncü olarak yerini alır. Ancak eğitim kavramı tahlil edilirken insandan başlamak gerekir, çünkü eğitimin verildiği varlığı tanıma ihtiyacı vardır. Yukarıdaki sıralama ise öncelik sonralık belirleyen bir önem sıralamasıdır. İnsan, akıllı ve düşünen bir varlıktır. Onun için kendisine verilenleri akıl yoluyla ve soyut bir şekilde kavramlarla elde eder. Bu soyut kavramları al-Attas, "ma'nâ" (anlam) olarak tanımlamaktadır (Türkçe'de "mana" olarak bu kavramı kullandığımızdan bundan sonraki kullanımlarda bu şekilde yazılacaktır). Ona göre mana, bir kelime veya deyimin ifade ettiği "zihni bir simge"dir. Zihni simgeyi ifade eden kelime bir fikre dönüşürse "kavram" olur; "bu nedir?" sorusuna cevap olarak gelen zihinsel bir sûrete dönüşürse buna da "mahiyet" (öz) denir. Bütün bunların dış dünyadaki varlıkları dikkate alınırsa o zaman "hakikat" (gerçeklik) olarak ifade edilir. Bu sistem içinde anlaşılınca "mana" bir şeyin bulunduğu düzen içerisindeki yerinin tanınması demektir.[55] Bilgi de bu bağlamda ortaya çıkan mana bütünlüğünü ifade eder. Ancak al-Attas'ın vurguladığı şekliyle bilgi, mananın tanımına bağlı olarak eşyanın yaratılış düzenindeki uygun yerini tanıma ve bilmedir ki bu da Allah'ın varlık düzenindeki yerini ve rububiyyetini bilmeye ve tanımaya yönlendirir. Gerçek bilme ise ikrardır; aksi halde bilip tanıdığı halde ikrar etmezse elde ettiği bilgiyi insan amele dönüştürmez. Demek ki eğitimin insana vereceği muhtevanın tanıma, bilme ve ikrar (recognition, knowledge and acknowledgment) ile tamamlanması gerekir. Burada al-Attas hukuk felsefesi açısından bir başlangıca yol açarak, eşyanın uygun yerini bilmenin ve buna göre davranmanın İslam geleneğindeki adının "'*adl*" yani adalet olduğunu belirtir ve hukuk düzeninin bu tanıma uygun olarak ele alınması gerektiğini savunur. O halde ikrardan yoksun ve böylece amelden arınmış bir eğitim sadece "*öğrenme*"den (ta'allum) ibarettir. Eğitimi eğitim yapan "ikrar" ve "tahkik"tir.[56] Bu şekilde anlaşılırsa eğitim ruh ve bedenin disiplin altına alınması demektir ki İslam geleneğinde bunun adı "edep"tir. Buna göre al-Attas, edebin tanımını şöyle yapar ve bu anlamda da edebin eğitim demek olduğunu ifade eder ve bu edep tanımının eğitim tanımı olarak algılanmasını belirtir:

---

55. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 13-15.
56. A.e., 20-1.

Edep, hakikatin, bilgi ve varlık olarak rütbe ve derecelerine göre mertebeleşmesinin; aynı zamanda insanın kendisinin bu mertebeleşen düzende bulunduğu mutabık konumunun bedensel, ruhsal ve akli yetenekleriyle tanınması ve ikrarıdır.[57]

Bu anlayıştan hareketle al-Attas, edebin İslam geleneğinde eğitim anlamına geldiğini vurgulayarak naklî delil olarak meşhur hadis-i şerifi zikretmektedir: "Rabbim beni edeplendirdi ve edebimi güzelleştirdi". Ancak kendisi bu hadisin şöyle çevrilmesi gerektiğini savunur: "Rabbim beni eğitti (educated) ve eğitimimi (my education) güzelleştirdi".[58] Bu açıklamalar ışığında al-Attas'a göre İslam dünyasının en önemli sorunu sadece üç tanedir: 1. Cehalet; 2. Edebin kaybedilmesi; 2. Bu ikisinin sonucu olarak bilgiden ve edepten yoksun liderlerin idari düzende başa gelmesi. Bunun çözümlenmesinin yolu edep ve bilgi eksenli kurulan bir eğitim sisteminin işlerlik kazanmasıdır. Bu eksende oluşturulacak eğitim sisteminin şu aşamada üç unsura vurgu yapması gerekir:

1. Ruh ve bedeniyle teçhiz edilmiş olarak insan;
2. Vahye kulak veren ve insanın kazanması gereken bilgileri buna göre ele alan düzenli bilgi;
3. Üniversite.

Al-Attas'a göre üniversite farz-ı ayn olan dini bilgileri, farz-ı kifaye olan akli ilimlerle bütünleştirebilen bir yüksek öğrenim kurumu olmalıdır. Ancak farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olan bilimlerin sınıflandırılmasına ihtiyaç vardır. Farz-ı ayn olan din bilimleri altı tanedir:

1. Kur'an ilimleri, tecvid, tefsir ve tevil;
2. Hadis ilimleri, siret, hadis, sünnet ve ilgili usul ilimleri;
3. Fıkıh, usul ve hukuk ve muamelât (iman, ihsan ve İslam üçlüsü olarak algılanmalı);
4. Akide, marifetullah ve tevhid;
5. Tasavvuf, psikoloji, kozmoloji, varlık felsefesi ve umumi İslam felsefe tarihi;
6. Dil bilimleri, Arapça, sarf, nahiv ve belagat gibi ilgili ilim dalları, edebiyat.

Farz-ı kifaye olan akli ilimler de dört tane olarak zikredilmektedir:

1. İnsan bilimleri;
2. Kevnî bilimler (natural sciences);

57. A.e., 27.
58. A.y.

3. Uygulamalı bilimler;

4. Teknoloji bilimleri.

Bunlara İslam bakış açısından karşılaştırmalı dinler tarihi, Batı medeniyeti ve tarihi, diğer medeniyetler ve tarihleri, Müslüman milletlerin dilleri ve İslam bilim felsefesi gibi bazı yeni alanlar da eklenebilir.[59] Burada dikkati çeken husus, al-Attas'ın ayrıntılı bir eğitim müfredatı vermek yerine önemli gördüğü konuların günümüz yüksek öğrenim öğrencilerine yüksek düzeyde istisnasız verilmesi gereken ilim dallarını sıralamaktır. Bir diğer husus ise yüksek öğrenimden önce ilk ve orta öğretimle ilgili hiçbir hususa değinmemiş olmasıdır. Bunun nedeni önce yüksek öğretimin güçlendirilmesini istemesidir. Sonuç olarak kendisinin de belirttiği gibi gayet kısa bir risalesinde olarak ele aldığı eğitim konusu tamamıyla çözdüğünü söyleyemeyiz; ancak burada da özet halinde sunduğumuz öneriler sadece geliştirilmesi gereken İslam eğitim felsefesine bir çerçeve sunmaktadır.

Al-Attas'ın İslam dünyasında etkileri nedense biraz geç hissedilmeye başladı. Ülkemizde ise tam anlamıyla bilinmediği için fikri çevreleri ne kadar etkilediği henüz anlaşılmamıştır. Malezya'da al-Attas hâlâ yaşına rağmen seminerler vermekte ve büyük gruplar halinde yardımcısı ve talebesi Profesör Wan Moh Nor'un Malezya Teknoloji Üniversitesinde "Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS)" adıyla kurmuş olduğu yüksek araştırma merkezinde öğrenci yetiştirmeye devam etmekte ve ilmi çalışmalarını sürdürmektedir. Gün geçtikçe onun fikirlerini anlamaya ve geliştirmeye çalışan birçok yeni öğrenciler onun üzerinde çeşitli açılardan yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları yapmaktadır. Bunun yanında diğer İslam ülkelerinde de benzer çalışmaların olduğunu belirtirsek al-Attas'ın ilim dünyamızı etkilemesi gittikçe artacaktır.

Profesör al-Attas'ın eserlerinin tam bir listesini değil daha ziyade kitaplarının bir listesini vereceğiz.[60] Kaynakçada verilen eserlerini tekrarlamadan diyebiliriz ki en önemli eseri *Prolegomena*'dır. Tam adıyla, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995). Malayca olarak yazılan şu eserleri bulunmaktadır: *Rangkaian Ruba'iyat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1959); *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972); *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Inter-

59. A.e., 39-43.

60. Eserlerinin daha kapsamlı listesi için bk. Wan Mohd Nor Wan Daud, "Al-Attas: A Real Reformer and Thinker", 44 nolu dipnotta geçen makale, 23-28.

national Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001); *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Penang, Malaysia: Universiti Sains Malaysia, 2007). Türkçeye de çevrilen *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM, 1978); 2. baskısı, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993).

Açe'de uzun yıllar kalan Türk ilim adamı Mehmet Özay'ın belirttiği gibi umumiyetle "Güneydoğu Asya toplumlarında olduğu gibi, Açe'de de" bunu daha kapsamlı ifade edecek olursak bütün Malay dünyasında da "yazılı kültürün yaygın olmadığı görülmektedir. Bu nedenle Açe söz konusu olduğunda, pek çok âlimin varlığı söz konusu olmakla birlikte, bugüne kadar sadece az sayıda âlim hakkında detaylı bilgiye ulaşılabilmiştir."[61] Hâlbuki Malay dünyası terk edilmeyecek kadar öneme sahip olmasının yanında bugün İslam âleminin merkezine yerleşmeye çalışan bir eğilim göstermektedir. Yine Wan Mohd Nor Wan Daud, Osman Bakar, Kemal Hasan, Nurhalis Mecid (merhum), Şafii Maarif, Muhammed Emin Abdullah, Komaruddin Hidayat ve Hamid Zarkasyi gibi daha henüz ismini bilmediğimiz ve duymadığımız birçok düşünürlerin yetiştiğini söyleyebiliriz. Bu düşünürlerin yetiştirdiği arkadan gelen büyük bir aydınlar kitlesinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişmeler Malay dünyasına gelecekte değerli filozof ve bilim adamlarının yetişeceğine dair umutla bakmamızı sağlayan önemli işaretlerdir

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "*Historical Fact and Fiction* (Tarihte Hakikat ve Hayal veya Maley Dünyası *İslâm Tarihi*)", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 54 (2012), 213-218.

Archer, Raymond LeRoy. "Muhammadan Mysticism in Sumatra", *Journal the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*, XV/2 (1937).

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Rânîrî*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.

———, *The Correct Date of the Trengganu Inscription*, Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1970.

———, *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2011.

———, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

61. Özay, "Açe'de Bir Türk Alimi", 170.

———, "New Light on the Life of Hamzah Fansuri", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch* (*JMBRAS*) 40: I (1967).

———, "Note on the Opening of Relations between China and Malacca: 1403-05", *Journal the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, xxxvi-ii, part 1 (1967).

———, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqâ'id of Al-Nasafî*, Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988.

———, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

———, "Raniri and Wujudiyyah of 17th Century Aceh", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch*, 1966.

———, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamâ' in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Bousfield, John. "Islamic Philosophy in South-East Asia", *Islam in South-East Asia* içerisinde yayınlayan M. B. Hooker, Leiden: E. J. Brill, 1983.

Braginsky, V. I. "Towards the Biography of Hamzah Fansuri: When Did Hamzah Live? Data from His Poems and Early European Accounts", *Archipel* 57 (1999), 135-175.

Brakel, L. E. "The Birth Place of Hamzah Fansuri", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 42, 2 (1969), 206-212.

———, *The Hikayat Muhammad Hanafiyya*,

Djamal, Murni. "DR. H. Abdul Malik Karim Amrullah: His Influence inthe Islamic Reform Movement in Minangkabau in the Early TwentiethCentury." Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1975.

Drewes, G. W. J. G. W. J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* olarak kısaltılmıştır, cilt 124, 433-459.

———, "Nûr al-Dîn al-Rânirî's Charge of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an International Point of View", *Cultural Contact and Textual Interpretation: Papers from the Fourth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, held in Leiden in 1983*, yayınlayanlar C.D. Grijns ve S.O. Robson, Dordrecht, Hollanda; Cinnaminson, N.J.: Foris Publications, 1986.

Gallop, Annabel Teh. "Ottoman Influences in the Seal of Sultan Alauddin Riayat Syah of Aceh (r.1589-1604)", *Indonesia and the Malay World*, July 2004, 32 (93):176-190.

Hamid, Ismail. "The Earliest Centers of Islamic Studies in the Malay World", *Hamdard Islamicus*, 9, no. 1 (1986).

———, *The Malay Islamic Hikayat*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1973.

Hikajat Atjeh, yayınlayan T. Iskandar, 's-Gravenhage: Nijhoff, 1958.

Hooker, M. B., yayınlayan. *Islam in South-East Asia*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Hurgronje, Snouck. *The Acehnese*, İngilizceye çev. A. W. S. O'sullivan, Leiden: E. J. Brill, 1906.

Idriz, Mesut ve Syed Ali Tawfiq Al-Attas. *The Ijâzah of 'Abdullah Fâhim: A Unique Document from Islamic Education*, Kuala Lumpur: MPH Group Publishing Sdn Bhd, 2007.

Johns, Anthony H. "From Coastal Settlement to Islamic City: The Islamization of Sumatra, Malay Peninsula and Java", *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch (JMBRAS)* 17 (1975).

———, "Islam in Southeast.Asia: Problems of Perspective", yayınlayanlar C. D. Cowan ve O. W. Walters, *Southeast Asian History and Historiography: Essays Presented to D. G. E. Hall*, Cornell University Press, 1976.

Jones, Russel, "The origins of the Malay manuscript tradition", *Cultural Contact and Textual Interpretation: Papers from the fourth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, held in Leiden in 1983* içinde yayınlayanlar C.D. Grijns ve S.O. Robson, Dordrecht, Hollanda; Cinnaminson, N.J.: Foris Publications, 1986, 121-143.

Kayadibi, Saim (yayınlayan). *Ottoman Connections to the Malay World: Islam, Law and Society*, Kuala Lumpur: The Other Press, 2011.

Kim, Khoo Kay v.d., yayınlayanlar. *Tamadun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1982.

Kozok, Uli. "A 14 th Century Malay Manuscript from Kerinci", *Archipel* 67 (2004), 37-55.

Munshi, Abdullah ibn Abdulkadir. *Sejarah Melayu*, yayınlayanlar T. D. Situmorang, ve A. Teeuw, Jakarta, 1958.

Ngah, Mohd. Noor. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982.

Özay, Mehmet. "Açe'de Bir Türk Alimi: Baba Dâvûd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 169-186.

Riddell, Peter. "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay Speaking States", *Archipel* 38 (1989).

van Nieuwenhuijze, C. A. O. *Shams al-Dîn von Pasai: Bijdrage tot de Kennis der Sumatraansche Mystiek*, Leiden: E. J. Brill, 1945.

Van Ronkel, Ph. S. "Account of Six Malay Manuscripts of the Cambridge University Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* 46th series, part 2 (1896), 1-53.

Setia, 'Adi. "Philosophy of Science of Syed Muhammad Naquib al-Attas", *Islam and Science* 1:2 (2003), 165-213.

Shellabear, William G. "A Malay Treatise On Popular Sufi Practices", *MacDonald Presentation Volume*, Freeport, New York: Books For Libraries Press, Inc., 1968; by Princeton University Press, 1933.

———, "An Account of Some of the Oldest Malay Mss. Now Extant", *Jornal of the Straights Branch of the Royal Asiatic Society* 31 (1898), 107-151.

Syed Omar, Syed Hadzrullathfi, v.d. "Works by Terengganu's Scholars of the 19th Century in Dignifying the Study of Islamic Knowledge Based on the al-Qur'an", Asian Social Science, 10, No. 9 (2014), 128-136.

Tarling, Nicholas, yayınlayan. *Cambridge History of South East Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları" (An Outline of the Educational Philosophy and Methodology of Al-Attas), çev. Yasin Ceylan, İngilizce aslı ile yayınlanmıştır, *İslami Araştırmalar Dergisi* 7: 1 (1994), 35-72.

———, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Axposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Winstedt, Richard. *A History of Malaya*, London: Luzac and Company, 1935 ve Kuala Lumpur, 1982.

———, "The Malay Anals", *JMBRAS* 16 (1938).

Za'ba, Zainal Abidin b. Ahmad Pendeta, "A History of Malay Literature XIV: Modern Developments", *Journal of the Malay Branch of the Royal Society*, (December 1939).

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Abdülcebbar KAVAK

1970 yılında Van'da doğdu. 1977'de başlayan eğitim öğretim hayatını 1992'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olarak tamamladı. 2001 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalın'da yüksek lisansını, 2013 yılında ise Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalında "Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci" konulu doktorasını ikmal etti. 2012 yılında öğretim görevlisi olarak Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalında göreve başladı. Halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve dört çocuk babası olan Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK, Arapça, Farsça ve İngilizce bilmektedir.

Abdullah KAHRAMAN

1964'te Bayburt'ta doğdu. İlkokulu Bayburt'ta tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etti, orta ve lise tahsilini Üsküdar İHL'de tamamladıktan sonra 1987 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. Bu fakülteden 1991 yılında mezun oldu. Kâğıthane ve Üsküdar İmam-Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Öğretmenliği sırasında Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans çalışmasına başladı. 1994 yılında *"İslam Hukukuna Göre Takas İşlemi"* başlıklı teziyle bu çalışmayı tamamladı ve hemen akabinde aynı enstitü bünyesinde Doktora çalışmasına baş-

ladı. Öğretmenliğine devam ederken, 1994 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesine İslam Hukuku Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı, 1998 yılında *"İslam Borçlar Hukukuna Göre Kefalet sözleşmesi ve Günümüzdeki tatbikatı"* başlıklı teziyle Doktora çalışmasını tamamladı. 1998 yılında Yrd. Doçentliğe, 2003 tarihinde de Doçentliğe atandı. 2008 yılında Profesör oldu. 2012 yılına kadar Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesinde çalıştı. Evli ve beş çocuk babası olup halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Abdullah TIRABZON

Hatay Hassa'da dünyaya geldi. İlköğretimi Eğribucak Köyü İlkokulunda, Orta öğretimi Aktepe Ortaokulunda, Liseyi Hassa Lisesi'nde tamamladı. Lisans eğitimi için Mekke Ummul Qura Üniversitesinde önce dil eğitimi için Arap Dili Enstitüsüne kaydoldu burayı başarı ile tamamlayarak Üniversitenin Şeriat Fakültesi fıkıh bölümüne kaydını yaptırdı buradaki eğitimini de 1994-1995 öğretim yılında başarı ile tamamlayarak yurda döndü.

Önce Hatay- Kırıkhan İHL de sözleşmeli olarak meslek dersleri hocası olarak görev yaptı. Akabinde Van 100. Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek lisans eğitimine başladı 1995. Enstitü kadrosun geçerek Kelam alanında "Kemaleddin b. Hümam ve Kelam İlmindeki Yeri" başlıklı tezi ile Yüksek Lisansını tamamladı. Daha sonra doktorasını yapabilmek için İstanbul'a geldi. Burada Türkiye'nin en köklü ve kadim sivil toplum kuruluşlarından olan İlim Yayma Cemiyeti Eğitim biriminde yönetici olarak göreve başladı. Bu görevini yaparken İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim dalına kaydını yaptırdı.

2007-2008 eğitim öğretim yılında Doktorasını "Hac İbadetinde Yasak Davranışlar" adlı çalışması ile tamamladı. 2010 yılı sonunda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku bölümüne Yard. Doç. Dr. olarak intisap etti. Yayınlanmış eserleri; Bir Fakih Mütekellim: İbn Hümam (El-Müsayere Adlı Eseri Bağlamında), Yalın Yayıncılık, İstanbul, İslam Hukukunda Hac İbadeti (Hac Yasakları), Yalın Yayıncılık, İstanbul 2010, Makale olarak "Hac Menisklerinden; Müzdelife Vakfesi ve Gecelemesi" Sofya İslam Enstitüsü'nün çıkarttığı dergide ГОДИШНИК 4/2012, Tebliğ olarak ise "Darulfünun İlahiyat Hocalarından İzmirli İsmail Hakkı'nın İslam Hukuku Konulu Eserleri", Darulfünun İlahiyat Sempozyumu, İstanbul 18-19 Kasım, 2009. Istanbul University, FSMÜ, Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Kuveyt Evkaf Bakanlığının ortaklaşa tertip ettiği 14-15 Mart 2014 tarihindeki "Uluslararası Vakıf Sempozyumu: Osmanlı ve Modern Türkiye Tecrübesinde Para Vakıfları" sempozyumda "Türk Eğitiminde İlim Yayma Cemiyeti ve İlim Yayma Vakfının Yeri" yine FSMÜ İs-

lami İlimler Fakültesinin düzenlediği "Türkiye ve İslam Dünyası" toplantıda "Corporatisation of Waqf" toplantılarında birer tebliğ sunulmuştur. Ayrıca 3 yıldır düzenli olarak her hafta 10-15 kadar Lisansüstü Hukuk öğrencileri ile Mukayeseli Hukuk okumaları yapmaktadır.

Ahmet Kamil CİHAN

1962 tarihinde Kayseri'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini orada tamamladı. 1985 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tamamladı. İki yıl sonra Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi anabilim dalına araştırma görevlisi olarak girdi. 1988 yılında yüksek lisansını "Abdulgani Nabulusi ve Kelam İlmi hakkındaki Görüşleri" teziyle tamamladı.

1995 tarihinde de "İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi" konulu doktora tezi verdi. 1997 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana bilim dalına yardımcı doçent olarak atandı.

14 Mayıs 2004 tarihinde "İslam Felsefesi" alanında doçent unvanını aldı. 07.08.2009 Tarihinde "Profesör" ünvanını aldı. 2012 McGill Institute of Islamic Studies'de misafir öğretim üyesi olarak (Haziran-Eylül) bulundu. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim dalında profesör olarak çalışmaktadır.

Ali NAMLI

1970'te Nevşehir'de doğdu. 1991'de Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitede 1994'te yüksek lisansı, 2001'de "*İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri ve Tarîkat Anlayışı*" adlı teziyle doktorayı tamamladı. 1997-1998 öğretim yılında bir yıl süreyle Mısır'da bulundu. 2001-2003 yılları arasında Azerbaycan Bakü İslam Üniversitesi Zakatala İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. İmam-hatiplik ve öğretmenlik gibi çeşitli görevlerde bulundu. 2011 yılından beri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Alim YILDIZ

1968'de Sivas'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Sivas'ta tamamladı. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden 1992 yılında mezun oldu. İstanbul, Aydın ve İzmir'de öğretmenlik yaptı. Yüksek lisansını Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. 2002 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi'nden "Doktor" unvanını aldı. 2006 yılında Doçent, Ocak 2012'de Profesör oldu. 2002 yılından itibaren Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

Alparslan AÇIKGENÇ

Halen Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölüm Başkanı görevini yürütmekte olan Açıkgenç, 1974 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1978'de Wisconsin Üniversitesinde (Milwaukee) Eskiçağ Yunan Felsefesinde yüksek lisansını, 1983 yılında da Chicago Üniversitesinde felsefe tarihi alanında doktorasını tamamladı. Aynı Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde göreve başladı. 1991-1993 ve 1995-1999 yılları arasında Malezya'da Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti (ISTAC) Enstitüsünde görev yaptıktan sonra yurda döndü ve 1999-2010 yılları arasında Fatih Üniversitesinde görev yaptıktan sonra 2011-2014 yılları arasında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü yaptı. TÜBA asli üyesi olan Açıkgenç'in *Bilgi Felsefesi*, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* adlı kitapları yanında İngilizce olarak yayınlanan kitapları ve birçok bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Ayhan **HİRA**

Görele/Giresun'da doğdu. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. 1997-2003 yılları arasında özel dersler verdi. 2003-2011 yılları arasında çeşitli illerde ilköğretim ve lise düzeyinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yaptı. Ekim 2011 tarihinde Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'nde Yrd. Doç. Dr. ünvanıyla öğretim üyeliğine geçti. 2012'de Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne geçiş yaptı. Halen aynı bölümde İslam Hukuku üzerindeki çalışmalarını sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Ayşe Sıdıka OKTAY

Emet/Kütahya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Uşak'ta tamamladı. 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'den mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Kınalızâde Ali Efendi ve *Ahlâk-ı Alâî* İsimli Eseri" adlı tezini tamamlayarak Ocak-1998'de doktor unvanını aldı. Bu eser 2005 ve 2011 tarihlerinde basıldı. 1986-2003 yılları arasında İzmit ve İstanbul'daki çeşitli okullarda öğretmen olarak görev yaptı. 02-01-2003 tarihinde Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalına Yardımcı Doçent olarak atandı. Halen aynı fakültede doçent olarak bilimsel çalışmalarına devam etmektedir.

asoktay@gmail.com

Bedri GENCER

1968 tarihinde Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991 yılında Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'de siyaset bilimi alanında doçent unvanını aldı. 2009 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'ne profesör olarak atandı. Sosyal ve siyasal teori alanında akademik çalışmalarına devam ediyor. Evli ve iki çocuk babası.

Bilal KEMİKLİ

Sivas'ta doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı, 1998'de doktor, 2002'de doçent ve 2008'de profesörlüğe yükseltildi. Ankara, Yüzüncü Yıl ve Süleyman Demirel Üniversitelerinde öğretim üyesi ve idareci olarak görev yaptı. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olan Prof. Dr. Kemikli, DPÜ İlahiyat Fakültesi kurucu Dekanı olarak görev yapmaktadır.

Cemal AKSU

1971 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğretimimi yine İstanbul'da tamamladı. 1990 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne kaydoldu ve 1994 yılında bu bölümden mezun oldu. Aynı yıl açılan Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans İmtihanını kazandı ve Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans eğitimine başladı. 1996 yılında Prof. Dr. Kemal Yavuz'un danışmanlığında hazırladığım *İbrahim Hanif ve Divanı* isimli Yüksek Lisans teziyle mezun olduktan sonra yine Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora programına kaydoldu. Prof. Dr. Kemal Yavuz'un danışmanlığında Doktora tezini hazırlamaya başladı. Doktora tezinin Çağatay Edebiyatı sahası ile alakalı olmasından dolayı Prof. Dr. Kemal Eraslan Hoca'nın da ilmi birikiminden yararlanmaya çalıştı. 2002 yılında da *Lutfi Divanının Tahlili* isimli doktora teziyle doktora programından mezun oldu.

Yüksek Lisans tezini hazırladığı dönemde açılan (1995) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi kadrosu için yapılan imtihan neticesinde İstanbul Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2005 yılında açılan İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yardımcı Doçentlik kadrosuna atandı ve halen bu görevini sürdürmektedir. 2011-2012 Öğretim yılında Makedonya / İştip Gotse Delcev Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak ders verdi. 2013'tan beri İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünde Müdür Yardımcısıdır.

Cengiz GÜNDOĞDU

1965 tarihinde Erzurum'da dünyaya gelen Gündoğdu, 1989 yılında Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1992 yılında Yüksek Lisans, 1997 yılında doktora tezini tamamlamıştır. 1994 yılında Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atanmış, 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2008 yılında Doçent, 2013 yılında Profesör olmuştur. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görevine devam etmekte olan Gündoğdu, 2009-2014 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü müdür yardımcılığı yapmıştır. Halen Açıköğretim Fakültesi Dekan yardımcılığı, Açıköğretim Fakültesi İlahiyat Önlisans Programı koordinatörlüğü ile Atatürk Üniversitesi İnsani Değerler Eğitimi ve Uygulama Merkezinde müdürü olarak görev yapmakta olan Gündoğdu'nun Tasavvuf alanında yazılmış pek çok kitap ve bilimsel yayını bulunmaktadır.

Ejder OKUMUŞ

1967 K. Maraş/Türkoğlu doğumlu. 1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi" adlı tez çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hâlen akademik çalışmalarını Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sürdürmektedir.

Emrullah BULUT

1976 yılında Antalya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Antalya'da, lisans öğrenimini 1999 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, yüksek lisansını 2006'da aynı üniversitesinin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Halen aynı enstitüde doktora çalışmasına devam etmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olarak görev yapmakta olup evli ve bir kız babasıdır.

Enfel DOĞAN

1977 yılında Antalya'nın Serik ilçesinde doğdu. İlkokulu Serik Vatan İlkokulu'nda, orta ve lise eğitimini ise Serik İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 1994 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde lisans eğitimine başladı; 1998'de bu bölümden mezun oldu. 1999 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Dili Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. *Eski Anadolu Türkçesinde Kelime Grupları ve Kullanılışları* adlı yüksek lisans tezini 24 Temmuz 2001 tarihinde başarıyla savundu. 8 Kasım 2006'da, *Ab-*

lâk-ı Alâî (Metin-Sözlük-Sentaks İncelemesi) adlı doktora tez çalışması ile "Filoloji Doktoru (Ph.D.)" unvanını aldı. 4 Eylül 2007 tarihinde Yeni Türk Dili Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçentlik kadrosuna atandı. 21 Temmuz 2011 - 13 Ocak 2015 tarihlerinde İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcısı olarak görev yaptı. 29 Haziran 2012 tarihinde Doçentlik sınavında oy birliği ile başarılı bulunularak Doçent unvanını kullanmaya hak kazandı, 4 Temmuz 2013 tarihinde Doçent kadrosuna ataması yapıldı. Eski Oğuz Türkçesi ve Türkçenin Tarihsel Sentaksı alanlarında yoğun olarak çalışan Enfel Doğan evli ve iki çocuk babasıdır.

Ferhat KOCA

1956 yılında doğdu. 1975 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'nden, 1979 senesinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu.

1979–1989 yılları arasında çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yaptı.

1988 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm hukuku anabilim dalında Yüksek Lisansını tamamladı. 1993 yılında aynı üniversitede İslâm hukuku anabilim dalında doktor oldu.

1993–2000 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), İslâm hukuku alanında araştırmacı-müellif olarak çalıştı. 1993-94'de doktora sonrası, yabancı dilini geliştirmek amacıyla bir yıllığına İngiltere'ye gitti.

1997'de doçent oldu. 1998–1999 eğitim ve öğretim yılında, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü'ne bağlı olan Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nde dekan yardımcılığı ve İslâm hukuku öğretim üyeliği görevlerinde bulundu.

2000 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi'ne İslâm Hukuku Öğretim Üyesi olarak atanan Koca, 2004 yılında İslam Hukuku Anabilim Dalında Profesör oldu.

Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı ve Dekanlık görevlerinde bulunan Ferhat Koca, evli ve bir erkek çocuk sahibi olup Arapça, İngilizce ve Fransızca bilmektedir.

Ferhat Koca'nın yayımlanmış *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul 1996), *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi* (Ankara 2002), *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları* (İstanbul 2002), *Hanbelî Mezhebinin Kurucu İmamı Ahmed bin Hanbel: Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi* (Ankara 2008), *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Ankara 2008), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyaset ve Değer Tartışmaları* (İstanbul 2000), *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler* (Uriel

Heyd'den tercüme ve derleme) (Ankara 2002), *Külliyât* (Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'den sadeleştirme), (Ankara 2002), *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ebû Zeyd ed-Debûsî'den tercüme), (Ankara 2002) ve *İslam İbadet Esasları* (Ankara 2013) gibi birçok eseri, makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

Hasan Kamil YILMAZ

1952 İzmit/Karaabdülbaki doğumlu. 1963'te Akmeşe Bölge İlkokulu'nu, 1970'te Adapazarı İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl İzmit Sarımeşe Köyünde üç ay süreyle imam-hatiplik yaptı. 1974'te İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. 1974-77 yılları arasında Bakırköy Şenlikköy Ortaokulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği, Gaziosmanpaşa İmam Hatip Lisesi'nde meslek dersleri öğretmenliği ve müdür yardımcılığı yaptı. Kasım 1976'da açılan asistanlık imtihanını kazandı ve 01 Şubat 1977'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Tasavvuf ve Tarihi asistanı olarak göreve başladı. Vatani görevini Mart-Temmuz 1981'de Burdur'da kısa dönem olarak tamamladı. Mayıs 1983'te Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Doktor" unvanını kazandı. Aynı yıl M.Ü.İlahiyat Fakültesinde "Yardımcı Doçent" oldu. 1986-1987 yılları arasında bir yıl süreyle sahasında araştırmalar yapmak ve incelemelerde bulunmak üzere Mısır'a gitti. 1989'da "Doçent", 1996'da "Profesör" oldu. Neşredilmiş yirmiyi aşkın eseri, muhtelif dergilerde yayınlanmış makaleleri, ansiklopedi maddeleri, ulusal ve uluslar arası düzeyde çeşitli bilimsel toplantılarda sunulmuş pek çok tebliğleri bulunmaktadır. Eserlerinden ve makalelerinden bir kısmı İngilizce, Rusça, İtalyanca, Macarca ve Arnavutça'ya tercüme edilmiş, Kazak ve Azeri dillerine uyarlanmıştır.

30 Aralık 2010 tarihinde yaklaşık 34 yıl görev yaptığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyeliğinden T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığına atandı. Halen bu görevi sürdürmektedir. Evli ve beş çocuk babasıdır.

Hatice TOKSÖZ

2002 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra, 2004 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'ndan "İbn Sina'ya Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi" konulu tez çalışmasıyla Yüksek Lisans'ını, 2010 yılında da "İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları" konulu tez çalışmasıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'ndaki Doktora programını tamamladı. 2007-2011 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'an Kursu Öğreticisi olarak Kocaeli ili Gebze ilçesinde görev yaptı. 2011 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felse-

fesi Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent kadrosuna atandı. Halen aynı görevini sürdürmektedir.

İlgi alanı; İslam felsefesi, Türk düşüncesi, Osmanlı düşüncesi, Ahlâk felsefesi.

Hayrani ALTINTAŞ

Konya- Akşehir doğumlu.
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunu.
Halen A.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi.
İslam Felsefesi Derneği Başkanı.
Konya Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Başkanı.
Devlet Bakanlığında Müşavirlik yaptı.
9 yayınlanmış kitabı, 150'nin üzerinde makale ve tebliği var.

Huriye MARTI

1974'te Ankara'da dünyaya geldi. Konya İmam-Hatip Lisesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra, aynı üniversitede *"Rasûlullah'ın Hanımları Konu Alan Rivayetlerinin Değerlendirmesi-Kadın Konulu Uydurma Rivayetler-"* başlıklı tezi ile 1998 yılında yüksek lisansını, *"Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)"* konulu tezi ile 2005 yılında doktorasını tamamladı. 1999-2000 yılları arasında Ürdün'ün başkenti Amman'da Şuayb el-Arnaûd'un tahkik ve tahric merkezinde eğitim aldı. 2011 yılında Yardımcı Doçent, 2012 yılında Doçent oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Hadislerle İslam* adıyla yayınlanan Konulu Hadis Projesi'nde editör ve yazar olarak görev üstlendi. 2011 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dinî Rehberlik Daire Başkanı olarak, 2014 yılında ise Diyanet İşleri Başkanlık Müşaviri olarak atandı. Sünnet perspektifinden kadın, aile, ahlâk ve değer temalı makale, konferans ve tebliğlere imza attı. *"Birgivî Mehmed Efendi, Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası"*, *"Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi"*, *"et-Tarîkatü'l-Muhammediyye -Muhteva Analizi, Kaynakları ve Kaynaklık Değeri"*, *"Gülâbâdî ve Maâni'l-Ahbâr'dan Tasavvufî Hadis Şerhleri"*, *"Hadis, Usul ve Hayat"*, *"Hadisler Ekseninde Çevre Ahlâkı"* isimli kitapları yayınlandı. Evli ve 3 çocuk annesidir.

İbrahim BAZ

1966 yılında Kahramanmaraş'ın Göksun ilçesinde doğdu. Dörtyol İmam Hatip Lisesi'nden 1987, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1992 yılında mezun oldu. 1996 yılında, Abdulhakim-i Arvâsî (Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî

Görüşleri) isimli tezle yüksek lisans, 2004 yılında Abdülehad Nûrî-i Sivâsî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri) adlı tezle de doktora eğitimini tamamladı. 2006-2007 yıllarında Bakü İslam Üniversitesi Zaqatala İlahiyat Fakültesinde misafir öğretim üyeliği yaptı. 1992 yılında MEB'de başladığı memuriyet görevini değişik kademelerde 2010 yılına kadar sürdürdü. 2010 yılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde göreve başladı. Halen aynı üniversitede Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliği ve Üniversite Genel Sekreterliği hizmetini yürütmektedir. Değişik dergilerde yayınlanmış makaleleri ve sempozyum tebliğleri bulunmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da tasavvuf kültürü üzerine çalışmalar yapmaktadır.

İbrahim ÇETİNTAŞ

Isparta doğumlu olan yazar, sırasıyla Isparta İ.H.L. (1991), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1996), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans (1999) ve doktora (2006) çalışmalarını yaptı. Yine sırasıyla, Konya (1996-97), Ankara (1997-2006) ve İsviçre (2006-2011)'de öğretmen olarak görev yaptıktan sonra, 2011 yılında dahil olduğu KSÜ ilahiyat fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalında halen çalışmalarını sürdürmektedir.

Kasım ŞULUL

1964 yılında Şanlıurfa'da doğdu. 1987'de "*Eser İncelemesi: Muallim Naci Ve İ'câz-ı Kur'ân Adlı Risâlesi*" teziyle Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm tarihi bilim dalında "*Hz. Peygamber Devrinde Habeşistan ile Münasebetler*" konusunda 7-6-1991'de yüksek lisans ve "*İlk Siyer ve Megâzi Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî (130-207/747-823): Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*" konusunda 23-03-1996'de doktora çalışmasını -jüri üyelerinin o birliği ile başarılı bulunarak- bitirdi. 1999 yılına kadar ortaöğretim kurumlarında öğretmen olarak çalıştı. 1999 yılında Harran Ü. İlahiyat Fakültesi'ne İslâm tarihi öğretim görevlisi olarak geçti. 12 Nisan 2004 tarihinde -eser incelemesi ve mülakat safhalarında jüri üyelerinin oy birliği ile başarılı bulunarak- doçent unvanını aldı.

Kazım SARIKAVAK

1956 yılında Ankara'da doğdu. İlk, orta öğrenimini Ankara'da, lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi'nde, Doktora çalışmalarını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamladı. Mayıs 1993-Kasım 1993 arasında İngiltere'de Londra ve Exeter Üniversitelerinde alanı ile ilgili doktora sonrası çalışmalar yapmıştır. Ağustos 1994 tarihinde Gazi Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde açılan Yrd. Doçent'lik kadrosuna, Kasım 1994'de de aynı bölümün Başkan yardımcılığına atandı. 1986 yılında girdiği Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nde Uzman Yardımcısı, Araştırma Grup Başkanlıkları ve Şube Müdürlüğü gibi çeşitli görevlerde bulundu.

1998'de Doçent oldu. Daha sonra Ağustos 2001 tarihinde Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcılığına atandı. 2004 yılı Şubat ayında Profesörlüğe ve aynı tarihte Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığına getirildi. Halen Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak görevine devam eden Prof. Dr. Kazım Sarıkavak' ın ulusal ve uluslar arası dergilerde basılmış çok sayıda makalesi, alanı ile ilgili telif eserleri ve çeşitli kitaplarda bölümleri vardır. İyi derecede İngilizce ve Arapça dillerini bilen Prof. Dr. Kazım Sarıkavak evli ve iki çocuk babasıdır.

Kemal SÖZEN

1961 yılında Kastamonu'da doğdu. İlk ve Ortaokul öğrenimini Şenpazar ilçesinde tamamladı. 1979'da Ankara İmam-Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 1983 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı. 1984-1985 yılları arasında yedek subay olarak askerlik görevini yaptı. 1987-1996 yıllarını kapsayan dönemde İstanbul'daki çeşitli okullarda öğretmen ve bir süre yönetici olarak görev üstlendi. Yüksek lisansını 1989'da; doktorasını ise 1996'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda tamamladı.

1997 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1997-1999 yılları arasında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcısı; 1997-2002 yıllarını kapsayan dönemde de Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı olarak görev yaptı. 2002 yılında Doçent; 2007 yılında da Profesör unvanını aldı. 2008-2011 yıllarını kapsayan dönemde ise Dekan olarak görev yaptı. 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılında Ürdün Üniversitesi Diller Merkezi'nde Arapça eğitimi aldı ve uzmanlık alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. 30.10.2014 tarihinde Akdeniz Üniversitesi İlâhiyat Fakültesine öğretim üyesi olarak naklen geçiş yaptı. Halen bilimsel çalışmalarını bu Fakültede sürdürmektedir.

Kıyasettin KOÇOĞLU

1973 Bayburt doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Bayburt'ta tamamladı. 1996 Yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Prof. Dr. Hasan ONAT danışmanlığında yaptığı "Maturidi'ye Göre Mürcie" adlı teziyle 2000 yılında

yüksek lisansını, Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında "Maturidî'nin Mutezile Algısı" adlı teziyle 2005 yılında doktorasını tamamladı.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim görevlisi (2000-2005); Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi (2009-2012); Iğdır Üniversitesi Caferilik Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü (2010-2012) görevlerinde bulundu. 2012'de Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2012'de atanmış olduğu öğretim üyeliği görevine devam etmektedir. "Ekmelüddin el-Bâbertî İslam Mezheplerine Bakışı" ve "21. Yüzyıl Türkiye'sinde Hurafeler" isimli iki kitabı olan yazar evli ve iki çocuk babasıdır.

Mahmut AY

1979 yılında İstanbul'da dünyaya geldi.Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında dönem birincisi olarak mezun oldu. 2000-2003 yılları arasında çeşitli dönemlerde dil eğitimi ve sahasında araştırmalar yapmak üzere İngiltere ve Suriye'de bulundu. Temmuz 2003'te Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda *Molla Gürânî'nin Gâyetu'l-Emânî İsimli Tefsirinin Fatiha ve Bakara Surelerinin Edisyon Kritiği* isimli yüksek lisans tezini; Şubat 2010'da *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsîr Açısından el-Bahru'l-Medîd* konulu doktora tezini tamamladı. 2009'da İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tefsir Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. 2013'te aynı fakültede yardımcı doçent kadrosuna atandı. "Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu" adlı eseri (İnsan Yayınları-2011) yayınlanmış olan Ay'ın hakemli dergilerde yayınlanmış çeşitli ilmî makaleleri ile ulusal ve uluslar arası bilimsel sempozyumlarda sunulmuş muhtelif tebliğleri mevcuttur.

Mehmet ATALAN

1964 yılında Sivas'ın Gürün İlçesinde doğdu. İlköğrenimini Sivas'ın Gürün ilçesinde tamamladı. 1983 yılında Malatya Darende İmam Hatip Lisesi'nden, 1988 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1989–1995 yılları arasında İstanbul Küçükçekmece Kanarya Ortaokulu ve İlköğretim Okulu'nda öğretmenlik yaptı. 1995 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sâdık" isimli Yüksek Lisans Tezini 1998 yılında bitirdi. 17 Haziran 2004 yılında "Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri" adını taşıyan doktora çalışmasını tamamlayarak doktor unvanını aldı. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalında 8 Ocak 2008 tarihinde Doçent olan Mehmet ATALAN, 2008-2011 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat

Fakültesinde Dekan Yardımcılığı, 2010-2011 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dekan Vekilliği ve 2011-2012 yılarında Fırat Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürlüğü görevlerinde bulundu. 28.08.2013 tarihinde Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına Profesör olarak atanan Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı; Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürmektedir.

Mehmet **BAYRAKDAR**

1952 yılında Konya'nın Beyşehir İlçesi'nde doğdu. İlkokul ve lise tahsilinden sonra, 1973 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1973-1978 yılları arasında Paris Sorbonne Üniversitesi Felsefe ve İslâm Bölümü'nde, İslâm Felsefesi dalında master ve doktorasını tamamladı. 1985-1986 yılları arasında Georgetown Üniversitesi'nde misafir Profesör olarak görev yaptı. 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doçent olarak görev yaptı. 1991-1993 yılları arasında Kualalumpur'da Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Medeniyeti Enstitüsü'nde, 1995-1996 yılları arasında da Roma Gregoiana Üniversitesi'nde İslam Felsefesi Profesörü olarak görev yaptı. Halen Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak görev yapmaktadır. İslâm Felsefesi'ne Giriş, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, İslâm'da İbadet Fenomonolojisi, Tasavvuf ve Modern Bilim, İslâm ve Ekoloji, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kayserili Davut, İdris-i Bitlisi, İslâm'da Düşünce Özgürlüğü, Yunus Emre'de Aşk Felsefesi, Din Felsefesine Giriş, İslâm Düşünce Tarihi adlı Türkçe yayınlanmış eserleri vardır. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın Fransızca, Arapça ve İngilizce olarak yayınlanmış eserleri de bulunmaktadır. Arapça, Farsça, İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, İngilizce, Latince ve Yunanca bilmektedir.

Meliha Yıldıran **SARIKAYA**

1991 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1994 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Ahmed Cevdet Paşa Hayatı Eserleri ve Dîvançe-i Cevdet* adlı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyâtı anabilim dalında araştırma görevlisi oldu. 2004 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Türk-İslâm Edebiyâtı'nda Hz. Ali* adlı çalışmasıyla doktor unvânını aldı. 2007 yılında Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm Edebiyâtı anabilim dalında öğretim üyesi oldu. Halen aynı vazifesi devam etmektedir. Evli ve bir çocuk annesidir.

Muhammet Raşit AKPINAR

1987 yılında Konya'da doğdu. 2003 yılında Sivas Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni, 2007 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2009 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda "*Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*" isimli tezle yüksek lisansını tamamladı. 2009-2013 yılları arasında Dicle Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak görev yaptı. Milli Eğitim Bakanlığı ve Avrupa Birliği Projeleri kapsamında bir süre Tunus el-Menâr Üniversitesi, Burgiba Yaşayan Diller Enstitüsü ve Rotterdam İslam Üniversitesi'nde bulundu. 2013 yılından itibaren Gaziantep Üniversitesi'nde ÖYP araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve doktora eğitimini sürdürmektedir.

Mustafa AŞKAR

Konya'nın Karapınar ilçesinde 1963 yılında doğan Prof. Dr. Aşkar, ilköğrenimini 1974 yılında tamamladı. Aynı yerde 1982 yılında İmam Hatip Lisesi'ni bitiren Aşkar, aynı yıl ODTÜ Kimya Mühendisliği Fakültesini kazandı ve bir yıl süreyle İngilizce hazırlık okulunu tamamladı. Bu fakülteden kendi isteğiyle 1984 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçen Aşkar, 1989 yılında aynı fakülteden mezun oldu. 1989-90 öğretim yılında Özel Yükseliş Koleji'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. Aynı yıl fakültede yüksek lisans derslerine devam etti. 1990 Mart ayında adı geçen fakülteye araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1992 yılında Molla Fenari ve Vahdet-i Vücud Felsefesi adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1994 yılında bir yıl süreyle Milli eğitim Bakanlığı bursu ile Mısır-Kahire Üniversitesi'nde araştırmalarda bulundu. Kahire'de Mısır Milli Eğitim Bakanlığı'nın düzenlediği Modern Arapça kursunu tamamlayarak, sertifika aldı. Aynı şekilde 2004 yılı yaz döneminde, Tahran'da Uluslararası Farsça Öğrenim Merkezi'nde Farsça kursunu tamamlayarak, sertifika aldı. 1997 yılında AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Mehmed Niyazi-i Mısri el-Malatyavi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı isimli doktora tezini tamamladı. Bu çalışma, Kültür Bakanlığı Yayınları arasında çıktı. Aşkar'ın yine, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Çankırılı Astarlızade Mehmed Hilmi Efendi gibi matbu çalışmalarının yanında, tasavvuf tarihi alanında yayınlanmış makaleleri bulunuyor.

Mustafa ÖZAĞAÇ

1981 yılında Kütahya'da doğdu.Kütahya Lisesi'ni ve ardından Dokuz Eylül İİBF'yi bitirdi.Yüksek lisansını ise, aynı üniversitenin İlahiyat Fakültesinde, Türk-İslam Edebiyatı Ana-Bilim Dalı'nda tamamladı.Tez çalışmasını, Seher Abdal'ın Saadetname isimli mesnevisi üzerine yaptı.İstanbul Üniversitesi Türkiyat

Araştırmaları Enstitüsünde doktora aşamasında olup, çalışmalarını İslâmî Türk Edebiyatı çerçevesinde sürdürmektedir.

Necdet **YILMAZ**

Ankara'nın Şereflikoçhisar ilçesinde doğdu. Ortaöğrenim ve yüksek tahsilini Ankara'da yaptı. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda devlet memuru olarak çalıştı.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tasavvuf alanında yüksek lisans ve doktora yaptı. Önder Vakfı, Hakyol Vakfı, İlim Kültür ve Sanat Vakfı ve İlim Yayma Vakfı bünyesinde hizmetlerde bulundu. Çeşitli derneklerin kurulmasında yer aldı. Yurt dışında bulundu. Dergi, gazete, radyo ve televizyon yayıncılığı faaliyetlerinde bulundu, çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazdı. Tasavvuf başta olmak üzere Osmanlı dönemi hadis, tefsir, sağlık, kültür ve medeniyeti alanında araştırmalar yaptı, kitaplar yayınladı.

Hâl-i hazırda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda M. Es'ad Coşan Araştırma ve Egitim Merkezi Başkanlığını yürütmektedir.

Nesim **DORU**

1976 doğumlu.

1999 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu.

2001 Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında YL yaptı.

2007 Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında doktorasını tamamladı.

2009 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi oldu.

2011 Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi oldu.

2014 İstanbul Üniversitesi Felsefe Doçenti oldu.

2014- Londra Üniversitesi, SOAS (The School of Oriental and African Studies)'ta *Visiting Scholar* olarak çalıştı (hala devam ediyor).

Daha önce "Doğu'dan Batıya Köprü Süryaniler (Ank., 2007), Melayê Cizîrî: Felsefî ve Tsavvûfî Görüşleri (İst., 2012) ve Süryanilerde Felsefe (İst., 2012) kitapları ve çeşitli makaleleri yayınlanan Doru, İslam Felsefesi, İşrâkilik, Tasavvuf Felsefesi ve Süryanilerde Felsefe konularında çalışıyor.

Nurettin GEMİCİ

M.Ü İlahiyat Fakültesi'nden 1990 yılında mezun oldu. 1999 yılında Bamberg/Almanya şehrinde Prof. Dr. Klaus Kreiser yanında doktora eğitimini tamamladı. 2007 yılından itibaren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapıyor. Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti hakkında ve özellikle Evliya Çelebi ve Hac seyahatnameleri hakkında çalışmalar yürütmektedir. Eserlerinden bazıları:

Evliya Çelebi in Medina, Tectum Verlag (Almanca) 1999,

Evliya Çelebi in Medina, Brill yayınevi/Hollanda, 2012 (İngilizce),

17. yüzyılda kadınlar: Evliya Çelebi'nin gözlemleriyle, İstanbul, Bayrak Yayıncılık, 2011, Ahilik ve Meslek Eğitimi, Akis, 2010.

Ben Neyim? (Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa - Materyalizme Reddiye) Ahmet Mithat Efendi, haz: Nurettin Gemici, 2014

Recep DURAN

1951'de Çanakkale'de doğdu. Devlet yatılısı orta öğretimden sonra 1972-73 ders yılında Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe bölümüne girdi. Lisansından sonra "Mehmet Tahir Münif Paşa: Hayatı, Felsefesi" teziyle yüksek lisansını bitirdi. Doktorası Türk felsefesinin kutup yıldızı Türkiye'de islam felsefesi araştırmalarının mimarı mutevazı Felsefe tarihçisi Prof. Dr. Mubahat Türker Küyel Hanımefendi denetim ve yönetiminde "Tehafüt"lerden Ali Tusi'nin "Tehafüt"ü "Kitabu'z-zuhr" üstüne -üç cilt, 854 sayfa- yedi yılda tamamladı. 1981'de öğretim üyesi olarak katıldığı Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden 1993-94 ders yılında Kıbrıs Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi'nde görev almak üzere ayrıldı. Halen YDÜ'de Felsefe öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. İngilizce, Fransızca, Arapça, Farsça, orta derecede Latince ve "eser" derecede Rumca (Yunanca) bilen Recep Duran evlidir ve iki oğlu vardır.

Reşat ÖNGÖREN

1963 yılında Ünye'de doğdu. 1988 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda 1990'da yüksek lisansını, 1996'da doktorasını tamamladı. 1992 yılında Londra'da Biritish Museum India Office Library and Records başta olmak üzere değişik kütüphanelerde sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı. 1996-2000 yılları arasında TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) tasavvuf araştırmacısı olarak çalıştı. Ayrıca İSAM'ın çıkarmakta olduğu İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) telif heyetinde yer aldı. Ocak 2001'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yardımcı doçent olarak atandı. Kasım 2001'de doçent oldu.

Halen aynı fakültede öğretim üyesi ve Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdürmekte olan Öngören'in sahasıyla ilgili yayımlanmış birçok makalesi ve İnsan Yayınları'ndan çıkan "Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler" (İstanbul 2003) isimli kitabı bulunmaktadır.

Şahban YILDIRIMER

1968 yılında Konya ili Yunak ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Yunak'ta tamamladı. 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi ve 1991 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri'nde Yüksek Lisans ve Doktora yaptı. Halen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Şamil ÖÇAL

1967 Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1984 Yılında Yozgat İmam Hatip Lisesini tamamladı. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1990-1994 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1994 yılında Yüksek Lisansını, 1999 yılında da doktorasını tamamladı. 1994-2004 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2004-2008 yıllarında T. C. New York başkonsolosluğunda Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 1998-1999 yılları arasında MEB, Dış İlişkiler Genel Müdürlüğünde OECD ve BM'den sorumlu şube müdürü olarak görev yaptı. 2009-2010 yılları arasında Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2011 yılında ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe bölümünde Prof. Dr. Oliver Leaman'ın yanında alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Halen Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olan Şamil Öçal evli ve üç çocuk babasıdır. Yazarın ikisi telif olmak, üçü derleme olmak üzere, altısı tercüme olmak üzere yayınlanmış onbir kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Süleyman Hayri BOLAY

1937 senesinde Ermenek'in Dindebol (yeni adı Katranlı) köyünde doğdu. İlkokulu Bolay köyünde bitirdi. Ortaokulu ve liseyi Konya'da okudu. 1961 senesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Pamukpınar ve Perşembe öğretmen okullarında çalıştı. 1967de Ankara İmam Hatip Okulu'na nakledildi. Aynı yılda M.E.B. tarafından Bağdat'a gönderildi. İki ders yılı orada kaldıktan sonra yurda döndü. Askere gitti. 1971'de A.Ü. İlâhiyat Fakültesi'ne Felsefe tarihi asistanı olarak girdi. 1975'te Dr., 1980'de Doçent oldu. 1981'de Atatürk Üniversitesi Felsefe bölümünde Rönesans ve Yeniçağ felsefe-

si dersleri verdi. 1982'de Konya Selçuk Üniversitesi'nde dekan yardımcılığına tayin edildi. 1984'te Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde dekan yardımcısı oldu, bu görev Hacettepe'ye geçinceye kadar devam etti. 1987'de Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümüne Felsefe tarihi profesörü olarak tayin edildi. Bu arada altı sene Polis Akademisi'nde Sosyolojiye giriş derslerini de yürüttü. 1996'da Gazi Üniversitesi Felsefe bölümünü kurdu ve başkanı oldu. 2004 senesinde emekli oldu. Halen 29 Mayıs Üniversitesi'nde Çağdaş Türk Düşüncesi dersleri vermektedir. Devlet Planlama Teşkilatı'nda "Millî kültür özel ihtisas Komiyonu"nda çalıştı. Orada "Din ve Ahlâk Komisyonu"nu kurdu ve başkanlığını yürüttü. 1986-1989 arasında Kültür Bakanlığı'nda "Bin Temel Eser" komisyonu başkanlığı yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: Aristo ve Gazzalî Metafizikleri, Felsefe Sözlüğü, Felsefe Dünyasında Gezintiler, Türk Düşüncesinde Gezintiler, Osmanlı Düşünce Dünyası, Tabiat Kanunları Değişmez mi?, Ferîd Kam, yedi ciltlik "Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri."

Ubeydullah SEZİKLİ

1974 yılında Çorum'da doğdu. İlk, orta, lise öğrenimlerini Bursa'da tamamladı. 1992 yılında Bursa Büyük Şehir Belediye Konservatuarı'na giren Sezikli buradaki dört yıllık ses eğitimini Erdinç Çelikkol gözetiminde 1996 yılında tamamladı. 1990 yılında başladığı ney eğitimini 2000 yılında Neyzen Ömer Erdoğdular ile ileri düzeyde sürdürdü. 1996 yılında Bursa Merkezde Din Görevlisi olarak göreve başladı. 1998'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden "Son Dönem Tekke Mûsikîsi" isimli bitirme tezi ile mezun oldu. 1998 yılında Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Türk Din Mûsikîsi Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki yüksek lisansını "Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri" ile 2000 yılında Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan gözetiminde bitirdi. 2000 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde girdiği doktora öğrenimini "Abdülkâdir Merâgî Ve Câmiu'l-Elhân'ı" tezi ile yılında Yrd. Doç. Dr. Nuri Özcan gözetiminde, 2007 yılında tamamladı. Tekke müziği ile ilgili tavrını Hafız Recep Camcı'dan öğrendi. Tekke müziği, Balkanlar ve Anadolu'da İlahi derleme çalışmaları ve Alevi-Bektaşi musiki formları üzerine çalışmalarına devam eden Sezikli İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi ve Türk Din Musikisi Anabilim Dalı Başkanı olarak görevine devam etmektedir.

Yusuf Şevki YAVUZ

1953 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesi Akdoğan köyünde doğdu. 8 yaşındayken, müderris olan babası Hasan Rami Yavuz'un öğretiminde hafızlık yaptı.. 1965 yılında Çaykara Merkez İlkokulu'ndan, 1972 yılında Trabzon İmam-Ha-

tip Okulu'ndan, 1976 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun oldu. Bu esnada medrese eğitimini babasının yanında bitirip icazet aldı. Bir öğretim yılı Rize İmam-Hatip Lisesi'nde öğretmenlik yaptıktan sonra 1977 yılında Samsun Yüksek İslam Enstitüsü'nde asistanlığa başladı. 1982 yılında On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1984 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne atandı. 1985 yılında doktorasını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bitirdi. 1988 yılında kelam doçenti, 1996 yılında kelam profesörü ünvanını aldı. Evli ve dört çocuk babasıdır. Halen aynı Fakültede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Bunun yanı sıra 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi'nde Bilim Kurulu Üyesidir. Yayımlanmış eserleri şunlardır: Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İslam'da İnanç Esasları (ortak yazarlı), İslam İnanç Esasları (ortak yazarlı-Açık Öğretim Fakültesi), İslam'da İman Esasları (ortak yazarlı-Diyanet İşleri Başkanlığı yayını). Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde yayımlanmış 200 civarında maddesi ve sempozyumlara sunulmuş ve yayımlanmış çeşitli bildirileri mevcuttur.

İslâm Medeniyetini 13. asırdan 20. asrın başlarına kadar güçlü bir şekilde temsil eden Osmanlı Devleti, özellikle 16. ve 17. asırlarda sahip olduğu siyasî gücün yanında kültürel bakımdan da genelde dünya, özelde ise İslâm Medeniyeti tarihine damgasını vurmuştur. Bu durum günümüzde ilim dünyası tarafından kabul edilmekle beraber -ne yazık ki- Osmanlı kültür hayatı, hâlen İslâm kültür tarihinin üzerinde az sayıda çalışma yapılmış bâkir alanlarından birisi olmaya devam etmektedir.

Döneme ait çalışmaların az oluşunda, döneme ait çok sayıda el yazmasının –halen- neşredilmemiş olmasının yanında, dönemin bilim tarihi açısından önemli bir süreç olmadığı ve öncekilerin taklidinden ibaret olduğu kanaati de etkili olmuştur. Önceleri ilmî mahfillerde yüksek sesle dile getirilen bu kanaat –özellikle- 1999 yılı (Osmanlı'nın kuruluşunun 700. yılı) sonrasında ivme kazanmaya başlayan Osmanlı kültür ve düşünce tarihi çalışmaları ile değişmeye başladığı görülmektedir.



Elinizdeki çalışmada Molla Gürânî (ö. 1488), İbn Kemâl, Taşköprülüzâde, Kâtib Çelebi, Kınalızâde Ali, Birgivî, Ebussuud Efendi, Aziz Mahmud Hüdayî, Evliya Çelebi, Saçaklızâde, Hâdimî, Ahmed Cevdet Paşa başta olmak üzere Osmanlı düşüncesine katkı yapmış önemli âlimler ele alınacak, onların Osmanlı kültür ve düşünce tarihine katkıları tartışılacaktır.

İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

OSMANLI'DA FELSEFE VE AKLÎ DÜŞÜNCE

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TR)
ISBN: 978-975-574-766-8 (6. CİLT)

9 789755 747668 >

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

2016
THG
231881
EEA