

## Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarık Münasebetleri

Ahmet Kavas\*

### *Creation of the Judicial District (kazâ) of Gat in the Sahara Desert and Ottoman-Tuareg Relations*

Administratively organized in the second half of the 19th century, the town of Gat became a sanjak of Fizan (Fezzan) in the southern portion of the province of Tripoli and remained subject to Ottoman rule for some 35 years. As one of the transit points on the route for trade and pilgrimage caravans in the northern Sahara desert, the town's relations with the ruling administration and the local Tuaregs attained an importance for both Ottoman and regional history. The importance of the town lay in the fact that, because it was a center for interchange between the communities of the Sahara and those in the southern region, an enhancement of these relations was seen as a way of countering the parcelling underway at this time of a great portion of the continent. The present study is based on records in the Turkish Prime Ministry Archives at Istanbul of various provenances (İradeler, Yıldız Tasnifi, Ayniyat Defterleri, Arabistan Gelen-Giden Defterleri, Trablusgarb Kataloğu and Şûrâ-yı Devlet) and those obtained from the French National Archives at Paris. A great many of the records have here been utilized for the first time and, thereby, presents heretofore unknown information on the relations between the Ottomans and the Tuaregs.

Trablusgarp vilayetinin Fizan Sancağı'na bağlı Gat kazasının kurulmasından sonra Osmanlı Devleti'nin bir Sahra kavmi olan Tevarıklar'la<sup>1</sup> münasebetleri hakkında, pek çok arşiv belgesi bulunmakla beraber, şimdiye kadar bu belgelere dayalı olarak Abdurrahman Çaycı dışında dikkate değer bir çalışma yapılmamıştır. Mevcut matbu

\* Dr. Ahmet Kavas, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Ülkeleri Coğrafyası.

1 X. asırdan itibaren Trablusgarp'tan Nijer nehrine kadar uzanan Sahra bölgesinde yaşayan Berberi Targa kabilesine Araplar tarafından Tevarık denmektedir. Fransızlar'ın Tuareg, İngilizler'in ise Tawank dedikleri bu insanlar lisanları Temaşekçe'de kendilerine "hür insanlar" manasına gelen "İmohag" demektedirler.

kaynaklar ise genellikle hatırat türündedir. Bunlar da askeri görevle on beş yıl Fizan'da kalan ve mutasarrıf Ali Bey'le birlikte 1876'da Ezgar ve Tevarık bölgesine resmi görüşmeler yapma üzere giden Müsevvitze Derviş Paşa, Fizan'a sürgün edildiğinde buradaki hatıralarını yazan Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, II. Abdülhamid'in elçi olarak gönderdiği Sadık el-Müeyyed Paşa ve Fransızlar'ın Sahra bölgesindeki faaliyetlerini engellemek için Trablusgarp Valisi Recep Paşa'nın Fizan Sancağı'na gönderdiği Kolağası Abdülkadir Cami Bey'in hatıralarıdır. Ancak Fizan Sancağı ve Gadamis kasabasında görev yapan memurların idareleri altındaki bölgelerle ilgili gönderdikleri belgeler bize Osmanlı-Tevarık münasebetleri konusunda doğrudan bilgi sağlamaktadır ve bugüne kadar yeterince değerlendirilmemiştir. Bu durumda da Fransız arşiv belgeleri, Avrupalı seyyahların hatıraları ve diğer ikinci elden kaynaklara dayalı Batılı çalışmalar bölgeye ilgi duyan herkeste genel olarak Tevarıklar konusunda eksik ve yanlış kanaatlar oluşturmuştur.<sup>2</sup>

Osmanlı Devleti'nin Büyük Sahra ve Sudan<sup>3</sup> diye bilinen geniş coğrafi bölgedeki müslüman sultanlıklarla münasebetleri yaklaşık dört asır (XVI-XIX) başta hilafet konusu olmak üzere manevi bağlar ve karşılıklı hediyeleşmelerle devam etti. Garp Ocakları da denilen Trablusgarp, Tunus ve Cezayir eyaletleri ile bu sultanlıklar arasında asırlardır varolan ticaret ve hac kervan yollarının güvenlik içinde Tevarıklar tarafından korunması da bu münasebetlerde önemli yer tutmaktaydı.<sup>4</sup>

Afrika'nın iç bölgelerindeki müslümanlar ile Akdeniz sahilindeki Osmanlı eyalet merkezleri arasında ulaşımın sağlandığı Sahra'nın kuzeyindeki geçit bölgelerinde yaşayan ve kendi aralarında Ezgar- Haggar diye iki ayrı kola ayrılan Tevarıklar'ın idare altına alınmaları Fizan Sancağı'nın liva merkezi Merzuk, Cebel Garbi Sancağı'na bağlı Gadamis ve müstakil Gat kasabası idarecileri için Fransız işgaline karşı kaçınılmaz bir duruma gelmişti.<sup>5</sup> Zira bugünkü Libya ile Cezayir hududu arasında yer alan Gadamis ve Gat kasabaları konumları itibarıyla Kuzey Tevarıkları'nın Ezgar kolunun uğradığı ve her türlü ihtiyacını giderdiği mahallerdi. Halen Cezayir'in en güney bölgesindeki Tamanrasset vilayeti civarında yaşayan Haggar Tevarıkları ise daha ziyade zaruri ihtiyaçlarını kendilerine yakın kuzeydeki Ayn Salah ve Tidikelt'ten temin ediyorlardı. Ancak bu iki Tevarık kolu arasında özellikle liderlik konusunda kavgalar bitmek

---

2 Kaymakamlık yaptığı Gat kasabasında Tevarıklar'la iki sene birlikte yaşayarak onları yakından tanıyan Abdülkadir Cami Bey (Baykurt soyadı almıştır. ö. 1958) Tevarıklar hakkında Avrupalılar'ın ve özellikle XIX. asırdaki seyyahların yaymış oldukları bazı yanlış bilgilerin daha o dönemde tashih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan Sahray-ı Kebire Doğru*, Nişân Babıkyan Matbaası, İstanbul 1326, s. 179-180, 199).

3 Tarihte Sudan bölgesi dendiği zaman sadece başkenti Hartum olan ülke anlaşılmayıp Kızıldeniz'den başlayıp Büyük Sahra'nın güneyinden geçen ve Atlas Okyanusu'na kadar uzanan coğrafi bölge kastedilmektedir.

4 Bunlar gelirlerini her ne kadar Sudan ve Fizan bölgelerine giden tüccarların yüklerini korumak suretiyle elde etseler de katıldıkları bu kervanlarda kendi hesaplarına fildişi ve devekuşu tüyü alış verişini de yapmaktaydılar (Sadık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-yı Kebiri'nde Seyahat*, Âlem Matbaası, İstanbul 1314, s. 79).

5 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

bilmiyordu. Haggarlar genelde Fas sultanının tesirinde kalırken Ezgarlar ise Gat kasabasında "sultan" dedikleri buranın müstakil hakimine bağlı kalmayı tercih ediyorlardı. Haggarlar Bilâdü's-Sudan'daki tarihi Mali ve Sonray sultanlıklarının toprakları olan ve Güney Tevarıkları'nın da yaşadığı Ayir, Agadez, Tîmbüktü ve Gao gibi bölgelerle Cezayir ve Fas arasında her türlü münasebetlerini yürütürken Ezgarlar daha ziyade Tîbesti, Kavar, Bornu, Kanem, Sokoto ve Kano gibi sultanlıklarla Trablusgarp ve Mısır arasındaki ticaret ve hac kervanlarının gidiş gelişleri sayesinde Sahra'nın güneyinde kalan toplumlarla Kuzey Afrika arasında önemli münasebetler kurdular. Bu açıdan bakıldığında Gat kasabası Osmanlı idaresi ile Ezgar Tevarıkları'nın önemli buluşma noktası olup arada uğradıkları Merzuk ve Gadamis'e göre daha önemli bir konumdaydı.

Osmanlı Devletiyle münasebetlerin geliştiği dönemde Ezgarlar'ın başında uzun zamanlardan beri reisliğini sürdüren Şeyh Nahnûhen (ö. 1885) bulunurken Haggarların başına ise sırasıyla el-Hac Ahmed (ö. 1875), Şeyh Ahitağıl (ö. 1902) ve Şeyh Efîsi geçmişti. İki kardeş kabilenin reislerinden sadece el-Hac Ahmed reisliği döneminde Fas sultanına yakınlığı ile bilinirken diğerleri Osmanlı Devleti'ne sadakat ve bağlılık gösterdiler. Hatta bunlardan Nahnûhen 1875-1885 yılları arasında Gat kasabasına bağlı Canet nahiyesinin önce müdürlüğünü, sonra Ezgar Tevarık adıyla kaza yapılınca kaymakamlığını kabul ederek maaşa bağlandı. Onun vefatından sonra tekrar nahiyeye çevrilen Canet'e onun kabilesinden Şeyh Amud müdür tayin edildi ve 1911 yılında Fransızlar'ın burayı işgal etmelerine kadar Osmanlı Devleti'nden maaş aldı. Yine Gadamis kazasına nahiyeye yapılan ve bir Tevarık köyü olan Temassinin ile Gat kasabasının köyleri olan Feyût, el-Bereket ve Tarat'taki Tevarık reislerine devlet tarafından belli miktarlarda maaş adı altında sembolik ücretler ödendi. Bunlar da devlete bağlılıklarını göstermek için bölgelerinden geçen kervanlardan korunmaları karşılığında aldıkları ve asırlar boyunca en büyük geçim kaynakları olan avaid dedikleri "ayak bastı" ücretinden vazgeçtiler.

Tevâriklar idari bakımdan kontrol edilmeleri güç Sahra şartlarında yaşadıkları için tarih boyunca herhangi bir devletin hakimiyetini kabul etmediler. Bölgede seyreden kervanların muhafazasını ve yolların güvenliğini bunlar sağladığı için anlaşma yapmayan kervanların Sahra'yı geçmeleri mümkün değildi. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren birçok Avrupa devletinin coğrafya enstitüleri adına ilmi araştırma gereğiyle Sahra'ya gitmek isteyen seyyahlar Trablusgarp eyaletinden teminat mektupları almadan bunların bölgesine gidemezlerdi.<sup>6</sup> Birçok zorluklarla gerçekleştirdikleri seyahatleri neticesinde keşfettikleri bölgeler İngilizler ve Fransızlar tarafından işgal

6 Sahra bölgesine farklı sebeplerle seyahat eden Avrupalılar: 1797-1801'de F. Hornemann, 1805-1806'da M. Park, 1823-25'te D. Denham, H. Clapperton, W. Oudney, 1827-28'de René Caillé, 1850-51'de J. Richardson, 1850-55 yılları arasında H. Barth, 1860-61 Henri Duveyrier, 1862-69'da G. Rohlfs, 1869'da Alexine Tinné, 1869-74 arasında G. Nachtigal, 1876'da Erwin de Barry, 1880-1881 Flatters, 1900 Foureau (J.F. Ade Ajayi ve Michael Crowdet, *Atlas historique de l'Afrique*, [Adaptation française publiée sous la direction Catherine Coquery-Vidrovitch ve Georges Laclavère], Les éditions du Jaguar, Paris 1992, 122-123).

edilmeye başlanınca Osmanlı idarecileri daha temkinli olmaya başladı. İzinsiz bölgeye girdiklerinde ise karşılarında Tevanklar'ı buldular.<sup>7</sup>

Osmanlı Devleti'yle XIX. asrın ikinci yarısında başlattıkları münasebetleri arzu edilen neticeyi vermeden çıkan Osmanlı-İtalyan Savaşı her şeyi alt üst etti. Tevariklar bu sırada Fransız işgali ile karşı karşıya kaldılar. Osmanlı padişahından başkasını hükümdar kabul etmedikleri için topraklarında meydana gelen her türlü hadiseyi Trablusgarp vilayetine bildirmeye devam ettiler.<sup>8</sup> I. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın yorgun düşmesinden yararlanan bütün Tevarik kabileleri 1916-1917'de Senusi şeyhi Muhammed el-Abid'in önderliğinde Büyük Sahra'nın her tarafında sonuçsuz bir bağımsızlık hareketi başlattılar. Fransızlar büyük zayıatlar vermelerine rağmen yine de duruma hakim olmayı başardılar.<sup>9</sup>

### Osmanlı İdaresi Kurulmadan Önce Gat Kasabasının Konumu

Gat kasabasının idaresini elinde bulunduran Ensari ailesi Cezayir'in Tuvât şehrinde buraya gelerek yerleşmiş Berberî-Arap karışımı bir aile idi. Bunlar Cezayir'i işgal eden Fransa'ya karşı düşmanlıklarıyla tanınmaktaydılar ve idare ettikleri bu müstakil kasabayı adeta Hıristiyanlara kapatmışlardı.

Gat'ın demografik yapısı yerleşik Berberiler ve Araplar'ın dışında zencilerle daha çok geçici olarak kasabaya girip çıkan fakat en kalabalık nüfusa sahip olan Tevanklar'dan meydana geliyordu. Nüfus artışı zencilerde daha fazla olduğundan büyük bir kitleye ulaşmaya başladılar.<sup>10</sup> Kasabada çiftçilik, demircilik, marangozluk ve kunduracılık gibi el sanatları ile dellallık ve simsarlık gibi ticaretle ilgili meslekler de yaygındı. Genelde bu meslekler Gat'a köle olarak getirilen ve zamanla azat edilen zenci nüfusun elinde bulunuyordu.<sup>11</sup>

XIX. asrın başında Tuvât'tan gelen ailenin reisi Hacı Ahmed Uld es-Sadık buranın ilk hakimiydi. 1855'te yerine kardeşi Hacı el-Emin geçti ve Tevanklar'a karşı kasabadaki gücünü artırmak için Türkler'e ve Senüsiler'e çağrıda bulundu. Bu davete ilk müspet cevap Senüsiler'den geldi ve tarikatın bölgedeki önemli zaviyelerinden birisi burada açıldı.<sup>12</sup>

Trablusgarp eyaletinin idaresi 1834'de Karamanlı hanedanından alınarak doğrudan İstanbul'a bağlandı. 1841'de güneydeki Fizan bölgesi de Bekir Bey tarafından merkeze dahil edilerek 1842'de Merzuk önce kaza ardından sancak merkezi yapıldı.<sup>13</sup> Sancağın merkez kazası dışında üçü kaza, dokuzu nahiye olmak üzere

7 BOA. BEO. Vilayet Giden-Trablusgarp, defter n.370, s.112, n. 18/9118, 3 Kanuni evvel 1308.

8 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

9 Claude Champol, "Confrérie et Empire", *En Terre d'İslam*, 1942, année 17, 70.

10 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'dan Sahra'yı Kebire Doğru*, 163; a.mlf., "Canet meselesine dair", *Sirat-ı Müstakim*, c.V, n. 113, s.153-154, 1326.

11 a.mlf., *Trablusgarp'tan*, 160.

12 Jean-Louis Triaud, *La Légende noire de la Sanüsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français Editions de la Maison des sciences de l'homme*, Paris 1995, 1, 79.

13 Henri Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Challamel Ainé, Paris 1864, s. 275.

toplam doksan civarında yerleşim mahalli vardı. Merzuk'a en yakın yerleşim yeri olan ve kendine mahsus müstakil bir idari yapıya sahip Gat kasabası ile Trablusgarp arası yaya olarak kırk günde alınabiliyordu.<sup>14</sup>

Fransa'nın 1830'da Cezayir'le başlayan işgal faaliyetlerinden sonra bölgede içine kapalı birer kasaba halinde yönetimleri olan mahaller kendilerine en yakın gördükleri Osmanlı idaresine yaklaşmaya çalıştılar. Bunlardan Gat kasabası idaresi de 1849, 1854, 1858 ve 1868'de olmak üzere Osmanlı'ya bağlanmak için dört defa müracaat etti. Bu girişimlere ret cevabı verilmemesinin sebebi bölgenin mevcut yapısının hâlâ korunmakta olduğuna inanılmasıydı. Ayrıca Fizan yetkilileri ile Gat kasabası hakimi arasında bölgede meydana gelen hadiselerin çözümünde gerektiğinde işbirliği yapılmaktaydı.<sup>15</sup> Trablusgarp ve Sudan ticaret kervanlarının buluştuğu Fizan ile Tuvât bedevî kabilelerinin sıkça uğradıkları Gat kasabası Büyük Sahra'ya giriş noktasında önemli bir kapı, belli bir süre için durulan ve gerekli ihtiyaçların sağlandığı bir dinlenme yeri ve aynı zamanda da ticaret merkeziydi.<sup>16</sup>

Trablusgarp'tan Sudan bölgesine senede altı veya yedi büyük kervan yola çıkmaktaydı. Gat'tan itibaren ise bütün kervanların korumasını Tevariklar alıp Sahra'nın güneyine geçiriyorlardı.<sup>17</sup>

Tarih boyunca Gadamis ile Gat kasabalarında kim hakimiyetini sağladıysa Sahra onun kontrolüne girmişti. XIX. asrın ikinci yarısında her ikisi de Osmanlı idari yapısında yer alan bu kazalarla ilgilenmeye başlayan Fransızlar buraların ahalisine kendilerini kabul ettirerek güneye inmek istiyorlardı. İlk defa 1858'de babası Cezayirli annesi Fransız olan İsmail Buderba isminde bir görevli Fransız sömürge idaresi adına bölgeyi gezdi. Üç yıl sonra bir başka Fransız Henri Duveyrier buraya geldi. Ancak Ezgarlar'ın reisi Şeyh Nahnûhen'in himayesinde 14 Mart 1861'de kasabaya giren Duveyrier sıcak karşılanmayınca fazla kalamayacağını anladı ve 9 Haziran 1861'de Merzuk'a geçerek Osmanlı yetkililerine sığınmak zorunda kaldı.<sup>18</sup>

- 
- 14 Mahmud Naci ve Mehmed Nuri, *Trablusgarp*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, İstanbul 1330, 168.
- 15 Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk Fransız Rekabeti (1858-1911)*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1970, s. 30-31, 42, 48.
- 16 BOA. İrade-Dahiliye-1293, n. 50613, 13 C 1293; Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 145.
- 17 Kervanların her birinde 1.000-3.000 arasında deve bulunmaktaydı. Arap muhafızlar tarafından korunan, yaklaşık iki yıl süren bu seferlerin her birine tüccarlar 5.000 ila 50.000 Fransız Fransı değeriindeki mallarını vererek iştirak etmekteydiler (M.G. Lemay, "La Tripolitaine et le Grand Désert", *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris*, V/4, Paris 1883, s. 353-369) (Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 151).
- 18 Paris, Société de Géographie 1821 yılında Fransa'da kuruldu. Kısa zamanda bütün Avrupa başkentlerinde hatta Fransa'nın diğer kentlerinde de aynı adla benzer kurumlar açıldı. Henri Duveyrier bu kurum adına Tevariklar'ın ülkesine yaptığı başarılı seyahatinden dolayı 1864 yılında Büyük Altın Madalya ile ödüllendirildi (René Pottier, *Un prince saharien méconnu Henri Duveyrier*, Librairie Plan, Paris 1938, 171-173, 264); BOA, Y.E.E. 122 (121) n.2389; BOA, Y.Mtv., 1325 M 12, 295/46; BOA, Şura-yı Devlet, 1303/5277; Jean-Louis Triuad, 100, 106; Rouard de Card, *La France et la Turquie dans le Sahara oriental*, A. Pedone, Paris 1910, s. 11-14 (Mahmud Naci bu eser hakkında "Osmanlılar'ın Canet'i hiç bir zaman almadıklarını iftiharlarla, bühtanlarla anlatmaktadır" demektedir. s. 167; Gadamis de 1842'de Trablusgarp'a bağlanmıştı).

Bölgeye Fransızlar'ın yerleşmesi ve güneye doğru genişlemeleri Tevarıklar'ın en önemli geçim kaynağı olan Trablusgarp merkezli ticareti tamamıyla yok edecekti ve Tevarıklar da bunun farkındaydılar.<sup>19</sup>

### Gat'ın Fizan Sancağı'na Bağlı Kaza Yapılması

Osmanlı idaresinin Gat'a yerleşmesi birçok sebebe dayanmaktadır. Buranın ileri gelenlerinin Ezgar Tevankları karşısında kaybettikleri konumlarını yeniden kazanma ve menfaatlerini koruma arzuları Fransızlar tarafından iddia edildiği gibi tek neden değildir. Zira kasaba ahalisi ile Tevarıklar arasındaki kavgalar sırasında Fizan'daki Osmanlı idarecileri zaman zaman bunlara müdahale ediyorlardı. Nitekim 1860'ta Fizan'daki Osmanlı yetkililerinin buraya bir sefer düzenlediğini Henri Duveyrier de nakletmektedir. Aksine en önemli sebeplerden birisi siyasi ve iktisadi bakımdan dik-katlerin üzerine yoğunlaştığı bölgede dolaşmaya başlayan Fransız görevlilerin faaliyetleridir.<sup>20</sup> Zira Ezgarlar'ın bir kısmı ilk irtibat kurdukları yıllarda onların saflarına geçmeye başlamıştı. Hatta Henri Duveyrier'nin Nahnûhen'le tesis ettiği dostluk neticesinde 26 Kasım 1862 tarihinde Gadamis'te bir anlaşma imzaladılar. Gat hakimi el-Hac Emin'in kardeşi Ahmed el-Uld Sadık'a karşı Osmanlılar'ı buraya davetinde ısrarlı olması sadece kardeşler arası iktidar mücadelesiyle izah edilemez. Çünkü onların yetkilerini yok edecek Osmanlı idaresinin buraya yerleşmesiyle her ikisi de nüfuzlarını kaybedebilirlerdi.<sup>21</sup>

Osmanlılar 1875'te Gat'ı Fizan'a bağlı kaza yapmaya karar verdiklerinde el-Hac Emin'in oğlu Muhammed Safi buranın hakimiydi.<sup>22</sup> Osmanlı öncesi Tuvâtlı Ensârî

19 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, n. 295/46.

20 Fransızlar'a karşı soğuk davranışlarıyla bilinen Gat hakimi Şeyh el-Hac el-Emin, kardeşi el-Hac Ahmed Uld Sadık'tan şehrin idaresini istediğinde ret cevabı aldı. Bunun üzerine 1861'de Osmanlıları, buraya çağırarak Gat'ı idarelerine dahil etmeleri talebinin etkili olduğu ileri sürülmektedir (Henri Duveyrier, s. 273).

21 Rouard de Card, s. 15-16.

22 Tuvât asıllı ve Ebu Eyyûbi'l-Ensari soyundan geldiklerine inanılan Ensari ailesine bölgede "Evlâdü'l-Emîn" de denmekteydi. Ayir, Zinder ve Hevsa sultanlıkları Fransızlar tarafından işgale uğrayınca İstanbul'a gönderdikleri heyeti Gat'ta Safi Efendi misafir etti (Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler ve Sultan Abdülhamid*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1325, s. 97; BOA, YEE, 122 (121), n. 2389). Fizan Mutasarrıfı Ali b. Mehmed, Muhammed Safi'nin daveti üzerine Gat'a giderek Osmanlı bayrağı astığı gibi buranın idari yapısına dokunmadan mevcut idareciyi pašalık rütbesiyle taltif edip 1292/1875'da kaymakam tayin etti (BOA, İrade-Dahiliye-1292, n. 49188 13 Ca 1292; Mahmud Naci, 165). Muhammed Safi Efendi kaymakamlık ve pašalık ile taltif olunca hem kasaba içinde hem de civarda söz sahibi Ezgarlar onun artan nüfuzu karşısında ancak kendi reisleri Şeyh Nahnûhen de taltif edilince sükunete kavuştular. Fakat yerine geçen yeğeni Yahya kaymakam Safi Efendi'yi 1886'da yaptığı baskında öldürdü. Kaymakamdan memnun kalan Osmanlılar kısa süre sonra yeğeni Hasan b. Ahmed b. Hüseyin el-Ensari'yi kaymakam tayin ettiler (BOA, Sicilli Ahval, 25/143, Abdurrahman Çaycı, s. 69). Osmanlı Devleti Safi Efendi'nin devlete hizmetlerini unutmuyarak eşi ve çocuklarına maaş tahsis etti. Daha sonra oğullarından el-Emin b. es-Safi kardeşlerine maaş tahsis edildiğini ama kendisine maaş tahsis edilmediğini bildirince buna da 30-40 kuruş maaş bağlandı (BOA, BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n. 357, s. 35, 20 Eylül 1311).

ailesinin elindeki idari yapının kazaya çevrilince de muhafaza edilmesi ve yeni dönemde de bu ailenin itibarlı konumuna dokunulmaması devletin mevcut idare ve ahaliye verdiği önemi göstermektedir.<sup>23</sup>

Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa 26 Eylül 1886 tarihli arızasında bu kasabadan bahsederken Muhammed Safi'nin burayı kendi rızasıyla Osmanlı Devleti'ne 1875'te teslim ettiğini belirtmektedir. Zira bu yıllarda güneyde Tibûlar'ın yaşadığı Kavar'ın merkez mahalli Bilma'nın muhafaza altına alınması, Gat'ta Osmanlı idaresi kurularak hakimi Muhammed Safi'nin müdür tayin edilmesi ve Fizan mutasarrıfının ise azledilmesi ısrarla istenmekteydi.<sup>24</sup>

Muhammed Safi kadar Ezgar Tevarık reisi Şeyh Nahnûhen de Haggar reisi el-Hac Ahmed'in saldırmasından korkmaya başlamıştı. Gat'ta Osmanlı idaresi kurulduğu takdirde Tevarıklar üzerindeki nüfuzunun devam edeceğine ikna olması bu kazanın kurulmasına zemin hazırladı. Zira bu şehir her ne kadar Muhammed Safi Efendi tarafından idare edilmekte idiyse de Şeyh Nahnûhen'in izni alınmadan atılacak herhangi bir adım tehlikeli sonuçlar doğurabilirdi. Böylece bölgedeki iki ayrı gücü temsil eden reislerin ortak girişimiyle 1873'te Trablusgarp valisi Ali Rıza Paşa'dan bir defa daha ısrarla istenilen Osmanlı topraklarına katılma talebinin gerçekleşme zamanı gelmişti.<sup>25</sup>

Muhammed Safi kasaba civarındaki bölgelerde devamlı sıkıntı çıkaran bazı Tevarık gruplardan usandı ve Fizan mutasarrıfından kasabaya bir kışla kurmasını istedi. Böylece Ezgarlar'ın baskısından kurtulacaktı. Ahalisinin Osmanlı'ya tebaa olmayı kabul ettiklerine dair yazılı müracaatta dahi bulundu.<sup>26</sup>

Gat'ın Osmanlı idaresine nasıl girdiğini tafsilatlı bir şekilde anlatan Müsevitzade Derviş Paşa'ya göre buraya 1875'te yapılan asker sevkinin asıl amacı kaza kurmak değildi. Zira Haggarlar'a baskın düzenleyen Ezgarlar'ın üzerine el-Hac Ahmed, büyük bir ordu hazırlamış ve Gat'a doğru harekete geçmişti. Hem Muhammed Safi'nin şikayet ettiği Ezgarlar'dan bazı grupların cezalandırılması hem de bütün Tevarıklar üzerinde reis olmak isteyen Şeyh Nahnûhen'in böyle bir saldırı sonucunda büsbütün nüfuzunu kaybetmekten korkması üzerine ikisi beraberce Fizan'dan yardım istediler.

Derviş Paşa, Haggarlar'ın Gat üzerine yürüyüşe geçmesini hazırlayan asıl hadisenin temelinde Şeyh Nahnûhen ile yeğeni Cebbur arasında kervanlardan aldığı avaidin paylaşılması konusunu gösterir. Yeğenine avaiden verdiği yardımı Şeyh Nahnûhen kesince Cebbur durumu Trablusgarp Valisi Ali Rıza Paşa'ya bildirmişti. Gerekli

23 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 164.

24 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 21 Mayıs 1291/27 Rebiulevvel 1292 (2 Haziran 1876), n.14; 28 Mayıs 1291/5 Cemaziyelahir 1292, n.27, s. 38; BOA, Trablusgarp Kataloğu, A.VRK.DH.TG., 1304.4.5, n.55.

25 Abdurrahman Çaycı, s. 48.

26 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 26 Mart 1291/29 Safer 1292, n. 3.

yardımı görmeyince bu defa bazı Haggarlarla anlaşarak Ezgarlar'a ait bir kervana saldırarak mallarına el koydu. Bunun üzerine Cebbur ve beraberindekiler yakalanarak tutuklandılar. Cebbur'un oğlu babasının bırakılmaması durumunda Sudan'a giderek bütün kervanların yollarını keseceğini bildirince serbest bırakıldı. Haggar reisi el-Hac Ahmed'e sığınan Cebbur bir girişimde bulunarak onu Şeyh Nahnûhen'le barıştırmak istedi. Çabaları netice vermediği gibi Ezgar reisinin hareketlerine kızarak Haggar'dan topladığı adamlarıyla Gat'a kadar geldi ve buldukları bütün hayvanları gaspedip kasabayı yağma ettirdi. Haggarlar bu çarpışmadan sonra Tuvât ile Gat arasındaki geniş toprakların sahibi oldular. Gat hakimi Muhammed Safi zor durumdaki Şeyh Nahnûhen'e tavsiyede bulunarak Fizan mutasarrıfından yardım istemesini sağladı. Gelen destekle Şeyh Nahnûhen saldırıya geçerek Haggarlar'dan mallarını geri aldı. Bunun üzerine 1875 yılı ilkbaharında Gat'a tekrar gelen el-Hac Ahmed'in adamları bunlara saldırarak ikinci defa bozguna uğrattılar.<sup>27</sup>

Gat kasabasının Fizan Sancağı'na bağlanması bölgede Tevarıklar'ın hareketleriyle de yakından alakalıydı. Eskiden olduğu gibi burayı idare eden Muhammed Safi'nin bir taraftan bu göçebe toplumun hareketlerinden bunalmasa diğer taraftan Ezgar Tevarıkları reisi Şeyh Nahnûhen'in sadece Gat civarındakiler değil bütün Tevarık toplumunun amenükali olma isteği önlenemiyordu.<sup>28</sup> Bölgede seyreden kervanlara yapılan saldırılar sonucunda cezayı sadece suçlu Tevarıklar değil Gat halkı da çekiyor ve can güvenliği tehlikeye giriyordu.

27 Abdurrahman Çaycı, s. 45-46.

28 Gat kasabası ve civarında bulunan Canet nahiyesi, el-Bereket, Feyut ve Temassinin köylerinde yaşayan bütün Ezgar Tevarıklarının reisi Şeyh Nahnûhen'di. Fransızlar ona Ikhenoukhen derken Osmanlılar ise ismini Nahnûhen, Nahnûh ve Ahnûh şeklinde telaffuz etmekteydiler. Henri Duveyrier ilk karşılaşmasında seyahatini rahatça yapabilmek için ona 1.100 Fransız Fransı verdi (René Pottier, *Histoire du Sahara*, Paris 1947, s. 58-59). Onun sayesinde bütün Ezgar bölgesini gezdiği gibi Haggar ülkesiyle ilgili bilgileri de Şeyh Osman'dan aldı (Abdurrahman Çaycı, s. 34). Şeyhin yaşını Duveyrier 76, Müsevvtzade Derviş Paşa 1876'da 125 ve E. de Barry ise abartılı olarak 200 diye yazmaktadır (Henri Schirmer, *Sur Ghat et les Touareg de l'Air (Journal de voyage d'Erwin de Bary, 1876-1877)*, Librairie Fischbacher, Paris 1898, s. 27). Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanan Evlâd-ı Süleyman reisi Abdülcelil'in başkaldırısına destek verdiği için Şeyh Nahnûhen, Osmanlılar'ın Fizan'a yerleşmesinden sonra buraya bir daha gelmedi. 1861'de yanına gelen H. Duveyrier ile dostluk bağı kuran Şeyh, onunla birlikte 9 Haziran 1861'de Merzuk'a gitti. Şehre girişlerinde Osmanlı yetkilileri tarafından iyi bir şekilde karşılandılar ve onun gelişi şerefine beş adet top atıldı. Yetkililer onunla bir mektup imzalayarak Eylül 1861'de Sudan'a gidecek kervana yardımcı olması için anlaştılar. 1862'de Fransızlar'la anlaşma imzalamasına rağmen daha sonra bundan vazgeçerek 1876'da Osmanlı vatandaşı olmayı kendisi kabul etti (René Pottier, s. 73-74, 144, 167). Bütün Tevarık topluluğunun amenükali olmak istediye de Haggar reisi Şeyh Ahitağıl'ın seçilmesiyle bu emeline kavuşmadı. Padişah tarafından ferman gönderilmesi şeyhi çok gururlandırmaktaydı. Hatta gelen fermanlar karşısında takındığı tavır diğer reislerce eleştirilmekteydi (M. Gast, "Ajjer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396; Henri Schirmer, 19). Osmanlı hakimiyetinin Gat'a yerleştiği günlerde oldukça yaşanmıştı. Haggarlar'ın reisi Şeyh Ahitağıl iki önemli Tevarık kabilesi arasındaki kavgalara son vermek için onunla anlaştı. Diğer taraftan kasabanın Safi Efendi tarafından Osmanlı'ya bağlanmasını hakkının ihlali olarak değerlendirdiği söylenirse de Nahnûhen'e eskiden olduğu gibi gerekli alaka gösterildi. 1885'te vefat etti (René Pottier, s. 60).



Osmanlı birliği daha önce Hollandalı bayan seyyah prenses Alexine Tinné'nin 1869'da Merzuk yakınında Tevarıklar tarafından öldürülmesinden sonra da harekete geçmişti.<sup>29</sup> Ayrıca Derviş Paşa'nın Tımbüktü sultanı dediği Haggarlar'ın reisi el-Hac Ahmed'in annesinin de aralarında bulunduğu hac kafilesinin Tevarık topraklarında saldırıya uğraması da aynı döneme rastlamaktadır. Hacı Ahmed bağlı bulunduğu Fas sultanından izin alarak dört top ve on bin askerle Gat'a saldırmak üzere yola çıktı. Bunun üzerine Ezgarlar'ın reisi bölgesini terkederek Fizan'a sığındı. Burada Mutasarrıf Ali Bey'e bir mektup vererek yurdunu Osmanlı'ya bıraktığını bildirdi.

Trablusgarp valisine gelişmeleri haber veren Ali Bey, Gat'a düzenleyeceği sefer için yeteri kadar askeri olmadığından yerli Araplar'dan iki bin civarında yeni asker almak istedi. Vali mutasarrıfın Fizan'da bulunan askere başıbozuk elbisesi giydirip götürmesini uygun gördü. Derviş Paşa'nın katıldığı bu sefere iki bin yerli Arap ile başıbozuk elbisesi giyen dört bölük Osmanlı askeri beraberlerindeki beş adet topla Ali b. Mehmed komutasında Merzuk'tan Sahra istikametine hareket ettiler.<sup>30</sup> Gat şehrine yaklaştıklarında Tevarık şeyhleri arasında ihtilaf çıktı. Bir kısmı Osmanlı idaresini isterken diğer grup bölgelerini kendileri korumak istiyorlardı. Ali b. Mehmed ise sefer konusunda Devleti Aliyye'nin emrinin ulaştığını ve geri dönemeyeceğini bildirerek karşı çıkanlarla çarpışmak zorunda kaldı. Yenilerek çöle kaçan Tevarıklar geride 54 ölü ve 31 yaralı bıraktılar. Osmanlı tarafında ise 11 ölü ve 17 yaralı vardı.

Kuşatılan Gat kasabası topa tutulacağı sırada Muhammed Safi yirmi şeyhle Osmanlı karargahına geldi. Mutasarrıf Ali Bey'e asıl geliş amaçlarını hatırlatarak Hacı Ahmed'in Tevarıklar'ı cezalandırmak ve Gat'ı işgal etmek üzere gelmekte olduğunu haber verdi. Bu saldırıdan Gat'ı kurtarmak için Sultan Abdülaziz'in idaresine girmek istediklerini belirtti ve Devleti Aliyye'ye şehrin kapılarını açtı. Ali Bey onunla beraber şehre girdi ve Osmanlı bayrağının dikilmesinin ardından müftü Şerif Şeyh Hasan Efendi dua yaptı. Çöle çekilen Tevarık emiri dört gün sonra itaat etmeyi kabul ettiğinden geri dönmesine müsaade edildi ve törenle karşılanıp kendisine maaş bağlandı.

Gat hududuna yaklaşan el-Hac Ahmed'le görüşmek üzere mutasarrıf Ali Bey yanına ikisi Tevarık, toplam on kişi alarak ayrıldı. Sekiz günlük yolculuktan sonra birlik Haggar reisinin bulunduğu yere ulaştı. Derviş Paşa ve Ali Bey yanlarına aldıkları iki askerle reisin huzuruna kabul edildiler.

Ali Bey, Fizan mutasarrıfı olarak Ezgar Tevarık bölgesinin Osmanlı Devleti tarafından alındığını bildirdi. el-Hac Ahmed'e çarpışarak girdikleri kasabada kendilerine Ezgar Tevarıkları reisinin oğulları karşı koyunca, onları yendiklerini anlattı. Trablusgarp'tan on dört top ile yedi bin asker gönderildiğinden bahsederek gücünü yüksek

29 Jean-Louis Triuad, I, 308 (Bu prenses bazı kaynaklara göre Danimarkalıdır).

30 BOA. İrade-i Hususiyeye: 5 Muharrem 1292.

gösterip el-Hac Ahmed'i Gat'a yönelmekten vazgeçirmek istedi. Hatta bu kuvvete Fizan'da mevcut iki top ile iki bin askerin de ilave edilerek kasabanın bu şekilde ele geçirildiğinden bahsetti. Hacı Ahmed ise annesinin de içinde bulunduğu hac kafilesinin Ezgar Tevarıkları tarafından öldürüldüğünü belirterek amacının Merrakeş'ten topladığı askerlerle sırf bunları cezalandırmak olduğunu anlattı.

Ezgar Tevarıkları'nı her ne kadar kendisi cezalandırmamış olsa da Osmanlı Devleti'nin bölgeyi idaresine almasına sevinen el-Hac Ahmed, kervanların geçtiği bu önemli mevkide güvenliğin sağlanmasını uygun gördü. Sağlanan anlaşmanın ardından taraflar kendi bölgelerine çekildiler. Bu olumlu gelişme karşısında Ali Bey, Derviş Paşa'ya: "Derviş Efendi! Devletimiz Tevarık ülkesini cebine koydu, sana tebşir ederim" dedi.

Gat'a döndüklerinde Ali Bey görev yeri Fizan'a hareket etmeden önce halka yaptığı konuşmada kasabaya üç top ile üç bölük asker bırakacağını, reis ile müftüye maaş bağlanacağını, hududun korunması için Tevarıklar'dan üç zabıt ile develi bir bölük asker oluşturulacağını, iki okul açılacağını, yüksek seviyede eğitim görmeleri için her yıl bütün masrafları devlet tarafından karşılanmak üzere on Tevarık çocuğunun İstanbul'a gönderileceğini Osmanlı padişahına arz edeceğini bildirdi.<sup>31</sup>

Fizan mutasarrıfı Abdülhalim Paşa'nın idaresinden memnun kalmayan Trablusgarp valiliği onun yerine Kuloğlu eski kaymakamı Ali Bey'i getirmekle isabetli karar vermişti. Vilayetin yerlisi Ali Bey dirayet sahibi, bölgeyi iyi tanıyan ve ahalinin lisanı Arapça'yı konuşan birisi olarak 15 Ekim 1872'de Fizan mutasarrıfı tayin edildi. 25 Nisan 1876'da devlete büyük hizmetlerinden dolayı mükafatlandırılarak kendisine dördüncü dereceden nişan verildi. Ali Bey 2 Haziran 1876'da Gat kasabasını Osmanlı Devleti idaresine girdirdi. Yine Trablusgarp vilayetine bağlı Cebeli Garbi Sancağı mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa ile 14 Ekim 1879'da becayiş yaparak görev yerlerini değiştirdiler.<sup>32</sup> Osmanlı Devleti bu uzak bölgesinde becerikli mutasarrıfı Ali Bey sayesinde büyük bir felaketi önlediği gibi Gat kasabası Fizan Sancağı'na bağlı bir kaza olarak on yıl problemsiz şekilde eski hakimi tarafından idare edildi. Devletin belli miktarda askeri dışında burada üst düzeyde görevlisi bulunmuyordu. Bu Tevarık seferi neticesinde Sahra bölgesinin büyük bir kısmına hakim olan Ezgar Tevarık toprakları hem Haggar Tevarıkları'nın hem de bölgeye inmeye çalışan Fransız birliklerinin seferlerine kapatıldı.

Gat kazasının kurulmasının ardından bu bölgede başka kazalar kurulması için Fizan mutasarrıfları yeni girişimlerde bulundular. Osmanlı Devleti salnamelerinde isimleri geçen Fizan'a bağlı diğer kazalar ise merkezi Canet nahiyesi olan Ezgar Tevarık

31 Müsevvitza Derviş Paşa, "Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait vesikalar", *İstanbul* (Yeni Seri), c. 1 (1948), n. 10/12, s. 391-446.

32 BOA, İrade-Dahiliye-1289, n. 45837; İrade-Dahiliye-1293, n. 50613; İrade-Dahiliye-1297, n. 64574.

kazası, Haggar kazası ve merkezi Barday olan Tibû Reşada kazasıdır.<sup>33</sup> Ayrıca yeni kurulduğu halde kaymakam tayin edilen Muhammed Şazeli Efendi'nin göreve başlamasından kısa süre önce Fransızlar tarafından işgal edilen merkezi Bilma olan Kavar kazasının konumu son dönemde Osmanlı Devleti'nin ısrarla üzerinde durduğu bir mesele oldu. Ayrıca Osmanlı Devleti salnamesinde Haggar isminde bir kaza zikredilse de bu Ezgar Tevarık kazasının idaresiyle müşterek kabul edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira Haggarlar'ın bölgesinde doğrudan bir kaza teşkil edilip kaymakam tayini konusunda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Koruma altına alınan Gat'ın iyi muhafaza edilmesi için 90 asker ile Fizan'a gönderilen iki kита dağ topundan birisi buraya sevkolundu.<sup>34</sup> İngiliz seyyah Erwin de Bary ise buraya 200 kişilik bir askeri kışlanın yerleştirildiğini ve kaymakam yapılan Muhammed Safi'ye verilen yetkiyle nüfuzunun Gat'ın dışına da yayıldığından bahsetmektedir.<sup>35</sup>

Osmanlı idaresine geçtikten sonra kasabanın Fizan'a yakınlığı ve münasebeti dolayısıyla ayda bir defa gidip gelmek üzere Muhammedü'l-Muğribi ve Düali isimli iki kişi aylık bin kuruş maaşla posta sürücüsü tayin edildiler.<sup>36</sup>

Fransızlar Ezgar Tevarıkları'ndan bir kısmıyla 1862 yılında yaptıkları anlaşmaya dayanarak bunların kalabalık halde yaşadıkları Gat'ın da kendilerine ait olduğunu iddia etmeye başladılar.<sup>37</sup> Hatta burasının 1893'ten önce Osmanlı idaresine girmediklerini iddia ettiler. Kasaba ancak bu tarihten itibaren bir daha kendilerine geçemeyecek şekilde Osmanlı'nın idaresine bağlanmıştı.<sup>38</sup> Halbuki 1876'da buraya seyahat yapan İngiliz Erwin de Bary, Osmanlı bayrağının dalgalandığını nakletmektedir. Muhammed Safi kendisine Gat'ın Osmanlı sultanına ait olduğunu, haliyle diğer Osmanlı şehirlerindeki gibi güvenlik içinde dolaşabileceğini, ama surların dışına çıkmamasını tavsiye etmişti.<sup>39</sup>

Fizan'ın diğer kazalarına kıyasla uzak bir mevkide olmasına rağmen kaymakam tayin edilen Muhammed Safi Efendi'ye 700 kuruş maaş bağlandı. 1886'da Tevarıklar tarafından yapılan saldırıda Gat'ta öldürülmesinden sonra yerine uygun bir kaymakam bulunamadı. Bir süre Şeyh Nahnühen'in yeğenlerinden Mevlay ag Haddadi

33 Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1300, İstanbul 1299, s. 339; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1323/1908, s. 767; 1290/1878 Salname-i Vilayet-i Trablusgarp, 79; 1305/1888 Salname-i Vilayet-i Trablusgarp, 158.

34 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 24 Temmuz 1291/4 Recep 1292, nr. 29, s. 39.

35 Henri Schirmer, 16.

36 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp-356, 17 Teşrinisani 1291/29 Şevval 1292, n.57, s.47. R. De Card bu konuda eksik bilgi vererek Muhammed Safi'nin isteği üzerine 40 kişilik birliğin bir top eşliğinde Gat'a gönderildiğinden bahsetmektedir (Rouard de Card, 15-16.)

37 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 28 Fevrier 1908, nr. 57.

38 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéas turques dans l'hinterland tripolitain, nr. 57.

39 Henri Schirmer, s. 14-15 (Gat'ta E. De Barry'i misafir eden kişi Mekke'ye giderken Trablusgarp'ta rahatsızlığı esnasında tedavi ettiği kazanın kaymakam naipliği yapan Hacı Muhammed Dedekora idi.

kaymakam oldu.<sup>40</sup> Daha sonra Fizan Sancağı'na bağlı Şati kazası kaymakamı Abdülkadir Efendi vekaleten buraya gönderildi.<sup>41</sup>

Gat'ın Osmanlı idaresine geçmesinden hem kasaba halkı hem de burada ikamet etmekte olan yabancı tüccarlar memnun kaldı.<sup>42</sup> Osmanlı idaresinin tesisinden sonra kasabayı çevreleyen sur içine Tevarıklar'ın silahla girmeleri yasaklandı.<sup>43</sup>

Trablusgarp'ın İstanbul'dan idare edilmeye başlanmasıyla birlikte bu vilayete askeri birlik olarak 155'nci alay görevlendirildi. Bu alayın üçüncü taburunun yarısını oluşturan dört bölükteki toplam 300 asker Merzuk'a sevk edildi. Bunların içinden 100 asker ise 1875'ten sonra Gat'taki bölüğe gönderildi. Ancak her zaman bu sayıda askeri bölgede tutmak imkânsız hale geldiğinden noksan asker ihtiyacının bölgedeki yerlilerden temin edilmesi istendi. Anadolu'dan çölün aşırı sıcak iklimine alışık olmayan askerlerin birkaç yıl için sevk ve terhis zamanı geri dönüşlerindeki sıkıntıları göz önüne alındığında yerli asker alınması konusundaki bu haklı talebe Padişah tarafından 29 Ağustos 1880'de izin verildi.<sup>44</sup>

Gat'ın Osmanlı idaresine girmesinden birkaç yıl sonra Sudan'daki sultanlıklar İngiltere ve Fransa tarafından işgal edildi. Tevarıklar'ın bunlarla asırlardır devam eden tarihi bağları koptu ve sadece Trablusgarp vilayeti ile ilişkileri kaldı. Bu arada Fransızlar Ezgar Tevarıkları'ndan da ileri gelen bazı aileleri hediyelerle kendi taraflarına çekmeyi başarmışlardı. Yine Tunuslu ve Cezayirli yerlilerden yetiştirdikleri bazı kimselere ulema kıyafeti giydirerek ellerine verdikleri paralarla Haggar Tevarıkları'ndan bir kısmının Fransa ile anlaşma yapmasını sağladılar.<sup>45</sup> Osmanlı Devleti'nin haklarını bu bölgede en fazla destekleyenler ise Senüsi tarikatına girmiş olanlardır. Hatta Gat kaza yapılıncı Senüsiler burada beş cami açtılar ve tarikatın bir mukademi buraya yerleştirdiler.<sup>46</sup>

Sudan'daki büyük sultanlıklardan Bornu'nun İngilizler tarafından işgal edilmesiyle buradan kuzeye gelen ticaret kesildi ve Merzuk, bölgede önemli pazar olma özelliğini kaybetti. Buranın yerini alan Gat kasabası Sahra ticaretindeki düzenli gelirleriyle canlanıp kuvvetlenince dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı korunmalıydı. Kano ticaret yolu ise İngilizler'in yaptıkları demiryoluyla daha önce Gine körfezine

40 H. Bissuel, *Le Sahara Français*, Adolphe Jourdan, Alger 1891, s. 130-131.

41 Gat kaymakamının maaşı az bulunarak 1.700 kuruşa yükseltilmesi istendi. Ayrıca Gat'a gönderilecek memurlara Trablusgarp'ın diğer bölgelerindekilerle mukayese yapılmaksızın sadece buraya mahsus harcırah verilmesine karar verildi. BOA, İrade-Şura-yı Devlet-1303, n. 5277; BOA, ŞD. N. 220-Trablusgarp, n. 2327/6, 2 Nisan 1303 ve 19 Nisan 1303.

42 Henri Schirmer, s. 16.

43 BOA. A.MKT.TG.: 1329.5.15/nr. 1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor). Tevarıklar bundan böyle kasaba içinde bir mesele çıkarınca cezalandırıldıkları için Osmanlılar'ı sevmemeye başladılar.

44 BOA, Dahiliye-1297, 23 N 1297, n. 65547.

45 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

46 H. Bissuel, 128.

çevrilmişti. Buna karşılık Fransızlar'ın senelerce Sahrâ ticaretini Trablusgarp yerine Tunus'un Gabis iskelesine yöneltme istekleri sonuçsuz kaldı. Zaten projeleri gerçekleşseydi bu defa Gat'ın ehemmiyeti kalmayacak ve yapılanlar boşa gidecekti.<sup>47</sup> Kaldı ki Fransızlar'ın bu emellerini gerçekleştirmek için büyük paralar vererek teşvik ettiği Gabis ticaret yoluna ne Tunuslular ne de Tuvâtlılar cesaret edemediler. Sahrâ ticareti bir müddet daha Trablusgarplı ve Gadamisli tüccarlarla Tevarıklar'ın elinde kaldı.<sup>48</sup>

Gerek coğrafi bakımdan gerekse nüfus yapısı bakımından son derece hareketli bir konuma sahip Gat kazasını idare eden Ensari ailesinin fertleri ile bölgede yaşayan Ezgarlılar arasındaki kavgalar Osmanlı idaresinde de durmadı. Şehirli olan ve Osmanlı devletine tamamen itaat eden Berberi, Arap ve zenci ahali yanında genelde surların hemen dışında çadırlarda yaşayan Tevarıklar serbest yaşamaktan hiçbir zaman vazgeçemediler. Aynı kavmin Haggar koluyla yaptıkları kavgalardan da en fazla zararı kasabada yaşayanlar çekiyorlardı.

### **Tevarıklar'ın Gat Baskını ve Kaymakam ile Osmanlı Askerlerinin Öldürülmesi**

Gat kasabası'ndaki huzur dönemi yaklaşık on yıl sürdü. Ezgar Tevarık reisi Şeyh Nahnühen'in 1885'te ölümüyle yerine geçen yeğeni Yahya Ag İn Tellimak bir işi dolayısıyla Timbüktü'de bulunduğu için Gat'a dönüncüye kadar geçici olarak Muhammed b. Nahnühen Ezgarlar'ın reisi kabul edildi. Bu sırada Merzuk'ta gelişen bir hadise Osmanlı idaresi ile Ezgarlar'ın geçici reisinin arasını açtı. Merzuk'a gelen Ebubekir adında bir tüccar Osmanlılar aleyhinde faaliyet gösterince buradan kovuldu. Gat'a geldiğinde ise Muhammed Safi tarafından dövürülerek mallarına el kondu. Mallarını geri alabilmek için Tevarıklar'dan yardım istedi. Kaymakam Tevarıklar'ın ona yardım isteklerini reddedince Sudan'a giden iki kervana ve Gat'a erzak getiren kervana saldırdılar. Bunlara karşı Fizan mutasarrıfı bir sefer düzenlettiyse de başarılı olamadı.<sup>49</sup>

Gat'ta bulunan Osmanlı garnizon komutanı ile kaymakam Safi Efendi'nin uygulamalarından tedirgin olan Ezgarlar durumu Fizan'a bildirmek istediler. Ancak gönderdikleri heyet Merzuk'ta rehin tutuldu ve Ebubekir isimli şahıs iade edilirse serbest bırakılacakları söylendi. Ezgar ve Haggarlar'ın bir kısmı bu durum karşısında birleşerek bu defa Sudan'dan gelen başka bir kervana saldırdılar. Timbüktü'de bulunan asil reisleri Yahya dönerek Ezgarlar'ın başına geçti ve Tevarıklar'ı Gat idarecilerine karşı ayaklandırmayı başardı. 15 Şevvâl 1303/17 Temmuz 1886'da Gat kuşatıldı. Durumdan haberdar olan Trablusgarp valisi Fizan Mutasarrıfı'na yardım maksadıyla 100 asker

47 Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 177.

48 BOA, Y.Mtv., 1325 M 12, 295/46; Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

49 H. Bissuel, s. 130-131.

göndererek derhal bu kaza etrafındaki muhasarayı kaldırmasını istedi. Osmanlı birliğinin geldiğini gören Tevarıklar geri adım atarak kuşatmadan vazgeçtiler ve haber göndererek amaçlarının Gat'ı ele geçirmek olmayıp sadece kaymakam Muhammed Safi'yi cezalandırmak olduğunu ve kuşatmanın bunun için yapıldığını anlatmak üzere mutasarrıfın yanına geldiler. Asayişin sağlandığını düşünen mutasarrıf, beraberindeki askerlerle Merzuk'a iki, Gat'a sekiz gün mesafedeki Ubari isimli mahalle kadar çekildi ve beş ay burada kaldı. Gat baskınında yardımcı güç olarak götürülen Fizan'ın Şâti kazasının yerlilerinden seçilen Kuloğulları da herhangi bir acil durum olmadığı için geri döndüler.<sup>50</sup>

Fakat Fizan'dan gelen yardımın geri dönmesiyle Yahya tekrar harekete geçerek Gat konusundaki niyetini uygulamaya koydu ve bir plan ile kaymakamı ve Mülazım İbrahim Ağayı kasaba dışına davet etti. Sur dışına çıktıklarında onları zorla alıkoyarak Tasili Dağlarına götürdü ve kaymakamı burada öldürdü. Ayrıca Fizan'dan Gat'taki görevlilere getirilmekte olan zahireyi de gasp etti. Tevarık reisinin bu ikinci davranışını hemen öğrenmesine rağmen Fizan mutasarrıfı Yahya Nüzhet Bey (1301-1304/1885-1888) Gat'a gidecek yerde Tevarıklar'ın Merzuk'a da saldırılacağı haberine inanarak geri döndü. Trablusgarp'tan yeni gelen emirler ve askeri yardımlarla tekrar Gat kasabasının yardımına gitmesi istendiğinde yola çıktı, ancak önceki gibi Ubari'ye kadar gitti. İki ay bu mahalde ikamet ederek oyalanan mutasarrıfın yanına kadar gelen El-Bereket köyü Tevarık reisi Bu Fenayat kendisine yardım sözü verdi.<sup>51</sup>

Bölgedeki huzur ortamı bozulunca Trablusgarp vilayeti buraya bir kez daha müdahale etmek zorunda kaldıysa da yine mutasarrıf Yahya Nüzhet Bey'in hadiseyi ciddiye almaması sonucu Gat kazasının muhafazası tehlikeye girdi. Tevarık reisi Yahya, Gat ahalisinden bazılarıyla da işbirliği yaparak surdan içeri girdi ve az sayıdaki Osmanlı birliğiyle gün boyunca çarpıştı. Tevarıklar'ın başını Yahya çekerken Gat garnizon komutanı Yüzbaşı Cafer Bey kasabayı ve ahaliyi savunmaya başladı. Ancak saldırganlar bir Türk teğmenle birlikte şehir halkını rehlin aldılar. İyice güç kaybeden Cafer Bey hükümet konağına girdi. Askerler erzak ve susuzluktan tamamen yorgun düştüler. Tevarıklar'ın konağa girerek kendisini öldüreceğini anlayan Cafer Bey silahıyla intihar etmek istedi. İçeri giren saldırganlar hala yaşadığını görünce onu öldürdüler. Böylece Yahya ve adamları 14/15 Ekim 1886'da Gat'ı ele geçirdiler. Bu saldırıda Osmanlılar onbeş civarında zayıat verirken Tevarıklar'dan da başta reisleri Yahya olmak üzere bir çok taraftarı öldürüldü. Yerine Şeyh Nahnûhen'in yeğenlerinden Bessa geçti. Garnizondaki askerlerin bir kısmını öldüren Tevarıklar sağ kalanlara esir muamelesi yaptılar.<sup>52</sup>

50 BOA. Trablusgarp Kataloğu, A.VRK.DH.TG., 1304.4.5, n. 55.

51 a.g.y.

52 Abdurrahman Çaycı, 69; Rouard de Card, 15-16.

Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa bu hadiseden bizzat mutasarrıf Yahya Nüzhet Bey'i sorumlu görerek derhal azledilmesini istedi. Yerine Fizan'ı iyi bilen, cesur ve özellikle Kuloğlu sınıfına kumanda edebilecek bir kimsenin tayin edilmesinde ısrar etti.<sup>53</sup> Fizan'ın yeni mutasarrıfı Mansur Paşa 14 Şubat 1888'de Gat'a vardığında kendisi için yapılan karşılama töreninde toplar atılıp Osmanlı bayrağı çekildi ve asayiş sağlandı. Mülazim İbrahim Ağa Tevarıklar'dan teslim alındı ve ahali bu hadiseden dolayı özür dileyerek yeniden Hükümet-i Seniyye'ye itaat etmekten dolayı memnuniyetlerini bildirdi. Mansur Paşa Sudan ticaret yollarının güvenliğinin aksamaması için gerekli tedbirlerin alınmasına, 150 askerin içinden ihtiyaç duyulan miktarın burada bırakılmasına ve gerekli ıslahatların yapılmasına karar verip Tevanklar'la münasebetleri yeniden sağladıktan sonra Merzuk'a döndü. Fizan mutasarrıfından önce ve onunla birlikte buraya sevkedilen Kuloğlu birliği de ahaliye aşırı masrafa sebep olacağı düşünüülerek geri çekildi.<sup>54</sup>

Gat saldırısını başlatan ve çarpışma esnasında ölen Yahya'nın etrafındakiler hariç hemen hemen bütün Tevanklar gelişmeler karşısındaki üzüntülerini Trablusgarp vilayetine kadar iletiler ve bu hadiseyi nefretle kınadılar.<sup>55</sup> Osmanlı hakimiyetinde XX. yüzyılın başlarına kadar Büyük Sahra ticaretinin sağlandığı Gat'taki bu kışla Tevarık saldırısından sonra buraya gelen ikinci bölük tarafından yeniden inşa edildi.<sup>56</sup>

Gat kazası kaymakamlığını 1293/1876 yılından 1303/1886 yılına kadar yapan Muhammed Safi el-Ensari'den sonra kısa süre Şeyh Nahnûhen'in yeğeni Mevlay ag Haddadî geçtiyse de kısa zaman sonra onun yerine yine Ensârî ailesinden Hasan b. Ahmed el-Ensari Efendi geçerek 1319/1902 yılına kadar on beş yıl bu görevi yürüttü. Abdüsselam Efendi onun yardımcılığını yaparken kısa bir süre vekaleten bu görevi getirildiyse de aynı yıl yeterli derecede idare etme kabiliyetine sahip görülerek Fizan mutasarrıflığına tayin edildi.<sup>57</sup>

1888 yılında Gat kazası kaymakamlığını Hasan b. el-Hac Ahmed el-Ensârî Efendi yaparken naibi Şerif Dedekura Efendi, tahrirat katibi Ahmed Ebubekir Efendi ve ambar memuru Muhammed Belhû Efendi idi. Kaza meclisi idaresi azalığına ise Ag Ömer Efendi ile Huneyni Efendi seçilmişlerdi.<sup>58</sup>

53 BOA. A.VRK.DH.TG.1304.5.15, n. 2-55.

54 BOA. YEE, 13 Cemaziyelahir 1304/12 Mart 1303, n.2366/51/78.

55 Mahmud Naci, 167.

56 Abdülkadir Camî Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 160.

57 BOA., A.VRK.DH.TG., 2-100-1320.11.13; BOA, Sicilli Ahval, 25/213.

58 1305/1888 Salname-i Vilayet-i Trablusgarp, s. 158.

### **Gat Kazasının Sancak Yapılması**

Gat kasabası konumu itibarıyla 1902'de sancak yapıldı ve üç yıl bu idari konumunu muhafaza etti. 1905'te tekrar Fizan'a bağlı kazaya dönüştürüldü.<sup>59</sup> Sancak yapıldığı günlerde Ömer Lütfi Bey buraya mutasarrıf tayin edildi ve bir ara Fizan Sancağı'nı da buradan vekaleten idare etti. 1323/1905'te Ömer Lütfi Bey bu görevinden alınarak Fizan mutasarrıflığına tayin edildiyse de bir süre sonra her iki sancak tek idare altında toplanarak Mustafa Bey mirmiran rütbesiyle mutasarrıf tayin edildi.<sup>60</sup> Gat tekrar kaza yapılarak kaymakamlığına Mehmed Tevfik Efendi ile yardımcılığına Muhammed b. Abdüsselam getirildi. Bir ara Gat'ın yeniden mutasarrıflık yapılması gündeme gelmişse de bunun idaresinin zorlukları ve devlete lüzumsuz yere masraf açacağı için eskiden olduğu gibi Fizan'a bağlı kalmasına karar verildi.<sup>61</sup> 1905-1908 yılları arasında Hasan el-Ensari'nin tekrar Gat kaymakamı olduğunu görüyoruz. 1908'de buraya kaymakam tayin edilen Osmanlı askeri memuru Yüzbaşı Abdülkadir Cami Bey aynı yıl Fizan mebusu seçilerek İstanbul'a döndü.<sup>62</sup> 1909-1911 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin Gat kazasındaki son kaymakamlığını yüzbaşı Atıf Efendi yaptı.

Abdülkadir Cami Bey, Gat'a ilk defa geldiği 1905 yılında vergi toplamak istedi. Kaza merkezi ve buraya bağlı mahallerdeki yerli ahalinin toplam nüfusunun 1.300 kişiden ibaret olduğunu tespit etti. Ahalinin sahip olduğu hurma ağaçları ve nüfus miktarına göre vergi koydu. Hükümet konağı inşasında ve diğer yararlı hizmetlerinden dolayı kendisine üçüncü rütbeden bir kıta Mecidiye nişanı verildi.<sup>63</sup>

### **Canet Nahiyesinde Ezgar Tevarik Kazası Kurulması<sup>64</sup>**

Osmanlı-Tevarik yakınlaşmasında en önemli hususlardan birisi de Canet nahiyesi olarak bilinen vahanın konumudur. Zira kuzeyden güneye giden bütün kervanlar burada istirahat verip yorulan develerinin yerine yenilerini temin ediyorlardı.<sup>65</sup> Özellikle meralarının bolluğundan dolayı kıymetli olan bu bölge Tevariklar'ın İmnen kabilesi elinde bulunuyordu.<sup>66</sup> Burası herhangi bir surette Gat'tan koparılarak mesela Fransa'nın eline geçecek olursa Gat önemini kaybedecek ve "suyu sıkılmış kuru bir limon" gibi kalacaktı.<sup>67</sup>

59 Salnâme-i Devlet-i Osmaniye, İstanbul 1318, s. 567; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye, İstanbul 1319, s. 619.

60 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 67, n.42, 45, 9 Teşrin-i sani 1319/2 Ramazan 1321, s. 74, n. 7, 27 Mayıs 1320; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1320, s. 635.

61 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Yemen-Trablusgarp, defter n.371, n.110735/4, 25 Temmuz 1316; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1321, 702.

62 1293-1329/1876-1909 tarihleri arasındaki Osmanlı Devleti Salnâmeleri; Salnâme-i Devlet-i Osmaniye-1323/1908, s. 767.

63 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 126, n.46/14, 18 Ağustos 1323.

64 Bazı belgelerde bu mahallin adı Canet şeklinde geçmektedir (BOA, İrade-Hususi-1324, 536 [535] 106, 23 CA 1324).

65 Canet'e bağlı beş köyde toplam 10.000 hurma ağacı bulunmaktaydı (Mahmud Naci, s. 169; Abdülkadir Cami Bey, "Canet meselesine dair").

66 BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor).

67 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.



Fransızlar'ın burayı elde etmek için girişimlerde bulunması üzerine Tevarik ahalisi bu nahiyenin muhafazasını istedi. Canet'in Gat'a bağlı nahiyeye yapılarak nüfuz sahibi bir zâtın 300 kuruş maaşla müdür, seçkinlerden başka birinin ise 150 kuruş maaşla nahiyeye katipliğine tayin edilmesine, Osmanlı bayrağı ile bir zabitanın komutasında kırk kişilik bir müfrezenin gönderilmesine ve tamamının giderlerinin Trablusgarp gümrük vergilerinden sağlanmasına padişahın müsaadesiyle karar verildi.<sup>68</sup>

Osmanlı Devleti'nin Sahra bölgesinde nüfuz faaliyetlerini ilk defa yürüten ve daha önce Cebel Sancağı mutasarrıfı iken 1879'da Fizan mutasarrıflığına nakledilen Mustafa Faik Paşa 1879-1885 yılları arasında bu görevde kaldı. Ezgar Tevankları'yla Osmanlı hükümeti arasındaki bağları daha da kuvvetlendirmek için bunların ikinci derecede önem verdikleri Canet'i önce Gat'a bağlı bir nahiyeye, ardından Fizan'a bağlı bir kaza yaptı ve kaymakamlığına da Şeyh Nahnûhen'i bütün Tevanklar'ın amenukali sıfatıyla getirdi. Bu zat 1885'teki vefatına kadar Haggar, Kilvi, Ülimîn adındaki bütün Kuzey Tevankları'nın kaymakamı olarak görevini yürüttü.<sup>69</sup>

Ezgarlar'ın Gat'tan sonra en önemli mahalli olan Canet, yaklaşık yirmi beş sene Osmanlı idaresinde kaldıktan sonra güneyden gelen Fransız işgali tehlikesiyle karşılaştı. Buranın elden çıkarması için Osmanlı Devleti 1906 ve 1910 yıllarında iki defa girişimde bulundu ve Canet'in kendi toprağı olduğunu ilan etti.<sup>70</sup>

1906 yılı Temmuz ayında Trablusgarp valisi Recep Paşa yaveri Cami Bey'i kolağalıkla taltif ederek 40 kişilik bir müfrezeye ile Canet'e gönderdiyse de en fazla Gat'a kadar gidebildiler.<sup>71</sup> Zira Fransızlar bu müfrezeden haberdar olup bu hareketin ağır sonuçlar doğuracağı konusunu gündeme getirince Bâb-ı Âli tereddüt göstermeye başladı. Rouard de Card'a göre Osmanlı Devleti burada Eylül 1906'da geri adım atarak Canet'in Fransa'ya ait olduğunu kabullenmişti. Fakat bunun doğru olmadığı Tevanklar'dan Mingastin reisi Enîgadez ve Şeyh Amud gibi zatların kendilerine teslim edilen Osmanlı

68 BOA. İrade-i hususiye-1324, n.85 (101) 101-22 M 1324, 1324-596 (535) 106-23 Ca 1324; Sal-nâme-i Devlet-i Osmaniye-1322, s. 762.

69 Mahmud Naci, s. 165-166; Abdurrahman Çaycı, s. 57 (Enrico de Leone, *La colonizzazione dell'Africa del Nord*, Pavoda, II, 308; BOA, H.A. 523, Fizan hudud mesaili tarihi).

70 Zira devlet adına maaşla müdür tayin edilen Şeyh Amud'un Gat kazasına bağlılığını ciddiye almayan Fransız yüzbaşı Touchard beraberindeki birkaç seyyahla 19 Ocak 1905'te buraya geldi. 40 gün konakladığını iddia ettiği Canet'te herhangi bir Osmanlı varlığına rastlamadığını ülkesine yazdı. Ancak onun şüpheli davranışları karşısında nahiyeye ahalisi derhal harekete geçerek Osmanlı bayrağını çektiler. Bunu gören subay derhal indirilmesini istedi. İleri gelenler Fransızlar'ı istemediklerini, eğer daha fazla kalacak olurlarsa Devlet-i Aliye topraklarına gereksiz bir tecavüz yapmış birisi gibi muamele göreceği konusunda ısrar edince Canet'i terk etmek zorunda kaldı. Fransız misyonunun amacı Ezgar Tevankları ile münasebet kurup özellikle en önemli reisleri konumundaki Canet'in hakimisi Şeyh Amud'u kendilerine itaat ettirmektir. Aslında Touchard yazdığı raporda Canet'in ne kendileri ne de Osmanlılar için nihai amaç olmadığını her iki taraf için de asıl gayenin bugünkü Nijer devleti içindeki Kavar'ın merkezi Bilma'yı elde etmek olduğunu belirtmişti (BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390; M. Gast, "Ajer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396).

71 Mahmud Naci, 171; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390.

bayraklarını muhafaza etmeleri ve merkeze bağlılıklarını bildirmelerinden anlaşılacaktır. Fransızlar'ın işgaline kadar bu mahalli idareciler Gat kazasına bağlı bölgelerinde Osmanlı nüfuzundan çıkmadıkları gibi Tevariklar üzerinde sahip oldukları saygınlıklarını da muhafaza ettiler.<sup>72</sup>

Bu gelişmelerden netice elde edemeyen Fransa, Tevariklar'ın kontrollerine geçen yerli kabilelerin mallarını gaspettiklerini iddia etmeye başladı. Bunları geri almak gerekçesiyle yüzbaşı Niéger tekrar Canet'e gelerek Fransız bayrağını dikti. Sonra Teğmen Ömer Mikdat yirmi kişilik bir Osmanlı müfrezesi ile Canet'e gelerek yerleşti ve burada Osmanlı hakimiyetini tekrar tesis etti.<sup>73</sup> Bu arada Fizan bölgesindeki hadiseler İstanbul'a zamanında haber verilmemiş olsaydı Canet'in durumu Fransızlar'ın iddia ettikleri gibi onlara terk edilmekle sonuçlanacaktı.<sup>74</sup>

3 Mayıs 1911 tarih ve 83 numaralı tahrirat ve beraberindeki diğer belgeler Canet'in Osmanlılar tarafından hâlâ kendi toprakları olarak kabul edildiğini göstermektedir.<sup>75</sup> Tevariklar'ın bütün muameleleri Gat, Gadamis ve Trablusgarp ile bulunduğundan Canet'e bir kuvvet gönderilecek olursa Fransızlar'ın o civarda tutunma imkanı kalmayabilirdi. Daima istenmesine rağmen buranın hiç bir noktasına kuvvet sevk edilemedi. Bunun üzerine Fransızlar Osmanlı Hükümeti ile anlaşmayı beklemeyerek Canet'i işgal etmek ve Fransızlar'a avaid vermeyi kabul etmeyenleri vurmak üzere bir müfrezeye gönderdiler. Ezgarlar'ın nüfus ve hayvanlarını kaydetmeye başladılar. Bir taraftan Trablusgarp konsolosunun Osmanlı idaresindeki Fizan bölgesi ile Canet'e yaklaşmadıklarını beyanı<sup>76</sup> diğer taraftan Osmanlılar'ın Canet'e Fizanlı Ahmet Ali ismindeki rehberle bir kuvvet sevkini şikayet etmesi ihtiyatla karşılandı.<sup>77</sup>

Aslında Canet ve civarında yaşayan Ezgarlar'ın 1876 yılından itibaren siyasi ve idari bakımdan Osmanlı Devleti'ne tabi oldukları açıkça ortadadır. Canet şeyhlerini Gat kaymakamı tayin ettiği gibi bu nahiyedeki mahkemelik hadiseler de Gat'taki şer'i mahkemede görülmekteydi.<sup>78</sup> Bunlardan haberi bulunan Fransa, Tevariklar'ı Osmanlı tebaalığından çıkararak tamamını kendisine bağlamak için gayret gösterdi.<sup>79</sup> Bu nahiyeye 27 Kasım 1911'de Fransızlar girdiler ve Senusi zaviyesini kendilerine askeri bina yaptılar.

72 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

73 Abdurrahman Çaycı, s. 169.

74 1909 yılında buraya dikilen Osmanlı bayrağı 16 Eylül 1910'da hâlâ dağalanıyordu. Yine de temin edilen durum fazla muhafaza edilemedi ve 1910 yılı ortalarında Fransız notalarına verilen cevaplarda Osmanlı askeri birliğinin burayı boşalttığı anlaşılmaktadır. Rouard de Card, s. 47-49; Abdurrahman Çaycı, s. 170 (BOA, H.A. 521, 23, IV, 1910 ve 8.VI.1910 tarihli Fransız protesto notaları, H.A. 521, 2.VII.1910 tarihli Osmanlı Türk cevabı notası).

75 BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor).

76 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 104, n. 37, 6 Ağustos 1322, s. 108, n. 55, 12 Kanunievvel 1322, s. 121, n. 21, 14 Mayıs 1323, s. 124, n. 39, 16 Temmuz 1323.

77 BOA.BEO. Vilayet Giden, defter n. 362, s. 23, n. 220641/61, 29 Teşrin evvel 1322.

78 Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

79 BOA, Y.Mtv. 1325 M 12, 295/46.

Çevredeki üç köyün reisleri Fransızlar'ın bölgedeki varlıklarını kabullendiler. Fakat Sultan Amud bahçelerine el konulduğunda ailesiyle birlikte Merzuk'a geldi. Canet'e yeniden sahip olmak için saldırılarını devam ettirdi ve burayı 1916'da geri aldı. Fransızlar ise bir daha bırakmamak üzere 28 Ekim 1918'de buraya yerleştiler. Bu tarihten itibaren sömürgecilik dönemi başladı ve Ezgar Tevarıkları'nın hakimiyet bölgeleri üç ayrı kısma ayrılarak Cezayir, Nijer ve Libya arasında ayrı ayrı idarelere verildi.<sup>80</sup>

### Osmanlı-Tevarık Münasebetlerinin Gelişmesi

Tevarıklar'ın Ezgar kolunun Osmanlı Devleti'ne yaklaştığı dönem Haggar kolu ile iç kavgalarının arttığı döneme rastlamaktadır. Cezayir'in güneyinde yaşayan Haggarlar'ın Osmanlı padişahına bağlılıklarını bildirmeleri ise Sudan'daki sömürgecilerine demir yolu açmak isteyen Fransızlar'ın 1880 ve 1881'de Albay Flatters komutasında iki defa bölgelerine askeri birlik göndermesinden sonradır.<sup>81</sup>

Tevarıklar tarih boyunca bölgelerine yakın güçlü devletlerin himayelerine girmelerine rağmen Osmanlı Devleti dışında herhangi bir devlete kendi istekleriyle tebaa olmayı kabul etmediler.<sup>82</sup> Çünkü bunlar Sahra bölgesinde birlikte yaşadıkları başka toplumlarla dahi karışmadan kendi reislerinin idaresinde kalmayı tercih ediyorlardı. Gat kasabası ve çevresinde en kalabalık topluluk olmalarına rağmen kasabanın idaresinin buraya sonradan gelen Ensari ailesinde olması zaman zaman yaşanan gerginliklere rağmen onları rahatsız etmiyordu. Zira kendilerinden daha fazla kültürlü Arap-Berberi karışımı bu aileye son derece saygılı davranıyorlardı. Kasabanın hakimi sur içerisinde hüküm sürdüğü halde çevresinde yaşayan Ezgarlar kendi reislerinin emirlerine itaat ediyorlardı. Asıl önemli olanı Gat hakimi ile Tevarık reisinin uyum içerisinde hareket edip hem Haggar Tevarıkları'na hem de başka yabancılara karşı yurtlarını birlikte savunmalarıydı.<sup>83</sup>

Tevarıklar'ın yaklaşık dört asır Trablusgarp'ı elinde tutan Osmanlı Devleti'ne şartsız bağlanmaları Fransızlar'ın iddialarına göre mecburiyetten kaynaklanıyordu. Zira bu hareket Osmanlı'ya muhabbetten ziyade kendilerinin şiddet ve takiplerinden kurtulmaktı. Hudut boşluğundan yararlanarak Trablusgarp topraklarına rahatça geçmekteydiler. Fransızlar bu sınır ihlallerinde Osmanlı yetkililerini suçlamakta ve Tevarıklar'a geniş bir müsamaha ile muamele ettiklerini iddia ediyorlardı. Haliyle bu insanlar onların itaati altına girmemek için ilticayı tercih ediyorlardı. Fransa daha da ileri giderek Osmanlı idaresini uzlaşma kabul etmeyen ve düşmanca davranan Tevarık hareketlerini desteklemekle suçladı.<sup>84</sup>

80 M. Gast, "Ajjer, Azger, Adjer", *Encyclopédie Berbère*, III, 388-396; M. Gast, "Djanet-L'Histoire récente", *Encyclopédie Berbère*, XVI, 2384-2390.

81 BOA. BEO. Vilayet gelen- Trablusgarp, Defter n.357, s. 25, n.18, 25 Eylül 1310.

82 André Bourgeot, s. 159-185; Erwing de Barry ise bunlara Osmanlı'ya tabi olduklarını söylediğinde hiç bir idareyi kabul etmeyen bu insanların kızdıklarını zikretmektedir (H. Schirmer, s. 27).

83 Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair".

84 Paris Millî Arşivi-CARAN 200MI 606- Activités turques dans l'hinterland tripolitain, 4 Juin 1904, nr. 97; Abdülkadir Cami Bey, *Trablusgarp'tan*, s. 213-214.

Cebel-i Garbi Sancağına bağlı Gadamis kazası civarında Temassinin'de yaşayan Tevanklar'ın reisi Şeyh Muhammed ağ Musa 1878 yılında bölgesindeki Tevank kabileleri arasında çıkan ihtilafın kaldırılması ve özellikle Fransızlar'ın yaklaşan istilası üzerine idaresi altındaki yerleri Osmanlı idaresine bırakmak istedi. Osmanlı Hükümeti buranın Gadamis kazası bünyesinde bir nahiye yapılması ve müdürlüğüne de Muhammed ağ Musa'nın tayin edilmesine karar verdi. Cebel mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa tarafından müdürlük buyruktusu kendisine sunuldu. Gadamis civarındaki mahallerde yaşayan bu Tevanklar Fransızlar'ın kendilerine gönderdikleri mektupları buradaki kaymakama verdikleri gibi Osmanlı Devleti'nden müsaade almayan hiçbir yabancının topraklarında ikamet etmesine müsaade etmediler. Osmanlı resmi kayıtlarına Gadamis kasabasının bir köyü olarak kaydedilen burayı Fransızlar işgal ettiler ve Osmanlılar'a bağlı Hendbül ve Abdülhakim'in arazilerine askeri kışlalar inşa ettiler. Böylece ilk defa Sahra'da bir Osmanlı köyü ve Ezgarlar'a ait bir mevki, ahalinin karşı çıkmasına rağmen işgal edildi.<sup>85</sup>

Haggar'a doğru giderek yaklaşan Fransız işgali Kuzey Tevankları'nın hakimi olan ve tamaşkeçede "amenukal" denilen Şeyh Ekberî Yunus Ahitağıl (Heytağıl) Muhammed Biska<sup>86</sup> tarafından Osmanlı Devleti'ne haber verildi. Bizzat şeyhin imzasıyla gönderilen iki mektuptan birincisi önce Gadamis kaymakamı Bu Aşa'ya geldi. Trablusgarp Valisi Ahmed İzzet Paşa'nın (1879-1880) bu mektubu aldığı Fransız konsolosuna verdiği söylenmişti. Yerine gelen vali Mehmed Nazif Paşa (1880-1882) bu mektubun aslıyla birlikte tercümesini İstanbul'a gönderdi. Şeyh Ahitağıl'ın II. Abdülhamid'e

---

85 Mahmud Naci, s. 168; Abdurrahman Çaycı, s. 56 (BOA, Ayniyat defterleri, 918, Trablusgarp Vilâyetine 2 Saban 1295/I.VIII.1878).

86 Şeyh Ahitağıl Haggarlar içinde en fazla nüfuz sahibi yedinci amenukal el-Hac Ahmed'in yerine amenukal seçildi. Cesur bir savaşçı olan şeyh aynı zamanda büyük bir şairdi. Yirmi üç yıllık amenukalığı döneminde Haggar bölgesinde içtimaî, siyasi ve iktisadî canlanma görüldü. Fransız Albay Flatters misyonunun 1881'de Haggar'ı geçme operasyonu beklenmeyen bir şekilde sona erince onun gücü ve etkisi her tarafa duyuldu. Flatters misyonunu yok eden danışmanı ve oğullarından şikayetçi olmayınca hadiseyi kabullenmiş sayıldı (M. Gast, "Ahitarel, Aitarel, Ahitarhen (Ahitayel)", *Encyclopédie Berbère*, III, 315-319). Fransızlar'ın Cezayir'den Sudan'a geçme planlarını 1902'deki vefatına kadar engelledi. II. Abdülhamid'e yardım yapması konusunda ısrar etmemişse de yine de kendisine belli bir miktar yardım gönderildi. Kuzey Tevanklar'ı arasında ilk defa barış yaptı ve vefatına kadar Tarat uygulattı. 1891 yılında Trablusgarp valisi Ahmed Rasim Paşa ve Fizan mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa'yla birçok defa mektuplaştı (Mahmud Naci, s. 174). Bizzat kendi ifadeleriyle de sabit olarak Haggarlar Osmanlı hükümeti tabiiyetinde idiler. 1901 yılında Gat kaymakamı Hasan el-Ensari'nin biraderi Seyyid Ali Reis'in ölümü üzerine yerine geçen Hacı Hucla Osmanlı adeti olduğu üzere Haggar kabilesine giderek ona Devlet-i Aliyye adına hilat giydirdi. Şeyh Ahitağıl'ın yerine geçen Şeyh Etîsî Osmanlılar'a daha fazla yakınlaştı. Gat'a dört günlük mesafedeki Tarat'a gelerek yerleşti. 13 Nisan 1910'da Teğmen Fazıl Bahaddin idaresinde bir Türk müfrezesi Tarat vadisine geldi. 21 Nisan'da bu defa Teğmen Rasim komutasında otuz kişilik ikinci bir Türk müfrezesi tekrar gelerek Tarat'a yerleşti. Osmanlılar Fizan bölgesinde kaldıkları müddetçe Etîsî'yi Haggar Tevankları'nın amenukali kabul ettiler (BOA. A.MKT.TG.:1329.5.15/n.1-80 (Fizan mutasarrıflığının Gat ve Güney hudutları hakkında çeşitli malumatları bildiren rapor); Abdurrahman Çaycı, s. 166-167 (BOA, H.A. 523, Seyh Etîsî'nin dilekçesi).

hitaben yazdığı ikinci mektup ise doğrudan Mehmed Nazif Paşa'nın kendi eline geçtiği için hemen tercümesini yaptırıp İstanbul'a ulaştırdı. Şeyh Ahitağıl daha önce Gadamis kasabası kaymakamına değişik mektuplar yazmıştı. Bunlardan bir kısmı o dönemde Fransızlar tarafından ele geçirildi ve Paris'te Tevarıklar'la ilgili kitaplarda Fransızca tercümeleri yayımlandı.<sup>87</sup>

Sultan II. Abdülhamid'e yazılan ve bugüne kadar Tevarıklar'la ilgili araştırmalarda rastlayamadığımız ikinci mektup muhteva itibarıyla diğerlerine benzemekle birlikte yazılış gayesi Osmanlı padişahının bütün Müslümanlar'ın halifesi olarak Sahra'da cereyan eden hadiselerden doğrudan haberdar kılmaktı. İstanbul'dan hem maddi hem de manevî yardım bekleyen Şeyh Ahitağıl'ın devrin şartlarına vakıf birisi olarak maddî yardım konusunda fazla ısrarcı olmadığı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak manevî yönden mutlaka kendileriyle ilgilenilmesi gerektiğini, zira yurdunu Allah'ın ve Peygamberi'nin düşmanları olan Hıristiyanlara çiğnetmediğinin üzerinde ısrarla durmaktaydı. Kuvvetli kaldıkları sürece Fransızlar'ın bölgeden geçemeyeceklerini, Albay Flatters ve adamlarının başına gelen hadisenin İstanbul'a çok yanlış aktarılması endişesini taşıdığını ifade etmekteydi. Tevarıklar'ın vahşi bir kabile olduklarından mutlaka cezalandırılmaları gerektiği şeklinde Fransız sefaretinin girişimde bulunacağını tahmin eden Şeyh Ahitağıl buna inanılmamasını istiyordu. Mektuptaki ifadelerinden anlaşılan bir diğer nokta da Fransızlar'la anlaşmaları yolunda yapılacak herhangi bir tavsiyeye ise sıcak bakmayacağı yolundaydı.

Bâb-ı Âlî bunun üzerine Trablusgarp valiliğinden bu topluluk ve onun bağlı olduğu bütün Tevarıklar hakkında bilgi istedi.<sup>88</sup> XIX. yüzyılın ilk yarısında herhangi bir Osmanlı vatandaşı resmi görevle veya coğrafi gezi gibi ilmî gayeyle bu topraklarda bir seyahat gerçekleştirmedi. Bölgenin yabancılara fazla açık olmaması dolayısıyla Fransızlar'ın da bilgilerini mahallinde birinci elden temin ettikleri iddialarının daha sonraki yıllarda sıhhatli ve yeterli olmadığı anlaşıldı.

87 BOA.-A.VRK.DH.TG.1298.7.8 (24), 9 Receb 1298/ 25 Mayıs 1297; Gouvernement Général de l'Algérie, *Deuxième mission Flatters, Historique & Rapport*, Adolphe Jourdan, Alger 1882, s. 156-157.

88 Aslında Gat hakiminin Osmanlı idaresine girmek için yaptığı müracaatları zamanında değerlendirilseydi bunlar hakkında gerekli bilgiler daha önceden temin edilmiş olacaktı (Abdurrahman Çaycı, s. 33, 92). Bu gelişme sonrasında İstanbul'a sıhhatli bilgilerin ulaşmadığı muhtevastaki yanlışlıklardan anlaşılmaktadır. Fas ile Trablusgarp arasında iki yüz bin nüfuslu bir aşiret oldukları ve Gadamis kazası ile Haggar arazisi arasında iki yüz saatlik mesafede Trablusgarplı tüccarlar bunların yardım-larıyla Sudan'a gidip gelmektedirler. Osmanlı halifesine bağlı bu Sahra toplumunun hakkında verilen bilgiler bölgenin gerçekleriyle dahi uyuşmamaktadır. BOA. A.VRK.DH.TG. 1298.7.8 (24); Osmanlı Arşiv belgelerinde nüfuslarının çok mübalağa edilerek verildiğini görüyoruz. 12 Şubat 1322 tarihinde Tevarıklar'ın sayılarının bir buçuk milyon olduğu bildirilmişti (Y.Mtv. 1325.M.12, n.295/46); Sadık el-Müeyyed bunların nüfusları hakkında şöyle demektedir: "Muhtelif kabilelerden oluşan Tevarıklar'ın nüfusu iki milyondur. Bunlardan Fizan Sancağının batı kısmında ve on beş günlük mesafede Ezgar köyünde oturanların nüfusu yirmi bin civarında, Büyük Sahra'nın batı kısmında yaşayan Haggarlar ise kırk bin nüfusa sahiptir. Ayır bölgesindeki Azbin bölgesinde beş yüz bin ve Sudan'da ise bir buçuk milyon Tevarık yaşamaktadır" (Sadık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-ya; Kebiri'nde Seyahat*, s. 78-79).

Osmanlılar'ın Sahra'da tarih boyunca nüfuz edilemez bölgeleri kendisine bağlamasında Senüsiyye tarikatı şeyhi Seyyid Mehdi Senüsi'nin müritlerinin gayretleri çok fazlaydı. Onun teşvikleri sonucu Ezgar Tevarıkları'nın Gat'tan sonra kalabalık olarak yaşadıkları Canet'in emiri Şeyh Amud ve el-Bereket emiri Bu Fenayet Fizan mutasarrıflığına müracaat ederek topraklarının Osmanlı himayesine alınmasını istediler.<sup>89</sup>

Trablusgarp valisi Asım Paşa zamanında Fizan mutasarrıfı Mustafa Faik Paşa 1880'de merkezi Canet olan Ezgar Tevarık ve diğerinin merkezi Barday olan Tîbû Reşada adıyla iki kaza daha kurmuştu. Birincisi ile Tevarıklar'ın tamamını ikincisi ile bugünkü Çad'ın kuzeyindeki Tibular'ı Osmanlı tabiiyetine dahil etti. Ezgar Tevarık'a Şeyh Nahnûhen'i 600 kuruşla, Reşada kaymakamlığına da Şeyh İbrahim Tekûmi'yi 500 kuruşla kaymakam tayin etti. Bu Ezgar kaymakamı artık Haggar, Ezgar, Kiluvi, Ulyemin adındaki bütün Tevarıklar'a hakimdi. Fakat Mustafa Faik Paşa'nın bu gayretleri uzun sürmedi. Zira yeni Trablusgarp valisi tayin edilen Ahmed Rasim Paşa sadece yerli reislerle maaş bağlayarak ahâlinin Osmanlı yapılması gayretini lüzumsuz görerek mutasarrıflıktan azletti. Ezgar Tevarık kazası yeni kurulmasına<sup>90</sup> rağmen bir kaç sene geçmeden bu siyaset değiştirildi. Ne var ki Şeyh Nahnûhen kendisine ismen de olsa tevdi edilen bu kaymakamlık otoritesini 1876-1885 arasında kullandı ve geçen bu süre boyunca Osmanlı Devleti adına Ezgar ve Haggarlara kaymakamlık etti.

1885'te Şeyh Nahnûhen'in vefat etmesiyle yerine geçen Yahya'nın isyanı sonucu Osmanlı-Ezgar Tevarıkları arasındaki münasebetler bir müddet kesildi. Trablusgarp'tan gönderilen askerler ve Haggar Tevarıkları'nın yardımcılarıyla Gat'ta idare yeniden kuruldu. Ancak bu saldırının izleri uzunca bir süre hafızalarda kaldığı için Osmanlı hükümeti Tevarıklar'a karşı menfi düşünceler takındı. Özellikle saldırının cereyan ettiği dönemde Haggarlar'ın reisi Şeyh Ahitağıl'ın Osmanlı'ya sadakati bilindiği halde neden Osmanlı idaresine dahil edilmemiş olmasını Trablusgarp mebusluğu yapan Mahmud Naci (Balkış-ö. 1959) kayıp olarak görmektedir. Zira bu mahalleri sahihsiz bulduklarını iddia eden Fransızlar ellerine geçen fırsatı değerlendirerek rahatça işgallerine başladılar.<sup>91</sup>

1894 yılı sonunda Gat'a dört günlük mesafede bulunan Tarat'ta biraraya gelen Vargla'nın Şaamba kabilesi şeyhi Abdülhakim ve Tevarık reisleri kendi bölgelerine asla Fransızları sokmayacaklarını, zira topraklarının Osmanlı Devleti'ne ait olduğunu kendilerinin de bu devletin bir tebaası bulduklarını ifade etmişlerdi.<sup>92</sup> Bu sebeple bölgedeki memurlardan bu kavme mensup insanların Fransızlar'la ittihat ve ittifak anlaşmaları imzalamalarının kötü sonuçlar vereceği yolunda nasihatta bulunmalarını

89 Filibeli Ahmed Hilmi, s. 100.

90 BOA. BEO. Ayniyat Defteri 1516, Arabistan Vilayetleri, 19 Şubat 1292, n. 1610; BOA, Trablusgarp Kataloğu, A.MTZ.TG.DH, 6-67, 1329.5.14.

91 Mahmud Naci, s. 166-167.

92 BOA. A.MKT.Dh.TG.:1312.4.8/n.2/56.

istiyordu. Ayrıca kendisinden izinsiz olarak Tevank arazilerinden geçmek isteyen Fransızlar'a müsaade etmedikleri için bunları mükafatlandırdı.<sup>93</sup>

Fransız subaylardan Foureau 1890'daki seyahati esnasında askerî kimliğini saklayarak Sahra'ya giden birçok Avrupalı gibi sivil kıyafetle Canet'e uğradı. Şeyh Amud derhal Gat'a giderek durumu Osmanlı idaresine haber verdi. Trablusgarp valisi buraya gitmeyi kabul eden Yüzbaşı Cami Bey'i 1904'te vilayetten yola çıkardı. Bu görevlendirmenin amacını Fransızlar Bilma havalisine memur ve asker sevki olarak değerlendirdiler. Oysaki vilayet bu birliğin gönderilme amacını Gat kazasına Cezayir kabileleri tarafından başkın yapılmasını ve bu hadisede elli beş deve ile 7.500 lira ziyan verilmesini sebep gösterdi. Bu gibi tecavüzlerin engellenmesi için Abdülkadir Cami Bey komutasına kırk nefer verilerek Tunus ile Cezayir hudutlarına dikkat edilecekti.<sup>94</sup>

Cami Bey'in Fizan'a doğru ilerleyişini haber alan Fransızlar derhal Sudan bölgesinden kuzeye doğru ilerleyerek Kavar'ı işgal ettiler. Birliğin maksadının Canet'te Osmanlı idaresini kurmak olduğunu iddia eden Fransa, Trablusgarp konsolosu ve İstanbul'daki büyükelçinin girişimiyle Canet'e her iki ülkenin de girmemesi kararını aldirtılar ve burası 1906'da tarafsız bölge ilan edildi. Fransızlar bu anlaşmayı büyük bir fırsat bilerek cesaretlendiler ve bu nahiyenin etrafına sıkça uğramaya başladılar. Sahra'nın bu köşesinde iki ülke arasında Cami Bey'in ifadesiyle bir "Canet meselesi" çıktı. Fransızlar'ın özellikle buraya yönelmesinin sebebi Haggar arazisinden Sudan'a geçmeye cesaret edememeleridir. Cezayir'den Kongo'ya kadar açmak istedikleri yolu Haggar yerine Canet üzerinden geçirmeyi planlıyorlardı. Ne yazık ki Cami Bey'in 1908'de Fizan mebusluğunu kabul ederek İstanbul'a gitmesiyle Fizan bölgesinde Canet'le gerektiği gibi ilgilenen Osmanlı memuru kalmadı.<sup>95</sup>

Fransa ile yaptıkları savaşı kaybeden Haggar Tevanklan'nın amenukalı Şeyh Etisi, Fransa'nın tebaalığını reddetmekle kalmamış ve 1905'te vatanını terkettikten sonra Cami Bey'in davetini kabul ederek ailesi ve kabilesinden bazı önemli kimselerle birlikte Gat'a göçetmişti.<sup>96</sup>

Trablusgarp valileri bu Sahra kavmine genelde yakınlık gösteriyorlardı. İleri gelenlerinden Şeyh Cuyûr ve arkadaşlarına yiyecekleri için yevmiye elli kuruşluk masraf hazineinden ödendi.<sup>97</sup> Bu miktar ödendiği gibi iki Tevarık kabilesi arasında meydana

93 BOA, Trablusgarp Kataloğu, A.MKT.TG.DH, 2-5, 1312.4.8.; 2-57, 1312.7.17.

94 BOA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s.100, n.18, 20 Mayıs 1322.

95 BOA, AMTZ.TG., 1329.05.15, 1-80; Abdülkadir Cami Bey, "Canet meselesine dair".

96 Şehrin kaymakamı olarak Cami Bey onu hükümet konağına davet ettiğinde yetmiş beş yaşındaki bu Tevank şeyhi sadece hükümetin emrine itaat ettiğini göstermek için ilk defa çatlı bir binaya girmişti. Yaşlı olmasına rağmen Gat'a birçok defa gelmekle birlikte şehrin içine girmeyip surların dışında çadır kurarak ikamet etti (Abdülkadir Cami Bey, "Canet Meselesine Dair"; a.mlf., *Trablusgarp'tan*, s. 197; Mahmud Naci Bey Etisi'nin Osmanlı topraklarına 1317/1899'da sığındığını bildirmektedir (Mahmud Naci, s. 174).

97 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, 353, 27 Şevval 1286, nr. 49.

gelen muhalefetin bertaraf edilmesiyle o bölgelerdeki tecavüzlerin giderilmesi sonucu tehlikelerin kalkması sağlandı.<sup>98</sup> Yine Fizan'a bağlı kazalardan olan Şâtî kabilelerinin Tevarîk develerine el koymaları üzerine bunların derhal sahiplerine iade edilmeleri sağlandı. Bu davranışlarla Tevarîk kabilelerinin Hükümet-i Seniyye'ye zaten var olan bağlılıkları kuvvetlendirildi.<sup>99</sup>

30 Aralık 1903 tarihinde Fransa'nın Trablusgarp başkonsolosunun kendi Dışişleri Bakanlığı'na bildirildiğine göre sadece Tevarîklar değil Şaambalar'dan önemli bir grup Cezayir'deki Fransız birliklerinden kaçarak Trablusgarp vilayetine sığınmıştı. Bunlar Osmanlı padişahının tebaası olduklarını kabul etmekle birlikte Devlet-i Aliyye'ye bağlılıkları sadece ismen bir girişim gibi görülmekteydi. Fransızlar'ın Trablusgarp ve Cezayir kabileleri arasındaki baskın davranışları yüzünden Gadamis ile Gat arasında hiç bir kervan gidip gelemez oldu.<sup>100</sup>

Fransızlar'ın bu iddialarına karşılık Trablusgarp valisi ise saldırıya uğrayanların kendi ahaliyi Tevarîklar olduğunu belirtiyor ve Şaambalar'ın Cezayir'deki sömürge idaresine güvenerek giriştikleri baskınlardan şikayet ediyordu. Zira Şaambalılar Mayıs 1904'te Trablusgarp'a geçerek yaptıkları saldırıda Tevarîklar'a ve Gadamis yerli ahalisine ait 500 deveyi gaspettiler. Baskından canını kurtaran Tevarîklar, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde kalan Derc, Sinaun, Gadamis ve Fesato'ya sığındılar. Bu baskınlar esnasında her iki tarafta da ölenler oldu. Fransa bunların Osmanlı yetkililerinin gözleri önünde cereyan ettiğini ve baskınlardan sonra gaspettikleri hayvanlarla birlikte Gadamis ve civarındaki yerlere sığınarak dostça muamele gördüklerinden şikayette bulunuyordu. Osmanlılar bunu kesinlikle reddedip bölgedeki hayvanların vilayette yaşayan ahalinin olduğunu bildirdiler.<sup>101</sup> Ancak Fransızlar bu suçlamalarda daha da ileri giderek Osmanlı idarecilerinin Tevarîk reislerini tahrik ederek Fransızlar'a karşı hareketlerde bulundurduğuna dair haberler yaymaya başladılar.<sup>102</sup> Şaamba Arapları bu kaşık durumdan istifade ederek Gadamis ahalisine ve Tevarîklar'a ait deve ve diğer malları gaspedince Trablusgarp valisi yerli ahaliye ve topraklarına sığınanlara huzur verilmediğinden şikayette bulundu.<sup>103</sup> Osmanlı hükümeti 10 Eylül 1908 tarihinde

98 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, 353, 4 Temmuz 1286/17 Recep 1287, nr. 26.

99 BOA. BEO. Vilayet Giden-Yemen-Trablusgarp Reft, defter n.370, s.121, 6/2821, 3 Ağustos, 1310.

100 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 30 Aralık 1903, nr. 107, 30 Novembre 1903, nr. 111.

101 Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 Juin 1904, n. 90, 97.

102 BOA. BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s.128, n.56, 25 Eylül 1323; Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 Juin 1904, n. 90, 97.

103 Fransızlar'ın iddialarına göre 1900 yılı Ekim ayında Trablusgarp'a sığınan Tevarîklar sının tekrar geçerek 70 deveyi götürdüler. Eylül 1902'de bir Fransız'ı öldürdükleri gibi beraberindeki erzak kervanını gaspettiler. Cezayirli bir tüccarı Nisan 1903'te öldürerek develerine el koydular ve aynı yıl boyunca birçok saldırı düzenlediler. Derc, Seyet er-Receb, Nalut ve Fessato gibi Osmanlı topraklarına giren Şaambalar bir çok kez Tevarîklar'a ait olduğunu iddia ettikleri çok sayıda deveyi götürdüler. Trablusgarp valisi gaspedilen bu develerin Tevarîklar'a değil yerli ahaliye ait olduğu yolunda nota verince bu defa böyle bir husus



yayımladığı bir talimatı Paris büyükelçisi vasıtasıyla Fransa hükümetine ileterek Osmanlı'nın tebaası konumundaki Tevanklar'a ait develeri gaspetmelerini protesto etti.<sup>104</sup>

Osmanlı idaresine karşı bu hadiselerin meydana gelmesini bahane eden Fransızlar meseleyi daha ileri götürerek Trablusgarp vilayetinin haydutluğa taviz vermemesi gerektiğini, haydutluk devrinin geçtiğini, bu vilayetin topraklarının artık Tevanklar için bir sığınılacak mekan olamayacağını iddia ederek Osmanlı Devleti'nin bunları korumamasını istediler.<sup>105</sup>

Osmanlı Devleti, Sahra ticaret yollarında tehlikeler görülmesi ve özellikle Tevanklar'ın kendi hakimiyetine girmesi için ileri gelenlerini, reislik yaptıkları yerlere müdür tayin ederek Fransa'nın bölgede yayılmasını yaklaşık elli sene durdurdu. Fizan sancağının merkez şehri Merzuk'a uzak mesafedeki mahallerden Canet'te önce Ezgar Şeyh Nahnûhen ve onun 1885'teki vefatından sonra tekrar nahiye olan buraya bu defa Şeyh Amud 600 kuruş maaşla, el-Bereket'te 1886'dan itibaren Vrağan kabilesi reisi İngedazen ağ Abakada 500 kuruş maaşla ve Tehnike'de Mingastin kabilesi reisi Şeyh Bu Fenayet 200 kuruş maaşla nahiye müdürü olarak tayin edildiler.<sup>106</sup> 1911-12 yıllarında devam eden Trablusgarp Savaşı'na katılan Fizan'lı asker ve gönüllüler arasında çok sayıda Tevarik bulunuyordu. İlk defa vilayetin kuzey bölgelerine gelen bu insanlar Osmanlı ordusunda İtalyanlar'a karşı savaştılar.<sup>107</sup>

Büyük Sahra bölgesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen siyasi ve askerî faaliyetler sadece Osmanlı-Fransız rekabetinin bir sonucu olmayıp aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bu Müslümanlara yakınlaşmasının bir sonucudur. O günün zor şartlarında yardım için İstanbul'la bağlantı kurabilen Sahra Müslümanları bugün bir taraftan yokluk içerisinde yaşamakta diğer taraftan Fransa'nın sömürgeci zihniyetinin kurbanı olarak bağımsızlık sonrası Mali, Nijer, Çad, Libya ve Cezayir devletleri arasında parçalanmış yurtlarında geçmişteki haklarını aramaktadırlar.

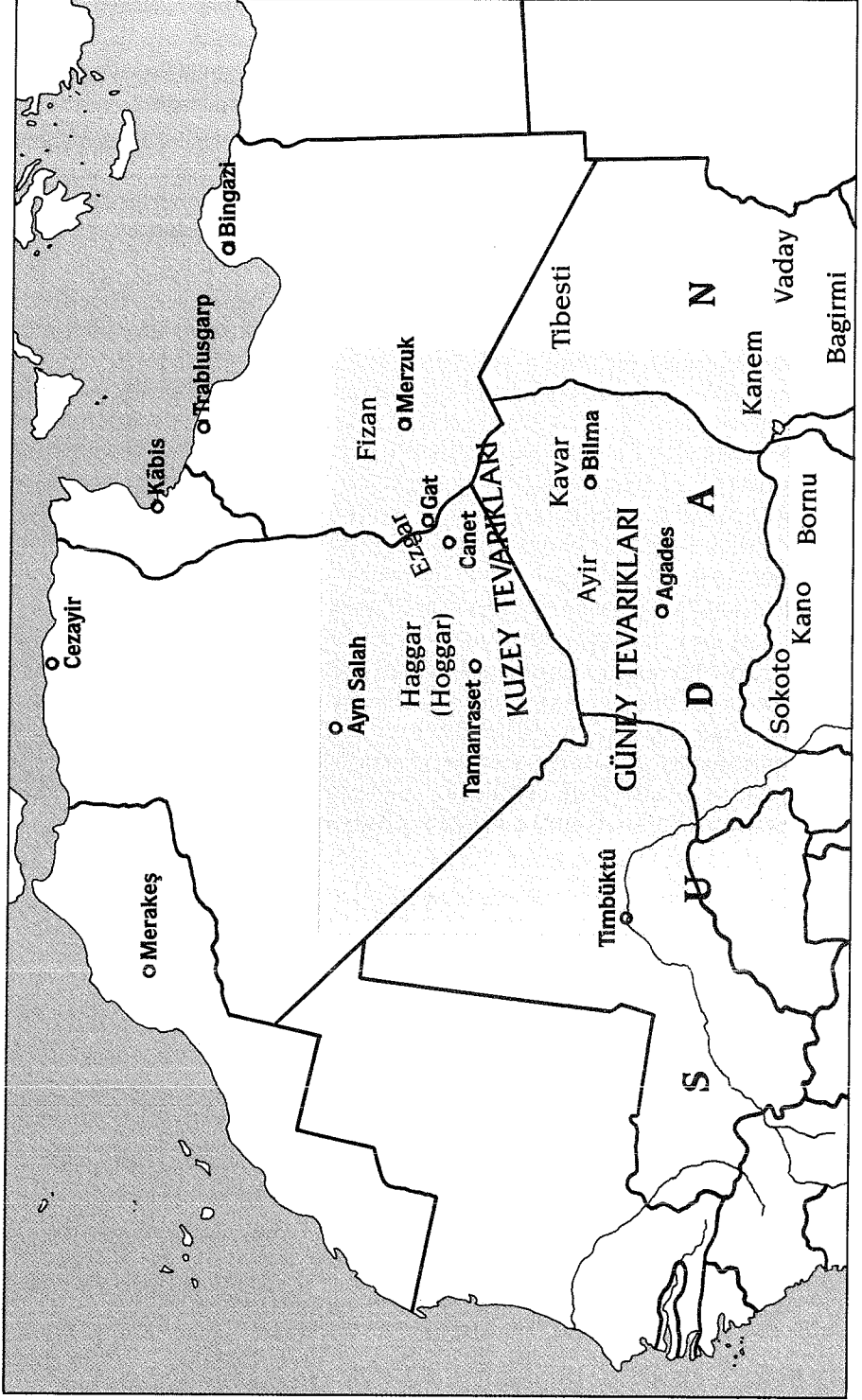
olmuşsa Fransız tarafı haksız yere gaspedilen develerin iadelerinin mümkün olduğunu bildirdi. Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 22 juin 1904, n.92; BA.BEO. Vilayet Gelen-Trablusgarp, defter n.358, s. 74, n.8/17, 27 Mayıs 1320.

104 Abdurrahman Çaycı, s. 155.

105 BOA. BEO. Vilayet Gelen, defter n. 357, s. 25, 4 Eylül 1310; Mahmud Naci, s. 192; Paris Milli Arşivi-CARAN 200MI 606- Activitéa turques dans l'hinterland tripolitain, 24 juin 1904, n.90, 96-97.

106 Abdurrahman Çaycı, s. 171 (H.A.523, Trab. Val. Den İçis.ne, 3.VII.1327 [15.VII.1911] no. 224 ve İçis. Muhasebat müd.nün 27.VII.1327 (9.VIII.1911 tarihli oluru).

107 Georges Rémond, Aux Camps Turco-Arabes, Librairie Hachette, Paris 1913, s. 49, 53, 67.



Osmanlı Devleti zamanında Tevariklar'ın yaşadığı bölgeler.

## Ali Kuşçu'nun *Risâle fi'l-İsti'âre*'si

Musa Yıldız\*

### *The "Risâle fi'l-isti'âre" by Ali Kuşçu*

Though Ali Kuşçu is nationally and internationally recognized for his contributions to the fields of mathematics and astronomy (riyâzî) and Islamic theology (kalâm), his studies in the areas of language and rhetoric are little known. This article represents an attempt to establish a critical edition of *Risâle fi'l-İsti'âre*, a work on language by Ali Kuşçu, accompanied by an analysis of the text. In outline, first, the works by Ali Kuşçu on the subject of language will be listed. This will be followed by an identification of the manuscripts titled *Risâle fi'l-İsti'âre* whose authorship is attributed to Ali Kuşçu and the methodology by which the present critical edition was prepared. Finally, the Arabic text of this treatise will be presented.

Osmanlı ilim anlayışının inşâsında faaliyetleri öğrencileri ve eserleriyle önemli bir yeri olan Kuşçu-zâde 'Alâ'uddin Ebû'l-Kâsım 'Ali b. Muhammed (ö. 879/1474)<sup>1</sup> daha

---

\* Dr. Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Bölümü.

1 Hayatı ve eserleri konusunda daha fazla bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'tku'n-Nu'mâniyye* (nşr. Ahmet Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, s. 159; Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 180; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâîl*, I, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 495; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 286, 348, 351, 367-368, 448, 497, 572, 862, 883, 888-889; II, 966, 1021, 1173-1174, 1314, 1676; 'Abdu'l-Hay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, Kahire 1324, s. 214; Salih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329, I, 195-199; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1342, III, 271-275; Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1311, III, 486-487; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 305; *Suppl.*, s. 329-330; Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye*, Matbaatü Serkîs, Kahire 1928, II, 1281-1531; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'Ârifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, I, 736; Abdülhak Adnan Adıvar, "Ali Kuşçu", *IA*, I, 322; a.mlf., "'Ali Kûsdhji", *EP* (İng.), I, 393; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988, s. 231; A. Süheyl Ünver, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşci, Hayatı ve Eserleri*, Kenan Matbaası, İstanbul 1948, s. 11-78 (*İstanbul Risâleleri* içinde (nşr. İsmail Kara), Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1995, II, 203-306); Şerafettin Yaltkaya,

çok riyazî ve kelâmî sahadaki çalışmalarıyla tanınır.<sup>2</sup> Ancak Ali Kuşçu dil alanında da te'lif ve şerh olmak üzere çok sayıda eser vermiştir. Bu makalede onun bu alandaki eserlerinden biri olan *Risâle fi'l-İsti'âre*'sinin tenkitli neşri yapılacaktır. Yazının giriş kısmında ise Ali Kuşçu'nun dil alanındaki eserleri yanında söz konusu risâlesinin nüshaları, şerhi ve muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

### Ali Kuşçu'nun Dil Alanındaki Eserleri

1. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*: 'Adûduddîn icî'nin *Fâ'ide fi'l-Vad'* adlı risâlesinin şerhidir (Köprülü Ktp., nr. 339/1, 21 varak; Râgıb Paşa, nr. 1116/6, 24 varak).

2. *el-İfsâh*: İbn Hâcib'in (ö. 646 h.) Arapça'nın cümle yapısı konusunda kaleme aldığı *el-Kâfiye fi'n-Nahu* adlı eserinin şerhidir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1891, 180 varak; nr. 1892, 284 varak).

3. *el-'Unküdu'z-Zevâhir fi Nazmi'l-Cevâhir*: Arapça sarf ilmi konusunda kaleme aldığı bir giriş ve üç bölümden oluşan eserdir (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4676, 148 varak; Şehit Ali Paşa, nr. 2576, 250 varak). Sultan III. Selim döneminde Müftüzâde Abdürrahim tarafından şerh edilmiştir (İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 4040, 603 varak).

4. *Şerhu's-Şâfiye*: İbn Hâcib'in sarf ilmi alanındaki eseri *eş-Şâfi* adlı eserinin Farsça şerhidir (Köprülü Ktp., nr. 1598, vr. 42-234).

5. *Risâle fi Beyâni Vad'i'l-Müfredât*: Kelimelerin vadolonmasıyla ilgili küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2117/2, vr. 15b-17a; Pertevniyal, nr. 896, vr. 7b-8b).

---

*Tanzimattan Önce ve Sonra Medreseler, Tanzimat I*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1940, s. 463-467; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1943, s. 32; Ebül-Kasım Kurbânî, *Zindeginâme-i Riyâzidânân-i Devre-i İslâmî*, Tahran 1364, s. 361-364; Hilmi Ziya Ülken, "Fatih Devrinde İlim ve Kültür Hayatı", *Sosyoloji Dünyası*, c. 1, III (1953), s. 7; F. Rahman-D. Pingree, "'Ali Qûsjî", *Elr*, I, 876-877; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 260-289; Wilhelm Barthold, *Ulûğ Beg ve Zamanı* (trc. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s. 115-117; Muammer Dizer, *Ali Kuşçu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 3-36; Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *DA*, II, 408-410; Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, s. 4-52; 'Âdil Nuveyhid, "'Alî b. Muhammed el-Kavşacı, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983, I, 383-384; Zirikli, *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi'l-melâyin, Beyrut 1990, V, 9; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, VII, 227; Necati Akgür, "Ali Kuşçu'nun Ölüm Günü", *Türk Dünyası Dergisi*, Yıl 4, sy. 46, İstanbul 1990, s. 32-42; Ali Kankal, "Ali Kuşçu", *AÛDTCF Dergisi*, c. XXXVI, sy. 1-2, s. 103-118; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabrı", *Divân Dergisi*, 1996/1, s. 85-106; Nuri Yüce ve diğerleri, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1998, II, 237.

2. Astronomi alanındaki eserleri için bk. Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1997, I, 27-38; matematik alanındaki eserleri için bk. a.mlf. ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yayınları, İstanbul 1999, I, 271-275; kelâm sahasındaki eserleri için bk. Müjgan Cumbur, *Ali Kuşçu Bibliyografyası (Ölümünün 500. Yılı Dolayısıyla)*, Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1974, s. 6-23.

6. *Fâ'ide li-Tahkiki Lâmi't-Ta'rif*: Harf-i tarîfin bazı özellikleri üzerinde duran tek varaklık bir risâledir (Köprülü Ktp., nr. 1593/21; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032/39).

7. *Risâle mâ Ene Kultu*: Taftazanî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine yazdığı ve *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "mâ ene kultu" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. *Risâle fi Beyâni Sebebi Takdîmi'l-Müsnedi İleyh* diye de anılır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032/30; vr. 183-187; Ragıb Efendi, nr. 374, vr. 208-211).

8. *Risâle fi'l-Hamd*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü'l-Kubrâ'sında* söz konusu ettiği "hamd" ile ilgili sözlerin tahkikine dair bir risâledir (Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2203, 3 varak).

9. *Risâle fi 'İlmi'l-Me'ânî*: Meânî ilmi konusunda küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2060, vr. 136-137).

10. *Risâle fi Bahsi'l-Müfred*: Arapça'da basit ve mürekkep kavramlar hakkında dil felsefesi ağırlıklı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 896, vr. 7b-8b; Şehit Ali Paşa, nr. 2761, vr. 63-68).

11. *Risâle fi'l-Fenni's-Sânî min 'İlmi'l-Beyân*: Belagat ilimlerinden beyan ilmi hakkında kısa bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140, vr. 78a-81a).

12. *Risâle fi'l-İsti'âre*: Çalışma konusu olan bu risâle aşağıda geniş olarak incelenecektir.

## RİSÂLE Fİ'L-İSTİ'ÂRE

### Risâlenin Nüshaları:

Risâlenin zamanımıza ulaşan otuz beş nüshası tespit edilmiş olup, bu nüshalardan üçü tenkitli metinde kullanılmıştır.

#### Tenkitli Metinde Karşılaştırılan Nüshalar

1. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 512, nesih, vr. 58b-63a, 19 satır, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Tenkitli metinde ha harfiyle gösterilmiştir.

2. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 373, nesih, vr. 1b-7a, 17 satır, 1194 yılı Rebî'u'l-Âhir ayında Mustafa b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Tenkitli metinde dal harfiyle gösterilmiştir.

3. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910, nesih, vr. 120b-126b, 17 satır, ne zaman ve kim tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Tenkitli metinde sin harfiyle gösterilmiştir.

### Diğer Nüshaları

4. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 425, vr. 167b-174a,
5. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5373, vr. 52b-59b,
6. Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, nr. 871, vr. 38b-43a,
7. Süleymaniye Ktp., Tirnovalı, nr. 1412, vr. 35b-39b,
8. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 440, vr. 1b-7b,
9. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2581, vr. 10a-13a,
10. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3048, vr. 2b-7a,
11. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910, vr. 120b-126b,
12. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 32, vr. 28b-35b,
13. İzmir Millî Ktp., nr. 1117, vr. 45b-49b,
14. İzmir Millî Ktp., nr. 1737, vr. 17b-23a,
15. İzmir Millî Ktp., nr. 1754, vr. 60b-72b,
16. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 405, vr. 43b-47b,
17. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 545, vr. 102b-108b,
18. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 546, vr. 102b-108b,
19. Beyazıt Ktp., İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 547, vr. 102b-108b,
20. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 269, vr. 246a-248a,
21. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1552, vr. 46b-47a,
22. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 3048/1, vr. 1-10,
23. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1544/3, vr. 43b-47b,
24. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1544/7, vr. 160b-168b,
25. İstanbul Millet İl Halk Ktp., Ali Emiri Bölümü, nr. 3514/5,
26. Burdur İl Halk Ktp., nr. 733/2,
27. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1088/7,
28. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1293/1,
29. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1496/3,
30. Isparta Uluborlu Alâeddin Halk Ktp., nr. 1992,
31. Konya Yusufâğa Ktp., nr. 7238/2,
32. Manisa İl Halk Ktp. nr. 1951/5,
33. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2947/12,
34. Berlin, nr. 7319 (Lbg. 702), vr. 49-55,
35. Petersburg, AMK 930.

### Risâlenin Şerhi

Risâleye İsmail Ayvalı (ö. 1194/1780) tarafından bir şerh yazılmıştır.<sup>3</sup> Yaklaşık 25 varaktan oluşan bu şerhin sekiz nüshası günümüze kadar ulaşmış olup, bunlardan beş tanesi tarafımızdan incelenmiştir.

---

3 Carl Brockelmann, *a.g.e.*, II, 305; Müjgan Cumbur, *a.g.e.*, s. 50.

### Nüshaları

1. Süleymaniye Ktp., Tirnovalı, nr. 1412, talik, vr. 45b-58a, müstensih Ali b. Abdulhay b. Mustafa ,
2. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 373/2, nesih, vr. 8b-37a, müstensih Mustafa b. Muhammed (1194),
3. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 440/2, nesih, vr. 48b-68b, müstensih Şeyh Yusuf b. Bekir (1196),
4. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 910/3, nesih, vr. 67b-92b, müstensih Süleyman b. Muhammed (1200),
5. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 512, nesih, vr. 63b-79b, müstensih Ahmed Mevlud el-İskilîbî (1225),
6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 5847, nesih, vr. 98b-116b, müstensih ve istinsah tarihi belli değil,
7. Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi, nr. 1573/1, nesih, vr. 1b-17b,
8. Berlin 7320 (Lbg. 702), vr. 57-81.

### Risâlenin Muhtevası

Bilenin (âlim), bilinenle (malûm), bilgi (ilm) çerçevesinde kurduğu ilişkinin mâhiyeti ile kıymetinin ne olduğu, düşünce tarihinin en önemli sorunlarından birisidir. İlişki bir dil bağlamında vukû bulduğuna göre, dilin müfredâtının dile getirdiği var olanlarla münâsebetlerinin tespiti bizâtihi dilin muhtevasının incelenmesini gerektirmiştir.<sup>4</sup> Nitekim, dil ile var olanlar arasındaki ilişki (alâka), murâdın edâsı bakımından vukû bulursa, hakikat, mecâz ve kinâye olarak isimlendirilir.<sup>5</sup> Öte yandan bu ilişki (delâlet) murâdın mânâsı itibariyle vukû bulursa, hakikat, tazammun ve iltizâm diye adlandırılır.<sup>6</sup> Molla Lütî'nin de ifade ettiği gibi, "İlmu'l-beyân, kelâmı, muhtelif akfî delâletlerinin keyfiyeti açısından araştırmır". Bu çerçevede dil ile varolan arasındaki ilişki (ittisâl) ister murâdın edâsı ister murâdın mânâsı bakımından vukû bulsun, akfî delâlet olmaları itibariyle müşterektirler.<sup>7</sup> Öyleyse, varolana ilişkin tasavvurumuzun sahîh olabilmesi için, kelâmı maddesi açısından inceleyen beyân ilmi ile sureti açısından inceleyen mantık ilmi arasında, maksatları farklı olmakla beraber, çeşitli münâsebetler kurmak mümkündür. Kurulan münâsebetler bize, şüphesiz, bir dille varolana, hatta varlığa ilişkin dile getirme ile dile getirme tarzlarını tespit imkanı sağlayacaktır.

4 Dil ile düşünce ilişkisinin İslâm düşünce tarihi açısından bir incelemesi için bkz. Cîrâr Cehâmî, *el-İşkâliyyetü'l-Luğaviyye fi'l-Felsefeti'l-'Arabiyye*, Dârü'l-Meşnk, Beyrut 1994.

5 Mahmûd el-Antâkî, *el-'Alâka*, İstanbul ts., s. 2; Türkçe'ye çevirisi için bk. Nurettin Ceviz ve diğerleri, *Alaka ve Tercümesi*, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Erzurum 1999.

6 Geniş bir incelemesi için bk. Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîru'l-Kavâ'idi'l-Mantikiyye (Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye li-Necmiddîn el-Kazvîni)* ve *Hâşiye alâ Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantikiyye li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1948, s. 28-35.

7 Molla Lütî, *Risâle fi'l-'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye* (nşr. Refik el-'Acem), Beyrut 1994, s. 33.

İslâm medeniyetinde, başta usul-i fikh olmak üzere, nahiv ve mantık bağlamında incelenen bu konular, nihâî hedefi Kurân-ı Kerîm'i anlamak olan Osmanlı-Türk alimlerinde de tekrar tekrar ele alınmıştır. Osmanlı-Türk tarihinde Fatih Sultan Mehmed dönemi, ilmî hayat açısından, Selçuklular üzerinden devralınan İslâm ilim mirasının yeniden organize edildiği ve pek çok sahada önemli ilmî eserlerin ortaya konulduğu bir dönemdir. Bu organize faaliyetinde önemli bir yeri olan Ali Kuşçu yanında, dil alanında eser verenlerden Hüsameddîn Tokadî (ö. 1456), Musannifek (ö. 1470), Muhyiddîn Kâfiyecî (ö. 1474), Molla Hüsrev (ö. 1480), Kara Sinan (ö. 1480), Hacı Baba Tosyevî (ö. 1481), Muhammed Karamanî (ö. 1481), Alâeddîn Tûsî (ö. 1482), Hasan Samsûnî (ö. 1486), Hocazâde (ö. 1488), Molla Lutfî (ö. 1494), Muhammed Hatipzâde (ö. 1495), Muhyeddîn Niksarî (ö. 1496), Fenarizâde Ali Çelebi (ö. 1497) ve Yusuf Kırmastî (ö. 1500) gibi pek çok isim sayılabilir.<sup>8</sup> Bu âlimler dil alanında olağanüstü bir şekilde ayrıntılara inen bir üretim yapmışlardır. Çünkü sahih bir dil bilgisi, sahih bir din anlayışı ile sahih bir varlık tasavvuru için zorunludur.

Bu düşüncelerden hareket ettiğini düşündüğümüz Ali Kuşçu, istiâre adını taşıyan risâlesinde konuya, lafzî kısımlara ayırarak başlar. Lafız, hakikat ve mecâz olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikat, lafzın ister müfred, ister mürekkebe olsun vadolunduğu<sup>9</sup> şekilde kullanılmasına denir. Mecâz ise, lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılması ile lafzın vadolunduğu anlamının anlaşılması için bir karîne-i mâni'anın<sup>10</sup>

8 Fatih dönemi ilmî hayatı, medreseler ve ders programları konularında bilgi için bkz. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İ.Ü. Tıp Fak. Yayınları, İstanbul 1946, s. 9-60, 194-230; Faik Reşit Unat, *Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, M.E.B. Yayınları, Ankara 1964, s. 3-7; Şahâbeddin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, Sermet Matbaası, İstanbul 1973, s. 3-54; Halil İnalçık, "Mehmet II", *İA*, VII, 506-535; a.mlf., *The Ottoman Empire (The Classical Age 1300-1600)*, translated by Norman Hrkowitz and Calin Imber, Weidenfeld and Nicolson, London 1973, s. 165-172; Nasuhi Ünal Karaarslan, *L'enseignement en Langue Arabe chez les Turcs Ottomans Jusqu'aux Tanzimat* (doktora tezi, 1976), Université de Paris-Sorbonne Paris IV, s. 20-34, 49-51; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat, Tarih)*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1976, s. 16-46; a.mlf. ve diğerleri, *Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti*, İstanbul 1999, s. 243-284; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 97-101; İ. Binark-N. Parmaksızoğlu, *İstanbul, Fatih, Fetih ve Fatih Devri Hakkında Yazılmış Kitaplar Bibliyografyası*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1977; Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler", *Vakıflar Dergisi*, XIII (1981), s. 171-235; a.mlf., *Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, s. 73-322; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Alem için Kardeş Katli Meselesi", *İÇTD* (Fatih Sultan Mehmet'e Hatıra Sayısı), İstanbul 1982, s. 7-57; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1984, s. 5-64; İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 19-31; Ramazan Şeşen, "Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi", *Studies on Turkish-Arap Relations, Türk Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı Yayını, İstanbul 1986 Yılı*, s. 267-268; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, Ankara Ü. Eğitim Bil. Fak. Yayınları, Ankara 1989, s. 79-85; Semavi Eyice, "Fatih Camii ve Külliyesi", *DA*, XII, 244-249; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 36-38, 170-171; Nuri Yüce ve diğerleri, a.g.e., s. 245-248.

9 Bir kelimenin bir dilde belli bir anlam için konulmasına vadolunma (mâ vudû'a lehu) denir.

10 Sözün hakikî anlamını düşünmemize engel olan ipucuna karîne-i mâni'a adı verilir.



bulunmasıdır. Örnek olarak arslan lafzının, bir hayvan olarak arslana konulması hakîkattir. Cesaretli adama kullanılması ise mecâzdır. Mecâz da istiâre ve mürsel olmak üzere ikiye ayrılır. İstiâre, lafzın müsteârin müşebbeh için olmayıp, müşebbehun bih için konulmuş olmasına denir. İlk olarak, müfred ve mürekkebe lafızda olmak üzere iki bölümde ele alınır. Müfred lafızda, istiâreye örnek olarak, cesaretli adama "arslan" lafzının kullanılmasını, mürekkebe lafızda ise, istiâreye örnek olarak, "Ben senin bir adım ileri, bir (adım) geri attığını görüyorum" sözünün bir konuda tereddüt eden müftü için kullanılmasını örnek verir. Mecâz-ı mürsel ise, müşâbehet haricindeki sebebiyet, halliyet, mücâveret, itlak, umum vb. gibi bir alâkayla maksadı ifade etmeye denir. Mecâz-ı mürsel de istiâre gibi müfred ve mürekkebe lafızda olmak üzere iki alt bölüme ayrılır. Müfred lafızdaki mecâz-ı mürsele örnek olarak, "Yağmuru otlattık" cümlesini vererek, bu cümlenin "Yağmurun sebep olduğu bitkiyi otlattık" anlamında kullanıldığını belirtir. Mürekkebe lafızda ise, mecâz-ı mürsele örnek olarak, "Sevgilim Yemen kervaniyla uzaklaşmaktadır" sözünün "Çok üzüntülüyüm" anlamında kullanılmasını verir.

Ali Kuşçu hakikat, mecâz ve istiâre konusunu bir giriş mahiyetinde örneklerle kısaca bu şekilde özetledikten sonra kinâye konusuna geçer. Kinâyeyi "Bir lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılmasına ve vadolunduğu anlamın anlaşılmasına bir karîne-i mâni'a bulunmamasıdır" diye tarif eder. Örnek olarak, "Kılıcının bağı uzun" ifadesinden o kişinin hem boyunun hem de kılıcının bağının uzun olduğunun anlaşılmasını verir. Sonra kinâyeyi kast yönüyle mevsûf, sıfat ve ikisi arasında nispet kastedilen kinâye olmak üzere üçe ayırır. Mevsûfa örnek olarak insandan kinâye "Canlı, duruşu dik ve tırnakları geniştir" cümlesini; sıfata örnek olarak "kalın kafa" tanımlamasının ahmak kimse için kullanılmasını; nispet kastedilen kinâyeye örnek olarak, "Cömertlik, olgunluk, eli açıklık İbn Haşrec üzerinde kurulmuş olan kubbenin içindedir" denildiğinde güzel sıfatların Haşrec oğullarının kubbesine nispet edilmesini verir.

Bu alt yapıyı kurduktan sonra istiâre konusuna tekrar döner. İstiâreyi tasrîhiyye, mekniyye ve tahyîliyye olmak üzere Hatîb-i Dîmeşkî'nin tasnifini<sup>11</sup> esas alarak üç kısma ayırır. Tasrîhiyyeyi, müşebbeh anlamında kullanılan, konulduğu anlamın anlaşılmasında bir karîne-i mâni'a olan istiâre diye tanımlar. Örnek olarak, "Ok atan bir arslan (adam) gördüm" cümlesini verir. Mekniyyeyi, müşebbeh anlamında kullanılan, müşebbehun bihin lafzı olan, fakat bu müşebbehun bihi zikredilmeyen istiâre şeklinde tarif eder. Örnek olarak; "Ölümün tırnakları ve pençeleri" cümlesini verir. Burada ölümün yırtıcı hayvana benzetildiğini, ancak benzetilen yırtıcı hayvanın zikredilmediğini belirtir. Tahyîliyyeyi, bir şeyin bir şeye maledilmesidir, diye açıklar. Örnek olarak, "Ölümün tırnakları" ifadesini verir ve burada tırnakların ölüme maledildiğini söyler.

11 el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ* (nşr. Muhammed 'Abdulmun'im Hafacı), Kahire 1980, s. 444-446; *Telhis* (trc. Mehmet Fahreddin Dinçkol), İstanbul 1990, s. 146-160.

Bu şekilde, istiâre çeşitlerini örneklerle açıkladıktan sonra, tekrar mecâz konusuna dönerek, mecâzî aklî ve lugavî olmak üzere ikiye ayırır. Mecâz-ı luğavîyi, "Lafzın vadolunduğu anlam dışında kullanılması ile lafzın vadolunduğu anlamının anlaşılması için bir karîne-i mânianın bulunmasıdır" diye tarif eder. Mecâz-ı aklîyi ise, bir şeyin kendisiyle doğrudan alâkası olmayan bir şeye nispet edilmesidir, diye tarif eder. Örnek olarak da tırnakların ölüme nispet edilmesini verir. Mecâzın bu iki kısmını da örneklerle izah ettikten sonra tekrar istiâre çeşitlerine geçer ve örnekler vermeye devam eder. Burada istiâre-i tasrîhiyye ile istiâre-i mekniyyenin mecâz-ı luğavî olduğunu belirtir. es-Sekkâkî'yi takip ederek, istiâre-i tasrîhiyye, mekniyye ve tahyîliyye'nin mecâz-ı luğavî olduğunu belirtir.<sup>12</sup>

İlk cümlelerde olduğu gibi, konuyu bağlamak amacıyla tekrar, hakikat ve mecâza dönüş yapar. Mecâzî, el-Mecâz bi'z-ziyâde ve el-Mecâz bi'n-nuksân olmak üzere ikiye ayırır. el-Mecâz bi'z-ziyâdeye örnek olarak, "Onun benzeri gibisi (dahi) yoktur" ayetini<sup>13</sup> verir. Bu ayette "gibi" anlamındaki "kaf" ın fazlalık olduğunu söyler ve bunun, "Onun benzeri yoktur" anlamında kullanıldığını söyler. el-Mecâz bi'n-nuksâna örnek olarak, "Köye sor" ayetini<sup>14</sup> vererek bu ayetin, "Köy halkına sor." anlamında kullanıldığını, ancak halk anlamındaki "ehl" kelimesinin hafzedildiğini ifade eder.

Son olarak, hakikat ile mecâzî; luğavî ve örfî olmak üzere iki kısma ayırır. Örfîyi de, örfî-i hâssa ve örfî-i âmme olmak üzere iki kısımda, örfî-i hâssayı da kendi arasında şer'iyye ve ğayri şer'iyye olmak üzere iki bölümde ele alır. Örnek olarak da "salât" kelimesinin dua anlamında kullanıldığında hakikat-ı luğavî, namaz anlamında kullanıldığında mecâz olduğunu belirtir. Şer'i anlamda ise salât kelimesinin, ibadet anlamında kullanıldığında hakikat, dua anlamında kullanıldığında mecâz olduğunu ifade eder.

Neticede, Ali Kuşçu, beyân ilminin konuları olan hakikat, mecâz, istiâre ve kinâye bahislerini işlediği bu risâlesinde atıflarını, belagat ilminin otoriteleri kabul edilen es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin eserlerine yapmaktadır. Belagat ilminin konularını *Miftâhu'l-Ülûm* adlı eserinde sistematik bir şekilde işleyen es-Sekkâkî'den sonra el-Kazvîni, *el-İdâh* ve *et-Telhis* adlı eserlerinde bu konuları daha talimî (pedagojik) hâle getirmiştir. Ali Kuşçu ise, bu risâlesinde beyan ilminin ana kavramları arasındaki ilişkiyi çok iyi bir şekilde inşa ederek, istiâre konusunu öğrencilerin daha iyi anlamasını sağlamak maksadıyla daha talimî bir hâle kavuşturmuştur.

### Tenkitle Metinde Takip Edilen Yöntem

Tenkitle metinde asıl hedef; zamanımıza müellif ile ilgisi olan bir metnin gelmemişse (müellif nüshası, kırâat ve semâ' kaydı olan vb.) müellif metnini, elde mevcut olan nüshalardan hareketle yeniden kurmaktır.

12 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ülûm* (nşr. Na'îm Zarzûr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 400-401.

13 Şûrâ, 11/42.

14 Yusuf, 82/12.

Bu anlayıştan hareketle risâlenin tespit edebildiğimiz otuz beş nüshasından üçünü tenkitli metinde kullandık. Halet Efendi nüshasını çok az yanlış ve eksik ihtiva etmesi sebebiyle esas metin olarak aldık. Buradan hareketle esas nüshaya göre diğer nüshaların farklarını tespit ettik. Akabinde Arap dili ve belagatı kurallarını dikkate alarak tenkitli metni ortaya çıkardık. Tenkitli metne göre esas alınan nüsha dahil, diğer nüshaların farklarını dipnot olarak verdik. Nüshaların yapraklarının başlangıçlarını nüsha rumuzları ve yaprak numaralarını metnin içinde ilk kelimenin sağ tarafına parantez içinde farklı bir yazı karakteriyle belirttik.

[ ٥٨ ح (ظ)، ١ د (ظ)، ١٢٠ س (ظ) ] / بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي المنّ والإحسان والصلوة على رسوله المؤيد ببراءة المعاني وفصاحة البيان وعلى آله الكرماء واصحابه العظماء الذين منّ بأبيهم يقند يهتد.<sup>١</sup>

ثم اعلم أن اللفظ الموضوع المستعمل مفردا كان أو مركبا، ان أُستعمل فيما وضع له فحقيقة، ومثال<sup>٢</sup> الحقيقة في المفرد كالأسد في الحيوان وكالقتل<sup>٣</sup> في إذهاق الروح، ومثالها في المركب نحو قتل الأسد بمعنى أهلك الحيوان المفترس المخصوص،<sup>٤</sup> وان استعمل في غير ما وُضع له، من حيث انه غير ما وضع

<sup>١</sup> بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في -د-.

<sup>٢</sup> ملهمة من الحديث الشريف "اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" رواه البيهقي واسنده الدلمي عن ابن عباس بلفظ "اصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم"، عجلوني، كشف الخفاء، المجلد الاول، بيروت ١٣٥١، الطبعة الثانية، ص ١٣٢.

<sup>٣</sup> ومثال : مثال في -د، س-.

<sup>٤</sup> وكالقتل : والقتل في -د، س-.

<sup>٥</sup> الحيوان المفترس المخصوص : الحيوان المخصوص المفترس في -س-.

له بالقرينة المانعة عن إرادة ما وُضع له والعلاقة بينهما أي بين الموضوع له وغير الموضوع له فمجاز،<sup>٦</sup> ثم المجاز ينقسم إلى قسمين؛ استعارة (١ د ظ) / [ إن كانت علاقته<sup>٧</sup> المشابهة أي مشابهة بما وضع له اللفظ المستعار، ومرسل إن كانت<sup>٨</sup> علاقته غير المشابهة من السببية والحلول والجوار والإطلاق والعموم وغير ذلك.

[ ١٢٠ ] (س ظ) / [ مثال الاستعارة في اللفظ المفرد كالأسد في الرجل الشجاع، فإن الرجل غير ما وضع له الأسد، فإن ما وضع له الأسد هو الحيوان المفترس لا الرجل، ولكن استعمل الأسد في الرجل لكونه<sup>٩</sup> مشابها لما وضع للأسد من الحيوان المفترس في الشجاعة وكالقتل في الضرب الشديد لمشابهته القتل والإهلاك في كمال الإيلام، ومثال الاستعارة في اللفظ المركب نحو قولك<sup>١٠</sup> للمفتي المتردد في امر إني أراك تقدم رجلا تؤخر أخرى. (٥٨ ح ظ) / [ فإن تردده في الجواب مثلا إذا أستفتي في مسألة بالإقدام تارة وبالإحجام تارة<sup>١١</sup> أخرى، شبه<sup>١٢</sup> حال من أراد الذهاب إلى موضع فقدم رجلا أراد أن لا يذهب إليه فأخره أخرى وهذا القول المركب استعمل ما لم يوضع إلا الثاني وتردد المفتي مثلا شبه<sup>١٣</sup> بها ليس معناه حقيقة فيكون هذا اللفظ المركب استعارة في تردد المفتي؛<sup>١٤</sup> ومثال المجاز المرسل في اللفظ المفرد نحو الغيث في النبات في قولك رعيئا غيثا أي نباتا مسببا عن الغيث، ونحو النبات في الغيث في قولك أمطرت السماء نباتا أي غيثا هو سبب للنبات ونحو النهر في الماء والميزاب فيه في قولك جرى النهر وسال الميزاب أي جرى وسال [ ١٢١ س (و) ] / [ ماء النهر وماء الميزاب، الحال<sup>١٥</sup> فيهما فذكر الحال<sup>١٥</sup> وأريد به الحال ومثال المجاز المرسل في اللفظ المركب كقول الشاعر نحو هواي مع الركب اليمانيين مُصْعِدٌ، أي محبوبي مع القافلة اليمانية مبعّدٌ، فإن الشاعر لم يرد بهذا اللفظ المركب معناه الحقيقي<sup>١٦</sup> من ذهاب محبوبه مع الأجانب، بل مراده به إظهار التحزن عن ذلك ونحو قول امرأة عمران : ﴿ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ۖ إِنهَا لَم تَرَدُّ بِهَذَا

<sup>٦</sup> غير الموضوع له فمجاز : غير الموضوع للمجاز : في ح-.

<sup>٧</sup> من "إن كانت علاقته" ... إلى "كتابة عن طول القامة" : ناقصة في د-.

<sup>٨</sup> : كان : كانت في ح-.

<sup>٩</sup> لكونه : كونه في س-.

<sup>١٠</sup> نحو قولك : قولك في س-.

<sup>١١</sup> تارة : ناقصة في س-.

<sup>١٢</sup> شبه : شبه في س-.

<sup>١٣</sup> شبه : مشبه في س-.

<sup>١٤</sup> و : ناقصة في س-.

<sup>١٥</sup> الحال : الحال في س-.

<sup>١٦</sup> الحقيقي : الحقيقية في ح-.

<sup>١٧</sup> سورة آل عمران، الآية ٣٦ .:

اللفظ المركب إنما<sup>١٨</sup> وضعته انثى بل أرادت إظهار التحزن على خيبة رجائها وعكس تقديرها من أن تولد ما في بطنها ذكرا.

وان أستعمل اللفظ الموضوع في غير ما وضع له مع العلاقة بلا قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له فهو كناية كقولك طويل النجاد أي علاقة السيف، فإن طول<sup>١٩</sup> النجاد كناية عن طول<sup>٢٠</sup> القامة من غير منع عن إرادة ما وضع له - أعني طول<sup>٢١</sup> النجاد بنفسه-،<sup>٢٢</sup> ثم الكناية<sup>٢٣</sup> تنقسم الى [٥٩ ح (و)] / ثلاثة أقسام لأن ما يقصد اليه في الكلام، اما منسوب اليه بأي نسبة كانت فالكناية كناية يقصد بها الموصوف، وأما منسوب فالكناية يقصد بها الصفة، وأما نسبة فالكناية حينئذ<sup>٢٤</sup> كناية يقصد بها النسبة، أي<sup>٢٥</sup> إثبات الصفة للموصوف ولا<sup>٢٦</sup> نفس الموصوف [١٢١ س (ظ)] / كما في الأول ولا نفس الصفة كما في الثاني، مثال الأول - أعني الكناية التي يقصد<sup>٢٧</sup> بها الموصوف-، كما يقصد<sup>٢٨</sup> بالحي المستوي القامة عريض الأظفار<sup>٢٩</sup> الكناية عن<sup>٣٠</sup> الانسان، ومثال الثاني كما يقصد بعريض الوسادة، الكناية عن عريض القفء وبعريض القفء الكناية عن الأبله، وفي قولك طويل النجاد الكناية بطول<sup>٣١</sup> النجاد عن طول<sup>٣٢</sup> القامة، وقولك<sup>٣٣</sup> جبان الكلب الكناية بجبن الكلب عن كونه مضيفا، ومثال الثالث كقوله<sup>٣٤</sup> أن السماحة والمروة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج، لأنه كنى بإثبات هذه الصفات بمكان ابن الحشرج عن إثباتها له.

١٨ انما : ان ما في س- .

١٩ طول : طويل في س- .

٢٠ طول : طويل في س- .

٢١ طول : طويل في س- .

٢٢ بنفسه : نفسه في د- .

٢٣ الكناية : اعلم ان الكناية في د- .

٢٤ حينئذ : ح في ح- س- .

٢٥ أي : أو في س- .

٢٦ لا : ناقصة في س- .

٢٧ يُقصد : قُصد في س- .

٢٨ يُقصد : قُصد في س- .

٢٩ الأظفار : الاصفار في ح- .

٣٠ عن : من في س- .

٣١ طول : طويل في ح- .

٣٢ طول : طويل في ح- .

٣٣ قولك : في قولك في س- و د- .

٣٤ كقولك : نحو قولك في د- .

ثم اعلم أن الاستعارة تنقسم [ ٢ د (و) ] / بتأويل المسمى بالاستعارة الى تصريحية ومكنية وتخييلية عند صاحب الإيضاح،<sup>٣٥</sup> لا بمعنى اللفظ المستعمل فيما شُبّه بمعناه الاصلي مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له، - أعني المشبه به كما ذكر فيما قبل - ولا بمعنى اللفظ المستعمل في غير الموضوع له<sup>٣٦</sup> بعلاقة المشابهة كما اعتبر هذا المعنى للاستعارة عند السكاكي،<sup>٣٧</sup> أي الاستعارة عند الخطيب وهو صاحب الإيضاح والتلخيص<sup>٣٨</sup> تطلق<sup>٣٩</sup> بالاشتراك<sup>٤٠</sup> اللفظي على معان ثلاثة،<sup>٤١</sup> الأول الاستعارة [ ١٢٢ س (و) ] / التصريحية وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه<sup>٤٢</sup> الاصلي مع قرينة [ ٥٩ ح (ظ) ] / مانعة عن إرادة<sup>٤٣</sup> معناه الاصلي كقولك رأيت اسدا يرمي أو في الحمام، وقولك في تردد المفتي في الجواب، حيث أقدم عليه تارة وهرب عنه تارة<sup>٤٤</sup> أخرى<sup>٤٥</sup> تشبيها له حال من من أراد أن يذهب<sup>٤٦</sup> فقدم رجلا تارة ولم يرد<sup>٤٧</sup> أخرى فأخره أخرى إني أراك تقدم رجلا وتؤخر<sup>٤٨</sup> أخرى<sup>٤٩</sup>؛ والثاني استعارة مكنية وهي تشبيه شيء بشيء<sup>٥٠</sup> في النفس مع عدم التصريح بشيء من أركانه سوى المشبه وإضافة خواص المشبه به الى المشبه دلالة على ذلك التشبيه المضمرة<sup>٥١</sup> في النفس كقولك اظفار المنية ومخالبتها، فإنه قد شبه فيه المنية [ ٢ د (ظ) ] / بالسبع في

<sup>٣٥</sup> هو جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، المعروف بخطيب دمشق، انظر كشف الظنون، المجلد الأول، ص. ٤٧٩-٤٧٣.

<sup>٣٦</sup> غير الموضوع له : غير ما وضع له في س-.

<sup>٣٧</sup> صاحب الكتاب مفتاح العلوم سراج الدين ابو يعقوب يوسف بن ابي بكر محمد بن علي السكاكي (ت. ٦٢٦ / ١٢٢٨)

<sup>٣٨</sup> التلخيص : صاحب التلخيص في د-.

<sup>٣٩</sup> تطلق : يطلق في د-.

<sup>٤٠</sup> بالاشتراك : باشتراك في ح-.

<sup>٤١</sup> معان ثلاثة : ثلاثة معان في د-.

<sup>٤٢</sup> بمعناه : بمعنى في د-.

<sup>٤٣</sup> إرادة : الإرادة في ح-.

<sup>٤٤</sup> تارة : وله تارة في ح-.

<sup>٤٥</sup> تارة أخرى : أخرى في س-، وله تارة أخرى تشبيها له حال من أراد الذهاب فقدم رجلا تارة ولم ترد أخرى : مكررة ومشطوبة في ح-.

<sup>٤٦</sup> ان يذهب : ان يذهب الى موضع في د-.

<sup>٤٧</sup> لم يرد : لم يرد في د-.

<sup>٤٨</sup> تؤخر : تأخر في س-.

<sup>٤٩</sup> إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى : ناقصة في د-.

<sup>٥٠</sup> بشيء : شيء في س-.

<sup>٥١</sup> المضمرة : المظمر في ح-.

إهلاك النفس<sup>٥٢</sup> ولم يُذكر شيء<sup>٥٣</sup> من أركان ذلك التشبيه سوى المشبه الذي هو المنية أي الموت، وأضيف إليه أي أثبت له الأظفار والمخالب التي هي من خواص المشبه به - أعني السبع - . فالاستعارة بالكناية عند الخطيب ليس إلا هذا التشبيه المضمّر<sup>٥٤</sup> في النفس وليس شيء من التشبيهات بمجاز من حيث هي تشبيهات وأما إذا تُرك التشبيه فيها يصير مجازا واستعارة تصريحية إن استعمل لفظ المشبه به في المشبه مع قرينة عدم إرادة المشبه به، وأما إذا ترك التشبيه فيها صراحة ولكن أضرع في النفس يطلق عليه الاستعارة [١٢٢ س (ظ)] / المكنية من غير مجاز في اللفظ عند الخطيب؛ والثالث<sup>٥٥</sup> الاستعارة التخيلية وهي عند الخطيب عبارة<sup>٥٦</sup> عن جعل شيء لشيء، وليس ذلك الشيء له<sup>٥٧</sup> كجعل الأظفار مثلا للمنية وجعل اليد للشمال في قولك أظفار المنية ويد الشمال، فإن الأظفار للسبع لا للموت<sup>٥٨</sup> واليد للإنسان لا للشمال، فالاستعارة التخيلية عند إضافة الأظفار [٦٠ ح (و)] / مثلا إلى المنية<sup>٥٩</sup> وهي مجاز عقلي، لا لغوي هذا كما<sup>٦٠</sup> ذكرنا.

ثم اعلم أن المجاز يطلق أيضا، أي الاستعارة [٣ د (و)] / بالاشتراك اللفظي على المعنيين أحدهما المجاز<sup>٦١</sup> اللغوي وهو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له مع العلاقة بينهما والقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له؛ وثانيهما المجاز العقلي وهو نسبة الشيء أي شيء كان إلى غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كنسبة الأظفار إلى المنية ونسبة اليد إلى الشمال ونسبة الإنبات إلى الربيع، في قولك أنبت الربيع البقل فإن الإنبات الذي هو لله<sup>٦٢</sup> القادر، نُسب إلى الربيع لكون الربيع مناسبا للقادر في تعلق الإنبات له أيضا من حيث كونه زمانا لخلق القادر الإنبات للبقل.

<sup>٥٢</sup> النفس : النفوس في -س- .

<sup>٥٣</sup> شيء : ناقصة في -ح- .

<sup>٥٤</sup> المضمّر : المظمر في -ح- .

<sup>٥٥</sup> الثالث : الثالث في -ح- .

<sup>٥٦</sup> وهي عند الخطيب عبارة : وهي عبارة عند الخطيب في -س- .

<sup>٥٧</sup> ذلك الشيء له : هو له في -س- هو له : مكتوب تحت كلمة ذلك في -ح- ذلك الشيء ناقصة في -د- .

<sup>٥٨</sup> للموت : للمنية في -س- .

<sup>٥٩</sup> إلى المنية : أي للمنية في -د- .

<sup>٦٠</sup> كما : ناقصة في -د- .

<sup>٦١</sup> يطلق أيضا أي الاستعارة بالاشتراك اللفظي على المعنيين أحدهم المجاز : بالهامش في -ح- .

<sup>٦٢</sup> لله : الله في -د- .



ثم اعلم أن مذهب الجمهور في الاستعارة التخيلية كمذهب الخطيب، وفي إطلاق المجاز أيضا للاشتراك [ ١٢٣ س (و) ] / اللفظي على المجاز اللغوي بمعنى اللفظ المستعمل في غير المعنى<sup>٦٣</sup> الموضوع<sup>٦٤</sup> له بعلاقة تعمُّ المشابهة<sup>٦٥</sup> وغيرها وبالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، وعلى المجاز العقلي الذي هو نسبة الشيء الى غير ما هو له<sup>٦٦</sup> في ظاهر<sup>٦٧</sup> حال المتكلم كقولك أنبت الربيع البقل، وهزم الأمير الجند، والهازم هو [ ٣٥ د (ظ) ] / جيش الأمير، لا نفسه، لكن<sup>٦٨</sup> نسب<sup>٦٩</sup> الهزم اليه لكونه أمرا لهم، ولكن الجمهور خالفوا الخطيب في الاستعارة المكنية، فإن الاستعارة كما في اظفار المنية ويد الشمال عندهم، هو لفظ السبع المرموز اليه بالاظفار المستعمل في المنية<sup>٧٠</sup> ولفظ الانسان المتمكن القادر في تصرف<sup>٧١</sup> الأشياء بيد المرموز اليه<sup>٧٢</sup> باليد المستعمل في الشمال المشبه به. فالاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية كلاهما مجاز لغوي مستعمل فيما هو غير ما وضع له المشابه بما وضع له، أي كل منهما لفظ مستعمل فيما شبه بمعناه<sup>٧٣</sup> الأصلي مع القرينة المانعة [ ٦٠ ح (ظ) ] / عن إرادته، لكن في الاستعارة التصريحية ذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه صراحة وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه،<sup>٧٤</sup> إلا بطريق الكناية والرمز اليه<sup>٧٥</sup> بخواصه ولوازمه كاليد والاظفار مثلا<sup>٧٦</sup> هذا كما ذكرنا.

ثم اعلم أن الاستعارة [ ١٢٣ س (ظ) ] / التصريحية كلفظ الاسد في الرجل الشجاع، والاستعارة المكنية كما في قولك اظفار المنية، والاستعارة التخيلية كلها مجاز لغوي عند السكاكي، لأن الاستعارة

- 
- ٦٣ المعنى : ناقصة في -د- .
- ٦٤ الموضوع : موضوع في -د- .
- ٦٥ المشابهة : المشابهات في -س- .
- ٦٦ ما هو له : ما وضع له في -س- .
- ٦٧ ظاهر : ناقصة في -س- .
- ٦٨ لكن : ناقصة في -س- .
- ٦٩ نسب : نسبت في -د، ح- .
- ٧٠ الاظفار المستعمل في المنية : الاظفار المنية المستعمل في المنية في -د- .
- ٧١ تصرف : تصرف في -
- ٧٢ بيد المرموز اليه : المرموز اليه باليد في -د- .
- ٧٣ بمعناه : بمعنى في -د- .
- ٧٤ صراحة وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه : بالهامش في -د- .
- ٧٥ الرمز اليه : المرموز اليه في -د- .
- ٧٦ مثلا : ناقصة في -س- .

بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع<sup>٧٧</sup> قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له مع ترك احد طرفي التشبيه من المشبه به والمشبه<sup>٧٨</sup> رأسا. [ ٤ د (١) ] / فإن كان المذكور المشبه به والمتروك المشبه فالاستعارة تصريحية كقولك رأيت اسدا يرمي أو في الحمام، وإن كان المذكور المشبه والمتروك المشبه به كالمنية المذكورة<sup>٧٩</sup> في قولك<sup>٨٠</sup> اظفار المنية مع إضافة خاصة المشبه به للمشبهه كإضافة الاظفار الى المنية وإضافة اليد الى الشمال فالاستعارة حينئذ<sup>٨١</sup> مكنية وبالكناية. فالمكنية<sup>٨٢</sup> عند السكاكي لفظ المشبه المستعمل في المشبه به كلفظ<sup>٨٣</sup> المنية المستعمل في السبع الذي شُبه به المنية ثم الاستعارة التصريحية هي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي، إما تحقيقية لتحقق المراد بها حساً أو عقلا كقولك رأيت اسدا يرمي مرادا<sup>٨٤</sup> به الرجل الشجاع فإنه متحقق حساً<sup>٨٥</sup> وعقلا وكقولك ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾<sup>٨٦</sup> أي الدين القيم الذي هو كالصراط المستقيم في إصابة المتمسك به الحق والدين متحقق عقلا؛ [ ١٢٤ س ( و ) ] / وإن لم يكن متحققا حسا وإما تخيلية لعدم تحقق معناه المراد لا حسا ولا عقلا كلفظ الاظفار ولفظ الخالب، فإنه لما شبه المنية بالسبع في إهلاك النفوس بالقهر والغلبة من غير تفرقة بين نفاع وضرار اخذ الوهم [ ٦١ ح ( و ) ] / في تصوير المنية بصورة السبع، فأثبت لها الوهم وتخيل لها ما للسبع من الاظفار والمخالب المشبهة بالاظفار، والمخالب الحقيقية<sup>٨٧</sup> للاسد المشبه به للمنية، فأطلق اسم الاظفار المتحققة الموضوعه<sup>٨٨</sup> هي<sup>٨٩</sup> لها<sup>٩٠</sup> وهي اظفار<sup>٩١</sup> للسبع المشبه به للمنية على الاظفار المتخيَّلة<sup>٩٢</sup> غير المتحققة،<sup>٩٣</sup> وهي اظفار المنية

٧٧ مع : ومع في -د- .  
 ٧٨ المشبه به والمشبه : المشبه والمشبه به في -د- .  
 ٧٩ كالمنية المذكورة : كمنية المذكور في -د- .  
 ٨٠ قولك : ناقصة في -د- .  
 ٨١ حينئذ : ح في ح- وناقصة في -د، س- .  
 ٨٢ فالمكنية : فالاستعارة بالكناية في س- .  
 ٨٣ لفظ : لفظة في -د- .  
 ٨٤ مرادا : مراد في -د- .  
 ٨٥ عقلا : ناقصة في -د- .  
 ٨٦ سورة الفاتحة، الآية ٥ : .  
 ٨٧ الحقيقية : الحقيقة في س- .  
 ٨٨ الموضوعة : الموضوع في -د، س- .  
 ٨٩ هي : ناقصة في -د- .  
 ٩٠ هي لها : هو لها في س- .  
 ٩١ الاظفار : في -د، س- .  
 ٩٢ المتخيَّلة : التخيلية في -د- .

ولم يوضع الاظفار الأ للمتحركة، فاستعمالها في التخيلة<sup>١٤</sup> مجاز واستعارة تخيلية لكون المراد امرا تخيليا محضا .

ثم اعلم أن الاستعارة التخيلية تنقسم عند الجمهور والخطيب ايضا الى اصلية، إن كان لفظ المشبه به المستعمل للمشبه اسم جنس كالاسد في الرجل الشجاع والقتل في الضرب الشديد، والى تبعية إن كان لفظ المشبه به المستعمل في المشبه غير اسم الجنس كالفعل وما يشق<sup>١٥</sup> منه والحرف؛ فإن الاستعارة في الفعل والمشتقات تابعة للاستعارة في المصدر وفي الحرف تابعة لتعلق [١٢٤ س (ظ)] / معنى الحرف وهو ما عُبر به عن معناه كما يعبر بالابتداء عن معنى من، وعند السكاكي الاستعارة التبعية عند القوم<sup>١٦</sup> مردودة [٥٥ د (و)] الى الاستعارة بالكناية، فإن الاستعارة التبعية في قولك نطقت الحال عند الجمهور والخطيب بمعنى دلت بقرينة كون الحال فاعلا، لان النطق بمعنى التكلم اللساني لا يصدر عن الحال، فيكون نطقت بمعنى دلت بعد كون النطق بمعنى الدلالة، وعند السكاكي لا استعارة في نطقت، بل في الحال استعارة بالكناية بان يشبه<sup>١٧</sup> الحال بالانسان الناطق في الدلالة على المقصود فترك المشبه به ونُسب الى المشبه ما هو من خواص المشبه به وهو النطق فيكون الحال المشبه<sup>١٨</sup> بالانسان المتكلم مستعملا فيه بقرينة نسبة<sup>١٩</sup> النطق الى الحال، فيكون استعارة<sup>٢٠</sup> مكنية وما جعله القوم تبعية قرينة لها؛ وكذا عند السكاكي [٦١ ح (ظ)] / المجاز العقلي الذي هو عبارة عند غير السكاكي عن نسبة الشيء الى غير ما هو له بناء على ظاهر حال المتكلم مردود ايضا الى الاستعارة بالكناية، كقولك أثبت الربيع البقل، فإنه مجاز عقلي عند غير السكاكي بناء على أنه نُسب الإنبات الذي هو الفعل للقادر<sup>٢١</sup> المختار الى الربيع الذي ليس الإنبات فعلا له [١٢٥ س (و)] / عند المتكلم الموحد لكونه<sup>٢٢</sup> زمانا له، فيكون [٥٥ د (ظ)] / له ايضا تعلق بالإنبات، وأما عند السكاكي فهو استعارة مكنية<sup>٢٣</sup> بناء على تشبيه الربيع بالفاعل الحقيقي

١٣ المتحركة : المحققة في -د، س- .

١٤ التخيلة : التخيلية في -د- .

١٥ يشق : يشق في ح- .

١٦ عند القوم : ناقصة في -د- .

١٧ يشبه : شبه في -ح، س- .

١٨ المشبه : المشبه به في -د- .

١٩ نسبة : نسبت في ح- .

٢٠ فيكون استعارة : فيكون الحال استعارة في -د- .

٢١ الفعل للقادر : فعل القادر في -د، س- .

٢٢ لكونه : ناقصة في -د- .

٢٣ استعارة مكنية في -د، س- .

للإنبات في كون كل منهما متعلق بالإنبات وإن كان تعلق بالفاعل<sup>١١٤</sup> من حيث التأثير والربيع من حيث كونه زمانا<sup>١١٥</sup> للإنبات .

ثم<sup>١١٦</sup> اعلم أيضا أن المجاز كما يطلق عند القوم بطريق الاشتراك اللفظي على المجاز اللغوي وهو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له وعلى المجاز العقلي الذي هو النسبة<sup>١١٧</sup> كذلك يطلق المجاز على المجاز بالزيادة وعلى المجاز بالنقصان كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>١١٨</sup> أي ليس مثله شيء والكاف زائدة ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾<sup>١١٩</sup> أي أهل القرية فالأهل المسؤول عنه<sup>١٢٠</sup> حقيقة محذوف فهو مجاز بالنقصان، ثم بعد ما<sup>١٢١</sup> تقرر لك ما ذكرنا فلك<sup>١٢٢</sup> أن تجعل مثل قوله ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ من قبيل تشبيه القرية بأهلها بأن تذكر<sup>١٢٣</sup> القرية ويراد بها أهل القرية فيكون حينئذ<sup>١٢٤</sup> استعارة بالكناية وإن تجعل<sup>١٢٥</sup> من قبيل المجاز العقلي بأن تُنسب حال أهل القرية إليها لكونها مكانا له، كما نسب حال الماء<sup>١٢٦</sup> إلى مكانه [ ٦ د (و) ] / في قولك جرى النهر وسال الميزاب، وكما نسب حال القادر وهو الإنبات<sup>١٢٧</sup> إلى زمان إيجاده أعني<sup>١٢٨</sup> الربيع وجعل أنبت الربيع البقل مجازا [ ٦٢ ح (و)، ١٢٥ س (ظ) ] عقليا لا مجازا بالحذف، ولك أن تجعل مثل أنبت الربيع البقل وهزم الأمير الجند من قبيل المجاز بالحذف لا من المجاز<sup>١٢٩</sup> العقلي بأن تقدر أنبت

١٠٤ بالفاعل من حيث التأثير : بالفاعل الحقيقي عليه من حيث التأثير في د - .

١٠٥ زمانا : ناقصة في د - .

١٠٦ ثم : ناقصة في د - .

١٠٧ النسبة : نسبة في د - .

١٠٨ سورة الشورى ٤٢ / ١١ .

١٠٩ سورة يوسف ١٢ / ٨٢ .

١١٠ عنه : ناقصة في س - .

١١١ بعدما : إذا في س - .

١١٢ فلك : لك في س - .

١١٣ قوله : ناقصة في س - .

١١٤ تذكر : يذكر في د، س - .

١١٥ حينئذ : ح في س - .

١١٦ وإن تجعل : ولك أن تجعل في د، س - .

١١٧ حال الماء : حال القادر في د - .

١١٨ الإنبات : حاله الإنبات في د - .

١١٩ أعني : أي في س - .

١٢٠ من المجاز العقلي : من قبيل المجاز في د - .

خالق الربيع البقل وهزم جيش الامير الجند بحذف الخالق والجيش كما حذف الاهل في قوله تعالى<sup>١١١</sup>  
﴿وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ﴾ .

ثم اعلم أن كل واحد من الحقيقة والمجاز ينقسم الى لغوية وعرفية، والعرفية<sup>١١٢</sup> الى عرفية خاصة  
وعرفية عامة،<sup>١١٣</sup> والعرفية الخاصة الى شرعية وغير شرعية من الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحوي<sup>١١٤</sup>  
وغيره من العلوم المدونة؛ والحقيقة والمجاز اللغويان كالاسد في السبع والرجل الشجاع، والحقيقة والمجاز  
الشرعيان كالصلوة في العبادة المخصوصة والدعاء؛ والحقيقة والمجاز العرفيان العاميان كالدابة لذي القوائم  
الاربع<sup>١١٥</sup> والانسان؛ والحقيقة والمجاز الاصطلاحيان<sup>١١٦</sup> باصطلاح اهل<sup>١١٧</sup> الكلام كالحادث في الوجود<sup>١١٨</sup>  
المسبوق بالعدم<sup>١١٩</sup> وفي الإضافات المتجددة والاحوال التي تحصل للموجود بعد [ ٦ د (ظ) ] / ما لم  
يحصل<sup>١٢٠</sup> له كتجدد العالميات وتغيرها؛<sup>١٢١</sup> فالضابطة<sup>١٢٢</sup> في هذا التقسيم أن كل واحد من الحقيقة والمجاز  
لا بد له من التشابه الى وضع سابق من الاوضاع، فالوضع [ ١٢٦ س (و) ] / الذي كانت<sup>١٢٣</sup> الحقيقة  
حقيقة بحسبه، إن كان وضع اللغة كانت<sup>١٢٤</sup> الحقيقة حقيقة لغوية والمجاز المستعمل<sup>١٢٥</sup> في ذلك الوضع  
اللغوي يكون مجازا لغويا، وإن كانت<sup>١٢٦</sup> الوضع الذي كان الحقيقة حقيقة بحسبه وضع الشرع يكون  
المجاز<sup>١٢٧</sup> في ذلك الوضع مجازا شرعيا، كما<sup>١٢٨</sup> أن حقيقة ذلك الوضع حقيقة شرعية هكذا في غيره،

١١١ في قوله تعالى : في قولك في سح، س-.

١١٢ والعرفية : ناقصة في د-.

١١٣ عرفية خاصة وعرفية عامة : عرفية عامة وعرفية خاصة في س-.

١١٤ كاصطلاح النحوي : كاصطلاحات النحو في د- كالنحو في س-.

١١٥ لذي القوائم الاربع : الذي القوائم الاربعه في د-.

١١٦ الاصطلاحيان : الاصطلاحيان من ملتبسات في د-.

١١٧ اهل : ناقصة في س-.

١١٨ الوجود : الموجود في س-.

١١٩ في الوجود المسبوق بالعدم : ناقصة في د-.

١٢٠ لم يحصل : لم تحصل في د-.

١٢١ وتغيرها : ناقصة في س-.

١٢٢ الضابطة : الضابط في س-.

١٢٣ كانت : كان في سح-.

١٢٤ كانت : كان في سح-.

١٢٥ المستعمل : ناقصة في س-.

١٢٦ كانت : كان في سح، د، س-.

١٢٧ يكون المجاز : يعني يكون المجاز المستعمل في د-.

فالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية في العبادة مجاز كذلك، وفي الشرع بالعكس حقيقة شرعية في العبادات ومجاز شرعي في الدعاء، لأن وضعه في اللغة للدعاء وفي الشرع المخصوصة<sup>١٣٨</sup> للعبادة. الحمد لله على التمام وأفضل الصلوة على سيد الأنام وعلى آله [ ٦٢ ح (ظ) ] / الشرفاء والكرماء، غفره الله ولوالديه وأحسن اليهما، مادامت السموات والأرض وضحكت القرطاص ببيكاء الأقاليم تمت.<sup>١٤٠</sup>

١٣٨ - كما : ناقصة في -د- .

١٣٩ - المخصوصة ناقصة في -ح، س- .

١٤٠ - في نهاية نسخة -د- : تمت الكتاب بعون الملك الوهاب كتبه الحقير الفقير يحتاج الى رحمة ربه الغفور مصطفى بن محمد غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يوم يقدم الحساب تمت الكتاب في نصف الآخر الليل في سنة اربع وتسعين ومائة والى في ربيع الآخر . تمت الرسالة بعون الله الملك الوهاب، الخط باقي والعمر فاني العبد عاصي والرب عافي تاريخ ١١٤٠ في س- .

## İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyânî'l-Akl'ı*

Ömer Mahir Alper\*

*Risâle fî Beyânî'l-Aql: A Treatise by Ibn Kemâl*

This article presents a critical edition of *Risâle fî Beyânî'l-Aql* by Ibn Kemâl (d. 1534), who served as the Ottoman sheikh al-Islam. Ibn Kemâl is the leading representative of scholars of the 15th and 16th centuries-the period considered the most brilliant in the history of Ottoman science and thought. In addition, the present author offers an analysis of the contents of the work. Examining first the principal studies conducted on *aql*, or reason, within the Islamic philosophical tradition, the author places Ibn Kemâl's work securely in the context and continuity of this tradition. The author goes on to treat the differences between this work and previous works on *aql*, with particular emphasis on the roles played by manifestation (keşf), revelation (vahy) and reason in the formation of Ibn Kemâl's synthetical epistemology.

Bugünün vâkıasının tespiti ve bu vâkıanın icaplarının yerine getirilmesi hiç kuşkusuz geçmişten devralınan fikrî ve kültürel mirasın sağlıklı bir biçimde anlaşılıp yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Oysa bu mirasın önemli bir kesiti olan Osmanlı düşünce geleneğinin doğru bir biçimde belirlenip kavranması konusunda hâlâ büyük bir boşluğun olduğu âşikardır. Zira bu boşluğun giderilmesini sağlayacak malzemeler arasında belki de en mühim yeri işgâl eden Osmanlı müelliflerinin eserlerinden pek çoğu henüz yazma halinde olup neşredilmiş değildir. Bu nedenle sağlıklı tespit ve değerlendirmeler de mümkün olamamaktadır.

Osmanlı ilim ve fikir hayatının en parlak dönemi kabul edilen IX. (XV) ve X. (XVI) yüzyıllarda yaşamış zirve şahsiyetlerden biri olan Şeyhülislam İbn Kemâl'in<sup>1</sup>

\* Dr. Ömer Mahir Alper, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Felsefesi.

1 İbn Kemâl'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İstanbul 1995;

(873/1468-940/1534) *Risâle fi Beyâni'l-Akl* adlı felsefi eserinin neşredilmesinin yukarıda değinilen eksikliği gidermede bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü risâle İslâm düşünce geleneğinin Osmanlı'daki tezâhürünü göstermesi yanında, Osmanlı düşüncesinin kaynaklarını, yapısını ve yöntemini yansıtmaya bakımından da bir örnek teşkil etmektedir. Aşağıda neşirle ilgili bilgiler verilmeden önce eserin değerlendirilmesi yapılırken bu duruma işaret edilmeye çalışılacaktır.

### A. Risâlenin Muhtevâsı ve Tahlili

Bir problem olarak akıl, İlk Çağ'dan itibaren filozoflar tarafından muhtelif yönle-riyle tartışılmaya başlanmış, konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlk defa Aristoteles (ö. 322 m. ö.) *De Anima* adlı eserinde nefis teorisiyle bağlantılı olarak meseleyi bir bütün halinde ve sistematik olarak ortaya koymaya çalışmış ve böylece kendisinden sonraki düşünörlere de önemli bir zemin oluşturmuştur. Daha sonra İskender Afrodisî (ö. 200 m. s.) ve Themistius (ö. 360 m. s.) gibi Aristoteles'in ünlü Hristiyan yorumcuları akıl hakkında risâleler kaleme almışlar ve konuyu Aristoteles'in yaklaşımından zaman zaman farklılaşan çizgilerle birlikte açıklamaya çalışmışlardır.

Tarihî süreç içerisinde Müslömanlar'ın dış dünyaya açılmaları ve farklı kültürlerle temas kurmaları sonucunda gerçekleşen tercöme faaliyetleri, diğer felsefi ve bilimsel literatür yanında akılla ilgili olarak kaleme alınmış müstakil eserlerin de İslâm dünyasında tanınmasına yol açmıştır.<sup>2</sup> Böylece İslâm düşünörleri tarafından önceleri muhtelif kitaplarda dağınık vaziyette ele alınan akıl konusu daha bütöncöl olarak ayrı birer eser halinde işlenmeye başlanmıştır. Hâris el-Muhâsibî<sup>3</sup> (ö. 243/857), Kindî<sup>4</sup> (ö. 260/873) ve Fârâbî'nin<sup>5</sup> (ö. 339/950) çalışmaları bunların ilk örnekleri arasında yer almaktadır. Daha sonra akıl konusu gerek İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin bir cildini oluşturan *Kitâbü'n-nefs*'inde<sup>6</sup> olduğu gibi ansiklopedik tarzda yazılmış eserler içerisinde bir bölüm olarak, gerekse İbn Bâcce<sup>7</sup> (ö. 533/1139) ve Nâsuriddin et-Tüsî'nin<sup>8</sup>

---

Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Brockelmann, *GAL*, II, 597-603; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 71-112; VII, s. 83-135.

2 Mesela Aristoteles'in *De Anima*'sı ve İskender Afrodisî'nin akıl ile ilgili kaleme almış olduğu eseri, IX. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercöme edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fi'n-nefs* (trc. Huneyn b. İshak, nşr. Abdurrahman Bedevî), Vekâletü'l-Matbûât, Beyrut 1980, neşredenin girişı, s. 1-21.

3 *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetuhu* (nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

4 *Risâle fi'l-akl* (trc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 149-152.

5 *Risâle fi'l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.

6 Neşriyle ilgili olarak bk. bk.

7 *İttisâlü'l-akl bi'l-insân* (nşr. Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde), Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991, s. 155-173.

8 *Fi İsbâti'l-akl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2291, vr. 14-15; Carullah, nr. 1341, vr. 8-9.



(ö. 672/1274) te'liflerinde, Devvânî<sup>9</sup> (ö. 908/1502) ve Mustafa el-Kürdî'nin<sup>10</sup> Tûsî'nin mezkur eserine yaptıkları şerhlerinde ve Kemâleddin Hüseyin İlähî Erdebîlî'nin (ö. 950/1513) Devvânî'nin şerhine yazdığı hâşiyesinde<sup>11</sup> olduğu gibi müstakil çalışmalar halinde Osmanlı dönemini de kapsayacak şekilde mütemâdiyen işlenmeye ve tartışılmaya devam etti.<sup>12</sup> Böylece teorik ve pratik pekçok alanla irtibatlı olan ve bütün bu alanlarla ilgili tasavvurun kendisiyle ilgili tasavvura bağlı olarak oluşturulduğu akıl konusu Osmanlı düşünce sisteminde önemli karşılıklar buldu. Bu bakımdan İbn Kemâl'in bu eserini bahsi geçen alanlarla ilgili tasavvura zemin hazırlayan bir akıl tasavvuru oluşturma geleneğinin devamı olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

İlk dönemlerde ortaya konulan akıl risâlelerinden konusu itibariyle daha şumüllü olduğu görülen ve akıl meselesini epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutlarıyla ele alan risâle, farklı güçlere sahip bulunsa da, insanî nefsin birliği; şuur, fehm (kavrayış), idrak ve hatırlama gibi özelliklerin ortaya çıktığı kalbin merkezî önemi; insanî aklın mâhiyeti, fonksiyonu, gücü ve sınırları; hayvanların davranışlarını idare eden bir tür aklın mevcûdiyeti, her feleğin ve hatta göklerde ve yerde bulunan her varlık türünün onu yöneten bir ruhu, akli ya da nefsi olduğu gibi konuları işlemektedir.

Bütüncül bir akıl görüşünün verilmeye çalışıldığı ve okuyucunun bütün bir evrene o pencereden bakmaya sevk edildiği risâlede, sadece insan türünün değil, canlı cansız tüm evren ve içerisindekilerin Allah'ın kendilerine verdiği bir çeşit "aklı" kabiliyetlerle kendileri için uygun olan fiilleri yerine getirdikleri görüşü vurgulanmaktadır. Mesela insan türü nefs-i nâtıkasıyla, dünyadaki diğer varlık türleri "türün rabbi" ya da "hurre" denilen bir tür yönetme melekesi ya da gücüyle<sup>13</sup> ve göksel cisimler kendilerine özgü akıllarıyla varlıklarını sürdürmekte ve fiillerini yerine getirmektedirler.

İbn Kemâl'in ortaya koymuş olduğu bu yaklaşım aslında bütün bir evrenin işleyişini Allah'tan gelen her türe özgü bir akıl gücüyle açıklamaya matuftur. Bu ise varlıkların içerisinde yer aldığı kâinatın kendi kendisine değil, Allah'tan gelen bu bilgi ve yönetme gücüyle varlığını sürdürdüğü ve işlevini yerini getirdiğini ifade etmektedir.

9 Şerhü Risâle fi İsbâtî'l-cevherî'l-mufârik, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1259, vr. 52-54.

10 Şerhü İsbâtî'l-akl, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, vr. 72-76.

11 bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994, s. 151.

12 Devvânî'nin öğrencilerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Muzafferuddin Ali Şîrâzî (ö. 922/1516), Hekim Şah Muhammed Kazvîni (ö. 926/1520'den sonra), Germiyanlı Kethüdâzâde (ö. 940/1533 civarı), Sinanuddin Yusuf Aydınî (ö. 935/1528) ve Mevlânâ İsmâîl Şîrnâvî (ö. 942/1535) gibi pekçok zât İstanbul'a gelmiş, orada talebe yetiştirmiş ve Devvânî'nin eserlerinin tanınmasına sebep olduğu gibi onun bir kısım eserlerini de medresede okutmuşlardır. bk. Harun Anay, a.g.e., s. 95-109. Ayrıca İbn Kemâl'in Devvânî'nin talebesi ve Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) hocası Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile olan yakın ilişkisi ile ilgili olarak bk. Harun Anay, a.g.e., s. 98.

13 İbn Kemâl'in doğrudan işrâkî felsefeden almış olduğu bu kavramlar için bk. Kutbeddin eş-Şîrâzî, *Şerhü Hikmeti'l-İşrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâtî Şeyhi İşrâk* içerisinde), Pejuheş-kâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 144, 157, 158, 159, 160, 176, 179, 200.

Böylece akıl ya da bir tür akli güç, Tanrı-âlem ilişkisinde cansız nesnelere göre cisimlerine kadar ortak bir noktayı işaret etmektedir. Bu nedenle İbn Kemâl akli sadece insanın bilme ve eyleme fiiliyle alakalı olması açısından değil, aynı zamanda bütün varlık türlerinin fiillerinin ve işleyişinin izahını sağlayan metafizik ve ontolojik açılarından da ele almaktadır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse eserde her varlık türüne göre verilmiş bir çeşit "akıl" vasıtasıyla Allah'ın bütün bir evreni nasıl yönettiğinin açıklaması yapılmaktadır.

İslâm düşünce geleneğinin üç ana çizgisi olan felsefe, kelâm ve tasavvufun mezceldirmeye çalışıldığı ve bu çerçevede "müteahhirin" tarafından büyük ürünlerin ortaya konulduğu<sup>14</sup> fikri ve kültürel bir ortamdan beslenen İbn Kemâl, risâlesini oluştururken böyle bir akıma paralel olarak akli, vahyî ve keşfî denilebilecek üç tür yöntemin verilerine başvurmakta ve bunları bir senteze tâbi tutmaktadır. Nitekim o, risâlesinde belli konularda bir taraftan açıkça akli ya da felsefî deliller öne sürmekte, diğer taraftan sık sık âyet ve hadislerle atıflar yapmakta ve öte yandan bazı hususlarda mükâşefe ehlinin desteğine başvurmaktadır. İbn Kemâl'in niçin böyle bir tarzı benimsemiş olduğu sorusu bu noktada önem arz etmektedir. Elimizdeki eser incelendiğinde müellifin bu usûlü benimsemesinin ve bunlar arasında belirli bir senteze gitmesinin nedeninin doğrudan onun düşünce sisteminin merkezinde yer alan epistemolojisiyle irtibatlı olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Kemâl'in bu risâlesinde insânî akılla ilgili açıklamaları, onun, bilginin üç yoldan elde edilebileceği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan biri "kudsî nefis" aracılığıyla gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi<sup>15</sup> bu güç sayesinde insan herhangi bir öğrenime ve rasyonel çabaya başvurmaksızın doğrudan esyânın hakikatine vâkıf olabilmekte, kendisindeki akli yetkinlik sayesinde ulvî âleme yükselerek metafizik bilgileri elde edebilmektedir. Bununla birlikte, peygamberliğin temelinde yatan bu güç, Tanrı tarafından çok az kimseye verilmiştir. Diğerisi ise, nefsin Tanrı'dan başka her şeyden arındırılması sûretiyle elde edilen bilgi yoludur. İbn Kemâl bu kimselerin veliler olduğunu söylemektedir.<sup>16</sup> Üçüncüsü ise öğrenmeye ve mantık

14 İslâm düşüncesinin bu üç ana akımının mezcine ilişkin tipik bir örnek olarak Osmanlı düşüncesini gerek eserleriyle gerekse yetiştirdiği talebeleriyle önemli ölçüde etkisi altına almış olan Devvânî gösterilebilir. Devvânî, İbn Kemâl'i de doğrudan etkisi altına alan Sühreverdî, Tûsî, İcî, Cürçânî (ö. 816/1413) ve Taftazânî gibi pekçok filozof ve kelâmcının eserlerine şerh ve hâşiyeye yazmış bir düşünür olarak aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerinden de ciddi bir biçimde etkilendiği. Hatta o hassaten bir kelâmcı olmasına rağmen, Fir'avun'un imânı meselesiyle ilgili olarak *Fî İmâni Fir'avun* adlı bir risâle kaleme almış ve burada, böyle hassas bir konuda dâhi muhâliflerine karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur. Böylece o, tefsirle ilgili çalışmaları da dahil hemen hemen bütün eserlerini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. bk. Harun Anay, a. g. e., s. 88-95.

15 İbn Sînâ'nun meseleyle ilgili benzer yaklaşımı için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1993, II, 390-391, 395; a.mlf., *en-Necât*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, II, 15; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd* (nşr. A. Nûrânî), Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran 1984, s. 115-117; a.mlf., *Fî İsbâti'n-nübüvât ve te'vili rumûzihim* (*Tis'u Resâil* içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1881, s. 116.

16 Bir filozof olarak İbn Sînâ da tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan bu anlayışı kabul etmekte ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'in son bölümünde geniş bir biçimde buna temas etmektedir.

kurallarına başvurmak gibi belirli bir rasyonel süreci izlemeye bağlı olarak elde edilen bilgi yoludur.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Eğer her üç yol da insanın eşyânın hakikatini elde etmesini sağlamaktaysa niçin bunlardan birine uyulmuyor da bir senteze gidiliyor? Öncelikle söylemek gerekirse İbn Kemâl, Gazzâlî'de (ö. 505/1111) olduğu gibi<sup>17</sup> rasyonel denilebilecek bilgi yoluna belli bir önem atfetse de onu yeterli, güvenli, kuşatıcı ve bütünüyle itmi'nân verici bir bilgi yolu olarak görmemektedir. Zira ona göre akıl hiçbir zaman şüpheden kurtulamamaktadır. Akli bilgi herhangi bir şüphe karşısında zaafa uğrayabilir ve değerini kaybedebilir. Ayrıca akıl her alan hakkında yeterli bilgi verebilecek güçte değildir. Nitekim aklın matematik konusunda gösterdiği başarıyı metafizik alanında göstermesi mümkün olamayabilir. Bu durumda İbn Kemâl'e göre peygamberlerin aldığı vahyî bilgi ile velilerin keşf yoluyla elde ettikleri bilgi önem kazanmaktadır.<sup>18</sup> Bununla birlikte keşfi bilginin de akıl ve vahiy ile kontrol edilmesi gerekmektedir. Özellikle velilerin sekr halinde iken söylediği sözlerde birtakım yanlışlıklar söz konusu olmaktadır ki bunları tashih edecek olan vahiy ve Allah'ın yeryüzünde insana bahsettiği bir ölçü olan akıldır.<sup>19</sup> Ayrıca keşfi bilgi, o bilgiyi elde edeni bağlar ve bu nedenle başkası için kesin delil oluşturmaz.<sup>20</sup> Yine velilerin Tanrı'nın bilgisine vâkıf olması kendilerindeki kemâl derecesi oranındadır ve bu da bilgide bir izâfiyeti ve subjektifliği ortaya çıkarmaktadır.<sup>21</sup> İşte bütün bu nedenler, keşfi bilginin vahiy ve akilla kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bu da akli bilgi gibi keşfi bilginin de tek başına yeterli olamayacağını göstermektedir.

17 bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâli'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 38-40, 48, 66-67; a.mlf., *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, I, 3, 6-7; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâli'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 127.

18 İbn Kemâl, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin girişinde rasyonel yoldan elde edilmiş ilimleri bir tasnife tâbi tutmakta ve bu ilimleri değer açısından farklı ele almaktadır. Ona göre akla dayalı olarak elde edilen bu ilimler her konu ve meselede doğruyu temsil etmemektedir. Bu nedenle bunların özellikle metafizik ve tabiiyyât alanında vahyî bilgi ile kontrol edilmesi gerekmektedir. O şöyle demektedir: "Biz bu risâlede filozofların ancak ilâhî ve tabii ilimler ile ilgili iddialarını çürütmek istiyoruz. Çünkü şer'î kâideler ve dinî akidelerle sabit olmuş şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur. Orta hikmete gelince bundan hesap ve hendesenin şeriatla bir ilgisi yoktur; kaynakları muhayyilenin eseri olduğu için onlar akla tabidirler, yani bu ikisinde yanlışlık söz konusu olamaz". a.g.e. (trc. Ahmet Arslan), *Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*, Ankara 1987, s. 18. Ayrıca İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin müderrisi Dâvud el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) İbn Kemâl'in ifadeleriyle benzeşir bir biçimde aklın bütünüyle doğruya ulaştıramayacağı, kalpte itmi'nân sağlayamayacağı ve insanı şüpheden uzaklaştıramayacağı gerekçesiyle vahyî ve keşfi bilgiye sahip olmak gerektiği ile ilgili olarak bk. Dâvud el-Kayserî, *Risâle fi İlmi't-tasavvuf* (nşr. Mehmet Bayraktar, *er-Resâil* içerisinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 119.

19 bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-münira*, Matbaat-i Cemâl 1308/1890, s. 32-33, 42, 50-53; Hayrani Al-tıntaş, "İbn Kemâl ve Tasavvuf", *Şeyhülislâm İbn Kemâl* (nşr. S. Hayri Bolay-Bahaeddin Yediyıldız), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 235.

20 Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 114.

21 a.g.e., s. 172.

Bu iki bilgi türü dışında vahyî bilgi daha farklı bir konumda bulunmakla birlikte o da tek başına yeterli olamamaktadır. Her ne kadar vahyî bilgi fizik ya da metafizik alanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu konularda kesin ve mutlak ise de, onun bu yönü vahye inanmayanlar açısından bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle aynı zamanda bir kelâmcı olarak İbn Kemâl, vahyî bilginin anlaşılması ve geliştirilmesi yanında evrensel olarak savunulması ve gerçeği ifade ettiğinin ispatlanması konusunda da akla ya da akli bilgiye başvurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Nitekim o diğer bazı eserlerinde olduğu gibi bu risâlesinde de birtakım görüşlerin doğruluğunu ortaya koymaya çalışırken sadece vahye istinad etmemekte, aynı zamanda akli bilgilere ya da çıkarımlara da başvurmaktadır. Hatta o kimi yerde vahyî bilgi ile ortaya konulan bir görüşü akla dayalı olarak oluşturulmuş felsefi bilgi ile desteklemekte ya da varsa oradaki karşılığını bulmaya çalışmaktadır.<sup>22</sup>

İbn Kemâl, akıl ya da akli bilgi yanında keşfi bilginin de vahyî bilgiyi doğru bir biçimde anlamada, gerçek maksadını yakînen kavramada ve onu geliştirmede katkı sağlayacağını düşünmektedir. Nitekim o, keşfi bilgiye sahip olanların, vahyî bilginin sadece zâhirine bakarak ilim elde etmeye çalışanların karşılaşabilecekleri bir tür anlama problemi ile karşılaşmayacaklarını açıkça beyan etmektedir. Çünkü ona göre keşfi bilgiye sahip olduğunda sadr genişlemekte, yakîn artmakta ve insan hikmeti kavramaya ve bu kavrayış gücüyle düşünmeye ve konuşmaya başlamaktadır.<sup>23</sup>

Anlaşılabileceği üzere İbn Kemâl, her üç bilgi türünün bahsedilen bir kısım özellikleri nedeniyle tek başına yeterli olamayacağını düşünmekte ve bu nedenle de aralarında bir senteze gitmenin gerek kişi gerekse muhatap açısından daha doğru, bütüncül ve isabetli olacağını öngörmektedir. Böylece o, akıl risâlesini kaleme alırken zihninde oluşturmuş olduğu epistemolojik çerçeveyi eserine tatbik etmekte ve akli, vahyî ve keşfi yöntemin üçünü bir arada kullanabilmektedir.

İbn Kemâl, yukarıda özetle verilmeye çalışılan yönteminden ve bu yöntemin bağlı olduğu epistemolojik çerçeveden hareketle risâlesinin kaynaklarını geniş bir ilim ve düşünce alanıyla irtibatlı olarak oluşturmuştur. O, İslam düşüncesinin ilk devirlerinde yetişmiş bir kısım düşünür ve âlimlerinde görülebildiği gibi akılcı, keşfçi ya da nasçı denilebilecek akımlardan sadece birine kendini bağlı görüp diğerlerini dışta tutmamış, aksine müteahhirün denilen ulemâda karşılaşılan ve pekçok Osmanlı dönemi düşü-

---

22 Eldeki bu eseri de dahil pekçok eserinde İbn Kemâl akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bu yöntemi pratik olarak göstermektedir. Onun bu tarzı benimsemesinin kuşkusuz teorik bir zemini bulunmaktadır. Örnek olarak o, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, akla dayalı olarak oluşturulan astronominin vahyî bilgiye aykırı düşmeyeceğini, hatta bu ilmin kible tayini ve namaz vakitleri gibi bazı meselelerde dine faydalı olabileceğini kaydetmektedir. Dahası o astronominin ortaya koyduğu bazı bilgilerin insanları göğün ve yerin yaratılışı konusunda ileri derecede düşünmeye sevkettiğini ve bunun Tanrı'nın hikmetine daha fazla vâkıf olmaya götürdüğünü söylemektedir. İbn Kemâl, a. g. e., s. 18.

23 İbn Kemâl, *Risâletü'l-münira*, s. 28-29. Dâvud el-Kayserî'nin vahyî bilgi ile keşfi bilgi arasındaki ilişki ve keşfi bilginin vahyî bilgiyi anlamadaki katkısı ile ilgili benzer yaklaşımları için bk. Dâvud el-Kayserî, *Risâle fi İlmi't-tasavvuf*, s. 121-123.

nürlerini de etkisi altına alan sentezci bir tavrı benimseyerek<sup>24</sup> bu eserinde olduğu gibi diğer eserlerinde de doğrudan ya da dolaylı bir biçimde felsefi, tasavvufî ve kelâmî olarak nitelendirilebilecek bir kısım kaynakları birarada kullanabilmektedir.<sup>25</sup>

İbn Kemâl bu risâlesinde Zerdüşt (ö. 551 [?] m. ö.), Aristoteles, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Sühreverdî (ö. 587/1191), el-Kurtûbî (ö. 671/1272), Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), el-Kâşânî (ö. 730/1329), Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve el-Îcî (ö. 756/1355) gibi kimselere doğrudan atıflarda bulunmakta ve onların görüşlerinden istifade etmektedir. Bunlar arasında özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye* adlı eseri en çok yararlanılan ve ictibaslar yapılan kaynağı teşkil etmektedir.

İbn Kemâl sadece felsefi, kelâmî ve tasavvufî alanlarda bir senteze doğru gitmemekte, aynı zamanda yöntemine uygun olarak İslâm felsefe geleneği içerisinde yer alan farklı çizgileri de birleştirebilmektedir. Nitekim o, bu risâlesinde de görüldüğü üzere, nefsin birliği meselesinde olduğu gibi, bir yandan Aristoteles'in görüşünü benimserken diğer taraftan Aristotelesçiliğe ya da meşşâillîğe aykırı görüşler ileri süren ve hatta bu çizgiyi eleştiren işrâkî felsefe geleneğinin temsilcilerinden Sühreverdî ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî'yi me'haz edinebilmektedir.<sup>26</sup> Ayrıca o dinî ve felsefî kaynakların her ikisine birden müracaata bulunurken İslâm düşünce geleneği içerisinde temel bir problem olan felsefe-din ilişkisi meselesine yaklaşımını da serdetmekte ve İslâm filozoflarının önemli bir kısmının yapmaya çalıştığı gibi<sup>27</sup> bu iki alanın belli noktalardan uzlaşabileceğini de göstermiş olmaktadır.<sup>28</sup>

24 Mesela İbn Kemâl tıpkı eserine hâşiye yazdığı Bursalı Hocazâde (ö. 893/1488) gibi, görünüşte kelâmî kimliği ile *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini filozofların metafizik ve tabiiyât konularındaki bir kısım görüşlerini çürütmek üzere kaleme almış olmasına rağmen, kesinlikle bir felsefe karşıtlığına veya kelâm taraftarlığına gitmemiş, aksine filozofların ortaya koyduğu birçok görüşe sahip çıkmıştır. O gerçekte bir kelâmî olarak salt filozoflara karşı çıkmaktan ziyade her iki grubun da dışında olarak kelâmî ve filozofları muhâkeme etmekte ve kendi anlayışı çerçevesinde hangi görüşü doğru bulursa onu desteklemektedir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Arslan, *Hâşiye ala'l-tehâfüt Tahlîlî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 17-21, 374 vd.

25 İbn Kemâl'in sadece felsefe ve kelâm alanıyla ilgili olarak değil, aynı zamanda tarih, dil ve nahiv, hadis, kırâet, tefsîr ve fıkıh kaynakları için bk. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 66-68; Mustafa Kılıç, "İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislam İbn Kemâl*, s. 158-160.

26 İşrâkî filozofların Aristoteles'e ve meşşâillîğe yönelik mezkûr bakışı ve tutumuna ilişkin bir örnek olmak üzere bk. Sühreverdî, *Kitâbü Hikmeti İşrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâtü Şeyhi İşrâk* içerisinde), Pejuheşkâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 9-13, 20, 58-59, 73-75, 156-157. Ayrıca işrâkî felsefenin meşşâillîğe ilişkin tavrının genel değerlendirmesiyle ilgili olarak bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 105-135.

27 İslâm felsefesindeki "uzlaştırımcı" geleneğin en etkili temsilcilerinden Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Ö. Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998.

28 İbn Kemâl felsefe ile dinin belli ölçülerde uzlaşabileceği fikrini sadece felsefî ve naklî delilleri bir arada kullanmasıyla ortaya koymamakta; aynı zamanda felsefede kullanılan birtakım kavramların kendi tabiriyle din dilindeki (lisânü's-şer') karşılıklarını bulmak suretiyle de bu uzlaştırımcı tavrını izhâr etmektedir. Mesela o, bu risâlesinde akıl, rabbü'n-nev' ve hurre gibi felsefî içerikli kavramlara din dilinde melek denildiğini açık bir biçimde kaydetmektedir.

## B. Risâlenin Neşri ile İlgili Bilgiler

### 1. Kullanılan Yazma Nüshalar ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

İbn Kemâl'in ilk defa neşre hazırlanan *Risâle fî beyâni'l-akl* adlı bu eserinin, başta İstanbul olmak üzere Berlin ve Londra gibi dünyanın muhtelif yerlerindeki kütüphanelerde müellifin adına kayıtlı otuz civarında yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>29</sup> Risâlenin tahkiki İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut bulunan aşağıdaki dört yazmaya dayalı olarak gerçekleştirilmiştir:

B: Hacı Beşir Ağa Bölümü, nr. 656/23, vr. 123b-127a. Ta'lik hattıyla yazılmış olup her sayfada 31 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında Ya'kûb b. Habîb el-İskilîbî<sup>30</sup> tarafından hicrî 995 senesinde istinsâh edildiği kaydedilmektedir. Neşirde esas alınan metindir.

E: Esad Efendi Bölümü, nr. 3652/39, vr. 114b-120b. Ta'lik hattıyla yazılmış olup her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Bununla birlikte yazı karakteri ve özelliklerinden hicrî XI. yüzyılın başlarında yazıldığı anlaşılmaktadır.

H: H. Hüsnü Paşa, nr. 1230/5, vr. 25a-36a. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Ancak mecmûanın yedinci risâlesi olan *Taksîmü'l-mevcûdât* adlı risâlenin (40b-41b) aynı müstensih tarafından aynı yazı karakteriyle hicrî 971 senesinde yazılmış olduğu kaydına istinâden bizim risâlemizin o sene içerisinde veya ona yakın bir zamanda yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.

L: Laleli Bölümü, nr. 3682/25, vr. 148b-158b. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamakla birlikte yazı karakterinden XII. yüzyılın başlarında istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

Neşirde kullanılmak üzere seçilen nüshaların nisbeten erken döneme âit olmalarına özen gösterilmiş, bununla birlikte bir mukâyese imkânı sağlayarak metnin daha sonraki yüzyıllarda nasıl bir seyir izlediğini göstermek amacıyla diğerlerine göre daha geç dönemde istinsâh edilmiş olan L nüshası erken dönemde yazılmış diğer nüshalara ilâve edilmiştir. Ayrıca nüsha seçiminde metnin eksiksiz ve okunabilir olması da dikkate alınmış; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 5381'de (vr. 31a-41b) kayıtlı yazmada olduğu gibi, eksik olduğu anlaşılan nüshalar terk edilmiştir.

29 bk. Brockelmann, *GAL*, II, 600; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1972, VII, 86.

30 Biyografik çalışmalarda adına rastlayamadığımız müstensihin, kütüphane kayıtlarının incelenmesi sonucunda fıkıh, kelâm ve hadis gibi birçok alanda muhtelif müelliflerin eserlerini istinsâh ettiği anlaşılmıştır.

İncelemelerimiz sonucunda B nüshasının, müstensihî ve istinsâh tarihi bilinen tek yazma olduğunun anlaşılması ve müellifin dönemine en yakın bir tarihte yazılmış olduğu kanaatinin hâsıl olması bu nüshanın metnin neşrinde esas alınmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte esas alınan metinde tespit edebildiğimiz birtakım hatalar, imkân nispetinde müellifin istifâde ettiği kaynaklar da göz önünde bulundurulmak sûretiyle diğer nüshalardan yararlanılarak düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede farklı nüshalardan istifâde ile yapılan ilaveler aşağıda da belirtildiği gibi, [ ] işâreti ile gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca metinde, [ ] işâreti içerisinde bold olarak yazılmış ara başlıklar tarafımızdan ilave edilmiştir.

## 2. Kısaltma İşâretleri

-: Esas alınan metinde mevcut olan ibârenin mukâyese edilen nüshalarda eksik olduğunu göstermektedir.

+: Önüne konulduğu ibârenin esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerde fazladan mevcut olduğunu göstermektedir.

<<>>: İşâret edilmek istenen ibâre birden fazla kelime içerdiğinde kullanılmaktadır.

<>: <<>> işâretiyle gösterilmek istenen ibârenin içerisinde yer alan bir başka ibâreye atıfta bulunulmak üzere kullanılmaktadır.

[ ]: Esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerden alınmış ibâreleri göstermek için kullanılmaktadır.

## رسالة في بيان العقل لابن كمال باشا

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله <<الذي خلق الإنسان، و<sup>1</sup> علمه البيان،<sup>2</sup> وفضله على سائر الحيوان بادراك بديع المعاني بالعقل . والصلوة على سيد البشر محمد المبعوث <إلى الأسود والأحمر المنعوت><sup>3</sup> بفصيح [الكلام]؛ بصحيح الخبر وصريح النقل، وعلى آله الكرام، وصحبه العظام خير آل وأصحاب ما أورد العود واخضر البقل>><sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> . - : L

<sup>2</sup> يشير إلى قوله تعالى: "خلق الإنسان، علمه البيان"؛ الرحمن، ٥٥ / ٣-٤ .

<sup>3</sup> . - : L

<sup>4</sup> من LHE ؛ B : كرام .

<sup>5</sup> . - : H



## [مقدمة]

وبعد :

فهذه رسالة في بيان أن العقل الذي به شرف الإنسان ما هو وذلك مسبق بتمهيد مقدمة، وهي أن مذهب جمهور المحققين من أرباب الملل وأصحاب النحل أن النفس الإنسانية<sup>١</sup> واحدة تنبعث منها قوى متعددة، بحسب الأفعال المختلفة متعلقة بالقلب<sup>٢</sup> أولاً. وهو العضو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وبواسطة ذلك التعلق تصير<sup>٣</sup> متعلقة<sup>٤</sup> بسائر الأعضاء. صرح بذلك أرسطاطاليس<sup>٥</sup>، وتبعه جمع من القدماء والمتأخرين.

ومذهب جالينوس<sup>٦</sup> واتباعه من الأطباء: أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانية، وتعلقها الأول بالكبد. والنفس الغضبية، وتعلقها الأول بالقلب. والنفس الناطقة الحكيمة<sup>٧</sup>، وتعلقها الأول بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كل واحد منها مستقل بنفسه، منفرد<sup>٨</sup> بخواصه وأفعاله. والحق ما ذهب إليه الجمهور. واحتج عليه الإمام<sup>٩</sup> في المطالب العالية<sup>١٠</sup> بوجوه اقناعية. أظهرها<sup>١١</sup> أن كل

<sup>١</sup> هذا القسم مأخوذ من المطالب العالية من العلم الإلهية لفخر الدين الرازي، (تحقيق: أحمد حجازي السفاء)،

بيروت ١٩٨٧، ج. ٧، ص. ١٥٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠.

<sup>٢</sup> النفس الإنساني: هو كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلليات ويفعل الأفعال الفكرية.

انظر: الحرجاني، كتاب التعريفات، استانبول بدون تاريخ، ص. ٢٤٤.

<sup>٣</sup> L: -.

<sup>٤</sup> L: هي.

<sup>٥</sup> H: يصير.

<sup>٦</sup> L: -.

<sup>٧</sup> هو فيلسوف وعالم موسوعي (ت ٣٢٢ ق م) ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة.

انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء باخبار الحكماء، مصر ١٣٢٦، ص. ٢١-٤؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في

طبقات الأطباء (تحقيق: نزار رضا)، بيروت ١٩٦٥، ص. ٨٦-٩٤؛ Mahmut Kaya, "Aristo", *DIA*, Istanbul، 1991، III، 375-378.

<sup>٨</sup> هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء (ت ٢٠٠ م) بعد أبقراط (ت ٣٧٥ ق م). انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء،

ص. ٨٥-٩٢؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص. ١٠٩-١٤٩؛ İlhan Kutluer, "Câlinüs", *DIA*, Istanbul، 1993، VII، 32-34.

<sup>٩</sup> L: الكلية.

<sup>١٠</sup> LH: منفرد.

<sup>١١</sup> فالمراد به هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)؛ كان من أفاضل أهل زمانه في

أحد إذا قال "أنا"، فانه يشير بقوله "أنا" إلى صدره، والى ناحية [قلبه].<sup>١١</sup> وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة، أن المشار إليه بقوله "أنا" حاصل في القلب، لا في سائر الأعضاء. والمعتمد في هذا إنما<sup>١٢</sup> الدليل النقلى. فان الآيات والأخبار الدالة على أن موضع الفهم والشعور هو القلب كثيرة. منها قوله تعالى: "قل من كان عدوا لجبريل، فانه نزله على قلبك".<sup>١٣</sup> ومنها قوله تعالى: "وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك".<sup>١٤</sup> ومنها قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى، لمن كان له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد".<sup>١٥</sup> فهذه النصوص دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب.

واعلم: أن في الآية الأخيرة دقيقة أنيقة ولطيفة شريفة، وبيانها: إنما يتم بتقديم مناقشة. تقريرها<sup>١٦</sup> إن "الواو" العاطفة ألبق بقوله "أو ألقى السمع وهو الشهيد". لان القلب عبارة عن محل الإدراك، وإلقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف، ومعلوم: انه لا بد من الأمرين معا، فكان ذكر "الواو" الجامعة ههنا أولى من ذكر<sup>١٧</sup> "أو" الفارقة، وليس الأمر كما ذكر، فانه الظاهر في بادئ النظر. والحق وراء ذلك، وبيانه: أن القوى العقلية قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراق، ويكون مخالفا لسائر القوى العقلية بالكم والكيف. أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية و التجريبية<sup>١٨</sup> بها أكثر، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمة على وجه تنساق<sup>١٩</sup> إلى تلك النتائج الحقة،<sup>٢٠</sup> <<بها أسهل وأسرع>>. <sup>٢١</sup> وإذا عرفت [هذا]، فنقول: مثل هذه النفس القدسية<sup>٢٢</sup> يستغني<sup>٢٣</sup> في<sup>٢٤</sup> معرفة

علوم الدين والحكمة. انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء، ص. ١٩٠-١٩٢؛ ابن اصبجعة، عيون الانباء، ص. ٤٦٢-٤٧٠.

١٧ راجع: فخرالدين الرازي، المطالب العالمة من العلم الالهية، ج. ٧، ص. ١٦٦.

١٨ HL: واظهرها.

١٩ من LHE؛ B: قائمة.

٢٠ LHE: + هو.

٢١ البقرة، ٩٧/٢.

٢٢ الشعراء، ١٩٢/٢٦-١٩٤.

٢٣ ق، ٣٧/٥٠.

٢٤ H: تقديرها.

٢٥ L: -.

٢٦ L: التجريبية.

٢٧ L: ينساق.

٢٨ L: الحقية.

٢٩ HE: بأسهل وأسرع؛ L: أسرع وأسهل.

حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير، إلا أن مثل هذه<sup>٢٤</sup> يكون في غاية الندرة.

وأما القسم الثاني: وهو الذي لا يكون كذلك، فهو يحتاج في<sup>٢٥</sup> اكتساب العلوم النظرية إلى التعلم، والإستعانة بالغير، والتمسك بالقانون الصناعي<sup>٢٦</sup> الذي يعصمه من الزلل. وإذا تقرر هذا فقولته تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" إشارة إلى القسم الأول، وإنما ذكر بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام، أي لمن كان له قلب كامل في قوة الإدراك عظيم، الدرجة في الاستعداد للوقوف على عالم القدس. فان مجيء التنكير للتعظيم شائع، كما في قوله تعالى: "ولتجدنهم احرص الناس على حياة"<sup>٢٧</sup> أي حياة عظيمة طويلة المدة، وأما قوله تعالى: "أو ألقى السمع وهو شهيد" فهو إشارة إلى القسم الثاني، وهو الذي يفتقر إلى [الكسب]<sup>٢٨</sup> والاستعانة بالغير، وهذا من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق. وقد لاح في درج هذه ولما كان القسم الأول نادراً<sup>٢٩</sup> جداً، وكان الغالب هو القسم الثاني، لا جرم «أمر الكل»<sup>٣٠</sup> في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب. قال تعالى: "أولم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها".<sup>٣١</sup>

قال صاحب المنطق<sup>٣٢</sup> أن القسم الأول، وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق، إلا أنه نادر جداً، والغلبة للقسم الثاني، وكلهم محتاجون إلى المنطق. فانظر إلى هذه الأسرار العميقة، والأنظار الدقيقة،

<sup>٢٠</sup> من LHE؛ B: --.

<sup>٢١</sup> النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريباً من ذلك علي وجه يقيني وهذا نهاية الحدس. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٤٤.

<sup>٢٢</sup> LHE: تستغني.

<sup>٢٣</sup> L: عن.

<sup>٢٤</sup> H: + النفس القدسية.

<sup>٢٥</sup> L: إلى.

<sup>٢٦</sup> يعني المنطق. هي آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٣٢.

<sup>٢٧</sup> البقرة، ٩٦/٢.

<sup>٢٨</sup> من LHE؛ B: الكشف.

<sup>٢٩</sup> H: نافذاً.

<sup>٣٠</sup> LE: إن الكل.

<sup>٣١</sup> B: فكيف.

<sup>٣٢</sup> الحج، ٤٦/٢٢.

<sup>٣٣</sup> المراد به ارسطاطاليس.

والاعتبارات الأنيقة، كيف تجدها تحت أستار ألفاظ القرآن.

### [ ماهية العقل وقدرته ووظيفته ]

وإذا فرغنا عن تمهيد ما حقه التقديم، وقرعنا سمعك بتقريره، فلنشرع بأصل المطلوب، فنقول ومن الله التوفيق.

العقل الإنساني، على ما قرر مشايخنا في كتب الأصول نور للقلب<sup>٤٤</sup> يحصل بإشراق العقل الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام " أنه أول المخلوقات " .<sup>٤٥</sup> قال صاحب التوضيح: "٦٦ ويأينه،<sup>٤٧</sup> أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة، فإذا اشرق عليها الجوهر المذكور، خرج إدراكها من القوة إلى الفعل. فالمراد من العقل، النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر، ولم يرد به تطبيق ما نقل عن<sup>٤٨</sup> المشايخ على أصل الفلاسفة، كما توهمه صاحب التلويح،<sup>٤٩</sup> حيث قال: "٥٠ واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره، وتكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار، على ما ذكره الحكماء،<sup>٥١</sup> هو العقل

<sup>٤٤</sup> يشير المؤلف في ذلك إلى رأي أهل السنة والجماعة حول معني العقل. انظر: محمد بن عبد الكريم البرزدي،

كتاب أصول الدين (تحقيق: هانز بيتر لنس)، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣، ص. ٢٠٥-٢٠٧.

<sup>٤٥</sup> علي القاري، موضوعات علي القاري، استنبول ١٨٩٠، ص. ٣٠؛ العجلوني، كشف الحفاء ومزيل الألباس من

الأحاديث على سنة الناس، بيروت ١٣٥١، ج. ١، ص. ٢٦٣.

<sup>٤٦</sup> المراد به هو عبيد الله صدر الشريعة بن مسعود المحبوبي (ت ٥٧٤٨هـ)؛ الإمام متفق عليه، عالم المعقول والمنقول،

والعلامة المختلف إليه، ملخص مشكلات الأصل والفرع. انظر: عبد القادر بن محمد بن القرشي، الجواهر المضية في

طبقات الحنفية (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة)، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٣، ج. ٤، ص. ٣٦٩؛ البغدادي، هدية

العارفين، بيروت ١٤١٠/١٩٩٠، ج. ١، ص. ٦٤٩-٦٥٠.

<sup>٤٧</sup> راجع: صدر الشريعة، التوضيح، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

<sup>٤٨</sup> LH : من.

<sup>٤٩</sup> المراد به هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧٩١هـ)؛ كان من أكابر علماء عصره في أكثر

العلوم. انظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء للعمرباناء العمر في التاريخ (تحقيق: محمد عبد المعيد خان)، بيروت

١٤٠٦/١٩٨٦، ج. ٢، ص. ٣٧٧-٣٧٩؛ علي الشوكاني، البدر الطالع، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٠٣-

٣٠٥؛ البغدادي، هدية العارفين، ج. ٢، ص. ٤٢٩-٤٣٠.

<sup>٥٠</sup> راجع: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

<sup>٥١</sup> يقول القارابي: "نسبة العقل أنفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة". انظر:

القارابي، مقالة في معاني العقل (في الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ليدن ١٨٩٠، ص. ٤٧.

العاشر المسمى بالعقل الفعال،<sup>٥٦</sup> لا العقل الذي هو أول المخلوقات. ففي كلام المصنف تسامح. انتهى.

وتفصيل المقام: أن<sup>٥٧</sup> القوة الباصرة، لا يمكنها إدراك المبصرات إلا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الأشياء النيرة، وكذلك القوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الاعتبار<sup>٥٨</sup> إلا عند طلوع النيرات الروحانية، ثم نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس، والقمر، والكواكب، والنار. وأعظمها الشمس، ثم القمر، ثم الكواكب، ثم النار. فكذا نيرات العالم الروحاني أربعة: المبدأ الأول تعالى وتقدس، وبعده الروح الأعظم<sup>٥٩</sup> «الذي هو أشرف الأرواح المقدسة»<sup>٦٠</sup> وبعده درجات الملائكة مثل<sup>٦١</sup> الكواكب،<sup>٦٢</sup> وبعده الروح البشري،<sup>٦٣</sup> وهو بمنزلة النار. ومراتب الأرواح البشرية على نوعين: منها إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى،<sup>٦٤</sup> وبعضها بسبب تركيب<sup>٦٥</sup> البراهين اليقينية.

<sup>٥٦</sup> L: الفعالي. فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل، فهو أنه جهره صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. أنظر: ابن سينا، في الحدود (نشر: حسن عاصي، في تسع رسائل)، بيروت ١٩٨٦/١٤٠٦، ص. ٦٩.

<sup>٥٧</sup> L: -.

<sup>٥٨</sup> LHE: الأبخار.

<sup>٥٩</sup> يقول الجرجاني في حد الروح الأعظم: "الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يروم وصلها رائم، لا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسماوية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني، جوهرته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدة، وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، وكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول، والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية، واللوح المحفوظ، وغير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله، وغيرهم وهي انس والخباء، والروح، والقلب، والكلمة، والروح، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس". أنظر: جرجاني، كتاب التعريفات، ص. ١١٢-١١٣.

<sup>٦٠</sup> L: -.

<sup>٦١</sup> HE: +مراتب.

<sup>٦٢</sup> L: -.

<sup>٦٣</sup> الروح البشري: هو اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن. أنظر: جرجاني، كتاب التعريفات، ص. ١١٢.

<sup>٦٤</sup> HL: + وتقدس.

<sup>٦٥</sup> E: تراكب؛ L: -.

والأولون هم<sup>٦٢</sup> الأولياء<sup>٦٣</sup> والثاني هم الحكماء الإلهيون . واعلم: أن نور العقل له عيوب،<sup>٦٤</sup> كما أن النار له<sup>٦٥</sup> عيوب<sup>٦٦</sup>. فالأول: أن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخفف الدماغ، وكذلك<sup>٦٧</sup> نور العقل ممزوج بدخان [الشبهات].<sup>٦٨</sup> والثاني: أن<sup>٦٩</sup> نور النار فيه إشراق،<sup>٧٠</sup> فكذلك<sup>٧١</sup> نور العقل فيه إشراق، وهو إذا وقع على الدلائل وإحراق إذا وقع على [الشبهات].<sup>٧٢</sup> والثالث: أن نور السراج ينطفئ بأدنى سبب، فكذلك سراج العقل ينطفئ بأدنى شبهة . والرابع: أن السراج إنما يضيء إذا وضع في بيت صغير، وأما إذا وضع<sup>٧٣</sup> في صحراء واسعة، فإنه يقل ضوءه، ويصير كالمظلم، فكذلك سراج العقل، إنما يظهر نوره إذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحسابيات والهندسيات، فأما إذا وقع في المطالب العالية، فإنه ينطفئ، بل نقول: إن الروح لما طلب معرفة نفسه، صار كالمنطفئ، و<sup>٧٤</sup> حصلت الشبهات المشروحة في الكتب، والخامس: أن ظهور<sup>٧٥</sup> السراج مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس حائل، أما إذا وقع<sup>٧٦</sup> في مقابلة قرص الشمس انطفى، فكذلك<sup>٧٧</sup> سراج العقل، إذا وضع في مقابلة الأرواح المطهرة انطفى، والسادس: أن نور السراج وان طال بقاءه ينطفئ بالآخرة، وان قدرنا أنه يستمر، لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه، فكذلك نور سراج العقل إنما ينطفئ بطريان الغفلات والشبهات، أو يبقى إلى آخر العمر، لكنه عند موت البدن ينجلي<sup>٧٨</sup> من «عالم الغيب أنوار»،<sup>٧٩</sup> لا يبقى لنور عقله في مقابلتها<sup>٨٠</sup> أثر.<sup>٨١</sup> وقال العلامة<sup>٨٢</sup> في

٦٢	E : + الأنبياء و .
٦٣	H : الأنبياء .
٦٤	L : عيون .
٦٥	LE : لها .
٦٦	L : عيون .
٦٧	L : كذا .
٦٨	من LHE ؛ B : الشهاب .
٦٩	- L .
٧٠	LHE : + وإحراق .
٧١	L : وكذا .
٧٢	من LHE ؛ B : الشهاب .
٧٣	L : وقع .
٧٤	H : أو .
٧٥	LHE : +نور .
٧٦	LHE : وضع .
٧٧	L : + نور .
٧٨	LHE : + له .
٧٩	L : أنوار عالم الغيب ما .

شرح حكمة الإشراق<sup>٨٢</sup> نقلًا عن زرادشت الأذربايجاني: <sup>٨٤</sup> "الخرة" نور بسيط من ذات الله تعالى >>يرى>><sup>٨٥</sup> الخلق بعضهم بعضًا، ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الأفاضل يسمى "كيان خرة" على ما قال<sup>٨٦</sup> الفاضل السهروري<sup>٨٧</sup> في الألواح: الملك الظافر كيخسرو المبارك أقام التقديس والعبودية، فأنته منطقيّة روح القدس، ونطقت معه الغيب، وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى منتقشًا بحكمة<sup>٨٨</sup> الله تعالى، وواجهته أنوار الله تعالى مواجهة، فإدراك منها المعنى الذي يسمى كيان خرة، وهو ألق<sup>٨٩</sup> في النفس تخضع له الأعناق، إلى هنا كلامه. وستفرع<sup>٩٠</sup> لبيان حال زرادشت المذكور. وعبر حكام العرب عن هذا الألق<sup>٩١</sup> بالعز، قال الإمام القاشاني<sup>٩٢</sup> في تأويل قوله تعالى: <sup>٩٣</sup> "إن آية ملكه أن

<sup>٨٠</sup> L : مقابلته.

<sup>٨١</sup> L : أنه.

<sup>٨٢</sup> المراد به هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي (ت ٥٧١٠هـ)؛ عالم مشترك في التفسير والفقه والأصول والفلسفة. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوم - محمود محمد الطناحي)، القاهرة ١٩٦٤، ج ١٠، ص ٣٨٦؛ ابن قاضي شهبه؛ طبقات الشافعية (تحقيق: عبد الحلیم خان)، بيروت ١٤٠٧/١٩٨٧، ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨؛ عمر رضا كخانة، معجم المؤلفين، بيروت بدون تاريخ، ج ١٢، ص ٢٠٢-٢٠٣.

<sup>٨٣</sup> راجع: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، (تحقيق: هنري كربين، في مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، تهران ١٣٧٣، ج ٢، ص ١٥٧.

<sup>٨٤</sup> هو (ت ٥٥١٩ ق م) مصلح ديني فارسي. نبي زرادشتية ومؤسسها. ينسب إليه وضع واحد من أجزاء خمسة يتألف منها كتاب الزرادشتيين المقدس. لسنا نعرف شيئًا يقينًا يذكر عن حياته. انظر: ابن النديم، الفهرست (تحقيق: مصطفى الشويبي)، تونس ١٤٠٥/١٩٨٥، ص ٨٧؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦، ج ٢، ص ٧٧-٧٨؛ منير البعلبكي، موسوعة المورد، بيروت ١٩٨٣، ج ١٠، ص ٢١٢.

<sup>٨٥</sup> E : بروس . ، في شرح حكمة الإشراق : وبه يرأس الخلق.

<sup>٨٦</sup> LE : قاله .

<sup>٨٧</sup> هو أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ)؛ كان أحدًا في العلوم الحكمية، جامعًا للفنون الفلسفية. اشتهر السهروردي من هؤلاء الأشراف المسلمين اشتهاً عظيماً. لقد قتل لأرائه بأمر الملك الظاهر. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص ٦٤١-٦٤٦؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبيصار في ممالك الأمصار (نشر: فؤاد سزكين)، فرانكفورت ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ٨٦-٨٨؛ البغدادي، هدية العارفين، ج ٢، ص ٥٢١.

<sup>٨٨</sup> H : حكم؛ E : لحكم .

<sup>٨٩</sup> H : ألقى؛ L : التي .

<sup>٩٠</sup> L : شفرع .

<sup>٩١</sup> L : الأثر .

<sup>٩٢</sup> هو جمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني (كاشي / القاشاني) السمرقندي (ت

يأتيكم التابوت فيه سكينه" ،<sup>٩٤</sup> لما بين أن الملك بالاستحقاق إنما يكون بالعلم والشجاعة، اثبت أن له علامة يرجع إليها في إثبات الملك له، وهي هيئة اتصالية نورية من متجليات العظمة الإلهية، يتنور<sup>٩٥</sup> بها النفس فينقاد، ويدعن له الخلق، ويقع هيبتة<sup>٩٦</sup> ووفاره في القلوب، فتسكن إليه، وتجه وتطبعه، وتقبل أوامره طوعا، وتخضع له طبعاً، وذلك المعنى يسمى خر، وسماه التابوت أي<sup>٩٧</sup> ما يرجع إليه في إثبات ملكه، أي يأتيكم من جهة ما يرجع إليه، ويستدل به في تملكه على سلطنته، فيه سكينه من ربكم ما يطمئن به قلوبكم من جهة الله تعالى بالقاء قبوله وهيبتة ومحبتة وطاعته فيها، وبقية ما<sup>٩٨</sup> ترك آل موسى وآل هرون في أولادهم من الهيئته في النورية.<sup>٩٩</sup> والقوة الملكتوية<sup>١٠٠</sup> التي<sup>١٠١</sup> تستضيء<sup>١٠٢</sup> بها النفس <<المسامة خرو وهي التي تستفيض بها النفس>><sup>١٠٣</sup> من عالم القدرة المدد<sup>١٠٤</sup> الملكتوتي، والنصر<sup>١٠٥</sup> السماوي، والتأييد الإلهي، فينفتح بها<sup>١٠٦</sup> أبواب العلوم<sup>١٠٧</sup> السياسية،<sup>١٠٨</sup> والتدابير الرياسية، والحكم المدنية، تحمله الملائكة، وتنزل إليهم بواسطة الملكتوت السماوية، انتهى كلامه.

٧٣٠هـ؛ مفسر، صوفي. انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج. ١، ص. ٥٦٧؛ عادل فويهد، معجم المفسرين، بيروت

١٩٨٣، ج. ١، ص. ٢٨١.

٩٣ انظر: القاشاني، تأويلات القرآن، مكتبة سليمانية، قسم حكيم اوغلي، رقم ٤٩، ق. ٢٨ أ.

٩٤ بقرة، ٢/ ٢٤٨.

٩٥ L: تننور.

٩٦ E: -.

٩٧ E: إلى.

٩٨ L: مما.

٩٩ H: النورات.

١٠٠ L: الملكية.

١٠١ E: + استفى بها النفس المسمى الخرة هي.

١٠٢ E: تستفيض؛ H: يستضيء.

١٠٣ HE: -؛ L: + السامة.

١٠٤ LH: الدر.

١٠٥ H: النصر.

١٠٦ LE: لها؛ H: + منها.

١٠٧ L: -.

١٠٨ L: الرياسة.



وهذا المعنى<sup>١١٠</sup> الذي عبر عنه حكماء الفرس بالخبرة،<sup>١١١</sup> وحكماء العرب بالعز غير مخصوص بالإنسان، بل يعم سائر أصناف الحيوان.

ألا يرى إلى<sup>١١١</sup> عجائب<sup>١١٢</sup> النحل في رياسته، وفي تدبيره لأحوال الرعية، وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس على الوجه المذكور تفصيله في كتاب الحيوان.<sup>١١٣</sup> ومن عجائب تدبيره، أنه يبني البيوت المسدسة. وهذا الشكل فيه [منفعتان]<sup>١١٤</sup> لا تحصلان<sup>١١٥</sup> إلا من المسدس. وتقريره: أن الأشكال على قسمين: منها أشكال متى ضم بعضها إلى بعض، امتلأت العرصة منها،<sup>١١٦</sup> ومنها أشكال ليست كذلك.

فالقسم الأول كالمثلثات والمربعات، فإنهما وإن امتلأت العرصة منهما، إلا أن زواياهما<sup>١١٧</sup> ضيقة،<sup>١١٨</sup> فتبقى معطلة. وأما المسبغ والمثمن وغيرهما، فزواياهما<sup>١١٩</sup> وإن كانت واسعة، إلا أنه لا تمتلي العرصة منها<sup>١٢٠</sup> بل يبقى<sup>١٢١</sup> بينهما<sup>١٢٢</sup> فضاء. فأما الشكل المستجمع لكلتي المنفعتين، فليس إلا المسدس. وذلك لأن زواياها واسعة، فلا يبقى شيء من الجوانب<sup>١٢٣</sup> معطلا، وإذا ضمت المسدسات بعضها إلى بعض لم يبق فيما بينهما فرجة ضيقة. فإذا<sup>١٢٤</sup> ثبت أن الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس، لا جرم اختار النحل بناء بيوتها على هذا الشكل، ولولا أنه تعالى أعطاها من الفهم والذكاء، لما حصل هذا الأمر. وفيه أعجوبة

١١٠ L : - .

١١١ H : الخبرة .

١١٢ E : أن .

١١٣ LHE : + أحوال .

١١٤ راجع : فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهية، ج. ٧، ص. ٣٠٤ .

١١٥ من LHE ؛ B : متفتتان .

١١٦ LH : تحصل ؛ E : يحصلان .

١١٧ LH : - .

١١٨ H : زواياها .

١١٩ LE : مضيقة .

١٢٠ HE : فزواياها .

١٢١ L : منهما .

١٢٢ H : تبقى .

١٢٣ H : بينها .

١٢٤ HE : + فيه .

L : - .

أخرى. وهي: أن البشر لا يقدر على بناء البيت [المسدس]<sup>١٢٥</sup> إلا بالمسطر والفرجار. والنحل تبني تلك البيوت من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات.

وبما قدمناه من التفصيل في أحوال الأشكال تبين الاختلال في قول الإمام، حيث قال في المطالب العالمية<sup>١٢٦</sup> بعد تقريره مذهب ديمقراطيس<sup>١٢٧</sup> ومن تبعه: ثم هؤلاء اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء، فالأكثرون قالوا: أنها كرات، ثم انهم لما عرفوا أن تلك الكرات المتماسكة لا بد<sup>١٢٨</sup> «وإن يبقى»<sup>١٢٩</sup> فيما بينهما فرجة خالية، لا جرم التزموا القول بالخلاء، وقال الباقر لا يجب أن يكون كرات لان القول بالخلاء ممتنع. ثم انهم<sup>١٣٠</sup> اختلفوا، فمنهم من قال: انه يجب أن يكون أشكالها المكعبات، لان الشكل الذي يملأ الفرج ولا يبقى معه شيء من الخلاء ليس إلا المكعب، حيث غفل عن أن المربع والمثلث أيضا يشارك المكعب في الحكم المذكور، فان قلت: أليس يتجه ما ذكر على قول صاحب المواقف<sup>١٣١</sup> أيضا<sup>١٣٢</sup> حيث [قال]:<sup>١٣٣</sup> واختيارها<sup>١٣٤</sup> المسدس، لانه أوسع من المثلث والمربع والخمس، ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات وما سواها. قلت: [لا]،<sup>١٣٥</sup> لان مراده<sup>١٣٦</sup> ما سوى المثلث والمربع والخمس من المضلعات،<sup>١٣٧</sup> لا ما

١٢٥ من LHE؛ B :-.

١٢٦ لدى البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتاب المذكور.

١٢٧ فيلسوف يوناني (ت ٣٧٠ ق م)؛ وهو القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ. انظر: ابن القفطي، اخبار العلماء، ص. ١٢٥؛ (ed. G. E. R. Lloyd, "Leucippus and Democritus", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards), London 1972, IV, 446-451.

١٢٨ E :-.

١٢٩ E: لا يبقى.

١٣٠ L :-.

١٣١ المراد به هو أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الأيجي (ت ٧٥٦هـ)؛ كان إماما في المعقولات، عارفا بالأصلين، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركا في الفقه. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج. ١٠، ص. ٤٦-٤٧؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٢٢؛ ابن العماد، شذرات الذهب في اخبار من ذهب (تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - محمود الأناؤوط)، بيروت ١٤١٣/١٩٩٢، ج. ٨، ص. ٢٩٨.

١٣٢ LH :-.

١٣٣ من LHE؛ B :-.

١٣٤ LE: اختارها؛ H: اختارنا.

١٣٥ من LH؛ EB :-.

١٣٦ LHE: + من قوله وما سواها.

١٣٧ L: المضلعات.

سوى المدورات، نعم يتجه على ما ذكره في أوائل موقف الجواهر<sup>١٣٨</sup> من أن بعضهم قال يشبه الجزء الذي لا يتجزأ المربع، إذ يتركب منه<sup>١٣٩</sup> الجسم بلا فرج، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابهاً للمربع من أن<sup>١٤٠</sup> المسدس والمثلث يشاركان المربع فيما ذكر، فلا صحة لقوله، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابهاً للمربع.

وأحوال النمل،<sup>١٤١</sup> فإنها تسعى في إعداد الذخيرة لنفسها، وما ذلك إلا لعلمها<sup>١٤٢</sup> بأنها<sup>١٤٣</sup> قد يحتاج<sup>١٤٤</sup> في الأزمنة المستقبلية إلى الغذاء ولا يكون قادرة على تحصيله في تلك الأوقات، فوجب السعي في تحصيله في ذلك الوقت الذي<sup>١٤٥</sup> حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة. ومن عجائب أحوالها أمور ثلاثة: أحدها: أنها<sup>١٤٦</sup> إذا أحست بنداوة المكان، فإنها تشق الحبة بنصفين لعلمها أن الحبة لو بقيت سليمة، ووصلت الندواة إليها لنبتت<sup>١٤٧</sup> منها وتفسد الحبة على النملة. أما إذا<sup>١٤٨</sup> صارت مشقوقة بنصفين لم تنبت. وثانيها: انه إذا وصلت الندواة إلى تلك الأشياء،<sup>١٤٩</sup> ثم طلعت الشمس، فإنها<sup>١٥٠</sup> تخرجها من جحرها، وتضعها<sup>١٥١</sup> حتى تجف. وثالثها: أن النملة إذا أخذت في نقل متاعها إلى داخل الجحر انذر ذلك بنزول الأمطار وهبوب الرياح. وهذه الأحوال تدل على حصول تدبير جليل لهذا الحيوان الدليل.

١٣٨ راجع: الإيجي، المواقف في علم الكلام، القاهرة بدون تاريخ، ص. ١٨٢.

١٣٩ LE: فيه.

١٤٠ L+: يكون.

١٤١ هذا القسم (وأحوال النمل... قبل معناه كل من الطير قد علم صلوته وتسيحه) مأخوذ من المطالب العالية من

العلم الإلهية لفخر الدين الرازي، ج. ٧، ص. ٣٠٣، ٣٠٤-٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

١٤٢ H: علمها L: بعلمها.

١٤٣ H: أنها.

١٤٤ L: يحتاج؛ H: قد يحتاج.

١٤٥ E: -.

١٤٦ LH: -.

١٤٧ L: تنبت.

١٤٨ E: -.

١٤٩ H: الحيات.

١٥٠ LH: -.

١٥١ L: تضع.

وأحوال العنكبوت : فإنها تبني بيوتها على وجه عجيب . وذلك أنها ما<sup>١٥٢</sup> نسجت<sup>١٥٣</sup> الشبكة<sup>١٥٤</sup> التي هي مصيرتها،<sup>١٥٥</sup> إلا بعد أن علمت انه كيف ينبغي أن يكون وضعها، حتى تصلح لاصطياد الذباب بها . وأحوال الفأرة : فإنها تدخل ذنبها في قارورة<sup>١٥٦</sup> الدهن، ثم تلحسه . وهذا الفعل لا يصدر عنها إلا عن تدبير . والثعلب : فانه إذا اجتمع في جلده البق الكثير، والبعوض الكثير يأخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت، ثم انه يضع يديه ورجليه في الماء، ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا، فإذا أحس البق والبعوض بالماء أخذت تصعد إلى المواضع الخارجة من الماء، ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا، وتلك الحيوانات ترتفع قليلا قليلا.<sup>١٥٧</sup> فإذا غاص كل بدنه في الماء وبقي رأسه خارج الماء، يتصاعد كل<sup>١٥٨</sup> تلك الحيوانات إلى الرأس، ثم انه يغوص رأسه <<في الماء قليلا>><sup>١٥٩</sup> قليلا، فتلك الحيوانات تنتقل إلى تلك الجلدة، وتجتمع<sup>١٦٠</sup> فيها . فإذا أحس الثعلب بانتقالها إليها، رماها في الماء، وخرج من الماء سليما فارغا عن تلك المؤذيات . ولا شك انه حيلة عجيبة في دفعها .

وهذه أحوال فكرية، وليست اقل من الأفكار الإنسانية . ومنها أن الجمل والحمار إذا سلكا طريقا في الليلة الظلماء<sup>١٦١</sup> ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير إرشاد<sup>١٦٢</sup> مرشد، ولا تعليم معلم . حتى أن الناس إذا اختلفوا<sup>١٦٣</sup> في ذلك الطريق، وقدموا <<الجمل أو>><sup>١٦٤</sup> الحمار وتبعوه، وجدوا الطريق المستقيم عند متابعتهم . وأيضا : ان الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى بلد، إلا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة . إما الأرضية كالجبال والرياح، أو السماوية كأحوال الشمس والقمر . وأما القطا، فانه

١٥٢ : E . -

١٥٣ : LHE + ما سحق .

١٥٤ : L الشبكة .

١٥٥ : H : يصاد بها .

١٥٦ : LH : قارورات .

١٥٧ : H . -

١٥٨ : LHE . -

١٥٩ : H . -

١٦٠ : E : يجتمع .

١٦١ : LHE : المظلمة .

١٦٢ : LE : + و .

١٦٣ : H : ضلوا .

١٦٤ : H . -

يطير في الهوى من بلد إلى بلد طيرانا سويا من غير غلط<sup>١٦٥</sup> ولا<sup>١٦٦</sup> حبط<sup>١٦٧</sup> وكذلك الكراكي والخطاطيف تنتقل من طرف<sup>١٦٨</sup> العالم إلى طرف<sup>١٦٩</sup> آخر لطلب الهوا المرافق من غير غلط. وهذا مما يعجز عنه البشر. ألا<sup>١٧١</sup> يرى<sup>١٧٢</sup> إلى تدبيرها<sup>١٧٣</sup> في باب المعالجة. فإن الفهد، إذا سقى الدواء<sup>١٧٤</sup> المعروف بخائق<sup>١٧٥</sup> الفهد يطلب زبل الإنسان فيأكله. والسلاحفات تتناول بعد أكل الحية صعترا جبليا والكلاب يتعالج<sup>١٧٦</sup> بالعشب المعروفة لها. <sup>١٧٧</sup> وإذا تدود بطنها تأكل سنبل الحنطة. وإذا [جرحت] <sup>١٧٨</sup> اللقالق بعضها بعضا، عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي.

وإن عرس ستظفر في قتال الحية بأكل<sup>١٧٩</sup> السذاب فإن النكهة السذابية مما تكرهه<sup>١٨٠</sup> الأفعى. <sup>١٨١</sup> وقصة تعلم بقراط<sup>١٨٢</sup> رئيس الأطباء الحقنة من الطير مشهورة مذكورة<sup>١٨٣</sup> في الكتب الطبية.

- 
- ١٦٥ LH : خلط .
- ١٦٦ L : - .
- ١٦٧ E : خطأ .
- ١٦٨ LHE : + من اطراف .
- ١٦٩ H : - .
- ١٧٠ LH : خلط .
- ١٧١ H : إلى .
- ١٧٢ هذه العبارة ( يرى ... البية ) في ورق b ١١٧ / ٧-١٢ في نسخة ؛ b ٣٠ / ١١-٢١ في نسخة H ؛ ١٥٤ / ٢-١٠ في نسخة L .
- ١٧٣ E : تدابيرها .
- ١٧٤ E : يتناول ؛ LH : الداء .
- ١٧٥ L : بخائف .
- ١٧٦ LHE : تنعالج .
- ١٧٧ LHE : بها .
- ١٧٨ من ؛ LHE ؛ B : خرجت .
- ١٧٩ L : - .
- ١٨٠ H : يكرهه ؛ L : تكره .
- ١٨١ H : فعيه ؛ L : الأفاعي .
- ١٨٢ هو أشهر أطباء يونانيين ( ت ٣٧٥ ؟ ق م ) ؛ انظر : ابن القفطي، إخبار العلماء، ص. ٦٤-٦٧، Esin Kahya،
- "Hipokrat", *DA*, İstanbul 1998, XVIII, 119-121.
- ١٨٣ L : - .

ومنها ان النعامة<sup>١٨٤</sup> إذا اجتمع لها بيض كثير قسمتها ثلاثا، فتدفن ثلثها في التراب، وتترك ثلثها في الشمس، وتحضن ثلثها. فإذا خرجت الفراريج، كسرت ما كان في الشمس، [وسقت] <sup>١٨٥</sup> تلك الفراريج ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس، رقتها، <sup>١٨٦</sup> فإذا قويت تلك الفراريج، أخرجت الثلث الذي دفنت <sup>١٨٧</sup> في الأرض وثقبتها. وقد اجتمع فيها النمل والذباب والديدان والحشرات، فتجعل <sup>١٨٨</sup> تلك الأشياء طعمة للفراريج، فإذا تم ذلك، فقد صارت تلك الفراريج قادرة على تحصيل الغذاء. ولا شك أن هذا الطريق [حيلة] <sup>١٨٩</sup> عجيبة في تربية الأولاد. <sup>١٩٠</sup>

واعلم: أن الناس بعد اعترافهم بهذه الأفعال العجيبة والآثار الغريبة، صاروا فرقتين. فذهب إحداهما إلي إثبات العقل للطيور والدواب متمسكا بما <sup>١٩١</sup> صدر عنهما <sup>١٩٢</sup> من الآثار المتقنة والأفعال المحكمة. وذهبت <sup>١٩٣</sup> الأخرى إلى إنكار المقدمة القائلة، كل من فعله متقن، فهو عالم متمسكا بصدوره عنهما. <sup>١٩٤</sup> وتفصيله: <sup>١٩٥</sup> أن الإمام الرازي قال في المطالب العالية: <sup>١٩٦</sup> أما الفلاسفة المتأخرون فقد اتفقوا على أن نفوس سائر الحيوانات لها <sup>١٩٧</sup> قوى جسمانية. وأنه يتمتع أن يكون لها نفوس مجردة. ولم يذكروا في تقريره حجة ولا شبهة. وأما سائر الناس فقد اختلفوا في أنه هل لها نفوس مجردة، وهل لها شيء من القوى العقلية <sup>١٩٨</sup> أم لا. فزعمت طائفة من أهل النظر ومن أهل الأثر أن ذلك ثابت. وقد احتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول. أما المعقول فهو أنهم قالوا: أنا نشاهد من هذه الحيوانات أفعالا لا تصدر إلا من

<sup>١٨٤</sup> L : البغات .

<sup>١٨٥</sup> من LHE ؛ B : وسقت .

<sup>١٨٦</sup> E : ورقتها .

<sup>١٨٧</sup> LHE : دفنته .

<sup>١٨٨</sup> LH : فجعل .

<sup>١٨٩</sup> من LHE ؛ B : - .

<sup>١٩٠</sup> H : + إلى هنا كلامه .

<sup>١٩١</sup> H : - .

<sup>١٩٢</sup> L : عنها .

<sup>١٩٣</sup> L : ذهب .

<sup>١٩٤</sup> L : عنها .

<sup>١٩٥</sup> L : تفصيل ذلك . هذه العبارة (وتفصيله ... وتسيبته) في ورق ١١٨ b / ٩-٢٢ في نسخة E .

<sup>١٩٦</sup> لدي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه .

<sup>١٩٧</sup> E : - .

<sup>١٩٨</sup> L : - .

أفاضل العقلاء، وذلك يدل على أن معها قدرا من العقل . وبينوا ذلك بوجوه عشرة، ثم أطنبوا<sup>٢١١</sup> في تفصيل تلك الوجوه، وملخصها<sup>٢١٢</sup> ما قدمنا بيانه، ثم قال «وقد ظهر منها أن هذه الحيوانات قد تأتي بأفعال يعجز عنها أكثر الأذكىاء من الناس . ولولا كونها عاقلة قائمة لما صح شيء من ذلك . فهذا ما يتعلق بالعقل»<sup>٢١١</sup>.

وأما النقل فقد تمسكوا في إثبات قولهم بآيات . أحديها: قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير، وأوتينا من كل شيء. إن هذا لهو فضل المبين"<sup>٢١٢</sup> وسمعت بعض تلامذتي يقول: لا يبعد أن يكون تعلم منطق الطير هو دعوة عطار د. والثانية: قوله تعالى: "إذا أتوا على وادي النمل . قالت نملة: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم"<sup>٢١٣</sup> والثالثة: [قوله تعالى]<sup>٢١٤</sup> "وتفقد الطير، فقال: مالي لا أرى الهدهد"<sup>٢١٥</sup> الآية . وهذا التهديد لا يليق إلا مع [العقل]<sup>٢١٦</sup> . والرابعة: قوله تعالى حكاية عن الهدهد: "أحطت بما لم تحط به"<sup>٢١٧</sup> الآية . والخامسة: قوله تعالى: "والطير صافات . كل قد علم صلاته وتسبيحه"<sup>٢١٨</sup> . قيل: معناه كل من الطير قد علم صلواته وتسبيحه .

والحق أن تلك الأفعال والآثار لا تصدر<sup>٢١٩</sup> إلا عن تدبير مدبر حكيم . وإنكار هذا مكابرة . والقول بثبوت العقل والحكمة لكل فرد<sup>٢٢٠</sup> من الطيور والدواب القادرة<sup>٢٢١</sup> على الأفعال المتقنة مما يستبعده العقل، ولا يساعده النقل . ومنهم من اختار واسطة<sup>٢٢٢</sup> بين الإفراط وهو إثبات العقل لها<sup>٢٢٣</sup> والتفريط وهو إنكار

١١١	E : أطنب .
٢٠٠	L : وملخصه .
٢٠١	E : - .
٢٠٢	النمل، ٢٧ / ١٦ .
٢٠٣	النمل ٢٧ / ١٨ .
٢٠٤	من LHE ؛ B : - .
٢٠٥	النمل ٢٧ / ٢٠ - ٢١ .
٢٠٦	من LH ؛ B : قائل؛ E : العاقلة .
٢٠٧	النمل ٢٧ / ٢٢ .
٢٠٨	النور ٢٤ / ٤١ .
٢٠٩	E : يصدر .
٢١٠	LH : + فرد .
٢١١	LE : - .
٢١٢	L : الفراسة .

دلالة تلك الآثار على تدبير حكمي. <sup>٢١٤</sup> وذهب إلى انه بالهام من الله تعالى قال نجم الهداية في عين الحيوۃ <sup>٢١٥</sup> اخبر <sup>٢١٦</sup> عن فهم النحل حين ألهمها مع <sup>٢١٧</sup> العقل بقوله تعالى " وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتا" <sup>٢١٨</sup> أي اعترلي عن الخلق، وتبتلى إلى الحق إشارة إلى أن تصرف كل حيوان في الأشياء مع كثرتها واختلاف أنواعها، إنما هو بتصرف <sup>٢١٩</sup> الله تعالى وإلهامه على قانون حكمته الأزلية وإرادته القديمة، لا من طبعه وهواه. وإنما خص النحل بالوحي وهو الإلهام والرشد من بين سائر الحيوان. لأنه أشبه شئ بالإنسان، لا سيما بأهل السلوك. فان من دأبهم ومجيراتهم <sup>٢٢٠</sup> الاعتزال عن الخلق والتبتل إلى الحق. وان من شأنهم النظافة في الموضوع <sup>٢٢١</sup> والملبوس والمأكل. كذلك النحل من نظافتها «تضع ما في بطنها» <sup>٢٢٢</sup> على الحجر الصافي أو على خشب نظيف لئلا يختلط طين أو تراب. ولا يقعد <sup>٢٢٣</sup> على جيفة ولا على <sup>٢٢٤</sup> نجاسة احترازاً عن التلوث، كما يحترز الإنسان عنه.

وهذا منه بيان مشيع لمقالة الفرقة الأولى. وقال في موضع آخر من كتابه المذكور <sup>٢٢٥</sup> بعد تقريره دليل الإحكام والإتقان على كونه <sup>٢٢٦</sup> عالماً بالمعلومات معترضاً عليه السؤال الثابت. <sup>٢٢٧</sup> نزلنا عن البحث عن تفسير <sup>٢٢٨</sup> الإحكام والإتقان. فلم قلتم أن من كان فعله محكماً متقناً فانه يجب أن يكون عالماً، والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك.

- 
- ٢١٢ H : لهما .
- ٢١٤ E : حكيمي ؛ H : حكيم .
- ٢١٥ لم نهتدي إليه .
- ٢١٦ LE : - .
- ٢١٧ LHE : + عدم .
- ٢١٨ النخل، ١٦ / ٦٨ .
- ٢١٩ L : بتصرف .
- ٢٢٠ H : - .
- ٢٢١ H : الوضع .
- ٢٢٢ L : - .
- ٢٢٣ LE : تقعد .
- ٢٢٤ H : - .
- ٢٢٥ لدي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه .
- ٢١٦ LH : + تعالى .
- ٢١٧ LHE : ثالث .
- ٢١٨ E : - .



وجوه الأول: أنه لا نزاع أن الجاهل بالصنعة، قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الإتيان مرة واحدة. فالعاجز عن نظم الشعر، قد ينطق على سبيل الإتيان بمصرع من الشعر. والجاهل بالخط، قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الإحكام والإتيان<sup>٢٢٢</sup> بالاتفاق والندرة. وإذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم العقلية، أن حكم الشيء حكم مثله، فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل وجب أن يكون حكم أمثاله وأشباهه كذلك. وهذا يدل على أن صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز.

والثاني: وهو أنا نشاهد أن النحل يبني البيوت المسدسة<sup>٢٢٣</sup> من غير مسطرة ولا فرجار على أحسن<sup>٢٢٤</sup> الوجوه. والعقلاء الحصفاء الكاملون، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثلها<sup>٢٢٥</sup> تبنيه النحل، لمجزوا عنه. والعنكبوت أيضا، إذا أرادوا<sup>٢٢٦</sup> إصلاح بيتها يأتي<sup>٢٢٧</sup> بأعمال عجيبة في ذلك البناء. والنملة إذا اخبأت<sup>٢٢٨</sup> في جحرها حبات الخنطة فإنها تفلق كل حبة إلى نصفين، لأجل أنه إذا أصابتها الرطوبة فإنها لا تنبت. وعجائب أفعال<sup>٢٢٩</sup> الحيوانات مذكورة «في الكتب». فهذه أفعال محكمة متقنة، فإن دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بأنها الأكثر علما من الإنسان. لأن «ما في»<sup>٢٣٠</sup> هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتيان أكثر<sup>٢٣١</sup> مما في أفعال الناس وذلك بعيد جدا.

والثالث: وهو أن الفلاسفة القائلين بالموجب أضافوا تكون<sup>٢٣٢</sup> أبدان الحيوانات إلى تأثير الطبيعة، واقتضاء القوة المصورة مع أن الطبيعة ليس لها شعور وإدراك البتة. فإذا قيل لهم [كيف]<sup>٢٣٣</sup> [يعقل]<sup>٢٣٤</sup>

٢٢٢ : E  
٢٢٣ : H + من الشمع.  
٢٢٤ : L حسن.  
٢٢٥ : E مثل ما؛ LH مثل ما.  
٢٢٦ : HE أراد.  
٢٢٧ : LHE تأتي.  
٢٢٨ : LH أصابت.  
٢٢٩ : L أحوال.  
٢٣٠ : LH  
٢٣١ : L  
٢٣٢ : LE  
٢٣٣ : E يكون.  
٢٣٤ : من EB؛ LH  
٢٣٥ : من LHE؛ B

إسناد هذه الأفعال العجيبة والآثار المحكمة إلى قوة<sup>٢٤٣</sup> ليس لها شعور وإدراك، أجابوا بان قالوا: أن هذا غير مستبعد في العقول. وذلك لان الفاعل إذا صار ماهرا في صنعته، كاملا في حرفته وأراد العقلاء مدحه بأنه صار كاملا في تلك الحرفة، قالوا أن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي<sup>٢٤٤</sup> له. فهذا إقرار من العقلاء، بان كمال<sup>٢٤٥</sup> حال العاقل الصانع أن يشبه في كيفية أفعاله بالطبيعة وهذا<sup>٢٤٦</sup> يدل على إقرار العقلاء بان أفعال الطبيعة أفضل وأكمل من أفعال الصناعة. وهذا منه تقرير<sup>٢٤٧</sup> بليغ لمقالة الفرقة الثانية.

وما يتراءى من كلام صاحب المقاصد<sup>٢٤٨</sup> من الجواب المنفى حيث قال في شرحه: <sup>٢٤٩</sup> فان قيل قد يصدر من الحيوان العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو «في الكتب»<sup>٢٥٠</sup> مسطور وفما بين الناس مشهور مع أنها ليس<sup>٢٥١</sup> من أولى العلم، قلنا: لو<sup>٢٥٢</sup> سلم أن يوجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بان يخلق<sup>٢٥٣</sup> الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل فليس بصواب. لان مبنى الكلام في هذا المقام على صدور تلك الآثار والأفعال عن الحيوانات المذكورة بالقصد والاختيار<sup>٢٥٤</sup> كما يصدر أفعالنا<sup>٢٥٥</sup> الاختيارية عنا. كذلك سواء كانت<sup>٢٥٦</sup> نسبتة الصدور إلى الموجد أو إلى الكاسب<sup>٢٥٧</sup> على اختلاف المذهبين. ولا فرق بين أفعالنا وأفعالها من هذه

<sup>٢٤٣</sup> E : قوله .

<sup>٢٤٤</sup> LH : المطيع .

<sup>٢٤٥</sup> LE : إكمال؛ H : الكمال .

<sup>٢٤٦</sup> L : - .

<sup>٢٤٧</sup> LH : تقرير .

<sup>٢٤٨</sup> المراد به هو التفتازاني .

<sup>٢٤٩</sup> لم نهتدي إليه في كتابه .

<sup>٢٥٠</sup> H : - .

<sup>٢٥١</sup> LHE : ليست .

<sup>٢٥٢</sup> H : قلت .

<sup>٢٥٣</sup> H : أن+ .

<sup>٢٥٤</sup> HE : يخلعها .

<sup>٢٥٥</sup> LH : الاعتبار .

<sup>٢٥٦</sup> L : أفعالها .

<sup>٢٥٧</sup> L : هنا .

<sup>٢٥٨</sup> E : كان .

<sup>٢٥٩</sup> H : الكاشف .

الجهة بان يكون أفعالنا بكسبنا دون أفعالها، أو يكون أفعالنا بإيجادنا دون أفعالها . وأما جوابه التسليمي، فستقف «على ما فيه»<sup>٢٦١</sup> بإذن الله تعالى .<sup>٢٦١</sup>

وهذا لاح<sup>٢٦٢</sup> عن إشكال . إذ فيه التزام تشريك الهوام بخواص الأنام في خاصية الإلهام [التي بها يمتازون عن العوام، بل تفضيل لها<sup>٢٦٣</sup> عليهم، حيث يكون حصول الإلهام]<sup>٢٦٤</sup> لهم نادرا في بعض أمورهم، ولها مطردا في جميع مهماتها، وارتكاب للقول بتشريف أحسن<sup>٢٦٥</sup> البهائم وتفضيله على أفاضل الأنام من جهة انه يقوم الهام الله تعالى في حقه مقام القوة العاقلة في حقهم، وتلك الوسطة لا يخلو<sup>٢٦٦</sup> عن تطرق الغلط بخلاف الإلهام .

والختار عندي هو أن لكل نوع من أنواع الحيوان ما خلا الإنسان «مدبرا مخصوصا»<sup>٢٦٧</sup> لهذا<sup>٢٦٨</sup> النوع، حكيمًا<sup>٢٦٩</sup> في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من أفراد قائم مقام النفس الناطقة للإنسان، بحيث يكون مجموع أفراد نوع واحد بمنزلة بدن<sup>٢٧٠</sup> الشخص بالنسبة إلى [نفسه]،<sup>٢٧١</sup> ولا بعد في ذلك، فان النفس الكلية للفرس تدبير في جميع «ما في جوفه»<sup>٢٧٢</sup> من المخلوقات على تفاوت طرائقها، وتباين حقائقها، «تدبير نفس في بدنها المخصوص»<sup>٢٧٣</sup> .<sup>٢٧٤</sup> هذا المدبر [هو]<sup>٢٧٥</sup> الذي عبر عنه في حكمة

٢٦٠ . - : L

٢٦١ H : + إلى هنا ؛ L : + إلى هنا كلامه : - .

٢٦٢ L : لا يخلوا .

٢٦٣ E : - .

٢٦٤ من LHE .

٢٦٥ LE : أخس ؛ H : أخص .

٢٦٦ HE : لاح ؛ L : لاخ .

٢٦٧ E : مدير مخصوص .

٢٦٨ L : بهذا .

٢٦٩ HE : حكيم .

٢٧٠ H : - .

٢٧١ من LHE ؛ B : شخصه .

٢٧٢ LH : ما فوقه .

٢٧٣ LE : بالمخصوص .

٢٧٤ E : - .

٢٧٥ من LHE .

الإشراق<sup>٢٧٦</sup> برب النوع. وقد ورد في لسان الشرع التعبير عنه بالملك.<sup>٢٧٧</sup>

وقال الإمام في فصل تقسيم الأرواح من المطالب العالية:<sup>٢٧٨</sup> والمرتبة الثالثة من النفوس: الأرواح المدبرة لفلك زحل وهكذا<sup>٢٧٩</sup> القول في سائر أطباق السماوات، وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها، وتباعد مراتبها، حتى ينتهي إلى الروح المدبرة <<لكرة>> القمر. ثم بعد هذه المراتب: الأرواح المدبرة لكرة<sup>٢٨٠</sup> الأثير، ثم لكرة الهواء، ثم الأرواح المدبرة <<لأقسام هذا العالم، وذلك لأن كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام، فاعظم الأقسام الأربعة: البحار. والقسم<sup>٢٨٢</sup> الثاني: المعادن والنباتات.<sup>٢٨٤</sup> والقسم<sup>٢٨٥</sup> الثالث: الجبال.<sup>٢٨٦</sup> والقسم الرابع العمرانات.<sup>٢٨٨</sup> ولا يبعد في العقل أن يحصل لكل قسم من هذه الأقسام روح واحدة، وأرواح كثيرة مدبرة لها، وكل<sup>٢٨٩</sup> ما ذكرناه مما نطق به أصحاب الوحي والتنزيل. فإنه عليه السلام كان يقول: جاءني ملك البحار، فقال كذا وكذا،<sup>٢٩٠</sup> وجاءني ملك الجبال، فقال: كذا وكذا؛<sup>٢٩١</sup> وجاءني ملك الأمطار؛<sup>٢٩٢</sup> وجاءني ملك الحروب. وخازن الجنة فلان؛<sup>٢٩٣</sup> وخازن النار فلان.<sup>٢٩٤</sup>

<sup>٢٧٦</sup> قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ج. ٢، ص. ١٤٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٦، ١٧٩، ٢٠٠.

<sup>٢٧٧</sup> انظر مثلاً في استعمال تعبير "لسان الشرع" وإفادة العقل بمعنى الملك من قبل: ابن سينا، الكرامات والمعجزات والأعاجيب (تحقيق: حسن عاصي، في التفسير القرآني واللغة الصوفية عند ابن سينا)، بيروت ١٩٨٣، ص. ٢٢٩؛ الدعاء والزيارة (في كتاب المذكور)، ص. ٢٨٤.

<sup>٢٧٨</sup> فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهية، ج. ٧، ص. ٢٠-٢١.

<sup>٢٧٩</sup> L: هذا.

<sup>٢٨٠</sup> H: -.

<sup>٢٨١</sup> E: -.

<sup>٢٨٢</sup> L: -.

<sup>٢٨٣</sup> E: + في.

<sup>٢٨٤</sup> E: والبينات؛ L: -.

<sup>٢٨٥</sup> L: -.

<sup>٢٨٦</sup> L: + النباتات.

<sup>٢٨٧</sup> L: -.

<sup>٢٨٨</sup> LH: العمارات.

<sup>٢٨٩</sup> LH: لكل.

<sup>٢٩٠</sup> رواه أحمد بلفظ "أن ملكاً موكل بقاموس البحر"، السنند، ٣٨٢/٥.

<sup>٢٩١</sup> رواه البخاري بلفظ "فناداني ملك الجبال"، بدء الخلق، ٧، بدء الوحي، ٧، ورواه بلفظ "وقد بعث إليك ملك الجبال"، بدء الخلق، ٧؛ رواه المسلم بلفظ "فناداني ملك الجبال وسلم علي ثم قال"، الجهاد، ٣٩.

وإذا كان كل واحد من هذه الأقسام أمرا محتملا في العقول، ولم يوجد دليل علي نفيه، وأصحاب الوحي والمكاشفات<sup>٢٩٥</sup> أخبروا عن وجودها، وجب الاعتراف بها.

ثم قال: إن الحكماء بينوا أن لكل فلك عقلا ونفسا. وبينوا أيضا أن كل فلك ينقسم بحسب الجهات الست<sup>٢٩٦</sup> إلى أقسام ستة. فللكل يمين وشمال، وقدام وخلف، وفوق وتحت. ولا يبعد أن يحصل له بحسب كل قسم من هذه الأقسام الستة روح مدبرة. والفلاسفة اثبتوا لمجموع كل فلك عقلا ونفسا، فيكون المجموع ثمانية. وإليه الإشارة بقوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية".<sup>٢٩٧</sup> ثم لا يبعد أيضا أن يتولد عن<sup>٢٩٨</sup> كل واحد من تلك الأرواح القوية القاهرة شعب ونتائج. الله يعلم عددها. وإليه الإشارة بقوله: [ "يوم يقوم الروح والملائكة صفا" ،<sup>٢٩٩</sup> وقوله تعالى: ]: "و ترى الملائكة حافين من حول العرش، يسبحون بحمد ربهم"<sup>٣٠٠</sup>، [ "يحملون العرش ويسبحون بحمد ربهم"<sup>٣٠١</sup> ] إلى هنا كلامه.

وقال صاحب المقاصد:<sup>٣٠٢</sup> أن لكل فلك روحا كليا يديره، وينشعب منه أرواح كثيرة، مثلا للعرش. أعنى الفلك الأعظم يرى<sup>٣٠٣</sup> أثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وينشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما النفس الناطقة تدبر<sup>٣٠٤</sup> أمر<sup>٣٠٥</sup> بدن<sup>٣٠٦</sup>

- <sup>٢٩٢</sup> رواه أحمد بلفظ "إن ملك المطار استأذن ربه"، "واستأذن ملك المطار أن يأتي النبي"، السنند، ٢٤٢/٣، ٢٦٥.
- <sup>٢٩٣</sup> رواه البخاري بلفظ "دعا خزنة الجنة كل خزنة باب"، بدء الخلق، ٦؛ الجهاد، ٣٧؛ ورواه المسلم، زكاة، ٨٦؛ ورواه النسائي، الجهاد، ٤٥؛ ورواه أحمد، السنند، ٣٦٦/٢. L. + وخازن العقل فلان.
- <sup>٢٩٤</sup> رواه مسلم بلفظ "وأري مالكا خازن النار"، إيمان، ٢٦٧، ولفظ "وذكر مالكا خازن جهنم"، إيمان، ٢٦٦؛ ورواه الترمذي بلفظ "هل يعلم نبيكم عدد خزنة جهنم"، تفسير سورة، ٧٤/٣؛ ورواه أحمد بلفظ "كم خزنة النار وحملة العرش"، السنند، ١٧٢، ٢/٢، ٢١٢، ولفظ "أري الدجال ومالكا خازن النار"، و "وذكر مالكا خازن جهنم"، السنند، ٣٤٢/١.
- <sup>٢٩٥</sup> L: الكاشفات.
- <sup>٢٩٦</sup> L: -.
- <sup>٢٩٧</sup> الحاققة، ٦٩/١٧.
- <sup>٢٩٨</sup> E: من.
- <sup>٢٩٩</sup> النبي، ٣٨/٧٨.
- <sup>٣٠٠</sup> من LH؛ HB: -.
- <sup>٣٠١</sup> الزمر، ٣٩/٧٥.
- <sup>٣٠٢</sup> H: -.
- <sup>٣٠٣</sup> الزمر، ٣٩/٧٥.

الإنسان،<sup>٣١٠</sup> ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: "يوم يقوم الروح والملائكة صفا". وقوله تعالى: "وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم". «وهكذا سائر الأفلاك»،<sup>٣١١</sup> واثبتوا لكل درجة روحا، يظهر أثره عند حلول<sup>٣١٢</sup> الشمس تلك الدرجة، وكذا الكل من الأيام، والساعات، والبحار، والجبال المعادن،<sup>٣١٣</sup> والعمارات<sup>٣١٤</sup>، وأنواع النباتات،<sup>٣١٥</sup> والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الأرزاق، «وملك الجبال»،<sup>٣١٦</sup> وملك الأمطار، وملك الموت، ونحو ذلك. وبالجملة؛ فكما ثبت<sup>٣١٧</sup> لكل<sup>٣١٨</sup> من الأبدان البشرية نفس تدبره. فقد اثبتوا لكل نوع من الأنواع، بل لكل [صنف]<sup>٣١٩</sup> روحا يدبره،<sup>٣٢٠</sup> ويسمى بالطباع الثام، لذلك النوع يحفظه عن الآفات والخافات، ويظهر أثره في النوع، ظهور اثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلت الأخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام: "أطت السماء، وحق لها أن تغط ما فيها موضع قدم [و]<sup>٣٢١</sup> إلا فيه ملك ساجد أو راعع".<sup>٣٢٢</sup> انتهى كلامه.

وكان في عبارة ربك الواقعة في آية النحل في قوله تعالى: "ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك: وكذا يخرج من بطونها شراب"<sup>٣٢٣</sup> إشارة إلى هذا، أي فاسلكي الطرق<sup>٣٢٤</sup> التي [سهلها]<sup>٣٢٥</sup> لك<sup>٣٢٦</sup> مدير أمورك في عمل العسل. وإنما قال "يخرج من بطونها" لان استحالة الأظعمة لا يكون إلا في

- ٣٠٤ من LHE؛ B: - .
- ٣٠٥ التفاراني، شرح المقاصد (تحقيق: عبد الرحمان عميره)، بيروت ١٩٨٩، ج ٣، ص ٣٦٧-٣٦٨ .
- ٣٠٦ E: روح .
- ٣٠٧ H: يدبر .
- ٣٠٨ E: - .
- ٣٠٩ E: بدون .
- ٣١٠ من LHE؛ B: السلطان .
- ٣١١ LH: - .
- ٣١٢ LH: حول .
- ٣١٣ LH: - .
- ٣١٤ L: الغمرات .
- ٣١٥ LHE: نبات .
- ٣١٦ LE: - .
- ٣١٧ LHE: يثبت .
- ٣١٨ LH: - .
- ٣١٩ من LHE؛ B: - .
- ٣٢٠ E: مديرة .

البطن، ولا دلالة فيه على تعيين<sup>٣٢٧</sup> المخرج، [لأنه]<sup>٣٢٨</sup> روى عن علي رضي الله عنه انه قال في تحقيره للدنيا: "اشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة واشرف شرابه رجيع نحلة"<sup>٣٢٩</sup>. وفي تفسير<sup>٣٣٠</sup> الإمام القرطبي<sup>٣٣١</sup> قال الإمام الغزنوي: قد صنع<sup>٣٣٢</sup> أرسطاطاليس<sup>٣٣٣</sup> بيتا من زجاج لينظر إلى كيفية ما تصنع، [فأبت]<sup>٣٣٤</sup> أن تعمل حتى [لحطت]<sup>٣٣٥</sup> باطن الزجاج بالطين.<sup>٣٣٦</sup>

وعلى الوجه الذي اخترناه، يظهر وجه شرف الإنسان، وكرامته، وفضله على سائر أنواع الحيوان، حيث كان<sup>٣٣٧</sup> كل فرد منه بمنزلة نوع مستقل من تلك الأنواع في الانفراد بمدير<sup>٣٣٨</sup> روحاني.

- ٣٣١ من HE .
- ٣٣٢ رواه الإمام ترميذي، كتاب الزهد، ٩؛ ورواه ابن ماجة، كتاب الزهد، ١٩ .
- ٣٣٣ النحل، ١٦ / ٦٩ .
- ٣٣٤ H : الطريق .
- ٣٣٥ من LHE ؛ B : سلكه .
- ٣٣٦ H : لكي .
- ٣٣٧ LHE : تعين .
- ٣٣٨ من LH ؛ EB : إلا أنه .
- ٣٣٩ راجع: القرطبي، الجامع لاحكام القرآن (نشر: محمد إبراهيم الحفناوي)، القاهرة ١٩٩٦، ج ١٠، ص ١٤٢ .
- ٣٣٠ LH : رسالة .
- ٣٣١ هو أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)؛ مفسر. قال الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم. انظر: السيوطي، طبقات المفسرين (تحقيق: علي محمد عمر)، القاهرة ١٣٩٦ / ١٩٧٦، ص. ٩٢ ؛ الداوودي، طبقات المفسرين (تحقيق: لجنة من العلماء)، بيروت بدون تاريخ، ج ٢، ص. ٦٩ .
- ٣٣٢ H : وضع .
- ٣٣٣ L : أرسطاليس .
- ٣٣٤ من LHE ؛ B : فائدة .
- ٣٣٥ من LHE ؛ B : لظخت .
- ٣٣٦ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج ١٠، ص ١٤٢ .
- ٣٣٧ من HEB .
- ٣٣٨ E : بمدير؛ LH : مؤثر

[ خاتمة ]

ولنختتم الرسالة بمقالة<sup>٣٣٩</sup> في تفصيل ما وعدناه<sup>٣٤٠</sup> من بيان حال زرداشت الحكيم. قال محمد الشهرستاني<sup>٣٤١</sup> في كتاب الملل والنحل: "انه ظهر في زمان شتاسف<sup>٣٤٢</sup> الملك، ودعاه إلى دينه فأجابه وهو عبادة الله تعالى، والكفر بالشیطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الخبائث. وقال: النور والظلمة أصلان يتضادان.<sup>٣٤٣</sup> وكذلك يزدان وأهرمن،<sup>٣٤٤</sup> وهما مبدا<sup>٣٤٥</sup> موجودات<sup>٣٤٦</sup> العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجها، وحدثت<sup>٣٤٧</sup> الصور من التراكيب المختلفة. والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما،<sup>٣٤٨</sup> وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند.

وممن حسن الظن بشأته من قال عند الحاجة إلى النقل عنه، عن زرداشت الأذربيجاني، صاحب كتاب الزند،<sup>٣٤٩</sup> النبي الكامل، والحكيم الفاضل. فان قلت: أليس في قوله عليه السلام: "سئوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم وأكلي ذبائحهم"،<sup>٣٥٠</sup> وقوله تعالى «أَنْ تَقُولُوا»:<sup>٣٥١</sup> "إنما أنزل

٣٣٩ : - : LH

٣٤٠ : L : وجدناه.

٣٤١ هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)؛ شيخ أهل الكلام والحكمة، برع في الفقه. أنظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ (تحقيق: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية)، الهند ١٣٧٧/١٩٥٨، ج. ٤، ص. ١٣١٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد نعيم العرقسوسي)، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ج. ٢٠، ص. ٢٨٦-٢٨٧.

٣٤٢ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج ٢، ص ٧٧-٧٨.

٣٤٣ L: ستاسق. وهو الملك كشتاسف بن لهراسب. وظهر في زمانه زرداشت، الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٧.

٣٤٤ : LHE : متضادان.

٣٤٥ هما الإلهان في ديانة فارسية قديمة، يزدان يمثل الخير وأهرمن (أهريمان) يمثل الشر، الصراع بين هذين الإلهين لا ينقطع. أنظر: الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج ٢، ص. ٧٣.

٣٤٦ : E : مبدا.

٣٤٧ : L : موجودات.

٣٤٨ : L : حصلت.

٣٤٩ : LHE : مبدئهما.

٣٥٠ : أنظر: رقم ٣١٤.

٣٥١ البيهقي، السنن الكبرى، الهند ١٣٥٦، ج. ٩، ص. ١٨٩-١٩٠؛ محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (نشر: محمد زهير الشاويش)، بيروت ١٩٧٩، ج. ٥، ٨٨.



الكتاب<sup>٣٥٢</sup> على طائفتين من قبلنا<sup>٣٥٤</sup> دلالة على بطلان ما ذكر من نبوة زرداشت، وصحة<sup>٣٥٥</sup> دينه، وقد<sup>٣٥٦</sup> قال صاحب التيسير<sup>٣٥٧</sup> في تفسير الآية المذكورة: <sup>٣٥٨</sup> دل هذا على أن المجوسي ليسوا من أهل الكتاب، إذ لو كانوا كذلك كانوا ثلاث طوائف. قلت: مبني الدلالة المذكورة على أن يكون دينه دين المجوسي، أو يدعى أنه [نزل]<sup>٣٥٩</sup> عليه<sup>٣٦٠</sup> كتاب من السماء. والأول ظاهر البطلان على بيان صاحب الملل والنحل، حيث فرق بينه وبين دين المجوسي،<sup>٣٦١</sup> والثاني غير ثابت. قال الفاضل المذكور: وله كتاب صنغه. وقيل: <sup>٣٦٢</sup> انزل عليه،<sup>٣٦٣</sup> وهو زند وستا.<sup>٣٦٤</sup> والله تعالى اعلم بحقيقة<sup>٣٦٥</sup> الحال.<sup>٣٦٦</sup>

تمت بعون الملك المتعال.

- ٣٥٢ L : - .
- ٣٥٣ E : - .
- ٣٥٤ الانعام، ١٥٦/٦ .
- ٣٥٥ من LHE، B : حجة .
- ٣٥٦ L : - .
- ٣٥٧ المراد به هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان النسفي (ت ٥٣٧هـ)؛ كان صاحب فنون، ألف في علوم متعددة مثل الحديث، والتفسير، والفقه. أنظر: الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج. ٢٠، ص. ١٢٦؛ السيوطي، طبقات المفسرين، ص. ٨٨؛ الداودي، طبقات المفسرين، ج. ٢، ص. ٨ .
- ٣٥٨ عمر النسفي، التيسير في التفسير، مكتبة سليمانية، قسم طرخان والده سلطان، تحت رقم ١٥، ج. ١، ق. ١٨٩ب .
- ٣٥٩ من LHE؛ B : ينزل .
- ٣٦٠ L : - .
- ٣٦١ أنظر : الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٣-٨٠ .
- ٣٦٢ H : قبل .
- ٣٦٣ أنظر : الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٩ .
- ٣٦٤ E: وستان؛ L: بستان . كتاب الزرادشتيين المقدس . وهو ينقسم إلى خمسة أجزاء رئيسية مكتوبة باللغة الايرانية القديمة، أحدها سواسمه ال "ياسنا" the Yasna - منسوب الي زرادشت Zoroaster نفس . أما الأجزاء الأخرى فيعتقد أنها وضعت في قرن الرابع للميلاد . والمعني الحرفي ل "زند أفستا" Zend-Avesta هو "تأويل الأفستا" . وقد استخدم هذا الاسم، في الأصل، للدلالة على الترجمة البهلوية، ثم اتخذ علما علي عدد من الترجمات الغربية . أنظر : الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٧٩؛ منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج. ١، ص. ٢٢٣؛ Gherardo Gnoli, "Avesta", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircae: Eliade), II, 16.
- ٣٦٥ H : بحقائق .
- ٣٦٦ L: H : الأحوال .



## KİTÂBİYAT

### **Yahya Beğ'in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanuni Hicviyesi**

Ahmet Atilla Şentürk,

Enderun Yayınevi, İstanbul 1998, 100+127 sayfa.

Son yıllarda Eski Türk Edebiyatı alanında ortaya konulan eserlerin ülkemizde ve yurt dışında nicelik ve nitelik bakımından önemli aşamalar kaydettiği görülmektedir. Bu yazıda tanıtmaya çalışacağımız Ahmet Atilla Şentürk'ün *Yahya Beğ'in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanuni Hicviyesi* adıyla yayımlanan eseri bunlardan biridir. Bu çalışma her şeyden önce yazarın eski edebiyat sahasındaki "şerh-i mütûn" geleneğine yeni bir yaklaşım getirmek amacı ile yayımladığı eserler zincirinin son halkasıdır.

Kitabın konusu, XVI. yüzyılın önemli şairlerinden Yahya Beğ'in (?-1582), dönemin padişahu Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın (1515-1553) birtakım siyasi entrikalar sonucu öldürülmesi üzerine yazdığı ünlü mersiyesi ve onun şerhidir. Tarihte Şehzade Mustafa Olayı olarak bilinen ve derin bir infiale neden olan hadise karşısında şair kendi duygularını olduğu kadar, şehzadeyi seven ve katline üzülüp yas tutan büyük bir topluluğun da hissiyatını dile getirmek için bu eseri kaleme almıştır. Fakat o, içinde Kanuni Sultan Süleyman ve Rüstem Paşa'ya açık hicivler bulunan bu manzumeyi Divan'ına almaya cesaret edememiş (bkz. b. I/3, s. 8, b.I/5, s. 12, b.IV/1, s. 47, b.V/5, s. 65 vs.) ve ölümünden sonra okunmak üzere saklamıştır (bkz. LXXXIX). Ancak başka birinin eline geçmesi sonucu şiiri, kendisinin olmaktan çıkmış ve dilden dile yayılarak kendi türünde başka örneklerin ve nazirelerin de yazılmasına yol açmıştır.

Kitabın düzeni şu şekilde kurulmuştur: Giriş, mersiye ve şerhi, ekler ve notlar, Osmanlıca metin, transkripsiyonlu metin ve el yazması metinler, dizin ve açıklamalı minyatürler. Giriş bölümünde mersiyenin kahramanı olan Şehzade Mustafa'nın hayatı, yetişmesi, onu çevreleyen ve sonunda hayatına mal olan siyasi ortam, tarihi bir çerçevede içinde biraz da fazlaca detaya kaçılarak verilmiştir. Bu tarihi arkaplanın yanı sıra Yahya Beğ'i bu hadise karşısında mersiyeyle kaleme almaya sevk eden psikolojik ve

sosyolojik unsurlar da ihmal edilmemiştir. Bütün olarak verilen bu arkaplan aynı zamanda okuyucuyu edebî metinleri daha yakından anlamayı sağlayan bir seviyeye getirmesi bakımından önem taşımaktadır. Giriş bölümü için kısaca “sebeb-i telif-i eser” demek de mümkündür.

Kitabın yaklaşık yarısını oluşturan ilk kısmından sonra ikinci kısımda esas metin yani manzume verilmiş ve şiirin geniş bir şerhi yapılmıştır. Eserin çekirdeğini oluşturan bu bölümde bütün bir metni müstakil olarak sunup açıklamaları da ayrı bir bölümde topluca vermek yerine şerh, beyit beyit yapılmış, böylelikle girişte verilen tarihî, psikolojik ve sosyolojik bilgilerin de desteği alınarak zihinlerde kalıcı olması sağlanmıştır. Şerh yapılırken hem mersiyenin tamamı göz önüne alınmak sureti ile şiir makro düzeyde incelenmiş hem de beytin taşıdığı dil ve mânâ özelliklerine yer verilerek mikro düzeyde bir açıklama yapılmıştır. Bunların yanı sıra aynı zamanda tarihî bir belge olduğu kabulünden hareketle metin tarihî bağlam içerisinde şerh edilmiştir. Bu bölümün en can alıcı noktası ise birbirinden bağımsız olarak ele alınması mümkün olmayan bir başka disiplinden –güzel sanatlar– istifade edilerek minyatürlerin bir tür yan belge olarak metni desteklemek üzere kullanılmış olmasıdır. Kısaca, A. Atilla Şentürk bu eserde uygulamaya çalıştığı metotla, yani bir edebî metni disiplinlerarası bir okuma ve yorumlama biçimiyle onu farklı kılmayı başarmıştır. Metin şerhi yapılırken yine alışılmadık bir şekilde seyahatnamelerden de yararlanılarak sadece yerli kaynaklarla yetinilmek yerine yabancı kaynakların da şerh-i mütûna hizmet etmesi sağlanmıştır.

Kitabın müstakil bir sonuç bölümü yoktur. Onun yerine yazar ekler ve notlar kısmı koyarak hem bu kitabı hazırlarken metnin anlaşılması karşısında yaşadığı tedricî süreci, zihnî oluşumu iyi ve iz bırakıcı bir teknikle sunmuş hem de şerhine kısa haşiyeler yazmak sureti ile bu konudaki görüşlerini en azından eser bazında nihayetlendirmiştir.

Bu eser, konunun işlenişi, tekniği, kullanılan malzemenin yan disiplinlerden de faydalanılarak iyi bir şekilde örülmesi ve –belki de en önemlisi– sahadaki şerh-i mütun geleneğinin mecrasını değiştirmek gibi bir yolu açmış olması bakımlarından farklıdır.

Bu kitapla eski Türk edebiyatı sahasındaki çalışmaların, artık edisyon-kritikler ve divan tahlillerinden öteye geçtiği, hatta klasik edebiyat metinlerinin disiplinlerarası bir metotla ele alınmasının, metnin anlaşılması açısından ne kadar gerekli olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Beyit açıklamalarında tenkit edilebilecek bazı noktalar tabii olarak mevcuttur (II/5'e ek gibi). Ancak bunlar, eserin kendi içindeki bütünlüğünü bozacak kadar çok ve büyük nitelikte değildir.

Vildan Serdaroğlu-Şişman

## Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması

Fethi Gedikli,

İz Yayıncılık, İstanbul 1998, 296 sayfa.

İslâm ticaret hukuku ile ilgili konular, özellikle İslâm ekonomisi alanındaki teorik tartışmalar ve bunun bankacılık, sigortacılık gibi alanlardaki uygulamalarının da etkisiyle son zamanlarda artan bir ilgi görmektedir. Ancak, konunun teorik yönü daha çok fıkıh kitaplarında yer alan ahkâm çerçevesinde tartışılarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bunun ötesinde, fıkıh kitaplarındaki ahkâmın uygulamaya nasıl yansıdığı konusunu tespite yönelik araştırmalar ise nisbeten yenidir. Bu anlamda ortaya konulan ve İslâm hukukunun prensipleri çerçevesinde işleyen muhtelif şirket modelinin uygulama alanları ile ilgili tarihi bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Osmanlı bağlamında düşündüğümüzde, konu zengin arşiv kaynaklarının mevcudiyetine rağmen bugüne kadar ilim çevrelerinden hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Fethi Gedikli tarafından ortaya konulan çalışma, doğrudan arşiv kaynaklarından hareketle Osmanlı ticarî hayatı ve şirket hukuku alanındaki uygulamanın ortaya çıkarılması açısından önemli bir adım teşkil etmektedir.

Yazarın doktora tezini esas alan ve Osmanlı şirket kültürü başlığıyla sunulan eser, konuyu doğrudan uygulamayı yansıtan şer'iyeye sicillerinden ve kayıtlardan hareketle ele aldığı için kendi sahasına önemli bir katkı oluşturmaktadır. Girişle birlikte dokuz bölümden oluşan eser, alt başlığında da belirtildiği gibi, doğrudan mudârebe'nin Osmanlı ticari hayatındaki uygulamasını tespite çalışmaktadır.

Eserin girişinde konunun 1950'lerden sonra gündeme gelen İslâm bankacılığı ile ilişkisi kurularak faizsiz bankacılık uygulamaları açısından mudârebenin önemi vurgulanmakta ve Batı'da yaygın bir finans şekli olan risk sermayesi ile mudârebe arasındaki benzerliklere işaret edilmektedir. Araştırmanın kaynakları nazariyat ve uygulamaya ait kaynaklar şeklinde bir ayırma tabi tutularak tanıtılmaktadır. Burada nazariyatla ilgili kaynaklar arasında sayılan fetva mecmualarının, fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde konunun teorisinden ziyade uygulama yönüne yakın bir konumda bulunduğu hususu dikkate alınarak uygulamaya ilişkin kaynaklar arasında sayılması belki daha uygun olabilirdi. Yine de, kaynaklar arasında sayılması, bugüne kadar araştırmacıların gerektiği kadar ilgi göstermediği fetva mecmualarının gündeme getirilmesi açısından önemlidir.

Giriş kısmında bir başka konu olarak şirket kurumunun tarihçesi verilmektedir. Bu çerçevede Yahudiler'de, Romalılar'da, Cahiliye dönemi Araplar'ında ve Bizans'taki şirketler hakkında bilgi verildikten sonra İslâm hukukunda şirketler başlığı altında özet bilgi verilmekte, bunu takiben de mudârebe kurumunun tarihçesi ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Verilen bilgiler oldukça faydalı olmakla beraber zikredilen konularda bu kadar ayrıntıya girilmesi kitabın bütünlüğü açısından zaid gibi gözükmektedir. Dolayısıyla zihni bütünlük açısından şirket kurumu hakkında verilen bilgilerin birkaç paragrafta özetlenmesi ve konuyla ilgili çalışmalara işaret edilmesinden sonra doğrudan mudârebe kurumunun tanıtımına girilmesi tercih edilmeliydi.

Eserin sonraki bölümlerinde mudârebe akdinin tanımı, kaynaklardaki yeri, diğer akitlerle ilişkisi, Osmanlı ticarî hayatında şirketlerin yeri ve mudârebe, akdin kuruluşu, sermaye ve kâr unsurları, hükümleri, akdin sona ermesi ve mudârebe sermayesinin helak olması gibi hususlar ayrıntılı olarak tahlil edilmekte ve bütün bu hususlarla ilgili tespit edilen örnek belgeler tahlil edilmektedir. Verilen örneklerden mudârebenin Osmanlılar tarafından çok iyi bilindiği ve ticarî ilişkilerde yaygın bir şekilde uygulandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada varılan sonuçlar, mudârebenin Osmanlılar tarafından bilinmediği ve uygulanmadığı şeklindeki iddiaların temelsizliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Örneklerin şer'iyeye sicillerinden seçilmesi uygulamanın doğrudan tespiti açısından önemlidir. Bu açıdan siciller Osmanlı gündelik hayatı ile ilgili ulaşabileceğimiz en ayrıntılı malzemeyi ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu eserde Galata sicilleri üzerinde ve mudârebe konusunda yapılan incelemenin farklı bölge ve tarihler için değişik konularda tekrarlanması ve mevcut malzemenin ortaya çıkarılarak tahlil edilmesi, pek çok konuda zengin mâlumata ulaşılmasını sağlayacaktır.

Burada vurgulanması gereken bir husus, ister mudârebe ister bir başka şirket türü olsun, herhangi bir uygulamaya gereğinden fazla önem atfedilmesinin doğru olmadığıdır. Günümüzde faizsiz bankacılık adı altında yapılan faaliyetler için teorik temeli teşkil eden mudârebe akdinin, uygulamada finans kurumlarının fon kullandırma işlemlerinde murabaha vb. işlemlere göre %5-10 gibi sembolik bir paya sahip olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Osmanlılar'ın geliştirdiği bir kurum olan para vakıflarının da mudârebe ile işletilmesi öngörüldüğü halde uygulamada muamele-i şer'iyeye denilen bir işlem türünün yaygınlık kazanması dikkat çekicidir. Bu açıdan, mudârebenin yanında diğer şirket türleri ve finansman usullerinin de araştırılması, böylece yapılacak mukayeselere zemin hazırlanması gerekmektedir. Ancak bu suretle daha kapsamlı değerlendirmeler yapılabilecek ve sağlıklı sonuçlara ulaşılacaktır. Üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, risk sermayesi ile mudârebe arasında kurulan benzerlikler (s. 28). Bir ölçüde benzerlik arz etse bile, tarihî kökenleri ve uygulama alanları açısından bunun tahkik edilmesi gerekmektedir. Ayrıntılı tahliller yapılmadan ulaşılacak sonuçların yanıltıcı olması ihtimal dahilindedir.

Burada para vakıfları ile ilgili tespitler konusuna da değinmek gerekir. Eserde para vakıfları tarafından yapılan mudârebe uygulamasına örnek verilmiş (s. 96), ancak bununla ilgili mudârebeye verilen malın vakfa aidiyeti konusunda bazı şüpheler serdedilmiştir. Buna rağmen, aynı sayfada Yeniçeriler'e ait orta sandıklarının mudârebe ile para işletmeyi istikrarlı bir şekilde sürdürdükleri şeklindeki tespit çelişkili gözükmektedir. Az sayıda örneği bulunsa bile, para vakıflarının işletilmesinde, mudârebe gibi riskin paylaştığı bir uygulamadan ziyade, vakfa garantili bir getiri sağlayan muamele-i şer'iyeye, bey' bi'l-vefâ, bey' li'l-istiğlal gibi uygulamalar tercih edilmiştir. Nitekim, eserin sonuç bölümünde de (s. 263) Yeniçeriler'in orta sandıkları için mudârebe uygulamasının nadir olduğundan bahsedilmektedir.

Mudârebenin Osmanlı öncesi yaygın bir uygulama alanına sahip olduğu bilinmektedir. Ancak, Osmanlı uygulaması ile ilgili ayrıntılı bir çalışmanın mevcut olmayışı,

bu konuda spekülâtif değerlendirmelerin yapılmasına yol açmaktaydı. Galata sicillerinden hareketle ortaya konulan bu eserle, mudârebenin Osmanlı ticarî hayatında yaygın bir şekilde uygulandığı, Müslümanlar kadar Zimmiler tarafından da bilinip tatbik edildiği tespiti yapılmaktadır. Dolayısıyla, Osmanlı tatbikatı ile ilgili değerlendirmeler, bu çalışmayla spekülâtif olmaktan çıkarak verilere dayalı bir mahiyet kazanmaktadır. Yapılan tespitlere göre, (s. 262-263) vezir, müderris, asker, hatta kadınlara kadar toplumun her kesiminden insanın mudârebe ortaklığına katıldığı görülmektedir. Bu da uygulamanın yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

Eserde sadece Galata sicilleri ile yetinilmeyerek daha ayrıntılı bir veri tabanına ulaşmaya çalışıldığı da görülmektedir (bkz. ekler kısmı). Şer'iyye sicillerinin araştırmacılar için ayrıntılı verilere ulaşma bakımından kullanıma pek elverişli durumda bulunmayışı dikkate alındığında Galata dışındaki diğer mahkemelere ait sicillerden referanslar kullanılması önemli bir katkı oluşturmaktadır.

Yine yazarın tespitlerine göre, mudârebe konusunda önceki dönemlerde görülen tartışmalar neticesinde mudârebe uygulaması belli bir olgunluğa ulaştığından Osmanlı uygulamasında konunun hukukî yönü ile alâkalı tartışmalara fazlaca rastlanmamıştır. Eserden, mudârebeye verilen sermayenin genellikle para olduğu ve bunun da kişilerin küçük ve orta büyüklükteki tasarruflarından oluştuğu görülmektedir. Yine verilen örneklerden mudâriblerin ağırlıklı olarak gemi reislerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu da mudârebe usulünün daha çok deniz yoluyla yapılan ticaretin finansmanında tercih edilen bir uygulama olduğunu göstermektedir. Mamafih, burada Galata örneğinin deniz ticareti ile bağlantısı düşünüldüğünde bunun böyle olması normaldir. Farklı bölgelerle ilgili yapılacak araştırmalarda kervan ticareti gibi farklı yollarla yapılan ticarî faaliyetlerin finansmanı konusunda da mudârebe örneklerinin bulunması muhtemeldir.

Ulaşılan malzeme açısından bakıldığında eser yeni ve orijinal bilgiler içermekte ve konuyla ilgili teorik bilgilerimizin ana hatlarıyla uygulamaya da yansıdığını ve mudârebe akdinin Osmanlı ticarî hayatında yaygın bir şekilde uygulandığını göstermesi bakımından önemli bir katkı oluşturmaktadır. Ancak, bu katkı eserin planına yeterince yansımadağı gibi, metin içinde de uygulamayla ilgili örnek ve tesbitler teorik tartışmalar arasında ikinci planda kalmakta, dokuz bölüm başlığından sadece birinde Osmanlı ticarî hayatına atıf yapılmaktadır. Bu durum, eserin nüvesini müellifin doktora tezinin teşkil etmesi ve bir tezde aranan asgarî bazı şekil şartlarını gerçekleştirme kaygısından kaynaklanması açısından bir ölçüde mazur görülebilir. Ama en azından malzemenin kitabın yayını safhasında ulaşılan belgelerden hareketle oluşturulacak bir çerçevede sunulması, ulaşılan sonuçların daha net ifade edilebilmesine imkân sağlayabilirdi. Buna rağmen eserin, mudârebenin yanında İslâm ticaret hukukunun diğer uygulamaları konusunda yapılacak araştırmalarda hem iktisat hem de hukuk tarihi araştırmaları için örnek olması açısından önemli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Tahsin Özcan

## **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık (1908-1918)**

Hasan Kayalı

(çev. Türkan Yöney), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, 260 sayfa.<sup>1</sup>

Osmanlı'nın son döneminin yakın tarihimizi oluşturmasına rağmen bizim için en muammalı dönemlerden birisi olduğunu söylersek pek abartmış olmayız. Bu açıdan Kayalı'nın Osmanlı Devleti'nin son dönemine damgasını vurmuş olan Jön Türkler'in Arap vilayetlerinde güttükleri siyaseti ele alan çalışması ayrı bir önem kazanmaktadır. Müellifin de önsözde belirttiği gibi özellik'e Batı'da bu yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'nın Arap eyaletleri hakkında araştırma yapanların "Osmanlı geçmişine dair belli bilgileri seçip çarpıtarak kullanmaları" ile elde ettikleri sonuçlar Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra kurulan devletlerin resmî tarihlerindeki milliyetçi ideolojik düşünceleri pekiştirmiştir (s. 4-5). Bu çalışmaların sonradan Orta Doğu bilim adamlarını da etkilediği görülür. Kayalı başta Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Bâbüal Evrak Odası olmak üzere Avrupa'nın belli başlı arşivlerinde çalışarak Osmanlı'nın son döneminde Arap eyaletlerinin durumuna ışık tutmaya çalışmıştır. Kayalı'nın çalışmasının başlıca tezi "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belli başlı Müslüman gruplar arasında, siyasi milliyetçiliğin Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar tutarlı bir güç olmadığı" şeklindedir. Ona göre "tek tek milliyetçi ideolojilerin önemli bir bileşen olarak dine başvurmaları, Müslüman halkın birincil sadakat olarak milliyetçiliğe yönelmesini paradoksal biçimde engellemiş, böylelikle aslında milliyetçi akımların gücünü kırmıştır" (s. 13-14). Kayalı'nın bu noktada az da olsa kendisiyle çeliştiğini görüyoruz: Bir taraftan siyasi milliyetçiliğin I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar "tutarlı bir güç" olmadığını söylemekte, diğer yandan dine dayalı da olsa "Tek tek milliyetçi" ideolojilerin varlığından bahsetmektedir ki kanaatimize göre bu dönemde Arap âleminde (Mısır dahil) bir "milliyetçilik" ideolojisinden bahsetmek çok zor, hatta imkânsızdır. Bu dönemde özellikle Mısır'da İngiliz işgaline karşı ortaya çıkan "vatanperver hareket" (el-hareketü'l-vataniyye) sonradan "milliyetçilik" (nationalism) adı altında ele alınmıştır.

Kayalı eserinde o dönemle ilgili çalışmalar haklı olarak sorgular. Mesela 1908'de oluşturulan meclisteki temsil oranı hakkında yapılan çalışmalarla ilgili şu tespit ilginçtir: "Arapların eksik temsil edilmiş olmalarıyla meclis bileşimini ele alan bilimsel çalışmalardaki yaklaşımı, günümüzün siyasi gerçekleri ve kaygılarına eşlik eden anakronik kategoriler biçimlendirmiştir." İmparatorluk sonrasında ortaya çıkan devletlerde Osmanlı ayrımcılığı öne çıkarılmaktadır. Kayalı buna resmî Ürdün tarihinin

1 Kayalı'nın bu eseri Harvard Üniversitesi'nde 1988 yılında *Arabs and Young Turks: Turkish-Arab Relations in the Second Constitutional Period of Ottoman Empire (1908-1918)* başlığı altında hazırladığı doktora çalışmasının yayıma hazırlanmış şeklidir.



Osmanlı İmparatorluğu içinde politik ya da idarî bir birim teşkil etmeyen Ürdün'den meclise sadece bir mebus alınmış olmasını Osmanlı ayrımcılığı olarak görmesini, geriye doğru muhakeme ve anakronik bölgesel-siyasal farklılaşmanın ne kadar güçlü olduğunun bir örneği olarak verir. Halbuki onun tespitlerine göre Araplar'ın ve Türkler'in meclisteki temsil edilme oranları iddia edildiğinin aksine nüfus dağılımına az çok te-kabül eder (s. 96-97).

Kayalı'nın çalışmasında tenkit ettiği diğer bir nokta da Antonious'un başını çektiği, sayıları hiç de az olmayan, bir grup araştırmacı tarafından Arap milliyetçiliği hareketlerinin çok erken bir dönemde başlatılmasıdır. Son zamanlarda yeniden gözden geçirilen bu konu hakkında farklı kanaatler ortaya konmaya başlanmıştır.<sup>2</sup> Bunları destekleyen Kayalı'ya göre I. Dünya Harbi öncesinde Araplar arasında var olduğu iddia edilen siyasi bir "Arap milliyetçiliği" hareketinden çok bir "Suriyecilik akımın-dan söz etmek" daha doğrudur (s. 238). Kayalı savaş öncesi dönemdeki Türk ve Arap milliyetçiliği tartışmalarının siyasi çerçevesinin muğlaklığına dikkat çeker ve Araplar'ın Jön Türk döneminde Osmanlı sultanına bağlı olmayı ve İslâm imparatorluğunun ayrılmaz bir parçası olarak kalmayı tercih ettiklerini belirtir (s. 238).

Eser "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri hariç altı bölümden oluşmaktadır. "Jön Türk Hareketinin Evriminde Araplar ve Arap vilâyetleri" başlıklı ilk bölümde (s. 18-58) müel-lif Tanzimat ve Abdülhamit dönemlerindeki idarî, sosyal ve siyasi yeniden yapılan-madan Araplar'ın ve Osmanlı idaresi altındaki Arap vilayetlerinin nasıl etkilendiğini inceler. Yaptığı tespitlere göre Arap kökenli bürokratların Tanzimat hareketinin lider kadrosu içinde yer alamamaları, onların daha sonra 1877-78 meclisinde hükümeti sert bir şekilde tenkit etmelerine ve eski devlet adamlarına muhalefet etmelerine sebep olmuştur (s. 24). Kayalı bu bölümde Hıristiyan bir bürokrat olan Halil Ganem gibi bazı Arap asıllıların Jön Türk hareketi içinde önemli mevkilere gelebilmelerine rağmen ayrı bir fraksiyon oluşturamadıklarını vurgular (s. 57).

"İkinci Meşrutiyet Deneyi" başlıklı ikinci bölümde (s. 59-90) ise 1908 devrimi-nin başkente ve Arap vilayetlerine getirdiği yenilikler ele alınmaktadır. Kayalı II. Meş-rutiyet'in ilanını Araplar'ın da diğer birçok grup gibi coşkuyla karşılamış olmasına rağmen devrimin üzerinden henüz bir buçuk yıl geçmeden bir "Arap" muhalefet par-tisi ortaya çıktığını ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalif Araplar'ın sayısının hızla çoğalmaya başladığını söyler (s. 59). Ona göre İttihat ve Terakki, uzak Arap vilayet-lerini daha sıkı denetlemeye başlamış, bununla birlikte, güvenilir personel sıkıntısına düşmüştür (s. 66). 1908'de açılan I. Meclis'te Arap mebuslar da yer almıştır. 31 Mart Vak'ası ise Şam hariç Arap vilayetlerinde önemli bir akis bulmamıştır (s. 82).

2 Arap Milliyetçiliği hakkında yapılan çalışmaların bir değerlendirmesi için bk. Rashid Khalidi, "Otto-manism and Arabism in Syria Before 1914: A Reassessment", *The Origins of Arab Nationalism*, R. Khalidi (ed.), New York 1991.

“Muhalefet ve Araplar” başlıklı üçüncü bölümde (s. 91-128) Türkleştirme meselesi ve Arap vilayetlerindeki huzursuzluklar ele alınmaktadır. Yazarın bu bölümde vurguladığı konu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iddia edildiğinin aksine, Türk milliyetçisi kültürel ya da siyasi bir programın düzenlenip uygulandığına dair inandırıcı bir delilin olmamasıdır. Kayalı'ya göre İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin zorba tavrı, Türk-Arap ilişkilerinde huzursuzluk verici bir unsur olmuş, Araplar'ın politize olmasına ve Araplar'la Türkler'in etnik ve dilsel çizgilerde birbirlerine giderek daha fazla yabancılaşmalarına yol açmıştır (s. 97). Nitekim hükümet meclisteki Arap mebusların muhalefetine sebep olan ve o dönemde siyasi bunalıma yol açan bazı girişimlerde bulunmuştur: Bunlardan birincisi Irak'ta Lynch Biraderler adlı bir İngiliz denizcilik şirketine İngiltere'den borç alabilme umuduyla ticarî imtiyaz sunma teklifinden ibarettir (s. 111 vd.). İkincisi de bazı muhalefet milletvekillerinin İttihatçı hükümeti bir takım kredi anlaşmalarında Siyonistler'in etkisinde kalmak ve Yahudiler'e ekonomik imtiyazlar vermekle suçlamalarıdır (s. 115). Neticede Arap mebusları da bu mesele üzerinde durarak hükümeti Yahudiler'in toprak edinmelerine karşı daha etkin önlemler almaya çağırmışlardır (s. 116-117). Bu yıllarda Trablusgarp'ın yitirilmesi İttihat ve Terakki destekli hükümetin aralarında pek çok Arab'ın da bulunduğu güçlü bir örgütlü muhalefetle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur (s. 127).

“Adem-i Merkezîyetçi Muhalefet ve Yeni ‘Arap Siyaseti’” başlıklı dördüncü bölümde (s. 129-159) 1912-1913 yılları arasında Arap vilayetlerindeki islahat hareketleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve onun adem-i merkezîyetçi muhalefeti, Hüriyet ve İtilaf Fırkası arasındaki siyasi rekabet ve Düvel-i Muazzama'nın Arap bölgelerinde giderek artan çıkarları incelenmiştir. Kayalı'ya göre Balkanlar'daki toprakların kaybedilmesiyle birlikte çok ırklı ve çok dinli bir imparatorluğun bir Türk-Arap çekirdeğe dönüşmesi neticesinde Arap islahatçı gruplar ağırlıklarını koyarak İttihat ve Terakki Cemiyeti politikalarını yeniden gözden geçirmek zorunda bırakmıştır. Buna göre İttihat ve Terakki Cemiyeti, Arap vilayetlerindeki adem-i merkezîyetçilerin isteklerini yerine getirerek özerklik eğilimlerini söndürecek bir siyaset geliştirme yoluna gitmiştir (s. 129). 1913 yılının sonuna gelindiğinde ise İttihatçı hükümet, ideolojisinin temelini İslâm'ı koymuş ve bu siyasetiyle Osmanlı halifesine bağlılığı ön plana çıkaran Araplar'ın bu fikir etrafında toplanmalarını hedeflemiştir (s. 159).

“Bir Merkezîleşme Örneği: Jön Türk Yönetimi Altında Hicaz” başlıklı beşinci bölümde (s. 160-194) yazar 1908'de Mekke emiri olarak tayin edilen ve 1916 yılına kadar da bu görevde kalan Şerif Hüseyin ile merkezî hükümet arasındaki ilişkileri ele alır. Kayalı'ya göre Hicaz'ın ekonomik potansiyel bakımında önemsiz ve dinî sebeplerden dolayı da ayrıcalıklı bir statüsü olması açısından Jön Türkler burada doğrudan merkezî bir otorite tesis etmeye çalışmamakla birlikte stratejik ve dinî nedenlerden ötürü buranın da kısmî ve dolaylı bir merkezî denetim altında tutulması gerektiğini düşünüyordular. Bunun için Şerif Hüseyin'i onun aracılığından faydalanmak amacıyla desteklediler. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na katılmasından sonra ise Hüseyin güç arayışını 1916 yılında İngilizler'in Suriye ve Filistin'i işgal etmelerini kolaylaştıran ayaklanmaya dönüştürmüştü (s. 165).

“Savaş Yılları” başlıklı son bölümde (s. 195-232) Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte değişen politikalar ve Mekke emiri Şerif Hüseyin'in İngilizler'in bağımsız Arap devleti vaatlerine kanarak Arap isyanını başlatması ve bunun sonuçları irdelenmektedir. Kayalı'ya göre Hüseyin'in ayaklanması hem ülke hem de savaşın gidişatı açısından ciddi sonuçlar doğurmuştur. Ayaklanmanın ortaya çıkaracağı panik ve cep-hedekilerin moralinin bozulmasından korkan hükümet olayların boyutunu küçük göstermeye çalışmıştır. Hicaz dışındaki Araplar'ın çoğunluğu ise ayaklanmaya karşı çıkmaları bile kararsız kalmışlardır (s. 222). Cemal Paşa'nın Arap liderlerini -hükümetle uzlaşsın veya uzlaşmasın- hiç bir ayırım gözetmeksizin idam ettirmesi, Osmanlı ordusundaki Arap subayları radikalleştirmiş ve milliyetçi hedefler güden bir grup olmalarına neden olmuştur (s. 224). Bu noktada Kayalı'nın şu tespitlerinin de üzerinde düşünmek gerekmektedir: “Pek çoğu (Arap subayların-HG) Şerif Hüseyin'in tarafına geçmiş ve İngiltere-Şerif ortaklığına büyük destek vermişlerdi. Ancak Arap subaylar hükümet yanlısı ve bağımsızlık yanlısı olarak bölünmekle kalmamış... Şerif Hüseyin'in yanında yer alanların bazıları, sonuçta Osmanlı hükümetinden ayrılma çabalarına katılmak istememişlerdi.” Kayalı'nın çalışmasından, Osmanlı'nın 1918'de Mondros ateşkes anlaşmasıyla teslim olmasının ardından İstanbul'da yeni kurulan Ahmet İzzet Paşa hükümetinin Arap vilayetleri sorununu Arapların milli iradesiyle çözmeye söz vermesinin de etkisiyle Araplar'ın Türkler'le birlikte hareket etme duygularını tekrar gündeme getirdiğini (s. 229), 1919 yılında da Yunanlılar'ın Anadolu'ya çıkmalarından sonra Suriye ve Filistin'deki Araplar'ın gerek işgal korkusuyla gerekse topraklarının parçalanıp Siyonistler'e bir “ulusal yurt” olarak bağışlanacağı endişesiyle Türkiye'de başlatılan savunma hareketinin yanında yer almaya karar verdiklerini öğreniyoruz (s. 230). Kayalı Türkiye'de değişen politikaların Arap nüfusun yaşadığı topraklar hakkındaki tartışmalarda da kendisini gösterdiğini ve bu bölgelerin geleceği ile ilgili tartışmalara dönemin yöneticilerinin katılmayarak dikkatlerini Anadolu'yu kurtarma konusuna yoğunlaştırdıklarını, bunun da bir “reelpolitik” olduğunu belirtir (s. 231).

700. Kuruluş yıldönümünü kutladığımız Osmanlı'nın son dönemiyle ilgili araştırmaların 1980 ve 1990'lı yıllarda hız kazanması yakın tarihimiz açısından oldukça sevindiricidir. Bunlardan birisi olan Kayalı'nın çalışması Jön Türkler ve Araplar hakkında bugüne kadar genel geçer bir doğru olarak kabul edilen bir çok konu üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan Osmanlı'nın son dönemiyle ilgilenenlerin bu eseri mutlaka okumaları gerektiğini düşünüyorum.

Hilal Görgün

### **Alevî Kimliği**

(ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), çev. B.K. Torun, H. Torun,  
Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, 276 sayfa.

Kitap, İstanbul'daki İsvaç Araştırma Enstitüsü'nün 25-27 Kasım 1996 tarihleri arasında düzenlediği "Osmanlı ve Modern Türkiye Alevileri"nde Din, Kültürel Kimlik ve Toplumsal Örgütlenme" başlıklı konferansa sunulan tebliğlerin derlenmesinden oluşmaktadır. Aslı *Alevi Identity* adıyla (İstanbul 1998) basılan eser iki mütercim tarafından itinalı bir şekilde Türkçe'ye aktarılmıştır. Üç bölüm halinde hazırlanan eserin "Alevî Kimliği Üzerine" başlıklı ilk bölümünde İrene Melikoff'un "Bektaşilik/ Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", Eric Cornell'in "Bosna Bektaşiliği", David Shankland'ın "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevî Hareketinde Etnografyanın Yeri", Karin Worhoff'un "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşilik'le İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", Faruk Bilici'nin "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", Ruşen Çakır'ın "Politik Alevîlik ile Politik Sünnilik: Benzerlikler ve Zıtlıklar", Helga Rittersberg-Tılıç'ın "Almanca Kimliğinin Alevî Kimliğine Dönüştürülmesi", Reha Çamuroğlu'nun "Türkiye'de Alevî Uyanışı" ve Fuad Bozkurt'un "Alevîliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi" olmak üzere dokuz makale bulunmaktadır. "Ötekiler" başlıklı ikinci bölüm ise İlber Ortaylı'nın "Osmanlı Modernleşmesi ve Sebetaycılık", Jean During'in "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi", Jakop Skovgaard-Petersen'in "Takiyye mi Yoksa Sivil Din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzi Din Uzmanları", Aharon Layish'in "Politik Bir Araç Olarak Dürzilerin Dinî Vasiyetnameleri", Marianne Arinberg-Laanatza'nın "Türkiye Alevileri - Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar", Tord Olsson'un "Dağlıların ve Şehirlilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrîlerin Mezhebi" isimli makaleleri olmak üzere altı çalışmadan meydana gelmektedir. "Sonsöz" başlıklı üçüncü bölümde ise ilki Catharina Raudvere'nin "Kentin Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dinî Cemaatler: Erişim ve Görünürlük", ikincisi de Tord Olsson'un "Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme" isimli makaleleri yer almaktadır.

Alevîliğin tarihî arka plânı ile ilgili çalışmalarıyla tanınan İrene Melikoff'un makalesi, yeni malzemeler ve yeni bakışlar ortaya koymaktan çok, kendisinin konuyla ilgili muhtelif yerlerde yayımladığı çalışmalarının kısa bir özetinden ibarettir. Zaten müellif sık sık kendi çalışmalarına referanslar göndererek bu durumu bir tür teyit etmektedir.

Erik Cornell ise, tarih boyunca Bosna'da hâkim olan İslâmî anlayışın Sünnî çizgi- de seyrettiğini, ancak 1826'lara kadar heteredoks eğilimlere mensup Müslümanlar'ın da bulunduğunu kaydettikten sonra, bunu temellendirecek arşiv malzemelerinin yakın bir zaman önce Saraybosna'nın bombalanmasıyla tahrip edildiğini, dolayısıyla buradaki Bektaşî varlığını İstanbul'daki arşivlerden yararlanarak ortaya koymak gerektiğini belirtmektedir. Bugün Bosna'da Bektaşî olmadığını söyleyen Cornell'in makalesi, ilgili eserlere atıfta bulunarak bu ülkede, geçmişte Bektaşî kimliğine sahip insanların bulunduğunu ifade etmekten ibaret görünmektedir.

David Shankland, Alevî kimliği üzerinde son zamanlarda kendini gösteren “keşfedilme” girişimleri ve “yeniden yapılanma süreci”ne eğilmekte ve konuyla ilgili antropolojik tahliller yapmaktadır. Bu değerlendirmelerin önemi ya da önemsizliği bir tarafa, onun Alevî-Sünnî çatışmasının Osmanlı İmparatorluğu tarihinin en kanlı sayfaları arasında yer aldığı yolundaki ifadeleri (s. 21) ilmi temelden uzak ve yanlı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Osmanlı tarihinin hiçbir döneminde ve Osmanlı topraklarının hiçbir bölgesinde, Shankland'ın kullandığı ifade ile “Alevî-Sünnî çatışması” olmadığı tarihçilerin üzerinde birleştikleri bir durumdur. Bazı heterodoks zümrelerin resmi otoriteye karşı ayaklanmaları Alevî-Sünnî çatışması ya da mezhep farklılığından kaynaklanmayıp muhtelif sosyal ve ekonomik şartlara karşı duyulan hoşnutsuzluğun tezahürleri biçiminde kendini göstermiştir.

Karin Worhoff'un Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili akademik ve popüler nitelikli yayınlara dair çalışması bu alanda büyük ölçüde derli-toplu bir çerçeve sunmaktadır. Yazar, yer yer sosyal sürece atıflarda bulunarak konuyla ilgili Hasluck, Melikoff gibi oryantalistler ile Köprülü, Gölpinarlı ve Ocak gibi Türk akademisyenlerin çalışmalarına değinmekte, 1970'lerde Alevî inanç sisteminin çözülmesi ve Aleviliğin siyasi alana kayması ile birlikte 1980'lerde canlanan, 1990'lı yıllarda da ciddi biçimde artan akademik ve amatör nitelikli çalışmaları değerlendirmektedir. Bu arada dernekleşme faaliyetleriyle birlikte Alevî camianın kendi kitap, dergi ve broşürlerinden de bahseden Worhoff, Sünnî çevreye mensup araştırmacıların eserleri ile bunların bakış açıları hakkında da değerlendirmeler yapmaktadır. Bu arada okuyucuyu Türkiye dışındaki üniversitelerde konuyla ilgili bazı doktora çalışmalarından da haberdar eden yazarın, makalenin sonunda verdiği on iki sayfalık bibliyografya -sınırlı da olsa- son çeyrek yüzyılın Alevîlik-Bektaşîlik literatürü mahiyetindedir.

Kitapta dikkat çeken bir diğer makale de Faruk Bilici'ye aittir. Bilici'nin Alevî-Bektaşî teolojisinin günümüz Türkiye'sindeki fonksiyonuna tahsis ettiği çalışması biraz problemlili görünmektedir. Zira “senkretik bir inanç yapısı” bulunmakla beraber şifahi geleneğe dayalı ve şimdiye kadar teologları tarafından geliştirilip sistematize edilmiş bir Alevî ya da Bektaşî teolojisi bulunmadığından, böyle bir teolojiden söz etmek pek sağlıklı değildir. Bununla birlikte Bilici'nin günümüz Alevîleri'ni materyalistler, İslâm tasavvufunun heterodoks köşesinde kendilerine yer bulanlar, Alevîliği gerçek İslâm kabul edenler ve Şii renkli Alevîler şeklinde birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan dört ana grupta toplamaya yönelik tasnifi büyük ölçüde isabetlidir. Ayrıca yazarın, biri Alevî kaynaklarının ve Alevî toplumunun çok dağınık ve çok yönlü bir görünüm arzemesi, diğeri toplumda temel İslâm bilimleri hakkında yetişmiş eleman bulunmayışı gibi bugün iki temel açmazın bulunduğu şeklindeki yaklaşımları önemli bir tespit olarak dikkate alınmalıdır.

Türkiye'deki İslâmî hareketler konusunda yaptığı çalışmalarıyla bilinen araştırmacı-gazeteci Ruşen Çakır'ın politik Alevîlik'le politik Sünnîliğin benzerliklerine ve zıtlıklarına dair yazısı sağlıklı tespitler içermektedir. Alevîler'in kendilerini “İslâm'ın hümanist yüzü”, Sünnîleri ise “İslâm'ın saldırgan yüzü” olarak nitelendirdikleri,

Türkiye’de yaşanan Alevî hareketliliğin esas olarak dinsel temelli politik bir hareketlilik olduğu, Sünnî İslâmcılar için Alevîliğin önemli bir gündem maddesi oluşturmadığı, Alevîler’in politik nedenlerle, Sünnî İslâmcılığı olduğundan daha güçlü gösterdikleri, esasen Alevî hareketinin Sünnî İslâmcılığa bir tepki ve onun bir nevi taklidi olarak doğduğu, hem Sünnî İslâmcılığın hem Alevî hareketliliğin monolitik görünmekle beraber bir dizi grup, eğilim, çevre ve şahsın aritmetik bir toplamı olmaktan öteye gidemediği gibi örnekler genelde önemli tespitler olarak dikkat çekmektedir.

Helga R. Tılıç’ın saha çalışmasına dayalı olarak kaleme aldığı Almanya’da yaşayan Alevî işçilerin Türkiye’ye döndükten sonra Alevî kimliklerindeki değişimle ilgili çalışması konuyla ilgili önemli bir başka boyutu ele almaktadır. Tılıç’a göre Almanya’da çalışmış olan Alevîler ülkeye geldikten sonra Alevî canlanmayı olumlu yönde etkilemektedirler. Ancak bu canlanma Alevîliğin dinî ve tasavvufî cephesinden ziyade politik ve kültürel yönüne dönük olarak seyretmektedir.

Kitabın ilk bölümünün bundan sonraki son iki makalesi “Alevî” iki yazara aittir. Bunlardan ilki Alevîlik’le ilgili telif ve tercümeleriyle tanınan Reha Çamuroğlu’nun Alevî “uyanişı”nı ele aldığı çalışmasıdır. Yazarın 1970’lerde Alevî kökenden gelen gençlerin sosyalizme yönelip Alevîliği ittiklerini, ama sosyalizmin çöküp Doğu blokunun dağılmasından sonra bu kitlenin sosyalizmden daha eşitlikçi, daha paylaşımcı buldukları Alevî kimliğine geri döndüklerini, ancak bu kimliği “modernite”nin kavramlarıyla donatmaktan da geri kalmadıklarını kaydetmesi yerinde bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. 1980’lerden sonra kendini gösteren Alevî hareketlenmenin bizzat içinden birisi olan Çamuroğlu, hareketliliğin iki temel sebebinden söz etmektedir: Birincisi kırsal kesimden şehirlere başlayan göç, ikincisi ise zamanla şehirlerde yaşayan toplumun kendi burjuvasını oluşturarak yeni bir toplumsal tabakalaşmanın oluşmasına neden olması ve bir dizi politik sebepler. Yazarın ikinci sebep olarak saydığı Türkiye’de İslâm köktendinciliğinin güçlenmesi, İran devriminin gerçekleşmesi ve Kürt sorununun ülkenin en önemli gündemi haline gelmesi doğru, fakat eksik bir tespittir. Yazar, tabii olarak bu sebepleri detaylandırırken muhtelif Alevî gruplanmalarından ve farklı Alevî algılamalarından bahsetmekte, bilhassa batı aydınlanmasının Alevîlik’le özdeşleştirilmesine yönelik teşebbüslere işaret etmektedir. Ancak yazarın Alevî uyanışı hareketinde, Bektaşîliğe doğru gittikçe artan bir yönelim olduğu şeklindeki tespitleri tartışmaya açık görünmektedir. Esasen öteden beri toplumda mevcut olan Hacı Bektaş-ı Veli saygısını ve derneklerin özel otobüslerle gerçekleştirdikleri dergâh ziyaretlerini Bektaşîliğe kayma olarak görmek mümkün değildir.

“İçeriden” bir bakışla sunulan diğer tebliğ ise Fuat Bozkurt’a aittir. Alevîliğin İslâm dışı olduğunu benimseyenlerden biri olan Bozkurt, yeniden yapılanma sürecinde bazı ritüellerin günün şartlarına uygun hale getirilmesi ya da sembolik olarak kalması teklifi üzerine kurduğu makalesinde, söz gelimi, Alevîliğin “doğuştan Alevîlik” ilkesini aşması gerektiğini, yol kardeşliğinin (musahiplik) sembolik olarak devam edip bunun geçmişte uygulanan biçiminin bugün kent ortamında yerine getirilemeyeceğini, görgü cemlerinin bugünkü hukuk ve yargılama sistemi karşısında bir anlam ifade etmediği için artık devre dışı kalmasının şart olduğunu ileri sürmektedir. Bize göre Bozkurt’un

teklifleri Aleviliğin tarihî kimliğinin yeniden yapılanması değil, adeta tümüyle başkalaştırılması mahiyetinde görünmektedir. Oysa toplumun uygulamada söz konusu ritüelleri yerine getirmese bile bu tür tekliflere ne kadar itibar edeceği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Diğer taraftan Bozkurt'un toplumun ne kadarının bu talebi benimsediğine atıf yapmaksızın Aleviler adına okullardan din derslerinin kaldırılması yolundaki teklifi de birçok açıdan müzakereye muhtaç görünmektedir.

Kitabın ikinci bölümü ise İlber Ortaylı'nın Osmanlı modernleşmesi ve Sebataycılık üzerine kaleme aldığı makalesinden başka İran'daki Ehl-i Hak, Suriye'deki Nusayriler ve Lübnan'daki Dürziler'le ilgili yazılardan oluşmaktadır. Ortaya koydukları sonuçlar itibariyle iştirak edilebilecek noktaların yanında iştiraki mümkün olmayan yaklaşımlar da bulunmakla beraber makalelerin zengin içerikli olduğu belirtilmelidir. Bu çalışmaları doyurucu kılan en önemli unsur ise yüzyıllar boyunca "kapalı toplum" olarak varlıklarını sürdüren bu kesimlerle ilgili verilerin sadece kitaplardaki yanlış yanılsız bilgilerle yetinilmeyerek kısmî saha çalışmaları ile desteklenmiş olmasıdır.

Bazı tespit hataları ve tartışmaya açık sonuçları bulunmakla birlikte eserin Aleviliğin tarihî ve kültürel yapısına önemli bir bilimsel katkı olduğu ortadadır.

İlyas Üzüm

### **Haçlı Seferleri**

Işın Demirkent

Dünya Yayıncılık, İstanbul 1997, VII+306 sayfa+236 adet harita, resim, minyatür, gravür.

Dünya tarihinin en önemli olayları arasında yer alan Haçlı Seferleri, Papa II. Urbanus'un 1095'teki çağrısı üzerine 1096 yılında başlayan Birinci Sefer ile 1291'de Lâtin Hıristiyanlar'ın Doğu'daki son merkezleri Akkâ'dan çıkarılıp atılmaları arasında geçen yaklaşık iki yüz yıllık bir dönemi kapsar. Küçük çaplı bazı girişimler yanında dokuz büyük seferin düzenlendiği bu süre içerisinde Haçlılar tarafından Birinci Sefer esnasında Urfa, Antakya, Kudüs ve Trablus'ta, Üçüncü Sefer sırasında Kıbrıs'ta, Dördüncü Sefer sonunda da İstanbul'da Lâtin devletleri kurulmuştur. Işın Demirkent'in *Haçlı Seferleri* adlı bu kitabı, seferlerin başlangıcından sonuna kadar "genel bir tasvirini" amaçlayan Türkçe telif edilmiş ilk eser olma özelliği taşımaktadır.

Birinci Haçlı Seferi ordularının Türk dünyası ile ilk temasının gerçekleştiği 1097 senesinin 900. yılında yayımlanan eserin önsözünde yazar, Batı'da Haçlı Seferleri'ni çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışmanın yapılmış olmasına rağmen "tarihimizin bir parçası olan" bu konu ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olduğuna dikkat çekmekte ve eserini, daha doğru sonuçlara ulaşabilmek amacıyla Türk-İslâm dünyası bilim çevresinin görüşlerini dile getirme yolunda bir adım olarak takdim etmektedir. Yazarın bu bakış açısı eserin birçok yerinde kendisini göstermektedir.

Yazara göre insanlık tarihinin değişmeyen olgusu olan Doğu-Batı çekişmesinin en uzun süreli ve geniş kapsamlı bir devresini teşkil eden Haçlı Seferleri, XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının “kutsal toprakları kurtarma” sloganıyla Türkler’i Anadolu’dan atmak ve bütün Yakın Doğu’yu ellerine geçirmek maksadıyla düzenlediği siyasi amaçlı askerî bir harekettir. 1291’de Doğu’daki Lâtin hâkimiyetinin sona ermesinden sonra da Son Haçlı Seferleri adıyla sürüp giden bu hareketin uzantılarını günümüzde de görmek mümkündür.

“Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu” ve “Haçlı Seferi İçin Çağrı” başlıkları altında hareketin sebepleri ve çağrının mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Yazar, Batı dünyasında bu konuda sebeplerin çeşitliliğine işaret edilmekle birlikte din unsurunun ön plana çıkarıldığını, halbuki Haçlı Seferleri düşüncesinin doğuşunu zorlayan unsurların aslında siyasal, sosyal ve ekonomik nedenler olduğunu belirtmektedir. Dinî motifi ise “sadece itici bir güç” olarak görür. Haçlı Seferleri’nin, Hıristiyan kilisesinin 1054 yılında kesin bir şekilde ikiye bölündüğü, Avrupa’da yıllardır süregelen ekonomik sıkıntıların açlık ve sefaletle dönüştüğü, eyaletlerin parçalanmasıyla şiddetin arttığı, Türk ve Normanlar’la mücadele eden Bizans’ın askerî bakımdan gücünü yitirdiği, 1071’deki Malazgirt zaferinin ardından Anadolu’da Türk hakimiyetinin kurulduğu ve Büyük Selçuklu Devleti’nde iç çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastladığına dikkat çeken Demirkent, Roma kilisesinin öteden beri süregelen arzusu paralelinde bütün Hıristiyanlık âlemi üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen Papa II. Urbanus’un Bizans İmparatoru Aleksios I. Komnenos’tan gelen Türkler’e karşı yardım isteğini fırsat bileerek Clermont Konsili sırasında 27 Kasım 1095’te Haçlı Seferleri için çağrıda bulunduğunu kaydetmektedir. Bu dönemde Avrupa’da yaşanan ekonomik sıkıntı ve toplumsal çalkantılardan kurtulmak için Doğu’ya gidip güç, para ve toprak sahibi olmanın hedef gösterildiğini, bununla birlikte daha geniş ve etkili bir katılım sağlamak için seferin “İsa aşkına, din uğruna fedakârlık ve sevgi” temeline oturtulduğunu ifade etmektedir. Kısacası, kilise siyasî amacını gerçekleştirmek için dinî motiften faydalanmış ve 457 yıldır Müslümanlar’ın elinde olan “Kutsal topraklar”ı kurtarma sloganıyla asıl amacını gizlemiştir.

Müteakip bölümlerde 1096’da Pierre l’Ermite idaresindeki ve 1101 yılındaki Haçlı Seferleri ile sekiz Haçlı seferini müstakil başlıklar halinde ele alan yazar, bu arada Avrupa ve Doğu’daki durumlara da yer verir. 1291’den sonraki son Haçlı seferlerini özellikle Niğbolu (1396) ve Varna’da (1444) Osmanlılar’ın göğüslediğini ve böylece Avrupa’nın Türkler’e karşı fiilen düzenlediği Haçlı Seferleri döneminin kapandığını belirtir.

Haçlı Seferleri’nin Yakın Doğu’daki yerli Hıristiyanlar, Bizans, Türk-İslâm dünyası ve Avrupa açısından sonuçlarını değerlendirirken müellif özetle şu hususlara yer vermiştir: Kutsal toprakları kurtarma ve Doğu Hıristiyanları’na yardım sloganıyla başlayan Haçlı hareketi Yakın Doğu’nun yerli Hıristiyanları’na faydadan çok zarar vermiştir. Haçlılar’ın asıl kötülüğü 1204’te başkent İstanbul’u işgal edip elli yedi yıllık Lâtin hakimiyetini kurdukları ve “aciz bir devlet” durumuna düşürdükleri Bizans’a karşı olmuştur. Haçlı Seferleri başlangıçta Anadolu Türkleri üzerinde de olumsuz etki



yapmış ve baskın niteliğindeki saldırılarla Türkiye Selçuklu Devleti'ne gerçekten bir darbe vurmuştur. Ancak Haçlılar'a karşı verdikleri başarılı mücadeleler sonunda Türkler, uğradıkları bütün zararlara rağmen Anadolu'da köklü bir şekilde yerleşmişlerdir.

Haçlı Seferleri Avrupa toplumunun değişen yapısını siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan etkilemiştir. Haçlı Seferleri'nde başlangıçta elde edilen başarılar Papalığa prestij kazandırıp yapılan bağışlarla zenginleşmesine sebep olurken daha sonraki başarısızlıklar ve seferler için vergiler konulması, gelirlerin Doğu'daki Haçlılar'a yardım yerine Papalık sarayına harcanması kilisenin gücünü azaltmıştır. Bu arada Roma kilisesi misyonerlik faaliyetleri neticesinde hakimiyet alanını İran'a, Asya içlerine hatta Çin'e kadar genişletmiştir. Haçlı Seferleri sayesinde Avrupa'nın Doğu ile ticareti olağanüstü gelişme göstermiş, bunun sonucu olarak zenginlik artmıştır. Müslümanlar'la teması genelde savaşlar ve ticarî ilişkilerle sınırlı kalmış olan Haçlılar, Müslümanlar'ın yaşayış tarzından etkilenmişler ve geldikleri bu yabancı ülkelerde pek çok yeni şeyler öğrenip bunları Avrupa'ya taşımışlardır. Doğu'nun bazı yiyecek maddeleri, şifalı bitkileri, baharat çeşitleri, giyim ve ev eşyaları, dokuma ürünleri bunlar arasındadır. Müslümanlar'la çeşitli münasebetler sonucu birçok Arapça kelime ve terim Avrupa dillerine girmiş, Doğu'nun bazı hikâye ve masalları Avrupa'da yayılmıştır. Ayrıca askerî alanda bazı savunma teknikleri konusunda da Doğu'dan yararlanılmıştır.

Haçlı Seferleri, Haçlı Devletleri ve Bizans İmparatorluğu tarihi konularında dersler veren Demirkent'in bu kitabı *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1146)* (I-II, Ankara 1990-1994), "1101 Yılı Haçlı Seferleri" (*Prof. Dr. Fikret İşıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, 17-56), *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıçarslan* (Ankara 1996) ve *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Haçlılar" maddesi (c. XIV, s. 525-546) gibi konuyla doğrudan ilgili çalışmalarının bir devamı niteliğindedir. Böylece Türk okuyucuları Steven Runciman'ın Fikret İşıltan tarafından tercüme edilen üç ciltlik *Haçlı Seferleri Tarihi*'nden sonra (TTK Yayınları, Ankara 1987) konuyu derli toplu ele alan yeni bir eseri elde etme imkanına sahip olmaktadır.

Ortaçağ Avrupası ve Yakındoğu'nun oldukça hareketli iki yüz yıllık bir kesitini siyasi ve sosyal açıdan tasvir eden eser, Haçlı Seferleri başta olmak üzere Avrupa, Bizans, Fâtımî, Selçuklu, Moğol, Eyyübî, Memlük ve Osmanlı tarihlerine ilgi duyan herkesin faydalanabileceği bir mahiyet taşımakta olup sade bir anlatımla okuyucuya sunulmaktadır. Konuların arasına serpiştirilen renkli harita ve resimlerle ayrı bir önem kazanan eser, yazarın ve kaliteli baskısıyla yayınevini ilim dünyasına değerli bir katkısı olarak görülmeyi hak etmektedir.

İçinde bulunduğumuz yılların Haçlı Seferleri'nin başlamasının 900., Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümlerine denk geldiği dikkate alınırsa, Osmanlı'nın hemen öncesinde yaşanmış olan Haçlı Seferleri'ne dair bu eserin doldurduğu boşluk daha iyi anlaşılacaktır.

## İslâm'ın Gülüryüzü

Eva de Vitray-Meyerovitch

(çev. Cemal Aydın), Şule Yayınları, İstanbul 1998, 167 sayfa.

Akıl ile gönlün birleşiminin bir insanı nerelere götürebileceğini bu tecrübeyi yaşayan bir kişinin dilinden anlatan bir kitap *İslâm'ın Gülüryüzü*. Kitabın yazarı Eva de Vitray-Meyerovitch 1954 yılında Müslüman olan ve Temmuz 1999'da vefat eden bir Fransız hanım. Meyerovitch'in birçok özelliğı var. Bunlardan en önemli gözükene onun bir ilim ehli olması. Belki de Yahudi iken Müslüman olan Amerikalı Meryem Cemile'den sonra yeni dinlerine ilimle katkıda bulunmaya çalışan en önemli hanım mühtedilerden birisi. İslâm'ı Muhammed İkbâl ve Mevlana Celaeddin Rûmî vasıtasıyla tanımış. Onlardan çok etkilenmiş ve belki de bu sebeple onların hemen bütün eserlerini Fransızca'ya çevirmiş. Meyerovitch profesörlük unvanını almış bir akademisyen. İlim hayatını da Paris'te bulunan CNRS kısaltmasıyla tanınan Centre National des Recherches Scientifiques'te (Bilimsel Araştırmalar Millî Merkezi) geçirmiş. Mesnevî'yi çevirmek için on yıl çalışmış. Fransızca'ya çevirdiğı bu eserler ve Fransa'da Mevlana üzerine verdiği konferanslar sayesinde birçok kişinin de Müslüman olmasına katkıda bulunmuş.

*İslâm'ın Gülüryüzü* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilen Meyerovitch'in bu kitabının Fransızca orijinal baskısı Albin Michel yayınları arasında 1995 yılında yayımlanmış. Kitabın böyle sıra dışı bir başlık taşımasının anlamı var. Yayın tarihi bu konuda bir ipucu vermekte. 1990'lı yılların başlarında Batı ile İslâm'ı veya en azından İslâm dünyasının bir kısmını karşı karşıya getiren iki önemli olay yaşandı. Bunlardan birincisi Selman Rüştü hadisesi, diğeri ise Körfez Savaşı idi. Bu iki olay Batı'da zaten İran Devrimi'nden bu yana iyice menfi hale gelen İslâm imajını daha da kötüleştirdi. *İslâm'ın Gülüryüzü* başlığı işte bu imajın gerçek olmadığını ispatlamaya çalışan bir görev üstleniyor. Aslında kitabın orijinal ismi *İslâm'ın Diğeri Yüzü* şeklinde bir Türkçe ifadeye sahip. Ama bu isim de neticede aynı anlamı yansıtıyor. Batılılara "İslâm'ı hep menfi açıdan gördünüz. Onu bir de bu diğeri yüzünden görünüz!" çağrısında bulunuyor.

*İslâm'ın Gülüryüzü* aslında bir söyleşi kitabı. Rachel ve Jean-Pierre Cartier isimli çiftin Meyerovitch ile yaptıkları bir söyleşi bu. Dolayısıyla kitaba verilen isim onların eseri. Onlar da *İslâm'ın Gülüryüzü* ifadesinin nerede durduğunu fazlasıyla hissetmişler. Kendileri Hıristiyan olan bu insanlar Batı'daki İslâm imajının gerçeğı yansıtmadığının bilincindedeler. Bu bilinçlerini yazıya dönüştürdükleri, İslâm'ın yararlanılması gereken bazı değerler taşıdığı imajını kitaplara taşıdıkları zaman yakın dostlarından dahi şu sözlerle tepki görmüşler: "Hakikaten siz çok safsınız. Son iki kitabınızda İslâm'ı hoşgörü dini ve katıksız süfi dini gibi takdim eden insanları konuşturdunuz. Açın gözünüzü artık. Gerçek İslâm, sizin görmek istemediğiniz İslâm, mollaların veya Saddam Hüseyinler'in İslâm'ıdır. Kin dinidir, kutsal savaş dinidir o..." Rachel ve Jean-Pierre Cartier çifti Meyerovitch'le sohbetlerinin mahiyetini anlattıkları önsözlerinde *İslâm'ın Gülüryüzü*'nün bu imajın kırılmasına yardımcı olacağını belirtmekte:

“Hıristiyan olan ve kendi geleneğimizden memnun bulunan bizler için, bu fevkalade hanımefendinin yanında, sevdiğimiz bu İslâm’la, sûfilerin İslâm’ı, şefkat ve merhametin İslâm’ı ile karşılaşmak bir saadet oldu.”

*İslâm’ın Güleryüzü’* nün iki temel anlatısı var. XII bölümden oluşan kitabı bu iki temelde mütalaa etmek mümkün. Bunlardan ilkinde Meyerovitch’in İslâm’a giden yoldaki serüvenini, ikincisinde ise onun İkbâl ve özellikle Mevlana sevgisini, tasavvuf anlatılarını bulmak mümkün.

Meyerovitch, Katolik geleneğine sıkı sıkıya bağlı aristokrat bir ailenin rahibelerinin elinde büyüyen bir çocuğu. Belki bu sebepten çocukluk ve gençlik yıllarında dogmatizmden ve onun getirdiği otoriter tutumdan hiç hoşlanmamış. On sekiz yaşında felsefe okumaya başlayınca bir din tecrübesi yaşamayı istemiş. Katolik mezhebinin dogmalarını bu tecrübeyi yaşamaya engel gördüğü için bunları tamamiyle reddetmiş, bu dogmalara inanmayı ve bunlarla yaşamayı “içinde aşk ve sevginin bulunmadığı bir cinsel ilişkiye” benzetiyor (s. 14). Hıristiyanlığı terk eden insanların birçoğu gibi Meyerovitch’in de bu sorgulama döneminde gündeme aldığı en önemli nokta Kilise’nin Tanrı adına yetki kullanması. “Hangi hakla?” diyor Meyerovitch “Kilise 1943 yılında Hz. Meryem’in göğesini kaldırdığı dogmasını ilan edebiliyordu?” Bu sorgulamanın ardından Kilise’nin değer hükümleri vermeye hakkı olduğu, fakat vakıfalar üzerine karar verme yetkisinin olmadığı gibi belki her dinin kurumları için geçerli olabilecek önemli bir tespitte bulunuyor. Kilise’nin bu yetkisini bugün bile yanlış kullandığını yine bir anekdotla anlatıyor: “Geçenlerde büyük bir ilâhiyatçı (rahip) ile sohbet fırsatı buldum... Bir soruma şu karşılığı verdiğini duyunca hayretten dondum kaldım: ‘İyi de, bugün ârafa, cehenneme veya ilk günaha gerçek anlamda kim inanıyor ki? Bence bunlar, insan tabiatının boşluklarını izah etmek için ilâhiyatçıların ortaya attıkları uydurmalarıdır.’ Kendi Kilisesi tarafından hiç tenkit edilmeyen bu parlak adam karşısında, yine de şöyle düşünmekten kendimi alamadım: ‘Bu rahip, bütün bunları boşaltırsa geriye ne kalır ki? Demek ki o, kendisini rahatsız eden her şeyi silkeleyip zihninden atıyor.’ Ben ise beni huzursuz eden şeylerden kendimi çekip alamazdım.”

Meyerovitch’in belirttiği bu nokta bugün Batı dünyasında din adamlarının modern dünyanın istekleri karşısında dinin kurallarını bir “kaybedenler psikolojisi” ve “evrimsel rasyonalist” mantığıyla yorumlama yoluna gitmelerine neden olmaktadır. Artık Batılı bir din adamı Kitab-ı Mukaddes’te var olan domuz eti yasağını domuz etinin Ortadoğu’ya yönelik tarihsel bir yasak olduğunu, soğutma yöntemlerine sahip olunmayan o tarihte Ortadoğu’nun kavurucu sıcaklığında domuz etinin çok çabuk bozulacağını, dolayısıyla da insan sağlığına zarar vereceğini, yasağın sebebinin bu olması gerektiğini son derece rahat bir şekilde söyleyebilir hale gelmiştir. Batı’nın yaşadığı bu tecrübeden hareketle bugün modernleşme karşısında İslâm’ı bekleyen en büyük tehlikenin bu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

İslâm’a girenlerin birçoğunun ortak bir özellikleri var: Önce Hinduizm ve Budizm gibi dinleri denemek. Meyerovitch’in İslâm serüveninde de böyle bir deneme söz konusu. “Bu denemeler neden başarısız oldu?” sorusuna onun cevabı hazır: “Ben

'mutlak'ın susuzluğunu çekiyordum." (s. 31). Meyerovitch'in İslâm'la karşılaşması Müslüman bir arkadaşının hediye ettiği İkbâl'in *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* isimli kitabı ile olmuş. Kendi tabiriyle bu kitap İslâm'ı keşfetmesini sağlamış. Aradan fazla vakit geçmeden de Müslüman olmuş. Kitabın bu satırlarını okuyunca "Bir kitap bir insanın hayatını, üstelik din gibi bir konuda, nasıl böylesine hızlı bir şekilde değiştirebilir?" sorusu akla geliyor. Meyerovitch bu soruya hazırlıklı: "Bu kitabın bir anda benim bütün sorularına cevap verdiği hissine kapıldım... Evrenselliği buldum... Vahyin ancak bir tane olabileceği, iki kere ikinin her yerde dört ettiği ve ister Aztekler'in harfleriyle yazılmış olsun, ister Çince, isterse Arapça, bütün bu rakamların her zaman tek ve aynı hakikati ifade ettikleri düşüncesine rastladım o kitapta. Evet, tek bir hakikat. Zaten Kur'an da başka bir şey demiyor ki... Bir karşılaşmanın veya bir kitabın hayatınızı alt üst edebilmesi için önceden hazır olmak gerekir... Müslüman olmuşum. Hem de hiçbir şeyi inkâr etmeden. Ne Tevrat'ı inkâr ediyordum ne de İncil'i. Sadece beni her zaman rahatsız etmiş olan hususları, konsüllerin kararlarını, Allah'ın şu veya bu gibi olduğuna karar vermek için Roma'da toplanmış o beylerin dogmalarını bir tarafa bırakıyordum." (s. 32-33).

Meyerovitch Müslüman olduktan sonra İslâm'ı en iyi şekilde öğrenmeye çalışır. Bu öğrenmeyi hızlandıran süreçlerden en önemlisi de onun 1969-1973 yıllarında Ezher Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapması, daha sonra da Libya, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da görevi gereği bulunması, İran, Sudan, Fas ve Türkiye'yi defalarca ziyaret etmesidir. Bu süreç onu artık kültürel olarak da Müslüman yapmıştır. Bu sebeple "Benim kendimi evimde hissettiğim yegane ülke, mesela Paris değildir. Ben Paris'te hayran hayran dolaşan bir turist gibiyim. Yunanistan da değil..." der. Onun kendisini en çok evinde hissettiği ülke Türkiye'dir. Türkiye'nin de Konya'sıdır. Çünkü orası "Sevgili Mevlana"sının memleketidir: "Türkiye'ye ayak basınca, evine tekrar kavuşan bir kedi gibiyimdir. Her şey bana tanıdık gelir... Sokaklarda insanların önümü kesip bana yollarını sordukları olur. Beni bir Türk sanırlar... Tabi Konya'da her yerden daha fazla." (s. 52-53).

Meyerovitch mistik karaktere sahip bir insan ve bunun izlerini de kitabın tasavvufa ilgili bölümlerinde görmek mümkün. Hatta onu İslâm'a tamamiyle taşıyan adımlarda bile onun bu özelliğinin katkısı var. Meyerovitch, İkbâl'in kitabını okuduktan sonra Müslüman olmaya çok net olarak karar veremediği günlerde dua ederek Allah'tan ne yapması gerektiği konusunda bir işaret göndermesini ister. Bir rüya görür ve bunu bir işaret olarak algılar: "Rüyamda kendimi kabre konulmuş gördüm... Kendi mezarımı dışarıdan görüyordum. Hiç görmediğim bir mezardı bu. Mezar taşımın üstünde Eva (adım) Arapça veya Farsça bir yazıyla yazılmıştı ve bu da Havva şeklinde idi... Uyandıgımda bana aynen şöyle denildiğini hatırladım: 'Bak yavrum, sen bir işaret istedin, işte senin işaretin. Sen bir Müslüman hanım olarak gömüleceksin.' Bu rüyadan on beş yıl sonra Meyerovitch İstanbul'a gelir. İlk gelişidir bu. Orada daha önceden tanıştığı bir Mevlevî dervişi ve aynı zamanda mimar olan birisiyle karşılaşır. O da kendisini halen restorasyon çalışmaları yaptığı bir Mevlevî tekkesine götürür:

"Oraya gittim. Moloz, çöp ve paslanmış demir yığınları üzerinde yürümek zorunda kaldım... Bir çeşit avlunun tâ dip tarafında işçilerin restore etmekte oldukları küçük bir köşk vardı. İtiraf edeyim, biraz endişeliydim. Üstelik çoraplarımın yırtılmamasını ve bileğimin bükülmemesini düşünüyordum ki, bir anda sanki kalbim durdu. Tam önümde bana rüyamda gösterilmiş olan mezar taşımı gördüm. Bunun tıpatıp aynıydı... Birkaç sene sonra, bu mezar taşı üzerindeki Havva ismi, artık tamamen resmî bir şekilde benim adım oldu. Hacca niyet ettiğim zaman, Ezher Üniversitesi'nden izin belgesi almaya gittim. Karşıma tanıdığım bir profesör çıktı, bana, 'Müslüman olduktan sonra hangi adı aldınız?' diye sordu. Kendisine Müslüman adımın olmadığını söyledim. O bana bunu mutlaka edinmem gerektiğini ifade etti... Şaşırıp kaldım ve kendisi buna bir çözüm buldu: 'Şimdiki Eva adınızı İslâmîleştirmeniz kâfi. Hem sonra bu, Kur'an'da geçen bir kelime' dedi. Böylece Eva'dan, ben Havva oldum. Zaten Havva, rüyamda mezar taşımın üzerinde gördüğüm kendi isimdi." (s. 56). Meyerovitch kendisinin bu mistik yapısını ortaya koyan bir başka ilginç tecrübeyi de Konya'da Şems Camii'nde yaşadığını kitabın 73-74. sayfalarında uzun bir şekilde anlatıyor.

Meyerovitch daha çok Mevlana'dan edindiği tasavvuf öğretilerinin tesiriyle eski dini Hıristiyanlığın bazı doktrinlerine yeni yorumlar getirmektedir. Bunu yapmakla aynı zamanda eski dinini tamamen reddetmiş olma gibi bir suçluluk duygusunu yenmiş olmaktadır. Bu doktrinler de genellikle Hz. İsa'nın mahiyeti üzerinedir. Tasavvuf da bu yorumların yapılması için gayet uygun bir zemine sahiptir: "Müslüman olarak ben, Hz. İsa'nın tamamen ilâhî varlıkla dolu bir kişi olduğunu düşünebilirim. O, Allah değildir, Mutlak Kudret değildir, galaksilerin yaratıcısı değildir, ama bununla beraber O, ilâhî ruhla dopdoludur" (s. 59). Hallâc-ı Mansur'un 'Ene'l-Hak' sözünü ele aldığı bir başka yerde de Meyerovitch buna benzer bir yorumla Hz. İsa ile Hallâc arasında benzerlikler kurar (s. 52).

Kitabın Meyerovitch'in İslâm'ı bulma serüvenini, onun Mevlânâ sevgisini, İslâm'ın tasavvufi boyutunu dile getiren temel bölümlerinden sonra Meyerovitch bir VIII. bölümde Batı'da menfi İslâm algısına sebep olan İslâm'ın çok evlilik, kadın hakları, miras ve faiz gibi bazı prensiplerini irdeliyor. Bunları hem sosyolojik yaklaşımlarla hem de İslâm'ın kendi sistemi içinde değerlendirmek gerektiği gibi bir yaklaşımla savunuyor. İslâm ve kadın konusunda aktardığı bir anekdot onun bu sosyolojik yönünü yansıtmaya bakımından önemli:

"Mesela ben Pakistan'daki kadınların hürriyetini görünce şaşım kaldım. Geçenlerde hacdan dönen iki Malili genç kızla karşılaştım ve onlara, biraz da riyakârca, maalesef, 'Anne babalannız size birer koca seçtiğinde...' deyiverdim. İkisi birden kızgın diş kediler gibi neredeyse üzerime atıldılar ve bana, 'Zamanı gelince, biz anne babamıza beğendiğimiz delikanlıyı onların da rızasını almak için götürür, daha sonra da meseleyi görüşürüz' dediler. Onlar böyle konuşabiliyor ve bu tarzda yaşayabiliyorlardı, çünkü Malî'nin sosyolojisi, Suudi Arabistan'ınki değildi." (s. 118).

Genelde İslâm'a menfi imaj yükleyen kitapların yayımlandığı Fransa'da bir mühtedinin kendi hayat hikâyesinden de hareketle İslâm'ın müspet imajını ortaya koymaya çalışan bir kitaba imza atması takdir edilmesi gereken bir teşebbüs. Ayrıca bu eser İslâm dünyasından İkbâl ve Mevlânâ gibi iki önemli ismi çok iyi bilen, onlara aşk derecesinde bağlı olan ve onların eserlerini Fransızca'ya çeviren bir Fransız Müslüman'ın varlığından bizleri haberdar ettiği için de çok önemli. Eserin Türkçe'ye kazandırılması en azından böyle bir katkı sağlamaktadır. Mütercimi hem bu sebeple hem de çevirideki rahat okumayı sağlayan üslubu dolayısıyla kutlamak gerekiyor.

Ali Köse

### **Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar**

Muhittin Serin,

Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul 1999, 327 sayfa+170 levha, resim, fotoğraf.

İslâm sanatlarının en önemli kollarından olup ondört asırdan beri İslâm toplumlarının kültür hayatında derin izler bırakan hat sanatına dair olan bu eser, önsözden sonra altı bölüm ve bibliyografya ile indeksten oluşmaktadır.

Önsözde hat sanatının İslâm medeniyetindeki yerine işaretlerle Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin, edebî ve hikemî sözlerin dinî gayret ve heyecanla levhalara yazılmak, mâbetlere ve mimarî eserlere hakkedilmek suretiyle müslümanların ictimaî hayatına girdiği, bu hayata yön verdiği ve güzellik duygularını tatmin ettiği belirtilmektedir. Hat sanatının mimarî, minyatür, tezyinat, ahşap ve maden sanatlarında da denetleyici, hâkim bir rol oynadığı, kültür ve sanat hayatında yaşanan buhranlı devirlerde dahi bu canlılığını ve önemini koruduğu ifade edilmektedir.

İslâm sanatlarının Şam, Bağdat, Kahire, İsfahan, Tebriz, Meşhed ve Herat gibi kültür merkezlerinden sonra İstanbul'da yeni bir terkip kazandığı ve İstanbul'un, fethedilişinden günümüze kadar İslâm sanatlarına yön veren en büyük medeniyet merkezlerinden biri olduğu hatırlatılarak burada bulunan müze ve kütüphanelerin, arşivlerin, tekke ve konakların, cami ve vakıf müesseselerinin henüz tamamen keşfedilmemiş olan sanat zenginliğine dikkat çekilmektedir.

Genel olarak sanat ve hat sanatının ele alındığı birinci bölümde (s. 15-39) sanatın gayesi, insanın güzelliğe karşı doğal ilgisi, İslâm yazılarını sanat seviyesine yükselten sebepler, İslâm yazılarında fizikî ve manevî güzellik (âhenk), terkip (istif, kompozisyon), malzemenin yazı güzelliğine tesiri, ictimaî ve tarihî estetik, İslâm yazılarında diğer güzellik duyguları gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Sanatın Allah için ve beşeriyetin tekâmülü için kullanılmasının önemine işaret eden yazar sanatı bir medeniyetin ruhu ve o medeniyetin uzun bir tecrübeden sonra elde edilen meyvesi olarak vasıflandırarak bir toplumda sanata duyulan ilgiyi ilim ve irfan seviyesinin

yüksekliği ile paralel görmektedir. Sanatın fert ve toplum üzerindeki olumlu etkilerine de değinerek nefis ve irade terbiyesi sağlaması, ruhlarla sukûnet ve huzur vermesi, bedî zevkleri geliştirmesi, toplumda duygu ve düşünce birliği sağlayarak millî varlığın devamını temin etmesi gibi noktalara işaret eder.

Eserde estetik kurallara bağlı kalarak ölçülü ve güzel yazı yazma sanatı olarak tanımlanan hat sanatının (hüs-n-i hat) yalnız İslâm yazıları için kullanıldığı, diğer bir ifadeyle İslâm medeniyetine mahsus bir sanat olduğu belirtildikten sonra, Kur'ân-ı Kerîm'i Allah sözüne yaraşır güzellikte yazma heyecanı, gayret ve titizliğinin Arap yazısının hüs-n-i hat seviyesine yükselmesinde önemli bir etken olduğu, müslümanların ibadet coşkusu ve disiplini içinde Kur'ân'ı istinsah ettikleri kaydedilmektedir.

Hat sanatının geliştiği ve güzel örneklerinin verildiği sahalarda içerisinde, Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere, Enâm-ı şerîf, hadis ve duâ mecmuaları, ilmî ve edebî eserler, âyet, hadis ve hikmetli sözler, hilye, camilerdeki kubbe, kuşak, mihrap ve kitâbe yazıları ile tuğra, ferman, berat, menşûr, nâme-i Hümâyûn gibi resmî yazılar zikredilmektedir.

Hat Sanatının Tarihçesi ve Aklâm-ı Sitte başlıklı ikinci bölümde (s. 41-92) İslâm öncesinden başlayarak Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsiler döneminde yazının gelişimi incelenmekte, bu arada her döneme ait yazı örneklerine yer verilmektedir. Arap yazısının ortaya çıkışı ve yayılışı konusundaki görüşler zikreldikten sonra Arap yazısının Nabatî yazıdan geliştirilmiş olduğu, Nabatî yazının da Ârâmî yazı çağından Fenike yazısına bağlandığı sonucuna varılmaktadır. İslâm'ın doğuşunda yazı bilenlerin sayısının oldukça sınırlı olduğuna işaret edilerek özellikle Hz. Peygamber'e gelen vahyin kaydedilmesine yönelik çalışmalar neticesinde bu sayının arttığı ve Câhiliyye dönemindeki cezm ve meşk yazılarının yeni bir safhaya girdiği kaydedilir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Kur'ân'ın kitap haline getirilip çoğaltıldığı, Emevîler döneminde genişleyen idarî teşkilata bağlı olarak divanlarda, günlük yazışmalarda el-müstedîr yazının yaygınlık kazandığı, düz ve köşeli Mushaf yazısının ise cezm, Medenî, Kûfî ve Şâmî adlarıyla geçirdiği tekâmül merhalelerinden sonra genellikle Kûfî diye isimlendirilmeye başlandığı belirtilir. Ebu'l-Esved ed-Düelî, Nasr b. Âsım el-Leysî, ve Yahya b. Ya'mur'un Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanmasına yönelik çalışmalarından bahsedilir ve daha sonra Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) yazı sisteminde en önemli islâhâtı yaparak bugünkü harekeleme usûlünü ortaya koyduğu ifade edilir. Abbâsî hilâfetinin ilk zamanlarında yazı çalışmalarından bahsedildikten sonra IX. ve X. Asırlarda Arap yazısının estetik bakımdan formüle edildiği belirtilir ve "imâmü'l-hattâfîn" diye şöhret bulan Vezir İbn Mukle ile kardeşi Ebû Abdullah Hasan b. Ali'nin aklâm-ı sittenin doğuşuna zemin hazırladıkları kaydedilir. Ali b. Hilâl (İbnü'l-Bevvâb) ile Yâkût el-Musta'sımî ve yazı ekolünden sonra Kûfî yazı çeşitleri (basit, kıvrık dallı, zemini nebâtî motifli tezyinî, örgülü, satrancî) ve aklâm-ı sitte (veya şeş kalem) denilen altı çeşit yazıdan (tevkî', rikâ', muhakkak, reyhânî, sülûs, nesih) bahsedilir. Celî yazı ve bu yazının hazırlanışı konusıyla bölüm sona erer.

Eserin en geniş yer tutan Üçüncü bölümü (s. 93-209) Osmanlı Devrinde Aklâm-ı Sitte ve Meşhur Hattatlar başlığını taşımaktadır. Abbâsiler, Tolunoğulları, Fâtımiler, Eyyûbiler, Memlûkler, Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar, Celâyirîler ve Timurlular'ın ilim ve sanata verdikleri önem hatırlatıldıktan sonra Osmanlılar dönemi ele alınmaktadır. Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra İstanbul'un ilim ve sanat merkezi haline geldiğine işaret edilerek önceki Türk devletlerinden hareketle Osmanlı hat sanatının teşekkülünü hazırlayan âmiller ve Osmanlı hat üslûbunun oluşması üzerinde durulmaktadır. Bu arada İstanbul'dan önce çeşitli devlet ve hanedanlar döneminde Bağdat, Kahire, Herat, Horasan, Semerkant, Konya, Kayseri, Sivas, Bursa, Edirne ve Amasya'nın ilim ve sanat açısından önemine değinilmektedir. Daha sonra meşhur Osmanlı hattatlarının biyografilerinden bahsedilerek yazılarından örnekler verilmektedir.

Dördüncü bölüm (s. 211-279) aklâm-ı sittenin dışında gelişen yazılara, özellikle ta'lik ve nesta'like ayrılmıştır. VI-VII. (XII-XIII) asırlarda İranda tevkî' ve rikâ' yazılarından ta'lik yazı çeşidinin geliştirildiği, VIII. (XIV) asrın ikinci yarısında ise yine İran'da ta'like dayalı olarak nesta'lik yazısının elde edildiği ve bunun sülûs ve nesih-ten sonra İslâm dünyasında en çok kullanılan yazı çeşidi olduğu kaydedilir. Sonra İranlı meşhur nesta'lik hattatlarının biyografi ve hat örneklerine yer verilir. Osmanlılar'ın İran, Azerbaycan, Akkoyunlu ve Karakoyunlular'la siyasi münasebetleri, ayrıca İran kültür ve sanat muhitleriyle yakın alakaları neticesinde nesta'lik yazının İstanbul'da da yaygınlık kazandığı belirtildikten sonra meşhur Osmanlı Nesta'lik hattatlarından bahsedilerek yazılarından örnekler sunulur. Daha sonra Osmanlı Devleti'nin resmî yazısı olan dîvânî ile tuğra, rik'a ve siyâkattan bahsedilir.

Beşinci bölümde (s. 281-301) yazı aletleri ve malzemesi ile yazı öğrenimi üzerinde durulmaktadır. Kalem çeşitleri (kâmîş, Cava, menevişli veya Hindî, kargı, tah-ta), kalem açma ve tutma usûlü, kaleme hürmet, kalemtraş, makta', parşömen, kâğıt (kırtâs), kâğıdın boyanması, âhârlanması ve mührlenmesi, mıstar, mürekkep ve çeşitleri, mürekkeplik (hokka), yazı altlığı (zîr-i meşk) gibi başlıklarla yazı alet ve malzemeleri resimleriyle birlikte tanıtılır. Ardından yazı öğreniminde usûl konusuna geçilerek iyi bir yazıda aranan vasıflar (vuzuh, intizam, sūr'at ve tenâsüb) sayıldıktan sonra meşk ve ta'lim ile icâzetten bahsedilir. Hat sanatında bir üstattan yazının usul ve kaidelerini meşk ederek mezun olma, hat sanatını icrâ ve imza atma (ketebe koyma) selahiyetine sahip olma anlamındaki icâzetin önemi vurgulanır.

Altıncı bölümde (s. 303-309) hat sanatı ile ilgili Türkçe yayımlanmış başlıca eserler tanıtıldıktan sonra eser, bibliyografya (s. 311-316) ve şahıs isimleri indeksi (s. 317-327) ile sona ermektedir.

İstanbul ve yurt dışındaki müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda on yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu belirtilen ve kaliteli büyük boy bir baskıyla ilim ve sanat dünyasına sunulan eser, İslâm öncesi dönemden yakın zamanımıza kadar hat sanatının gelişimi yanında çeşitli dönemlerde yaşamış meşhur hattatlar hakkında bilgi vermesi ve renkli hat örnekleriyle zenginleştirilmiş olması dolayısıyla konuya ve bu



sanata ilgi duyan, herkese hitap etmektedir. Müellifin hem konunun teorik yönünü bilen uzman bir bilimadamı hem de hat meşkedden bir sanatkâr olması, eseri daha da önemli kılmaktadır. "Re'sû'l-hikmeti mehâfetullâh=hikmetin başı Allah korkusudur" kapak yazısıyla sunulan eserdeki âyet, hadis veya hikmetli sözleri ihtiva eden hat örnekleri de İslâm kültür ve medeniyetinde bazı konularda ön plana çıkan anlayış ve bakış açılarını yansıtmaları bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

Casim Avcı

### **Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship**

Brannon M. Wheeler,

State University of New York Press, Albany 1996. pp xv + 324 sayfa.

Meseleler anlamlarını büyük ölçüde içinde yer aldıkları bağlamlara borçludur. Bağlamlarının kısmen yitirilmesi dahi bir meselenin tabiatını değiştirecektir. Wheeler'ın eseri, daha önce bir bağlam çerçevesinde tartışılmış, hakkında bir literatür oluşturulmuş bir meseleyi farklı bir bağlam, tartışma ve literatür içine yerleştirmenin bu meselenin tabiatını nasıl değiştireceğini gösteren bir özellik taşımaktadır.

Kitap, fıkıh literatüründe hükmün vazedilmesi (ictihad, tahric, tercih) ve izharı (fetva ve kaza) çerçevesinde ele alınan meseleleri ele almaktadır. Aynı konu Batı dillerindeki fıkıh tarihi çalışmalarında da büyük ölçüde fıkıh literatürünün kavramları kullanılarak işlenmektedir. Müellif bu kavramlara ve tartışmalara bigane kalarak, söz konusu meselelerin oluşturduğu sahayı, modern din felsefesinin dinî geleneklerdeki "canon" ve yorumu ekseninde geliştirdiği tartışma ve literatüre bağlamaktadır. Nitekim Wheeler eserini çeşitli din/ medeniyetlerdeki "canon" yorumları hakkında yapılan çalışmalar arasında görmekte; bu eser için bir sunuş kaleme alan P. J. Griffith de müellifin çalışmasının mukayeseli din felsefesi sahasında yorumlama konusunda yayımlanacak bir serinin ilk kitabı olduğunu kaydetmektedir.

Wheeler, kendi ifadesi ile Hanefi fıkıhında "yorumcu düşüncenin otorite kazanması"nı ve bu "otoritenin aktarımı"nı incelemektedir. Çalışmanın başlıca tezi, söz konusu otoritenin süreklilik arz ettiği, geçmişe ait bir metin veya insanla sınırlı kalmadığı, nesiller boyunca aktarıldığıdır. Buna göre her nesil veya dönem otoritenin sınırlarını geçmişe doğru yeniden belirler. Geçmişte kalan, kendiliğinden otorite sahibi olmaz, kendinden sonraki çalışmalar ona bu sıfatı atfeder.

Müellif, kendinden önce aynı disiplin içinde oluşturulan "canon" yorumları hakkındaki çalışmaların mukaddime ve ilgilerine paralel olarak, eserini "canon", "yorum" ve "otorite" kavramları üzerinde inşa etmiştir. Bu literatür, ait olduğu medeniyet ve disiplinin vazettiği söz konusu üç kavramın medlullerini başka medeniyet ve tarihlerde aramaktadır. Her üç kavramın da İslâm medeniyetinde ve özellikle fıkıhta

mütekabillerini belirlemek ise muhtemel değildir. İstilahlar mikro kurumlardır ve her birinin kendine has bir tarihi vardır. Mesela başlıca anlamı kilise kuralları veya nizamı olan “canon” kelimesi bu literatürde Hint vedalarından Tevrat’a, Konfüçyüsçülükten Kara Afrika’nın Ndembu dinine kadar birçok gelenek veya tarih hakkında kullanılmaktadır. Mezkur kelime, İslâm medeniyetinde müteaddit açılardan birbirinden tefrik edilmiş birden fazla istilah ile kesişmektedir. Aynı hal “otorite” ve “yorum” kelimeleri için evleviyetle geçerlidir. Müellif bu iki mefhumu, çalışmasında niçin ve hangi anlamda kullandığı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

Eserin belki de en dikkat çekici yönü furû-u fıkıh metinlerini esas almasıdır. Müellif eserindeki her bölümü fıkıh metinlerinden seçtiği pasajları tahlil etmeye çalışarak işler. Bu amaçla seçtiği bölümler genelde Hanefi fıkıh eserlerindeki ihramlı kişi hakkında Harem bölgesinde bulunmaya bağlı yasaklar ile selem akdine dair kısımlardır. Bu bölümlerin tercih edilmesi hakkında herhangi bir sebep zikretmeyen müellif, çalışmasının mühim bir kısmını söz konusu mevzulara ait metinlerin tercümelerine ve bu metinlerde yer alan meselelerin tasvirlerine ayırmıştır.

Dört bölümden müteşekkil eserin ilk iki bölümü, hicri üçüncü asrın sonuna kadar süren fikhî gelişmeler hakkındadır. Mâlik b. Enes ve Ebû Yusuf’un eserleri esas alınarak, mezheplerin teşekkülünden önceki dönemi inceleyen “The Authorization of Exegesis” başlıklı ilk bölümde, hicri ikinci asır boyunca Medine ve Kûfe’de gelişen fikhî faaliyet ve telakkilerin sünneti bir delil sıfatı ile nasıl kullandıkları tespit edilmeye çalışılır. Eserin söz konusu dönem ve gelişmeler hakkındaki temel yaklaşımını Schacht çizgisindeki çalışmalar belirlemektedir. Müellif bu çalışmalardaki sünnet tasavvurunu sorgulamadan kabullenmekte, bunun da ötesinde söz konusu döneme ait tespitlerini de bu tasavvur üzerine inşa etmektedir. Hadislerin kaydedilmesi hakkındaki iddialardan Şafii’nin usul anlayışına kadar hicretin ilk iki asrına dair tüm ifadelerinde bu etki bariz bir şekilde görülebilir.

Hem Medineli hem Kûfeli fakihlerin kendi bölgelerindeki “otorite”leri ve uygulamaları, bu uygulamaları desteklemeyen rivayetlere (text-reported) tercih ettiğini ve hadis metnini ancak söz konusu uygulamaları desteklemek için kullandığını vurgulayan Wheeler, bu iddiayı İmam Mâlik ve Ebû Yusuf’un eserlerinden seçtiği pasajlarla teyit etmeye çalışmaktadır. Müellife göre Kûfe ve Medineliğin icmâa muhalif rivayetleri reddetmeleri de “bir neslin uygulamalarının geçmişe ait bir metinden/ haberden daha fazla otorite sahibi olduğu”nu göstermektedir. Böylece “otorite”nin kronolojik olarak, sonra gelenden önce olana, “fakihten nassa aktarıldığı” vurgulanmak istenir. Müellif, Schacht’ın Şafii hakkındaki klasikleşmiş iddialarını da eserin temel çizgisini teyit için kullanmaktadır. Buna göre, Şafii kendinden önceki fıkıh çevrelerinin sünnetle kurduğu ilişkiyi kabul etmeyerek, “metin rivayeti ve yorumuna dayalı bir otorite anlayışı” getirmiştir. Geçmişte farklı muhitlerde ortaya çıkan fikhî faaliyetlerin birbirinden farklı “epistemolojik temelleri” de bu sayede tek bir zemine irca edilmiş ve bu çevrelerin fikhî görüşleri “aynı metnin farklı yorumları” olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Wheeler, bundan sonraki üç bölümde birbirinden farklı anlayışlara sahip olduklarını iddia ettiği üç dönemi inceler. Söz konusu dönemler dördüncü, beşinci ve altıncı asır ile sonrası olarak belirlenir. Bu bölümlerde her döneme ait fıkıh metinlerinden yapılan tespitler, çağdaşları olan diğer metinlerle ve kendilerinden önce telif edilmiş eserlerle karşılaştırılmadan yazıldığı dönemin fârik alâmetleri olarak takdim edilmektedir.

Mezheplerin metin esaslı anlayışı nasıl benimseyip geliştirdikleri "Restricting Authority to the Classical Schools" başlıklı ikinci bölümün mevzuunu teşkil eder. Söz konusu "metin esaslı (text-based) epistemoloji"nin ihdası sayesinde ikinci asrın "yerele otoriteleri"nin görüşleri dördüncü asırda "canon" haline getirilmiştir. Müellif bu epistemoloji vasıtası ile fıkıh mezheplerinin geçmiş fikhî birikim ile irtibat kurduğunu ve bu amaçla çeşitli metotlar geliştirdiğini iddia ederken, fıkıh usulüne dair ikinci ve üçüncü asırdaki tartışma ve çalışmalardan habersiz görünmektedir. Wheeler'ın iddiasına göre, dördüncü asır ile birlikte "fikhî görüşlerin otorite kazanması", artık sünnet metnindeki ifadeler ile arasında uygunluk bulunması sayesinde değil, sünnette yer alan "vahyi yorumlama modellerine" uygun olması sayesinde gerçekleşmiştir. Böylece sünnet hakkındaki bilgi, Hz. Peygamber'in "sünnetinde kullandığı modeli" bilmek anlamına gelmiştir. Muhtemelen bir yandan sorgulamadan yararlandığı Batılı kaynaklar, öte yandan yorum faaliyetinin sürekliliğine dair vurgusu Wheeler'ın fıkıh eserlerindeki sünnet tasavvurunu görmesini engellemiştir. Tahlil edilen metinlerin müellifleri Hz. Peygamber'in zihninde gizli olan bir yorum modelinin varlığına dair hiçbir ifade bulunmadıkları gibi, böyle bir modelin keşfi için herhangi bir çabaları da olmamıştır.

Hicri beşinci asırdaki Hanefi fakihlerinin, ilk Hanefi imamlarının görüşlerini nasıl kendilerine mal ettikleri, "The Logic of Opinions" başlıklı üçüncü bölümde ele alınmaktadır. Kuduri'nin *el-Muhtasar*'ı, Debûsî'nin *Te'sîsu'n-Nazar*'ı ve Serahsî'nin *el-Mebsûl*'u ile *Usûl*'ünün ele alındığı bu bölümde, söz konusu eserlerin Hanefi fikrini temsil eden görüşleri nasıl tespit ve tahdit ettiği gösterilir. Müellife göre mezhep de böyle bir tahdit neticesi elde edilen hükümlerin "canon" haline getirilmesi sureti ile teşekkül etmiştir. Wheeler'ın bu teşekkülün keyfiyeti üzerinde durmamasına ve mezhep kavramı hakkında hatalı tasvirlerde bulunmasına rağmen, mezhebin teşekkülü ile geçmiş fikhî birikim içinden yapılan tercihler arasında ilişki kurmuş olması yerinde bir tespit olarak nitelenebilir. Wheeler, ele aldığı metinlerin mezhep içi ihtilafların arkaplanına değinmeleri ve ihtiva ettiği görüşlerin metodolojik bir yapı üzerinde bina edildiğini varsaydıklarına dikkat çekerek, söz konusu metinlerin mezhebin ilk nesline ait görüşleri ortak bir zihniyete sahip ifadeler olarak gördüklerini belirtmekte ve söz konusu zihniyeti keşfetmeye çalışan gayretler olarak nitelemektedir.

Dördüncü bölümde müellif, muhtemelen Yaakov'dan yararlanarak, "klasik sonrası dönem" diye tavsif ettiği hicri altıncı asır ve sonrasındaki Hanefi mezhebini ele almaktadır. Müellife göre söz konusu dönem, vahyi anlamak için klasik dönem (beşinci asır) fikrünün kendinden önceki Hanefi görüşleri üzerinde gerçekleştirdiği akıl

yürütmelerini anlamak gerektiğini savunmaktadır. Böylece “klasik sonrası” Hanefi fıkhı “canonic otoriteyi” kendinden önceki nesle kadar genişletmektedir. Burada Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinde ve sonrasında kaleme alınan furû-u fıkıh metinlerinde yer alan Hanefi imamlarının görüşlerinin Hz. Peygamber ve sahabenin uygulama ve anlayışlarının bir devamı olduğunu gösterme gayretlerine dikkat çekilir. Buna yönelik olarak Kudûri şârihi el-Haddâd'dan, İbn Hümâm'a, *el-İhtiyâr* müellifi el-Musûli'den yirminci asrın başında vefat eden Nesefî şârihi Abdülhakîm el-Afgânî'ye kadar bir dizi metinden istifade edilerek, “klasik dönem sonrası” Hanefiliğinin şerhçi yapısı ve hüküm elde etmek için geçmiş birikimi nasıl geriye doğru okuduğu gösterilmeye çalışılır.

Wheeler'ın, her birini eserinin ayrı bir bölümünde incelediği üç dönem hakkındaki tespitleri, yukarıda belirtildiği gibi, bir dizi furû-u fıkıh metninin belirli bölümlerine aittir. Müellifin başka bir tarihî delile istinat etmeden, metin hakkındaki tespitlerini bu metinlerin yazıldığı döneme teşmil ettiği görülmektedir. Halbuki eserde bir dönemin telakkisi olarak nitelenen önerme ve anlayışların birçoğu, bu dönemin öncesi ve sonrasında da rahatlıkla bulunabilecek türdendir. Eserin “klasik sonrası” diye nitelenen dönem hakkındaki kısmı, bu kabil tespitlere dair müteaddit misal ihtiva etmektedir. Yer yer spekülasyon sınırına ulaşan söz konusu tespitlerdeki hataları sıralamak ise bu yazının imkânlarını aşmaktadır.

Hanefi furû-u fıkıh eserlerini esas alacak bir çalışma, bu literatürün tamamını kapsayamayacağına göre, tabii olarak belirli kıstaslar ışığında, fıkıh tarihi içerisindeki yeri tespit edilmiş, temsil kabiliyetini haiz bir dizi metin seçecektir. Mamafih müellif böyle bir tercihten söz etmediği gibi, eserde işlenen metinler de bu kabil bir tercihin neticesi oldukları intibahını vermemektedir. Öte yandan incelenen metinler üzerinde icra edilen tahlillerin hangi mukaddimler üzerine bina edildiği ve bu mukaddimelerin gerekçeleri de kaydedilmemektedir. Eserde tahlil olarak nitelenen işlemler ise yer yer üslûp ve muhteva tasvirinin ötesine geçmemektedir. Böyle bir tasvirden daha fazlasını ihtiva eden incelemelerin mühim bir kısmı da herhangi bir akıl yürütme mahsulü metnin mantıksal yapısının sergilenmesinden ibaret kalmaktadır.

Wheeler eserinin başına ve sonuna Ndembu dini hakkında birer bölüm koyarak, Hanefi fıkhı ile Ndembu dinindeki “canon”un yorumlanması arasında bir mukayese yapmaya teşebbüs etmektedir. Ndembu, Kara Afrika'da yayılmış bir dindir ve bir sepetten çekilen birbirinden farklı yirmi ila otuz civarında nesne, Wheeler'ın kendi çalışmasının sibakı saydığı literatür tarafından “canon” olarak nitelenmektedir. Ndembu “canon”unun yorumlanması, yorumların otorite kazanması ve sürekliliği ile fıkıh ve fakihin mesaisi arasında yapılan bir mukayeseye karşı, İslâm medeniyeti ve fıkıh ilmi hakkında asgari bir birikime sahip olan herkesin getirebileceği itiraz noktalarının burada sayılmasına gerek dahi görülmemektedir. Öte yandan bu mukayesenin müellifin çalışmasına herhangi bir katkı da sağlamadığı anlaşılmaktadır. Mamafih bu gayret, eserdeki tahlillerin sathiliğini ve tarihî tespitlerin hatalarını da büyük ölçüde açıklayabilir. Zira çalışmanın irtibatlandırıldığı literatürün telakki ve ilgilerinin eserde ele alınan sahaya dair birçok veçhenin fark edilmesini engellediği anlaşılmaktadır.

Mukayese, kıyas edilen iki şeyin birbirine tekabül etmeyen yönlerini görmeyi engelleyebilir. Muhtemelen bu sebeple müellif, nass ve hüküm, nass ve fıkıh metni, şeriat ve fıkıh, metodoloji ve epistemoloji, fıkıh usulü ve epistemoloji, fikhî istidlal ile formel mantık kavramlarını birbirinden tefrik etmemiş, böylece yorum olarak nitelediği faaliyetlerin esas aldıkları metinlere ve istidlal nevelerine göre, muhteva, şekil ve değer değiştirdiklerini gereği gibi tespit edememiştir.

Müellifin fıkıh terimlerini ve fikhî metinleri tercüme ederken gerek orijinal ibarelerine yer vermemesi gerekse fıkıh hakkında kendisinden önce kaleme alınmış Batılı literatürün ilgili tercüme denemelerinden umumiyetle faydalanmaması, eserini okunması zor bir metin haline getirmektedir. Özellikle fıkıh ve fıkıh tarihi hakkında malumatı olan bir kişi için müellifin ifadelerinin medlullerini tespit etmesi ve kendi zihnindeki fıkıh haritasına yerleştirmesi yorucu bir gayreti gerektirmektedir. Şeriat kelimesinin "definition of practice" olarak tercüme edilmesi de bu tavrın tipik bir misali olarak kaydedilebilir. Eserde bu ibarenin yalnız şeriat için değil, bazen fıkıh, fikhî hüküm vaz'ı vb. için de kullanıldığı görülmektedir.

Eserin sonunda geniş bir bibliyografya yer almaktadır. Eser içinde zikredilmediği halde, bu bölüme kaydedilen bazı eserlerin, müellifin çalışması ile nasıl bir ilişkisinin bulunduğu cevaplandırılmamış bir soru olarak durmaktadır. Öte yandan Arapça kelimelerin yazılışında da birtakım hatalar göze çarpmaktadır. Bunların bir kısmı basık hatalarına hamledilse bile, geriye kalanların müellifin yanlış okumasından kaynaklandığı barizdir. "Hajar"ın "hicr" (s. 189), "nusiba"nın "nasab" (s. 294), "al-durr"ün "dâr" (s. 294) olarak yazılması bu kabil hatalara verilebilecek misaller arasındadır.

Eyyüp Said Kaya

### **Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu, I-V**

Elmalılı M. Hamdi Yazır

(nşr. Sıtkı Güllü), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1997.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) Mısırlı Prens Abbas Halim Paşa'nın (ö. 1934) teşvikleriyle bir hukuk kâmusu yazmaya başladığı, ancak çeşitli engeller ve diğer çalışmaları sebebiyle tamamlayamadığı için yarım kalan bu eserin merhumun metrûkâtı içerisinde bulunduğu bilinmekteydi (Nazif Öztürk, "Elmalılı M. Yazır'ın Metrûkâtı Hakkında Ön rapor", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 337).

Eser Neşriyat ve Dağıtım tarafından yayımlanan *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu* adlı eserin önsöz veya başka herhangi bir yerinde konuyla

ilgili bir açıklama yapılmadığı için yayımlanan bu kitabın, söz konusu yarım kalan “İslâm Hukuku Kâmusu”nun bizzat kendisi mi yoksa onun sadece sözlük kısmı mı olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Öte yandan, kitabın arkasında fotokopisi verilen, müellifin orijinal sayfalarına bakılarak, yaklaşık aynı dönemlerde yazılan Ömer Nasuhî Bilmen’in (ö. 1971) *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (I-VI, İstanbul 1949-1952) ile karşılaştırıldığı zaman, Elmalılı merhumun bu eserinin, konuları geniş bir şekilde incelemeye değil, sadece fikhî kavramları tanımlamaya yönelik, küçük bir fıkıh lügatçesinden ibaret olduğu görülmektedir.

*Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmûsu*, dört bini aşkın kavramın ele alındığı beş ciltten meydana gelmektedir. Ancak eserde bazı kelimeler, müellifin yazdığı Osmanlıca’dan, Latin harflerine aktarılıp alfabetik sıraya konulurken yanlış harflerin altına girmiş ve böylece müellifin asıl sıralaması bozulmuştur. Her cildin başında veya sonunda, Elmalılı’nın mı yoksa eseri neşre hazırlayanın mı yararlandığı belli olmayan (muhtemelen ikincisinin) on sekiz eserin ismi herhangi bir araştırma tekniğine uyulmadan, bibliyografya olarak sıralanmıştır. Halbuki esere dikkatli bir şekilde bakıldığı zaman, kitapta yararlanılan kaynakların sayısının belirtilen on sekiz eserden çok fazla olduğu görülür. Ayrıca her cildin sonunda Elmalılı’nın kendi el yazısı ve kâmusundan bazı sayfaların fotokopileri ile söz konusu ciltte bulunan kelime ve kavramların listesi (beşinci cilt eksik) indeks olarak verilmiştir.

Eserde “abdest, âriyet, bey’, cihad, cinayet, cin, ferâiz, gasb, hac, hibe, şehâdet, şirket, talâk, vakıf, zekat” gibi çeşitli kavramlar, her biri birer risale olacak boyutta geniş bir şekilde açıklanmıştır. Açıklamalar yapılırken, özellikle ahlâkî ilgilendiren bazı kavramlarda Türk edebiyatından çeşitli beyitler tanık olarak kullanılmıştır.

Eserin elimizdeki baskısı bu teknik bilgileri içermekle beraber, kitapta verilen bilgilerle müellifin el yazısıyla yazdığı orijinal nüsha karşılaştırıldığında, arada büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Zira, orijinal metinde kelime veya kavramların tanımı ile ilgili bilgiler çok kısa ve azamî yarım sayfa iken, elimizde bulunan eserde sayfalarca açıklamalar yer almaktadır. Müellifin asıl nüshasından bazı örnekleri okuyucunun dikkatine sunarak, kitabın aslı ile neşredilen hali arasındaki bu farklılığı göstermek istiyoruz:

**Cin** (I, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “Ecsâm-ı âkile-i hafıyye; bir kavle göre, ervâh-ı mücerrededen bir nev’i; diğer bir kavle göre, ebdânından ayrılmış nüfûs-i beşeriyye; havâstan müteessir rûhânîler ki insan mukâbilidir.”

Neşredilen nüshada (I, 269-294) bu tanımlar verildikten sonra, cin nedir, İslâm alimleri ne diyorlar, Eş’arîler ne diyor? Zevbaa ve şeysaban, gayba iman, cinlerin mevcudiyetlerini bildiren naslar, cinlerin yaratıldıkları madde, cin ile şeytan arasındaki fark, cinlerin şekil ve suretleri, cinler arası cinsel ilişki ve cin çarpması gibi konular tam yirmi beş sayfa ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır.

**Cinayet-i acmâ** (I, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “İnsanlardan maada, dilsiz hayvanâtın kendiliklerinden olan cinayetleri ki, hederdir.”

Neşredilen nüshada (I, 265-269) yukarıdaki tanım verildikten sonra, bekçi köpeğinin ısırması halî, ekinleri basan hayvanların zararları, mahallenin köpekleri, hayvanlara karşı yapılan tecavüzler ve hayvanların gözünü çıkarmak... gibi konular dört sayfa halinde işlenmiştir.

**Tedâvî** (I, 482, müellif nüshasının fotokopisinde): “Deva istimal etmek.”

Neşredilen nüshada ise (V, 281-284) bu üç kelimelelik tanımdan başka, tedavi çeşitleri ve okuma ile tedavi konuları üç sayfa halinde verilmiştir.

**Hâit** (II, 559, müellif nüshasının fotokopisinde): “Duvar. Bostan manasına da gelir. Bu manaca cem’i havâit. Havâit-i seb’a; Peygamber Efendimizin Medine’de ilk vakfettiği rivayet olunan yedi bostan.”

Neşredilen nüshada (II, 167-182) söz konusu tanım verildikten sonra, ortak duvarda tasarruf, vesayet altındaki küçük çocukların malları, ortak vakıf yapıların onanımı, tasarruflarda zarar mefhumu, bir yerin alttan ve üstten mülkiyet hakkı, aşırı zararın ölçüsü ve örnekleri, selamlıklar ve müşterek hâit gibi ilgili-ilgisiz konular on beş sayfa halinde anlatılmıştır.

**Hısbe** (II, 561, müellif nüshasının fotokopisinde): “Lügatte hesaba almak, hesap yapmak anlamında olup şer’an ‘Bir işte, yalnız hakkullah hesaba alınıp başka garaz ve sâik düşünülmemek’. Hisbeten-lillah yapmak ki, hasbî de denilir. Diğer bir tarif ise: Terki zahir oldukta, yani yapılmadığı görüldüğünde marufu emretmek, fiili zâhir oldukta münkerden nehiy etmektir. Hâsılı, emir bi’l-marûf ve nehiy ani’l-münker etmek, ahkâm-i kaza ile ahkâm-ı mezâlim arasında vâsıttır.”

Neşredilen nüshada (II, 253-263) söz konusu tanımdan sonra, emri bi’l-marûf ve nehiy ani’l-münkerin önemi, konuyla ilgili çeşitli ayet ve hadislerin mealleri, sözleri işlerine uymayanların durumları, kötülöklere engel olmanın dereceleri, hisbe memurunun vazifeleri gibi konular on sayfa halinde çeşitli kitaplardan derlenmiştir.

**Zekât** (III, 486, müellif nüshasının fotokopisinde): “Lügatta nema ve tahâret manalarıdır (*Tilbe*). Şer’an: Şârî’in tayin ettiği cüz’i malı, menfaat-i mâlikten her vechle âzâde olarak Hâşimî olmayan fakir müslime rızâen-lillah temlik etmek (*Dürrer*). Lâkin, *Bahr-i Râik*’in tasrihine göre, bu tarif zekâtın değil, itâ-i zekâtın tarifidir ve şer’an zekât bu suretle te’diye olunan mal demektir. Zira Cenabı Allah, ‘Ve âtüzze-kâh’ buyurmuştur.”

Neşredilen nüshada (V, 454-481) söz konusu tanımdan sonra, zekat hakkındaki âyet ve hadislerin mealleri, zekâtın farziyetinin hikmetleri, zekâtın sebebi, farz olmasının ve sıhhatinin şartları, zekâta tabi olan malların cinsleri, zekâtı ödeme yolları ve zekâtın sarf yerleri gibi konular yirmi yedi sayfa halinde anlatılmıştır.

Öncelikle, müellifin asıl nüshasında bulunan bilgiler ve tanımlar neşredilirken bazı kelimeler doğrudan doğruya sadeleştirilmiş ve sadeleştirildiğine dair de bir işaret konulmamış; bazı kelimelerin kullanılan Türkçe karşılıkları ise parantez içinde verilmiştir. Bu durumda bir kavramın tanımında kullanılan kelimelerin hangilerinin

müellifin orijinal kelimeleri, hangilerinin hazırlayanın kelimeleri olduğu belli değildir. Halbuki eser ya tamamıyla aslına sadık kalınarak neşredilebilir ve bu takdirde anlaşıl-mayan kelimeler dipnotta veya kitabın arkasına konulacak bir lügatçede verilebilir ya da kitap tümüyle sadeleştirilebilirdi. Bu sebeple eserin tanımlar kısmında kullanılan ifadelerin ilmî bir referans olarak kullanılmasında dikkatli olunmalıdır.

Öte yandan, tanımlardan sonra yapılan ilavelerin güvenilirliği, yeterliliği ve kalitesi hakkındaki değerlendirmeler bir yana, bu ilavelerin kimin tarafından yapıldığı belirtilmemiştir. Bu ilaveler bizzat müellifin kendi nüshasında bulunmadığına göre, eseri neşre hazırlayan veya neşredenler tarafından yapılmış olmalıdır. Bu durumda, söz konusu ilaveler adı geçen kavramın dipnotunda belirtmeli veya farklı bir punto ya da fontla yazılmalı idi. Ayrıca bu ilavelerin yazarının kim olduğu ve hangi referanslardan yararlandığı ilmî usullere uygun bir biçimde belirtilmeliydi. Halbuki şu an elimizde bulunan kitapta böyle bir ayırım yapılmamıştır. Okuyucu kitabı eline aldığı zaman, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a nispet edilen beş büyük cilt ve yaklaşık 2500 sayfalık muazzam bir kitapla karşı karşıya bulunduğunu zannetmektedir. Çünkü aksine bir bilgi kitabın ne önsözünde ne takdiminde ve ne de herhangi bir yerinde belirtilmemiştir. Halbuki eser, asıl nüshasıyla karşılaştırıldığı zaman, ancak bir cilt kadar tutar ve yaklaşık dört ciltlik kısım neşredenler tarafından derlenmiş ve Elmalılı merhumun adına nispet edilmiştir.

Netice olarak bu eser, mevcut haliyle ilmî çalışmalarda referans olarak kullanılamayacak niteliktedir. Çünkü eserin neresinin müellife, neresinin hazırlayana ait olduğu belli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu kâmusunu hazırlayan ve neşreden kişiler, ilmî bir hizmette bulunmak istiyorlar ise, söz konusu eseri aslına sadık kalarak yeniden neşretmelidirler.

Ferhat Koca

### **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları: Mihne Olayı ve Hâşeviyye Olgusu**

Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 175 sayfa.

Halku'l-Kur'an inancını baskı yoluyla benimsetme teşebbüsü olarak tarihe geçen Mihne politikası, İslâm düşünce tarihiyle meşgul olan pek çok araştırmacı tarafından incelenmiştir. M. Emin Özafşar da bu çalışmasında sözkonusu süreci hadis ilmiyle ilgili ve hadis tarihi açısından değerlendirmektedir.

Eser, "Önsöz", "Giriş" ve iki bölümden oluşmaktadır. Önsöz'de Mihne hadisesi ile Hâşeviyye olgusu arasındaki ilişkiye işaret eden müellif, bu iki fenomenin hadis tarihindeki etkisine dikkat çekmek ve Mihne olayıyla hadis ve hadisçiliğin sosyal tarihine, Hâşeviyye olgusuyla da onun ideolojik tarihine vurgu yapmayı amaçladığını ifade etmektedir.



Yazar giriş kısmında hadis tarihi yazımı üzerinde duran ve kapsamlı bir hadis tarihine ihtiyaç bulunduğunu oysa, sistematik bir hadis tarihinin yazılmadığını, bunun ise ilim tarihi mefhumunun klasik kültüre yabancı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ayrıca Özafşar, hadis tarihinin “hıfz”, “kitâbet”, “tedvin” ve “tasnif” şeklinde dönemlere ayrılarak incelenmesini yeterli görmemekte ve ilk üç dönemle ilgili problemlere girilmemesini de eleştirmektedir (s. 11). Ona göre, hadis tarihi, “Oluşum Dönemi, Gelişim Dönemi, Açılım Dönemi, Daralma ve Bunalım dönemi, Dönüşüm Dönemi-Yeni Dönem” şeklinde tasnif edilerek yazılmalı, ayrıca tasnif sistemlerini etkileyen unsurlar üzerinde hassasiyetle durulmalı, ideolojik kamplaşmaların hadişçileri nasıl etkilediği ve bu etkinin çalışmalara nasıl aksettiği sorgulanmalıdır (s. 14).

Yazar Mihne'yi, “Siyasal otoritenin, “devletin güvenliği” gerekçesiyle muhalif düşüncelere karşı başlattığı sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası” olarak tanımlamaktadır (s. 23). Haşviyye veya Hâşeviyye sıfatının bir zümreyi ya da fırkayı nitelemek üzere, ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı konusunda farklı kanaatler ileri sürüldüğüne dikkat çeken yazar, bu hususu ilgili kısımda inceleyeceğini (s. 23-25) belirtmesine rağmen, kitabın ilerleyen sayfalarında buna temas etmemekte, konuyla ilgili olarak sadece iki örnek zikretmektedir. Fakat aktarılan metinlerde Hâşeviyye kelimesi bir sıfat olarak kullanılmadığı gibi, bu kelimeyle belirli bir zümre de kastedilmemektedir. Zira birinci örnekte haşv kelimesi bir eserin muhtevasına yönelik olarak kullanılırken, ikinci örnekte bir şahıs hakkında kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin Haşviyye tabirini ilk defa, Abdullah b. Ömer'in “haşvî” olduğunu iddia eden Amr b. Ubeyd'in (ö. 200/815 ?) kullandığı şeklindeki görüşü bilinmesine rağmen, yazar buna ve Hâşeviyye ile ilgili diğer görüş ve düşüncelere temas etmemiştir. Ayrıca bu kelimenin kültür düzeyi düşük, entelektüel birikimden yoksun kalabalık halk yığınları ve özellikle de toplumun alt katmanlarına mensup kalabalıkları (s. 27) ifade ettiği iddiası da ciddi bir delile dayanmamaktadır.

Özafşar'a göre ikinci asırdan itibaren, özellikle ikinci asrın ikinci yarısında, hadişçilik cereyanı muazzam derecede kitleselleşmiştir. Bu ise hadis rivâyetiyle meşgul olan kesimlerin halkla iç içe ve halk tipi bir alim prototipine sahip olduklarını göstermektedir. “Bu itibarla daha ikinci asırda, râvîlerin diyâr diyâr dolaşıp hadis toplanmalarına, topladıkları hadislerin içeriğinden çok, muhtelif türden senetleriyle ilgilenip, onları biriktirmelerine, râvîlerin fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun bulunmalarına ve kalabalık halk yığınlarının etraflarında toplanmalarına bakılarak “Hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline bu ad, yani Hâşevî adı verilmiş gibi gözükmektedir” (s. 28) diyen yazarın bu hükme ve genellemeye ulaşmak için hangi metodu kullandığını tespit etmek mümkün değildir. Çünkü nakledilen metinlerde ve zikredilen örneklerde râvîlerin hadislerin içeriğinden çok, senetleriyle ilgilendiği, fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun olduklarını gösteren hiç bir delil ve dayanak bulunmadığı gibi, Hâşeviyye nitelemesinin hangi saiklerle ortaya atıldığını bildiren herhangi bir işaret de yoktur. Bir kimsenin kültür ve bilgi seviyesini tespit

etmek için o kişinin etrafında kalabalık halk yığınlarının olup olmaması ilmi bir kriter kabul edilemez. Bununla birlikte müellif eserin ilerleyen sayfalarında “hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline Haşevî adı verildiği” genellemesinden vazgeçmekte; Hanbelî bazı hadis çevrelerinin kendi doktrinleri konusundaki tavizsiz tutumlarına ve avam tabakasına dayanmalarına bakılarak birtakım çevrelerin onları Haşevî olarak nitelediğini (s. 81) belirtmekte Haşevî nitelemesinin odaklaştığı ekolün Hanbelîlik olduğunu (s. 87) iddia etmektedir. Sonuç kısmında ise “Kavramın daha çok ‘Hanbelî hadisçilerin aktivist *kanadını*’ nitelediği söylenebilir. Farklı ekollerden, özellikle Şafîi ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğü vakidir” (s. 153-154) sözleriyle bütün Hanbelîler’in değil, Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadının kastedildiğini söylemek suretiyle daha önceki iddiasından ve bu kavramın Hanbelîlikle özdeşleştiği savından vazgeçmekte, son olarak Hanbelîler’in aktivist kanadında karar kılmaktadır. Hanbelîler’in aktivist kanadından kimlerin kastedildiğini ise ayrıca incelemek gerekmektedir. İslâm hukuk tarihi, kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili eserlerde Hanbelî mezhebinin aktivist bir kanadı bulunduğu dair bir bilginin bulunduğunu zannetmiyoruz. Mevcut bilgilerimize göre Kur’ân ve sünnete dayalı olan yaygın ulûhiyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşeviyeye tabiri, tarihî süreç içinde “Allah’a sıfat nispet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tescim anlayışıyla yorumlayanlar” şeklinde bir anlam kazanmış, kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yöneltildiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre, kendisine yüklenen sübjektif değerlendirmeler sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak güçtür (geniş bilgi için bk. Metin Yurdağar, “Haşviyye”, *DiA*, XVI, 426-427). Dolayısıyla kavramın Hanbelîlik’le özdeşleştiği şeklindeki bir değerlendirme temelsiz bir iddiadan ibarettir.

Eserin ilk bölümünde Mihne olayı öncesinde İslâm toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal olayların genel bir panoraması verilmiş, bu olaylarla onların doğurduğu fikrî akımlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yazara göre Halife Mehdi döneminde halkı dinî bakımdan “enforme etmede” özellikle hadisçilerden yararlanılmış, devlet nezdindeki “kredibilitesi” son derece artan hadisçiler de bunu muhalifleri için bir baskı unsuru olarak kullanmaya kalkışmışlardır (s. 38). Peygamber’e nispet edilen hadislerle, İslâmî renge büründürülen İncil ve Tevrat kıssalarıyla halkı dinî bakımdan “enforme etmişler”, böylece bir “halk İslâm’ı” vücuda gelmiş (s. 39), “hadisçilerin avâm kesiminin” etkinliğini arttırdığı bu dönemde gittikçe güçlenen ve yoğunluk kazanan “halk İslâmı’nda” kadim İnan kültür ve dinlerinin Müslüman toplumu tehdit eden heretik izlerini sezen Mutezilî alimler ve yönetime geçen Me’mun (198-218/813-833) kendi entelektüel birikimi ile farketmediği bu duruma müdahale etmek istemiş, devletin âli menfaatleri de bunu gerekli kılmıştır. Kelâmî konularda Mutezilî yorumu benimseyen ilim adamları da kendisini buna teşvik etmiş, sonunda İslâm tarihinin ilk kitlesel engizisyon hadisesi yaşanmıştır. Me’mun, öncelikle halk üzerinde etkili olan ilim adamlarını, özellikle hadisçileri Kur’an’ın mahluk olduğu

fikrini benimsemeye zorlamış, "halkın tevhid inancını" ve "devletin yüksek çıkarlarını koruma" adına "anlamsız bir baskı politikası" izlemiştir. Halku'l-Kur'ân meselesinin teorik ve teolojik tartışmasına girmek istemeyen Özafşar, bu hususu kelâm tarihçilerine havale etmektedir (s. 39-40). Oysa bu tartışmalarla ilgili olarak, halkı dinî bakımdan bilgilendirmede hadisçilerden yararlanan devlet, niçin âni bir politika değişikliği ile hadis ehlini kitlesel engizisyona tabi tutmaya girişmiştir? Şayet Me'mun entelektüel birikimiyle ve etrafındaki hür düşünceli ilim adamlarının teşvikiyle duruma müdahale etme ihtiyacı hissetmiş ve bununla halkın tevhid inancını ve devletin çıkarlarını korumayı amaçlamış ise neden bu politika "anlamsız bir baskı politikası" olarak nitelensin? Niçin kitlesel bir engizisyon olarak tavsif edilsin? Me'mun'un amacı ve gayesi yazarın iddia ettiği gibi tevhid inancını korumak ise ve halkın tevhid inancı hadisçilerin asılsız ve uydurma haberleri ile bozulmuş ise neden bu tür haberlerin rivâyetine engel olunmamış ve bu tür rivâyetler yasaklanmamış da, halku'l-Kur'ân inancı zorla benimsetilmeye çalışılmıştır? Bu hususların yazar tarafından daha detaylı ve gerekçeli olarak izah edilmesi gerekirdi.

Halku'l-Kur'an anlayışının ve buna bağlı olarak Mihne olayının öncelikle teolojik endişelerden kaynaklandığını (s. 41) belirten yazar, daha sonra bir devlet politikası olan Mihne'nin "siyasal bir perspektifle" yorumlanması gerektiğini, bu politikanın tek gerekçesinin ise "devletin güvenlik sorunu" olduğunu ifade etmektedir (s. 43). Halbuki bu sürecin halkın tevhid inancını korumak gayesiyle başlatıldığı ileri sürülmüştü (s. 39). Dolayısıyla çelişkili gözükken bu ifadeler sebebiyle Mihne politikasının temel gerekçesinin ne olduğu tesbit edilememektedir.

Yazar, Abbâsi topraklarında çeşitli gerçeklerle baş gösteren isyanların Me'mun'u Mihne sürecini başlatmaya, kanlı bir şekilde de olsa bütün topraklarda hakimiyetini sağlamaya mecbur kaldığını ifade etmektedir (s. 46-47). Zira yazara göre "hadisçilerin dönemin siyasal ve sosyal muhalefet hareketleri ile yakın ilişkisi" mevcuttur (s. 50). Sözkonusu dönemde devlete karşı isyanlar vardır ve bu isyanların başında hadisçiler yer almaktadır; dolayısıyla cezalandırılmaları bir görev olmuştur! Şayet bu iddia doğru ise devletin Halku'l-Kur'ân meselesini ortaya atıp onları sınamasına gerek yoktur. Devlete isyan ettikleri aşikar olan hadis ehlini devlete isyan suçuyla yargılayıp cezalandırmak en mantıklı yoldur. Hatta halkı buna inandırmak daha kolay iken devlet bu yolu tercih etmemiş; hadis ehline karşı da devlete isyan ettikleri ithamında bulunulmamıştır. Me'mun'un ani bir kararla Şii imamlarından Ali b. Musa'yı kendisine halef yapıp, ona er-Rıza lakabını vererek veliaht ilan etmesi, Abbasiler'in sembolü olan siyah gıysiyi yasaklayıp, Şiiler'in sembolü olan yeşil elbise giymeyi zorunlu kılması hangi gerekçeyle izah edilecektir? Devlet kendisine sürekli olarak isyan eden, Şiiler'i cezalandırmayıp, aksine onları memnun edecek bir politika izlerken bu tavır neden diğer gruplardan esirgenmiştir? İsyân ettikleri için birilerinin cezalandırılması gerekiyorsa bunların başında Şiiler'in yer alması gerekmez miydi?

Me'mun'un ulema konseyini toplayıp, kendisine danışman seçtiği on kişi arasında Ahmed b. Duâd (159-239/776-854) ve Bişr el-Merîsi gibi Mu'tezilenin ileri gelen-

lerinin yanında hadisçilere yakınlığıyla bilinen Yahya b. Eksem'in (242/856) de bulunması, Basra ve Bağdat kadılıklarından sonra Kâdı'l-kudât makamına terfi edip, Me'mun tarafından ülke yönetimi kendisine tevdi edildikten sonra aniden görevinden azledilmesi de ikna edici tarzda izah edilmemiş, müphem bırakılmıştır. Müellifin, "Aslında Me'mun yetiştirme tarzı itibariyle hadise meraklı olan, hatta kendisi bizzat hadis rivâyet eden bir kimsedir" (s. 52) cümlesini aktarması yazarın Me'mun'u aklama girişimi olarak yorumlanabileceği gibi, onu da Hâşeviyye zümresine dahil etmek istediği şeklinde de anlaşılabilir. Hatta onun Hâşeviyye tanımına göre Me'mun da hadis rivâyetiyle meşgul olduğundan Hâşeviyye'den addedilebilir. Yazar'ın "Kur'ân mahluktur" diyenlerin Kur'ân'ın kıymetini azaltma, yahut onu önemsememe gibi bir tavır içinde olduklarını düşünmenin güç olduğunu savunmasını, buna delil olarak ise Me'mun'un Kur'ân hafızı olduğunu ve bu olayda rol alan fakih ve kadıların hemen hepsinin dinî ilimlerde yetkin kimselerden oluştuğunu ileri sürmesini (s. 57) de Mihne sürecini tatbik edenleri aklama teşebbüsü kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Özafşar'a göre Mütevekkil'in Mihne sürecine son vermesi tesadüfi değildir. Zaten bu sürecin tarihî, sosyal ve stratejik gerekçeleri çoktan ortadan kalkmıştır. Mütevekkil 234 (848) yılında fiilen durdurduğu bu süreci 237'de (851) resmen yürürlükten kaldırmış, ardından sürecin baş aktörlerini görevlerinden uzaklaştırıp, Mihne'nin mağdurlarını yanına almak suretiyle askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışmıştır (s. 56). Bu sürecin tarihî, sosyal ve stratejik gerekçeleri gerçekten ortadan kalkmış mıdır? Devlete karşı isyan girişimlerinde bulunan(!) hadisçi çevreler devlete isyan etmeyeceklerine dair bir taahhütte mi bulunmuşlardır ki bu gerekçeler ortadan kalkmış olsun? Bu sürecin gerekçesi yazarın iddia ettiği gibi devletin güvenliği ise neden bundan vazgeçilmiş ve Mihne'nin mağdurlarını yandaş yapma ihtiyacı hissedilmiş olsun? Hadisçiler askerî başarılar elde etmiş silahlı gruplar mıdır ki siyasi otorite onları memnun ederek ve yandaş kılarak, askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışsın? Hadisçiler hangi askerî görevleri üstlenmişlerdir? Ayrıca Câbirî'nin konuyla ilgili yorumunu tercih ederek Abbasiler devrinde "Kur'ân mahluk değildir" fikrinin Abbâsî yönetimine karşı muhalefetin sembolü haline geldiğini ve bunu Emevî dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini (s. 57-58) ifade eden yazar, İmam Eş'ârî ve Maturîdî'nin ve daha pek çok kelâm aliminin de "Kur'an mahluk değildir" fikrini savunmasını nasıl izah edecektir? Yoksa tarih boyunca Ehl-i sünnete mensup olan bütün Müslümanlar'ı Emevî dönemine sıcak bakmak ve özlem duymakla mı suçlayacaktır?

Yazara göre, Mütevekkil'in fakih ve muhaddislere lütuf ve ihsanlarda bulunup, onlara devlet kademelerinde görev vermesi, hadis ehlinin Mu'tezile ve Cehmiyye aleyhinde veya rü'yettullah konusuyla ilgili hadisler rivayet etmelerine zaman hazırlamış, hatta "Mütevekkil dönemi bu tür rivâyetlerin mebzûl miktarda nakledildiği bir dönem olmuştur." (s. 64). Hanbel b. İshak'ın (273/886) *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserinde siyasi otoriteye bağlılığı ifade eden yirmi beş hadise yer vermesini

Mütevvekkil'in yumuşama politikasına karşılık olarak hadisçilerin güvence vermeleri şeklinde yorumlayan Özafşar, Ahmed b. Hanbel'in siyasal otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden hadislerin, *Müsned'*inden çıkartılmasını emrettiğini iddia etmekte ve bundan hareketle "hadisçilerin siyasal otoriteyle uzlaşma arzularının had safhada olduğunu" (s. 64) vurgulamaktadır. Oysa sadece bir örnekten yola çıkarak genellemelerde bulunmak, ilmî bir yaklaşım olmadığı gibi delil olarak zikredilen rivâyette siyasi otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden sarîh bir husus bulunmamaktadır. Daha da önemlisi Özafşar'ın iddiasının aksine *Müsned'*de zalim sultanın zulmüne mani olmayı teşvik eden, zalim sultan huzurunda hakkı söylemenin en üstün cihad olduğunu belirten pek çok rivâyet bulunmaktadır (meselâ bk. *Müsned*, I, 7; III, 19, 22, 55, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

Mihne sonrasında yaşanan olaylara da değinen müellif, bu safhada Ahmed b. Hanbel'in kişiliğinin ve ilmî şahsiyetinin çok fazla abartıldığını, mihne öncesinde İbn Maîn, Ali b. el-Medîni gibi önde gelen fakat "asla bir numara olmayan" Ahmed b. Hanbel'in Mihne patlak verdikten sonra hepsinin önüne geçtiğini (s. 66), bir simge, bir sembol haline geldiğini, onu sevenlerin sünnet kampına, ona ilişkinlerin ise zindıklar ya da fasıkların kampına mensup addedildiğini (s. 67), hatta bu aşırı tebcil ve takdir neticesinde Ahmed b. Hanbel'in te'lif etmesi düşünülemeyecek olan eserlerin ona nispet edildiğini ifade etmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'in kelâm ilmine karşı tavrı esas alındığında onun *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eseri yazması mümkün değildir. Ancak o "Mihne'den sonra bir sembol haline geldiğinden, onun bu konularda bir şeyler yazmış olması değil, bir şeylerin ona nisbet edilmesi önemlidir" (s. 68).

Yazarın dikkat çektiği bir diğer husus ise, İslâm kültür tarihinin erken döneminde yaşanan bu "kültür travması" neticesinde hem siyasi arenada hem de kültürel zeminde hadisçiliğin kârlı çıkmış olmasıdır. Ancak bu travmanın şoku onlar arasında da ayrılık rüzgârları estirmiş, kırk yıllık dostlar birbirine düşmüş, hoca talebesine düşman olmuştur. Hadisçiler siyasi sahada bir devri sâbık başlatamamışlar, rövanşı ancak "kültürel engizisyonla" almak istemişlerdir. Hukuka yargılatıp idam edemediklerini, kaleme yargılatıp ilmî kişiliklerini yok etmek suretiyle idama mahkum etmişlerdir. İnsanlar Mihne'deki tavırlarına göre kritik edilmiş, ilişkiler ona göre yeniden düzenlenmiştir (s. 70-71). Zühli, kulların lafızlarının yaratılmış olduğunu söylemenin veya bu konuda tevakkuf etmenin bir nevi küfre benzeyeceğini, bu görüş sahibinin bidatçi olup kendisiyle asla bir mecliste oturulamayacağını belirtmiş ve bundan sonra her kim bu görüşü savunan Buhârî'nin yanına giderse onun da töhmet altına alınması gerektiğini cemaatına deklare etmiş, onun derhal Nisabur'u terketmesini istemiş, çeşitli bölge emirlerine mektuplar yazarak Buhârî aleyhine kampanya başlatmıştır. Neticede bu mektuplardan etkilenen Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a, Buhârî'den hadis rivayet etmekten vazgeçmemişlerdir (s. 76-77). Mütevvekkil döneminde devletin desteğini kazanan hadis çevreleri kendileri gibi düşünmeyenlere karşı mezhep, meşrep ayırımı yapmaksızın sosyal baskı uygulamaya başlamışlar (s. 79) böylece Haşevîlik "boy salmıştır".

İkinci bölüm, Kevserî'nin İbn Asâkîr'in *Tebyînü Kezîbî'l-Müfterî* adlı eserine yazdığı mukaddimenin çevirisinden ibarettir. Kevserî bu mukaddimesinde bazı hadisçilerin Hanefî alimlerine yönelik tenkitlerine cevap vermekte, Hasan b. Ziyâd ve Muhammed b. Şucâ es-Selcî gibi mezhebin ileri gelenlerini savunmaktadır. Özafşar'ın söz konusu mukaddimeye bu eserinde yer vermesinin sebebi, Kevserî'nin Mihne olayı ve sonrası ile ilgili değerlendirmeleri yanında hadis ehline yönelik tenkitlerini ihtiva etmesi olmalıdır.

Müellif sonuç kısmında ise, Mihne'nin Haşeviye olgusuna vücut vererek perçinlendiğini, Haşevîliğin Haricîlik gibi toplumsal ve duygusal oluşumu niteleyen bir sıfat olduğunu vurgulamış, Haşevîliğin Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadını nitelediğini, fakat özellikle Şafîî ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğünü belirterek sözlerini noktalamıştır (s. 153-154).

Kitabın bütünü dikkatle okunduğunda resmedilen manzara şudur: Hadis ehli, Mihne öncesi devlet tarafından desteklenen ve devletin halkı enforme etmede kullandığı, entelektüel birikimi olmayan, vulgarize İslâmı savunan, tevhid inancını bozan fikir ve düşünceleri halk arasında neşreden, halk tipi alimler oldukları için geniş halk kitlelerinin desteğini kazanan ve bu büyük destek sebebiyle de devlete kafa tutacak noktalara gelen bir kesimdir. Bu durumu entelektüel birikimi ile farkedilen Me'mun ve etrafındaki seçkin aydınlar grubu, halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak gayesiyle Mihne sürecini başlatmayı gerekli görmüşlerdir. Ancak uzun yıllar süren Mihne neticesinde zafer hadisçilerin olmuş, Mütevekkil'in desteğini kazanan hadis ehli, tekrar devlet kademelerindeki görevlerine getirilmiş, bunun karşılığında da devlete itaati emreden rivâyetleri nakletmeye başlamış, siyasal otoriteye isyanı emreden rivâyetleri ise eserlerinden çıkarıp atmışlardır. Ayrıca Ehl-i hadis bununla da yetinmeyip kültürel engizisyona girişmiş ve kendileri gibi düşünmeyenlere karşı sosyal baskı ve şiddet uygulamaya başlamışlardır. Bunun üzerine pek çok çevrede de haklı olarak onlara toplumun aşağı, bayağı, değersiz kimseleri anlamında Haşeviye nitelemesi uygun görülmüştür. Mihne sürecini başlatan ve destekleyen kesimler ise entelektüel birikimi yüksek, aslında hadise ve hadis ilmine meraklı, Kur'ân'ın önemini ve değerini bilen, seçkin ve yetkin kimselerdir. Halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak amacıyla bu operasyonu yapmak zorunda kalmışlardır.

Resmedilen bu manzaranın hadis tarihine katkısı, Mihne sürecini başlatan ve acımasızca sürdüren Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık gibi halifelerle Mutezile bilginlerinin aslında hadis ilmine meraklı, Kur'ân hafızı seçkin ve yetkin kimseler olduğunun tespit edilmesinden ibarettir. Çalışmada ideolojik hadisçilik yapmakla itham edilen zümrelerin ideolojisinin mahiyeti ve bu ideolojinin politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dînî, moral ve estetik zeminde hangi düşünce ve hayat tarzını savunduğuna dair herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Bilindiği gibi cerh ve ta'dil ilminde, aynı dönemde yaşayanların ve akranların birbirleri hakkındaki değerlendirmelerine itibar edilmez. Çünkü, Buhârî ve Zührlî arasında cereyan eden olaylarda görüldüğü gibi, çoğu zaman subjektif yaklaşımlar

sözkonusu olabilir. Fakat asıl yanlış olan, daha sonra da aynı sübjektif tutumun sürdürülmesidir. İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, bir görüşü ve temsilcileri bulunan bir itikadî zümreyi ifade etmekten ziyâde, karalama ve küçümseme amacıyla kullanılan, kendisine yüklenen sübjektif anlamlar sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanan bir kavramı esas olarak sistematik bir hadis tarihinin yazılması ve hadis literatürünün bu bakış açısına göre değerlendirilmesi mümkün değildir.

Müjdat Uluçam





## VEFEYÂT

### **Abdurrahman Gürses (1909-1999)**

1325 (1909) yılında Hendek'e bağlı Soğuksu köyünde doğdu. Hıfzını babası Said Efendi'nin yanında tamamladıktan sonra Hendek'e giderek Hafız Abdurrahman Efendi'den talim okudu. 1922 yılında İstanbul'a gitti. Ayasofya yakınlarındaki Soğukkuyu medresesine intisap ederek oradan mezun oldu ve Hendek'e geri dönüp burada çeşitli hizmetlerde bulundu. 1934 yılında tekrar İstanbul'a giderek Üsküdar Selimiye Camii imam-hatibi Fehmi Efendi'den kıraat tahsil etti ve 1937 yılında hocasından bu ilimde icazet aldı.

1939 yılında Fatih Mihrimah Camii'nde ilk resmi görevine başlayan Gürses Hoca, bir ay sonra da Teşvikiye Camii imam-hatipliğine tayin edildi. 1944 yılında Beyazıt Camii imam-hatipliğine getirildi ve bu görevde iken aynı camideki Kur'an kursunda çok sayıda hafız yetiştirdi. 1979 yılında emekli olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı İstanbul Haseki Eğitim merkezinde açılan ilm-i kıraat (aşere, takrib, tay-yibe) kursunda İstanbul tariki üstadı olarak göreve başladı. Burada Mısır tariki üstadı merhum Mehmet Rüştü Aşıkkutlu hoca ile beraber çalıştı. Gönenli Mehmet Efendi'nin vefatından sonra Reîsü'l-kurrâ oldu. Bütün ömrü Kur'an'a ve onun tahsiline hizmet etmekle geçen Abdurrahman Gürses'in hastalığı 1998 yılında ağırlaştı ve yatağa düştü. 11 Ağustos 1999 Çarşamba günü Hakk'ın rahmetine kavuşan Hocaefendi uzun yıllar ders verdiği Beyazıt Camii'nin haziresine defnedildi.

Abdurrahman Gürses kıraat ilminde Türkiye'de kendi kuşağının son halkasıdır. Aşere'yi takrib seviyesinde hıfzetmiş ve cem' metoduyla bu ilmi yıllarca tedris etmiştir. Fevkalâde dik ve güzel sesiyle okuduğu mihrabiyeleleri dinlemek için uzak yerlerden gelenler, cemaati içinde bir yekun teşkil ederdi. Tilavetindeki kendine has üslûbuyla Türk hafızlarının ağızında genellikle incelen bazı kalıpları aslına yakın bir ölçüde korumayı başarmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'i tedris ederken ve imtihan meclislerinde dinlerken onun canlı ve içten okunması konusunda hassasiyet gösteren hocaefendi birçok uluslararası yarışmada jüri üyeliği yapmış ve çeşitli ülkelerde Türkiye'yi temsil

etmiştir. Hayatının sonlarında hastalığı ağırlaştığında bilinci kaybolduğu halde Kur'an tilavetini farkediyor, anlıyor, hatta d¼zeltebiliyordu.

Abdurrahman G¼rses meslek¼ vekarı, g¼zel ahl¼k ve edebiyatla de daima ¼n planda oldu. Kibir ve gururla vekarı karıştırıp zaman zaman onu eleştirenler ve mağrur olduğunu s¼yleyenler olmuştur. Hiç ř¼phe yok ki bunlar, onun talebelerine dahi kendi eliyle ikram etmekten ve gerektiğinde onların hizmetinde bulunmaktan zevk aldığını bilmeyenlerdir. Aslında o gerçeekten m¼tevazi, c¼mert ve temiz giyinen bir alimdi. Bembeyaz sarığına en k¼çük bir leke s¼rmeden bu d¼nyadan g¼ç¼p gitti. Allah rahmet eylesin.

Tayyar Altıkulaç

## Yazarlar için not

- İslâm Araştırmaları Dergisi klasik İslâmî ilimlerin yanısıra, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında telif makaleler, kitap tanıtımları, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlar.
- Makaleler gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, İslâm düşünce ve kültürüne bir katkı niteliğinde olmalıdır. Dergide hangi yazılann yayımlanacağına "hakem usulü" prensibiyle yayın kurulu karar verir.
- Makalelerin Türkçe olması tercih edilir. Fakat Almanca, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce makaleler de kabul edilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle (dipnotlar dahil) iki aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 30 (7500 kelime), kitap tanıtımları da 4 (800-1000 kelime) sayfayı geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Yazılar (mümkünse) disketiyle birlikte bir nüsha olarak *İslâm Araştırmaları Dergisi, Yayın Kurulu Başkanlığı, Gümüşyolu Cad. No: 40, 81200 Üsküdar-İstanbul* adresine gönderilmelidir.
- Makalelere 200 kelime civarında bir özet eklenmelidir.
- Makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayınından sonra 40 adet ayrıbasım gönderilir.

## Notes for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, an annual publication of the Centre for Islamic Studies, publishes articles on Islamic studies, history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also includes reviews of books, symposiums and conferences.
- Articles submitted for publication should make a scholarly contribution to the existing literature in their respective fields. All submissions will be evaluated by referees although the Editorial Board reserves the right to decide on publishing the article.
- Articles in Turkish, English, French, German, Arabic and Persian are accepted for publication in the journal.
- Articles should be typed double spaced on A4 white bond paper with ample margins on all sides. The entire manuscript -including notes, tables and references- should not normally exceed 30 pages (7500 words). Submissions on a diskette with hard copy is preferred. Manuscripts should be sent to the Editor, *Turkish Journal of Islamic Studies*, Gümüşyolu cad. No. 40, 81200-Üsküdar-İstanbul.
- Each manuscript should contain an abstract of about 200 words.
- The lead author of an article (but not book review) will receive 40 free offprints along with a payment for the copyright of the article.

## **TDV İslâm Araştırmaları Merkezi**

İlmî araştırmalar yapmak, İslâm Ansiklopedisi'ni yayıma hazırlamak, konferans, seminer vb. ilmî toplantılar düzenlemek, araştırmacı yetiştirmek, bu maksatla gerekli programları hazırlayıp uygulamak, araştırma kütüphanesi ve dokümantasyon ünitesi kurmak, ilmî-dinî konularda kamuoyunu aydınlatacak görüşler hazırlamak... ve bunları yayımlamak üzere kurulmuştur.

Bu gaye ile bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, değişik alanlar için seçilen adaylardan bir kısmı doktoralarını tamamlayıp araştırmacı olarak çalışmalarına başlamış, bir kısmı İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika, İtalya gibi ölkelerde, diğer bir kısmı da yurt içindeki çeşitli üniversitelerde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını sürdürmektedirler

## **TDV Centre for Islamic Studies**

The Center was established in 1988 in order to promote scholarly studies, publish the *TDV Encyclopaedia of Islam*, organise conferences, seminars and other sorts of academic meetings, sponsor skilled researchers and establish a reserch library and a documentation department.

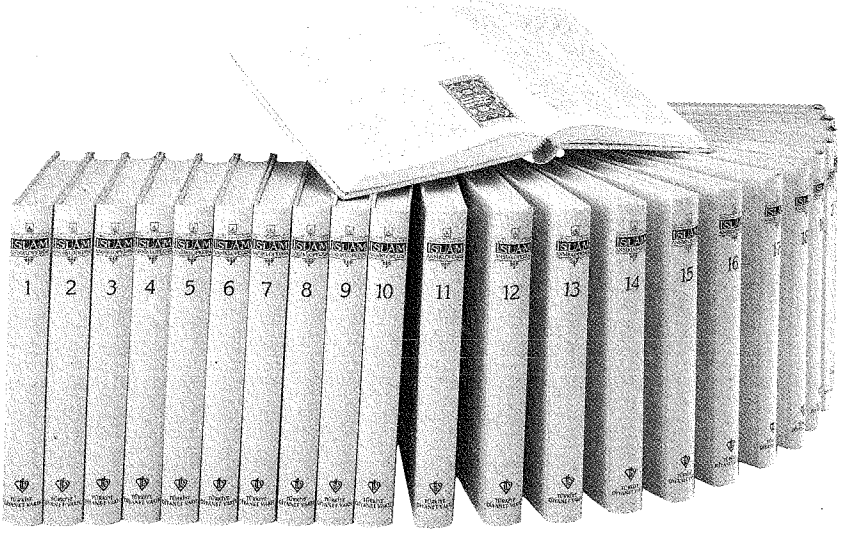
As of this time, quite a lof of work on these aims has been carried out. The monumental *TDV Encyclopaedia of Islam* has reached volume 20. The Centre has a fast groving research library, presently housing around 150 thousand volumes. A vital part of the library is the Documentation Department which collects material on about 15.000 subjects which are at the same time entries to the Encyclopedia of Islam. As for the sponsored researchers, some of the candidates chosen from across the different fields of Islamic studies and social sciences have already completed their doctoral dissertations and currently work as researchers at the Centre, some are still pursuing their studies in such countries as England, France, Germany, US and Italy while others work towards completing advanced degrees at various universities in Turkey.





TÜRKİYE DİYANET VAKFI

# İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



- TDV İslâm Ansiklopedisi'nde 500'e yakın kaynak eser, uzmanlarca taranarak değerlendirildi.
- 1000'i aşkın yerli ve yabancı madde yazarı 15 ayrı ilim dalında (Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelâm ve Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, İslâm Düşüncesi ve Ahlâk, İlimler Tarihi, Dinler Tarihi, Türk Tarihi ve Medeniyeti İslâm Tarihi ve Medeniyeti, İslâm Sanatları, İslâm ülkeleri Coğrafyası, Türk Dili ve Edebiyatı, Arap Dili ve Edebiyatı, Fars Dili ve Edebiyatı ) 22.000 madde başlığı tespit etti. Telifte bundan sonra geçildi.
- TDV İslâm Ansiklopedisi, 75 gr. 1.Hamur kağıda renkli basılmaktadır. Konular; fotoğraflar, haritalar ve çizimlerle zenginleştirilmektedir. Anlatımda "Yaşayan Türkçe" kullanılmaktadır.
- TDV İslâm Ansiklopedisi, yılda iki cilt olarak kütüphanelerde yer almaktadır.

**İster peşin, ister taksitle; uygun fiyat, cazip ödeme şartları ile bu kıymetli esere sahip olabilirsiniz. Bizi arayın, gelelim ansiklopediyi bizzat tanıtalım. Bu değerli eser kütüphanenizdeki yerini alsın.**

**Geniş bilgi için müftülüklere ve bölge müdürlüklerimize başvurabilirsiniz**

**DiVANTAS**

Genel Müdürlük 0216 492 03 47 - 49 İstanbul I 0212 518 46 04 İstanbul II 0216 474 12 02  
Bursa 0224 223 22 76 İzmir 0232 482 18 36 Antalya 0242 247 73 50 Konya 0332 350 97 66  
Ankara 0312 433 52 42 Adana 0322 351 61 25 Kayseri 0352 222 85 33 Samsun 0362 435 77 33  
Trabzon 0462 326 43 21 Erzurum 0442 212 15 83 Elazığ 0424 233 47 72

