

Sayı/Issue: 36



Yıl/Year: 2016

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 36 • Yıl / Year 2016

Sahibi / Owner	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Ömer Türker, Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör / Editor	Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor	Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi)
Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Bayram Pehlivan (TDV İSAM)
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Orhan Ençakar, Okan Kadir Yılmaz, İsmail Özbilgin, İnalet Bebek, Abdülkadir Muhammed Ali
Tasarım / Graphic Design	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) yayımlanan akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

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

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 36 • Yıl/Year 2016

Makaleler / Articles

- Hanefîler'in *Mukaddime* Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı
/ The Contribution of Hanafi Scholars to the Literature of
Hadith Methodology Based on *Muqaddima* 1
ZÜBEYDE ÖZBEN
- Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler
ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları
/ Newly Established Madrasas and the Efforts of Training Religious
Commissary in the Ottomans' II. Constitutional Era 33
ZEKİ SALİH ZENGİN
- Kemâleddin Harpûtî'nin *Tesbitü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeiyye*
beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm İsimli Kelâm Risâlesi
/ A Kalâm Treatise by Kemâleddin Harpûtî: *Tathbît al-mafhûm*
fî tahqîq al-tabâ'iyah bayna al-'ilm wa al-ma'lûm 63
AHMET KARATAŞ
- تحقيق «تفسير سورة التين» لأحمد بن إدريس الفاسي 139
/ The Critical Edition of *Tafsîr Sûra al-Tîn* by Aḥmad b. Idrîs al-Fâsî
داود آغبال

Araştırma Notları / Research Notes

Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu:
Sebülürreşâd Yazarı Ahmet Hamdi Akseki'nin
İslâm Dünyasına İlgisine Dair Notlar

M. SUAT MERTOĞLU 163

Kitâbiyat / Book Reviews

Seyyed Hossein Nasr v.dğr., *The Study Quran: A New Translation
and Commentary*

NECMETTİN GÖKKIR 179

Kelâm Şerif (faksimile Kur'an metni); *Miftâhu'l-Kur'ân*,
Kayyûm Nâsirî, haz. A. G. Hayretdinov - R. F. Şafigullina

ALFİNA SİBGATULLİNA 183

Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*

M. MACİT KARAGÖZOĞLU 187

Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtüridilik İlişkisi*

SAMİ TURAN EREL 191

Ömer Demir, *İktisat ve Ahlâk*

HAKAN KALKAVAN 197

William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*

MOHAMMED HASHİRÜ 202

İlmî Toplantı Değerlendirmeleri / Conference Reviews

Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu (İstanbul, 18-20 Kasım 2016)

MUSTAKİM ARICI 209

Vefeyat / Obituary

Bir Büyük Muhaddisin Ardından: Şuayb el-Arnaût (1928-2016)

ENBİYA YILDIRIM 215

Eskimez Dostluklar: Nurettin Albayrak (1950-2016)

M. ORHAN OKAY 223

Hanefiler'in *Muqaddime* Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı*

Zübeyde Özben**

The Contribution of Hanafi Scholars to the Literature of Hadith Methodology Based on *Muqaddima*

Muqaddima, written by the Shafii muhaddith Ibn al-Salah, and the works building on *Muqaddima*, Ibn Hajar's *Nukhba* and *Nuzha* and Iraqî's *Alfiyya*, are the principle texts related to hadith methodology. These texts have been used as textbooks in madrasahs by Hanafis. Hanafi scholars have written several works, like *ikhtisar*, *sharh*, *hashiyya*, *manzuma* and *ta'liq* based on these books because of their significance in the education of hadith methodology. However, *Nukhba* and *Nuzha* are the most widely studied books among the works based on *Muqaddima*. Hanafi scholars wrote two works built directly upon *Muqaddima* whereas they produced twenty-four works on *Nukhba* and *Nuzha*, and five works on *Alfiyya*. Although Shafiiis have had a significant influence on formation of literature on hadith methodology, thirty-one studies analyzed in this article show that Hanafis made a significant contribution to this field, as well. Nevertheless, only fifteen studies among these are currently published. Even if Hanafis have built on these texts written by Shafii scholars, they have adopted their own doctrine, as evident in the case of *mursal hadith*. In a similar fashion to the literature of Hanafi legal doctrine, they approved the use of *mursal hadith* as a legal proof, in stark contrast to Shafii authors, who consider *mursal* among weak hadiths.

Key words: Hanafi, hadith methodology, Ibn al-Salah, *al-Muqaddima*, *mursal hadith*

Giriş

Hanefî âlimleri fıkıh usulü eserlerinde “sünnet” bölümüne önemli bir yer ayırmış ve bu bölümde hadis usulü eserlerinde işlenen râvi, rivayet ve mervî ile ilgili konuların büyük bir kısmını farklı bir yöntemle de olsa ele

* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bu makalenin bütün yazım aşamalarını takip eden Yrd. Doç. Dr. Berat Açıl'a ve makaleyi okuyarak katkı sunan Doç. Dr. Bekir Kuzudışli'ye ve diğeri hadisçi hocalarımıza teşekkürlerimi sunarım.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi (zozben@sakarya.edu.tr).

almışlardır. Fakat Hanefiler'in müstakil olarak hadis usulü edebiyatına ne kadar katkısı bulunduğu sorusu cevaplanmayı beklemektedir. Hadis usulüne dair eserlerin büyük bir kısmının Şâfiî müellifleri tarafından yazılmış olduğu yaygın bir kanı olsa da bu durum diğer mezheplerin bu edebiyata katkısının yeniden gözden geçirilmesine engel teşkil etmemektedir.

Müstakil olarak hadis usulü eserlerinin telifi IV. (X.) asırda başlamış, Şâfiî muhaddis İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'si, diğer adıyla *Ulûmü'l-hadîs*'i ise hadis usulü için bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu eser kendisinden sonra oluşturulan hadis usulü literatürünün büyük bir kısmının temel metnini teşkil etmiş, üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, ta'lik ve nazma çekme türünden pek çok çalışma yapılmıştır. Zikredilen hususiyetine binaen bu makalede Hanefiler'in *Mukaddime* üzerine yaptığı çalışmalar konu edilmiş olsa da Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413),¹ Fasîh el-Herevî (ö. 837/1433),² Birgivî (ö. 981/1573),³ Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1353/1934)⁴ ve Tehânevî (ö. 1394/1974)⁵ gibi Hanefî âlimlerinin hadis usulüne dair müstakil eserlerinin varlığı da unutulmamalıdır. Bu makalede *Mukaddime*'yi merkeze alan çalışmalarda Hanefî ulemâsının ne ölçüde katkısı bulunduğu ve Hanefiler'in Şâfiî bir muhaddis tarafından kaleme alınmış bu hadis usulü eserini nasıl bir okumaya tâbi tuttuklarının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle onların *Mukaddime*'yi ve *Mukaddime* temelli ikincil çalışmaları esas alarak meydana getirdikleri literatürün tespiti yapılacak ve tespit edilen eserlerin özellikle mukaddimelerinden yola çıkmak suretiyle bu çalışmaların Hanefiler tarafından nasıl bir okumaya tâbi tutulduğu tetkik edilecektir. Ardından Hanefî yazarlarının kendi mezheplerinin genel anlayışına aykırı görüşlerin yer aldığı ihtilâflı meselelerde nasıl bir tutum sergilediklerini bir örnek mesele üzerinden ortaya koymak amacıyla Şâfiîler ve Hanefiler arasındaki ihtilâflı konulardan biri olan "mürsel hadis" meselesi ele alınacaktır. Bu makalenin temel iddiası ise şudur; Şâfiîler kadar olmasa da Hanefiler'in de hadis usulü edebiyatına belirli bir katkısının var olduğu *Mukaddime* temelli hadis usulü edebiyatında gözlenmektedir ve Hanefiler

1 Eserin tam künyesi için bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *el-Muhtasar fî usûl'l-hadîs*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye: Dârü'd-da've, 1983.

2 Eserin tam künyesi için bk. Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Fasîh el-Herevî, *Cevâhirü'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-Resûl*, nşr. Ebü'l-Meâlî Ethar el-Mübârekfûrî, Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.

3 Eserin tam künyesi için bk. Birgivî, *Risâle fî usûl'l-hadîs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1876.

4 Eserin tam künyesi için bk. Babanzâde Ahmed Naim, *Sâhîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi: Mukaddime*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984.

5 Eserin tam künyesi için bk. Zafer Ahmed Tehânevî, *Kavâid fî ulûm'l-hadîs*, haz. Abdülfettâh Ebü Gudde, Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1972.

oluşturdukları bu literatürün muhtevasına genellikle kendi mezheplerinin rengini katmıştır.

Hanefîler'in Mukaddime Etrafında Meydana Getirdikleri Literatür

Hanefî mezhebine mensup âlimlerin hadis usulüne katkılarını ortaya koyabilmek için öncelikle onların meydana getirdiği literatürün tespit edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple bu başlık altında onların İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini esas alarak telif ettikleri eserler tespit edebildiğimiz ölçüde zikredilecektir. Ancak doğrudan *Mukaddime* üzerine yaptıkları çalışmalarla yetinilmeyecek, *Mukaddime*'yi esas alan ikincil çalışmalar üzerine oluşturdukları literatüre de yer verilecektir. Bu eserlerin tespitinde genellikle kaynaklarda müellifleri için Hanefî nisbesi kullanılmış olması esas alınmıştır.

Doğrudan Mukaddime Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî ulemâsı tarafından doğrudan *Mukaddime* esas alınarak yapılmış iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Alâeddin Ali b. Osman el-Mardîni et-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) *el-Müntehab fî Ulûmi'l-hadîs* adlı eseri, ikincisi ise Alâeddin Moğultay b. Kılıç et-Türki'nin (ö. 762/1361) *İslâhu kitâbi İbni's-Salâh* adlı çalışmasıdır. İbnü's-Salâh'ın vefatından ortalama bir asır sonra yazıldığını söyleyebileceğimiz bu eserlerden ilki bir ihtisar çalışması, ikincisi ise nüket olarak ifade edilebilecek türden bir çalışmadır.

Hadis usulü alanında ürün veren, bizim tespit edebildiğimiz ilk Hanefî âlimleri olmaları sebebiyle bu eserlerin müellifleri hakkında kısaca mâlûmat vermek uygun olacaktır. Zira bu iki müellifin bazı ortak noktaları dikkati çekmektedir. Birbirleriyle münasebetlerine dair bir bilgiye ulaşmasak da ortak hocaları ve talebeleri bulunan müelliflerin her ikisi de İslâmî ilimlerdeki gelişme açısından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biri olan Memlûkler döneminde aynı asırda yaşamışlardır. Ayrıca Mısır'da eğitim öğretim faaliyetinde bulunan müelliflerin ikisi de Türk asıllıdır. İbnü't-Türkmânî, müderrislik yapmasının yanı sıra ömrünün son iki yılında Mısır'da Hanefî kâdilkudatlığı vazifesine getirilmiştir.⁶ Moğultay b. Kılıç ise Zâhiriyye, Mansûriyye, Nâsriyye medreseleri gibi dönemin farklı mezheplere göre eğitim veren⁷ önemli kurumlarında hadis şeyhliği yapmıştır.⁸ Çok

6 İbn Tagrîberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 246.

7 Memlûk medreseleri hakkında bilgi için bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 39-53.

8 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 354; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 305.

yönlü ilim adamları olduklarını söyleyebileceğimiz iki müellifin de hadis usulü haricinde hadis ricali ve şerhine dair çalışmaları da bulunmaktadır.⁹ Kendilerinden önceki dönemin önemli hadis ulemâsının tedrisinden geçen bu müellifler, kendilerinden sonraki pek çok meşhur hadis âlimine de hocalık yapmıştır. Dimyâtî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den ders almış olan İbnü't-Türkmânî'den, Zeylâî¹⁰ ve gençlik yıllarında Irâkî istifade etmiş, Irâkî Buhârî'nin *el-Câmiu's-sâhîh*'ini de İbnü't-Türkmânî'den semâ etmiştir.¹¹ Moğultay b. Kılıç ise Mizzî, Dimyâtî, İbn Dakikül'üd, İbn Seyyidünnâs ve Sübkî gibi dönemin önemli hadis ve fıkıh âlimlerinden dersler almış, Zerkeşi, Bulkinî, Irâkî, İbnü'l-Mulakkın, Demîrî gibi önemli isimlere de hocalık etmiştir.¹²

Farklı mezhep mensuplarının bir arada eğitim öğretim faaliyetinde bulunduğu Memlûk medreselerinde hocalık yapan bu iki Hanefî âliminin mezkûr eserlerini tedrisata yardımcı olmak amacıyla kaleme aldıkları anlaşılmaktadır. Eserinin mukaddimesinde *Mukaddime*'yi ders kitabı olarak okuttuğuna dair bir bilgi bulunmasa da İbnü't-Türkmânî'nin bu muhtasar eserin öğrenimini kolaylaştırmak amacıyla telif ettiği görülmektedir. Zira o, eserini hacmi küçük, lafzı az, fakat ilmî açıdan geniş ve öğrenciler için ezberlenmesi kolay bir kitap olarak telif ettiğini ifade etmiştir.¹³ Bir sonraki neslin iki önemli Şâfiî hadisçisi ve hadis usulü alanının en muteber eserlerinin müellifleri olan Irâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer de (ö. 852/1449) bu muhtasar hakkında övgüde bulunmuşlardır. Irâkî aynı zamanda hocası olan İbnü't-Türkmânî'ye ait bu eserin maksadı tam olarak yerine getirdiğini ve onun bir benzerini görmediğini dile getirmiştir.¹⁴ Moğultay b. Kılıç'ın ise *Mukaddime*'yi ders kitabı olarak okuttuğu kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü o, *İslâhu kitâbi İbni's-Sâlah*'ı kendisine *Mukaddime*'yi okuyan talebelerinin arzusu üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir. Öğrencileri ondan İbnü's-Salâh'ın ihmal ettiği halde onun ders esnasında açıkladığı hususları içeren bir eser yazmasını ve bunu dersler esnasında müracaat edilebilecek ve kaynak olacak şekilde bir mecmuada toplamasını istemişlerdir. O da ihtisar yoluyla bu eseri meydana getirmiştir.¹⁵ Dolayısıyla bu eserin

9 İbnü't-Türkmânî'nin çalışmaları için bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 720; Moğultay b. Kılıç'ın çalışmaları için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 313.

10 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 310.

11 İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, s. 86.

12 Hocaları için bk. Tozlu, "Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri", s. 53-64, talebeleri için ayrıca bk. s. 73-80.

13 İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, s. 44.

14 İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, s. 278.

15 Moğultay b. Kılıç, *İslâh*, s. 61.

Moğultay b. Kılıç'ın ders esnasında yaptığı açıklamalardan meydana geldiğini söylemek mümkündür. En önemli meşgalesi okuduğu eserlerde gördüğü hataları düzeltmek ve bu eserlere ilâvelerde bulunmak olan Moğultay b. Kılıç,¹⁶ *Mukaddime* üzerine yaptığı çalışmada da bu usulünü sürdürmüş, bazı kısımlarda açıklayıcı notlara yer vermiş, bazı yerlerde ise İbnü's-Salâh'a itirazlarını dile getirmiştir. Ancak bu itirazların bazıları İbn Hacer, Zerkeşi ve Irâkî gibi hadis âlimleri tarafından yersiz bulunmuştur.¹⁷ Bu iki çalışmanın o dönemin medreselerinde hem Hanefîler hem de Şâfiîler tarafından ders kitabı olarak kullanılan *Mukaddime*'yi farklı telif yöntemleriyle daha anlaşılır hale getirmeyi amaçlayan çabaların bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Zira aynı dönemde Şâfiî ulemâsı tarafından da *Mukaddime*'yi esas alan benzer çalışmalar yapılmıştır.

Dolaylı Olarak *Mukaddime*'yi Esas Alan Çalışmalar

Hanefî âlimlerinin doğrudan *Mukaddime*'yi merkeze aldıkları çalışmaların zikredilen iki eserle sınırlı kalmış olması normal bir durumdur. Zira İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin etkisi büyük Şâfiî âlimi İbn Hacer el-Askalânî ile (ö. 852/1449) birlikte yeni bir veçheye bürünmüştür. İbn Hacer'in *Mukaddime*'yi yeni bir tertibe sokarak daha sistematik bir yapıya kavuşturduğu *Nuhbetü'l-fiker*'i telifinden sonra doğrudan *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmalar azalmış, *Nuhbetü'l-fiker* ve müellifin kendi şerhi olan *Nüzhethü'n-nazar* etrafında ayrı bir literatür oluşmaya başlamıştır.¹⁸ Irâkî'nin *Mukaddime*'yi 1002 beyitte nazma çektiği *Elfiyye*'si de benzer bir ilgiye mazhar olmuş ve *Elfiyye* üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır.

Bu başlık altında Hanefîler'in bu ikincil çalışmalar üzerinden *Mukaddime*'yi dolaylı bir şekilde esas alarak meydana getirdikleri literatüre yer verilecektir. Tespit edebildiğimiz çalışmalar müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralanarak müellif ve eserlerin belirleyici özellikleri zikredilecek, ayrıca ulaşma imkânı bulduğumuz eserlerin mukaddimelerinden yola çıkılarak eserlerin yazılış amaçları ve yöntemleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

16 Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", s. 229.

17 Tozlu, "Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri", s. 164; Moğultay b. Kılıç'ın İbnü's-Salâh'a itirazlarıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Selâmî, *el-Muhâkemetü'l-melâh*.

18 Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulûmu'l-Hadis*", s. 67.

Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Çalışmalar

Mukaddime'nin tertibini beğenmeyen İbn Hacer onu *Nuhbetü'l-fiker* ismiyle yeniden düzenleyip ihtisar etmiş, bazı yeni bölümler eklemiş, ardından da bu çalışmayı *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbetü'l-fiker* adıyla şerhetmiştir. *Nuhbetü'l-fiker* ve şerhi, usûl-i hadis konularını özlü bir şekilde ele alması yanında müellifinin şöhreti sebebiyle de büyük ilgi görmüş, yüzyıllar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁹ İbn Hacer'in bu eserleri Hanefî mezhebine mensup Osmanlı medreseleri yanında²⁰ çoğunluğu Hanefî olan Hint alt kıtasındaki medreselerde de ders kitabı olarak kullanılmıştır.²¹ Çeşitli türlerden pek çok çalışmaya esas teşkil eden *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar*²² üzerine Hanefî âlimlerinin de farklı telif türlerinde eser verdikleri görülmektedir. Bu çalışmalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Ş Takıyyüddin Ebü'l-Abbas eş-Şümünî (ö. 872/1468), *el-Âli'r-rütbe şerhi Nazmî'n-Nuhbe*.

Önceleri Mâlikî iken sonradan Hanefî mezhebini benimseyen ve aslen Cezayirli olan Şümünî, Memlükler döneminde Kahire'de müderrislik yapmıştır. İbn Hacer'e talebelik etmiş, Irâkî ve Bulkînî'den ise küçük yaşta icâzet almıştır. Meşhur hadis âlimleri Süyûtî ve Sehâvî ise onun önemli talebeleri arasında yer almaktadır.²³ Şümünî'nin Mâlikî âlimi olan babası Kemâleddin eş-Şümünî *Nuhbetü'l-fiker*'i nazma çekmiştir. Babasının bu manzum eserini talebelerine okutan Takıyyüddin eş-Şümünî de talebelerinin bu eserin kapalı ve anlaşılmayan kısımlarını açıklayan bir ta'lik yazmasını talep etmeleri üzerine bir ta'lik kaleme almıştır. Ancak kendisinin ifade ettiği üzere bu ta'liki okuturken bazı ilâve, eksiltme ve değişikliklerde bulunmuştur. Sonuç itibariyle günümüze ulaşmış olan bu eser ortaya çıkmıştır.²⁴

19 Kandemir, "Mukaddimetü İbnî's-Salâh", s. 123.

20 Osmanlı medreseleri ders programında *Nuhbe*'nin yeri için bk. Atay, *Osmânlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 113.

21 Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulûmu'l-Hadis*", s. 67.

22 *Nuhbe* ve *Nüzhe* şerh ve hâşiyeleri hakkında genel bilgi için bk. Engin "Hadis Literatüründe Hâşiyeler", s. 76-98; Ayrıca bk. Cihan "Osmânlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri", s. 127-36.

23 Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, neşredenin girişi, s. 25-26; Temîmî, *Tabâkâtü's-seniyye*, II, 82-83.

24 Şümünî, *el-Âli'r-rütbe*, s. 86.

§ Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker (el-Kavlü'l-mübtaker alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker)*.

İbn Hacer ve Zerkeşî'nin talebesi olan Türk asıllı Hanefî âlimi Kâsım b. Kutluboğa da Kahire'de eğitim öğretim faaliyetinde bulunmuştur.²⁵ *Nüzhetü'n-nazar*'ın ilk hâşiyesi sayılan bu eser²⁶ İbn Hacer'in maksadını izah eden kendi takrirlerini içermesi sebebiyle önemli görülmektedir. Çünkü İbn Hacer'in öğrencisi olan Kâsım b. Kutluboğa, *Nüzhe*'yi ya ona okumuş ya da ona okunurken semâ etmiş ve bu takrirleri not almıştır.²⁷ Dolayısıyla İbn Kutluboğa hâşiyeyi yazma sebebine dair bir açıklamada bulunmasa da bu hâşiyenin hocası İbn Hacer ile yapılan derslerde aldığı notlardan meydana gelmiş olması muhtemeldir.

§ Radyüddin Muhammed b. İbrâhim el-Halebî İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), *Minahu'n-nuğbe alâ Şerhi'n-Nuhbe*,²⁸ *Kafvü'l-eser fi safvi ulümü'l-eser, el-Fer'ül-esis fi usûli'l-hadis*.

Halepli ilim adamı İbnü'l-Hanbelî'nin kendisi Hanefîliği benimsemesine rağmen babası ve dedeleri Hanbelî olduğu için İbnü'l-Hanbelî olarak tanınmaktadır.²⁹ İbnü'l-Hanbelî, İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ını hocası İbn Arûs ed-Deyrûtî eş-Şâfiî'ye okurken *Minahu'n-nuğbe* ismini verdiği bir hâşiye kaleme almış ve hocasından istifade ile bazı ziyadelerde bulunmuştur.³⁰ Kendisinin ders esnasında aldığı notlardan meydana geldiği anlaşılan bu eser, müellifin ifade ettiğine göre hocası Deyrûtî'nin ihtilâflı meselelerde Hanefîliğe muhalif olan bazı tercihlerini de içermektedir.³¹

İbnü'l-Hanbelî *Minahu'n-nuğbe*'nin telhisi olan *Kafvü'l-eser*'i ise kendisinden önce telif edilmiş *Nuhbetü'l-fiker* şerh ve hâşiyelerinden istifade ederek meydana getirmiştir.³² *Minahu'n-nuğbe* sadece Şâfiî ulemâsının görüşlerini ihtiva ederken müellif bu eserinde hangi mezhepten olursa olsun herkesin kitaptan istifade etmesi ve meselenin tam olarak anlaşılması için ihtilâflı meselelerde Şâfiî usulcülerinin yanında Hanefî usulcülerinin

25 İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, neşredenin girişi, s. 8.

26 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, neşredenin girişi, s. 44.

27 İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, neşredenin girişi, s. 12.

28 Eserin ismi *Kafvü'l-eser*'de *Menhu'n-nuğbe* olarak kaydedilmiştir (Bk. İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, s. 45).

29 İzgi, "İbnü'l-Hanbelî", s. 68.

30 İbnü'l-Hanbelî, *Minahu'n-nuğbe*, vr. 1^b. Bu eser Ürdün Üniversitesi'nde doktora tezi olarak Abdülmelik b. Zâfir el-Mâcûnî tarafından tahkik edilmiştir.

31 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, neşredenin girişi, s. 45.

32 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, s. 46.

görüşlerine de yer vermiş, konuyla ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra kendi kabul ettiği görüşü açıklamıştır.³³ Dolayısıyla İbnü'l-Hanbelî'nin ilk eseri *Minahu'n-nuğbe*'yi Hanefî mezhebi görüşleri açısından tekrar gözden geçirerek bu eseri meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda İbnü'l-Hanbelî *Kafvü'l-eser* üzerine *el-Fer'ul-esîs fî usûlî'l-hadîs* isimli bir şerh yazmıştır.³⁴

§ Vecîhüddin el-Alevî el-Gücerâtî (ö. 998/1589), *Şerhu Nüzhetü'n-nazar*.

Devrinin aklî ve naklî ilimler tedrisinde önde gelen üstatlarından olan Vecîhüddin el-Gücerâtî medreselerde ders kitabı olarak okutulan eserlere şerh ve hâşiye yazmakla iştiğal etmiş Hindistanlı Hanefî bir ilim adamıdır.³⁵ Bu şerhi de Hint medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Nüzhetü'n-nazar*'ın tedrisine yardımcı olmak için kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ali el-Kârî *Nüzhe* şerhinde onun bu eserinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Ancak ondan yaptığı nakillerde çoğu zaman ismini tasrih etmemiş ve “kâleş-şârih” ifadesini kullanmıştır.³⁶

§ Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî (ö. 1014/1605), *Mustalahâtü ehli'l-eser alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*.

Herat'ta doğup eğitimini Mekke'de tamamlayan Ali el-Kârî³⁷ bu şerhi yazma sebebinin bazı dostlarının kendisine *Nüzhetü'n-nazar*'ı okumak istemeleri üzerine, İbn Hacer'in yazdıklarına dair kendisinin ve bazı ulemânın açıklamalarını toplama arzusu olarak ifade etmektedir.³⁸ Hanefî mezhebine son derece bağlı olan Ali el-Kârî'nin³⁹ bu eseri Hanefî muhaddislerinin görüşlerini açıklaması açısından önemli görülmektedir. Kâsım b. Kutluboğâ'nın *Hâşiye*'sinin büyük bir kısmını içeren eser, bazı konularda ise onun görüşlerini tartışmaktadır.⁴⁰

33 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, s. 46; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 29.

34 *el-Fer'ul-esîs* Ebû Abdurrahman Nebîl Salâh tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Dimyat: Mektebetü İbn Abbas, 2008). Ayrıca bu eser Ümmülkurâ Üniversitesinde Bedr b. Cezâ ed-Devserî tarafından yüksek lisans tezi olarak da çalışılmıştır.

35 Gücerâtî, *Şerhu Nüzhetü'n-nazar*, neşredeninin girişi, s. 13-14; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtîr*, IV, 442.

36 Gücerâtî, *Şerhu Nüzhetü'n-nazar*, neşredeninin girişi, s. 9; ayrıca bk. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 64.

37 Özel, “Ali el-Kârî”, s. 403.

38 Ali el-Kârî, *Mustalahâtü ehli'l-eser*, s. 117-18.

39 Özel, “Ali el-Kârî”, s. 403.

40 Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, s. 177.

§ İmâdüddin Muhammed Ârif Abdünnebî Osmânî, (ö. 1020/1611), *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*.

Döneminin dinî ilimleri konusunda önde gelen Hanefî Hint ulemâsından olan ve pek çok eser telif eden Abdünnebî Osmânî'ye bir *Nüzhetü'n-nazar* şerhi nispet edilmektedir.⁴¹

§ Muhyiddin Abdülkâdir b. Şeyh Abdullah el-Ayderûsî (1037/1627), *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*.

Hint alt kıtası Hanefî âlimlerinden olan⁴² Ayderûsî sûfî ve muhaddis olarak tanınmaktadır. Ahmedâbâd'daki aile medreselerinde tasavvuf ve hadis dersleri vermiştir.⁴³ Pek çok eser telif eden Ayderûsî'ye bir *Nüzhetü'n-nazar* şerhi nispet edilmektedir.⁴⁴

§ Muhammed Seriyüddin b. İbrâhim ed-Derûrî el-Mısrî (ö. 1066/1655), *Hâşiyeye alâ Nüzhetü'n-nazar*.

Hayatıyla ilgili bilgi bulunmayan Mısrî, kendisine *Nuhbetü'l-fiker* şerhini okuyanlara bu eserde bulunan bazı kapalılıkları açıklamak ve kendisinin derslerde takip ettiği fakat ismini açıklamadığı İbn Hacer'in iki öğrencisine ait iki hâşiyenin eksik bıraktığı yönleri tamamlamak üzere bu hâşiyeyi kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴⁵

§ Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî es-Sindî (XI. asır), *İmânü'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*.

Hint alt kıtasının Sind bölgesine mensup olan Sindî, hem kendi memleketinde hem de Mekke'de hadis eğitimi almıştır.⁴⁶ Sindî, usûl-i hadise tâbi olmaya ve onun ince kurallarını araştırmaya aşırı düşkünlüğünün kendisinin bu şerhi yazmasına sebep olduğunu dile getirmiştir. Bu şerhte *Nuhbetü'l-fiker*'deki muğlak kısımları çözüme kavuşturmuş, kapalı kısımları açıklamış ve itirazlara cevap vermiştir.⁴⁷ Sindî'nin bu eserinde büyük ölçüde Ali el-Kârî'nin *Nüzhetü'n-nazar* şerhine dayandığı ifade edilmektedir.⁴⁸ Ayrıca

41 Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, V, 581; Ishaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*, s. 139; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 64.

42 Cehlemî, *Hadâiku'l-Hanefiyye*, s. 427.

43 Ishaq, *India's Contribution*, s. 138.

44 Kandehevî, *Minhatu'l-mugîs*, s. 43.

45 Derûrî, *Hâşiyeye alâ Nüzhetü'n-nazar*, vr. 1^b; İsmi açıklanmayan iki hâşiyenin İbn Kutluboğa ve İbn Ebû Şerîf'e ait olduğu hakkında bk. Nurseyf, *Nuhbetü'l-fiker*, s. 154.

46 Sindî, *İmânü'n-nazar*, neşredenin girişi, s. 10.

47 Sindî, *İmânü'n-nazar*, s. 1.

48 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, neşredenin girişi, s. 16.

Sindî Hanefî mezhebinin sünnetle ilgili görüşlerini aktarırken Serahsî'nin *Usûl*ünün ve Sadrüşşerîa el-Buhârî'nin *Tavzîh*'inin sünnet bölümlerinden istifade etmiştir.⁴⁹

§ Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî el-Halebî el-Hanefî (ö. 1124/1712), *Hâşiye alâ Şerhi'n-Nuhbe*.

Müellif Ahmed el-Kevâkibî Halep'te yetmiş bir Hanefî fakihî ve müftü-südüdür.⁵⁰ Halebî'nin eseri bazı kaynaklarda şerh olarak geçse de müellif eserin girişinde bu çalışmasını hâşiye olarak adlandırmış ve bu hâşiye-yi ders sırasındaki müzakereler ve münakaşalar esnasında kaleme aldığını ifade etmiştir.⁵¹

§ İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Şerhu'n-Nuhbe*.

Sûfî bir ilim adamı olan İsmail Hakkı asrının velût müellifleri arasında yer almaktadır. İsmâil Hakkı *Nuhbetü'l-fiker* şerhinin girişinde bu şerhi yazmasının Allah tarafından kalbine ilkâ edildiğini ve bu şerhi yazma amacının Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu dile getirmiştir.⁵² Eserlerinde kullandığı hadisler esas alınarak yapılan bir çalışmada Bursevî'nin hadisler konusunda muhaddis sıfatıyla değil de mutasavvıf sıfatıyla hareket ettiği ve hadisçilere nazaran daha müsamahakâr olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Bursevî'nin *Nuhbetü'l-fiker* şerhi onun bir mutasavvıf olarak hadis usulü konularında nasıl bir tutum sergilediğinin tespitine imkân sağlayabilmesi sebebiyle de önem arz etmektedir.⁵⁴

§ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*.

1136 yılında hâlâ hayatta olduğu ifade edilen Mudurnî'nin⁵⁵ Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde 172 varaklık uzunca bir *Nüzheti'n-nazar* şerhi bulunmaktadır. Mudurnî şerhinin başında bu çalışmasında İbn Hacer'in söyledikleriyle ilgili kendi görüşlerini bir araya getirdiğini ifade etmiştir.⁵⁶

49 Türkmânî, *Dirâsât*, s. 86.

50 Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 240.

51 Kevâkibî, *Hâşiye*, vr. 29^b.

52 İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu'n-Nuhbe*, vr. 1^b.

53 Avcı, "Sûfilerin Hadis Tespit Ölçüleri", s. 29.

54 Necmi Sarı tarafından Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde "İsmail Hakkı Bursevî ve *Şerhu Nuhbetü'l-Fiker* Adlı Eseri" başlıklı bir doktora çalışması yapılmakta ve eserin tahkiki gerçekleştirilmektedir.

55 Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, XII, 36.

56 Mudurnî, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, vr. 1^b.

§ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan İbn Himmât
(ö. 1175/1761), *Şerhu Hulâsati'n-Nuhbe*.

Şam'da doğup, İstanbul'da yaşamış ve Kahire'de vefat etmiş Türk asıllı bir muhaddis olan Himmetzâde,⁵⁷ eserinin girişinde kendisinin *Nuhbetü'l-fiker*'i okuduğundan ve bazı âlimlerin *Nuhbe*'yi tenkit ettiğinden bahsettikten sonra birtakım dostlarının arzusu üzerine *Nuhbe*'ye bir hulâsa yazdığını ifade etmiştir. İbn Himmât, bu hulâsayı bitirdikten sonra bu özet metnin bazı lafızlarını açıklamak üzere bir de şerh kaleme almıştır.⁵⁸ Hadis usulüne dair *Netîcetü'n-nazar* isimli başka bir eseri daha bulunan İbn Himmât, "İşareti emir, emrine uymak ise ecir olan kişi beni isnat ilminin dağınıklığını bir araya getiren, ilkelerini ve maksatlarını içeren bir mukaddime yazmaya sevketti" diyerek bu eseri yazma sebebinin dile getirmiş ve bu çalışmayı müstakil bir hadis usulü eseri olarak sunmuştur.⁵⁹

§ Ebü'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed es-Sindî (ö. 1187/1773), *Behcetü'n-nazar*.

Sind bölgesine mensup Hanefî âlimlerinden olup Medine'ye yerleşen Sindî,⁶⁰ eserinin mukaddimesinde *Nüzhetü'n-nazar*'daki bazı kapalı kısımların açıklanması ve problemlerin çözülmesine duyulan ihtiyaç sebebiyle bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.⁶¹ O bu eserinde Muhammed Ekrem Sindî ve Ali el-Kârî'nin şerhlerinden istifade etmiştir.⁶² *Behcetü'n-nazar*, Gulâm Mustafa Kâsımî'nin tahkikiyle Haydarâbâd'da Şah Veliyyullah Akademisi tarafından neşredilmiştir. Bu baskıda ayrıca Kâsım b. Kutluboga'nın *Ta'likâtı*' da kitaba eklenmiştir.⁶³

§ Muhammed b. Mahmûd Trabzonî (ö. 1200/1785), *Hâşiye alâ Nuhbetü'l-fiker*.

Trabzon'da doğup İslâm dünyasının farklı bölgelerinde eğitim alan Hanefî fakihi Trabzonî, Süleymaniye Medresesi'nde müderris olarak görev yapmıştır.⁶⁴ Trabzonî *Nuhbetü'l-fiker*'i şerhi *Nüzhetü'n-nazar* ile birlikte iki kere okutmuş ve bu dersler esasında anlaşılması zor bazı kapalı kısımlar

57 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 225.

58 İbn Himmât, *Şerhu Hulâsati'n-Nuhbe*, n vr. 3^b.

59 İbn Himmât, *Netîcetü'n-nazar*, vr. 1^b.

60 Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VI, 824.

61 Sindî, *Behcetü'n-nazar*, nr. 733, vr. 1^b.

62 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, neşredenin girişi, s. 16.

63 Bk. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 78-79.

64 Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 89.

olduğunu görmüştür. Eseri üçüncü defa okutuşu esnasında ise birtakım açıklamalarda bulunmuş ve bazı meseleler eklemiştir. Trabzonî eserin girişinde bu çalışmada en çok Ali el-Kârî'nin şerhinden istifade ettiğini dile getirmiştir.⁶⁵

§ Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Alevî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Bulgatül-erîb fi mustalahi âsârî'l-habîb*.

Eserin müellifi meşhur Arapça sözlüğü *Tâcü'l-arûs*'un da sahibi olan Zebîdî, Hindistan, Yemen ve Mısır'da eğitim almıştır.⁶⁶ Bu eseri kendisi ve kendisinden sonrakiler için kadim ve hadis muhaddislerin kullandığı ıstılahların beyanını içeren bir tezkire olarak kaleme aldığını ifade eden müellif, bu eserde her tâlibin istifade edebilmesi için kolay bir yöntem benimsediğini de dile getirmiştir.⁶⁷ Zebîdî açıkça belirtme de bu eser *Nuhbetül-fiker*'in ve *Nüzhetü'n-nazar*'ın ihtisarını içermektedir.⁶⁸

§ Muhammed Âbid es-Sindî (ö. 1257/1841), *Şerhu Şerhi Nuhbetül-fiker*.

Hanefî fakihî ve hadis âlimi olarak vasıflanan Muhammed Âbid es-Sindî memleketi Sind'de eğitim aldıktan sonra çeşitli vesilelerle Zebîd, San'a ve Mısır'da bulunmuştur. Daha sonra Medine'ye yerleşen Sindî burada reîsülulemâ makamına getirilmiştir.⁶⁹ Kendisine bir *Nüzhetü'n-nazar* şerhi nispet edilmektedir.⁷⁰

§ Yûsuf b. Muhammed el-Gazzî el-Hanefî (ö. 1290/1873), *Hâşiye Câmia ale'l-ferîde bi-ilmî'l-mustalah*.

Aslen Gazzeli olan müellif Ezher'de eğitim almıştır.⁷¹ Gazzî mensur eserin ezberlenmesinin zor, manzumun ise ezberlenmesinin daha kolay olduğunu ifade ederek *Nuhbetül-fiker*'i elli üç beyitte nazma çevirmiştir. Ardından da hem *Nuhbe*'deki hem de Irâkî'nin *Elfiyye*'sindeki bazı meseleleri açıklamak üzere bu nazma bir hâşiye yazmıştır.⁷²

65 Trabzonî, *Hâşiye*, vr. 1^b.

66 Durmuş, "Zebîdî", s. 168.

67 Zebîdî, *Bulgatül-erîb*, s. 187.

68 Zebîdî, *Bulgatül-erîb*, neşredenin girişi, s. 144.

69 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 179; ayrıca bk. İnce, "Sindî, Muhammed Âbid", s. 246-47.

70 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 80.

71 Gazzî, *Hâşiye*, neşredenin girişi, s. 73-74.

72 Gazzî, *Hâşiye*, s. 123.

§ Kadı Mustafa Kâmil Yemli hazâde el-Elbistânî (ö. 1294/1877), *Ta'likât kâfiye alâ manzûmeti Nuhbetü'l-fiker*.

İlim adamı kişiliğinin yanında edip ve nâzım olarak da vasedilen Yemli hazâde,⁷³ kendisinden *Nuhbetü'l-fiker* dersi alan pek çok öğrencinin bu eseri nazma çevirmesi ve aksâmü'l-hadisi kolay bir yolla açıklaması yönündeki talepleri üzerine *el-Manzûmetü'l-aliyye fi'l-ahbârî'n-nebeviyye* adlı manzumeyi kaleme almış ve onun üzerine bir ta'lik yazmıştır.⁷⁴

§ Muhammed Râsim Malatî (ö. 1316/1898), *Nuhbetü'l-belâga fi şerhi Nuhbetü'l-fiker*.

Sûfi, fakih ve usulcü olarak vasıflanan Hanefî ilim adamı Malatî Diyarbakır'da mahkeme reisi olarak görev yapmıştır. Kendisine bir *Nuhbetü'l-fiker* şerhi nispet edilmektedir.⁷⁵

§ Abdülhakîm el-Efgânî el-Kandehârî (ö. 1326/1908), *Takrîrât alâ Şerhi'n-Nuhbe*.

Hanefî fakihî, usulcü, muhaddis, müfessir ve zâhit olarak vasedilen Efgânî Dımaşk'ta yaşamıştır. Fıkıh ve hadis bilgisi insanlar tarafından kabul gören ve pek çok şerh ve hâşiye yazmış olan Efgânî'ye⁷⁶ bir de *Nuhbetü'l-fiker* şerhi nispet edilmektedir.⁷⁷

§ Muhammed Abdullah el-Azîmâbâdî et-Tunkî, *İkdü'd-dürer fi cidi Nüzhetü'n-nazar*.

Hindistanlı Hanefî âlimi Tunkî'ye ait bu eser *Nüzhetü'n-nazar* üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Müellif bu eserinde Ali el-Kârî'nin şerhinden istifade etmiştir.⁷⁸ Bu hâşiyenin başka *Nüzhetü'n-nazar* hâşiyeleriyle birlikte Delhi'de yapılmış eski bir baskısı bulunmaktadır.

Zikredilen bu eser listesinden anlaşıldığı üzere daha İbn Hacer'in kendisi hayattayken Mısır'daki Hanefî talebeleri tarafından onun hadis usulü eserleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak İbn Hacer'in bu etkisi Mısır'la sınırlı kalmamış, hem Anadolu'daki hem de Arap dünyasındaki Hanefî ilim adamları onun *Nuhbetü'l-fiker*'i ve *Nüzhetü'n-nazar*'ı

73 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 275.

74 Yemli hazâde, *Ta'likât*, s. 2-4.

75 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 304; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 395.

76 Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 283.

77 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, V, 94.

78 Garsî, *en-Nüketü'l-gurer*, s. 10.

üzerine çalışmaya devam etmiştir. İslâmî ilimlere en büyük katkısı hadis alanında sağlayan Hint ulemâsının da İbn Hacer'in bu iki eseri üzerinde epeyce mesai harcadığı, özellikle *Nuhbe*'nin medrese ders programına girilmesiyle bu esere şerh ve hâşiye yazma geleneğinin artarak devam ettiği görülmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* üzerinde Hanefiler'in böyle bir ilmî mesai sarfetmiş olmalarının, bu çalışmaların farklı bölgelerdeki Hanefiler tarafından medreselerde ders kitabı olarak kullanılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ulaşabildiğimiz eserlerin mukaddimelerinde yer alan ifadelerle bakıldığında da bu çalışmaların ya müelliflerin hocalarından dinledikleri dersler esnasında aldıkları notlardan oluştuğu ya da çoğu zaman öğrencilerin talebi üzerine bu eserleri daha anlaşılır kılarak öğretime yardımcı olmak amacıyla dersi okutan müderrisler tarafından telif edildiği görülmektedir. Bu şerh ve hâşiyelerle ilgili dikkati çeken bir başka husus da Ali el-Kârî'nin şerhinin kendisinden sonraki Hanefî müelliflerinin çalışmalarının bir kısmına kaynaklık etmiş olmasıdır.

Elfiyye Üzerine Yapılan Çalışmalar

İbn Hacer'in hocası meşhur Şâfiî hadis âlimi Irâkî (ö. 806/1404), *et-Takyid ve'l-izâh* adıyla şerhettiği İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini kolayca ezberlenmesi için 1002 beyitte özetlemiştir. Irâkî bu çalışmasında *Mukaddime*'deki tertibi esas almış, ancak bazı ziyade ve tenkitlerde de bulunmuştur.⁸⁰ Irâkî'nin *Elfiyye*'si büyük bir ilgiye mazhar olmuş, müellifin kendi şerhi de dahil olmak üzere üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Ayrıca *Elfiyye* İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki eğitim kurumlarında ders kitabı olarak da kullanılmıştır. Meselâ Mısır dârülhadislerinden birinde ders okutan Necmeddin el-Gaytî (ö. 984/1576) hadis tedrisatı verilen kurumlarda Irâkî'nin *Elfiyye*'si ve şerhi nevinden eserlerin okutulduğunu dile getirmiştir.⁸¹ Osmanlı medreseleri ders programında da *Nuhbetü'l-fiker*'in yanında *Elfiyye*'nin de yer aldığı görülmektedir.⁸² *Nuhbe* ve *Nüzhe* kadar olmasa da Hanefî âlimleri tarafından *Elfiyye* üzerine de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bizim tespit edebildiklerimiz şunlardır:

79 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 65.

80 Teker, "Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyyeler, Iraki ve Elfiyyesi", s. 68.

81 Yardım, *Hadis I*, s. 188.

82 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 113.

§ İsmâil b. İbrâhim Mecdüddin el-Belbîsî (ö. 802/1399), *Şerhu Elfiyyeti'l-Irâkî*.

Kahire'de Hanefî kadısı olarak görev yapmış olan Belbîsî yukarıda zikri geçen Moğultay b. Kılıç ve Türkmânî'den ders almıştır.⁸³ Aynı zamanda Irâkî'nin muasırı olan Belbîsî'ye bir *Elfiyye* şerhi nispet edilmektedir.⁸⁴

§ Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), *Hâşiye alâ Şerhi Elfiyyeti'l-mustalah li'l-Irâkî*.

Hocası İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ına hâşiye yazan Hanefî muhaddis İbn Kutluboğa, hocasının hocası olan Irâkî'nin *Elfiyye*'sine de bir hâşiye yazmıştır. Hâşiyesinin girişinde ifade ettiği üzere İbn Kutluboğa bu hâşiyeyi *Elfiyye* kendisine okunurken kaleme almıştır.⁸⁵

§ Abdurrahman b. Ebû Bekir Zeynüddin el-Aynî (ö. 893/1487), *Şerhu Elfiyyeti'l-Irâkî*.

Dimaşk'ta yazılan bu eser müstakil bir şerh olmayıp Irâkî'nin *Elfiyye* üzerine yazdığı kendi şerhinin telhîsidir. Ancak Aynî, Irâkî'nin şerhinden farklı bir yöntem kullanarak kolay anlaşılır olması amacıyla eserini memzûc yöntemle kaleme almıştır. Bu eserin Mısır'da elli yedi varaklık yazma bir nüshası bulunmaktadır.⁸⁶

§ Seyyid Şerîf Muhammed Emîn, Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) *Şerhu Elfiyyeti'l-Irâkî*.

Eserin müellifi Emîr Pâdişah Horasan'da doğup Buhara'da yetişmiş bir Hanefî fakihidir. Mekke'de tamamlanmış olan bu eser Irâkî'nin kendisine ait *Elfiyye* şerhinin bir özetidir.⁸⁷

§ Muhammed İdrîs el-Kandehlevî (ö. 1394/1974) *Minhatü'l-mugîs fi Şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*.

Diyûbend ulemâsından olan Hint alt kıtası hadisçilerinden Kandehlevî, eserinin mukaddimesinde Irâkî'nin *Elfiyye*'sinin hadis usulü açısından çok önemli olduğunu, ancak nazmının veciz oluşu sebebiyle talebelerin bu eseri anlamakta güçlük çektiğini dile getirmiştir. Kandehlevî bu güçlüğü ortadan

83 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, II, 286.

84 Bağdathî İsmâil Paşa, *Hediyyetül-ârifin*, I, 215.

85 İbn Kutluboğa, *Hâşiye alâ Şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî*, vr. 256^b.

86 Abdülkerim, *el-Hâfız el-Irâkî*, III, 934-35.

87 Koca, "Emîr Pâdişah", s. 143-44. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 340) bulunmaktadır.

kaldırmak ve eserin kapalı kısımlarını açıklamak üzere orta hacimli bir şerh kaleme almıştır. Bu eserin en dikkat çekici özelliği fukaha ve hadisçiler arasındaki ihtilâflı mevzuları ortaya koymayı amaçlamasıdır. Eserinin hem hadis usulünü hem de fıkıh usulünü kapsamasını amaçlayan müellif, eserinde iki tarafın da ihtilâflı meselelerdeki cevaplarını delilleriyle birlikte ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Kandehlevî bu şerhi yazarken hadis usulü alanında Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'sinden ve Sehâvî'nin *Elfiyye* şerhinden istifade etmiş, fıkıh usulü konularında ise Hanefî âlimi İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr* adlı eseri ve şerhlerini esas almıştır.⁸⁸

Hanefî âlimleri tarafından *Elfiyye* üzerine yapıldığını tespit ettiğimiz çalışmalar sayıca İbn Hacer'in eserleri üzerine yapılan çalışmalardan azdır. Bununla birlikte *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*'da olduğu gibi *Elfiyye* üzerine yapılan çalışmaların da öğretime yardımcı olmak amacıyla kaleme alındığı görülmektedir.

Netice itibarıyla *Mukaddime*, *Nuhbetü'l-fiker*, *Nüzhetü'n-nazar* ve *Elfiyye* üzerine yapılmış toplam otuz bir adet çalışma tespit edilmiştir. Daha ayrıntılı taramalar yapılarak daha fazla sayıda esere ulaşmak da mümkündür. Özellikle Hint alt kıtasında bu eserler üzerine yapılan çalışmaların sayısı daha geniş taramalarla arttırılabilir. Ancak yine de sayıca azımsanamayacak olan tespit ettiğimiz bu literatür bize Hanefîler'in en azından *Mukaddime* merkezli hadis usulü edebiyatına belirli bir katkıda bulunduğunu göstermektedir. Mezkûr eserlerin medreselerde Hanefîler tarafından da kullanılmış olması bu katkının en önemli sebebi olarak görülmektedir. Zira İslâm dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneği medreselerle ve tedris üslûbuyla yakın irtibatlı olarak ortaya çıkıp gelişmiştir.⁸⁹ Zaten bir ders notu olarak tertip edilen *Mukaddime* ve onu esas alan diğer üç eser sistematik olmaları sebebiyle Şâfiîler tarafından olduğu gibi Hanefîler tarafından da ders kitabı olarak kullanılma-ya elverişli bulunmuş ve hadis usulü edebiyatının gelişimini yeni teliflerden ziyade bu eserler üzerine yapılan çalışmalar belirlemiştir. Hanefîler de yukarıda zikri geçen eserlerle bu edebiyata katkı sunmuştur.

Hadis usulü eserlerini mezhep ve temayüllere göre ayırma girişimi çağdaş dönemin getirdiği parçacı ilim anlayışının ve ilgili alanlardan kopuk ihtisaslaşmanın getirdiği bir problem olarak görülmektedir.⁹⁰ Hadis usulü alanında Şâfiî etkisinin görünür olması ise eğitim sisteminin genel havasıyla da irtibatlıdır. Zira genel olarak medreselerde Şâfiî geleneğinin mevcudiyetinde

88 Kandehlevî, *Minha*, s. 113-14.

89 Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 28.

90 Hatipoğlu, "Hanefî Usulünün Genel Hadis Usulüne Katkısı Üzerine", II, 345.

siyasî, kültürel ve içtimaî unsurların etkisi olduğu düşünülmektedir. Çünkü Selçuklular başta olmak üzere Türk hükümdarları genelde Hanefî olmalarına rağmen mevcut siyasî ve kültürel ortam sebebiyle Şâfiî-Eş'arî çizgisindeki âlimler destek görmüştür. Osmanlı medreselerinde de Nizâmiye medreselerinin tesiriyle bu durum sürmüş ve Şâfiî âlimlerinin eserleri okutulmaya devam etmiştir.⁹¹ Dolayısıyla genel konjonktüre binaen hadis usulü alanında da Şâfiî ulemâsının görünür bir etkisinin olması normal olmakla birlikte bu durum Hanefîler'in bu alana katkılarının olmadığını göstermemektedir. Ayrıca bu eserlerin Hanefîler tarafından da temel eserler olarak kabul görmesi, hadis usulü eserlerinde mezhep faktörünün çok fazla dikkate alınmadığını, fıkıh usulü kitapları Hanefî fıkıh usulü, Şâfiî fıkıh usulü gibi mezheplere göre tasnif edilirken hadis usulü eserleri için böyle bir tasnifin aslında çok uygun olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak Hanefîler tarafından bu eserler üzerine telif edilen şerh, hâşiye ve ta'lik türü çalışmalarda Hanefî müelliflerinin ihtilâflı konularda kendi mezheplerinin görüşlerine değinmiş olmaları muhtemeldir. Zira bir eseri esas alarak çalışma yapmak o eseri tamamıyla tasvip etmek anlamına gelmez. Nitekim Irâkî ve İbn Hacer gibi Şâfiî âlimleri de dahil olmak üzere *Mukaddime*'yi esas alan müellifler gerekli gördükleri yerlerde İbnü's-Salâh'a olan eleştirilerini dile getirmişlerdir.⁹² Hanefîler'in ihtilâflı meselelerde nasıl bir tutum sergilediğini tespit etmek için ise iki mezhep arasındaki ihtilâflı usul konularının mukayeseli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Aşağıda buna bir örnek teşkil etmesi amacıyla bu meselelerden biri olan "mürsel hadis" konusu böyle bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

Mürsel Hadis Meselesi Örneğinde Hanefî Hadis Usulü Yazarlarının İhtilâflı Meselelere Yaklaşımı

Fıkıh usulü eserlerinde farklı bir yöntemle de olsa hadis usulünün kapsamına giren pek çok konuyu ele alan Hanefî âlimleri, hadisle ilgili bazı meselelerde kendilerine has fikirlere yer vermişlerdir. Bunlardan biri de mürsel hadis meselesidir. Birinci bölümde zikrettiğimiz çalışmaları esas alarak mürsel hadis meselesi örneğinde Hanefî hadis usulü müelliflerinin ihtilâflı konularda nasıl bir tutum sergilediklerini ortaya koymaya çalışacağımız bu bölümde, öncelikle hadis usulü eserlerinde ve Hanefî fıkıh usulünde mürsel

⁹¹ Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulûmu'l-Hadîs*", s. 67; Nizâmiye medreselerinin Osmanlı medreseleri üzerindeki etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, "Osmanlı Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri", III/2, s. 765-76.

⁹² Irâkî ve İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a yönelttiği bazı tenkitler için bk. Yanar, "İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadisle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (Irâkî ve İbn Hacer Özelinde)".

hadis meselesinin nasıl ele alındığına ana hatlarıyla yer vermek uygun olacaktır.

Hadis Usulünde Mürsel Hadis

Mürsel hadis muhaddislerin ıstılahında fukahanın kullanımından daha dar kapsamlı olarak tarif edilmektedir. Bu tarife göre mürsel hadis, kibârü't-tâbiünden olsun sıgarü't-tâbiünden olsun tâbiünün kavil, fiil ve takrir olarak doğrudan Resûlullah'tan naklettiği hadistir.⁹³ Sadece tâbiin tabakasındaki râvileri kapsayan bu tarif bir sonraki başlıkta zikredileceği üzere Hanefi usulcülerinin dört kısımda incelediği mürselin ikinci maddesinin bir kısmını içine almaktadır. Bizim dikkat çekmek istediğimiz ise mürsel tarifindeki bu ihtilâf değildir. Çünkü bu mezhebî bir ihtilâf değil meslekî bir ihtilâftır. Zira bazı Şâfiî fıkıh usulcülerinin de dahil olmak üzere fıkıh usulcülerinin çoğu benzer bir mürsel tarifini benimsemiştir.⁹⁴ Bizim ele alacağımız mesele, Şâfiî hadis usulü yazarlarının mürsel hadisin hücciyeti konusundaki görüşleri karşısında bu eserleri ders kitabı olarak kullanan ve üzerine çalışmalar yapan Hanefiler'in nasıl bir tutum sergilediğidir. Bu sebeple öncelikle ilk kısımda zikrettiğimiz ve Hanefiler'in çalışmalarında esas aldığı Şâfiî hadis usulü müelliflerinin mürsel hadisin delil oluşu konusunda ne düşündüğünü ortaya koymamız gerekecektir.

Mürsel hadisin delil olup olmayacağı yönündeki münakaşalar pratikte fikhî neticelere ve hükümlere tesir ettiği için bu konuya hadis usulü eserlerinden ziyade fıkıh usulü eserlerinde yer verildiği görülmektedir.⁹⁵ Hadis usulü eserlerinde ise daha ziyade mürsel ile ilgili teknik konulara ağırlık verilmekle birlikte muhaddislerin kendi dar kapsamlı tarifleri çerçevesinde mürsel hadisin hücciyeti meselesine de değinilmiştir. İbnü's-Salâh'a göre mürsel hadisin hükmü, başka bir vecihten sahih olarak gelmediği müddetçe zayıf hadisin hükmü gibidir. Şâfiî'nin Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri ile ihticac etmesinin sebebi de onun mürsellerinin başka vecihlerden müsnet olarak ulaşılmış olmasıdır.⁹⁶ İbn Hacer de mürsel hadisi merdut hadisler kısmında zikretmiştir.⁹⁷ Bunun sebebi ise hazfedilen râvinin durumunun bilinmemesidir. Çünkü tâbiî râvinin senetten hazfettiği râvinin sahâbî veya tâbiî olması, eğer tâbiî ise sika veya zayıf olması gibi ihtimaller söz konusudur. Ancak sahih hadisin şartlarından biri râvilerinin sika olmasıdır. İrsal

93 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 166-67.

94 Bazı tarifler için bk. Güleç, "Şâfiî Fıkıh Usulünde Hadis Metodolojisi", s. 286.

95 Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 105.

96 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddime*, s. 26.

97 İbn Hacer, *Nuhbetü'n-nazar*, s. 82.

durumunda ise hazfedilen râvinin sika olup olmadığı bilinmemekte, bu durumda da mürsel hadisin sahih hadis kapsamında değerlendirilmesi söz konusu olmamaktadır.⁹⁸ Hadis hâfızlarının cumhurunun görüşü de başka bir müsnet rivayet ya da râvileri farklı başka bir mürsel hadisle desteklenmediği müddetçe mürsel hadisle ihticac edilemeyeceği ve mürsel hadisin zayıf hükümünde olduğu yönündedir.⁹⁹

Hanefî Fıkıh Usulünde Mürsel Hadis

Genel olarak fukahânın ıstılahında mürsel hadis, isnadının neresinde olursa olsun kopukluk bulunan hadis olarak tanımlanır. Dolayısıyla senedi muttasıl olmayan her türlü hadis bu tarifi kapsama girmektedir.¹⁰⁰ Bu geniş kapsamlı mürsel tanımını benimseyen Hanefî fıkıh usulü müellifleri, mürsel hadis ve hücciyeti meselesini genellikle şu dört kategoride değerlendirmişlerdir:

1. Sahâbe mürsellerinin hüccet olduğu hususunda icmâ vardır.
2. İkinci ve üçüncü neslin mürselleri Hanefîler'e göre hüccettir.
3. Üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri konusunda ise Hanefîler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Bazı Hanefîler her âdil râvinin mürselinin kabul edileceği görüşünü benimserken bazıları bunu kabul etmemiştir.
4. Bir vecihten mürsel başka bir vecihten muttasıl olan rivayetler ise mürsel hadisi delil olarak kabul edenler tarafından makbul sayılırken, mürseli hüccet olarak kabul etmeyenler bu konuda ihtilâf etmiştir.¹⁰¹

Hanefî usulünde mürsel hadisin delil olması meselesine özellikle ikinci maddede vurgu yapıldığı görülmektedir. Şâfiî'nin çeşitli şekillerde takviye edilmediği müddetçe kabul etmediği, takviye edilse bile muttasıl hadislerin derecesine çıkamayacağı görüşünü savunduğu bu tür mürsel rivayetler¹⁰² Hanefîler tarafından hüccet olarak kabul edilmekte, hatta bazı Hanefîler mürseli müsnet hadisten daha üstün saymaktadırlar.¹⁰³ Ancak Hanefî usulcüler mürseli tam bir mutlaklıkla kabul etmiş de değildir. Zira Serahsî'nin Cessâs'tan naklederek en sahih kabul ettiği görüşe göre ilk üç neslin mürselinin makbul olması için irsali yapan kişinin âdil ve sika olmayan râvilerden mutlak bir şekilde herhangi bir açıklama yapmaksızın rivayette

98 İbn Hacer, *Nüzhethü'n-nazar*, s. 167; Irâkî, *Fethu'l-mugîs*, s. 66.

99 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 26; Irâkî, *Fethu'l-mugîs*, s. 66.

100 Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 64.

101 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 171-73; Serahsî, *Usûl*, I, 359-64.

102 Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 148-49.

103 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 361.

bulunmadığının bilinmesi gerekir. İlk üç nesilden sonrakilerin mürseli ise mürsil râvi sadece âdil ve sika râvilerden rivayette bulunmakla meşhur bir kimse ise hüccettir. Çünkü Hz. Peygamber ilk üç neslin adaletine şahitlik etmiş, onlardan sonra ise yalanın yaygınlaşacağını haber vermiştir. Kerhî ise müsnedi kabul edilen her nesilden râvinin mürselinin de makbul olduğunu ifade etmiştir. İsbâ b. Ebân'a göre de kendisinden ilim alınmasıyla şöhret bulmuş kimselerin rivayetleri mürsel olsun müsnet olsun makbuldür.¹⁰⁴

Hanefî usulcileri fıkıh usulü eserlerinde mürsel hadisin delil olarak kullanılabileceğini çeşitli argümanlarla savunmuşlardır. Onlara göre Kitap ve sünnetten haber-i vâhidin hüccet oluşu için getirilen her delil aynı zamanda mürsel hadisin de hüccet olduğuna delâlet eder. Ayrıca sahâbenin de mürsel hadisi kullanmış olduğuna dair örnekler mürsel hadisin hüccet olduğu iddiasını desteklemektedir.¹⁰⁵ Karşı tarafın sahâbe mürselini kabul etmelerine rağmen tâbiîn mürselini kabul etmemeleri ise anlamsız bulunmuştur. Çünkü tâbiînin adaleti de Hz. Peygamber'in şehadetiyle sabit olduğu için Hanefîler'e göre sahâbe ve tâbiîn mürseli arasında fark yoktur.¹⁰⁶ Ancak tâbiîn tabakasındaki râvinin sika olma ihtimali ile zayıf veya meçhul olma ihtimalinin birbirine eşit olduğunu ifade eden Alâî (ö. 761/1359) bu görüşe itiraz etmiştir.¹⁰⁷ Tâbiîn neslinin irsal yapmasının üç muhtemel sebebinden bahseden Abdülazîz el-Buhârî'nin belirttiği üzere onların âdil olmayan birinden durumunu belirtmeden rivayette bulduklarını ya da âdil bir râviden işittikleri bir rivayeti delil olmadığına inandıkları için irsal ettiklerini düşünmek mümkün değildir. Onlar ancak mürselin de müsnet gibi delil olduğunu kabul ettikleri için irsalde bulunmuş olabilirler.¹⁰⁸

Hanefîler'in bu tartışmada ileri sürdüğü bir diğer argüman ise irsal yapan râvilerin hangi durumlarda bu yola başvurduğu ile ilgilidir. Bu konuda Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî gibi tâbiîn imamlarının hangi durumlarda irsal yaptığını dair misaller zikredilmiştir.¹⁰⁹ Mürsel hadisin müsnet hadisten daha kuvvetli olduğunu düşünen İsbâ b. Ebân ile aynı görüşte olduğu anlaşılan Pezdevî, âdil râvilerin hadisin çokça tariki olduğunda ve sıhhatinden emin oldukları durumlarda hadisi mürsel olarak naklettiklerini, ancak rivayeti sadece bir kişiden duyduklarında kesin bir şekilde emin olmadıkları için sorumluluğu hadisi naklettikleri râviye hamletmek

104 Serahsî, *Usûl*, I, 363.

105 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 360.

106 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 6.

107 Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 79.

108 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 7.

109 Serahsî, *Usûl*, I, 36; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 6-7.

amacıyla râvilerinin isimlerini zikrettiklerini dile getirmiştir.¹¹⁰ Sonuç olarak Şâfiî hadis usulü yazarlarının mürsel hadisin hücciyeti konusunda mürsel hadisi delil olarak kabul eden Hanefî fıkıh usulcülerıyla zıt kutuplarda yer aldıkları görülmektedir.

Hanefî Hadis Usulü Müelliflerine Göre Mürsel Hadis

Mürsel hadisin delil olmasıyla ilgili tartışmalarda hadis usulü alanında çalışma yapan Hanefîler'in nerede durduğunun tespitini ilk bölümde zikredilen eserlerin mürsel hadisle ilgili kısımlarından yola çıkarak yapmak mümkündür. Buna binaen zikredilen eserlerden ulaşılabilenlerin mürsel hadis bölümlerinde yapılan izah ve itirazlar bu kısımda ele alınacaktır. Burada mürsel hadis meselesiyle ilgili bir değerlendirme değil, durum tespiti yapmak amaçlandığı için daha ziyade müelliflerin kendi izah ve itirazlarının aktarımı ile yetinilecektir.

Bu eserlerde mürsel meselesiyle ilgili dikkati çeken ilk itirazlardan biri cumhurun mürsel hadisle ihticac edilemeyeceği görüşünde olduğu iddiasına yöneliktir. Bu iddiaya itiraz eden Hanefîler bunun aksini ifade eden bazı nakilleri delil olarak kullanarak aslında ilk dönemlerden itibaren cumhurun mürselin delil oluşunu ittifakla reddetmediğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan ilki İbn Cerîr et-Taberî'den nakledilen bir bilgidir. Taberî'nin verdiği bilgiye göre, tâbiîn ve onlardan sonra gelen ulemâ II. (VIII.) asrın başlarına kadar mürsellerin kabulü konusunda icmâ etmiş, hiçbiri mürseli reddetmemiş, hatta bazıları mürseli müsnetten daha üstün görmüştür.¹¹¹ Bu hususta kullanılan bir diğer delil, İbn Abdülberr'in *Câmiu beyâni'l-ilm*'inden nakledilen mürseli kabul etmeyi reddeden ilk kişinin Şâfiî olduğu açıklamasıdır.¹¹² Ancak mürsel hadis konusuyla ilgili müstakil bir eser yazmış olan Alâî (ö. 761/1359) tâbiîn ulemâsından mürseli reddedenlere örnekler vererek Hanefîler'in mürselin kabulünde icmâ bulunduğu iddiasının doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹¹³

Mürsel hadisin makbul ve merdud şeklindeki hadis taksimatında mutlak olarak merdud hadisler kısmına dahil edilmesi de Hanefîler tarafından

110 Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 361; ayrıca bk. Özşenel, "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", s. 142-43.

111 Moğultay b. Kılıç, *Islâh*, s. 120; Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, s. 171; Gucerâtî, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, s. 122; Ali el-Kârî, *Mustalahât*, s. 406; Sindi, *İmâni'n-nazar*, s. 103; Kandehevî, *Minha*, s. 242; Taberî'nin görüşü için ayrıca bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid*, I, 7.

112 Moğultay b. Kılıç, *Islâh*, s. 120.

113 Alâî, *Câmiu't-tahsil*, s. 69.

realiteye uygun bulunmamıştır. Çünkü başka vecihlerden nakledilmek suretiyle desteklenen mürsel hadis bazı muhaddisler tarafından makbul sayılmıştır.¹¹⁴ Aynı şekilde Ali el-Kârî de İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'de âdetinin sadece sika râvilerden irsal yapmak olduğu bilinen bir râvinin mürsel rivayetleri konusunda muhaddislerin cumhurunun tevakkuf etmeyi tercih ettiğini ifade etmiş olmasına rağmen mürseli kati olarak merdud hadisler kısmına dahil etmesini uygun bulmamıştır.¹¹⁵ Ancak Hanefî şârihlerinden İsmâil Hakki bunun yerinde bir itiraz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre İbn Hacer'in ifadelerinin siyak ve sibakından aslında onun mürseli mutlak olarak merdud hadisler kısmına dahil etmediği, mezheplerin görüş farklılıklarına göre mürseli merdud, makbul ve mevkuף olarak üç kısma ayırdığı anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Hanefiler'in bir diğer itirazı da mürsel hadisin reddedilmesinin gerekçesiyle ilgili yapılan açıklamaya yöneliktir. Daha önce zikredildiği üzere hadis usulcülerinin mürsel hadisi reddetmelerinin gerekçesi, hafzedilen râvinin sahâbî mi tâbî mi olduğunun yani kimliğinin bilinmemesi, bu durumun da o râvinin mevsukiyetinin tespitine engel olmasıdır. Bu açıklamaya itiraz eden Hanefî şârihleri âdil bir râvinin zâhirî durumunun sadece âdil râvilerden rivayette bulunmak olduğunu, dolayısıyla âdil râvinin başka bir râvi hakkında sükût etmesinin o râviyi tezkiyesi anlamına geleceğini, bu durumda da râvi ile ilgili cehaletin hadise zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁷ Şârihlerden Şümünnî'ye göre ise eğer mürsel hadisi reddedenler tâbî râvinin hafzedtiği râvinin adaletinin bilinmediğine yönelik iddialarında hakiki ilmi kastediyorlarsa hata etmektedirler. Çünkü bir râvinin adaletini tespit konusunda hakiki ilim şart değildir, âdil olduğuna dair zannın bulunması yeterlidir. Sika bir tâbî râvi "kâle Resûlullah" dediğinde irsalde bulunduğu râvinin de âdil olduğuna dair zann-ı gâlip oluşacağı için mürsel rivayette hafzedilen râvinin adaletine dair zannî bilgi ise zaten mevcuttur. Zira tâbî râvinin rivayeti naklettiği kişi âdil olmasaydı rivayetin sorumluluğunu ona devretmek için o râvinin ismini zikretmesi gerekirdi.¹¹⁸ Kandehevî'ye göre ise bir râvinin zannın bilinmemesi sıfatının da bilinmemesini gerektirmez. Çünkü bir râvinin zâtı meçhul olsa da imamların kendisinden rivayette bulunmuş olması o râvinin sika olduğuna delâlet eder. Zira cerh-ta'dîli ve râvilerin durumlarını bilen imamlar sadece kendilerine durumları sorulduğu zaman ta'dîl

114 Moğultay b. Kılıç, *İslâh*, s. 121.

115 Ali el-Kârî, *Mustalahât*, s. 406.

116 İsmâil Hakki Bursevî, *Şerhu'n-Nuhbe*, vr. 170^a.

117 Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, s. 171; Sindî, *İmânu'n-nazar*, s. 102.

118 Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, s. 173.

edebilecekleri kimselerden hadis nakletmişlerdir.¹¹⁹ Hanefîler'in bu açıklamaları onların sikanın, adını zikretmediği râviden rivayette bulunmasının ta'dil sayılıp sayılamayacağı görüşüyle ilgilidir. Zira hadis usulcülerinin büyük bir çoğunluğu sika bir râvinin "ahberanî sika" ifadesini o râvinin ta'dili için yeterli görmezken Hanefîler bu şekilde nakledilen hadisleri makbul görmekte, dolayısıyla onlara göre irsal durumunda râvinin kimliğinin bilinmemesi rivayetin makbul olmasına engel olmamaktadır.¹²⁰ Hanefîler'in ileri sürdüğü bu deliller çeşitli şekillerde eleştirilmiş olsa da¹²¹ bu izahlardan Hanefî hadis usulü müelliflerinin mürseli reddedenlerin temel argümanı olan mahzûf râvinin cehaleti problemini izâle etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Tâbiîn mürselini zayıf ve merdud sayanlara karşı kullanılan bir başka argüman da Hz. Peygamber'in, "En hayırlı nesil benim içinde bulunduğum nesil, sonra onların peşinden gelenler sonra da onların peşinden gelenlerdir"¹²² hadisidir. Gazzî'ye göre tâbiîn mürselini reddedenlerin bu hadiste ifade edilen hayrın tâbiîn neslinin her bir ferdiyi kapsamadığını ispat etmeleri gerekmektedir.¹²³ Gazzî'nin bu açıklamasından onun bu hadisten Hz. Peygamber'in en hayırlı nesiller içinde zikrettiği tâbiîn neslinin her ferdiyi Hz. Peygamber'e söylemediği bir şeyi nispet etmeme hususunda göstereceği titizlik sebebiyle onların mürsellerinin kabul edilmesi gerektiği sonucunu çıkardığı anlaşılmaktadır. İsmâil Hakkı da benzer bir şekilde büyüklere olan hüsnüzanna binaen Hanefî ve Mâlikîler'in mürseli kabul görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ İbn Hacer'in mürseli reddetme sebebini açıklarken ileri sürdüğü tâbiîn'in hazfettiği râvinin sahâbî değil de başka bir tâbiî olması durumunda tâbiî ile Hz. Peygamber arasında nihayetsiz sayıda kişi bulunabileceği iddiası da Hanefîler tarafından anlamlı bulunmamış ve böyle bir şeyin aklen imkânsız olduğu ifade edilerek eleştirilmiştir.¹²⁵ Ancak İsmâil Hakkı bu eleştiriyi çok uygun bulmamış ve burada kastedilenin Allah'ın tâbiîn ile Hz. Peygamber arasında nihayetsiz sayıda kişi yaratmaya kâdir olduğuna vurgu yapmak olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶

119 Kandehevî, *Minhatü'l-mugîs*, s. 243.

120 Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 73; Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 146-48.

121 Hanefîler'in iddiaları ile ilgili cevaplar için bk. Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 72-81.

122 Buhârî, "Rikâk", 7; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 211; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; Tirmizî, "Fiten", 45; Nesâî, "Eymân", 29; İbn Mâce, "Şehâdât", 27.

123 Gazzî, *Hâşiye*, s. 324.

124 İsmâil Hakkı, *Şerhu'n-Nuhbe*, vr. 171^a.

125 İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 80; Ali el-Kârî, *Mustalahât*, s. 406.

126 İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhu'n-Nuhbe*, vr. 169^a.

İtirazların bir kısmı da İbn Hacer'in mürsel bölümünde kullandığı ibarelerle ilgilidir. İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'i ve *Nüzhetü'n-nazar*'ı üzerine çalışma yapan Hanefiler kullandığı bazı ifadelerin Hanefiler'in mürsel anlayışını doğru bir şekilde yansıtmadığı gerekçesiyle İbn Hacer'i eleştirmişlerdir. İbn Hacer mürsel bölümünde, âdeti sadece sikalardan irsalde bulunmak olan tâbiinin mürselleri konusunda muhaddislerin cumhurunun tevakkuf görüşünü benimsediğini zikrettikten sonra Hanefiler ve Mâlikîler'in mürseli mutlak olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. İbn Hacer'in öğrencisi Kâsım b. Kutluboğa ise bu ifadenin Hanefiler'in mürselin delil oluşuyla ilgili anlayışlarını doğru bir şekilde yansıtmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü bu durumda irsali yapan râvinin sadece sika râvilerden rivayet eden bir kimse olup olmaması farketmeksizin Hanefiler'in mürseli mutlak olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Halbuki yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefiler'in mürseli kabulünde böyle bir mutlaklık yoktur. Kâsım b. Kutluboğa'ya göre yanlış anlamaya sebep olacak bu ifadenin düzeltilmesi için ya ilgili ibarede yer alan "mutlak" ifadesinin kaldırılması ya da mürselin ancak başka bir tarikte desteklenmesi suretiyle makbul olacağını ifade eden Şâfiî'nin görüşünün Hanefiler'in görüşünden önce zikredilmesi gerekmektedir.¹²⁷ İbare bu şekilde düzeltildiğinde Hanefiler'in mürsel rivayeti râvi sika olsa da olmasa da mutlak olarak kabul ettikleri değil, başka bir tarikten gelse de gelmesede mutlak olarak makbul saydıkları anlaşılacaktır. Bu da Hanefiler'in görüşünü doğru bir şekilde yansıtmaktadır. Sindî'nin ise İbn Hacer'in bu ibaresine başka bir yönden itirazı bulunmaktadır. Sindî'ye göre İbn Hacer'in bu ifadesinin zâhiri Hanefiler'in mürselin hücciyetini kabul ile ilgili görüşlerinin sadece tâbiin mürselleriyle ilgili olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki Hanefî fıkıh usulü eserlerinde mürsellerin makbuliyeti sadece tâbiin mürselleriyle sınırlandırılmamış, ikinci ve üçüncü neslin mürsellerinin makbul olduğu ifade edilmiştir.¹²⁸

Hanefî hadis usulü şârihlerinin mezheplerinin mürsel hadisin delil oluşuyla ilgili anlayışını doğru bir şekilde ortaya koymak amacıyla Hanefî fıkıh usulü eserlerinden de yararlandığı görülmektedir. Bazı çalışmalarda özellikle Hanefî fıkıh usulcülerinin mürsel ile ihticac konusunda yaptığı dörtlülük taksime işaret edilmiştir.¹²⁹ Ancak hadis usulü alanında çalışma yapan Hanefiler'in mürsel hadisin kabulü için daha ziyade hadis metodolojisini esas alan deliller sunmuş olmaları da dikkati çekmektedir.

127 İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, s. 80.

128 Sindî, *İm'ânü'n-nazar*, s. 102.

129 İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, s. 67; Sindî, *İm'ânü'n-nazar*, s. 102; Sindî, *Behcetü'n-nazar*, vr. 48^a.

Mürsel hadisin delil oluşu meselesi örneğinden Hanefîler'in her ne kadar Şâfiî âlimleri tarafından yazılmış hadis usulü eserlerini temel eserler olarak kullansalar da ihtilâflı meselelerde genellikle kendi mezheplerinin görüşüyle ilgili izah, itiraz ve savunmada buldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu itirazları daha ziyade şerh türü eserlerde görmek mümkünken muhtasar eserler ve bazı hâşiyeler için aynı şey söz konusu değildir. Muhtasarlar zaten ihtisar ettikleri kitapta yer alan bilgileri kısaca ifade eden eserler oldukları için izah ve itirazların yer almaması bu tür eserler için normal bir durumdur. Hâşiyeler için ise muhaşşîden ya da hâşiyenin hitap ettiği kitleden kaynaklanan farklı ihtimaller söz konusu olabilir. Yukarıda ele alınan eserlerin müellifleri içerisinde Türkmânî,¹³⁰ Zebîdî,¹³¹ Emîr Pâdişah,¹³² İbn Himmât,¹³³ Kevâkibî¹³⁴ ve Yemli hazâde'nin¹³⁵ mürsel hadisin delil oluşu meselesinde kendi mezhep görüşleriyle ilgili herhangi bir izah veya itirazda bulunduğu tespit edilememiştir.

Sonuç

Hanefîlerin hadis usulü edebiyatına katkısının İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini merkeze alan literatür çerçevesinde ortaya konulması amaçlanan bu çalışmada öncelikle onların *Mukaddime*'yi esas alarak meydana getirdikleri eserlerin tespiti yapılarak bu katkının niceliksel boyutu ortaya kondu. Ancak sadece doğrudan *Mukaddime* üzerine yaptıkları çalışmalarla yetinilmeyerek *Mukaddime*'yi esas alan ikincil çalışmalar üzerine oluşturdukları literatüre de yer verildi. Bu tespitte ise daha ziyade eserlerin müellifleri için kaynaklarda Hanefî nisbesi kullanılmış olması esas alındı. Sonuçta ikisi doğrudan *Mukaddime*'yi, yirmi dördü İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'ini ve *Nüzhету'n-nazar*'ını, beşi ise Irâkî'nin *Elfiyye*'sini esas alan otuz bir adet çalışma tespit edildi.

İbn Hacer'in *Mukaddime*'yi yeni bir tertibe sokarak daha sistematik bir yapıya kavuşturduğu *Nuhbetü'l-fiker*'i telifinden sonra genel olarak *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmalar azalmış, *Nuhbetü'l-fiker* ve müellifin kendi şerhi olan *Nüzhету'n-nazar* etrafında ayrı bir literatür oluşmaya başlamıştır. Bu sebeple doğrudan *Mukaddime* üzerine sadece iki Kahireli Hanefî âlimi

130 İbnü't-Türkmânî, *el-Müntehab*, s. 56-57.

131 Zebîdî, *Bulğatü'l-erib*, s. 192.

132 Emîr Pâdişah, *Şerhu Elfiyyeti'l-Irâkî*, vr. 22^b.

133 İbn Himmât, *Şerhu Hulâsati'n-Nuhbe*, vr. 19^a; *Neticetü'n-nazar*, vr. 14^b.

134 Kevâkibî, *Hâşiye*, vr. 34^a.

135 Yemli hazâde, *Ta'likât*, s. 18.

eser telif etmişken, İbn Hacer'in eserleri üzerinde farklı bölgelerden pek çok Hanefî ilim adamı çalışmıştır. *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetün-nazar* üzerinde Hanefîler'in böyle bir ilmî mesai sarfetmiş olmaları ise bu çalışmaların farklı bölgelerdeki Hanefîler tarafından medreselerde ders kitabı olarak kullanılmasından kaynaklanmıştır. İbn Hacer'in eserleri kadar olmasa da Irâkî'nin *Elfiyye*'si de aynı sebebe binaen bazı çalışmalara esas teşkil etmiştir. Zira bu çalışmaların ya müelliflerin hocalarından dinledikleri dersler esnasında aldıkları notlardan oluştuğu ya da çoğu zaman öğrencilerin talebi üzerine bu eserleri daha anlaşılır kılarak öğretime yardımcı olmak amacıyla dersi okutan müderrisler tarafından telif edildiği görülmektedir. Medrese tedrisatında genelde Şâfiî geleneğinin hâkim olduğu, şerh ve hâşiye yazımının da tedris üslûbuna bağlı olarak geliştiği düşünüldüğünde Hanefîler'in Şâfiî ulemâsı tarafından yazılmış bu usul eserleri üzerinde çalışmış olmaları normal görünmektedir. Makalede tespit edilen bu eserler Hanefîler'in de hadis usulü literatürüne özellikle şerh ve hâşiyeler yoluyla belirli bir katkı sunduğunu ortaya koymuştur. Daha ayrıntılı taramalar yaparak bu eserlerin sayısını arttırmak da mümkündür. Ayrıca bu katkının gün yüzüne çıkması için tespit edilen eserlerden yazma halinde olanların neşri de önem arzemektedir. Zira bu çalışmada tespit edilenlerden sadece on beş tanesi neşredilmiştir.

Hanefîler'in hadis usulü edebiyatına muhteva açısından nasıl bir katkı sunduğunu tespit etmek için ise ihtilâflı usul meselelerinden biri olan "mürsel hadis" konusu örnek olarak seçilerek Hanefî müelliflerinin kendi mezheplerinin anlayışına muhalif görüşlerin yer aldığı kısımlarda nasıl bir tutum sergiledikleri ortaya kondu. Zira zikredilen Hanefî âlimleri Şâfiî müelliflerinin eserlerini esas almış olsalar da bir eseri esas alarak çalışma yapmak o eseri tamamıyla tasvip etmek anlamına gelmeyeceği için Hanefîler'in mezheplerini destekleyen izah ve itirazlara yer vermeleri gayet tabiidir.

Mürsel hadisin delil oluşu konusunda özellikle şerh türü eserlerde Hanefî fıkıh usulündeki anlayışa paralel bir tutum sergilendiği görülmektedir. Hanefî şârihleri, mürseli zayıf hadis kategorisinde değerlendiren Şâfiî müelliflerinin görüşüne katılmamış ve mürsel hadisi hüccet kabul eden kendi mezheplerinin anlayışını delillendirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda cumhurun mürsel hadisin reddi konusunda ittifak etmediğini gösteren bazı deliller zikretmiş ve hadis usulünde mürsel hadisin reddedilmesinin gerekçesi olarak öne sürülen mahzuf râvinin cehaleti problemini ortadan kaldırmak için çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Ayrıca Hanefîler'in mürsel hadis anlayışını yanlış yansıttığını düşündükleri bazı ibareleri de eleştirmişlerdir. Mürsel hadis meselesini örnek alarak yaptığımız bu çalışmanın benzerini başka

ihtilâflı meseleler çerçevesinde de yaparak bu iddiayı test etmek mümkündür. Netice itibariyle *Mukaddime* temelli hadis usulü edebiyatına azımsanamayacak sayıda çalışma ile katkıda bulunan Hanefîler'in bu eserlerin muhtevasına da genellikle kendi mezheplerinin anlayışlarını kattığı söylenebilir.

Bibliyografya

- Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-III, Beyrut: Dârül-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, I-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Abdülkerîm, Ahmed Ma'bed, *el-Hâfız el-İrâkî ve eserühû fi's-sünne*, I-V, Riyad: Mektebetü Ezvâi's-Selef, 2004.
- Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- Ali el-Kârî, *Mustalâhâtü ehlil-eser alâ Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, haz. M. Nizâr Temîm - Heysen Nizâr Temîm, Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.
- Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Avcı, Seyit, "Süfîlerin Hadis Tespit Ölçüleri: İsmail Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2/1 (2004): 7-29.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.
- Cehlemî, Fakîr Muhammed, *Hadâiku'l-Hanefiyye*, Karaçi: Mektebetü Rebîa, t.y.
- Cihan, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risaleleri ve Nuhbetü'l-fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1975): 127-136.
- Derûrî, M. Seriyüddin b. İbrâhim, *Hâşiye alâ Nüzhetü'n-nazar*, Konya İl Halk Ktp., nr. 475/1.
- Durmuş, İsmail, "Zebîdî", *DİA*, 2013, XLIV, 168-171.
- Emîr Pâdişah, Seyyid Şerîf Muhammed Emîn, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 340.
- Engin, Sezai, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 1/1 (2015): 76-98.
- Garsî, M. Sâlih b. Ahmed , *en-Nüketü'l-gurer alâ Nüzhetü'n-nazar*, y.y., t.y.

- Gazzî, Yûsuf b. Kessâb, *Hâşiye câmia ale'l-feride bi-ilmî'l-mustalah*, nşr. Fehd b. Âmir el-Acemî, Küveyt: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Gucerâtî, Vecîhüddin, *Şerhu Nüzhetü'n-nazar*, haz. Abdullah el-Hatîb en-Nedvî, Râiberilî/Hind: Mecmau'l-Îmâm Ahmed b. İrfân eş-Şehîd, 1427.
- Güleç, Hüseyin, "Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).
- Hatipoğlu, İbrahim, "Hanefî Usûlünün Genel Hadis Usûlüne Katkısı Üzerine", *Îmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, Bursa: KURAV Yayınları, 2005, II, 341-346.
- İrâkî, Zeynüddin, *Fethu'l-mugîs bi-Şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, haz. Mahmûd Rebî', Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Ishaq, Muhammed, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*, Dakka: The University of Dacca, 1955.
- İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, nşr. Üsâme b. İbrâhim, I-XVIII, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2001.
- İbn Fehd, Takıyyüddin, *Lahzü'l-elhâz bi-zeyli Tabâkâti'l-huffâz*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, I-IV, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1349.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, haz. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, haz. Türkî b. Müsfir b. Hâdî, Sa'na: Dârü'l-âsime, 1433.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Refu'l-isr an kudâti Mısr*, haz. Ali M. Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- İbn Himmât, Şemseddin Ebû Abdullah, *Neticetü'n-nazar fi ilmi'l-eser*, Millî Ktp, nr. 6445/1.
- İbn Himmât, Şemseddin Ebû Abdullah, *Şerhu Hulâsati'n-Nuhbe*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 745/2.
- İbn Kutluboğa, *Hâşiye alâ Şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7951.
- İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa alâ Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, haz. İbrâhim b. Nâsır, Riyad: Dârü'l-vatan, 1999.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, haz. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, Kahire: Vizâretü's-sekâfe, 1963.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddin, *Kafvü'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, haz. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408.

- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddin, *Minahu'n-nuğbe alâ Şerhi'n-Nuhbe*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2718.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1978.
- İbnü't-Türkmânî, Alâeddin, *el-Müntehab fî Ulûmi'l-hadîs*, haz. Avvâd el-Halef, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.
- İnce, İrfan, "Sindî, Muhammed Âbid", *DİA*, 2009, XXXVII, 246-247.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu'n-Nuhbe*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 46.
- İzgi, Cevat, "İbnü'l-Hanbelî", *DİA*, 2000, XXI, 68-69.
- Kandehlevî, Muhammed İdrîs, *Minhatü'l-mugîs fî Şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, haz. Sâcid Abdurrahman es-Siddîkî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, "Moğultay b. Kılıç", *DİA*, 2005, XXX, 229-231.
- Kandemir, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, 2006, XXXI, 121-124.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed, *Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivi*, haz. Halil İbrahim Kutlay, Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2016.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XV, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1957.
- Kevâkibî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi'n-Nuhbe*, Çankırı İl Halk Ktp., nr. 408/3.
- Koca, Ferhat, "Emîr Pâdişah", *DİA*, 1995, XI, 143-144.
- Kutlay, Halil İbrahim, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve eserühü fî ilmi'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Muhyiddin Cemâl el-Bekârî, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.
- Mudurnî, Muhammed b. Mustafa, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 550.
- Nûrseyf, İbrâhim b. Muhammed, *Nuhbetü'l-fiker dirâse anha ve an menhecihâ*, Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, t.y.
- Ocak, Ahmet, "Osmânî Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri", *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002, III/2, s. 763-776.
- Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, 1989, II, 403-405.
- Özkan, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Özşenel, Mehmet, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulûmu'l-Hadîs*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 55-68.

- Özşenel, Mehmet, “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33 (2012): 133-149.
- Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane Merkez-i İlm ve Edeb, t.y.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut: Dârü'l-cıl, 1992.
- Selâmî, Ebû İshak Ahmed b. Abdülkerîm, *el-Muhâkemetü'l-melâh beyne Moğultay ve İbni's-Salâh ve yetezammenü kitâbe Islâhi İbni's-Salâh li'l-Hâfız Moğultay*, I-II, Amman: ed-Dârü'l-eseriyye, 2008.
- Serahsî, Şemsüleimme, *Usûlüs-Serahsî*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Sindî, Ebû'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed, *Behcetü'n-nazar*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 733.
- Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî, *İmâni'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, haz. Ebû Saîd Gulâm Mustafa el-Kâsmî, y.y., t.y.
- Şümünnî, *el-Âlî'r-rütbe fi Şerhi Nazmi'n-Nuhbe*, haz. Mu'tez Abdüllatîf el-Hatîb, Beyrut: Müessetü'r-risâle, 2004.
- Teker, Yusuf, “Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyyeler, İraki ve Elfiyyesi” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *Tabâkâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, I-IV, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ liş-şuûni'l-İslâmiyye, 1970.
- Tozlu, İbrahim, “Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri” (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).
- Trabzonî, Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiye alâ Nuhbeti'l-fiker*, Bursa İnebey Ktp., nr. 350.
- Türkmânî, Abdülmecîd, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*, Cidde: Mektebetü's-saâde, 2009.
- Yanar, Nagihan, “İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadisle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler (İrâkî ve İbn Hacer Özelinde)” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).
- Yardımlı, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2000.
- Yemli hazâde, Mustafa Kâmil, *Ta'likât kâfiye alâ Manzûmeti Nuhbeti'l-fiker*, İstanbul: Matbaatü's-sultaniyye, 1283).
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Bulgatü'l-erîb fi mustalahi âsâri'l-Habîb*, haz. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı

Şâfiî muhaddis İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si ve bu eser esas alınarak telif edilen İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*'ı ile Irâkî'nin *Elfiyye*'si hadis usulü literatürünün en temel metinlerini oluşturmaktadır. Bu metinler Hanefîler tarafından da medreselerde ders kitabı olarak kullanılmıştır. Hadis usulü tedrisatındaki bu işlevleri sebebiyle Hanefî âlimleri mezkûr eserleri esas alan ihtisar, manzume, şerh, hâşiye ve ta'lik gibi çeşitli türlerde çalışmalar kaleme almıştır. Fakat *Mukaddime* temelli eserlerden üzerinde en çok ilmî mesâî sarfedilen İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'i ve *Nüzhetü'n-nazar*'ı olmuştur. Hanefîler tarafından doğrudan *Mukaddime*'yi esas alan iki adet çalışma yapılmışken, *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* üzerine yirmi dört, *Elfiyye* üzerine ise beş adet çalışma kaleme alınmıştır. Her ne kadar hadis usulü literatürünün oluşumunda Şâfiî âlimlerinin belirgin bir etkisi olsa da *Mukaddime* temelli literatür çerçevesinde tespit edilen otuz bir adet çalışma ile Hanefî âlimleri de bu alana önemli bir katkı yapmışlardır. Ancak hâlihazırda bu çalışmalardan sadece on beşi neşredilmiştir. Hanefîler, Şâfiî ulemâsı tarafından telif edilmiş bu usul metinlerini esas almış olsalar da mürsel hadis meselesinde gözlendiği üzere ihtilâflı konularda genellikle kendi mezhep anlayışlarını ihmal etmemişlerdir. Zira mürsel hadisin delil oluşu konusunda özellikle şerh türü eserlerde Hanefî fıkıh usulündeki anlayışa paralel bir tutum sergilendiği görülmektedir. Hanefî şârihleri, mürseli zayıf hadis kategorisinde değerlendiren Şâfiî müelliflerinin görüşüne katılmamış ve mürsel hadisi hüccet kabul eden kendi mezheplerinin anlayışını delillendirmeye çalışmışlardır.

Anahtar kelimeler: Hanefî, hadis metodolojisi, İbnü's-Salâh, *el-Mukaddime*, mürsel hadis

Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları

Zeki Salih Zengin*

Newly Established Madrasas and the Efforts of Training Religious Commissary in the Ottomans' II. Constitutional Era

The Ottoman education system has changed considerably since the Tanzimat period due to a renewed understanding and a refined structural organization. A new structure of education developed rapidly after the establishment of the Ministry of Education (Maarif-i Umumiye Nezareti) in 1857, and general education was taken entirely into the realm of official schools. With this, madrasas were limited largely to the teaching of religious sciences and to training religious commissary. All of these developments necessitated new regulations in madrasas in order to effectively accomplish their goals. The need for arrangements in the madrasa system had been voiced and even some attempts had been undertaken during the Tanzimat era and Abdulhamit II's reign; despite this, the madrasa had retained its traditional structure. The re-organization of madrasas in accordance with the new education system was made in the Constitutional Period. The re-organization of madrasas had two goals: namely, harmonizing madrasas in accordance with the new educational system, and secondly, improving education quality to better train commissaries. For this purpose, in addition to general madrasas, new madrasas were established with the goal of raising religious commissaries, including prayer leaders (imāms) and preachers (khatīb and wāiz). These madrasas were united under the rubric of Madrasa al-Irshād due to changes made in the subsequent years. However, this attempt failed because of the crisis that took place after the Ottoman State's participation in World War I and disagreements that surfaced about the administrative and financial structure of the madrasa. However, efforts during the given period served as a model for institutions that would open with the same objectives in the Republican period. These efforts and their results are also significant in that they shed light on today's educational problems and offer potential solutions to them. This article aims to present this historical process as much as to reflect upon its implications for today.

Key words: Ottoman State, II. Constitutional Period, Madrasa al-Wāizīn, Madrasa al-Irshād, Madrasa al-A'imma wa al-Khutabā, Religious commissary.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
(zekisalih55@gmail.com).

Giriş

II. Meşrutiyet döneminde yapılan ıslah çalışmaları ile geleneksel ilmî ve idarî yapısı yeniden düzenlenen medreseler, teşkilât ve eğitim anlayışındaki değişim kadar sonraki döneme etkileri açısından önemli özellikler taşımaktadır. Değişen bu yapı, kimi özellikleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin yeniden şekillendirdiği din görevlisi yetiştiren kurumlarına da kimi yönleri ile model olmuştur.

Tanzimat sonrası başlayan ve II. Abdülhamid döneminde hız kazanan modern eğitim çalışmaları sonucunda medrese, genel eğitim içindeki ağırlığını zamanla kaybederek kısmen hukuk ve özellikle din görevlisi yetiştirme alanlarına çekilmiştir. Bu gelişme, medresenin bir öğretim kurumu olarak varlık amacını ve yapılanmasını yeniden gözden geçirmesini gerektirmiştir. Gelişmeler karşısında medresenin, müslüman halkın özel hukuk davaları için hukukçu (kadı-nâip) ve din hizmetlerinin yerine getirilmesinde istihdam edilecek görevlilerin yetiştirilmesi olarak iki ana amacı belirlemiştir. Bu amaçların gerçekleştirilmesi konusunda II. Meşrutiyet yıllarında medreselerin ıslah çalışmaları çerçevesinde;

1. Şer'î mahkemelerde görevlendirilecek personelin yetiştirilmesi için zaten mevcut olan kurum Medresetü'l-kudât adıyla yeniden düzenlenmiştir.
2. Din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla ilgili iki tür çalışma yapılmıştır: Öncelikle, İstanbul merkez olmak üzere mevcut medreseler Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi adıyla yeniden düzenlenmiştir. Genel Medreseler kapsamında değerlendirebileceğimiz bu medresenin amacı, esas itibarıyla çeşitli seviyelerde din hizmeti verebilecek görevlilerin yetiştirilmesidir.
3. Genel medreselerin dışında vâiz, imam-hatip ve müezzin yetiştirmek amacıyla günümüzdeki meslek okulları karşılığında meslek medreseleri olarak adlandırabileceğimiz yeni medreseler açılmıştır.

Bu çalışma içerisinde ele alacağımız ve “yeni” olarak nitelendirdiğimiz kurumlar, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi dışında kalan Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ ve Medresetü'l-irşâd olacaktır. Her ne kadar 1914 yılında Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye adıyla yeniden teşkilâtlanan medrese, hem adı hem de ilmî ve idarî yapılanması itibarıyla eskisinden farklı olmasına rağmen, esas itibarıyla mevcut ve genel nitelikli medreselerin farklı bir ad ve yapı içinde yeniden düzenlenmiş halinden ibarettir.

Dolayısıyla mevcut kurumun amacını daha etkili biçimde gerçekleştirebilmesi için genel medreseler üzerinde yapılan düzenlemeler, bu dönemdeki faaliyetleri nitelemek için kullanılan ıslah kavramıyla tamamen örtüşmektedir. Buna karşılık, yukarıda yaptığımız sıralamada üçüncü maddede sözü edilen kurumların, hem amaç hem de yapı itibarıyla daha önce var olmayan ve ilk defa bu dönemde açılmış olmaları sebebiyle “yeni” olarak nitelendirilmesi uygun olacaktır.

Çalışmamızda her ne kadar Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne yer vermeyecek olsak da hem bu kurumun hem de dönem içerisindeki çalışmaların genel özellikleri ile tanıtılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Medreselerin ıslahı çalışmaları 1910 tarihli Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi ile başlamakla birlikte asıl ve köklü yenilikler -gayriresmî nitelikli çalışmaların da katkılarıyla- 1914 yılında hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile gerçekleştirilmiş ve nihayet 1917'de Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ile Taşra Medreseleri Nizamnâmesi ile geliştirilmiştir. 1914 yılından itibaren yapılan çalışmalar içerisinde medreselerin özellikle ilmî yapılanmasına baktığında, mekteplerde uygulanan öğretim basamaklarına benzer biçimde düzenlendiği görülmektedir. İlköğretime dayalı, iki kademeli (tâlî kısım-ı evvel ve sâni/ibtidâ-yi hâriç ve dâhil), orta öğretim aşamasından sonra yüksek (âli) kısımlardan oluşan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nden sonra ihtisas (lisans üstü) öğretime yer verilen Medresetü'l-mütehassısın bulunmaktadır. Medresenin orta dereceli kısmının öğretim programında meslek dersleri ile paralel ağırlıkta genel kültür derslerine de yer verilirken, yüksek ve ihtisas kısımlarında meslek dersleri çok daha fazla yer bulmuştur. Öğretimin geliştirilmesi konusunda yeni ders kitaplarının hazırlanması, ölçme-değerlendirme usullerinin değiştirilmesi ve yeni öğretim yöntemlerine yer verilmesi esas alınmıştır. Medresenin idaresinde önceleri evkaf-meşihat ikiliği yaşanırken, daha sonra aşamalı olarak meşihat makamı tek yetkili kılınmıştır. Yapılanmanın İstanbul dışına yaygınlaştırılması ise kısmen gerçekleştirilmiş, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi teşkilâtına bağlı olarak, taşrada belirli merkezlerde sadece orta dereceli medreseler açılmıştır. Kararlılıkla sürdürülen bu çalışmaların, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla neticelenen I. Dünya Harbî'nin olağanüstü şartlarına rastlaması beklenen başarının elde edilememesindeki en önemli sebeplerden biri olmuştur.

Bu dönemde var olan medreselerin; biri genel, diğeri meslekî nitelikli olarak iki farklı biçimde yapılandırıldığı dikkati çekmektedir. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi adını alan genel medresenin öğretim programı, mesleki eğitim ile birlikte genel kültür derslerini de içerirken, ileride ayrıntılı biçimde

tanıtacağımız Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ ve daha sonra kurulan Medresetü'l-irşâd gibi vâiz, imam, hatip ve müezzin gibi doğrudan din hizmetlerini yerine getirecek görevlilerin yetiştirilmesi ya da kalifiye edilmesi amacını taşıyan kurumlarda ise tamamen meslek derslerine yer verilmektedir. Daha önceki dönemlerde medrese mezunları aynı zamanda din hizmetleri ile ilgili alanlarda da görev yapabilmekte iseler de din görevlileri için müstakil medreselerin kurulması bu döneme özgü bir gelişmedir. Osmanlı döneminde din görevlilerinin yetiştirilmesi konusunda hazırlanmış ya da bu konuya yer verilen önemli çalışmalar bulunmaktadır.¹

Çalışmamız, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında din görevlisi yetiştirmek üzere açılan sözünü ettiğimiz kurumların açılma gerekçeleri, faaliyetleriyle özellikle mevcut çalışmalarda sınırlı bilgi bulunan Cumhuriyet'in kurulmasından hemen önceki son durumlarını, arşiv kaynaklarından da yararlanarak ortaya koymak amacındadır. Diğer taraftan çalışmamız tarihe mal olan kurumların faaliyetlerini ve sonuçlarını ortaya koyarak, günümüzde aynı amacı taşıyan kurumların yapılandırılmasına katkı sağlamayı da hedeflemektedir.

A. Medresetü'l-vâizîn

Osmanlılar döneminde, halkı dinî konularda aydınlatmak üzere görevlendirilen vâizlerin din ilimleri alanında tahsil görmüş bilgili kimseler arasından seçilmesine önem verilmiştir.² XVI. yüzyıla ait bir kadı beratında, kadınların görevleri arasında tefsir ve hadis konularında bilgisi olmayan cahil kimselerin yanı sıra vaaz etmeye ehliyetli olduğuna dair elinde belgesi olmayanların halkın huzurunda vaaz ve nasihat etmelerine engel olmaları da sayılmıştır.³

Vâizlik bir vakfın görevlisi olarak ya da özel bir görevlendirme ile yapıldığı gibi recep, şâban ve ramazan (şuhûr-ı selâse) aylarında ülkeye dağılan medrese talebeleri ve müderrisler tarafından da yerine getirilmiştir. "Cer" adı verilen bu uygulama, talebelerin din hizmetleri konusunda tecrübe kazanmalarına imkân sağladığı gibi dinî bilginin halka ulaştırılmasına da katkı

1 Bu konudaki çalışmalarla ilgili olarak bk. Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*; Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kürsü Şeyhliği"; Beydilli, *Osmanlılar Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*; Bayraktar, *Türkiye'de Vâizlik*; Doğan, "Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış"; Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler". Bu kaynakların tam künyeleri için bk. Bibl.

2 Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, s. 17.

3 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 86.

sağlamıştır.⁴ Katıldığı huzur derslerinde padişahın takdirini kazanan ve 750 kuruş maaşla Orhâniye Camii vâizliği görevine atanan İhsan Efendi'de olduğu gibi kimi zaman padişahın ihsanı olarak vâiz ataması yapılabilmektedir.⁵ Ramazan ayları, ayrıca vâizlerin görevlendirildiği bir dönem olmuştur. 1861'de sadâretten Maliye Nezâreti'ne gönderilen bir belgede, geçen yıl on dört camide ikindiden sonra halka vaaz etmek üzere şeyh efendiler görevlendirilerek, Ayasofya şeyhine 1000, diğerlerine ise 500'er kuruş ödendiği, bu sene tekrar bu usulün uygulanacağı ancak; otuz iki kişinin başvurması ve bunların "fukarâ-yı sâlihîn"den olmaları sebebiyle meşihatın talebi üzerine tamamına görev verildiği için geçen yılın bütçesine zam yapılması istenmektedir.⁶ Ahmet Hamdi (Akseki), son zamanlarda vâizlerin, yüksek pâveli medreselere atanacak müderrislerin belirlendiği ruûs imtihanlarında başarılı olmayanlar arasından atandığını, bu sebeple "erbâb-ı iktidardan olan eâzım-ı ulemânın vaaza tenezzül etmediğini" belirtmektedir.⁷

Osmanlı döneminde İstanbul'da cuma namazı kılınan camilerde (selâtin camileri) "kürsü şeyhi, selâtin şeyhi, zeyil meşihati" ya da "cuma vâizi" adıyla görevlendirilen vâizler, Arapça okunan hutbelerde yer verilen konular yanında diğer dinî hususlarda namazdan sonra halka nasihat etmişlerdir.⁸ Söz konusu bu vâizlerin atanmaları, müderrislere benzer bir usulle şeyhulislâmın teklifi ve padişahın onayı ile yapılmıştır.⁹

4 Kanal, "II. Abdülhamit Devrinde İstanbul Medreselerindeki Öğrencilerin Cerr Faaliyetleri", s. 262-66.

5 BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), BEO, nr. 1770/132691.

6 BOA, A. MKT. MHM, 213/8.

7 Ahmet Hamdi, "Medresetü'l-irşâd", s. 142.

8 Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", s. 121-22.

9 BOA, A. AMD, 31/20; BOA, A. AMD, 1/2. İstanbul'daki camilerde görevlendirilen kürsü şeyhlerinin atanma belgelerinden, hangi camilerde cuma namazı kılındığını ya da İstanbul'daki selâtin camilerini tespit etmek mümkün olabilmektedir. Buna göre 1848 yılında atama yapılan ve dolayısıyla cuma namazı kılınan İstanbul'daki toplam yirmi yedi cami sırasıyla şunlardır: Ayasofya-yı Kebîr, Sultan Ahmed, Süleymaniye, Sultan Bayezid, Fâtih, Nuruosmaniye, Sultan Selim, Eyüp, Lâleli, Vâlide Sultan (İstanbul), Şehzade Sultan Mehmed, Vâlide Sultan (Üsküdar), Üsküdar'da Ayazma yakınındaki cami, Bahçe-i İstavroz'daki cami, Vâlide Sultan (Hasköy), Selimiye (Üsküdar), Nusretiye (Tophane Meydanı), Hidayet (Bâb-ı Bahçe), Adliye (Üsküdar'da Şemsi Paşa Sarayı'nda), Tefkikiye (Karadeniz Boğazı Akıntıburnu), Adliye (Beşiktaş civarında), Râmi Çiftliği'ndeki Kışlak-ı Hümâyun'daki cami, Atariye (Çırağan Sarayı civarında), Hamidiye (Mîrgûn), Süleymaniye (Beşiktaş civarında), Vâlide Sultan (Yenibahçe civarında Bîmarhanede), Cedid-i Hümâyun (Yahyâ Efendi civarı) Bk., BOA, C. MF. 7594; BOA, A. AMD. nr 1/2. 1849 yılındaki atama belgesinden, bir önceki belgede yer alan son caminin çıkartıldığı, buradan itibaren şu camilerin de eklenerek sayının yirmi dokuza çıktığı görülmektedir: Câmî-i Cedid-i Hümâyun Mecidiye (Çırağan Sarayı

Son dönemlerde vâizlik kurumunun olması gereken nitelikten uzaklaşmaya başlayarak bir gelir kapısı olarak görüldüğü, kimi vâizlerin gayriciddi tavırlar gösterdikleri, vaazlarında bazı kişileri doğrudan ya da dolaylı olarak hedef alarak siyasî konulara girdikleri anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid dönemine ait bir belgede, “Vâizlerle kürsü şeyhlerinden bazılarının vaaz ve nasihat yerine birtakım mânasız ve ahaliyi güldürecek şeyler söylemek ve taklit yapmak ve şahsiyata vesaireye müteallik doğrudan doğruya veyahut rumuz ve îhâm tarikiyle taarruzât-ı lisâniyyede bulunmak gibi...” davranışlarından söz edilerek bunların engellenmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁰ Belgede, ayrıca vâizlerin birçoğunun fakir kimseler olup, para kazanmak amacıyla cerre çıkan kimseler olduğundan söz edilerek, görevlerine son verilirken kendilerine bir miktar para verilmesi için meşihat bütçesine hazinenin fukara kaleminden 10.000 kuruş aktarılacağını belirtilmesi dikkat çekicidir. Başka bir belgede ise kimi vâizlerin cehaletinden ve siyasî konulara girdiklerinden bahsedilerek, meşihattan gerekli tedbiri alması istenmektedir:

Ramazân-ı şerif münasebetiyle halka va'z ü nasihat vesilesiyle Bâb-ı Meşihat'ça mâlûm ve me'zun olmayan hatta behre-i ilmiyyesi bile bulunmayan, başına sarık saran bazı adamların cevâmi-i şerifede va'z ü nasihate kıyam etmekte ve bunların içinde surun haricine çıkarak politikadan vesaireden dahi bahsedenler bulunmakta olduğu ve bunların alelusul camilerden kaldırıldığı mesmu' olmuş olup, kendilerine vâiz sıfatını takınan bu gibi adamların şu hal ve harekette bulunmaları câiz olamayacağından...¹¹

Vâizler, idareciler tarafından yeterli ilmî birikime sahip olmaları yanında, halkı yanlış olarak kabul edilen davranışlara sürüklememeleri ve ilgi alanları dışında kalan, özellikle siyasî konulara girmemeleri hususlarında denetlenmişler, kusurlu görülenler görevden alınarak cezalandırılmışlardır. Meselâ Manastır'da Besim Paşa Camii'nde yaptığı vaazda Ehl-i sünnet ve İmâm-ı Âzam hakkında münasebetsiz konuşarak dil uzatan Denizlili Şâkir

civarında), Câmi-i Cedîd-i Hümâyun (Hırka-i Saâdet Dairesi'nde), Câmi-i Cedîd-i Hümâyun (Ortaköy'de). Bk. BOA, A.DVN, 48/2. 1867 yılını da kapsayan bir defterden ise bunlara Rumelihisarı, Mihrimah Sultan ve Vâlide Sultan (Dolmabahçe'de) camilerinin eklenerek sayılarının otuz ikiye çıktığı (Bk. BA, *Dîvân-ı Hümâyun Ruûs Defterleri, Medâris-i Âsitane-i Âliye*, nr. 224), daha sonra Aksaray Vâlide Sultan Camii'nin eklenmesiyle otuz üçe ulaştığı anlaşılmaktadır. Bk. *Ceride-i İlmiyye*, 8, s. 516-17; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 138.

¹⁰ BOA, Y.PRK. BŞK, 25/85.

¹¹ BOA, Y.EE, 5/119.

Efendi, müftünün ve ulemanın tepkisi sonucu meşihatın da onayı ile görevinden alınarak memleketine gönderilmiştir.¹² Benzer biçimde Beşiktaş Camii'nde vaaz eden Kemahlı İbrâhim Hakkı Efendi uygunsuz ifadeler kullandığı gerekçesiyle önce Yıldız Sarayı'nda sorgulanmış, ardından yine meşihatın onayı ile aynı biçimde cezalandırılmıştır.¹³ Yine Bursa'da vaaz ettiği sırada uygunsuz beyanlarda bulunduğu gerekçesiyle hakkında tahkikat başlatılan Erzurumlu Şevket Efendi'nin isterse Trabzon'da ikamet etmek, isterse memleketi Erzurum'a gönderilmek üzere tercih yapabileceği belirtilmektedir.¹⁴

II. Meşrutiyet yıllarında oldukça hareketli olan siyasî ortamın din alanını da etkilediği görülmektedir.¹⁵ 1909 yılında Bebek Camii'nde vaaz eden Müderris Hacı Süleyman Efendi'nin meşrutî idarenin yararından bahsettiği sırada, cemaatten bir kişinin tepki gösterip, dışarı çıkarak vâiz hakkında kötü söz söylemesi ve diğerinin müdahale etmesi üzerine konu adliyeye intikal etmiştir.¹⁶ Bu gibi olayların sıkça görülmesi, vaazlarında siyasî partilerin görüşlerini ve politikalarını dinî açıdan gerekçelendirmeye ya da muhalefet etmeye çalışan vâizlerin haklı olarak tenkit edilmesine sebep olmuştur. Ahmed Necâti, bazı ulemânın kendi fırkaları (partileri) lehine âyet ve hadisleri yorumlayarak dinî, siyasî görüşlerine alet ettiklerini belirterek durumdan şikâyet etmektedir.¹⁷ Yine, Ödemiş'te müderrislik yapan Mustafa Hakkı, özellikle son yarım asırda halka doğruyu gösteren vâizlerin yerini menfaatperest ve cahil vâizlerin aldığından şikâyet ederek bunların, halkı asılsız ve anlamsız nasihatlerle sanattan ve ticaretten soğuttuklarını, böylece vâizliğin itibarının düşmesine sebep olduklarını ifade etmektedir.¹⁸

Bu tür problemlerin giderilmesi amacıyla vâizlere yol gösterici mahiyette yazıların da kaleme alındığı görülmektedir. Meselâ az önce tenkitlerine yer verdiğimiz Mustafa Hakkı, diğer bir makalesinde, vâizlerin öncelikle görevlerinin kutsallığına inanmaları, yumuşak ve sade bir dille hitap etmeleri, vaazlarında birlik ve bütünlüğü sağlayıcı konulara yer vermeleri, âyet ve hadislere bağlı kalarak hurafe ve bâtil inançlara itibar etmemeleri gerektiğini

12 BOA, Y.PRK. BŞK, 30/19.

13 BOA, Y.PRK. MŞ, 6/2.

14 BOA, ZB, 350/123.

15 Krş. Doğan, "Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış", s. 266-68.

16 BOA, DH. EUM. THR, 91/15.

17 Ahmet Necati, "Ulemâ-i Kiramdan Bir Rica", s. 3009.

18 Mustafa Hakkı, "Ulemâ-i İslâmiye ile Hasbihal", s. 796.

ifade etmektedir. Ayrıca o, sözlerinin etkili olabilmesi için öncelikle anlattıklarını kendilerinin yaşamaları gerektiği hususunda vâizlerin dikkatini çekmektedir.¹⁹ Mustafa Sabri de ramazan dolayısıyla taşraya gidecek talebelere, vaazlarında bilmedikleri konulara girmemelerini, halka meşrutî idarenin faziletlerini ve bu idare tarzının İslâmî açıdan üstünlüğünü anlatmalarını istemektedir.²⁰ *Beyânülhak* dergisinde yayımlanan ancak yazarı belirtilmeyen diğer bir makalede de vâizlerin anlatacakları konuya hâkim olmaları, halkın zihninde şüpheler ortaya çıkaracak veya aklın kabul etmeyeceği konularla uğraşmak yerine, onları çalışmaya yöneltecek ve dinin özünü öğretecek konuların üzerinde durmaları istenmektedir. Makalede ayrıca vâizlerin, hitap edecekleri topluluğun maddî ve mânevî durumlarına göre tavır almaları gerektiği konusuna yer verilmiştir ki esasen bu kural, yapılan nasihatın sonuç verebilmesi açısından fevkalâde önem taşımaktadır.²¹ Ahmet Hamdi de vâizlerin görevinin sadece halka dinî bilgileri öğretmek olmadığını, aynı zamanda onları birlik ve beraberliğe, çalışmaya davet ederek mânevî yönden olduğu kadar iktisadî yönden gelişmeye de teşvik etmek olduğunu belirtmektedir.²²

Konu 1912 yılında Meclis-i Vükelâda görüşülerek, amaçları dışında konulara giren vâizlerin meşihatın da onayı ile engellenmesi gerektiğine karar verilmiş, ardından da bir nizamnâme hazırlanmıştır.²³ Nizamnâmede, vâizlerin İstanbul'da ders vekâleti, taşrada ise müftüler tarafından verilecek ve vaaza izinli olduğunu gösteren bir belgeye sahip olmaları gerektiği belirtilerek, halk arasında ayrılığa sebep olabilecek mahiyette vaaz edenlerin cezalandırılacağı ifade edilmektedir.

II. Meşrutiyet döneminde, nitelikli vâizlerin yetiştirilmesi amacıyla Medresetü'l-vâizîn ve Medresetü'l-eimme ve'l-hutabânın kurulması, din eğitimi ve öğretimi konusuna verilen önemi gösterir. Ayrıca bu çalışmaları, medreselerin mevcut yapısının, içinde bulunulan dönemdeki ve toplumdaki gelişmeler karşısında yeterli olmadığını kabul edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Nizamnâmesi 1914 yılında yayımlanmış olsa da Medresetü'l-vâizîn'in kuruluşu II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. 1909 yılında medreselerin ıslahı konusunda çalışmalar yapmak üzere kurulan

19 Mustafa Hakkı, "Vâizîn-i Kirâm İçin Vezâif-i Mühimme", s. 854-57.

20 Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûma", s. 764-68.

21 "Vâizlere İhtar", s. 877-79.

22 Ahmet Hamdi, "Medresetü'l-irşâd", s. 143.

23 BOA, MV, 163/79; "Cevâmî' ve Mesâcid-i Şerîfede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizamnâme", s. 375; *Ceride-i İlmiyye*, 1, s. 18-19.

Islâh-ı Medâris Encümeni, diğer çalışmaları yanında, vâizlerin yetiştirileceği ayrı bir şubenin kurulmasını kararlaştırarak programını hazırlamıştır.²⁴ Konu 1910 yılında Meclis-i Vükelâda görüşülerek ehliyetli vâizler yetiştirmek amacıyla programında din ilimleri yanında diğer derslere de yer verilecek, Cem'iyet-i Hayriyye-i İlmiyye'ye bağlı ve ulemâdan on iki kişiden müteşekkil Cem'iyetü'l-İlim ve'l-irşâd adlı bir heyet tarafından idare edilecek İstanbul'da yeni bir medresenin kurulmasına karar verilmiştir. Karar daha sonra tekrar düzenlenmiş, nihayet Evkaf Nezâreti'ne bağlı olarak 28 Aralık 1912 yılında açılmıştır.²⁵

İstanbul Müftülüğü Şer'iyeye Sicilleri Arşivi'nde, medresenin ilk kurulduğu yıllara ait kayıtların bulunduğu defterde medrese ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.²⁶ Talebelerin fotoğrafları, nüfus ve ikamet bilgilerinin bulunduğu defterin baş tarafındaki ilk birkaç talebenin, derslerde aldıkları notların kaydı tutulmuşsa da daha sonrakilerde bu kayıtlara yer verilmemektedir. Öğretim süresi dört yıl olan medreseye talebeler Arapça ibare, sarf, nahiv, mantık, âdap, meânî, beyan ve bedî' derslerinden yapılan imtihana göre kabul edilmektedir. Defterde ilk üç yılda okutulan derslere yer verilmekle birlikte 1915 yılında yapılan sene sonu imtihanlarında üçüncü sınıftan dördüncü sınıfa geçen talebelerle ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Bu durum, medresenin ilk kuruluşu esnasında üç yıl süreli olarak planlandığını; ancak 1914 yılında hazırlanan nizamnâme ile bu süreye bir yıl daha ilâve edildiğini göstermektedir. Söz konusu defterde birinci, ikinci ve üçüncü sınıflara ait programda şu derslere yer verilmiştir:

24 BOA, MV, 143/38.

25 "Medresetü'l-vâizîn", s. 194; Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islahat Çalışmaları", s. 86. Medresetü'l-vâizîn'in ilk binası olan Vâni Efendi, diğer adı ile Vâlide Sultan Medresesi'nin asıl yeri Eminönü Bahçekapı'da iken 1909 yılında Ayasofya civarında Soğukçeşme'deki Zeynep Sultan Camii'nin yanına taşınmıştır. Bina günümüzde Osmanlı Araştırmaları Vakfı tarafından kullanılmaktadır. Bk. Kütükoğlu, XX. *Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, s. 59; Kurşun v.dğr., *Medâris-i İstanbul*, I, 101.

26 *Medresetü'l-irşâd Vâizîn Şubesi Talebe Efendilerin Künye Defteri*, nr. 2343. Başlığına bakıldığında defterin, daha sonra kurulan Medresetü'l-irşâd'ın Vâizîn Şubesi'ne ait olduğu izlenimi uyanmaktadır; ancak defterin içindeki kayıtların tarihlerinden defterin 1912 yılından itibaren tutulduğu anlaşılmaktadır. Medreseye ilk kaydı yapılan talebe olan Nevşehirli Mehmed Enver Efendi'nin kayıt tarihi 1327 (1911/1912) olarak tespit edilmektedir. Yine, yapılan imtihan sonuçlarıyla ilgili bilgiler 1912-1915 yıllarını kapsamaktadır. Bu bilgiler, söz konusu defterin, Medresetü'l-irşâd'ın kuruluşuyla değil, Medresetü'l-vâizîn'in ilk kurulduğu tarihten itibaren tutulduğunu göstermektedir. Defterde kaydı bulunan 259 talebenin sadece ilk dönemde değil, Medresetü'l-irşâd'ın kuruluşundan sonra kaydedilenlerin toplam sayısı olduğu anlaşılmaktadır.

1. Sınıf: Tefsir, hadis, ilm-i kelâm, fıkıh, siyer ve târîh-i İslâm, târîh-i edyân, edebiyât-ı Arabiyye, edebiyât-ı Osmâniyye, ilm-i ruh, lisân-ı Fârisî, mâlûmât-ı hukûkiyye, coğrafya-yı İslâm ve Osmânî, hesap, hüsn-i hat ve imlâ.
2. Sınıf: Tefsir, hadis, ilm-i kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, siyer ve târîh-i İslâm, târîh-i edyân, târîh-i Osmânî, târîh-i umûmî, edebiyât-ı Arabiyye, edebiyât-ı Osmâniyye, ilm-i ruh, lisân-ı Fârisî, mâlûmât-ı hukûkiyye, coğrafya-yı İslâm ve Osmânî, hesap, cebir, hendese ve hıfzıssihha.
3. Sınıf: Tefsir, hadis, ilm-i kelâm, fıkıh, târîh-i edyân, edebiyât-ı Arabiyye, edebiyât-ı Osmâniyye, usûl-i fıkıh, hıfzıssihha, felsefe, hikmet-i tabiiye, kimya, mevâlid-i selâse, hitabet ve mev'iza ve hey'et.²⁷

İlk açıldığında orta dereceli bir medrese olarak tasarlanmasına rağmen oldukça ağır bir program uygulanan Medresetü'l-vâizîn'deki talebeler başarısız duruma düşmüşlerdir. Medresenin idareci ve öğretim kadrosunun yetersizliği ile gerekli disiplinin sağlanamamış olması başarısızlığın diğer sebepleri olarak ileri sürülmüştür.²⁸ 1914 yılında Evkaf nâzırlığı görevine atanan Mustafa Hayri Efendi, nizamnâmesini hazırladığı medreseyi yeniden düzenlemiştir.²⁹ Buna göre önceden olduğu gibi Evkaf Nezâreti'ne bağlı, dört yıllık yüksek dereceli medrese olarak düzenlenen Medresetü'l-vâizîn'in kuruluş amacı, nizamnâmesinin ilk maddesinde, "Kur'an'ın yüce hükümleri, Hz. Peygamber'in sünneti dairesinde güzel ahlâkı ve İslâm'ın medeniyetin ilerlemesine hizmet eden hükümleri ile sosyal düzenin kurulmasına yardımcı olacak güzel öğütlerini insanlara öğretecek yol gösterici ve davetçilerin yetiştirilmeleri³⁰" olarak ifade edilmiştir. Şimdilik gündüzlü olarak öğretime devam eden; ancak ileride yatılı hale getirilmesi planlanan medresenin idaresi, tayin edilecek bir müdür tarafından gerçekleştirilecektir.

27 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Medresetü'l-irşâd Vâizîn Şubesi Talebe Efendilerin Künye Defteri*, nr. 2343.

28 "Medresetü'l-vâizîn", s. 194-95.

29 "Medresetü'l-vâizîn Nizamnâmesi", VI, 212-15; *Medresetü'l-vâizîn Nizamnâme ve Tâlimatnâmesi*, s. 7-13; BOA, MV, 233/98.

30 "Ahkâm-ı âliye-i Kur'aniye ve sünen-i seniyye-i nebeviye dairesinde mekârim-i ahlâkiyeyi ve din-i mübin-i İslâm'ın terakkiyât-ı medeniyye hâdim hükm-i celile ve mevâiz-i hasene-i içtimâiyesini neşr ü tamim edecek erbâb-ı İrşâd ve duât yetiştirmek maksadıyla.."

Medrese için 1915 yılında hazırlanan programda derslerin hangi sınıflarda kaç saat ve kimler tarafından okutulacağı belirtilmiştir.³¹ Amacı, halkı dinî konularda aydınlatacak vâizlerin yetiştirilmesi olan bu medresenin programında, din ilimleri ile birlikte matematik, fen, coğrafya ve tarih gibi derslerin yanında ilm-i içtimâ (sosyoloji) ve terbiye, felsefe gibi derslere de yer verilmesi, talebelerin hitabettikleri toplumu tanımalarına ve görevlerinde başarılı olmalarına yardımcı olabilmesi açısından oldukça isabetlidir. Medresede ders vermek üzere görevlendirilenler arasında Ziya (Gökalp), Ahmed Refik (Altınay), Ma'rûf er-Rusâfi, Selim Sırrı (Tarcan), Abdurrahman Şeref, Yusuf Akçura ve Mithat Cemal (Kuntay) gibi devrin tanınmış simalarının olması dikkat çekicidir (Tablo 1).

Tablo 1: Medresetü'l-vâizinde 1915 Yılında Uygulanan Ders Programı

	Günler/ Dersler	1. Ders	2. Ders	3. Ders	4. Ders
1. Sınıf	Cumartesi	Hadis-i şerif Şükürü Efendi	Coğrafya-i umûmî Ali Tevfik Bey	Târih-i umûmî Ali Tevfik Bey	Târih-i Osmânî Atâ Bey
	Pazar	İlm-i kelâm Şevketî Efendi	Edebiyyât-ı Fârisiyye Hüseyin Dâniş Bey	Türk tarihi Yusuf Akçura Bey	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey
	Pazartesi	Hadis-i şerif Şükürü Efendi	Coğrafya-i Osmânî ve İslâmî Ali Tevfik Bey	Hesap Dâvud Paşa	İlm-i fıkıh Sâdık Efendi
	Salı	İlm-i kelâm Şevketî Efendi	Coğrafya-i umûmî Ali Tevfik Bey	Târih-i umûmî Ali Tevfik Bey	Edebiyyât-ı Arabiyye Mârûf Rusâfi Efendi
	Çarşamba	Hesap Dâvud Paşa	Edebiyyât-ı Osmâniyye Akif Bey	Hendese Dâvud Paşa	İlm-i fıkıh Sâdık Efendi
	Perşembe	Hitabet ve mev'iza Midhat Cemal Bey	-	Siyer-i nebî ve târih-i İslâm Mustafa Âsım Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey

31 *Ceride-i İlmiyye*, 9, s. 573-76.

	Günler/ Dersler	1. Ders	2. Ders	3. Ders	4. Ders
2. Sınıf	Cumartesi	Mâlumât-ı hukûkiyye Mehmed Celâleddin Bey	Tefsîr-i şerif Mustafa Efendi	Târih-i Osmânî Atâ Bey	Usûl-i fıkıh Hamdi Efendi
	Pazar	Edebiyyât-ı Fârisiyye Hüseyin Dâniş Bey	Hadîs-i şerif Şükrü Efendi	İlm-i kelâm Malkaralı Hilmi Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey
	Pazartesi	İlm-i fıkıh İsâmüddin Efendi	Cebir Dâvud Paşa	Edebiyyât-ı Osmâniyye Atâ Bey	Târih-i umûmî Abdurrahman Şeref Bey
	Salı	İlm-i fıkıh İsâmüddin Efendi	Hadîs-i şerif Şükrü Efendi	İlm-i kelâm Malkaralı Hilmi Efendi	-
	Çarşamba	Hikmet-i tabiiye Râif Yesârî Bey	Siyer-i nebî ve târih-i İslâm Mustafa Âsım Efendi	Usûl-i fıkıh Hamdi Efendi	Tefsîr-i şerif Mustafa Efendi
	Perşembe	Târih-i umûmî Abdurrahman Şeref Bey	Hitabet ve mev'iza Midhat Cemal Bey	Edebiyyât-ı Arabiyye Mârûf Rusâfî Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey
3. Sınıf	Cumartesi	Târih-i edyân Mahmud Esad Efendi	Tefsîr-i şerif Mûsâ Kâzım Efendi	Hey'et Fatin Efendi	Hitabet ve mev'iza Sâlih et-Tûnisî Efendi
	Pazar	Hıfzıssıhha Mustafa Münif Paşa	İlm-i kelâm Abdüllatif Efendi	Hadîs-i şerif Mekki U'dûr Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey
	Pazartesi	Kimya Osman Nûri Bey	Tefsîr-i şerif Mûsâ Kâzım Efendi	Usûl-i fıkıh Hamdi Efendi	Edebiyyât-ı Osmâniyye Ata Bey
	Salı	Edebiyyât-ı Arabiyye Fehmi Efendi	Felsefe Mehmet Ali Ayni Bey	Usûl-i fıkıh Hamdi Efendi	İlm-i fıkıh İsâmüddin Efendi
	Çarşamba	İlm-i fıkıh İsâmüddin Efendi	Hikmet-i tabiiye Râif Yesârî Bey	Mevâlid-i selâse Müştak Bey	Mevâlid-i selâse Müştak Bey
	Perşembe	İlm-i kelâm Abdüllatif Efendi	Hadîs-i şerif Mekki U'dûr Efendi	-	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey

	Günler/ Dersler	1. Ders	2. Ders	3. Ders	4. Ders
4. Sınıf	Cumartesi	İlm-i ferâiz ve intikal kanunu Şevket Efendi	İlm-i iktisat ve malî Niyazi Âsım Bey	-	Hadis-i şerif Mekkî U'dür Efendi
	Pazar	İlm-i kelâm Abdüllatif Efendi	İlm-i fıkah Tavaslı Hasan Efendi	Hitabet ve mev'iza Sâlih et-Tûnisî Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey
	Pazartesi	Tefsîr-i şerif Ahmed Mâhir Efendi	Târîh-i medeniyet Ahmed Refik Bey	İlm-i içtimâ ve terbiye Diyarbakırlı Ziya Bey	Usûl-i fıkah Hamdi Efendi
	Salı	Felsefe Mehmet Ali Aynî Bey	İlm-i fıkah Tavaslı Hasan Efendi	Kimya Osman Nûri Bey	-
	Çarşamba	İlm-i kelâm Abdüllatif Efendi	İlm-i iktisat ve malî Niyazi Âsım Bey	Hikmet-i tabiiyye Râif Yesârî Bey	Usûl-i fıkah Hamdi Efendi
	Perşembe	Tefsîr-i şerif Ahmed Mâhir Efendi	Târîh-i medeniyet Ahmed Refik Bey	Hadis-i şerif Mekkî U'dür Efendi	Terbiye-i bedeniyye Selim Sırrı Bey

Medresenin nizamnâmesinde imtihanlar, talebenin medreseye devamı ve disiplini ile maddî imkânların sağlanması gibi hususlara da temas edilmiştir. Buna göre, medreseye her yıl yapılacak müsabaka imtihanı ile kırk talebe kabul edilecektir. Kabul şartları arasında, talebelerin yirmi-otuz yaşları arasında bulunmaları ve sabıksız olmaları gibi diğer medreselere giriş için de aranan şartların yanı sıra kekemelik, düzgün ve akıcı ifadeye sahip olmak, mezuniyetten sonra dört yıllık zorunlu hizmeti kabul etmek şartları da ileri sürülmüştür. Her biri bir önceki için baraj olan ilk ikisi yazılı, sonrakileri ise sözlü dört aşamada gerçekleştirilecek imtihanların ilkinde talebelerden, Arapça bir metni harekeleyip Türkçe'ye tercüme etmeleri, ikincisinde ise Türkçe'ye hâkimiyetlerinin ölçülmesi amacıyla bir mektup yazdırılarak, dil bilgisi yönünden tahlil etmeleri istenecektir. Sözlü imtihanlar ise önce din ilimlerinden, ardından hesap, coğrafya ve tarih gibi derslerden yapılacaktır. İmtihanlardan her biri yirmi tam puan üzerinden değerlendirilen imtihanlardan en az on puan alanlar başarılı sayılacak, başarılı talebe sayısının kontenjanın üzerinde olması halinde ise sıralama yapılarak kontenjan sayısı

kadar, buna ek olarak diğer İslâm ülkelerinden de on talebe kabul edilecektir. Yabancı uyruklu talebeler, dersleri takip edebilecek derecede Türkçe bilmele-ri halinde, diğer imtihanlarda başarılı olmaları şartıyla bu dersin imtihanın- dan muaf tutulacaklardır.³²

Talebelerin öğrenimleri sırasındaki imtihanlarda ise diğer medreselerde rastlanmayan farklı bir usul getirilerek yıl sonunda yapılan sınıf geçme im- tihanları yanında, genel başarının tespitinde dikkate alınmak üzere, aralık ayının ilk haftasında hususi imtihanlar adıyla günümüzde de uygulanan ara imtihanlarının yapılması kararlaştırılmıştır. İki kişilik bir komisyon nezare- tinde yapılacaktır. Talebelerin başarılı sayılabilmeleri için, tam notun on ola- rak belirlendiği haziran ayındaki sınıf geçme imtihanlarında, o yıl gördükleri bütün derslerden alınabilecek tam notların toplamının üçte ikisini almaları gerekmektedir. Bu notu aldığı halde sadece bir dersten beşten aşağı not alan- lar bütünlemeye kalacak, diğerleri ise başarısız sayıldığından aynı sınıfı tek- rarlamaları gerekecektir. Meselâ on altı dersten imtihana giren bir talebenin, bu derslerin tam notu olan 160'ın üçte ikisi 107 puanı, hiçbir dersten beşten aşağı notu olmamak şartıyla alması gerekmektedir.

15 Eylül-15 Mayıs tarihleri arasında dokuz ay devam edecek öğretim süresi içinde günde üç veya dört ders yapılacak medresede cuma, haftalık tatil günü olarak belirlenmiştir. Yine nizamnâmede, talebelerin derslerine çalışmamaları, siyasetle uğraşmaları, idarî işlere müdahaleleri ve idarenin getirdiği kurallara uymamaları gibi davranışları disiplinsizlik olarak kabul edilerek bu tür davranışlarda bulunanların ihtar, tahsisatın kesilmesi ve kayıt silinmesi şeklinde cezalandırılmaları öngörülmektedir.³³

Diğer medreselerle karşılaştırıldığında Medresetü'l-vâizîn talebelerinin maddî ihtiyaçlarının giderilmesine daha fazla önem verildiği görülmekte- dir. Bu dönemde, medrese talebelerinin yemeklerini imaretlerden karşılama hakları bulunmaktadır. 1910 yılında hazırlanan nizamnâme ile bütün med- rese talebelerine imaretlerden yemek verilmesi yerine, bunun bedeli olarak ayda 70 kuruş ödenmesi kararlaştırılmış; ancak bu uygulamadan 1914 yı- lında vazgeçilerek Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi talebesine iâşe ve elbise yardımının yapılmasına karar verilmiştir. Genel medreselerdeki bu uygula- manın dışında Medresetü'l-vâizîn talebelerine ayrıca ayda 150 kuruş öden- mesi karara bağlanmıştır.³⁴

32 "Medresetü'l-vâizîn Nizamnâmesi", s. 212-13 (md. 2, 9-10); *Medresetü'l-vâizîn Nizamnâme ve Tâlimatnâmesi*, s. 8-9 (md. 11-13, 16).

33 *Medresetü'l-vâizîn Nizamnâme ve Tâlimatnâmesi*, s. 12 (md. 44-46).

34 "Talebe-i Ulûm Tahsisatına Dair Nizamnâme", s. 2-3; "Medresetü'l-vâizîn Nizamnâmesi", s. 212 (md. 44-46).

Medreseden mezun olanlar mezuniyet derecelerine göre büyük camilerin vâizlikleri ile askerî birliklerdeki imamlık ve vâizlik görevlerine imtihansız olarak atanabileceklerdir.³⁵ Mezunlar için dört yıllık bir zorunlu hizmet şartı bulunduğundan, görev almak istemeyenler tahsil masraflarını ödemekle yükümlü tutulmaktadır.³⁶ 1924 yılında açılan Dârülfünun İlähiyat Fakültesi'ne kayıt yaptıranlar arasında Medresetü'l-vâizîn mezunu on beş talebe bulunmaktadır.

Evkaf Nezâreti Müessesât-ı İlmiyye Müdüriyeti'ne bağlı olarak kurulan Medresetü'l-vâizîn ile Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ birleştirilerek 1919 yılında Medresetü'l-irşâd adıyla meşihata bağlanmıştır.³⁷

Bu konuyu bitirirken Medresetü'l-vâizîn'in kurulması fikrinin nasıl ortaya çıktığı hususu üzerinde durmak istiyoruz. Vâizliğin önemi ve nitelikli vâizlerin yetiştirilmesinin gerekliliği konusu, Muhammed Abduh tarafından II. Abdülhamid'e gönderilen ve bu dönemde gerçekleştirilen eğitimin düzenlenmesi çalışmalarını destekleyerek birtakım öneriler içeren mektuplarda da dile getirilmektedir.³⁸ Abduh, hem varlıklı insanların yeni mekteplerin inşa edilmesine katkılarının sağlanması ve halkın çocuklarını mekteplere göndermeleri hem de eksik olan dinî bilgilerini tamamlamaları ve devlete olan bağlılıklarını sağlamak konusunda vâizlerin olumlu yöndeki katkılarının sağlanması gerektiğinden bahsederek, dini anlatacak ve avamı irşat edecek iyi yetişmiş vâizlere ihtiyaç olduğundan söz etmektedir. Diğer taraftan Reşîd

35 "Medresetü'l-vâizîn Nizamnâmesi", s. 213-214 (md. 11); "Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme", s. 332-33 (md. 6).

36 *Medresetü'l-vâizîn Nizamnâme ve Tâlimatnâmesi*, s. 13 (md. 48).

37 BOA, MV, 250/72; *Ceride-i İlmiyye*, 51, s. 1239.

38 Arapça olarak kaleme alınan bu mektuplar için bk. BOA, Y. EE, 38/14, 15; 38/15 numarada kayıtlı ve devrin şeyhülislâmına hitaben yazılan mektup Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır. Bk. Akgündüz, "Muhammed Abduh'un Gözüyle Osmanlı Devleti ve Eğitim Sistemi", s. 34-41. 38/14 numarada kayıtlı, ilk mektubun dikkate alınması için padişaha hitaben yazılan diğer mektup ve çevirisi ise aynı kayıttaki yer almaktadır. Üzerinde tarih bulunmayan her iki mektup 6 Rebiülâhîr 1327 (27 Nisan 1909) tarihi ile kaydedilmiştir; ancak Muhammed Abduh'un 11 Temmuz 1905 tarihinde vefat ettiği göz önüne alındığında, bu tarihin, mektupların yazıldığı tarih olması mümkün değildir. Bu durum, mektupların II. Abdülhamid döneminde yazılmış olmasına rağmen, daha sonra kayda alındığını göstermektedir. İlginçtir ki 27 Nisan 1909, II. Abdülhamid'in tahttan indirildiği tarihtir. Mektubun tarihlendirilmesinde, Abduh'un mektubunda sözünü ettiği ve mektubu yazmasına sebep olan eğitim düzenlemesi çalışmalarından hareket edilebilir; ancak bu dönemde çeşitli tarihlerde eğitim düzenlemeleri yapıldığına bakılırsa bu yol da kesin sonuç vermeyebilir. Bununla birlikte, Muhammed Abduh'un mektubunda, mektubu yazmasına sebep olan çalışmanın şeyhülislâm başkanlığında bir heyet tarafından gerçekleştirileceğinden bahsetmesine bakılarak, mektubun 1887 yılında yazıldığı ileri sürülebilir. Nitekim bu tarihte Şeyhülislâm Ahmed Esat Efendi başkanlığında böyle bir çalışma yapılmıştır. Bk. BOA, Y. MTV, 25/52.

Rızânın orta öğretim yapılan kısmından vâizlerin yetişeceği, yatılı ve Arapça öğretimin yapılacağı büyük bir medresenin kurulmasını tasarladığından; hatta vâiz yetiştirmek üzere özel bir medresenin kurulmasına ilk defa teşebbüs ettiğiinden söz edilmektedir.³⁹ Reşid Rızâ 1910 yılındaki İstanbul ziyareti ile ilgili yazdığı yazıda, eğitimin ve medreselerin ıslahı ile vaaz ve irşat için bir kurumun oluşturulması konusunda meşihat görevlileri ile temasından söz etmektedir.⁴⁰

Bütün bunlarla birlikte unutmamak gerekir ki Osmanlı eğitim sisteminde yenilik hareketleri Tanzimat'tan itibaren her alanda olduğu gibi din eğitimi konusunda da devam etmektedir. II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi II. Meşrutiyet yıllarında da medreselerin ıslahı ve din eğitimi konusunda birçok talep ve teklif olmuş, bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Yine bu talep ve tekliflerin bir sonucu olarak ilk medrese ıslahı 1910 yılında gerçekleştirilmiştir. Bütün bunlar, söz konusu çalışmaların Osmanlı ulemâ, aydın ve devlet adamlarının planlı ve amaçlı çalışmalarının bir ürünü olduğunu, bunun için de gerekli birikimin mevcut olduğunu göstermektedir. Buna, dönemin siyasî durumu ve İstanbul'da Arapça eğitim yapılan bir kurumun açılmasının imkânı ve değeri de katıldığında, bu kurumun açılmasında sözü edilen kimselerin fikirlerinin tesiri olduğunu zikretmenin anlamsız olduğu görülecektir.

Sonuç olarak II. Meşrutiyet döneminde vâiz yetiştirmek üzere meslekî ihtisas medresesi olarak Medresetü'l-vâizîn'in kurulması ve yapılan diğer çalışmalar, ehliyetli din görevlilerinin yetiştirilmesine verilen ehemmiyeti göstermektedir. 1914 yılında cami ve mescitlerde görevlendirilecek vâizler hakkında hazırlanan nizamnâme, vilâyetlere ve müstakil livâ mutasarrıflıklarına gönderilmiştir.⁴¹ Diğer taraftan, Tanzimat'tan itibaren açılan mekteplerin idaresi ve eğitim yapılanması, medreselerde de mekteplerle uyumlu benzer çalışmaların yapılmasını teşvik etmiştir. Böylece bir yandan medreselerdeki eğitim kalitesinin artırılması için çaba sarfedilirken diğer taraftan da din hizmetlerinde ihtiyaç duyulan personelin ayrı kurumlarda yetiştirilmesine girişilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahına gayret edilmesi ve halka dinî konularda rehberlik edecek vâizlerin ve imamların yetiştirilmesi için meslek medreselerinin açılması bu girişimlerin sonucu olarak

39 Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu", s. 88-89; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 177-79; Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul*, s. 57; Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, s. 14.

40 Reşid Rıza, "Meşrutiyet İstanbul'una Seyahat ve Dâru'l-İlm ve'l-İrşâd Projesi", s. 163-87.

41 "Cevâmî' ve Mesâcid-i Şerîfede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizamnâme", s. 375; *Ceride-i İlmiyye*, 1, s. 18-19.

değerlendirilmelidir. Bu dönemde medrese mensuplarının, toplumun çeşitli alanlarda ihtiyaç duyduğu elemanların yetiştirilmesi fikrinden tamamen kurtularak aslı vazifeleri olan din eğitimi ve öğretimi konusuna eğilmeleri olumlu bir gelişmedir; ancak yapılan çalışmaların yeterli olduğunu, buradan yetişen din görevlileri ile ihtiyacın karşılanacağını söyleyebilmek mümkün değildir. Zira yukarıda her yıl kırk talebenin kabul edileceğini belirttiğimiz Medresetü'l-vâizin'den mezun talebelerin tamamı görev olsa dahi bu sayının ülkenin vâiz ihtiyacına cevap veremeyeceği açıktır.

B. Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ

Osmanlılar döneminde imamların görevi yalnızca namaz kıldırmak, halkın dinî ihtiyaçlarını karşılamalarında yardımcı olmakla sınırlandırılmamış, aynı zamanda bugünkü mahalle muhtarlarının görevlerinin yanı sıra, muhahillerindeki evlenme-boşanma, nüfus ve tapu kayıtlarını tutmak gibi vazifeleri de kapsamıştır. İmamlara, görevde buldukları süre içerisinde vergi muafiyeti de sağlanmıştır.⁴² II. Abdülhamid döneminde sancak merkezlerinde hem muallimlik hem de imamlık görevlerini aynı anda yürütecek muallimler yetiştirecek mektepler açılması yanı sıra köy imamlarının kaza merkezlerinde kurslara tâbi tutularak muallim olarak görevlendirilmesi fikri ortaya atılmış; ancak gerçekleştirilememiştir.⁴³

1913 yılında imam, hatip ve müezzin yetiştirmek üzere açılan Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ, Hutabâ ve Eimme ile Müezzinin şubelerinden müteşekkildir. Müezzinin Şubesi daha sonraki yıllarda Ezan ve İlâhi Şubesi adını almıştır.⁴⁴ Medresenin kuruluşu ve eğitim öğretim durumu hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz; ancak elimizdeki mevcut bilgilere dayanarak, bu kurum hakkında yine de bir fikir edinmek mümkündür. Medresenin farklı şubeleri için hazırlanan programlarda şu derslere yer verilmiştir:

İmam ve Hatipler Kısmı'nın 1917 (1333) tarihindeki programı: Kur'ân-ı Kerim, ahkâm-ı ibadât, ahkâm-ı nikâh ve talâk, ilm-i kelâm, hutbe nazariyatı, hutbe tatbikatı, Türkçe hutbe, mâlûmât-ı kânûniyye. Müezzinin Şubesi'nin aynı tarihteki programında ise Kur'ân-ı Kerim, ahkâm-ı ibadât, ezan-ilâhi-na't-mevlit nazariyatı, ezan-ilâhi-na't-mevlit tatbikatı dersleri

42 Bk. Kazıcı - Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti*, s. 164-69; Beydilli, *Osmanlılar Döneminde İmamlar*, s. 5-20.

43 BOA, ŞD, 207/36; Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, s. 241.

44 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Medresetü'l-hutabâ Talebesinin Künye Defteri*, nr. 2339; *Ceride-i İlmiyye*, 48, s. 1515.

bulunmaktadır.⁴⁵ Bu programın, medresenin 1919 yılında Medresetü'l-irşâd'a katılmasına kadar devam ettiği, bu tarihte yapılan genel imtihanlarda da aynı derslere yer verilmesinden anlaşılmaktadır.⁴⁶

Medresenin Hutabâ ve Eimme Şubesi'nden Ağustos 1333 (Ağustos 1917) tarihinde yirmi bir, Eylül 1334 (Eylül 1918) tarihinde iki kişi mezun olmuştur. Ezan ve İlâhi Şubesi'nden ise 1917 ve 1918 yıllarında sekiz, 1919 yılında ise dokuz kişi mezun olmuştur.⁴⁷ 1919 yılında Hutabâ ve Eimme Şubesi birinci sınıfındaki altı talebeden üçünün, Ezan ve İlâhi Şubesi'ndeki yedi talebeden altısının başarılı olarak bir üst sınıfa geçtikleri görülmektedir. Bu bilgilerden medresenin her iki şubesinde sadece on üç talebenin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

1913 yılında hazırlanan imam, hatip ve müezzin gibi din görevlilerinin atanmalarında takip edilecek usulün belirtildiği Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi'nde imamlık ve hatiplik görevine atanacakların *Halebî* adlı kiptan bir ibareyi harekelendirip tercüme ettirilmesi, ibâdât, nikâh, kelâm ve tecvitten çeşitli sorular sorulması ve Kur'an'dan bir parçanın okutturulması şeklinde imtihan edilmeleri kararlaştırılmıştır. Müezzin adaylarına ise müezzinliğe dair fikhî sorular sorulacak, ayrıca tecvit kurallarına göre Kur'an'dan bir parça okutulacaktır.⁴⁹ Bu imtihanlarda aranan şartlara bakılarak, medresenin bir kurs niteliğini taşıdığı ileri sürülmektedir.⁵⁰ Ancak imtihanlarda aranan şartlarla program karşılaştırıldığında her ikisi arasında tutarlılığın olduğu, imtihanların yapılacağı ibâdât, nikâh, kelâm, tecvit ve Kur'an derslerinin programda mevcut oldukları görülmektedir. Ancak *Halebî*'den, Arapça bir metnin harekelenme ve tercümesi istendiği halde programda Arapça ile ilgili bir ders bulunmamaktadır ki bu durum da medreseye, az çok Arapça bilenlerin kabul edildiği düşünülerek açıklanabilir.

Sonuç olarak, hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız ve beklenen ilgiyi görmediği anlaşılan bu kurum, 1919 yılında Medresetü'l-vâizin ile birlikte Medresetü'l-irşâd adıyla birleştirilmiştir.

45 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Medresetü'l-hutabâ Talebesinin Künye Defteri*, nr. 2339.

46 *Ceride-i İlmiyye*, 48, s. 1515-16.

47 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Medresetü'l-hutabâ Talebesinin Künye Defteri*, nr. 2339.

48 *Ceride-i İlmiyye*, 48, s. 1515-16.

49 "Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi", s. 613 (md. 33-34).

50 Bk. Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", s. 115.

C. Medresetü'l-irşâd

II. Meşrutiyet dönemindeki medreselerin ıslahı çalışmaları yönetim, program ve öğretim süresi gibi hususlarda medreselerin geleneksel yapısından farklı, nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesini amaçlayan yeni bir teşkilâtın kurulması çabasıdır. Söz konusu bu yenilik, atılan adımların zaman içerisinde tekrar geçirilmesini ve birtakım değişikliklerin yapılmasını gerektirmiştir. Medresetü'l-irşâd böyle bir gelişmenin sonucu olarak daha önce kurulmuş olan Medresetü'l-vâizin ile Medresetü'l-eimme ve'l-hutabânın birleştirilmesiyle idaresi meşihata bağlı olarak açılan yüksek dereceli bir medresedir.⁵¹

Yeni oluşturulan bir kurumun kuruluş ve işleyiş esaslarına ait doğru bilginin elde edileceği en önemli kaynaklardan biri de nizamnâmelerdir. Yaptığımız araştırma sonunda Medresetü'l-irşâd'ın kurulması ve işleyiş esaslarını içeren bir nizamnâmenin varlığını tespit ettik.⁵² 1919 yılında medresenin kurulmasından hemen sonra hazırlanmaya başlanan bu nizamnâme, medresenin varlığına ihtiyaç olup olmadığı ve buna bağlı olarak kaynak aktarımı konularında meşihat ve evkaf arasındaki anlaşmazlık sebebiyle hiçbir zaman uygulamaya konulamamıştır. Ancak buna rağmen medrese, meşihata bağlı bir kurum olan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin idaresinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu çerçevede Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kararı ile medresenin müdürlüğüne 14 Ağustos 1919 tarihinde Yenişehirli Ahmed Şâkir Efendi atanmıştır.⁵³

Nizamnâmesi hazırlanamamış olsa da Medresetü'l-irşâd, kurulduğu tarihten itibaren taslak nizamnâmede sözü edilen esaslardan farklı biçimde faaliyetini sürdürmüştür. Bu sebeple kurumla ilgili olarak ilki nizamnâme çerçevesinde tasarlanan ancak uygulanamayan, diğeri ise fiilen gerçekleştirilen iki farklı yapı ile karşılaşılmaktadır. Her iki yapıyı karşılaştırarak benzer ve farklı yönlerini sebepleri ile açıklamak uygun olacaktır.

Nizamnâme 1919 yılında meşihat tarafından hazırlanarak incelenmek üzere önce Şûrâ-yı Devlet'e ardından da Evkaf Nezâreti'ne gönderilmiştir.⁵⁴ *Ceride-i İlmiyye*'de medresenin, Medresetü'l-vâizin ile Medresetü'l-eimme

51 1924 yılında İstanbul Dârülfünunu'na bağlı olarak açılan İlâhiyat Fakültesi'ne iki Medresetü'l-irşâd mezununun kayıt yaptırmasının yanında, ileride yer verildiği gibi, medrese için hazırlanan taslak nizamnâmenin 6. maddesinde talebelerinin, diğer yüksek mektep talebelerinin haklarından yararlanacağı belirtilmesi, medresenin yüksek dereceli olduğunu göstermektedir.

52 BOA, BEO, nr. 4702/352593/9.

53 Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul*, s. 62-66.

54 BOA, ŞD, 2842/55.

ve'l-hutabâ'nın birleştirilerek kurulduğu bilgisi yer alırken⁵⁵, nizamnâmenin ilk maddesinde Medresetü'l-irşâd'ın, Medresetü'l-vâizîn'in meşihatın ders vekâleti birimine 22 Cemâziyelâhir 1337 (25 Mart 1919) tarihli irade ile bağlanarak kurulduğu belirtilmektedir. Yine nizamnâmede öğretim süresi iki yıl olarak belirlenen medrese için herhangi bir bölümden söz edilmeyecek tek bir program verilmekte, mezunların istihdam alanları olarak vâizlik, imamlık, hatiplik ve ulûm-ı dîniyye muallimliği sayılmaktadır. Medresenin faaliyetiyle ilgili, ileride yer vereceğimiz elimizdeki bilgiler, nizamnâmedeki bu bilgilerle örtüşmemektedir. Tezat oluşturan bu durum, medresenin tasarlandığı yapı ile faaliyetini sürdüren yapısının farklı olduğu, tasarlanan yapıda herhangi bir bölüme yer verilmeyip tek bir programın uygulanacağı, eski yapının şimdilik devam ettiği biçiminde açıklanabilir. Nizamnâmenin, uygulanmakta olan yapıdan farklı olmasının temel sebebi, taşıdığı eğitim amaçları açısından, getirdiği malî yüke değer, diğer medreselerden farklı ve özel bir amaca sahip olup olmadığı konusundaki tereddütlerdir. Kuruluşundan itibaren tartışılan bu konu, medresenin daha az malî külfet getirecek biçimde daha dar kapsamlı olarak planlanmasına sebep olmuştur.

Tablo 2: Medresetü'l-irşâd'ın Nizamnâmesinde Yer Verilen Ders Programı

Dersler	1. Sene	2. Sene
Tefsîr-i şerif	3	3
Hadîs-i şerif	3	3
İlm-i fıkıh	3	3
İlm-i kelâm	2	2
İlm-i ahlâk	3	3
Siyer ve târîh-i hulefâ	2	2
Felsefe	2	2
İlm-i içtimâ	2	-
Târîh-i edyân	-	2
Edebiyyât-ı Osmâniyye	2	2
Edebiyyât-ı Fârisiyye	1	1
Hitabet ve mev'iza	İki sınıfta birlikte tedris edilmek üzere haftada yekdiğerini müteakiben iki saattir.	

55 *Ceride-i İlmiyye*, 51, s. 1239-40.

Meşihatın idaresine bağlanmakla birlikte masrafları Evkaf Nezâreti tarafından karşılanacak olan medresenin talebeleri diğer yüksek dereceli mektep talebelerinin haklarından yararlanacak, askerlikte muaf tutulacak, ayrıca yiyecek ve giyecek ihtiyaçları kurum tarafından karşılanacaktır.

Nizamnâmesi hazırlanamamış olsa da Medresetü'l-irşâd, kurulduğu tarihten itibaren taslak nizamnâmede sözü edilen esaslardan farklı biçimde faaliyetini sürdürmüştür. Bu sebeple kurumun, ilki nizamnâme çerçevesinde tasarlanan ancak uygulanamayan, diğeri ise fiilen gerçekleştirilen iki farklı yapısı bulunmaktadır.

Medresetü'l-irşâd'ın ilk kurulduğu 1919 yılında Vâizîn ile Hutabâ ve Eimme şubelerinde okutulacak derslere yer verilmiştir. Buna göre öğretim süresi üç yıl olarak belirlenen Vâizîn Şubesi'nin 1919 yılına ait programında şu derslere yer verilmektedir: Tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, ahkâm-ı evkaf, mezâhib-i İslâmiyye ve turuk-ı âliyye, edyân, ilm-i ahlâk, siyer-i nebî ve târîh-i İslâm, edebiyât-ı Türkiye ve inşâ, edebiyât-ı Fârisî, târîh-i felsefe, ilm-i içtimâ, hıfzıssihha, hitabet ve mev'iza.⁵⁶ Şubeden 1920 yılında mezun olan talebelerin son sınıf imtihanlarının yapıldığı dersler arasında kelâm, târîh-i edyân ve ilm-i içtimâ derslerinin olmaması, programdan çıkartıldıklarını göstermektedir.⁵⁷ Yine şubenin 1920 yılında mezun vermesi, daha önce müstakil olan her iki medresenin programı ve idarî yapısında değişiklik yapıldığını, bunun dışında medresede halen okutulmakta olan talebelerin mevcut sınıflarında muhafaza edildiklerini ortaya koymaktadır. İki yıllık eğitim yapılan medresenin, kuruluşundan bir yıl sonra mezun vermesi mümkün değildir.

Vâizîn Şubesi'nin talebeleri için bazı maddî imkânların sağlandığı görülmektedir. Buna göre talebelere ayda 100 kuruş tahsisat sağlanacak, ayrıca mezunlar diğer yüksek dereceli mektep mezunlarının haklarından yararlanacaktır. Mezunlar, büyük camilerin vâizlikleri ve askerî birliklerin imamlıkları yanında vilâyet, livâ ve kasaba merkezlerindeki vâizliklere tayin edilecektir.

Öğretim süresi iki yıl olarak belirlenen Eimme ve Hutabâ Şubesi'ne gelince, daha önce müstakil bir kurum olan Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ içerisinde bir şube olan Müezzinîn ya da sonraki adıyla Ezan ve İlâhi Şubesi'ne yeni yapı içerisinde yer verilmemiştir. Mezunları imamlık, hatiplik ve müezzinlik görevlerine atanacak olan Eimme ve Hutabâ Şubesi için hazırlanan ilk programda yer alan tertîl-i Kur'ân-ı Kerim, fıkıh, tevhit,

56 *Ceride-i İlmiyye*, 51, s. 1239-40.

57 *Ceride-i İlmiyye*, 62, s. 1995.

mâlûmât-ı kânûniyye ve hitabet, derslerine 1920 yılında ilm-i vücûh ve kı-raat, hadîs-i şerîf, bazı suver-i şerife tefsiri, ahlâk, usûl-i inşâ ve mûsiki dersleri eklenmiştir.⁵⁸ Daha sonra tekrar düzenlenen programda tefsir, hadis ve ahlâk dersleri kaldırılarak ezân-ı Muhammedî, tecvit ve mevlîd-i nebevî dersleri eklenmiştir⁵⁹ (Tablo 3).

Tablo 3: Medresetü'l-irşâd'ın Eimme ve'l-Hutabâ Şubesi'nin 29 Kânunusâni 1339 (29 Ocak 1923) Tarihine Ait Ders Programı

	Cumartesi	Pazar	Pazartesi	Salı	Çarşamba	Perşembe
1. Ders	Hıfzıssıhha	Hitabet	Mûsiki	Hıfzıssıhha	Mevlîd-i nebevî	Hitabet
2. Ders	Kur'ân-ı Kerim	Tecvit	Ezân-ı Muhammedî	Kur'ân-ı Kerim	Mûsiki	Tevhit
3. Ders	Tecvit	Fıkıh	Mevlid-i nebevî	Tecvit	Mâlûmât-ı kânûniyye	Fıkıh
4. Ders	İnşâ	İlm-i vücûh	İnşâ	İlm-i vücûh	İlm-i vücûh	Mâlûmât-ı kânûniyye

Medresetü'l-irşâd'ın kurulmasından yaklaşık olarak bir buçuk sene sonra evkaf bütçesinden karşılanan tahsisatı, diğer medreseler varken böyle bir medreseye ihtiyacın olmadığı ve getirdiği malî yük sebebiyle Haziran 1921 tarihinde kesilmiştir.⁶⁰ Evkaf Nezâreti'nin konuyla ilgili olarak aynı yılın ekim ayında hazırladığı raporda, otuz talebeye karşılık kırk bir muallim ve altı idarî personelin görev yaptığı medresede, talebenin iâşesi ve elektrik masrafı eklendiğinde kurumun maliyetinin çok yüksek olduğu belirtilerek vakıf gelirlerinin verimli olmayan alanlarda harcanmasının yanlış olacağı

⁵⁸ *Ceride-i İlmîyye*, 51, s. 1239; 62, s. 1996.

⁵⁹ İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Eimme ve Hutabâ Şubesi Yoklama Defteri*, sene 1335-13 (1919-24), nr. 2338. Bu defterde, yine aynı şubeye ait 11 Kânunusâni 1335 (11 Ocak 1919) ve 29 Kânunusâni 1339 (29 Ocak 1923) tarihli, Medresetü'l-irşâd'ın kurulmasından hemen sonrasına ait bir program daha bulunmaktadır. Ancak bu programın uygulanmadığını, sadece taslak olarak hazırlandığını tahmin ediyoruz; zira yer alan dersler ile medresenin Eimme ve Hutabâ Şubesi'nde okutulması karşılaştırılan dersler (Bk. *Ceride-i İlmîyye*, 51, s. 1239-40) birbirleriyle uyumadığı gibi, 1335-36 (1919-20) öğretim yılındaki son sınıf imtihanlarında yer verildiği açıkça belli olan derslerle de uyuşmamaktadır. Bk. *Ceride-i İlmîyye*, 62, s. 1996.

⁶⁰ BOA, BEO, nr. 4685/351319/1 (12 Şevval 1339/19 Haziran 1921).

belirtilmiştir.⁶¹ Tahsisatı kesilen medresenin öğretim ve idarî kadrosunun maaşlarının ödenmemesi de eklenince bir an önce çözülmesi gereken konu, Meclis-i Vükelâ'ya intikal etmiş ve meşihatın görüşünün alınmasına karar verilmiştir.⁶² Meclisin bu konuda istediği açıklama ve bilgiyi hazırlamak üzere meşihatta fetva emininin başkanlığında kurulan komisyon tarafından hazırlanan raporda, son zamanlarda medreselerin ıslahı konusunda yapılan çalışmalardan söz edilerek Medresetü'l-irşâd'ın varlığının devamına gerçekten ihtiyaç bulunduğu; ancak birtakım düzenlemelerin de yapılması gerektiği belirtilmiştir:

Gayeleri başka başka olmakla beraber hiçbiri müstağnen anı olmayan işbu müessesât-ı ilmiyenin ân-ı tesislerinden son zamanlara kadar tarîk-i tekâmülde hatve-endâz-ı terakkiyât olduğu ihtiyâcât-ı dîniyye ve lavâzım-ı asriyyeyi tatmin edebilecek meslek-i mahsus erbâbı olan müftüleri, kadıları, müderrisleri, vâiz ve mürşitleri ihzar ve i'dâd ederek semerât-ı nâfia ve matlûbe iktitâfı zamanı mütekarrib bulunduğu sırada medâris-i mâruzadan elyevm Medresetü'l-irşâd namı verilen Medresetü'l-vâizîn'in maksad-ı te'sisi başka mecralara sevk edilerek adem-i lüzumuna hükm ve muhassesât-ı kalilesi istiksar edilmeye başlanılmış ise de tabakât-ı muhtelif-i halkın tenvir ve irşâdına kadir ve idrak ve ihataları nispetinde kendilerine ahkâm-ı İslâmiyye'yi telkin ve tebliğ ve tehzîb-i ahlâk ve tanzîm-i mişvâre bi-hakkın muktedir meslekten yetişmiş münevver vâiz ve nâsihlere her zaman ve mekân için şiddetle ihtiyaç hâsıl olmakta bulunması bu medresenin ilgasına değil belki bazı mertebe ıslah ve tensîkiyle ibkâ ve ihyasına lüzum göstermektedir.⁶³

Bunun üzerine Meclis-i Vükelâ, komisyonun raporu doğrultusunda, medresede yer verilen derslerden bir kısmının aynı zamanda diğer medreselerde de okutulmakta olduğunu dikkate alarak programdan çıkartılmasına, buna karşılık alınacak talebelerin diğer medreselerde kısmen tahsil görmüş talebelerden seçilmesine imkân verecek biçimde kayıt şartlarının yeniden düzenlenmesi için meşihat makamı ve Evkaf Nezâreti'nin çalışma yapmasına, ayrıca bu esnada görevine devam eden öğretim ve idare kadrosuna ücretlerinin ödenmesine karar vermiştir.⁶⁴

61 BOA, BEO, nr. 4695/352112/3; nr. 4695/352112/2; nr. 4702/352593/6.

62 BOA, BEO, nr. 4702/352593/3; nr. 4702/352593/7; nr. 4702/352593/4; nr. 4699/352366/1; BOA, MV, 222/82.

63 BOA, BEO, nr. 4702/352593/2; nr. 4702/352593/5.

64 BOA, MV, 222/214, 223/39, 223/151.

1922 yılı başında meşihatta fetva emini başkanlığında kurulan komisyon, Evkaf Nezâreti'nin vurguladığı malî yetersizlikleri dikkate alarak medresenin yapısında birtakım düzenlemeler yapmıştır. Bu çerçevede daha önce yirmi iki olan ders sayısı on bire, ilk kurulduğunda dört yıl olan öğretim süresi önce üç, daha sonra iki yıla düşürülmüştür. İdarî ve öğretim kadrosunun maaşlarında yapılan düzenlemelerle birlikte, ilk kurulduğunda 50.850 kuruş olan aylık giderleri 22.300 kuruşa düşürülmüştür.⁶⁵ Hazırlanan nizamnâme Şubat 1922 tarihinde uygulanmak üzere Evkaf Nezâreti'ne gönderilmiştir.⁶⁶ Ancak Evkaf Nezâreti konuyla ilgili olarak sadârete verdiği Ekim 1922 tarihli cevapta, nizamnâmede belirtilen derslerin büyük bir kısmının diğer medreselerde okutulduğundan söz ederek, programın “ayrıca bir medrese küşadı suretiyle tedrisi”ni önermiştir.⁶⁷ Sonuç olarak malî yükü dolayısıyla medresenin eğitime devamını uygun görmeyen evkaf, şayet ısrar ediliyorsa malî yükü de meşihata ait olacak başka bir medresenin açılmasını istemektedir. Bu karar kurumun geleceğini belirlemiştir. Nitekim medresenin idaresinde etkili olan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin 21 Ekim 1922 tarihinde son toplantısını yapması⁶⁸, medresenin sadece malî değil idarî açıdan da sahipsiz kaldığını, kurumun resmen değilse de fiilen kapandığını göstermektedir.

1923 yılında Şer'îye Vekâleti Tedrisat Müdür-i Umûmîliği görevinde bulunan Ahmet Hamdi (Aksekili) Medresetü'l-irşâd hakkında hazırladığı raporda, medresenin mevcut durumu hakkında bilgi vermektedir. Rapor da belirtildiğine göre, medreseye ilk açıldığında 150 talebe kabul edildiği halde bunların büyük kısmı henüz tahsillerini tamamlayamadan I. Dünya Savaşı'nda şehit olmaları yüzünden medrese sarsıntı geçirmiştir. Daha sonra medresenin bir yıl kapalı kalmasıyla durum daha da kötüleşmiştir. Medreseden mezun olan kırk talebeden ancak yedi-sekiz kadarına görev verilebilmesi yüzünden, diğerleri sefalet ve perişanlık içine düşmesi medreseye ilgiyi iyice azaltmış, Hutabâ ve Eimme Şubesi neredeyse kapanacak hale gelmiştir.⁶⁹ Kurumun istenilen seviyeye gelebilmesi için öncelikle maddî sıkıntıdan

65 BOA, BEO, nr. 4702/352593/11.

66 BOA, BEO, nr. 4702/352593/12.

67 BOA, BEO, nr. 4702/352593/15.

68 Akman, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul*, s. 66.

69 Ahmet Hamdi, “Medresetü'l-irşâd”, s. 142-44. 1921 tarihli kayıttaki medresenin Vâizîn Şubesi'nden altı, Eimme ve Hutabâ Şubesi'nden ise bir talebe mezun olmuştur. Bunun dışında Vâizîn Şubesi 1 ve 2. sınıftan ikişer öğrenci sınıfı geçerken sekizer talebe ikmale kalmış, Eimme ve Hutabâ Şubesi'nde ise bir talebe sınıfı geçmiştir. Bk. *Cerîde-i İlmiyye*, 71, s. 2311. Buna göre, söz konusu dönemde mezun olanlarla birlikte medresede toplam yirmi sekiz öğrenci bulunmaktadır.

kurtarılması ve programının amacına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirten Ahmet Hamdi'ye göre medrese, Anadolu'nun önemli bir merkezine taşınmalıdır. Vâizler Şubesi'ne yüksek dereceli medrese mezunlarından her yıl yirmi, Eimme ve Hutabâ Şubesi'ne ise on talebe kabul edilmeli, mezunlardan vâizler İstanbul'daki büyük camilerden ziyade Anadolu'da, imam ve hatipler ise kendi memleketlerinde, yeterli birer maaşla görevlendirilmelidir. Ancak rapor, gerçekleştirilme imkânı bulamadan yaklaşık bir yıl sonra medreseler kapanmıştır. Ahmet Hamdi, Kurtuluş Savaşı'nın devam ettiği yıllarda raporunu hazırladığı sırada kurumun geleceğini belirleyen, yukarıda yer verdiğimiz gelişmelerden muhtemelen haberdar değildir.

Sonuç

II. Meşrutiyet dönemindeki medrese ıslah çalışmaları, medrese tarihimizde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde klasik medrese yapısı değiştirilerek, mekteplerdeki yapıya benzer ve maarif sistemiyle uyumlu yeni bir yapının oluşturulması amaçlanmıştır. Bunun için medrese öğretimi derecelere ve basamaklara ayrılmış, programlar ve idarî yapı yeniden düzenlenmiştir. Söz konusu değişimin temel amaçları yeni sisteme uyum sağlamak ve din hizmetlerini yerine getirecek kalifiye personelin yetiştirilmesi olarak belirlenebilir. Oluşturulan bu yapı içerisinde açılan hem Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi hem de bu çalışmada ele aldığımız diğer medreselerin asıl amacı, din hizmetleri alanında istihdam edilecek imam, hatip, müezzin ve vâiz gibi görevlilerin yetiştirilmesidir. Sözü edilen görevlilerin yetiştirilmesi için ayrı kurumların açılması bu döneme has bir uygulamadır. Bu sebeple amaçları aynı olmasına rağmen niçin böyle bir çeşitliliğin ortaya çıktığı konusunun değerlendirilmesi gerekir.

Böyle bir uygulamaya gidilmesiyle medreselerin içinde bulunduğu durum, din hizmeti veren görevlilerinin yeterliliği ve yaşanan siyasî olaylar arasında ilişki kurulabilir. Batı'daki gelişmeler karşısında Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu eğitim düzeyinin yükseltilmesi amacıyla Tanzimat sonrasında önemli adımların atılmış, medreseler ise bu gelişmelerin dışında kalmıştır. Bu durum özellikle II. Abdülhamid döneminden itibaren ulemâ ve devlet adamlarının gözünden kaçmamış, problem olarak belirlenmiş ve çözümü için birtakım çalışmalar yapılmıştır. Konu II. Meşrutiyet yıllarında daha kapsamlı olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda, medreselerin ve din görevlilerinin başarısı ve yeterliliği tartışılıp eksiklikler dile getirilirken, diğer taraftan da eksikliklerin giderilmesi için çalışmalar yapılmıştır. Klasik medrese eğitiminin ve bilgi birikiminin bilimsel gelişmeler karşısında yetersiz

kalması yanında, yaşanan savaşlar ve siyasî çalkantılar, dinî bilginin yaygınlaştırılması ve ülkede millî birliğin sağlanmasında mânevî desteğin önemine duyulan ihtiyaç, halkın karşısına çıkacak din görevlilerinin daha farklı ve kapsamlı biçimde eğitilmeleri gerektiği kanaatini güçlendirmiştir. Bu düşüncelerle Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi yanında, çalışmada ele aldığımız diğer medreseler açılmıştır.

Meslek medreseleri olarak kabul ettiğimiz bu medreselerin beklenen ölçüde verimli olamadığı, uygulanmasında başarı sağlanamadığı görülmektedir. Bunun sebepleri arasında siyasî belirsizlikler ve savaş yıllarına rastlamış olmasının yanında kurumların idarî birliğinin sağlanamamasının da çok önemli payı olmuştur. Diğer taraftan temel bilgi alanı aynı olan mesleklerin eğitiminin farklı kurumlarda yapılması emek, zaman ve kaynak artışına, ayrıca idarî açıdan güçlükler sebep olan gereksiz bir kurumsal çeşitlenmeye, bunun da “amaç” ve “gerekliliği izah” konusunda ikna edici olmaktan uzak kaldığı görülmektedir. Başka bir ifade ile müftü, vâiz, imam gibi din görevlilerinin temel eğitimlerini aynı kurumda aldıktan sonra şayet hizmet alanlarıyla ilgili farklı eğitimleri gerekiyor ise bunu ya aynı kurumda farklı ders veya bölümler altında ya da hizmet esnasında tamamlamaları daha anlamlı görünmektedir. Günümüz açısından da bu husus göz önünde tutulması gerekir. Kurumlardaki çeşitlilik yerine amaca uygun program, müfredat ve yöntemlerin geliştirilmesi daha yararlı olacaktır.

Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nda sözü edilen “imâmet ve hitâbet gibi hidemât-ı dîniyenin îfâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi” amacıyla açılan İmam ve Hatip mekteplerinin programları hazırlanırken II. Meşrutiyet yıllarında açılan medreselerin programları model alınmıştır; ancak öğretimin dereceleri, basamakları ve aralarındaki geçiş yanında öğretim süresi konusunda model olma ancak 1950 sonrası için söz konusu olabilir. Bu dönemden itibaren orta ve yüksek derecelerde, aralarındaki süreklilik sağlanarak gelişen meslekî din eğitimi kurumlarımızın din görevlisi yetiştirebilme yeterliliklerinin artırılması için, isimlerinin değiştirilmesi değil, belirlenen yeterlilikleri gerçekleştirebilecek program, müfredat ve yöntem farklılıklarıyla zenginleştirilen yapıların oluşturulması gerekir.

Bibliyografya

A. Arşiv Kaynakları

- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), A. AMD (Amedî Kalemî Evrakı) 1/2; 31/20.
BOA, A. MKT. MHM (Mühimme Kalemî Evrakı), 213/8.
BOA, A. DVN (Divan Kalemî Evrakı), 48/2.
BOA, BEO (Bâb-ı Âlî Evrak Odası), nr. 1770/132691; nr. 4685/351319/1; nr. 4695/352112/2, 3; nr. 4699/352366/1; nr. 4702/352593/2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 15.
BOA, C. MF (Cevdet-Maarif), 7594.
BOA, DH. EUM. THR (Tahrirat Kalemî), 91/15.
BOA, *Dîvân-ı Hümayun Ruûs Defterleri, Medâris-i Âsitâne-i Âliye*, nr. 224.
BOA, MV (Meclis-i Vükelâ), 143/38, 163/79, 222/82, 222/214, 223/39, 223/151, 233/98, 250/72.
BOA, ŞD (Şûrâ-yı Devlet), 207/36, 2842/55.
BOA, Y. EE (Yıldız Esas Evrakı), 5/119, 38/14, 15.
BOA, Y. PRK. BŞK (Yıldız Parakende Baş Kitâbet Ma'rûzâtı), 25/85, 30/19.
BOA, Y. MŞ (Yıldız Parakende Meşihat Dairesi Ma'rûzâtı), 6/2.
BOA, Y. MTV (Yıldız Mütenevvi Ma'rûzât), 25/52.
BOA, ZB (Zaptiye Nezâreti), 350/123.
İstanbul Müftülüğü Şer'îyye Sicilleri Arşivi, *Eimme ve Hutabâ Şubesi Yoklama Defteri*, sene 1335-40 (1919-24), nr. 2338; *Medresetü'l-hutabâ Talebesinin Künye Defteri*, nr. 2339; *Medresetü'l-irşâd Vâizin Şubesi Talebe Efendilerin Künye Defteri*, nr. 2343.

B. Diğer Kaynaklar

- Ahmet Hamdi (Aksekili), "Medresetü'l-irşâd", *Sebilürreşâd*, 21/538-539 (1339): 142-44.
Ahmet Necati, "Ulemâ-i Kiramdan Bir Rica", *Beyânülhak*, 171 (1330): 3009-10.
Akgündüz, Ahmet, "Muhammed Abdul'un Gözüyle Osmanlı Devleti ve Eğitim Sistemi", *Sur*, 141 (1987): 34-41.
Akgündüz, Murat, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2016.
Akman, Zekeriya, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye (1918-1922)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
"Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme", *Düstür*, İkinci tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, VI, 332-33.
Başkurt, İrfan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", *İslâmî Araştırmalar*, 27 (2012): 117-45.
Bayraktar, M. Faruk, *Türkiye'de Vâizlik (Tarihçesi ve Problemleri)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016.

Beydilli, Kemal, *Osmanlılar Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.

Ceride-i İlmiyye, 1 (1332), s. 18-19; 8 (1333), s. 516-17; 9 (1333), s. 573-76; 48 (1337), s. 1515-16; 51 (1338), s. 1239-40; 62 (1338), s. 1995-96; 71 (1340), s. 2311.

“Cevâmî’ ve Mesâcid-i Şerîfede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizamnâme”, *Düstûr*, İkinci tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, VI, 18-19.

Doğan, Recai, “Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vâizliğin Gelişimine Tarihi Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, 1/3 (1999): 257-72.

Ergün, Mustafa, “II. Meşrûtiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslahat Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 30/1-2 (1982): 59-89.

İlmiyye Salnamesi, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.

Kanal, Hümmet, “II. Abdülhamit Devrinde İstanbul Medreselerindeki Öğrencilerin Cerr Faaliyetleri”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 3/2 (2014): 251-94.

Kazıcı, Ziya - Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 1980.

Kurşun, Zekeriya v.dğr., *Medâris-i İstanbul: Yaşayan İstanbul Medreseleri*, I-II, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2008.

Kütükoğlu, Mübahat, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

“Medresetü’l-vâizîn”, *Sebilürreşâd*, 11/273 (1329): 194-95.

Medresetü’l-vâizîn Nizamnâme ve Tâlimatnâmesi, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

“Medresetü’l-vâizîn Nizamnâmesi”, *Düstûr*, İkinci tertip, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334, VI, 212-15.

Mustafa Hakkı, “Ulemâ-yı İslâmiyye ile Hasbihal”, *Beyânülhak*, 34 (1327): 795-96.

Mustafa Hakkı, “Vâizîn-i Kirâm İçin Vezâif-i Mühimme”, *Beyânülhak*, 37 (1327): 854-57.

Mustafa Sabri, “Talebe-i Ulûma”, *Beyânülhak*, 33 (1327): 764-68.

Reşid Rıza, “Meşrutiyet İstanbul’una Seyahat ve Dâru’l-İlm ve’l-İrşâd Projesi”, çev. İrfan İnce, *İstanbul Araştırmaları*, 5 (1998): 163-87.

Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayınları, 1997.

“Talebe-i Ulûm Mahsûsâtına Dair Nizamnâme”, *Takvîm-i Vekâyî*, 684 (1326): 2-3.

“Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi”, *Düstûr*, İkinci tertip, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1332, V, 608-17.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

“Vâizlere İhtar”, *Beyânülhak*, 39 (1327): 877-79.

Yazıcı, Nesimi, “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”, *Diyanet Dergisi*, 27/4 (1991): 55-123.

Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları

Osmanlı eğitim sistemi Tanzimat yıllarından itibaren değiştirilerek, medreselerin dışında yeni bir anlayış ve teşkilât ile farklı bir eğitim sistemi kurulmuştur. 1857 yılında Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulmasından sonra yeni eğitim teşkilâtı hızla gelişmiş, genel eğitim tamamen çeşitli derecelerde açılan mekteplerin faaliyet alanına girmiştir. Bu gelişme karşısında, medreselerin faaliyet alanı büyük oranda din ilimlerinin öğretimiyle buna bağlı olarak din hizmetlerini yerine getirecek görevlilerin yetiştirilmesiyle sınırlı kalmıştır. Ortaya çıkan bu durum karşısında medreselerin söz konusu amaçlarını daha etkili biçimde gerçekleştirmeleri için eğitim anlayış ve teşkilâtının gözden geçirilerek birtakım yeni düzenlemelerin yapılması gerekmiştir. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemlerinde medrese sisteminde düzenlemeler yapılması gerektiği dile getirilmiş; hatta bazı girişimler yapılmış olsa da geleneksel yapısını korumaya devam etmiştir. Medreselerin yeni eğitim sistemiyle uyumlu olarak yeniden düzenlenmesi II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilmiştir.

Medreselerin ıslahı iki temel amaca dayanmaktadır: İlki medreselerin yeni eğitim sistemine uyumunun sağlanması diğeri ise medreselerdeki eğitim kalitesinin yükseltilerek nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesi. Bu amaçla genel medreselerin dışında, imam, hatip, vâiz gibi din görevlilerinin eğitilmesini amaçlayan yeni medreseler de açılmıştır. Bu medreseler, dönem boyunca yapılan düzenlemelerle Medresetü'l-irşâd adıyla birleştirilmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesinden sonra yaşanan buhran ile medresenin idarî ve malî yapısındaki anlaşmazlıklar sebebiyle girişim başarıya ulaşamamıştır. Bununla birlikte dönem boyunca yapılan çalışmalar Cumhuriyet döneminde aynı amaçla açılan kurumlara örnek teşkil etmiştir. Diğer taraftan, çalışmalar esnasında atılan adımlar ve bunların sonuçlarının oluşturduğu birikim günümüzde aynı konuda yapılan ve yapılacak çalışmalar açısından da değer taşımaktadır. Makale, tarihi bir vakanın tanıtımıyla birlikte yaşanan tecrübenin günümüzde yapılacak çalışmalara yansıtılmasını amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, II. Meşrutiyet dönemi, Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-irşâd, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ, din görevlisi.

Kemâleddin Harpûti'nin *Teshbîtü'l-mefhûm fî tahkîki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* İsimli Kelâm Risâlesi*

Ahmet Karataş**

A Kalâm Treatise by Kemâleddin Harpûti:

Tathbît al-mafhûm fî tahqîq al-taba'iyah bayna al-'ilm wa al-ma'lûm

Tathbît al-mafhûm fî tahqîq al-taba'iyah bayna al-'ilm wa al-ma'lûm is a kalâm treatise written by Kemâleddin Harpûti Efendi, a 19th century Ottoman scholar. In this treatise Harpûti argues that God's knowledge is conditioned by what is known. The author pens his treatise on the basis of the Qur'an, Hadith, and various madrasah textbooks, and particularly on the thought of Mâturîdî and Ash'arî. Kemâleddin Harpûti also benefits from the thoughts of various Sufî masters such as Ibn Arabî, Abdurrahmân Jâmî, İsmail Hakkî Bursevî as well as Abdullatîf Harpûti. The treatise is important as it represents the scholarly profundity of the 20th century madrasah culture in Harput. This paper offers the transcription of the only known manuscript into Turkish, and presents this important work to the attention of scholars of kalâm and tasawwuf.

Key words: Kemâleddin Harpûti, knowledge ('ilm), what is known (ma'lûm), Mâturîdî, Ash'arî, kalâm, Ibn Arabî, İsmail Hakkî Bursevî, tasawwuf (Sufism).

Elazığ (Ma'mûretülazîz/El'azîz) müftülerinden Mehmed Kemâleddin Efendi (ö. 1354/1936) kökü XVII. asra kadar uzanan büyük bir ilmî silsileye mensup Harputlu Efendigil ailesinin son müderrisi ve dinî eserler telif eden son âlimidir. Dedesi *Kasîde-i Bürde* şârihi olarak bilinen Harput Müftüsü Ömer Naîmî Efendi (ö. 1299/1882), babası büyük âlim, müderris Abdülhamid Hamdi Efendi'dir (ö. 1320/1902). Babasının hususi alâkasıyla yetişen Kemâleddin Efendi çok iyi bir medrese eğitimi almış, uzun yıllar

* Teklif ve tavsiyeleriyle makaleye katkı sağlayan isimlerini bilemediğim saygıdeğer hakemlere teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (karatasahmed@gmail.com).

Elazığ'ın çeşitli mekteplerinde muallimlik, Harput Kâmil Paşa Medresesi ve Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye'de müderrislik, Harput İmam-Hatip Mektebi'nde hocalık yapmıştır. 1334-1345 (1916-1926) yılları arasında Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk Elazığ müftüsü olarak vazife icra etmiş; bir ihbar neticesinde evinde yapılan aramada Cumhuriyet'e muhalefet, makâm-ı hilâfete sadakat, hilâfetin ilgasını tenkit ile alâkalı ve şapka takmak gibi yenilikler aleyhine kaleme alınmış "te'siri hâvî evrâk-ı muzırırâ" bulunarak tutuklanmış, Şark İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmış, bu muhakeme neticesinde 4 Eylül 1926'da müftülükten azledilerek Samsun'a sürgüne gönderilmiştir. İki yıla yakın süren yıpratıcı bir sürgün devresinden sonra Harput'a dönen Kemâleddin Efendi uzlete çekilmiş, 2 Şubat 1936'da vefat etmiştir.¹

Risâlenin Sebeb-i Te'lifi, Konusu ve Muhtevası

Kemâleddin Efendi 1925'te Elazığ merkez müftüsüyken o sıralar Elazığ'a bağlı bir kaza olan Arapgir'in² müftüsü Hoca Ahmed Efendi³ bazı kelâm ulemâsının dile getirip savunduğu "İlm-i ilâhî mâlûma tâbidir" {عِلْمُهُ تَعَالَى تَابِعٌ} {عِلْمُهُ تَعَالَى تَابِعٌ} kazıyyesine kalben razı olamadığını ve bunu kabullenemediğini belirterek kendisinden bu mesele hakkında teferruatlı mâlûmat istirham etmesi üzerine Kemâleddin Efendi *Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* ismini verdiği⁴ bu risâleyi yazmaya başlamış ve 10 Safer 1344'te (30 Ağustos 1925) tamamlamıştır.⁵

Risâlenin ana konusu Ehl-i sünnet kelâmcılarının dile getirdikleri "Allah'ın ilminin mâlûma tâbi olduğu" meselesini ispattır. Ancak Kemâleddin

1 Kemâleddin Efendi'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleriyle ilgili teferruatlı bilgi için bk. Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", s. 29-125.

2 Arapgir bugün Malatya'nın ilçesidir.

3 Müftü Ahmed Efendi hakkında tespit edebildiğimiz tek husus onun Harput'un önde gelen mürşitlerinden olan İmam Efendi diye meşhur Nakşi-Hâlidî şeyhi Osman Bedreddin Efendi'nin (ö. 1343/1924) müritlerinden olması ve Arapgir müftüsüyken o sıralar Harput'ta mukim olan şeyhine mektuplar yazmasıdır. İmam Efendi de bu mektuplara cevap vermiştir (bk. Osman Bedreddin Erzurûmî, *Gülzâr-ı Sâminî*, II, 127-31 [17 Mart 1328/30 Mart 1912 tarihli 144. mektup]; II, 393-98 [1336/1918 tarihli 193. mektup]; II, 429-42 [22 Cemâziyelevvel 1337/23 Şubat 1919 tarihli 197. mektup]). İmam Efendi'nin Ahmed Efendi'ye yazdığı mektuplar manzum-mensur dinî-tasavvufî nasihatlerden ibarettir.

4 Bk. vr. 1^b-2^a. Kemâleddin Efendi'nin hayatı hakkında bilgi veren İbnülemin Mahmud Kemal ve İshak Sunguroğlu bu risâlenin adını *Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkiki tebeyyeti'l-ilm li'l-ma'lûm* şeklinde kaydetmişlerdir (İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, II, 854; Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, II, 173). Risâlenin adı "İlmin mâlûma tâbi olup olmadığı meselesinin hakikatini anlamak" mânasına gelmektedir.

5 vr. 34^b.

Efendi bu mevzuyu daha geniş çerçevede ele almış, kazâ, kader, insan fiillerinin yaratılışı, insanın üstesinden gelemeyeceği vazifelerle sorumlu tutulup tutulamayacağı (teklîf-i mâ lâ yutâk), irade hürriyeti, ilmin çeşitleri ve ezeliği, a'yan-ı sâbite, eşyanın mahiyeti gibi konular hakkında da mâlûmat vermiştir.⁶

Kemâleddin Efendi kelâm ilminin ana konuları arasında yer alan yukarıdaki meselelerle ilgili felsefecilerin ve ehl-i tasavvufun da görüşlerine yer vermekle birlikte temel düşünce zeminine Mâtürîdî ve Eş'arî ulemâsının yaklaşımını yerleştirmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerinin örtüştüğü noktalarda ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ve ondan ilham alan İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerinden iktibaslar ve risâlesinin ebadına göre uzun sayılacak tercüme yapılarak mevzulara tasavvufî perspektiften yaklaşmayı tercih etmiştir.

Bu makalenin amacı geçen asra kadar şarkın önemli ilim merkezlerinden sayılan Harput'un önde gelen müderrislerinden vilâyet müftüsü Kemâleddin Efendi'nin 1925'te kazâ, kader, ilim-mâlûm ilişkisi gibi o dönemde pozitivizmin de etkisiyle değişik mahfillerde çokça konuşulan kelâm meselelerini ele aldığı ve bugüne kadar akademik çevrelerde varlığından söz edilmemiş yazma bir risâlesinden kelâm ve tasavvuf araştırmacılarını haberdar etmek, bu eserin kaynaklarını gücümüz yettiğince tespit ve tahkik edip eseri günümüz harflerine aktarmaktır. Kemâleddin Efendi'nin risâlesinde yer verdiği mevzuları enine boyuna inceleme, tartışma, onun bu mevzulara yaklaşımını ve görüşlerini değerlendirme gibi hususlar şüphesiz ayrı bir makalenin ve ilgili sahaların araştırmacılarının konusudur.

Risâle ana hatlarıyla şu kısımlardan oluşmaktadır:

1. Besmele, hamdele, salvele, sebab-i te'lîf [1^b-2^a],
2. Kazâ ve kader, halk-ı ef'âl-i beşer, teklîf-i mâ lâ yutâk, sıfât-ı ilâhiyye meselelerine kısa bakış [2^a-3^b],
3. Allah'ın sübûtî sıfatları [3^b],
4. Sübûtî sıfatlardan "ilim" ve ilmin taallukatı, çeşitleri, ezeliği meselesi [3^b-4^b],

6 Kemâleddin Efendi'nin bu risâlesini yazdığı dönemde hemen hemen aynı konuların aynı kaynaklara müracaat edilerek ama eleştirel ve daha farklı bakış açısıyla ele alındığı bir başka eser Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin (ö. 1373/1954) 1933'te Kahire'de neşredilen *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*'dir. Bu iki eseri de içine alacak şekilde devrin âlim ve müderrislerinin yazdıkları kelâm risâlelerinin birbirleriyle mukayeselerine ve metinler arası irtibat bakımından tahlillerine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

5. İlim mâlûm arasındaki irtibat, “İlm-i ezeli mâlûma mı tâbidir, mâlûmun vukuuna mı tâbidir” meselesi etrafındaki tartışmalar [4^b-8^b],
6. Sırr-ı kader [8^b-10^b],
7. İlm-i ilâhînin çeşitleri [10^b-12^a],
8. Allah'ın ilminin mâlûma uyup uymaması mevzuunun devamı [12^b-16^b],
9. Vera' terimi, kader ve kazâ-yı ilâhî meselesi [16^b-20^a],
10. Bir yahudi âliminin İslâm'ın kader ve kazâ anlayışını sorguladığı şiiri [20^a-21^a],
11. Kazâ, kader, sırr-ı kazâ ve kader [21^a-22^a],
12. “Üm” teriminin ifade ettiği mâna ve makamlar [22^a],
13. Saîd ve şakî kavramları, kişinin müslümanlığının veya kâfirliğinin ezeli olup olmadığı meselesi [22^b-24^a],
14. Hayır, şer, hidayet, dalâlet, saadet, şekavet konuları [24^a-26^a],
15. Kemâleddin Efendi'nin babası Abdülhamid Hamdi Efendi ile yaptığı Diyarbakır seyahatine dair bir hâtırası [26^a-26^b],
16. Sırr-ı sırr-ı kader [27^a-28^a],
17. İstirat, a'yân-ı sâbite / meratip konusu [28^a-29^b],
18. Sırr-ı kader ve şuûnât-ı ilâhiyye [29^b-30^a],
19. Allah Teâlâ'nın kaderinin kazâsına, kazâsının ilmine, ilminin mâlûmuna mâlûmunun da kendisine tâbi oluşu [30^a-31^a],
20. Kazânın çeşitleri (kazâ-yı mübrem, kazâ-yı muallak) [31^a-32^a],
21. Takdîr-i ilâhî bakımından emrin kısımları [32^a],
22. Kesb ve sa'y [32^a-32^b],
23. Mûtezile-Kaderiyye irtibatı, bunların kader ve kazâ ile ilgili görüşleri, bu görüşlerin tenkidi [32^b-34^b],
24. Ferağ kaydı [34^b].

Risâlenin Kaynakları

Kemâleddin Efendi eserini hazırlarken başta âyet ve hadisler olmak üzere birçok kaynaktan istifade etmiştir. Ancak o, istifade ettiği kitapların veya müelliflerin çoğunun ismini anmamış, “meşâhîr-i kütüb-i mu'tebereden mefhum ve muktebes delâil”, “bazı ulemâ”, “ulemâ-yi mütekelliminden nakledilen”, “bazı urefâdan menkul”, “üdebâdan bir zat” gibi ibareleri kullanarak söyleyeceklerini ifade etmiştir.⁷ Bu muğlaklığı kaldırmak, Kemâleddin Efendi'nin iktibas, nakil, tercüme yahut işaret ettiği kaynaklara ve çoğu yerde herhangi bir kayıt göstermeksizin kendi cümleleriymiş gibi yazdığı satırların me hazlarına ulaşmak hayli meşakkatli ve müşkil olsa da bu makalede söz konusu kaynaklar mümkün olduğunca tespit edilerek dipnotlarda belirtilmiştir.

Kemâleddin Efendi risâlesinde kırk dört âyet-i kerîme, yirmi sekiz hadis-i şerife yer vermiştir. Bu âyet ve hadisler ekseriyetle kader ve ilimle alâkalı olup esasında onun istifade ettiği kitaplarda da kayıtlıdır. Bunların o eserlerdeki sıralamasını da göz önüne aldığımızda Kemâleddin Efendi'nin bu nasları doğrudan Kur'an'dan ve hadis kitaplarından ziyade ilgili kitaplardan iktibas ettiğini söyleyebiliriz.

Kemâleddin Efendi'nin en önemli kaynakları arasında medreselerde okutulan telif, şerh, hâşiyeye, ta'lik türü kelâm eserleri bulunmaktadır. O her ne kadar İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Teftâzânî (ö. 792/1390), Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi zevattan yahut bunların eserlerinden bahsetmişse de bazı istisnalar dışında bunlardan doğrudan alıntılar yapmamış, bunların muahhar kelâm kitaplarına yansıyan fikirlerini eserine almıştır. Bu eserlerin başında Gelenbevî İsmâil Efendi'nin (ö. 1205/1791) *Celâl Hâşiyesi* adıyla meşhur olmuş *Hâşiyetü'l-Gelenbevî alâ Şerhi Celâlidîn ed-Devvânî alâ Akâidü'l-Adudiyye* isimli eseri gelmektedir. Eser, adından da anlaşılacağı üzere Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye* isimli risâlesine bir başka Eş'arî kelâmcısı Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) tarafından yapılan ve medreselerde *Celâl* adıyla meşhur olan şerhine yazılmış önemli bir hâşiyedir.⁸ Kemâleddin Efendi risâlenin bir yerinde daha evvel yazdığı *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir* adlı eserine atfen “... fâzıl-ı şehîr İsmâil Gelenbevî hazretlerinin tahkiki...” diyerek Gelenbevî'den bahsetmekte ancak *Celâl Hâşiyesi*'ni zikretmemektedir. Gelenbevî'nin *Ta'likât*

7 vr. 1^b-2^a.

8 Daha teferruatlı bilgi için bk. Gölcük – Yurdagür, “Gelenbevî”, s. 552-55.

alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî adlı eserinin de bulunması Kemâleddin Efendi'nin bu eserden de doğrudan istifade ettiğini düşündürmekteyse de *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir*'inin ilgili yerini incelediğimizde söz konusu eserin *Celâl Hâşiyesi* olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte onun Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'inde “ilim” ve “adem/mâdum” konularını anlattığı kısımlar, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'indeki başta “ilim” olmak üzere ilgili bahislerden de yer yer doğrudan istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Kemâleddin Efendi, risâlesini hazırlarken babası Abdülhamid Hamdi Efendi'nin Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Şerhuş-Şemsiyye* adlı eserine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı hâşiyeye *Siyâlkûtî*'nin (ö. 1067/1657) yazdığı hâşiyenin hâşiyesi olan *Hâşiyeye cedîd ale's-Siyâlkûtî* adlı eserinden de istifade etmiştir. Aslında Abdülhamid Efendi'nin isim vermeden kaydettiği bazı cümleler başta Adudüddin el-Îcî olmak üzere daha önceki müelliflerin eserlerinde ya olduğu gibi yahut daha teferruatlı veya daha muhtasar bir şekilde geçmektedir.⁹ Kemâleddin Efendi de söz konusu cümlelerin tercümelerini isim vermeden, ama babasının iktibas ettiği şekliyle risâlesine kaydetmiştir.

Kemâleddin Efendi'nin kaynaklarından biri de çağdaşı ve hemşehrisi İstanbul Dârülfünunu ilm-i kelâm müderrisi Abdüllatif Harpûtî'dir (ö. 1334/1916).¹⁰ Kemâleddin Efendi Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkihu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm* adlı eserinin özellikle ilim-mâlûm irtibatını ele aldığı kısımlarından geniş ölçüde istifade etmesine rağmen risâlesinin hiçbir yerinde Abdüllatif Harpûtî ve eserinden söz etmemektedir. Bu istifade Abdüllatif Harpûtî'nin iktibas ettiği şiirleri de iktibas edecek kadar fazladır. Çalışmamızda hem bu şiirlerin kaynağını hem de Abdüllatif Efendi'nin eserindeki yerlerini tespit edip ilgili dipnotlarda belirttik.

Kemâleddin Efendi'nin *Tesbîtü'l-mefhûm*'u hazırlarken müracaat ettiği müelliflerden biri de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Onun bilhassa *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si *Tesbîtü'l-mefhûm*'un esas kaynağı sayılacak kadar

9 Meselâ Abdülhamid Hamdi Efendi'nin herhangi bir yere atıfta bulunmadan kaydettiği “إِنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنْ حُصُولِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ” şeklindeki “ilim” tarifi (*Hâşiyeye cedîde ale's-Siyâlkûtî*, s. 36), Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ının ilim bahsinde Kemâleddin Efendi'nin tam tercüme ettiği şekliyle hükemâya nispet edilerek “حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ” ibareleriyle yer almaktadır (Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Kemâleddin Efendi'nin tercümesi için aş. bk. 4^a). Abdülhamid Hamdi Efendi'nin ilimlerin tasnifiyle ilgili (huzûrî, husûlî, fi'lî, infîâlî) kaydettikleri de (*Hâşiyeye cedîde ale's-Siyâlkûtî*, s. 41) birbirine çok yakın ifadelerle Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde mevcuttur (bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 428-31).

10 Abdüllatif Harpûtî ve bu eseri hakkında daha teferruatlı bilgi için bk. Yurdağür, “Harpûtî, Abdüllatif”, s. 235-37.

mühimdir. Kemâleddin Efendi kâh İbnü'l-Arabî'yi, kâh istifade ettiği eserini zikrederek uzun tercüme ve iktibaslar yapmıştır. Ancak yer yer herhangi bir atıfta bulunmadan onun hem *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinden hem de *Fusûsü'l-hikem*'inden faydalandığını görüyoruz. Bu eserlerde Kemâleddin Efendi'nin dikkatini çeken yerler hazırladığı risâleye uygun olarak İbnü'l-Arabî'nin daha çok ilim ve kaderle ilgili âyetlere dair yaptığı yorumları olmuştur. Kemâleddin Efendi İbnü'l-Arabî'nin birtakım Arapça şiirlerini de *Tesbîtü'l-mefhûm*'a kaydetmiştir.

Naşîbendî tarikatının müntesiplerinden İranlı âlim ve şair Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) bazı rubâileri, bu rubâilere yaptığı şerhler ve Allah'ın varlığı, sıfatları, ilmi, iradesi gibi hususları kelâmcılar, felsefeciler (hükemâ) ve ehl-i tasavvufun görüşlerine dayanarak anlattığı *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eseri de Kemâleddin Efendi'nin kaynakları arasında yer almaktadır. Kemâleddin Efendi *Tesbîtü'l-mefhûm*'da Molla Câmî'nin altı Farsça rubâisine yer vermiş, onun bu rubâilere yaptığı şerhleri tercüme etmiş ancak herhangi bir yerde ismini zikretmemiştir. Sadece bir yerde onu kastederek “ba'zı ehl-i irfân” demiştir.¹¹

Kemâleddin Efendi bu risâlesinde İbnü'l-Arabî muakkibi, vahdet-i vücûd müdafii Celvetî şeyhi, müfessir ve şair İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) başta *Rûhu'l-beyân* adlı Arapça tasavvufî tefsiri olmak üzere, *Ferahu'r-rûh: Şerh-i Muhammediyye* ile *Kitâbü'l-Hitâb*'ından da geniş ölçüde istifade etmiştir. Eserin tamamına yansıyan bu istifade bazan birebir tercüme şeklindeyken bazan geniş özetlerden ibarettir. Bursevî de Abdüllatif Harpûti ve Abdurrahman-ı Câmî gibi Kemâleddin Efendi'nin isimlerini zikretmediği zevat arasındadır. Kemâleddin Efendi risâlesine Bursevî'nin kaydettiği hadisleri ve şiirleri ana kaynaklardaki bazı lafız farklılıklarına rağmen *Rûhu'l-beyân*'da yazılı olduğu şekliyle almıştır. Bu makalede söz konusu iktibaslar ana kaynaklarla karşılaştırılmış, farklılıklar ilgili yerlerde belirtilmiştir.

Risâlede Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'inden beyitler bulunmaktaysa da bu beyitlerdeki bazı kelimelerin *Mesnevî* ile değil de Bursevî'nin eserlerindeki şekilleriyle birebir uyuşması Kemâleddin Efendi'nin onları Bursevî'den aldığını göstermektedir.

Kemâleddin Efendi'nin bilvâsita istifade ettiği kaynaklardan biri de İshak b. Hasan Zencânî Tokadîdir (Rızâî, ö. 1100/1688). Kemâleddin Efendi risâlesinde onun *Nazmü'l-leâlî* adlı akait manzumesindeki bazı beyitlerine yer vermiştir. Ancak bu beyitler yukarıda ifade edildiği üzere Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-kelâm*'ında da bulunmaktadır. *Tenkîhu'l-kelâm*'daki

11 vr. 28^a.

söz konusu beyitlerin kaydedildiği paragrafların Kemâleddin Efendi tarafından iktibas edilmesi, onun bu beyitleri *Nazmü'l-leâlî*'den değil, *Tenkihu'l-keîâm*'dan aldığını göstermektedir.

Kemâleddin Efendi yukarıdaki kaynaklar dışında İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfê'nin (ö. 150/767) *el-Fikhü'l-ekber*'inden, Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ında geçmesi vesilesiyle Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemî'l-Fusûs*'undan, Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390 [?]) *Dîvân*'ından, Kemalpaşazâde'den (ö. 940/1534) ve *Fusûsü'l-hikem* şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'den (ö. 960/1553), Gelenbevî'nin *Celâl Hâşiyesi* vasıtasıyla Fâtih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden olan *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidîn-Nesefiyye* ve *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye*'si ile (manzum akaidnâme) meşhur Hayâlî'den (ö. 875/1470 [?]), Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirleri ve Nakşî şeyhi Osman Abdülmennân Efendi'nin (ö. 1300/1883) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Kasîdetü'l-muaşşerât* şerhi olan *Me'va'r-regâib fî mecdî'n-nesâih* adlı Arapça eserinden istifade etmiştir. Ayrıca İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden Evhadüddîn-i Enverî (ö. 585/1189 [?]), Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bir fetvasını kaydettiği Ebüssuûd (ö. 982/1574), Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635), *Hüsn ü Aşk* mesnevisinden aldığı bir beyitle Şeyh Galib de (ö. 1213/1799) Kemâleddin Efendi'nin kaynakları arasındadır.

Kemâleddin Efendi'nin otuz dört varaklık bir risâleyi bu kadar zengin kaynağa dayanarak yazması bir yandan bu meseleye vukufunu göstermekteyken bir yandan da “kemâl-i ilm ü ma'rifet”ine işaret etmektedir. Ancak eserini hazırlarken başta büyük ölçüde istifade ettiği İsmâil Hakkı Bursevî ve hemşehrisi Abdülatif Harpûtî olmak üzere bazı kaynaklarının isimlerini hiç zikretmemesi kanaatimizce mühim bir eksikliklerdir.

Nüsha Tavsifi

İbnülemin Mahmud Kemal ile Harput tarihi araştırmacısı merhum İshak Sunguroğlu yazdıkları birer cümlelik dipnotlarda *Tesbîtü'l-mefhûm*'un mükerreren istinsah edildiğini belirtmişlerse de¹² eserin şimdilik bilinen tek nüshası Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (Mustafa Con Koleksiyonu, nr. A/237) kayıtlıdır.

Risâle 204 x 142 mm. ebadında vişne çürüğü renkli bez kaplı, mukavva ciltli müstakil bir yazma nüshadır. Dikişli ve sağlam olan nüsha vikâye ve

12 İbnülemin, *Son Asır Türk Şâirleri*, II, 854; Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, II, 173.

boş olanlar da dahil otuz sekiz varaktır; risâle otuz dört varaka harekesiz rik'â ile, siyah mürekkeple ve ortalama on dokuz satır olarak yazılmıştır. Yazı ebadı 170 x 104 milimetredir. Nüsha baştan sona ismini bilemediğimiz biri tarafından mütalaa edilmiştir. Bu zatın risâlenin adından itibaren ortalarına kadar kurşun kalemle yazdığı derkenar kayıtları vardır. Bu mütalaa ve kıraat kayıtlarının bir kısmı itiraz cümleleriyle bir kısmı da çeşitli ilâve ve tashihlerden oluşmaktadır.

Kitabın zahriyesinde “Conoğulları’ndan Mustafa Nâzım Kütüphanesi, Havza 1239” mührü, “Ankara Tarih Dil Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, 453/0-A237, 24. 1. 1944” yazılı kaşe ve “A.T.D.C.F.” damgası bulunmaktadır. Zahriyede eserin adının sol alt kısmında bir tashih kaydı, aşağı kısmında da risâlenin sayfa sayısını gösteren “67 [s.]”¹³ ibaresi mevcuttur.

Nüshanın zahriyesi iç kapak gibi tasarlanmıştır. Eser adı celî harflerle *Tesbitü'l-mefhûm fî tahkîkî't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* şeklinde kayıtlıdır. Tashih kaydında ise kurşun kalemle, “Ma'lûm tâbî, ilm metbû' olmak şartıyla” ibaresi yazılmıştır. Zahriyede eserin müellifi olarak “Ma'mûretül-'azîz Vilâyeti Merkez Müftîsi Harpûtî Mehmed Kemâleddin” Efendi'nin adı ve onun, “Nâcîz eserim ki bu kitâbım / Kalsın sana yâdigâr benden / Oldukça musâdif-i nigâhın / Bir hâtıradır ümmîd senden (1345)” şeklindeki kıtası bulunmaktadır.

Kemâleddin Efendi'nin kitapları, defterleri ve çeşitli kayıtları üzerinde yaptığımız çalışmalar münasebetiyle yazılarını tanıdığımız için bu nüshanın onun tarafından yazılmadığını söyleyebiliriz. Ancak nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Ferağ kaydında yer alan tarih, eserin tamamlandığı zamanı belirtmektedir. Nüsha önce sayfa sayısına göre numaralandırılmış, sonra bu rakamların üstü çizilerek varak numaraları yazılmıştır. Kemâleddin Efendi eserini dipnotlu olarak yazmış, bazı âyet, hadis ve şiirlerin tercümesini ilgili metinlerin sonuna dipnot rakamı koyarak o sayfanın altında vermiştir.

Eserin Başı: Bismillâh irrahmân irrahîm. Elhamdülillâhî llezî veffekanâ li-tahkîki kevnî'l-'ilmi tâbian li'l-ma'lûmi ve bi-'aksihî'l-ma'hûdi ve's-salâtü ve's-selâmü alâ men vü'ide bi'l-makâmi'l-mahmûdi ve'l-livâi'l-memdüdi ve alâ âlihi ve ashâbihî llezîne hümül-vâridüne bi'l-havzi'l-mevrûd.

Sonu: Kad isterâha'l-kalemül-hakîr an meşâkki'l-beyâni ve't-tahrîr fî yevmi'l-isneyni ve hüve yevmül-âşiru min eyyâmi şehri saferi'l-hayr fî seneti erbaa ve erbaîne ve selâse miete ve elfin, min sinî[l]-hicreti men lehül-izzü ve's-şeref. 1344 [1925]

13 “s.” yerine sehven “y.” yazılmıştır.

Metin Neşrinde Takip Edilen Usul

Metni bugünkü harflere aktarırken kelimelerin bütünlüğünü koruyarak metnin daha kolay okunabilmesini sağlamak gayesiyle transkripsiyon yerine “transliterasyon” (hafifletilmiş transkripsiyon) uyguladık. Bizi bu uygulamaya sevkeden diğer bir sebep metnin XX. asra ait olması hasebiyle dil özelliklerinin transkripsiyonu gerektirecek değişiklikler barındırmamasıdır. Buna göre, kelimeleri gereksiz yere simgelerle bölmek için yalnızca anlam karışıklığına yahut okuma hatalarına yol açabilecek kelimelerde “ع” harfi için (‘) (ters kesme işareti), “ء” için (’) simgelerini kullandık.

“ق” harfinden sonra gelen uzun “ā” için (ā), “ī” için (ī) şeklini kullandık.

“غ” harfini genel kullanıma uygun olarak “g” harfiyle yazdık (Ğazzâlî: Gazzâlî, ğaye: gaye, ğalib: galib...).

Masdar-ı ca‘lileri genellikle çift “y” ile yazdık (İlâhiyye, cüz’iyye, kemâliyye gibi).

Metindeki âyet-i kerîmeleri ﴿﴾ şeklindeki, hadisleri ve diğer Arapça ibareleri { } şeklindeki parantezler içine aldık. Diğer ibarelerde ise yaygın parantezi “()” tercih ettik. Metnin varak numaralarını köşeli parantez içinde kalın karakterlerle belirttik.

Metinde vurgulanmak istenen kelimeler de parantez içine alındığından karışıklığa mahal vermemek için onları, yerine göre ya kalın harflerle belirttik (şahıs isimleri gibi) yahut italik karakterle yazdık (eser adları gibi).

Metnin orijinalinde dipnotlar kullanıldığından bize ait olan dipnotlarla karışmaması için onların başına köşeli parantez içinde [**Kemâleddin Efendi:**] ibaresini koyduk. Kendi dipnotlarımızı da bir alt satıra yazdık.

Derkenar kayıtlarını kaydın alâkalı olduğu kısma dipnot numarası verecek dipnot kısmına [**Mütalaa edenin notu:**] kaydıyla yazdık.

Dipnotlarda Kemâleddin Efendi’nin belirttiği herhangi bir müellif, eser, sûre adı, kaynak vb. bulunmamaktadır. Metindeki bütün kaynak tespitleri ve karşılaştırmalar tarafımızdan yapılmıştır.

Hadislerin kaynağını *Concordance* usulü atf yerine cilt, sayfa ve varsa hadis numarasını göstermek suretiyle kaydettik. Bunun sebebi risâlede *Kütüb-i Sitte* dışında da birçok hadis kitabının kaynak olarak kullanılmasıdır. Her bir kaynak için farklı metot kullanmak yerine çalışmamızın tamamında tek atf usulünü tercih ettik.

Metin XX. asra ait olduğundan Türkçe fiil köklü kelimelerin sonlarındaki b, c, d harflerini genellikle p, ç, t şeklinde (sert-sessiz) yazdık. “u” “ü” seslerini

de bir-iki istisna dışında “ı” “i” olarak metne yansıtık (bitüb: bitip; gelüb: gelip; kalub: kalıp...).

Sonuç

XIX. asrın son, XX. asrın ilk çeyreğinde yaşamış olan Kemâleddin Efendi, Harput'un birkaç asırlık “dinî ilimler hanedanı”nın son temsilcisi, ehl-i tasavvuf bir âlimdir. Etrafında derin saygı uyandıran ilmî birikimiyle uzun yıllar müderrislik ve müftülük yaparak talebe yetiştiren, fetvalar veren Kemâleddin Efendi kalem de güçlü bir müelliftir. Devrin mecmualarında tefrika edilen bilhassa tasavvufî yazıları yanında dinî risâleleri, şerhleri ve şiirleriyle değişik mahfillerde adından söz ettirmiştir. Onun bu makale ile ilim dünyasına kazandırmaya çalıştığımız *Tesbitü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* adlı risâlesi tabedilmemiş, hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış, İbnülemin ve Sunguroğlu'nun birer cümlesi sayesinde adı bilinen ancak varlığından haberdar olunmayan bir eserdir. Bu makale ile hem kelâm ilminin önemli bir konusu olan “ilm-i ilâhînin mâlûma tâbi olup olmadığı” meselesinin etraflıca ele alındığı müstakil bir yazma risâleyi ilgili sahanın araştırmacılarının istifadesine sunmayı amaçladık hem de yakın dönemde yayımladığımız makaleler dışında¹⁴ bugüne kadar kendisi ve eserleri üzerinde teferruatlı akademik çalışmalar yapılmamış Osmanlı'nın son devir ulemâsından Kemâleddin Efendi'nin ilmî derinliğini, başvuru kaynaklarını ve telif üslûbunu aktarmaya çalıştık.

14 Karataş, “Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi”, s. 29-125; “Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi'nin *Rekâik*”, s. 57-94; “Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri”, s. 71-135.

*Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebe'iyeye beyne'l-'ilmi ve'l-ma'lûm*¹⁵

Müellifi: Ma'mûretü'l-'azîz Vilâyeti Merkez Müftîsi

Harputî Mehmed Kemâleddîn

*Nâçiz eserim ki bu kitâbım
Kalsın sana yâdigâr benden
Oldukça musâdif-i nigâhın
Bir hâtıradır ümmîd senden*

1345 [1926]*

[1^b]

Bismillâhirrahmânirrahîm

Elhamdü lillâhi'l-lezî veffekanâ li-tahkiki kevni'l-'ilmi tâbi'an li'l-ma'lûmi ve bi-'aksihî'l-ma'hûdi ve's-salâtü ve's-selâmü 'alâ men vü'ide bi'l-makâmi'l-mahmûdi ve'l-livâ'i'l-memdûdi ve 'alâ âlihi ve ashâbihi'l-lezîne hü'mül-vâridüne bi'l-havzi'l-mevrûd.

Mâ vecebe 'aleyânâyı edâdan sonra Ma'mûretü'l-'azîz vilâyeti merkez müftîsi bu 'abd-i miskîn **Harputî Kemâleddîn** şu sûretle bed'-i kelâm, 'arz-ı merâm ediyor ki vilâyetimiz mülhakâtı müftîlerinden bir müftî-yi fâzîl¹⁶ bu kere 'ulemâ-yi mütekellimînin “**‘İlm-i ilâhî ma'lûma tâbî'dir**” sözlerine kalben pek de râzı ve ka'îl olamadığını iş'âr ve şâyân-ı münâkaşa gördüğü mes'ele-i mezkûreyi bu 'abd-i fakîr ü 'âcizden istizâh ve istifsâr etmişdi. Şu halde hakikaten {مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ}¹⁷ hadîs-i şerîfine bi-hakkın mâ-sadak olduğumu i'tirâf ile berâber zikrolunan kelâmın 'âcizâne tavzîh ve tahkikine dâ'ir tahrîrine hâme-rân-ı mübâderet olduğum cevâb bi't-tab'

15 [Mütalaa edenin notu:] Ma'lûm tâbî, 'ilm metbû' olmak şartıyla (sahh.)

* Bu tarih farklı bir kalemlle sonradan ilâve edilmiştir. Ferağ kaydında da görüleceği üzere eser 10 Safer 1344'te (30 Ağustos 1925) tamamlanmıştır.

16 [Kemâleddîn Efendi:] 'Arapgir kazası müftîsi Hoca Ahmed Efendi'dir.

17 Meşhur “Cibrîl hadîsi”nden, “Kendisine soru yöneltilen, bu hususta sorandan daha bilgili değildir” mânasına gelen cümle. Hz. Ömer'in rivayetine göre Peygamber efendimizin huzuruna yakışıklı bir adam gelir; ondan İslâm'ı, imanı ve ihsanı anlatmasını ister. Hz. Peygamber hepsini ayrı ayrı cevaplayıp tasdik aldıktan sonra adam ona kıyametin ne zaman kopacağını da sorar. Peygamberimiz bu soruya yukarıdaki cevabı verir. Bunun üzerine o kişi kıyametin âlâmetlerinden birkaçını sayar ve huzurdan ayrılır. Peygamberimiz olan biteni merakla seyreden ashâbına, “O Cebrâil'di, size dininizi öğretmeye geldi” buyurur (bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 272 [hadis nr. 50]; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 39 [hadis nr. 519]; İbn Mâce, *Sünen*, I, 14 [hadis nr. 52]; II, 390 [hadis nr. 4093]; Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 635 [hadis nr. 4695]).

muhâtaba bir dereceye kadar kanâ'at-bahş olsun için meşâhîr-i kütüb-i mu'tebereden mefhûm [2^a] ve muktebes delâ'il-i musaddika ve mesâ'il-i müteferri'asının inzımâmıyla vâsıl-ı derece-i itnâb olup âdetâ müstakil bir kitâb şeklini iktisâb etdi. Zâten maksad-ı 'âcizânem dahi izhâr-ı fezâ'il de-ğil belki mücerred iknâ'-ı sâ'il olduğundan *Tesbütü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* 'unvânı altında vücûda getirdiğim risâle-i müşârûn ileyhâda görülecek nevâkısın 'afv ü safh-ı kerîmâneye mazhariy-yetini mutâlî'in-i kirâmdan ricâ ve her hâl ü kârda tevfi-kât-ı ilâhîyyeye 'arz-ı iftikâr-ı 'âzîm ve ilticâ eylerim.

-Ve minallâhi't-tevfik ve'l-'inâye.-

Mesâ'il-i 'ilm-i kelâma âşinâ olan zevât 'inde ma'lûm ve müsellemler oldu-ğuna üzere **kazâ ve kader, halk-ı ef'âl-i beşer, teklîf-i mâ lâ yutâk, sıfât-ı ilâhiyye** meseleleri 'ilm-i kelâmın en çetin ve derin mesâ'il-i gâmiza ve meşhûresindedir. Hattâ 'ilm ve kudret meselelerinde hükemâ ve 'ulemâ arasında muhtelif cereyânlar tevlid eden teşettüt-i ârâ, birtakım sû'-i tefsîre ma'rûz kalarak e'âzım-ı 'ulemâ-yi kirâmdan İmâm Gazzâlî, Celâleddin ed-Devvânî gibi zevât-ı muhteremeyi âdetâ ilhâd ve tekfir derecelerine kadar irtikâ etmişdir.

Ma'a hâzâ maksadımızın tamamıyla tenevvür ve tevazzuh etmesi için mebâhis-i erba'a-i mezkûreye dâ'ir evvelce biraz beyânâtta bulunmak mecbûriyetindedir.

Kazâ ve kader yek-digerinden ayrı şeyler olup dokuz ve on dürlü mü-fesser olmuşdur. Kazânın irâde veyâ 'ilm yâhûd kelâm sıfatına ircâ'ı hakkın-daki akvâl-i selâseden birincisi eşher, ikincisi esahdır. Fakat kazânın 'ilme ircâ'ında [2^b] Eşâ'ire'nin tarîki başka ve felâsifenin tarîki başkadır. Kader dahi halka ircâ' edilmiştir. Buna binâen kazâ mücerred 'ilm-i ilâhînin istikbâlen hâl-i aslî-yi ezeli üzerine mevcûd olacak eşyânın vücûduna o sûretle eze-len ta'alluk etmesinden ve kader dahi Cenâb-ı Hak'ın mü'ehharan o eşyâyı onlara ta'alluk etmiş bulunan 'ilm-i ilâhîsine mutâbık bir hâlde halk ve icâd eylemesinden 'ibâretidir diye tefsîr edilir. Kazâ ve kader ile bunların esrârı hakkında aşağıda mufassalan îzâhât verilecektir.

Halk-ı ef'âl-i 'ibâd meselesinde ifrât, tefrît, itidâl derecelerinde beş kavil olup hâlik-ı münferid, âferinende-i vâhid olan Cenâb-ı Hak ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾¹⁸ kavil-i şerîfi muktezâsınca bütün eşyâyı halk ve icâd eylediği gibi 'ibâddan sudûr eden hidâyet ve dalâli ve kâffe-i ef'âlî münhasıran halk ve ihtirâ' eden yine O'dur.

18 "Biz her şeyi bir kadere göre yarattık" (el-Kamer 54/49).

Şu kadar ki: Eşâ'ire 'indeinde 'abdin yedinde mücerred muhâseb ve müsâb ve mu'âkab olması için emr-i itibârî kabilinden olarak 'azm-i musammem denilen bir irâde-i cüz'iyeye vardır ki ona "ihtiyâr-ı cüz'î" ve "kesb" dahi denir. Bunların ikisi esâsen bir şeyden 'ibâret olup mantûk-ı Kur'ânî olmasına nazaran Eş'arî "kesb" lafzını ve Mâtürîdî dahi kudret-i 'abdi iş'âr etsün için "ihtiyâr" lafzını tensîb ve tercîh etmiştir. Eş'arî kavlinde ef'âl-i 'ibâd cebr-i mütevassıtdan kurtulamamış belki zavallı 'abd âdetâ fâ'il-i muhtâr sûretinde bir mecbûr olarak tanınmıştır.¹⁹

*Belî der Eş'arî ey dil-fikârım
Benim muhtâr yokdur ihtiyârım [3^a]
Biraz var medhalim fi'limde ehlim
Mücerred fi'le ancak bir mahallim²⁰*

Vüs'-i beşerden hâric olup **mâ lâ yutâk** 'add edilen şeyler üç mertebe üzeredir. **Aksâ derecesi:** Nefs mefhûmuyla mümteni' olandır ki ne kudret-i kadîmenin ne de kudret-i hâdisenin tahtına dâhil olur. Cem'-i zıddeyn, idâm-ı kadîm, kalb-i hakâ'ik gibi. Bu mertebede olan şey ile teklîfin 'adem-i vukû'unda nizâ' olmayıp cevâzında tereddüd edilmiştir.

Evsat derecesi: Kendisine kudret-i hâdisiye aslen yâhûd âdeten ta'alluk etmeyen şeylerdir. Halk-ı ecsâm, semâya su'ûd gibi. Bu mertebede bulunan şeyle teklîfin 'adem-i vukû' muhakkak ise de cevâzı muhtelifün fihdir.

Ednâ derecesi: 'Adem-i vukû'una 'ilm ve irâde-i ilâhiyye ta'alluk ettiği için mümteni' olan şeydir ki bununla teklîfin vukû' müttefekun 'aleyhdır.

*Ebû Cehl için îmâna temekkün
Mücevvedür değildir gayri mümkün²¹*

Bütün **sıfât-ı kemâliyye** ile muttasıf ve her bir noksân ve zevâlden münezze olan Cenâb-ı Zül-celâl hazretlerinin sıfat-ı sübûtiyye denilen hayât, 'ilm, sem', basar, kudret, irâde, kelâm, tekvîn sıfatlarıyla muttasıf olduğu ve sıfat-ı mezkûrenin zâtından infikâkı gayri mümkün ve onunla kâ'im birtakım ma'ânî-yi mevcûde-i zâ'ideden 'ibâret bulunduğu delîl-i 'aklî ve naklî ile Mâtürîdiyye 'indeinde sâbit olmuştur.

19 Kemâleddin Efendi bu paragrafı Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm* adlı eserinden özetlemiştir (bk. Harputî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 237-38).

20 İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, s. 185. Çalışmamızda eserin, müellifin *Nazmü'l-ulûm* ve Şemseddin Sivâsî'nin *Menâkıb-ı İmâm A'zam* mesnevileriyle bir arada tabedilen "mu-sahhah" nüshasını esas aldık.

21 İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, s. 185.

Sûfiyye-i kirâm, hükemâ sıfât-ı ilâhiyyenin zâtın 'aynı olduğuna zâhib olmuşlardır. Zâten sıfât-ı 'aliyyenin ma'ânî-yi zâ'ide olduğunu i'tikâd etmek zarûriyyât-ı dîniyyeden değildir. [3^b] Belki bu husûsun ancak keşfen bilinebileceği ba'zı 'urefâdan menkûldür.

Hâsılı Cenâb-ı Hakk'ın sıfâtı da zâtı gibi tamâm-ı hakîkiyle bilinemiştir. Şu kadar ki Cenâb-ı Allâh'ın bu sıfât-ı kemâliyye ile ezelen ve ebeden ittisâfını i'tikâd ve keyfiyyet-i ittisâfını kendisine tefvîz etmek kâfi ve elzemdir.

Ta'alluk ve 'adem-i ta'alluk i'tibâriyle sıfât-ı mezkûre şöyle tefrîk ediliyor:

Hayât sıfâtı ne mevcûda ta'alluk eder ne de ma'dûma.²²

Sem' ve basar sıfatları yalnız mevcûdâta ta'alluk eder.

Kudret, irâde, tekvîn sıfatları yalnız mümkünâta ta'alluk eder.

Kelâm, 'ilm sıfatları bütün mevcûdâta ve ma'dûmâta ta'alluk eder.

Sıfât-ı 'ilm ta'alluk ettiği mevcûdât ve ma'dûmâtın inkişâfına bâdî olur bir keşf-i mücerreden 'ibâretidir. Te'sîr ve îcâd şânından olmadığı için ma'lûmâta ta'alluk te'sîr ile ta'alluk etmiş değildir. 'İlmin cumhûr-ı Eşâ'ire 'indinde biri ezeli diğeri lâ-yezâlî iki dürlü ta'alluku vardır. Ta'alluk-ı ezeli ile birinci def'ada ezeliye müteceddid ve hâdis lâ-yezâlîlere ta'alluk eder. Ta'alluk-ı lâ-yezâlî ile de ikinci def'ada yalnız müteceddid ve hâdis lâ-yezâlîlere ta'alluk eyleyler. Fakat muhakkîk'in 'indinde sıfât-ı 'ilmin ma'lûmuna ezelde bir ta'alluku vardır. Ve o ta'alluk dahi ma'lûmı vechile ya'nî kadımlara, kıdemlerine ve müteceddid ve hâdislere de hudûslarına göre olup müteceddidâtın hudûsu veyâhûd gaflet-i tareyâmı gibi bir sebeble 'ilm-i ilâhî'nin keşf-i evveli tebeddül ve tagayyür etmediğinden tekrâr ikinci bir ta'alluka ihtiyâc yoktur.²³

[4^a] 'İlm, hükemâ 'indinde sûret-i hâsılardan 'ibâret olup²⁴ mütekellimîn tarafından 'âlim ile ma'lûm arasında bir izâfet ve nisbet veyâhûd izâfet ve nisbet sâhibi bir sıfat diye tefsîr edilmektedir.

'İlm, huzûrî, husûlî, fi'lî, infi'âlî kısımlarına münkasım olur.

'İlm-i huzûrî: 'Âliminin 'indinde ma'lûmu bi-nefisihî hâzır olan 'ilmdir.

22 [Mütalaa edenin notu:] Hayât sıfâtı mevcûda ta'alluk edüp mâdûma mâdumiyyeti haysiyetiyle ta'alluk edemez (sahh).

23 Bu sayfadaki [3^b] bilgiler Harpûti'nin *Tenkîhu'l-kelem*'ından (s. 204-6) özetlenmiştir.

24 Bk. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Abdülhamid Hamdi Efendi, *Hâşiye cedide*, s. 36. (إِنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنِ حُصُولِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ) / 'İlim bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir bahsi).

‘İlm-i husûlî: Âliminin ‘inde ma‘lûmu bi-sûretihi hâzır olan ‘ilmdir. Bir şeyin kendi zâtına, sıfâtına olan ‘ilmi husûlî değil, huzûrîdir.

Bir şeyin zâtına olan ‘ilmde ‘âkil, ma‘kûlü ‘akl-ı vücûd-ı ‘aynîde ittihâd ettiği gibi bir şeyin sıfâtına olan ‘ilmde de ‘akıl ma‘kûlü vücûd-ı ‘aynîde ittihâd eder.

Huzûr esâsen bir nisbetden ‘ibâret olduğu için ancak iki şey beyninde tasavvur olunur. Şu hâlde bir şeyin kendi nefsi ‘inde huzûru nasıl tasavvur edilebilir diye vârid olan su’âle tahakkuk-ı nisbet için tagâyür-i ‘tibârî kâfîdir cevâbı verilir.

‘İlm-i fı‘lî: Ma‘lûmunun vücûd-ı hâricîsine bâdî ve ondan mukaddem olan ‘ilmdir.

‘İlm-i infî‘âlî: Ma‘lûmunun vücûd-ı hâricîsinden me’hûz ve ondan mu’ahhar olan ‘ilmdir.

Mütakellimîn ‘inde mutlakâ ma‘lûmu üzerine mukaddem olan ‘ilme **‘ilm-i fı‘lî** denir, ma‘lûmunun vukû‘una sebep olsun olmasın. **‘İlm-i infî‘âlî** dahi ma‘lûmundan mu’ahhar olan ‘ilmdir, müsebbeb olsun olmasın. Tasavvur ve tasdik vâkı‘â ‘ilm-i hâdis ve ‘ilm-i mümkünin envâ‘ından ise de ‘ilm-i kadîm-i ilâhînin dahi nisbetin vukû‘ ve lâ vukû‘una ta‘alluk eden nev‘ine tasdik [4^b] ve dîgerine²⁵ ta‘alluk eden nev‘ine tasavvur itlâkı bi’z-zarûre kabûl edilmiştir.

Nitekim peder efendi merhûmun²⁶ *Kasîde-i Münferice*’ye olan tahmîs-i nefisine vaktiyle yazdığım şerhin hâmişinde fâzıl-ı şehîr İsmâ‘il el-Gelenbevî hazretlerinin tahkîkine²⁷ atfen tafsîl olunmuşdu.²⁸ Ma‘lûmât ve mukadderât-ı

25 [Mütalaa edenin notu:] Ya ‘nî lâ vukû‘una.

26 Abdülhamid Hamdi Efendi.

27 Aşağıdaki dipnotta da görüleceği üzere Kemâleddin Efendi’nin bahsettiği eser Gelenbevî İsmâil Efendi’nin *Celâl Hâşiyesi*’dir (bununla ilgili olarak bk. “Risâlenin Kaynakları” bölümü).

28 Kemâleddin Efendi babasının tahmîsindeki بِأَمْعَلُومِ اتَّبَعَتْ خَرَجَتْ mısraını açıklarken ilmin mi mâlûma, mâlûmun mu ilme tâbi olduğu tartışmasına değinmekte ve dipnot düşürerek yukarıda işaret ettiği tafsîlâtı kaydetmektedir. Söz konusu dipnot şöyledir: Gelenbevî merhumun *Celâl Hâşiyesi*’nde bu bahisde görülen tahkiki şöyledir ki: Mütakellimîn-i ulemâdan bu babda mücerred ef‘âl-i ‘ibâddan cebri kaldırmak için “İlm-i vukû‘ ma‘lûma tâbîdir” diye telakkî edilen kelâm-ı meşhûr Zeyd’in meselâ filân vakitte ‘âsî olacağını bilmekten ‘ibâret olan ‘ilm-i tasdikîye mahmûl olmalıdır. Yoksa meselâ nefs-i Zeyd’i nefs-i ‘isyânı bilmekten ‘ibâret bulunan ‘ilm-i tasavvurîden e‘am değildir. Çünkü gerek Zeyd’in ve gerek ‘isyânın icâdı mutlakâ kendilerine müte‘allik bir ‘ilm-i sâbık ile mesbûk olacağı tabiidir. Bunun nazîrini bizde de bulabiliriz ki bizim meselâ ‘serîr mevcûddur’ diye tasdik kan bilmeğimiz elbette serîrin vücûduna ve o da yapılımasına ve o da ibtidâdan olan tasavvuruna tevakkuf eder. Binâen‘aleyh bu bâbda

ilâhiyenin her ikisi de gayri mütenâhî ise de 'ilm-i ilâhî mefhûmât-ı selâseye; mümkinine, vâcibe, mümteni'a şâmil olmağla yalnız mümkinâta mahsûs olan kudretten e'amm olduğu için ma'lûmât,²⁹ makdûrâtdan ebsatdır ve dört kısımdır:

1. Bütün mevcûdât, 2. Bütün ma'dûmât, 3. Mevcûdâtdan her biri ma'dûm olsa idi hâli nasıl olacak idi. 4. Ma'dûmâtdan her biri mevcûd olsa idi hâli nasıl olacak idi.

Evvelki iki kısım vâkı'a 'ilmden, sonki iki kısım da gayri vâkı' olan mukaddere 'ilmden 'ibâretidir. Hattâ ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾³⁰ kavli-i şerîfi de 'ilm bi'l-vâkı'ât aksâmından değil, belki 'ilm bi'l-mukadderât kabîlinden olan kısım-ı sâni'dendir. Bunun bir nazîri de ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾³¹ kavlidir ki ma'dûmdan mevcûd olsa idi hâli nasıl olacak idi diye ihbârdır. Nitekim Cenâb-ı Hak münâfikünün ﴿لَئِن أُخْرِجْتُمْ لَتَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾³² وَانْ تَوَلَّيْتُمْ لَنَصُرَنَّكُمْ ﴿لَئِن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأَدْبَارَ﴾³³ buyurmuş ve bir ma'dûmun mevcûd olsa idi hâli nasıl olacağını bildiğini anlatmıştır.

Yek-dîgerinin lâzım-ı gayri müfârikı bulunan 'ilm ve ma'lûm arasındaki tevâfuk ve tetâbuk-i zarûri ile berâber vücûd-ı hâricîye mazhar olacak mümkinât-ı ma'lûmenin her biri lâ-muhâle hulf u hatâdan masûn olan 'ilm-i ilâhîye muvâfık bir sûrette zâhir ve vâkı' ve binâen'aleyh her şeyi

lâzım gelen emir nihâyet 'ilm-i tasdikinin her hâlde etrâfın tasavvuruna muhtâc ve mütevakıf olmasından 'ibâret kalır ki bunda da bir be'is yoktur. Tasavvur ve tasdik 'ilm-i hâdisin veya 'ilm-i mümkinin kısımları olduğu hâlde bunlara munkasim olan 'ilmin Cenâb-ı Allah'a isnadı nasıl sahih olabilir diye teveccüh edecek suale cevaben diyebiliriz ki: 'ilm-i ilâhînin de elbette nisbete ve etrâf-ı nisbete taalluk edeceği tabii ve şüphesizdir. İşte Cenâb-ı Allah'ın vukû'-ı nisbete veyâhud lâ vukû'-ı nisbete müteallik olan 'ilmi bizdeki 'ulûm-ı tasdikîyeye ve onların gayrına taalluk eden 'ilmi de bizdeki 'ulûm-ı tasavvuriyeye şebih olmuştur ki zâten maksad-ı sâbıkımız da bundan 'ibâretidir. Lâkin e'imme-i dînden bunlara da tasavvur ve tasdik itlâk olunması vâkı'a işidilememiştir (bk. Harpûti, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir*, s. 40).

29 Bu kelimeden sonra "ve" bağlacı varsa da mütalaa eden tarafından cümlenin akışını bozduğu için üstü çizilmiştir.

30 "Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi" (el-Enfâl 8/23).

31 "Geri gönderilselerdi yine menedildikleri şeyi yapmaya dönerlerdi" (el-En'âm 6/28).

32 "Eğer siz (yurdunuzdan) çıkarılırsanız, mutlaka biz de sizinle beraber çıkarız [sizin aleyhinize hiç kimseye itaat etmeyiz]. Sizinle savaşılsa da mutlaka size yardım ederiz" (el-Haşr 59/11). Âyetin köşeli paranteze aldığımız kısmı metinde bulunmamaktadır. "أَخْرَجْتُمْ" kelimesi ise sehven "خَرَجْتُمْ" şeklinde yazılmıştır.

33 "And olsun, eğer (o kâfirler yurtlarından) çıkarılırsalar, (bu münâfiklar) onlarla beraber çıkmazlar! Ve eğer gerçekten onlarla savaşılsa, onlara yardım da etmezler; yardım etseler bile muhakkak dönüp kaçarlardı" (el-Haşr 59/12).

Cenâb-ı Hakk'ın [5a] bildiği için vücûd-ı hâricîye bürûz ve zuhûr etmekle ma'lûmun 'ilm-e tâbî' olduğu müselleme ve ma'hûd olmuştur. Hattâ hukemâ dahi "Cenâb-ı Allah'ın masnûâtına olan 'ilmi mümkinâtın vücûd-ı hâricisine sebep olmağla 'ilm-i fi'lîdir. Ma'a hâzâ âlât ve cevârih ile olmadığından tahallûf dahi etmez" demişlerdir.

Şu hâlde 'ilm-i ilâhî ve kader-i ezelinin şümûl ve 'umûmuna istinâden menş'e ve mâhiyet itibâriyle vâhid fakat mevrîd ve cihet itibâriyle müte'addid olarak vârid olan kavî bir su'âl, teklîf-i mâ lâ yutâk ve halk-ı ef'âl-i 'ibâd me'selelerinde Mu'tezile ve Eşâ'ire'nin mezhebini dûçâr-ı işkâl etmişdi. Mezkûr su'âl birkaç sûretle teşkîl ve tasvîr edilir. 'Adem-i îmânı taraf-ı bârîden ihbâr edilmiş olan bir şahsın îmân sudûrî kizb ve cehl-i ilâhîyi müstelzim olmağla muhâldir. Şu hâlde şahs-ı mezkûr îmân ile mükellef oldukda teklîf-i mâ lâ yutâk lâzım gelmez mi?

'Adem-i îmânına 'ilm-i ilâhî ta'alluk eden şahsda vücûd-ı îmân muhâldir. Çünkü 'ilmin ma'lûma mutâbık olması lâbûd olup 'adem-i îmân tahakkuk etmedikçe mutâbakât-ı mezkûre tahakkuk etmez. Binâ'enaleyh yâ îmânın mevcûd ve ma'dûm olması ictimâ' etmek yâhûd iki zıddın belki vücûd ve 'ademin beynini cem' ile emr eylemek lâzım gelmez mi?

'Adem-i îmânı ihbâr edilmiş şahsın bütün ihbâr-ı ilâhîyeyi tasdîki mütazammın olan îmân ile mükellefiyeti kendi 'adem-i îmânına da îmân ile teklîfi ihtivâ etdiğinden nefy ve isbât beynini cem' ile teklîf³⁴ lâzım olmaz mı? Cenâb-ı Hak ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾³⁵ kavli-i şerîfnde küffârî ihbâr-ı ilâhî hilâfında bir şey kasdettiklerinden dolayı ta'yîb ediyor. [5b] Ma'a hâzâ tekvîninden haber verilmiş olan bir şeyin tekvînini kasdetmek kelâm-ı ilâhîyi³⁶ tebdîl kasdeylemekden 'ibâret olacağından 'adem-i îmânı ihbâr edilmiş olan şahs-ı mezkûrun muhâvele-i îmân etmesi menhî olan tebdîl-i kelâmulî ve muhâvele-i îmânı terkeylemesi muhâlefet-i emr-i ilâhîyi îcâb etmekle hem terk hem fi'l üzere zem ve kadh husûlû lâzım gelmez mi? Ef'âl-i 'ibâdın 'ademine 'ilm-i ilâhî ta'alluk etmiş olan kısmı -'ilm-i ilâhînin cehle inkilâbı lâzım gelmesin için- mümteni'ûs-sudûr olacağı gibi vücûduna 'ilm-i ilâhî ta'alluk etmiş olan kısmı da vâcibûs-sudûr olup zâten vâcib ve mümteni'e kudret ta'alluk edemeyeceğinden 'abdîn ihtiyârı büsbütün meslûb olarak cebr-i mütevassıt değil belki cebr-i müfrit ile mecbûr olması lâzım olmaz mı?³⁷ Şu hâlde

34 [Mütalaa edenin notu:] Lâzım gelir mi? (sahh) Vücûb başka îcâb başkadır (sahh).

35 "Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar" (el-Feth 48/15).

36 [Mütalaa edenin notu:] Kelâm-ı ilâhînin tebdilini kasdeylemekden ilh. [ilâ âhir] demek istiyor (sahh).

37 [Mütalaa edenin notu:] Gelmez mi? (sahh).

Belî var 'abdde fi'l-i ihtiyârî

*Değildir cebr-i mahz-ı ıztırârî*³⁸

denilebilir mi?

Hattâ İmâm Fahreddin mezkûr su'âli fevka'l-âde sa'b ve metin 'addettiğinden "Bütün 'ukalâ cem'olsa bile buna karşı bir harf ile îrâd-ı cevâb edemezler. Bu husûsda hîle, terk-i hîleden 'ibâret kalmışdır. Meğer Mu'tezile'den Hişâm'ın 'Bir ma'lûm vücûda gelmedikçe 'ilm-i ilâhî ona taalluk etmez" sözü-nü³⁹ kabûl edeler" deyüp koca imâm kuvvet-i îmânına, celâlet-i şânına hiç de yakışamayacak bir sûrette bu misillü bir kelâm tefevvüh etmeğe de cür'et ve kıyâm etmiş ve bi'n-netice { فَسُبْحَانَ اللَّهِ الَّذِي يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ وَ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ }⁴⁰ diye bahse hıtâm vermişdir.

Fakat sâlifü'l-beyân es'ile-i müte'addideye karşı bi'l-külliyeye hasm-i mâddeyi işkâl [6^a] etmek üzere cevâba tasaddî eden 'ulemâ-yi mütekellimîn, hukemâ-yi mutasavvıfeye ma'raz-ı cevâbda, "İlm-i ilâhî ma'lûma tâbî'dir" diye müfid ve muhtasar bir cevâb-ı savâb îrâd eyleyerek def'-i iştibâh etmişlerdir. Vâkıâ müşârûn ileyhden menkûl olan bu kelâm zâhiren aks-i ma'hûdînin hilâfında olmağla⁴¹ berâber hem devr ve tenâkuz-ı sarîhi hem de 'ilm-i ilâhînin ma'lûm-ı lâ-yezâlınden te'ahhuru gibi bir nakîsaya müte'allik ihâm-ı kabîhi tazammun etdiğinden hayret-bahş-ı zevî'l-efhâm olmuşdur.

Binâen'aleyh ehemmiyet-i mes'eleye rağmen mutlak ve mübhem olarak zikredilmiş olan mezkûr cevâbın ma'nâ ve mâhiyyeti, def'-i su'âle kifâyeti, esâsen sıhhati itibâriyle muhtâc-ı tahkik u îzâh olduğu şübhesizdir. Evvelâ arz edeyim ki kütüb-i kelâmiyyede 'ilm ve ma'lûm arasındaki tebe'iyet mes'elesine dâ'ir 'ulemâ-yi mütekellimînden nakledilen 'ibâre iki dürlüdür. Biri { الْعِلْمُ الْأَرَضِيُّ تَائِعٌ لِلْمَعْلُومِ }, diğeri { عِلْمُهُ تَعَالَى تَائِعٌ لَوْفُوعِ الْمَعْلُومِ } dur. Yek-diğeri müşâbih görünen şu 'ibârelerin mevridler başka olduğu gibi aralarında da üç dört cihetle fark bulunduğu mu'ahharan tafsîl edilecektir. Biz şimdi birinci 'ibâreyi tahkik ve mevrîd ve ma'nâsını ityân ve tedkîk etmek istiyoruz. Şöyle ki:

38 İshak Zencânî, *Nazmi'l-leâlî*, s. 184. *Tesbitü'l-mefhûm*'da ikinci mısra, "Değildir mahz-ı cebr ü ıztırârî" şeklindedir.

39 Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce). Kemâleddin Efendi'nin iktibas ettiği söz ve bununla ilgili değerlendirmeler için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 158 vd.; ayrıca Hişâm b. Hakem el-Vâsıtî'nin (ö. 179/795) görüşleriyle karşılaştırmak için bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhü'l-edille*, s. 60; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 126-27.

40 "Dilediğini yapan, dilediği şekilde hükmeden, yaptıklarından sual olunmayan Allah'ın şanı ne yücedir!" mânâsına gelen bir tesbih cümlesi.

41 [Mütalaa edenin notu:] Ma'kûs ve ma'hûdînin hilâfında olmağla ill. demek istiyor ki "ve ma'hûdînin" kelimesindeki "vâv" atf-ı tefsîr olup kalem-i nâsihden sehven sukût etmişdir (sahh).

Cenâb-ı Hak her âtiyi olacağından dolayı bilir. Yoksa ‘ilm-i ilâhî ma‘lûmunda bir te’sîr yapmaz. Çünkü ‘ilm yalnız ma‘lûmunun inkişâfına bâdî olur bir keşf-i mücerreden ‘ibâret olup ma‘lûmuna ma‘lûmun nefsu’l-emrdeki vâsf-ı zâtî ve hâl-i aslîsi üzere ta‘alluk eder başka te’sîr yapıp da ma‘lûmunda inkılâb vücûda getirmez. Belki mümkünine yine mümkün olarak, vâcibe de yine vâcib olarak ta‘alluk eyler. Mümküne ta‘alluk etmesiyle [6^b] ma‘lûmun imkânını selbedip de onu vâcibe kalbeyemez. Eğer ‘ilmin ma‘lûmunda bir te’sîri olsa idi Cenâb-ı Hakkın da bi’z-zarûre kendi ef‘âl-i ilâhiyyesinde vücûden ve ‘ademen âlim olması ‘itibârıyla fâ‘il-i muhtâr olmaması ve mümkünât-ı ma‘lûma ‘ilmin ta‘allukuyla vâcibe inkılâb edip mümteni‘ât gibi kudret-i ilâhiyyeden hâric kalacağından Cenâb-ı Allâhın daha hiçbir şeye kâdir olmaması ve mefhûmun vâcib, mümkün, mümteni‘den ‘ibâret olan aksâm-ı selâsesinin biri vâcib, dîgeri mümteni‘ olmak üzere iki kısma tenezzül ve inhisâr etmesi lâzım gelirdi ki levâzım-ı selâse-i mezkûrenin butlânı ise eclâ-yı bedîhiyât dandır.

Hâsılı bir şeyin vücûb ve imtinâ‘ında ve kudret ve ihtiyârın selbinde ‘ilmin aslâ dahl ü te’sîri yokdur. Meselâ ‘ilmin ‘adem-i îmâna ta‘alluk etmesi vücûd-ı îmânî mümteni‘ kılmaz. Şu halde ‘ilmin ma‘lûma tâbî olmasının ma‘nâsı ezelde ‘ilm-i ilâhî ve kezâlik kazâ ve kaderin lâ-yezâlde ‘ibâdın mu‘ayyen bir fi‘li -hidâyet ve dalâlden birini- ihtiyâr etmesi üzerine mebnî bulunmasından ‘ibâret olur. Bunun için ‘ilm-i ilâhînin ‘ibâddan kendi ihtiyâr ve irâdeleriyle sudûr edecek ef‘âle yine ol vechile ya‘nî bi’l-ihtiyâr sudûru sûretiyle ta‘alluk etmesi onların muhtâr olmalarını selb ve ibtâl etmez. Belki fi‘llerinin ihtiyârî olmasını izhâr ve te’yîd eyler. Mâdâm ki Cenâb-ı Hak ‘âsinin ‘isyânını biliyor, ‘ademini de irâde ediyordu artık teklîfinde ne fâ‘ide kalıyor? Evet, Cenâb-ı Bârî ezelde ‘âsinin ihtiyârîyle emrine muhâlif olacağını ve ihtiyârîyle mutîf olmayacağını ve ihtiyârîyle me‘âsî irtikâb edeceğini biliyordu. Âsî bununla ‘azâba müstehak olacak idi. Fakat ‘azâba istihkâk ise emr ve nehy vârid olmaksızın tahakkuk edemez. [7^a] Muktezâ-yı hikmet budur ki: ‘Âsiye tâ‘at ile emretmeli ve murâdât dahi irâde-i ilâhiyyeden tahallûf edemeyeceğinden ‘âsinin ‘adem-i tâ‘atini de irâde etmelidir ki ma‘lûm-ı sübhânîsi de ‘ilm-i ezeli gibi tahakkuk etsin.

Hâsılı ihbâr-ı ilâhî ‘ilm-i ilâhî’ye, ‘ilm-i ilâhî de ma‘lûmuna tâbî olduğundan Cenâb-ı Allâhın bir şeyin ‘adem-i vukû‘unu bilmesi, bir şeyi haber vermesi onu dâ‘ire-i tâkatdan çıkarmıyor. Şu kadar ki cenâb-ı zül-celâl hazretleri kizb ve cehlden münezzeh olduğu için ihbâr ve ‘ilm-i âlîlerine muhâlif bir şey zuhûra gelemiyor. Fi‘l-vâkı‘ ‘âsî ‘ilm-i ilâhîye nazaran mutîf olamıyor. Şu halde ma‘zûr olması lâzım gelirse de vech-i sâbık üzere ‘ilm ve ihbâr-ı ilâhî bir şeyde îcâben ve ma‘nen bir te’sîr yapmıyor. ‘İlm-i ilâhî ma‘lûma ‘‘âsinin

ihtiyârıyla 'adem-i tâ'atine"⁴² tâbî'dir deniliyor. Bu mesele hakikatde 'ilm-i ilâhîye ta'alluk eden bir meseledir. Fakat 'ilm-i ilâhîden kat'-ı nazar edilince 'âsinin tâ'ati mümkün oluyor ve tâ'at 'âsinin makdûru oluyor.

'**İlm ma'lûma tâbî'dir** demek Cenâb-ı Hak meselâ 'âsinin kendi ihtiyâr ve irâdesiyle tâ'at etmeyeceğini bilir ve bir şey nasıl olacak ise o şeyi öyle bilir demektir.

Ma'lûm 'ilme tâbî'dir demek Cenâb-ı Bârî bir şeyi bildiğinden nâsî öyle olmuş demektir. Irâde-i bârî, ihbâr-ı bârî de 'ilm-i bârîye tâbî'dir demek Cenâb-ı Allah bir şeyi nasıl bilirse öylece irâde eder ve haber verir demektir. Şu sûretde ma'lûm asl, ve 'ilm tâbî' olduğu gibi irâde-i beşer de irâde-i Hakk'ın sebebi olmuş bulunur. [7^b] Demek oluyor ki 'ilm ve ma'lûm arasında zarûrî olan tevâfuk ve tetâbuk i'tibâriyle sûret-i zâhire nazaran 'ilm-i ilâhîde hulf ve hatâ olmadığı ve mümkün ma'lûm dahi be-heme-hâl 'ilm-i ilâhîye muvâfık bir sûretde vücûd-ı hâricîye bürûz ve zuhûr etmekte bulunduğ cihetle ma'lûmun 'ilme fer' ve tâbî' ve hattâ onunla da vâcib olması zan olunuyorsa da hakikat-i hâlde kazıyye bi'l-'aks olup ma'lûmun asl ve metbû' ve 'ilmin fer' ve tâbî' olduğu ve bu mutâbakatda ma'lûmun herhâlde asl i'tibâr edileceği tebeyyün etmiştir. Bunun sebebi de şudur ki; fi'lî, infîâlî nev'lerine nazaran ilm gerek mukaddem gerek muahhar olsun ma'lûmunun zıll ve sûreti olup ondan bir hikâye mesâbesindedir. Ma'lûm dahi mahkiyyün anhdır. Binâenaleyh bu tetâbukda ma'lûmun lâ-muhâle asl i'tibâr edilmesi ve onun bir zıll ve sûreti olan ilmin de fer' ve tâbî' addolunması lâzım geliyor.

Yoksa bu tâbî'iyetin ma'nâsı, ilm elbette hâricde vukû'-ı ma'lûmdan te'ahhur eder demek değildir. Zâten bunun aksi de olamaz. Çünkü bir ma'lûm zâten ilm kendisine ta'alluk etmiş olduğu haysiyet üzere bulunmazsa, o ilmin cehle inkılâb etmesi lâzım gelir. Nitekim bir cism-i müstakîmin gölgesi müstakîm ve eğri bir cismin gölgesi de eğri olarak zuhûra gelip mer'î oluyor. Kezâlik dîvar üzerine nakş ve tersîm edilen bir at sûretinin hey'et-i mahsûsa üzere nakş ve tasvîr edilmesi atın nefsü'l-emrde o hey'et-i mahsûsada bulunmasından neşet ediyor.

*Cidâr üzre feres nakşını nakkâş
Kılır ol suret üzre olduğun fâş⁴³*

42 [Mütalaa edenin notu:] 'Adem-i tâ'atini hâvidir denilirse zemîn-i münâkaşa hitâm eder, kökünden kurur.

43 İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, s. 186. Bu beyit Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-ke'lâm*'ında da (s. 245) kayıtlıdır. Beyitten önceki kısımlar da aynı sayfadan özetlenmiştir.

Husûs-ı mezkûr bir de şöyle tavnîh ve temsîl ediliyor: Hey'et-şinâs olan bir müneccim, istikbâlde vakt-i mu'ayyende kûsûf vukû'a geleceğini daha birkaç ay evvel ilmî keşf ve ta'yîn ile haber veriyor. Sonra vakt-i merhûn hulûl etdikde kûsûf-ı mekşûf aynı suretle vukû' [8^a] buluyor. Şu halde "Mukaddem olan keşf-i ilmî, kûsûf-ı âtînün vücûd ve vukû'unu mûcib oldu" denilemiyor. Şu kadar ki bu husûsdaki ilm-i sâbıkın kûsûf-ı lâhika mebnî ve tâbî olduğu tahakkuk etmiş oluyor.⁴⁴

İşte beyânat-ı sâbıkadan müstebân olduğu üzere vukû'-ı ma'lûma tâbî olan, ilm-i tasavvurî olmayıp ilm-i tasdikî olduğundan, bu meselede tevehhüm olunan devr mahzûru mündefi' olduğu gibi cebr-i mahz mahzûru da kalmadığından; ibâdın ef'âlinde mecbûr değil belki fâ'il-i muhtâr olduğu tahakkuk ve te'yyüd ediyor. Ma'a-hâzâ bu tevcîhe göre iki şıklı bir su'âl tevecüh eder. Şöyle ki:

Tevcih-i mezkûrda ilm, felâsife mezhebine muvâfık olarak sûret-i hâsilaya hamledildiği zâhir oluyor. Şu halde ilmin sûret-i hâsiladan ibâret olduğunu inkâr eden cumhûr-ı mütekellimînin kavlini ona tatbîkan tevcîh etmek pek doğru olamaz.

Bir de ilmin ma'lûma tâbî olmasının ma'nâsı; vukû'un nefsü'l-emrde ilm-i tasdikînin kendisine ta'allukuna illet olmasından ibâret olup yoksa ilmin vukû'undan hikâye ve onun zıllı olması değildir. Çünkü ilm-i tasavvurîde de o cârîdir. Tasavvur vukû'a tâbî değil iken onun da vukû'a tâbî olması lâzım gelir, bu da tasvîb edilemez.

Zikrolunan tevcîh, her mutasavver olan şeyin nefsü'l-emrde -velev ulûm-i mebâdî-yi 'âliyye zımnında olsun- mevcûd olmasına mebnîdir. Mebhasimizdeki vukû'dan murâdımız hâricdeki vukû'dur, nefsü'l-emrdeki değildir. Şu halde [8^b] her bir 'ilm, tasavvur ve tasdik olsun mutâbık olsun nefsü'l-emrde vukû'a tâbîdir. Hattâ lâ-vukû'un vukû'u da böyledir.

Şurası da ma'lûm olsun ki bu hakikat, ya'nî ilm ve ma'lûm arasındaki tebe'yyet "Gelür gâyetde bu ma'nâ zuhûra"⁴⁵ denildiği gibi bilâhare ma'lûm ve münkeşif olur. Hattâ Hak Te'âlâ hazretleri ile İblîs-i şakî beyninde vukû bulmuş olan şu muhâvere de bunun bir delîlidir:

- Secde etmeyeceğimi bilmiş ve takdir etmiş iken niçün Hazret-i Âdem'e secde etmeyi bana emrettin?

44 [Mütalaa edenin notu:] Hayır olmuyor: Zira kûsûf-ı lâhik ilm-i sâbıkın ta'yîn ettiği dakikasına kadar tâbî olduğu bedihîdir (sahh). Kemâleddin Efendi bu müneccim örneğini Abdüllatif Harpûtî'den aktarmaktadır (bk. *Tenkihü'l-keâm*, s. 245-46).

45 Mısra İshak Zencânî'ye aittir (bk. *Nazmü'l-leâlî*, s. 186).

- Böyle bilüp takdîr etdiğimi ne zaman bildin? Secde ile emrden evvel mi yâhûd sonra mı?

- Secde ile me'mûr olduktan sonra bildim.

- Ben de seni işte bu sebeble mu'âheze etdim.⁴⁶

Vech-i sâbık üzere ilm ve kader-i ilâhî, ma'lûm ve makdûrun lâzım ve tâbî'i bulunmağla, ma'lûm ve makdûra "**sırr-ı kader**" tesmiye edilir. Sırr-ı kader, gayr-i makdûr-ı beşerdir. Şe'n-i gaybî ya'nî insândan be-her vakt sudûr ve zuhûr etmekte olup 'ayn-ı sâbitenin mukteziyâtından olan ahkâm ve ahvâlden 'ibâret olmağla işfâsı men'edilmiş bulunan serâir-i hafiyyedendir. Ma'a-hâzâ her şahsın ihlâs ve istîdâdı nisbetinde olduğundan sırr-ı kadere "**sırr-ı ihlâs**" dahi denir.

Ba'zı urefâ demişdir ki: "Hâlikı mahlûkdan, kadîmi muhdesden temyîz eden ve sâha-i ma'rifeti tevehhüm-i ta'addüdden ve insânı zenb-i vücûddan⁴⁷ tahlîs eyleyen odur.

[9^a] Sıffın vak'a-i mü'ellimesinden avdet buyurduktan sonra Emîrül-mü'minîn Hazret-i 'Alî -kerremallâhu vechehû- ile Şâmî bir ihtiyâr arasında cereyân etmiş olan muhâvere-i âtiyye, sırr-ı kaderin hakikatini tesbît ve beyân husûsunda kâfidir:

- Yâ Emîre'l-mü'minîn! Bize haber ver bakalım şu sûretle Şâm'a doğru bizim yürüyüşümüz Cenâb-ı Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi idi?

- Habbeyi şakk ve nefsi halk eden Cenâb-ı Allah'a yemîn ederim ki biz bir mevki'i çığnemedik ve bir vâdiye hübüv ve bir tepeye su'ûd etmedik illâ Cenâb-ı Allah'ın kazâ ve kaderi ile idi.

- Öyle ise şu seyr ü seferdeki hutuvâtımdan -mücerred emr-i mukadder-i ilâhî olduğu için- daha bir gûnâ sevâb alacağıma ümîdvâr olamam.

- İhtiyâr! Sus! Cenâb-ı Hak sizi bu seyr ü hareket ve insırâf ü 'avdetinizde büyük ecr ve sevâba mazhar etmiştir. Ma'a-hâzâ hiçbir ahvâlinizde mükreh ve mecbûr olmadığınız gibi bu seyr ü hareketde de muztarr ve mecbûr değildiniz.

- Nasıl mecbûr değiliz? Bizi kazâ ve kader sevketmedi mi ya?

46 Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 139.

47 [Kemâleddin Efendi:] *وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يَغَاسُ بِهِ ذَنْبٌ*: Mevcûdiyyetin bir günâhdır ki hiçbir günâh ona kıyas olunamaz. Bu mısra çeşitli kaynaklarda Hallâc-ı Mansûr'a atfedilmektedir (bk. Haydar el-Âmülî, *Esrârü's-şeria*, s. 191; Tahrânî, *Kitâb-ı Tevhîd-i İlmî ve Aynî*, s. 134). Mısra Kemâleddin Efendi'nin çokça istifade ettiği İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Ruhü'l-beyân*'ında (VIII, 508) ve *Ferahu'r-rûh: Şerh-i Muhammediyye*'sinde de (II, 199) şairinin ismi zikredilmeden geçmektedir.

- Yazık sana herif! Me'mûldür ki sen seyr ü seferdeki kazâ ve kaderi bir emre ta'lik olunmayan kazâ-yı lâzım ve kader-i kat'î zannediyorsun. Öyle değildir. Belki kazâ ve kader abdin kesb ve ihtiyârına mu'allakdır. Çünkü öyle olsaydı 'abdin gazâ ve cihâd gibi 'ameller ile mükellef ve fi'liyle müsâb, terkiyle mu'akab olmaması ve emr ü nehyin ve va'd [ü] va'idin bâtil ve bî-ma'nâ [9^b] addedilmesi lâzım gelirdi. Ve Cenâb-ı Hak tarafından artık hiçbir müznibe melâmet ve hiçbir muhsine mahmedet teveccüh ve terettüb etmezdi. Ve muhsin olan zât dahi müsî' olan şahsa tercîhen sevâb ve ihsâna mazhar olmağa evlâ ve ehak olamadığı gibi müsî' olan şahs da muhsin olan zâta tercîhen ukûbet-i zenbe dûçâr olmağa ehak ve evlâ olmazdı. Bu söz âdetâ 'abede-i evsân, cünûd-ı şeytân, husamâ-yı rahmân sözüdür. Zîrâ Cenâb-ı Allah mükreh olarak mutâ' değildir ve mağlûb olarak kendisine isyân edilemez. Hâşâ rusûl-i fihâmı hezel olarak irsâl ve Kur'ân-ı Mübîn'i 'abes olarak inzâl buyurmamış ve semâvât ve arzı ve acâ'ib umûru bâtil olarak yaratmamıştır. -﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾⁴⁸

- Kazâ ve kader nedir ki onlara makrûn ve musâhib olarak şu mevki'leri çiğnedik?

- Emr ve hüküm münhasıran Cenâb-ı Allah'ındır. Vesselâm.⁴⁹

İşte şu sûretle vukû'a gelen hidâyet ve dalâl, 'ibâdın kesb ve ihtiyârlarına tâbî' olarak ma'lûm ve maktûr-ı ilâhî olduğu, yine kendi ihtiyâr ve irâdeleri ile meksûbları bulunduğu hâlde fisk u fesâdı i'tiyâd eden ba'zı süfehâ ve füssâkın mütecâsir ve mürtekb oldukları fisk ve me'âsî mücerred kazâ ve kader-i ilâhînin mukteziyâtından olmasını der-miyân ve iddiâ ederek serd-i bahane ve i'tizâr eylemeleri ne kadar vâhî ve bâtil olduğu beyândan müstâğnîdir.

*Sakın selb eyleyüp de ihtiyârı
İdüp cürmi dime ki andan oldu*

[10^a] *Azâzîle anınçün oldu la'net
Hudâ'ya didi hâşâ senden oldu*

*Anınçün bak ki makbûl oldu Âdem
Olup nâdim didi kendümden oldu.*⁵⁰

48 "Vay o inkâr edenlerin haline!" (Meryem 19/37; Sâd 38/27; ez-Zâriyât 51/60).

49 Bk. Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfi*, s. 600-1; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dîmaşk*, XLII, 511-12. Kemâleddin Efendî'nin teferruatlarıyla anlattığı bu hadise Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-keâm*'ında (s. 248) kısaca bulunmaktadır.

50 Şeyhî Mehmed Efendi *Vekâyiü'l-fuzalâ*'da Kadızâde Şeyh Mehmed Efendî'yi (ö. 1045/1635) anlattığı kısma bu beyitlerin ikisini "Bu kıta güftâr-ı dür-bârlarındandır"

Ba'zı 'ârifinden menkûl olduğu üzere **rubûbiyyetin, nübüvvetin, 'ilmin kendilerine mahsûs birtakım sırları vardır ki sırr-ı rubûbiyyetin zuhûru butlân-ı nübüvveti ve sırr-ı nübüvvetin inkişâfı butlân-ı ilmi ve sırr-ı ilmin inkişâf ve zuhûru dahi ahkâmın butlânını icâb ve intâc eder.** Çünkü mestûr olan makdûr-ı ilâhîye ve 'âkıbet ve me'âle ittîlâ' ile ehl-i cennet ve ehl-i cehennem kim olduğu şimdiden meydana çıkmıyordu; â'mâl-i sâliha tedârikine daha hiçbir kimsenin lüzûm göremeyeceği tabîi ve muhakkak olduğundan mükellefin üzerine cârî olan ahkâm-ı ilâhiyye büsbütün te'sirsiz kalırdı. Sırr-ı kaderden, mücerred tavih-i maksad için aşağıda da bahs etmeğe muhtâc ve mecbûr olacağız.

'İlm-i kadîm-i ilâhî biri tasavvur diğeri tasdik olmak üzere iki kısımdır. Evvelkisi; ilm-i tasavvurî, mücerred mâhiyyât-ı eşyâyı 'alâ mâ hiye 'aleyhâ tasavvurdan 'ibâret olup eşyâ daha mevcûd olmadan 'ilm-i kadîm-i ilâhî onlara 'alâ mâ hiye 'aleyhâ ta'alluk etmiştir. İşte bu 'ilm mâhiyyet-i ma'lûma tâbîdir. Bu ma'nâca ki 'ilm-i mezkûrun husûsiyyeti vesâir 'ulûmdan imtiyâzı, o mâhiyyete müte'allik 'ilm olması 'tibâriyledir. Meselâ Zeyd'in îmânına ta'alluk eden 'ilm Zeyd'in mâhiyyet-i îmânına tâbî olup o 'ilmin husûsiyyeti ve bîl-farz 'Amr'ın îmânına, Bekr'in küfrüne müte'allik 'imlerden imtiyâzı, mücerred Zeyd'in îmânına müte'allik ilm olması [10^b] 'tibâriyle tahakkuk etmiştir. Yoksa ma'lûma tevakkuf etmek ma'nâsına değildir. Vâkî'â fi'l-cümle tevakkuf-ı 'tibârî de sahîh olabilir.⁵¹ Kezâlik Zeyd'in istikbâlen îmân edeceğine müte'allik 'ilm dahi aynı sûret ve ma'nâ-yı mezkûrca ma'lûma tâbîdir. Bu 'imler hem ezeli hem de hâric kendisinden müstefâd olan 'ilm-i fi'lîdir. Fakat mâhiyyetin vücûdu ve fi'liyyeti mâhiyyete ta'alluk eden 'ilm-i ezeliye tâbî olup o da mâhiyyete ve mâhiyyetin lâ-yezâlde mevcûd olacağını tasdika tâbîdir. Ya'ni vaktâ ki 'ilm-i ilâhî bir mâhiyyetin nefsü'l-emrdeki husûsiyyet-i mu'ayyenesine mübtenî olarak ona ezelen o sûretle ta'alluk etmiştir; lâ-muhâle

kaydıyla yazmıştır. Ancak Kadızâde'nin *Manzûme-i Akâid*'inde söz konusu beyitler yoktur (bk. Karaca, "Kadızâde Mehmed Efendi *Manzûme-i Akâid*"). Şeyhî Mehmed Efendi'nin eserine aldığı beyitler şu şekildedir:

Sakın selb eyleyüben ihtiyârı

İdüp cürmi dime kim senden oldı

Anınçün girü makbûl oldı Âdem

Oluş nâdim didi kendümden oldı

(eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyleri: *Vekâiyü'l-fuzalâ* I, III, 60).

Son mısradaki "kendümden" kelimesinin Osmanlı imlâsında "gendümden" şeklinde de okunabileceğini, "gendüm"ün ise Farsça'da "buğday"a dendiğini; binaenaleyh şairin burada Hz. Âdem'in cennetten dünyaya gönderiliş sebebine atf maksadıyla hem tevriye hem de telmih sanatına müracaat ettiğini belirtelim.

51 [Mütalaa edenin notu:] Olamaz! Zirâ tevakkufü'l-kadîm ale'l-hâdis lâzım gelir (sahh).

o mâhiyyetin dahi lâ-yezâlde aynı husûsiyyet-i mu'ayyene-i mezkûre üzere mevcûd ve muhakkak olması bi'z-zarûre lâzım gelmiştir. Şu halde 'ilm-i ezeli bir cihetle tâbî' ve bir cihetle de metbû' olduğundan bu mes'eleda devr ve cebr mahzûru kalmadığı gibi kâ'ide-i teklif dahi bâtil olmamıştır.

Şekâvet-i ebediyyeye dūçâr olan eşhâsın mücerred küfr üzere mevtleri ve 'adem-i îmânları ilm-i ilâhî-yi ezelinin metbû'u olup vukû'u da ona tâbî'dir.

Yukarıda da sebkettiği vech üzere denilir ki: "Cenâb-ı Hak 'abdinin filân şeyi nefsi'l-emrde şöyle olduğu için bi'l-ihytiyâr öyle yapacağını eze-len biliyor da o şey vâcib oluyor." Ma'a-hâzâ vücûb bi'l-ihytiyâr ise ihtiyâra münâfi olmuyor, belki ihtiyârı tahkik ve te'yîd ediyor. Meselâ Ebû Cehl'in bi'l-ihytiyâr îmân etmeyeceğine ta'alluk eden 'ilm-i ilâhî (ya'nî husûsiyyet-i mezkûre üzere [11^a] daha vücûda gelmeden 'adem-i îmân mâhiyyetine müt'e'allik olan ilm-i ezeli) mâhiyyet-i mezbûreden me'hûz olduğundan, 'ilm-i ilâhînin hilâfı tahakkuk etmek mümteni' olmağla onun da öylece vücûda gelmesi lâzım olmuştur. Bu cihetle Ebû Cehl'in îmâna mikneti tecvîz edilip gayri mümkün 'adedilmemiştir. Çünkü merkûmun bi'l-ihytiyâr 'adem-i îmânına ta'alluk eden 'ilm-i ilâhî, îmânı hayyiz-i imkândan çıkarmamıştır. Mü'minin îmânı ve ef'âli sâ'ire aynı sûretle buna kıyâsen kabûl edilmiştir.

Şeyhayn'ın -allâme-i Zemahşerî ve muhakkık Beyzâvî'nin- ﴿لِيَعْلَمَ﴾⁵² ve ﴿لِيَعْلَمَ﴾⁵³ ve ﴿يَعْلَمَ﴾⁵⁴ ve ﴿لَمَّا يَعْلَمَ﴾⁵⁵, ﴿فَسَيَعْلَمُونَ﴾⁵⁶ ilâ âhir gibi âyetlerin tefsîrinde sebebin ya'nî 'ilm'in, müsebbebe (ya'nî mahlûkun 'indinde temeyyûze) itlâkı kabîlinden olarak 'ilmi "temyîz" ile tefsîr edip de "'İlm-i ilâhî, bir şeyin vücûd ve tahakkukunun lâzım-ı gayr-i münfekki olduğuna nazaran lâzımın 'ademi melzûmun 'ademine burhân olmağla nefy-i 'ilm ile nefy-i ma'lûm murâd olmuş ve lâzımın vücûduyla melzûmun tahakkukundan kinâye buyurulmuş" demeleri dahi bu tevcîhi te'nîs ve te'yîd eder.⁵⁷

Vâris-i 'ilm-i nebevî Muhyiddîn bin 'Arabî hazretleri bu misillü âyât-ı kerîmeyi vukû'-ı ma'lûma tâbî' olan 'ilm-i tafsîlinin zuhûru ve adem-i zuhûru ile tefsîr etmiş ve "Kâffe-i eşyâ daha vücûda gelmeksizin Cenâb-ı Hakk'ın ma'lûmu olduğu bedîhî idüğünden, isbât veyâ nefyedilen bu 'ilm

52 "... bilelim diye ..." (el-Bakara 2/143; el-Kehf 18/12; Sebe' 34/21).

53 "... bilsin diye ..." (Yûsuf 12/52; el-Cin 72/28).

54 "... bilir ..." Bu kelime onlarca âyette geçmektedir (birkaçı için bk. el-Bakara 2/77, 216, 220, 232, 235, 255, 270).

55 "... bilmeden ..." (Âl-i İmrân 3/142; et-Tevbe 9/16).

56 "... bilecekler ..." (Meryem 19/75; el-Cin 72/24).

57 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 340; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 146.

ile murâd, 'aynü'l-cem'de vücûd-ı eşyâya ta'alluk etmiş bulunan 'ilm-i sâbık değıldir" demişdir.⁵⁸

[11^b] İkincisi 'ilm-i tasdikî dahi iki kısımdır:

Biri eşyânın istikbâlen mevcûd veya ma'dûm olmasına müte'allikdir. İşte bu 'ilm-i tasdikî ile zikri sebkededen 'ilm-i tasavvurînin ikisi de hem ezeli hem de ma'nâ-yı mezkûrca ma'lûma tâbî' olup hem de metbû'durlar. Mes'ele yine bî'n-netice kazâ ve kadere dayandı.

*Figân yâ rab figân hükm-i kazâdan.*⁵⁹

Ahvâl-i mevcûdâta ta'alluk eden hükm-i icmâliye kazâ denilür. Meselâ ölecek şahıs ancak insândır diye hüküm gibi. Kader dahi hükm-i mezkûru kabiliyetine göre esbâb ve ezmân ta'yini ile tafsilden 'ibâretdir. Meselâ Zeyd'in filân gün filân marazdan öleceğine ta'alluk eden hüküm gibi. Şu hâlde kazâ-yi ilâhî mevcûdâta ta'alluk eden 'ilm-i ezeliye tâbî' olup 'ilm-i mezkûr dahi a'yân-ı sâbiteye olan 'ilme tâbî'dir. Kader dahi ahvâl-i a'yân-ı sâbiteye olan 'ilme tâbî' olup 'ilm-i mezkûr da a'yân-ı sâbiteye tâbî'dir.

Hükm-i kader ü kazâ büved bî-mâni'

Ber mücib-i 'ilm-i lâ-yezâli vâki'

Tâbî' bâşed 'ilm-i ezel a'yânra

*A'yân heme mer şu'un-ı Hak'ra tâbî'*⁶⁰

'İlm-i tasdikînin dîgeri: Eşyânın fi'l-hâl yâhûd hâl-i hâzırdan evvel vâki' olduğuna müte'allikdir. Bu tasdik vukû'a tâbî'dir. Hem de buradaki tebe'iyet tevakkufdan 'ibâretdir. Zirâ mevcûd olmak üzere eşyâya ta'alluk eden 'ilm bi't-tab' eşyânın [12^a] vücûduna tevakkuf eder.⁶¹ Lâkin sâbıkan mezkûr olan tasavvur ile tasdikdeki tebe'iyet buna muhâlifdir. Çünkü onlardaki tebe'iyet o 'ilmin sâ'ir 'ulûmdan imtiyâzına ma'lûmunun sebep olması 'tibâriyle idi. Bu sûretde tasdik mücerred ta'alluk cihetiyle hâdis olsa bile mâhiyyât-ı eşyâya olan tasdik zımında hem mutasavver hem de ezeldir. Zirâ 'ilm-i ezeli ezelen ebeden bâki olup aslâ tağayyür kabûl etmediğinden bu tasdik o

58 Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 368.

59 Recâizâde Mahmud Ekrem'e ait bu mısra için bk. *Recâizâde Mahmut Ekrem, Bütün Eserleri II*, s. 363.

60 [Kemâleddin Efendi:] Kazâ ve kader-i ilâhînin hükmü hiçbir mâni' bulunmaksızın 'ilm-i ezelinin muktezâsı üzere vâki' olup 'ilm-i ezeli a'yân-ı sâbiteye ve bütün a'yân-ı sâbite de şu'unât-ı Hak'ra tâbî'dir (rubâi ve şerhi için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 72-74).

61 [Mütalaa edenin notu:] Etmez, çünkü 'ilm ba'de't-tevakkuf 'ilm değıldir. 'İlmi tevakkuf 'ilm olmaktan çıkaramaz. Bu söz "halk" faslında câridir. İnkişâfdan 'ibâret olan 'ilmde câri olamaz. Fe'l-yüte'emmell (sahh).

tasavvur-ı evvelin ‘aynı ‘addedilmiştir. İşte bu tasdik ma‘lûmunun metbû‘u değildir. Şurası da bilinmelidir ki ‘ilm-i ezeli vüçûb ve imtinâ‘ müvehhem olduğundan mücerred vüçûb veyâ imtinâ‘ ve teklif-i mâ lâ yutâk lüzûmu mahzûrunu def‘ için ekser mevâkı‘da ‘ilmin ma‘lûma tâbî‘ olduğu zikredilmiştir. Ma‘a hâzâ bunun ‘aksi dahi ‘ilm-i hâdisde mu‘teber olamaz ise de ‘ilm-i ezeli muhakkaktır.

Şunu da ‘ilâveten ‘arzederim ki ma‘lûmun mahkiyyün ‘anh ve ‘ilm-i zıll ve hikâye olmasına nazaran sebceden birinci tevcih bi-hasebî‘z-zâhir tebe‘iyet-i mezkûre hakkında ahîren zikrettiğimiz ma‘ânî-i selâsenin gayri olduğu gibi ‘Allâme-i Teftâzânî’nin ba‘zı muhakkikinden naklen ‘ilmin ma‘lûma tâbî‘ olmasının ma‘nâsı ‘ilm ve ma‘lûm arasındaki mutâbakatın ‘ilm tarafından mu‘teber olmasından ve vukû‘ ve ‘adem-i vukû‘a nazaran ‘ilmin ma‘lûma mutâbık bulunmasından ‘ibâretdir diye zikir ettiği ma‘nâya da muğâyir bulunduğu zannedilirse de hakikatde yine ‘ilmin bi-hasebî‘t-ta‘alluk ma‘lûmun vüçûd ve vukû‘una tâbî‘ olmasına râcî‘dir.⁶²

Ma‘a hâzâ ‘ilm-i ilâhînin ma‘lûma tebe‘iyeti ilk nazarda câlib-i dikkat bâ‘is-i [12^b] vahset olmağla muhtâc-ı hall ü îzâh görülmekte olduğundan zikrettiğimiz şu tevcih herhâlde evlâ ve ehaktır. Şöyle ki: Gerek tasavvur ve gerek eşyanın istikbâlen mevcûd veya ma‘dûm olacağına ‘aid tasdik olsun ‘ilm-i ezelideki tebe‘iyetin ma‘nâsı mücerred ‘ilmin husûsiyyeti vesâir ‘ulûmdan imtiyâzı mu‘ayyen bir mâhiyete ‘ilm olması i‘tibâriyle olduğu gibi ‘ilmin hâdis olan ta‘allukuna nazaran tebe‘iyet-i mezkûrenin ma‘nâsı da ma‘lûmun vüçûduna ‘ilmin tevakkuf etmesinden ‘ibâretdir.

Tafsîlât-ı mesrûdeden münfehim olduğu üzere buraya kadar tahkikinde sarf-ı mesâ‘î ettiğimiz birinci ‘ibâredeki {عِلْمُهُ تَعَالَى تَابِعٌ لِمَعْلُومِهِ} idi. Cebr-i müfrit ve teklif-i mâ lâ yutâk lüzûmu hakkında ‘ilm-i ezeli-yi ilâhîye istinâden îrâd edilmiş olan su‘âl-i ma‘hûda cevâb ma‘razında zikredilmiştir. Fakat {عِلْمُهُ تَعَالَى تَابِعٌ لَوْفُوعِ الْمَعْلُومِ} diye mezkûr olan ikinci ‘ibâre dahi ‘ilm sıfatının müreccih ve muhassıs olmasıyla ayrıca bir irâde-i muhassısa sıfatına daha lüzûm kalmayacağı hakkındaki bir şübheye cevâb olarak sevk olunmuş ve Muhakkık Hayâlî tarafından da şu sûretle tahkike ibtidâr olunmuştur.

Şöyle ki: ‘İlm-i tasavvurî vâkı‘a ve gayrı vâkı‘a ‘âm olduğundan zâten müreccih olamaz. Vukû‘a ta‘alluk eden ‘ilm-i tasdikî ise vukû‘un fer‘i olup vukû‘ dahi irâde-i muhassısanın fer‘idir. İşte bununla hükemânın, “Tâbî‘ olan ‘ilm-i infî‘âlîdir ‘ilm-i fi‘lî değildir” sözleri de mündefi‘ olur.

62 Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makāsîd*, I, 189 vd.

Lâkin fâzıl-ı müşârün ileyhın bu tahkîkine şöylece de bir itirâz vârid olmuştur:

‘İlm-i tasavvurînın vâkı’a ve gayri vâkı’a ‘âm olması ‘ilm-i mahlûkda müsellemler olsa bile [13^a] ‘ilm-i Hâlik’da gayri müsellemdir. Hem de bir şeyin istikbâlen vakt-i mu’ayyende sıfat-ı mu’ayyene üzerine mevcûd olacağına ta’alluk eden ‘ilm-i tasdikî dahi vâkı’ın metbû’u ve ilm-i fi’lî olmağa mürecih ve muhassıs olabilir. Zâten hükemânın murâdı da budur.⁶³

Hâsılı ‘ilm-i ezelinin biri mâhiyyeti tasavvurdan diğeri mâhiyyetin istikbâlen mevcûd olacağını tasdikden ibâret olan kısımlarının ikisi de vâkı’ın metbû’u olduğundan birincisinin tercümeyle ‘adem-i salâhiyyeti teslim edilse bile ikincisinin muhassıs olmağa salâhiyyeti vardır. Binâen’aleyh şübhe-i mezkûreye karşı bu sûretle irâd edilen red ve cevâb tamâm ve savâb değildir. Belki cevâb-ı hâkim *Mevâkıf*’da da mezkûr olduğu üzere budur ki bizim ashâbımız ‘ilm ve kudret sıfatlarının iki tarafa nisbetleri müsâvî olduğunda zarûret ve bedâhet da’vâ ediyorlar da bu cihetle onların muhassıs olamaması zâhir olup irâde-i muhassısın sübûtu ve şübhe-i mesrûdenin butlânı tahakkuk eyliyor.⁶⁴ Fakat bu bir cevâb-ı tahkikî oluyor, ilzâmî olamıyor. Fâzıl Hayâlî’nin cevâbı tamâm olsa idi hem tahkikî hem de ilzâmî olacaktı.

Zikrettiğimiz kelâmın mecmû’undan müstefâd olduğu üzere { كَوْنُ الْعِلْمِ تَابِعًا } ile { كَوْنُ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ } ile { كَوْنُ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْمَعْلُومِ } ibâreleri arasında dört cihetle fark bulunur.

Evvelen: Şu iki ibârenin evvelkisinden garaz, fi’lin vücûb ve imtinâ’ı lüzûmunu def’olup ikincisinden de ‘ilmin -felâsifenin zu’mu üzere- muhassıs ve irâde sıfatından muğni olmasını def’dir.

Sâniyen: Evvelkisi ‘ilmin ezeli ve fi’li olmağa berâber eşyanın vücûdundan evvel olan [13^b] ta’allukuna ve ikincisi ‘ilmin eşyanın vücûdundan sonra olan hâdis ta’allukuna ‘âiddir.

Sâlisen: Evvelkisinde ‘ilmin bir cihetle tâbî ve bir cihetle de metbû’ olduğu ve ikincisinde ‘ilmin yalnız tâbî olup metbû’ olamayacağı gösterilmiştir.

Râbî’an: Evvelkisinde ‘ilm hem tasavvur hem de tasdik olabiliyor. İkincisinde tasavvuru mutazammın olsa bile yalnız tasdik olabilecektir.

Zâten ma’lûmdur ki müte’allıkın ve müte’allıkun bihin hâdis olmasıyla ‘ilmin de hâdis olması lâzım gelmez. ‘İlm-i kadîm nefsü’l-emrde bir şeyden ibâret olup müte’allikâtı muhtelif ve mütegâyir olabilir. Nitekim şems bir şeyden ibâret iken mukâbilinde bulunup kendisinden müstazî olacak şeylere nasıl ta’alluk ediyorsa nefsinde vâhid olan ‘ilm-i kadîm-i ilâhî dahi

63 Bk. Gelenbevî, *Celâl Hâşiyesi*, vr. 55^a.

64 Bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 393.

müteceddid müte'allikâta öylece ta'alluk ediyor. Çünkü 'ilm-i ilâhî zamândan münezzehe olmağla cem'î-i ezminenin ona nisbeti seyyân olur. Ezelden ebede kadar bütün ezmânın Cenâb-ı Hakk'a kıyası ve nisbeti imtidâd-ı vâhid-i muttasılın kendisinden hâric olan bir şeye nisbeti gibidir.

Binâ'en'aleyh 'ilm-i ilâhîyi muktezî olan şeyin bütün mefhûmâta, mevcûdâta, mümkinâta, mümteni'âta nisbeti vâhid olduğu cihetle bilinmesi sahîh olacak bir şey küllî olsun cüz'î olsun Cenâb-ı Hakk'a aslâ hafî olmaz. Mahlûkât hâdis olduğu zamân ona ta'alluk etmek için Cenâb-ı Allah'a bir 'ilm-i dîger hâdis olmağa ihtiyâç ve lüzûm kalmaz. Belki o mahlûk Cenâb-ı Hakk'a yine ilm-i ezeli-i âlîsi ile mekşûf olur. [14^a] Zîrâ bir şeyin istikbâlen tekevvün edeceğine müte'allik 'ilm 'aynı sûretle hiç teceddüd ve kesret olmaksızın onun vakt-i tekevvünde kevnine ta'alluk eden 'ilmin nefsinde 'ibâretidir. Müteceddid olan yalnız nefsi ta'alluk ile müte'allikun bihdir. Bu da zâten onun vakt-i vukû'da vukû'una 'ilm sebk etdikden ve o 'ilmin o vakte kadar istimrârı farzedildikten sonra müte'allikın teceddüdünü îcâb etmez. Şu hâlde 'ilm sıfatının ezelde gayri müte'allik olması lâzım gelmez ki Cenâb-ı Hakk'ın hâşâ bi'l-kuvve 'âlim olmasını istilzâm etmekle havâdise ezelen 'ilm-i ilâhîyi nefyetmeğe bâdî ve makzî olsun. Hâsılı filân vakitte hâdis olacak bir şeye daha o şey hâdis olmazdan evvel ta'alluk etmiş olan 'ilm onun hâl-i hudûsunda ve hâdis olduktan sonra kendisine ta'alluk eden 'ilmin 'aynı olup aslâ tağayyür etmiyor.

Zamân câri değıldir lâ-muhâle

*Teceddüdden münezzehe lâ-yezâl'e.*⁶⁵

Şu kadar ki hâdisin zamânî olması zarûreti ilcâsıyla mazâ[yı] istikbâl i'tibâr etmek îcâb ediyor. Çünkü her bir zamân lâ-muhâle biri sâbık dîgeri lâhık iki zamân ile mahfûf ve muhât bulunacaktır. Onun için 'ilm-i ilâhîyi zamân-ı sâbık nisbetde {عِلْمُ اللَّهِ} diyoruz ve zamân-ı lâhık nisbetde {سَيَعْلَمُ اللَّهُ} ve zamân-ı hâle nisbet edersek {يَعْلَمُ اللَّهُ} demek zarûretinde bulunuyoruz. Ma'â hâzâ bu tağayyürâtın hepsi bizim muhtelif i'tibârâtımızdan neşet ediyor. Halbuki 'ilm-i ilâhî kendi vücûd-ı evveline mülâzım olmağla nefsü'l-emrde vâhiddir. Fi'l-i ilâhî dahi 'ilm-i ilâhîye mülâzım ve 'ilme nisbetle 'alâ sebîl-i ittihâd olup mevcûdâta nisbetle de [14^b] 'alâ sebîl-i i'tibârâtıdır. Binâ'en'aleyh mevcûdâtın tağayyür ve 'adem-i tağayyürüyle 'ilmin tağayyür ve 'adem-i tağayyürüne istidlâl olunamaz.

Zamânî olan havâdisin zamâna nisbeti pencerele bir oda içindeki bir şahsın odanın ön tarafına ve pencerenin 'arzına gerilmiş olan bir kilime nisbeti

65 İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, s. 183.

gibidir. Şöyle ki: Kilimin pencereye muhâzî olarak görülmesi “hâl-i hâzır” ve pencereyi geçtikden sonra görülmesi “mâzî” ve pencere hizâsına daha gelmediği için görülmemesi “müstakbel” nâmlarını alacağı gibi mütekellimîn tarafından (bir fi'l-i meçhûlû bir emr-i ma'lûm ile takdîr ve ta'yîn için emr-i ma'lûmdan i'tibâr edilen müteceddid veyâhûd mümted bir emr-i mevhûmdan 'ibâretdir diye ta'rîf edilen) zamân dahi zamânî hâdislere nisbetle hâl, mâzî, müstakbel kısımlarına münkasim olmuştur. Fakat gayri zamânî kadîmin zamâna nisbeti mezkûr oda üzerindeki bir şahsın o kilime nisbeti gibi olmağ-la tamâmı o şahsa görüldüğü için aksâm-ı mezkûreye inkisâm kabul eylediği misillü zamân dahi gayri zamânî kadîmlere nisbetle o vecih üzere inkisâm edemiyor. Belki kadîm olan zâtın 'ilmine nisbetle hâl, mâzî, müstakbel beyân oluyor. İşte bu cihetle 'ilm-i ezeli-yi ilâhînin ma'lûm-ı lâ-yezâlisi vechile olarak ona muvâfık ve tâbî bulunması kat'iyen müsteb'id olmuyor.⁶⁶

Şeyh-i Ekber hazretleri buyuruyor ki: Bir şey tercih olmaksızın vücûda gelmez. Tercih müreccihsiz olmaz. Müreccih dahi kâbil-i tercih olan mümkinden 'ibâretdir. Şu hâlde mümkün bütün bu ahkâmın zuhûruna asl olmağla cemî'i esmâ ve ahkâmı mu'tîdir. Ve mahkûmun 'aleyhin ahkâmı ve müsemânın esmâyı kabul etmesi de onunladır.⁶⁷

[15^a]

Hak 'âlim ü a'yân-ı halâ'ik ma'lûm

Ma'lûm büved hâkim ü 'âlim mahkûm

Ber mûcib-i hükm-i tu koned ber tu 'amel

*Ger tu be-misl-i mu'azzebî ver merhûm.*⁶⁸

Şübhesizdir ki bir emr-i lâ-muhâle iki mukaddimenin netîcesi olarak zuhûra geliyor. Vücûd-ı 'aynda tevhid münhasıran Cenâb-ı Hakk'a sâbitdir. İcâd dahi O'nundur. Fakat kâbil istiyor. Kendi 'aynından vücûb-ı vücûd-ı nef-sine sâbit olmağla vâhiddir. Mümkünün kabulü haysiyeti nazara alınırsa icâd-ı husûsî başkalaşıyor. Eğer tevhid-i icâd dahi sahîh olsaydı mümkün mevcûd olduğu gibi muhâl dahi mevcûd olurdu. Hâlbuki icâd-ı muhâl muhâldir.⁶⁹ Müşârün ileyh bu mes'elenin şimdide kadar hiçbir kimse tarafından tenbîh

66 Kemâleddin Efendi örnek de dahil olmak üzere bu kısımları Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkîhu'l-ke'lâm*'ından (s. 246-47) özetlemiştir.

67 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 26.

68 [**Kemâleddin Efendi:**] Cenâb-ı Hak 'âlim ve mahlûkâtın a'yân-ı sâbitesi de ma'lûmudur. Ma'a hâzâ hakikatde a'yân-ı sâbite hâkim olup 'âlimi bulunan Cenâb-ı Hak mahkûm olmağla muktezâ-yı hükmüne göre sana mu'âmele yapıyor, mu'azzeb ol merhûm ol! (rubâî ve şerhi için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 72-74).

69 Kemâleddin Efendi bu kısmı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den (VII, 26-27) tercüme etmiştir.

edilmemiş mesâ'il-i dakikadan olduğunu ve ma'a hâzâ şu sûretle tahakkuk etdikden sonra daha bir ferdin inkârına imkân kalmadığını 'ilâve ediyor ve *Fütûhât*'ın diğer bir mevki'ında dahi sebk-ı kitâbı ileri sürerek diyor ki "‘Arif ve habîr olan zâtın 'indinde ise ne kadar çetindir. Sanki Cenâb-ı Hak 'Benden değil kitâbdan korkunuz! Bu misillü şeyde ben ve siz müsâvî bulunuyoruz' buyuruyor. Kitâb ki ﴿افمن حقّ عليه كلمة العذاب﴾ der,⁷⁰ bana ve 'ibâda hâkim olduğu için ﴿وما يبذل القول لذي وما أنا بظلام للعبيد﴾⁷¹ 'Kavl benim 'indimde tebeddül etmez ve ben kullara aslâ zâlim değilim' diyor."⁷²

[15^b]

إِنَّ خَوْفَ الْكِتَابِ شَرٌّ نَوْمِي

إِذْ لَهُ الْحُكْمُ فِي الْوُجُودِ وَفِينَا

وَقَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ صَرِيحًا

وَرَأَيْنَاهُ فِيهِ حَقًّا يَقِينًا

لَا يَخَافُ إِلَّا لَهُ إِلَّا لِيَكُونَ

حَادِثٍ مِنْهُ حَلٌّ بِالْعَالَمِينَ⁷³

Resûl-i Ekrem -sallallâhu Te'âlâ 'aleyhi ve sellem- buyurmuşdur ki "Bir recül nâsa karşı 'amel-i ehl-i cennet ile 'âmil olur hattâ cennet ile kendi arasında bir karış yer kalır müte'âkıben o recül üzerine kitâb sebkeder de ehl-i nârın 'ameli ile 'âmil olup nâra gider."⁷⁴

70 "Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi mi?" (ez-Zümer 39/19). Nüşhada "kitab ki"den sonra bir "ve" vardır ancak cümlenin yapısına uymadığı için yukarıya yazmadık.

71 "Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara aslâ zulmetmem" (Kâf 50/29).

72 Kemâleddin Efendi bu kısımdan 17^b'de bulunan ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ âyetine kadarki kısmı âyet, hadis ve şiirler de dahil olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'sinden (VII, 22-24) tercüme ve nakletmiştir.

73 [Kemâleddin Efendi:] Kitâb bize ve bütün vücûda hâkim olduğu için onun korkusu uykumu kaçırır. Kitâb-ı Kerim'de sarâhaten okuduk ve hakke'l-yakîn bildik ki Cenâb-ı Allah'dan hâdis olup 'âlemlere hulûl eden bir kevn-i hâdisden dolayı kendisinden korkulurmuş.

Şiirin ilk beytindeki "شَرٌّ نَوْمِي" ibaresi *el-Fütûhât*'ta "شَرٌّ ذُنُوبِي" şeklindedir. Bu durumda mâna da "Uykumu kaçırır" yerine "Günâhlarımı kaçırır" şeklinde olacaktır (bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, VII, 22-23).

74 Hadis-i şerifin tamamı şöyledir: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أَبِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا بَارِعَ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ عَمَلَهُ وَأَجَلَهُ وَرِزْقَهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ (bk. Buhârî, *el-Câmiûs-sahih*,

Ehl-i cennet hakkında da bunun bir mislini zikredip sonra **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ** {بِالْحَوَاتِيمِ} demiştir.⁷⁵ Havâtîm de sevâbıkn hükmü üzerine zuhûr eder. Kitâb bir şeyin ne sûretle kazâ olmasına sebk etmiş ise Cenâb-ı Allah o şeyi öylece kazâ ve takdîr eder.

Eşyâya olan ‘ilm-i ilâhî tekvîn-i eşyâya olan kavîl-i ilâhînin ‘aynıdır. ‘İnd-i ilâhîde kavîl tebeddül etmez. Hâlik ve mahlûkun hükmü münhasıran sebk-ı kitâb ile olduğu için ﴿وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ buyurmuştur.⁷⁶ ‘İbâd üzerine ancak sebk-i ‘ilm ile hükmediyor. ‘İlm-i ilâhî ne vech üzere sebk etmiş ise ‘ibâd üzerine o cârî oluyor. Zavallı ‘abd bu mevkîf-ı sivâda mevkûf kalıyor.

إِذَا كَانَ عِلْمُ الْحَقِّ فِي الْحَقِّ بِحُكْمٍ
فَفِي خَلْقِهِ أُخْرَى فَمَنْ يَتَحَكَّمُ

وَلَيْسَ بِمُخْتَارٍ إِذَا كَانَ هَكَذَا
فَكُلُّ إِلَى سَبْقِ الْكِتَابِ مُسَلِّمٌ

فَمَا الْخَوْفُ إِلَّا مِنْ كِتَابٍ تَقَدَّمَتْ
لَهُ سُورٌ فَبَيْنَا وَآيٍ وَأَنْجُمٌ

[16^a]

فَلَوْ كَانَ مُخْتَارًا أَمِنَاهُ إِنَّهُ
رَوْوْفٌ رَّحِيمٌ بِالْعِبَادِ وَأَرْحَمُ

وَأَخْبَرَ فِي الْبَشَرِ بِرَحْمَتِهِ الَّتِي
يَكُونُ هَا السَّبْقُ الْكَرِيمُ الْمَقْدَمُ

عَلَى غَضَبٍ أُنْدَاهُ فِعْلٌ عَبِيدِهِ
يَزُولُ بِحَمْدِ اللَّهِ عَنْهُ وَعَنْهُمْ

وَلَيْسَ كِتَابِي غَيْرَ ذَاتِي فَافْتَهُمُوا
فَمَا مِثْلُهُ إِلَّا يَفْقَهُوا أَوْ أَكْتُمُوا⁷⁷

VI, 570-71 [hadis nr. 3208], 705-6 [hadis nr. 3332]; XIII, 5-8 [hadis nr. 6594]; XIV, 543-45 [hadis nr. 7454]; bazı lafız farklılıklarıyla rivayeti için bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 106 [hadis nr. 179]; IV, 2042 [hadis nr. 2651]).

75 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, XIII, 22-23 (hadis nr. 6607).

76 "... ve ben kullara aslâ zulmetmem" (Kâf 50/29).

77 [Kemâleddin Efendi:] ‘İlm-i Hakk’ın hakka hâkim oldukda halkına hâkim olması daha lâyıkıdır. Başka kim tahakküm edebilir? Ma’a hâzâ böyle de olunca o ashâb-ı ihtiyâr değil iken hepsi sebk-ı kitâba münkâd ve müsellemeden oluyor. Şu halde hakkımızda sûreleri, âyetleri eczâsı olan kitâb-ı mukaddemen münhasıran korkmalıdır. Eğer fâ’il-i mehtâr hâkim olsaydı emin olurduk. Çünkü o, ‘ibâdına ra’ûf ve rahîm

Belki insân, nefsi üzere basîredir. Ey velî-yi hamîm! ‘Avârıza değil sadrında duran ve cevelân eden hâtıraya bak. Mevcûdiyetin kalbindeki hâtıra-i mevcûdeye göredir. Hâtimen dahi ona tatbikan tahakkuk edecektir. Ahvâl-i zâhireye bakma. Sadrındakine itimâd et. Ne ile hatmolacağına kitâb sebketmiş ise kalbinde o deverân eder. İmân deverân ediyorsa sen mü’minsin. İmân vâcib olacak bir şeyi zâhir hükmün iktizâ etmeyeceği bir şeye sarf ve kalbetmek cevelân ediyorsa sen onun hasebiyle olduğundan öylece de hatmolursun. Tenbîh ettiğim bu hakikatden nâs gâfildirler. Zâten emr-i ilâhîyi reddedip hük-m-i ‘âlîlerini ta’kîb eden yokdur. Kalbinde deverân eden şey sana ta’alluk eden emr-i ilâhînin ‘ayn-ı tecellisi olup vücûd-ı Hak’dan bir nasîbe-i mahsûsandır.

[16^b] Ba’zı zevât vera’ bahsinde demişdir ki: “Vera’dan eshel bir şey görmedim. Belki kalbimde ne helecân hâsıl etdiyse terketdim.”⁷⁸ Resûl-i Ekrem sallallâhu te’âlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinin {ذَعَّ مَا يَرِيئُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيئُكَ} ⁷⁹ kavli-i şerîfi de bunu te’yîd ediyor. {اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَتَلُوْا فَتَاكَ الْمُفْتُونَ} ⁸⁰ de buyuruyorlar.

Cenâb-ı Hak ancak bildiğini yazmıştır. ‘İlm-i ilâhî dahi suver-i ma’lûmâtı –müteğayyir olanını olmayanını- kendi nefislerinde ne vech ile ise öylece şühûd ile tahakkuk etmiştir. Şu halde Cenâb-ı Allah ma’lûmâtını daha hâl-i ‘ademinde gayri mütenâhî mütenevvî tegayyürâtı üzerine şühûd edip onların nefislerindeki hâl üzerine icâd buyurmuştur. İşte ‘ilm-i ilâhînin ma’dûm,

ve erhamdır. Tebşîr ederek bize haber vermiştir ki sebk-ı kerîmi olan rahmet-i ‘aliyyeleri mahzâ ‘ibâdin fi’liyle zuhûra gelen gazab üzerine mukaddem ve sâbıkdır ki bi-hamdillâh onunla gazab kendisinden de onlardan da zâ’il olur. Kitâbım zâtımdan gayri olmadığını anlayınız. Çünkü bu gibi şey ancak ben olabilirim. İster izhâr ediniz, ister ihfâ.

el-Fütûhât’ın esas aldığımız baskısında son mısradaki “او اَكْتُمُوا” ve “اَيَّ” ise “اَيَّ” şeklindedir. Kemâleddin Efendi yukarıdaki yazılışa göre tercüme ettiği için metne müdahale etmedik (şiir için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VII, 23).

78 Kaynaklarda fakih râvilerden Hasan b. Ebû Sinân’a atfedilen bu sözün aslı şöyledir: مَا حَاكَ مَا حَاكَ شَيْءٌ عِنْدِي أَسْهَلَ مِنْ أَلْوَجِ إِذَا حَاكَ فِي صَدْرِي شَيْءٌ تَرَكْتُهُ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنَ أَلْوَجِ مِنْ أَلْوَجِ فِي نَفْسِكَ فَاتْرِكْهُ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنَ أَلْوَجِ مِنْ أَلْوَجِ فِي نَفْسِكَ فَاتْرِكْهُ (bk. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 110; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricüs-sâlikîn*, II, 25). Sözün baş kısmı Buhârî’de أَلْوَجِ مِنْ أَلْوَجِ مِنْ أَلْوَجِ فِي نَفْسِكَ فَاتْرِكْهُ (bk. *el-Câmius-sahîh*, IV, 472). Kemâleddin Efendi bu kısımları İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhât*’ından tercüme etmiştir. Nitekim orada da bu sözün sahipleri hakkında bilgi verilmemekte قَالَ بَعْضُهُمْ denilerek söze geçilmekte ve cümle مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَهْوَنَ مِنَ أَلْوَجِ مِنْ أَلْوَجِ فِي نَفْسِكَ فَاتْرِكْهُ (bk. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VII, 23).

79 [Kemâleddin Efendi:] Sana rayb ü şek hâsıl edecek şeyi terkedip şek ve şübheden âzâde olan şeye geç (bk. Buhârî, *el-Câmius-sahîh*, IV, 472; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 239 [hadis nr. 2/5220]; Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir*, IV, 286 [hadis nr. 2518]).

80 [Kemâleddin Efendi:] Müftiler fetvâ verse bile bir de kalbinden tanı! (bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 44; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, II, 284; sadece اسْتَفْتِ قَلْبَكَ kısmı için bk. Dârimî, *el-Müsnedü’l-câmi*, s. 208-9; ayrıca benzer lafızlarla ilgili olarak bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I, 123 [hadis nr. 345]).

mevcûd, vâcib, mümkün, muhâl olan bütün eşyâya müte'allik bulunduğu da buradan ma'lûm olur.

Bu takdîre göre orada sâbık bir kitâb yoktur. İllâ kitâbî bir şeyin mâ bihi'z-zuhûruna ki (o şey hâl-i 'ademde iken Cenâb-ı Hakk'ın şühûdu üzerine vücûda onunla zâhir olmaktadır) izâfe ve nisbet ile dir. Çünkü hakikatde kitâb-ı sâbık bir şeyin mâ bihi'z-zuhûrudur ki o şeyin vücûduna sâbıktır. Şu hâlde kevâ'in daha mevcûd olmaksızın 'ademde iken şühûd edip de tekvîninden evveli âlim olan zât bu hakîkati zevkan bilir de sebk-ı kitâbdan değil münhasıran kendi nefsinden korkar. Zîrâ o zât bilir ki kendi, vücûda hangi sûret üzere zâhir olmuş ise kendi hakkında kitâb ve 'ilm-i ilâhî o sûret hasebiyle sebk etmiştir.

[17^a] Binâ'en'aleyh kitâba i'tirâz etme, nefsin[i] levmet! Düşünürsen bilirsin ki Cenâb-ı Hak nefsini münhasıran hüccet-i bâliğa kendisi için olmağa tavsîf buyurması bu noktadandır. Şüphesizdir ki ma'lûmun bulunduğu hâlin hilâfına 'ilmin ta'alluk etmesi muhâldir. Bir kimse Cenâb-ı Allah'a ihticâc edip de, "Senin 'ilmin benim böyle olmağıma sebk etmiştir, niçin beni mu'âheze ediyorsun?" demiş olsa Cenâb-ı Allah ona buyurur ki: "Ben seni sen ne hâlde isen öylece bildim. Eğer o hâlin gayri bir hâlde olsa idin bulunduğun hâl üzere seni bilirdim." Onun için ﴿حَتَّى تَعْلَمَ﴾⁸¹ buyurmuştur. Nefsine mürâca'at edip sözünde munsıf ol! Bunun üzerine 'abd nefsine mürâca'at ve zikrettiğimiz gibi emre nazar edince hüccet-i bâliğanın Cenâb-ı Hakk'a sâbit ve kendisinin de mahcûc ve mağlûb olduğunu bilir.

İşitmiyor musun Cenâb-ı Hak ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾⁸² buyuruyor. Ya'nî nefislerine kendiler zulmetdiler. Çünkü onların daha kendileri ma'dûm iken buldukları ahvâlden hangi hâl üzere vücûda zâhir olacaklarını bildik de onlar bize ancak o vech üzere zâhir oldular {فَالْعِلْمُ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ مَا هُوَ الْمَعْلُومُ تَابِعٌ لِلْعِلْمِ} .⁸³

Bu bir mes'ele-i dakikadır ki bir kimsenin ona tenbîh ettiğini bilemiyorum. İhtimal ki vardır, bize vâsıl olmamıştır. Ma'a hâzâ bir kere tahakkuk etdikden sonra bir kimsenin inkârına daha imkân kalmaz. Birâderim! Bir şeyin mevcûd olması ile bir de hâl-i 'adem-i ezelisinde şu sûret üzere bulunması beyninde fark-ı 'azîm vardır.

81 "... biz bilinceye kadar ..." (Muhammed 47/31).

82 "Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar zalim diler" (ez-Zuhruf 43/76).

83 "Öyleyse ilim, ma'lûma tâbî'dir; yoksa ma'lûm ilme tâbî' değildir. Bunu anla!" (gerek bu söz gerekse bu varaktaki bilgilerin kaynağı için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VII, 24).

Birincisinde ‘ilm-i ilâhî o şeyin vücûduna mütekaddim ve sâbık olup ikincisinde o şey kendisine [17^b] ta‘alluk eden ‘ilm-i ilâhîye müsâvıkdır. Ve kendisine müte‘allik ‘ilm-i ilâhîyi kendisi bizâtihi i‘tâ ettiği için onun üzerine bîr-rütbe mukaddemdir. Şu hakâ’ik-i mezkûre sence ma‘lûm olsun ki vech-i sâbık üzere mücerred kendi hâlin kazâ ve hükmüyle vukû‘a gelmiş olan kazâ ve kader-i ilâhîye teslim ve tefvîz husûsunda sana büyük menfa‘at verir. Şu kitâbda bu meseleden başka bir söz olmasa bile nazar-ı sedîd ve ‘akl-ı selîm sâhibi olan her bir zât için bu da derece-i kifâyede olurdu ﴿وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ﴾.⁸⁴

Râkımü'l-hurûf, ‘acz-i kül ile ma‘rûf olan muharrir-i fakîr diyor ki: Hazret-i Şeyh’in bu mebhasdeki kelâmı evvelâ kazânın sıfat-ı kelâma, sâniyen dahi sıfat-ı ‘ilme ircâ‘ını işâr ediyorsa da ikincisinin esah olduğu evvelce ‘arzedilmişdi. Müşârün ileyhın ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمَ﴾⁸⁵ kavlinden murâdı sûre-i Muhammed’deki -sallallâhu ‘aleyhi ve sellem- ﴿وَلَنَبَلِّغَنَّكَ حَتَّىٰ تَعْلَمَ﴾⁸⁶ kavli-i şerîfidir. Mezkûr âyet-i kerîmenin tefsîrinde kendileri buyurmuşlardır ki ‘ilm-i ilâhî iki kısım olup icmâlen levh-i kazâda ve tafsîlen levh-i kaderde ma‘lûmâtı üzerine sâbıkdır. Ve hem de nüfûs-ı beşeriyye nüfûs-ı semâviyye-i cüz’iyyeden ‘ibâret olan mezâhir-i tafsiliyye de ona tâbîdir. Şu hâlde ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمَ﴾nin ma‘nâsı hattâ ‘ilm-i tafsîlimiz mezâhir-i melekûtiyye ve insâniyyede (ki huberâ onunla sâbit olacaktır) zâhir ola demektir. Ve {فَاقْتَهُمْ} kavlinden murâd-ı ‘âlîleri de bu meselede tevehhüm olunan devr ve tenâkuzu ref‘ ve tevfikdir. Ya‘nî ‘ilm ve ma‘lûm-ı ilâhînin her biri muhtelif cihât ve müte‘addid i‘tibârât ile tâbî ve metbû’durlar. Şöyle ki ‘ilm-i tasdikî [18^a] vücûd-ı ‘ilmî hasebiyle ma‘lûmuna tâbîdir. Ve ‘ilm-i tasavvurî dahi vücûd-ı hâricî hasebiyle ma‘lûmunun metbû‘udur.⁸⁷

Bir de denilebilir ki: ‘İlm-i ilâhînin herhâlde “fi‘lî” ya‘nî hâricden gayri müstefâd olması vâcibdir. Denilir ki ba‘zı mütekellimîn ‘inde böyledir. ‘İlmin vukû‘-ı ma‘lûma tâbî olmasına kâ‘il olamazlar. Fakat tebe‘iyyeti kâ‘il olanlar ‘ilm-i ilâhîyi fi‘lî ve infi‘âlî kısımlarına ayırmışlar ve ‘ilm-i infi‘âlî vukû‘ üzerine mukaddemdir demişlerdir. ‘İlmin ma‘lûma tebe‘iyyetinden murâdları dahi ‘ilmin zamânen yâhûd zâten ma‘lûmundan te‘ahhuru değildir. Belki mutâbakatda ‘ilmin ma‘lûma fer‘ olmasıdır.

Müsâvaka’nın lüzûm ve terâdüfden e‘am olduğu ma‘lûmdur. Bu cihetle müşârün ileyhın “müsâvaka” ta‘bîri sûfiyye gibi sıfat zâtın ‘aynı olduğuna

84 “Allah hakikati söyler ve doğru yola O erîştirir” (el-Ahzâb 33/4).

85 “... biz bilinceye kadar ...” (Muhammed 47/31).

86 “Andolsun ki [aranızdan cihada çıkanları ve sabredenleri] bilinceye (ortaya çıkarınca-ya) kadar sizi imtihana tâbi tutacağız” (Muhammed 47/31).

87 Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 176; VIII, 90.

zâhib olan hükemânın her şeye ta'alluk eden 'ilm-i tâmm-ı ilâhîyi 'ilm-i basît ve 'akl-ı vâhidde zâtın 'aynı ve 'ilm-i mufassal ve 'ukûl-i kesîrede zâtın lâzımı olmak üzere zikreylemelerine mebnî olmalıdır. Bunu da 'ilâveten 'arzedeyim ki: Resûl-i Ekrem -sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- efendimiz hazretlerinden mervî olan {إِذَا وَجَدْتَ خَيْرًا فَلتَحْمَدِ اللهَ وَإِنْ وَجَدْتَ ضِدَّهُ فَلَا تَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَكَ} ⁸⁸ hadis-i şerîf dahi şeyhin ifâdât-ı sâbıkasını te'yîd etmektedir. [18^b] ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ ⁸⁹ kavli şerîfi de bir tevcîhe göre bunu te'nîs eder.

Hazret-i Muhyiddîn 'Arabî bu tebe'iyet ve kazâ ve kader mes'elelerini bilâhere yek-dîgerine mezc ve ircâ' ederek ber-vech-i âtî mühim bir su'âl ve cevâb dahi îrâd etmiştir:⁹⁰

- Kâbil-i şer olarak yaratılmış olan bir mahlûku mümkün iken Cenâb-ı Hak niçin hayrı kâbil olarak yaratmamıştır? Hâlbuki hepsi kendisindedir.

- 'İlm ma'lûma tâbî' olduğundan her bir mümkün hâl-i 'ademindeki ahvâl üzerine (sebât olsun tağyîr olsun) mahlûk ve mevcûd olmuştur. 'İlmin bunda hiçbir te'sîri yoktur.

Müşârünileyh evvelce de buyurmuşdu ki Cenâb-ı Hak mücerreden cemâl murâd ettiği için bize mutlakâ kazâya rızâ ile emr buyurdu. Eğer makziyyün 'aleyhin hâlini makziyyün bih ile tafsîl buyursaydı kazâ biri rızâ câ'iz olan dîğeri rızâ câ'iz olmayan olmak üzere ikiye ayrılırdı. Kader dahi hükümü mücerred tevkîtden 'ibâretidir. Her bir şey kazâ ve kader ile demek her bir şey hükmi-muvakkat ile demektir. Şu hâlde kaderin tevkî-i mutlak haysiyetiyle hayr, şer, acı, tatlı her nev'ine îmân etmek vâcib olur. Fakat tebe'iyet haysiyetiyle kadere îmân vâcib oluyorsa da onun ba'zısına rızâ lâzım gelmez. Evet, hayrın hayr olduğuna îmân etmek nasıl lâzım ise şer-rin şer olduğuna ve şer olduğu cihetle Cenâb-ı Allah'a muzâf olmadığına da aynı sûretle îmân vâcibdir. Zirâ şer mücerred vücûd-ı 'aynîsi hasebiyle Allah'a izâfe ve nisbet edilirse de şer olduğu cihetle ona muzâf olmaz. [19^a] Mü'min olan zât şubhesizdir ki Cenâb-ı Hakk'ın kendisinden nefyetdiğini

88 [Kemâleddin Efendi:] Ya'ni nefsinde bi'l-mürâca'a bir hayr bulursan onu bâtın-ı istîdâdından izhâr edip de îcâd ettiğinden dolayı Cenâb-ı Allah'a hamdet. Çünkü Cenâb-ı Hak izhâr etmeseydi o kendiliğinden zâhir olamazdı. [18^b] Eğer nefsinde bir hayr bulamaz isen kusûr-ı istîdâdından neşet ettiğini bilip de sen ancak fi'linden başkasını levmetme (bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, IV, 1995 [hadis nr. 2577]; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IX, 350 [hadis nr. 7798]). Uzunca bir hadis-i kutsinin son kısmını oluşturan bu cümleler kaynaklarda şu lafızlarla yer almaktadır: فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ

89 "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir" (en-Nisâ 4/79).

90 Kemâleddin Efendi bu cümleden 19^b'nin başına kadarki kısmı *el-Fütühâtü'l-Mekkiye'*den (VII, 27) özetlemiştir.

o da nefyeder. Hattâ Resûl-i Ekrem -sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- efendimiz hazretlerinin { وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ }⁹¹ buyurmaları da bu noktadandır. Cenâb-ı Hak ﴿ فَاهْتَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوِيَهَا ﴾⁹² buyurmamış mıdır? Evet, Cenâb-ı Hak bize mücerred fücûrun fücûr ve takvânın da takvâ olduğunu bildiriyor ki tarik-i fücûrdan ictinâb edip tarik-i takvâyâ sülûk edelim.

- Ya ﴿ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾⁹³ buyurulmuştur, ona ne dersin?

- ﴿ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ kavli-şerîfi şer'an seyyi' olduğu sâbit ve mahkûmün bih olan şeyler hakkında olmayıp belki sence sû' ve kötü 'addedilen şeyler hakkındadır. Sence kötü 'addedilen şey dahi şübhesizdir ki kendi garazına muhâlif olan şeyden 'ibâretdir. Çünkü küffâr { إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ }⁹⁴ dediler. Cenâb-ı Hak da onlara sizin iyi ve kötü 'addettiğiniz her şey Allah'dandır diye beyân-ı hakikat buyurması için Resûl-i Ekrem'ine ﴿ قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾⁹⁵ buyurmuştur.

Mu'tinin i'tâ ettiği şeyi ta'yinde kâbilin te'siri vardır. Cenâb-ı Allah dâ'ima hayrı mu'tidir, fakat kâbil onu hayr ile şer ile mahkûmun 'aleyh olmak üzere tafsil eder. Onun hayriyeti aslı üzerine ibkâdan 'ibâret olup aslın mevcûd olan hükmüne nazaran { وَالْحَقِيرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ }⁹⁶ buyurulmuştur. Fakat ona şer ile hükmolunması kâbilden neşet ettiği için { وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ }⁹⁷ denilmiştir. İbn 'Arabî hazretleri bu kelâm-ı hikmet-ittisâmıyla [19^b] kazâyâ rızâ makziyyün bihe rızâ olmadığını müdekkikâne bir sûretde tefhîm ediyor.⁹⁸

Ma'lûm bulunduğu üzere rızâ bi'l-kazâ iki türdür. Biri Cenâb-ı Allah'ın her bir hüküm ve takdîrini savâb ve 'ayn-ı hak i'tikâd ederek makzî ve makdûrâtından hiçbirisine i'tirâz eylememektir ki bu her bir mü'mine zâten vâcibdir. Diğer de her bir makzî ve mukadderât-ı ilâhiyyeyi kalben mesrûr ve munbasit olarak hüsni-şûretle kabûl ve telakkî etmektir ki bu da havâss-ı 'ibâda mahsûs ve münâsibdir.

91 Hadisin tamamı şu şekildedir: { لَيْسَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ } (bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 534-35; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 275 [hadis nr. 3424]).

92 "O nefse işyanını ve itâatini ilhâm edene and olsun ki..." (eş-Şems 91/8).

93 "Hepsi Allah'tandır" (en-Nisâ 4/78).

94 "Doğrusu sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık" (Yâsîn 36/18).

95 "De ki: Hepsi Allah'tandır" (en-Nisâ 4/78).

96 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 534-535; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 275 (hadis nr. 3424).

97 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 534-35; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 275 (hadis nr. 3424).

98 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, VII, 27.

Ma'a hâzâ makziyyün bihe de ba'zan kazâ itlâk edilmekle da'avât-ı nebeviyyenin birisinde {أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ}⁹⁹ diye kazâdan sû' ile tavsîf edilerek isti'âze de vâki' olmuştur.

Kader, hiçbir melek ve nebînin muttali' olmadığı esrâr-ı hafiyeden olduğu için Hazret-i Ali -kerremellâhü vechehû- kaderden su'âl eden bir şahsa, "Kader bir tarîk-i muzlimdir. Ona sülûk etme!" buyurmuştu. Sâ'il su'âli tekrâr edince "Kader bir bahr-i 'amîkdir. Ona girme!" deyip üçüncüsünde "Sence mahfî bir sır-ı ilâhîdir. Onu teftîş eyleme!" buyurmuşlardır.¹⁰⁰

تَبَارَكَ مَنْ أَجْرَى الْأُمُورَ بِحِكْمَةٍ

كَمَا شَاءَ لَا ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا

فَمَا لَكَ شَيْءٌ غَيْرَ مَا اللَّهُ شَاءَهُ

فَإِنْ شِئْتَ طَبَّ نَفْسًا وَإِنْ شِئْتَ مِتَّ كَطْمًا¹⁰¹

Kazâ ve makziyyün bih hakkında aşağıda da tafsîlât verilecektir.

[20^a] Bir târîhde yehûd 'ulemâsından birisi vâki'a mühim bir su'âli mu-tazammın bulunan şu manzûmeyi tertîb ve îrâd ve bununla da 'aklınca¹⁰² 'ulemâ-yi İslâmiyye'yi gûyâ ilzâm murâd etmişti:

99 Hadisin tam metni şöyledir: {تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ وَدَرْكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ}. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, XIII, 39-40 (hadis nr. 6616); ayrıca bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 2080 (hadis nr. 2707). Bu hadis Kemâleddin Efendi'nin kaydettiği şekliyle (dua olarak) Şâzeliyye tarikatının evradı arasında yer almaktadır. Kemâleddin Efendi her ne kadar Nakşî olsa da "câmiu't-turuk" olan babası Abdülhamid Hamdi Efendi Şâzeliyye'nin müşîdlerindendi. Kemâleddin Efendi'nin bir kısmı babasının intikal eden zengin kitapları arasında bu tarikatın evradının da bulunduğunu ve onun bundan da istifade ettiğini düşünüyoruz (dua için bk. İyâd eş-Şâfiî, *el-Mefâhirü'l-aliyye*, s. 204; Abdülhamid Hamdi Efendi'nin Şâzeliyye ile irtibatı hakkında bk. Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, II, 160).

100 Rivayetin aslı şöyledir: {وَقَالَ [أمير المؤمنين علي بن أبي طالب] وَقَدْ سَبِلَ عَنِ الْقَدْرِ طَرِيقَ مُطَلِمٍ فَلَا تَسْلُكُوهُ، ثُمَّ سَبِلَ فَأَيْنَا فَقَالَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ، ثُمَّ سَبِلَ فَأَيْنَا فَقَالَ سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ}. Bk. İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, X, 19, 99.

101 [Kemâleddin Efendi:] Hiçbir kimseye bir zulüm etmek murâd etmeksizin her bir emri hikmete makrûn olarak istediği gibi icrâ eyleyen Cenâb-ı Zül-celâl hazretleri te'âlî eylemiştir. O'nun dilemediği bir şey senin için hâsıl ve mutasavver değildir. İster kalben memnûn ol, ister dargınlığı yutkunarak itlâf-ı nefis et. Ulaşabildiğimiz eserlerde kıtanın şairi belirtilmemiştir (bk. Ali el-Kârî, *Mîrkâtü'l-mefâtîh*, I, 147; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 334; Remzî, *Telfiku'l-ahbâr*, II, 298; Karnî, *el-Kazâ ve'l-kader inde'l-müslimîn*, s. 73). Bu eserlerde "بِحِكْمَةٍ" kelimesi "بِحِكْمِهِ" olarak kayıtlıdır. Kemâleddin Efendi gerek kıtayı gerekse önceki paragrafı *Tuhfetü'l-ahvezî*'den nakl ve tercüme etmiştir.

102 Kelimede "nun"un noktası yoktur. Bu durumda kelimeyi "akıllica" şeklinde okumayı çift "lâm" olmadığı için, "aklice" şeklinde okumayı ise cümlelerin anlamını bozduğu için tercih etmedik.

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ، ذِي دِينِكُمْ
تَحَيَّرَ دُلُونِي بِأَوْصَحِ حُجَّةٍ
إِذَا مَا قَصَى رَيِّ بِكُفْرِي بِرَعْمِكُمْ
وَأَمْ يَرْضَهُ مِنِّي فَمَا وَجْهَ حِيلَتِي
قَصَى بِصَلَالِي ثُمَّ قَالَ: ارْضُ بِالْقِضَا
فَمَا أَنَا رَاضٍ بِالَّذِي فِيهِ شَقْوَتِي
فَإِنْ كُنْتُ بِالْعِصْيَانِ يَا قَوْمُ رَاضِيًا¹⁰³
فَرِي لَا يَرْضَى بِشُؤْمِ بَلِيَّتِي
دَعَانِي، وَسَدَّ الْبَابَ عَنِّي فَهَلْ إِلَى
دُخُولِي سَبِيلٌ يَبْتُونَا لِي قِضِيَّتِي
أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ بِاللَّهِ أَوْضِحُوا
جَوَابِي وَأَشْفُوا بِالْبَرَاهِينِ عَلَيَّ¹⁰⁴

Ya'nî "Ey 'ulemâ-i dîn! Dîninizce zimmî tanılıyorum. Ma'a hâzâ mütehayyirim. Beni açık bir delîle mazhar ediniz. Cenâb-ı Hak zu'munuza göre küfrümü takdîr etmiş, şu hâlde de benden râzı olmamış ise bu husûsda çâre ve tedbîrim nedir? Dalâletime hükmedip kazâma da râzı ol diyor. Şekâvetimi tazammun eden bir hükme râzı olabilir miyim ya? Haydi ma'siyete ben râzı olayım! Rabbim meş'ûm bir beliyyeye dûçâr olmaklığıma râzı olur mu? Beni çağırıyor. Hâlbuki bana karşı kapıyı kapıyor, girmeye yol var mı? Ta'kib edeceğim muktezâyı beyân ediniz. Ey 'ulemâ-yi dîn! Cevâbımı Allah için izâh edip 'illet-i iştibâhıma vâzıh burhânlar ile şifâ-bah olunuz."

Bir rivâyete göre manzûme-i mezkûre yahûdî 'ulemâsı tarafından değil belki mücerred bir yahûdî lisânından olmak üzere Mu'tezile 'ulemâsından İbnü'l-Bakkakî tarafından nazmedilmişdir. İki kâf ile İbnü'l-Bakkakî denilen mezbûr nâzım da Şeyhülislâm İbn Dakîk el-'İyd'in [ö. 702/1302] vilâyeti [20^b] zamânında zındıklığı sâbit olmağla katlolunmuşdur. Bu meselede sâ'il-i mu'annid¹⁰⁵ her kim olursa olsun ehemmiyeti derkâr olan mezkûr su'âle nazmen veyâ nesren şâfi cevâb vermek mecbûriyetinde kalan 'ulemâ-yı kirâm bi't-tab' zarûret-i elîme altında kalıp kazâ ve kader ve esrârı hakkında memnû'iyetine

103 "بِالْمُقْصِي" kelimesi kaynaklarda "بِالْعِصْيَانِ" şeklindedir.

104 Bk. İbn Teymiyye, *el-Kasîdetü't-tâiyye*, s. 101. Eserde son iki beyit farklı lafızlarla mevcuttur.

105 Müstensih bu kelimeyi hem burada hem de bir aşağıdaki paragrafta galat olan şekliyle (mu'annit) yazmıştır.

rağmen icmâlî beyânâtda bulunarak cevâb-ı savâb vermeği iltizâm ettiğiinden Kâdî Beyzâvî hazretlerinin telâmizesinden 'allâme Bedrüddîn Muhammed bin Es'ad Tüsterî en evvel nazmen şöyle bir cevâb vermişdi:

فَمِنْ قَضَاءِ اللَّهِ بِالْكَفْرِ عَلَيْهِ
 يَعْلَمُ قَدِيمٍ سِرٌّ مَا فِي الْجَلِيَّةِ
 وَأَظْهَارُهُ مِنْ بَعْدِ ذَاكَ مُطَابِقًا
 لِإِدْرَاكِهِ بِالْقُدْرَةِ الْأَرْزَلِيَّةِ¹⁰⁶

Birinci beyit kazânın ve ikinci beyit kaderin tefsirine işâretidir. Çünkü eşyâya ezelen ta'alluk eden 'ilm-i ilâhîye kazâ denilip vücûduna 'ilm-i ilâhî ta'alluk eden eşyânın mü'ehharan ta'alluk-ı mezkûra mutâbık bir sûretde kudret-i ezeliyye ile îcâd ve ızhârına da kader denilir.¹⁰⁷ Fakat kazânın şu sûretle sıfat-ı 'ilme ircâ'ına istinâd eden bu mücmel cevâb ile iktifâ edildi. Belki mü'ehharan dîger 'ulemâ ve fuzalâ tarafından daha mufassal, mükemmel cevâblar tertîb ve merâtib-i erba'a denilen kazâ ve kader ile sırr-ı kader ve sırr-ı sırr-ı kader mebâhisine dâ'ir bu bâbdaki memnû'iyete bakılmayıp izâhât-ı kâfiye itâ edilmişdir. Şu hâlde sâ'il-i mu'annidin 'ilmi bî'n-nihâye vâsıl olabilecek son gâye budur ki Cenâb-ı Zü'l-celâl hazretleri ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ ve ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾¹⁰⁸ muktezâsınca dilediğini işler ve murâd eylediği şey ile de hükmeder. [21^a] Binâen'aleyh beyne'l-enâm meşhûr ve ma'rûf olduğu üzere Cenâb-ı Allah'ın mahlûku üzerine sa'âdet yâ şekâvet, tâ'at yâhûd ma'siyet, îmân yâ küfür ve dîger ahvâl-i sâ'ire ile ezelen hükmeylemelerine **kazâ** ve istikbâlde zuhûruna ezelen hükmi-âlileri ta'alluk eden eşyâyı vakt-i mu'ayyen ve zamân-ı merhûnunda şey'en fe-şey'en mukaddem, mü'ehhar olarak îcâd ve ızhâr buyurmalarına da **kader** denilegelmektedir.

Fakat sırr-ı kazâ ve kader biraz tafsîl ister. Şöyle ki: Hakâ'ik-ı mevcûdenin hepsi 'ilm-i ezeli-i sübhânî'de kadîmdir. Nitekim ﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾¹⁰⁹ buyurulmuşdur. Ya'nî Cenâb-ı Allah her bir şeyi hakâ'ik-ı

106 [Kemâleddin Efendi:] Cenâb-ı Allah'ın küfrü kazâ ve takdîrinin ma'nası zuhûra gelen bir şeyin sırrını 'ilm-i kadîmi ile bilip de onu 'ilm-i 'âlilerine mutâbık bir sûretde mü'ehharan kudret-i ezeliyyeleri ile îcâd ve ızhâr eylemesinden 'ibâretidir (bk. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 74; Zebîdî, *İthâfûs-sâde*, II, 177).

107 Tespitlerimize göre Kemâleddin Efendi gerek yukarıdaki iki beyti gerekse bu cümleleri şu eserin o dönemki baskısından (Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1317) nakil ve tercüme etmiştir (İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 18-19).

108 Kemâleddin Efendi iki farklı âyeti tek parantez içerisine kaydetmiştir. "(Allah) dilediğini yapar" mânâsına gelen ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ Âl-i İmrân sûresinin (3) 40. âyetinin son kısmıdır. "(O) dilediği ile hükmeder" anlamındaki ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ ise Mâide sûresinin (5) 1. âyetinin sonunda yer almaktadır.

109 "Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Ama biz onu belli bir miktar ile indiririz" (el-Hicr 15/21).

mevcûdât-ı ezeliyedeki ahvâle ta'alluk eden 'ilm-i ezelişi mikdârınca inzâl buyurmaktadır. 'İlm-i ezeli'de sâbit olan bu hakâ'ika ehl-i kelâm ıstılâhında **hakâ'ik-ı sâbite** denilip hükemâ ve ilâhiyyûn tarafından "mahiyât-ı eşyâ" ve "hurûf-ı âliyyât" ve sûfiyye örfünde "a'yân-ı sâbite" deniliyor. Zirâ bu hakâ'ikın daha vücûd-ı zâhirî ile mevcûd olmaksızın 'ilm-i ilâhîde suver ve istîdâdı hasebiyle ba'zısı ba'zısından mütemâyiz a'yân ve zerrât-ı mu'ayyenesi vardır ki Cenâb-ı Hak onların külliyyâtını ve cüz'iyâtını yek-dîgerinden mütemeyyiz olarak hem bilir hem de ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾¹¹⁰ kavli-i şerîfinin delâlet-i sarîhiyesi üzere tamâmen görür. Nitekim biz de menâmda ba'zan birtakım eşyâyı daha vücûda gelmeksizin görürüz. Hattâ ahvâl ü ehvâl-ı kıyâmeti Cenâb-ı Hak tarafından oradaki mahlûkât arasında yapılacak fi'l ü hükûmeti 'aynen müşâhede ederiz. Ehl-i keşf olan zevâtın âtiyen vâkî olacak [21^b] eşyâyı vukû'a gelmeden evvel hâl-i yakazada görüp ihbâr eylemeleri de bunun bir nazîrî olabilir.

Sûfiyye-i kirâm demişdir ki: **Ecsâmın hakâ'iki ervâh, ervâhın a'yân-ı sâbite, a'yân-ı sâbitenin esmâ'-ı ilâhiyye, esmâ'-i ilâhiyenin hakikati de zât-ı ehadîyye-i sübhâniyyedir.** İşte şu sûretle deniliyor ki cenâb-ı zül'celâl hazretlerinin 'ilm-i 'âlileri kadîm olmağla ma'lûmât-ı ilâhiyyeleri bulunan hakâ'ik-ı mezkûre dahi mec'ûle ve mahlûka olmayıp sa'âdet ve şekâvet vesâir ahvâli ile bi'l-küllîye kadîmdir.

Cenâb-ı Hak hakâ'ik-ı mezkûreyi '**alâ mâ hiye 'aleyh** buldukları hâl üzere ezelen bilmiş ve zât-ı hakâ'ikın muktezâsı ne ise onların üzerine onunla hükmedip bir gûne tağyîr ve tebdil etmemişdir. ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ﴾¹¹¹ kavli-i şerîfinin ma'nâsı da bundan 'ibâretidir. Gûyâ buyuruyor ki "Kavlim meşîyyetim 'ilmime tâbî' olup 'ilmim de ma'lûmât-ı ilâhiyyemin -kendi zât ve hakikatleri hasebiyle- iktifâ etdiği şeye tâbîdir." Lisân-ı hâlin entak ve lisân-ı makâlden asdak olduğu şübhesizdir.¹¹²

Binâen'aleyh, hakâ'ik-ı mezkûre mücerred lisân-ı istîdâdları ile vücûd-ı 'aynî-yi zâhirîyi taleb edip Cenâb-ı Hak da onları -mahzâ cûd u keremiyeler- icâd buyurmuş; şu hâlde bütün mahlûkât kendi hakikat-i zâtîyyesine muktezâsına muvâfık bir sûretde zuhûra gelmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem -sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- efendimiz hazretleri ﴿إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ﴾¹¹³ buyurmuşdur.¹¹³ Buradaki halk, zulmet-i gayb-ı 'ilmîdeki

110 "Allah'ın her şeyi görmekte olduğunu bilmiyor mu?" (el-Alak 96/14).

111 "Benim huzurumda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim" (Kâf 50/29).

112 Kemâleddin Efendi bu kısmı İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinden (I, 64) özetlemiştir.

113 Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, IV, 382 (hadis nr. 2642); Süyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, II, 306 (hadis nr. 5356). Bu eserlerde رَسَّ kelimesi yerine أَلْفَى bulunmaktadır. Hadis Bursevî'de ise Kemâleddin Efendi'nin kaydettiği şekliyle mevcuttur.

takdîr ma'nâsına olup cenâb-ı feyyâz-ı mutlakın zulmetde mahlûkâtı halk [22^a] ve takdîr buyurmuş mücerred nûr-ı vücûd-ı 'ilmîsinin feyezânından ve sonra da onlara nûr-ı zâtîyyesinden "resen" eylemesi, saçması da nûr-ı vücûd-ı 'aynî ve hâricîyi ifâzadan 'ibâretidir.¹¹⁴ Ehl-i hakikat ıstılâhında birincisine "feyz-i akdes" ve ikincisine de "feyz-i mukaddes" denilir.¹¹⁵

Hâsılı, bir bağçeye dâhil olup muhtelif isti'dâddaki tohumlara musâdif ve sârî olan bir su nasıl ki hiçbir gûne tağyîr ve tebdîl vukû'a getirmeksizin her bir tohumu kendi isti'dâdına göre inbât ve meselâ arpayı arpa, buğdayı buğday olarak ızhâr ediyorsa 'aynî sûretle hakâ'ik-ı eşyâ dahi muhtelif isti'dâdli tohumlar mesâbesinde olup onlara feyezân eden vücûdda âdetâ mezkûr tohumda sârî olan su menzilesinde olduğundan "Sa'îd, batn-ı ümmünde sa'îd olandır. Şakî dahi batn-ı ümmünde şakî olandır" denilmiştir.¹¹⁶

Demek oluyor ki hakâ'ik-ı mezkûre üzerine tevcîh-i sâbık vech-ile Cenâb-ı Hak'da ancak vücûd feyezân etmiş, fakat onlardan her bir hakikat kendi ezeli isti'dâdına göre zuhûra gelmiştir. Zikrolunan "ümm", 'ilm-i ezelden 'ibâret olup burada dört makâm vardır.

Birincisi '**ilmullâh**dır ki bu "batn-ı ma'nevî"dir. Sûfiyyûn ıstılâhında buna "batnül-üm" ve "ümmül-kitâb" denir. İkincisi **makâm-ı belâ**dır. Buna "mevlûd-ı ma'nevî" derler. Üçüncüsü "**batn-ı ümm-i sûrî**"dir. Dördüncüsü "**mevlûd-ı sûrî**"dir ki mevlûd-ı ma'nevînin sûretidir. Bu cihetle burada [22^b] sa'îd şakîden temeyyüz etmez. Nitekim "âlem-i elest"de dahi temeyyüz etmemişdi. Fakat batn-ı sûrî sûret-i 'ilmullâh olduğu için orada sa'îd şakîden mütemeyyüz olmuştur. İş bu zikrettiğimiz hakâ'ik-ı sahiha nazar-ı te'emmüle alınınca {السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ} ¹¹⁷ hadîs-i şerîfiyle {السَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى}

114 Kemâleddin Efendi hadîs-i şerif de dahil olmak üzere buradaki ibareleri İsmâil Hakkı Bursevînin *Rûhu'l-beyân*'ından nakil ve tercüme etmiştir. Bursevî de bu bilgileri Sadreddin Konevînin *Fükûk*'ünden (*el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemî'l-Fusûs*) aktardığını söylemektedir (bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 23; VI, 152-53).

115 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 49.

116 Bu cümleler kaynaklarda *السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ* ve *السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ* şekilleriyle hadîs olarak geçmektedir. Kaynak için aşağıdaki dipnota [nr. 117] bakınız. Kemâleddin Efendi bu paragraftaki "su-tohum" örneğini dedesi *Kasîde-i Bürde* şârihi Ömer Naîmî Efendi'nin kaydettiği bir varaklık Arapça risâleden aktarmıştır. Bu risâlede bir yahudi âlime ait olduğu söylenen yukarıdaki şiir ve ona verilen cevap da bulunmaktadır. Kemâleddin Efendi bu cevaptan da büyük ölçüde istifade etmiştir: "Hâzihî sûretü cevâbi ulemâi Mekke azzamehümüllâhu teâlâ ve neffeanâ bi-berekâtihim" (bk. *Mecmûa*, vr. nr. yok).

117 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 132 (hadîs nr. 261); Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 79-80 (hadîs nr. 52); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 452 (hadîs nr. 1475). Hadîsin yalnızca baş kısmı için bk. Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, IX, 212 (hadîs nr. 8460).

{كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَىٰ فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ} ¹¹⁹ kavlı-i şerîflerinin ma'nâsı tamâmen zâhir ve münfehîm olur. ¹²⁰

Muhakkaktır ki her bir mevlûd mebd-i hilkatde asl-ı cibilletde fitrat-ı selîm ve tevhîd ve dîn-i hakkı kabûle müsta'id ve müteheyyî' bir tab'ât üzere halk oluyor. ¹²¹ Şu hâlde taklîd ve âfât-ı beşeriyeden birisine tesâdüf etmeyip hâl-i aslisinde bırakılırsa tevhîd ve dîn-i hakka mülâzemetden infikâk ederek başka bir dîne sapmaz. Fakat ma'ât-te'ssûf ins ü cin şeytânlarının iğvâsına ma'rûz kalırsa bilâhère dûçâr-ı dereke-i dalâlet ve gavâyet olacağı bedîhidir. Hakikat-i mezkûre ﴿فَإِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ¹²² kavlı-i şerîfnde musarrah olduğu gibi {كُلُّ عِبَادِي خَلَقْتُ حُنَفَاءَ فَاجْتَنَلْتَهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ} {وَأَمُرُوا أَنْ يُشْرِكُوا بِي غَيْرِي} ¹²³ diye mervî olan hadîs-i kudside dahi 'iyânen gösterilmiştir. Üdebâdan bir zât:

118 Bazı kelâm kitaplarında ve tefsirlerde "عِنْدَ الْمَأْتَرِيْدِيَّةِ... فَالْأَشْعَرِيَّةِ" "فِي الْخَيْرِ" "قَبْلَ" gibi ibarelerden sonra yer alan bu sözü araştırmalarımıza rağmen hadîs kaynaklarında tespit edemedik (birkaç örnek için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 154; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, s. 8-11; Çerkezşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *er-Risâletü'l-Hamîdiyye*, s. 24).

119 Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, III, 343-346 (hadîs nr. 1357, 1359); Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, IV, 2047-2048 (hadîs nr. 2658); Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, IV, 16-17 (hadîs nr. 2138); Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 642 (hadîs nr. 4714). Hadîsteki "الإسلام" kelimesi Buhârî'deki bir rivayette sahâbi kavli olarak bulunmaktadır (hadîs nr. 1357); diğer rivayetlerde bu kelime yoktur.

120 Yukarıda "Zikrolunan 'ümm..' ile başlayan cümleden buraya kadarki kısım İsmâil Hakkı Bursevî'den (*Rûhu'l-beyân*, I, 153-54) nakil ve tercümedir (ayrıca bk. Osman Abdülmennân Efendi, *Me'ar-regâib*, s. 126). Nakşî şeyhi Osman Abdülmennân Efendi'nin (ö. 1300/1883) bu Arapça eseri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Kasidetü'l-muaşşerât*'ının şerhidir.

121 Kemâleddin Efendi bu kısımları da İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ından (I, 154-155) nakil ve tercüme etmiştir. Binaenaleyh buradaki hadîs-i şerîfler de Kemâleddin Efendi tarafından Bursevî'de kaydedildiği şekliyle alınmıştır.

122 "Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir" (er-Rûm 30/30).

123 [**Kemâleddin Efendi:**] Kullarımın hepsini tevhîdi kâbil ve dîn-i hakka mâ'il yarattım da şeytânlar onları dînlerinden kaydırıp gayrımı bana şerîk ittihâz etmelerini kendilerine emrediler. {اجْتَالٌ} cîm ile olup {جَوْلٌ} dendir. {اسْتَحَفَّتْهُمُ فَجَالُوْا مَعَهَا} demektir. {اجْتَالُ الرَّجُلِ الشَّيْءَ ذَهَبَ بِهِ وَسَاقَهُ} denir. Kemâleddin Efendi bu örnekleri İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ından (VII, 31) vermektedir; ancak asıl kaynak İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arabî*'dir (II, 424) (hadîs için bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, IV, 2197 [hadîs nr. 2865]; Beyhâkî, *el-Kazâ ve'l-kader*, s. 337).

*Ber selâmet zâyed ez mâder püser
Ân sekâmet râ pezîred ez peder
Sıdk-ı mahzest ân ki goftem şâhideş
Der haber vârid şod ez hayre'l-beşer.*¹²⁴

[23^a] demiş ve müdde'asına { مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا وَقَدْ يُوَلَّدُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ أَبَوَاهُ يَهُودَانِيهِ وَ }¹²⁵ hadîs-i şerîfi[ni] burhân göstermiştir. Bu hadîs-i şerîfi ile { إِنَّ الْعُلَامَ الَّذِي قَتَلَهُ الْحَضْرُ طُبِعَ }¹²⁶ hadîs-i şerîfi yek-diğerine muhâlif ve münâkız olmaz mı?

Fitratdan kabûl-i İslâm'a isti'dâd murâd olunmağla mezbûr gulâmın ci-billiyeti hasebiyle şakî olmasına münâfi değildir. Yâhûd fitratdan ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾¹²⁷ hitâbına karşı nâsın ﴿بَلَى﴾¹²⁸ demeleri murâd olunmuşdur. İmâm Nevevî hazretleri dahi mezkûr gulâmın ebeveyni mü'min olduğundan kendisinin dahi bi't-tab' mü'min olması icâb ediyorsa da eğer bâliğ olsa idi kâfir olacaktı diye te'vîl etmiştir. Zâten sırf irâde ve fi'l ile kesbedilen îmân-ı fitrî i'tibârdan sâkit olduğu için mevlûdun îmân-ı fitrîsi var iken { فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِيهِ } ilh. kavliyle onun dahi kâfir olan ebeveyninin hükmü ile mahkûm olduğu beyân buyurulmuşdur.¹²⁹

Ehl-i 'irfândan biri sâbıku'l-beyân “batn-ı ümm”ü meşreb-i ehl-i tahkik üzere [23^b] “bâtın-ı gayb-ı mutlak zâtî-yi ehadî”dir diye tefsîr etmiştir.¹³⁰

124 [Kemâleddin Efendi:] Çocuk anasından sâlim olarak doğar. Uğradığı sekâmeti babasından kabûl etmiş olur. Söylediğim bu söz sıdk-ı mücerreden 'ibâret olup delili de Hazret-i Peygamber'den mervî olan bir hadîs-i şerîfidir. Kemâleddin Efendi'nin “üdebâdan bir zât” diyerek kıtasını kaydettiği kişi İbn Kemal'dir (Kemalpaşazâde, ö. 940/1534) (kıta için bk. Kemalpaşazâde, *Nigâristân*, vr. 170^b). Kıtadan sonra Kemâleddin Efendi'nin de yazdığı hadîs-i şerif gelmektedir. Bu kıtayı ve hadisi İsmâil Hakkı Bursevî de *Rûhu'l-beyân*'ına (VII, 31) almıştır. Kemâleddin Efendi şiiri risâlesine buradan nakletmiştir.

125 [Kemâleddin Efendi:] Her bir çocuk mutlaka fitrat-ı İslâmiyye üzere doğar. Sonra ebeveyni onu yahûdî, nasrânî, Mecûsî yapar. Nitekim bir hayvanın doğurduğu yavruyu kulağı kesik görmezsiniz de siz onu kulağı kesik yaparsınız. Hadisin kaynakları için bk. 119. dipnot.

126 [Kemâleddin Efendi:] Hazret-i Hızır'ın katlettiği çocuk esâsen kâfir yaradılmıştı (bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 2050 [hadis nr. 2661]).

127 “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” (el-A'râf 7/172).

128 “Evet!” (el-A'râf 7/172).

129 Kemâleddin Efendi 22^b'de “Muhakkaktır ki her bir mevlûd...” cümlesinden buraya kadar olan kısmı âyet, hadisler, rivayetler ve şiir de dahil olmak üzere İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ından (VII, 30-32) nakil ve tercüme ederek yazmıştır (yine aynı hadisler ve benzer ibareler için bk. I, 153-54).

130 Kemâleddin Efendi'nin “ehl-i 'irfândan biri” diye tanımladığı zât *Fusûsü'l-hikem* şârihi Sofyalı Bâli Efendi'dir (ö. 960/1553). İsmâil Hakkı Bursevî onun bu görüşlerine *Rûhu'l-beyân*'da (I, 154) yer vermiş, Kemâleddin Efendi de bunları oradan tercüme etmiştir.

Ya'nî sa'îd olan zât ezelen bâtın-ı gayb-ı mutlakda ve ebeden dahi zâhir-i şehâdet-i mutlakada sa'îddir. Şunların birisine şekâvet aslâ tedâhül etmemiştir. Şakî dahi ezelen bâtın-ı gayb-ı mutlakda ve ebeden zâhir-i şehâdet-i mutlakda şakîdir. Bunların birisine de sa'âdet aslâ tedâhül etmemiştir. Fakat şu ikisini câmi' olan berzahda ba'zan sa'îde şekâvet ve ba'zan dahi şakîye sa'âdet tedâhül eder. Şu sûretle ki sa'îd-i şakî-yi mezbûr sa'âdet-i zâtiye ile sa'îd lâkin şekâvet-i âriziyye ile de şakî olur. Ve o şakî-yi sa'îd dahi şekâvet-i zâtiyyesiyle şakî ve sa'âdet-i âriziyyesiyle de sa'îd olur.¹³¹

Hükm-i sâbıkıyyet bi'n-nihâye âriziye değil zâtiye sâbit olacağından o şahsın zâtîsinin hükmü ârizîsinin hükmüne galebe eder. Zâtî ile bed' olunduğu gibi yine onunla da hatm vâki' olacağından şekâvet-i âriziyye ile şakî olan şahsın son nefesi sa'âdet-i zâtiyye ile hatmolup şekâvet-i âriziyyesi zâil ve kendisi ebediyyen zümre-i sü'edâya dâhil olur.

Bi'l-akis sa'âdet-i âriziyye ile sa'îd olan şahsın son nefesi de şekâvet-i zâtiyye ile hatmolup aynı sûretle sa'âdet-i âriziyyesi zâil ve kendisi ebediyyen zümre-i eşkiyâya dâhil olur. Şu tevcîh-i vecihe göre {السَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى وَالشَّقِيُّ} ¹³² {قَدْ يَسْعُدُ} kavli şerîfinde bu tedâhül ile urûz-ı berzahîye işâret buyurulmuş olur. Ârizîde tebeddül varsa da zâtîde yokdur. Ma'amâfih âriziye değil zâtiye itibâr olunur. Vech-i sâbık üzere Hak'dan feyezân-ı vücûd halkdan kendi istîdâd-ı ezeliîleri üzere zuhûr olduğunun celâil-i [24^a] delâilinden biri de “Nefsinde bi'l-mürâca'a bir hayr bulursan Cenâb-ı Allâh'a hamd et. Eğer zıddını bulursan nefsenden başkasını levmetme” meâlindeki zikri sebkeden hadîs-i şerîfidir ki¹³³ bir adam kendi nefsinde hayr buldu mu idi onu mücerred bâtın-ı istîdâdından îcâd ve izhâr edenin Cenâb-ı Hak olduğunu te'emmül edip de hamd ile me'mûr oluyor. Çünkü Cenâb-ı Allâh eğer onu izhâr etmeye idi hayr-ı mezkûr kendiliğinden zâhir olamazdı. Aksi hâlinde de hayrın 'adem-i vicdânı kusûr-ı istîdâddan neşet ettiği için insânın kendi nefsenden başkasını levmetmemesi lâzım geliyor. Hattâ ¹³⁴ {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} kavli şerîfinin cümle-i ma'ânîsinden biri de budur. Ya'nî kavli ve fi'lî sana isâbet eden her bir şeyi -küfür ve îmân olsun tâat ve ma'siyet olsun- Cenâb-ı Hak senin bâtın-ı kâbiliyetinden halk ve izhâr etmektedir. Çünkü fazl ve 'adlinin muktezâsı olan hayır ve şerrin sebep-i fâ'ilîsi münhasıran Cenâb-ı Hak'dır. Fakat sebep-i kâbili dahi hakikatde yine ondan

131 Bu kısım da Osman Abdülmennân Efendi'den (*Me'vâr-reqâib*, s. 126) mütercemdir.

132 Kaynak için bk. 118. dipnot.

133 [Kemâleddin Efendi:] {إِذَا وَجَدْتَ خَيْرًا فَلْتَحْمَدِ اللَّهَ وَإِنْ وَجَدْتَ ضَرًّا فَلَا تَلْوَمُنِي إِلَّا نَفْسَكَ} (kaynak için bk. 88. dipnot).

134 “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir” (en-Nisâ 4/79). Nüşhada “سَيِّئَةً” yerine “مُصِيبَةً” yazılmış, derkenar kaydında düzeltilmiştir.

ise de kâbiliyyet-i hayr kendi fi'l ve ihtiyârımızın hiçbir medhali olmayan feyz-i akdesin bahşeylediği isti'dâd-ı asliyyeden neşet edip kâbiliyyet-i şer dahi mücerred nefsin birtakım sıfât ve kalbi hâcib vech-i hüviyyeti mükeddir ef'âl ile zuhûr eylemesi sebebiyle hâdis olan isti'dâddan ileri gelir. Hattâ onun için mesâ'ib ü zerâyâ ve nevâ'ib ü belâyâ ile sıkla muhtâc olur. Mezkûr âyet-i kerîme ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾¹³⁵ kavli-i şerîfine münâfi değildir. Zîrâ hasene ve seyyi'enin hepsi [24^b] kesb ve fi'l cihetiyle değil belki halk ve takdîr ve icâd ve îsâl i'tibârıyla Cenâb-ı Allah'dandır.

Ma'a hâzâ, hasene mahzâ ihsân ve imtinân olup seyyi'e dahi mücâzât ve intikâmıdır. Nitekim Hazret-i Âişe -radiyallâhu anhâ- buyurmuşlardır ki { وَمَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ وَصَبَّ وَلَا نَصَبٌ حَتَّى السُّوْكَةُ يُشَاكِّهَا وَحَتَّى انْقِطَاعُ شِسْعٍ نَعْلِهِ إِلَّا يَدْنُبُ وَمَا يَغْفِرُ اللَّهُ أَكْثَرَ }¹³⁶ İlm-i ilâhînin zikrolunduğu vech üzere ma'lûmuna tâbi' olduğuna istinâd ederek ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾¹³⁷ kavli-i şerîfini, "Eğer Cenâb-ı Hak bütün mahlûkâtın tevhîde ehil olduğunu bilse idi lâ-muhâle hepsine de hidâyet ederdi" diye umûmî bir tefsîr edip¹³⁸ demişlerdir ki a'yân-ı sâbitenin ilm-i ilâhîye kemâl [ve] noksân, küfür ve îmân, tâ'at ve isyân gibi itâ eylediği ahvâlidir ki bu neşede zuhûra geliyor. Bu cihetle âlim ayn-ı sâbitesinde muktezâ-yı zâtî olan kemâli ve tâ'at ve îmânî ilm-i ilâhîye bahşeden mer'ânın Cenâb-ı Hak da bu neşede -mücerred hikmet-i 'aliyye-i sübhâniyyesiyle- hidâyetini dilemişdir.¹³⁹ Fakat muktezâ-yı isti'dâdı buna muhâlif olan şahsın mertebe-i vücûd-ı unsûriye nüzûlü zamânında Cenâb-ı Allah hidâyetini dilememişdir. Eğer böyle olmasa idi ilm-i ilâhîde tegayyür lâzım gelirdi. O da bi'z-zarûre muhâldir. Onun için Resûl-i Ekrem -sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem- efendizimiz hazretleri buyurmuşdur ki: "Ben mücerred bir resûlüm. Hidâyet bana 'âid değildir. Eğer hidâyet dahi bana 'âid olsa idi arz üzerinde bulunan her bir şahıs mü'min olurdu. [25^a] Şeytân dahi yalnız bir müzeyyendir. Dalâletden

135 "De ki: Hepsi Allah'tandır" (en-Nisâ 4/78).

136 [Kemâleddin Efendi:] Müslime isâbet eden hastalık ve meşakkat hattâ vücûdundan çıkartmağa çalıştığı diken ve na'l kayışının kesilmesi ancak günâhı sebebiyledir. Ma'amâfih Cenâb-ı Allah'ın afv ve mağfîret etdiği daha çokdur.

Bu söz Hz. Âişe'ye ait değildir, Hz. Âişe'den rivayet edilmiş bir hadis-i şerîftir (bazı lafız farklılıklarıyla bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, XI, 404 [hadis nr. 5648]; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 1991-1992 [hadis nr. 2571]; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 126 [hadis nr. 2261]). Kemâleddin Efendi hem hadisi hem de ele aldığı mevzuyu Bursevî'den (*Rûhu'l-beyân*, II, 242) nakletmiştir. Nitekim hadis Hz. Âişe'nin sözü olarak esasen orada geçmektedir.

137 "(Allah) dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi" (en-Nahl 16/9). Nüşhada sehven "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ" şeklinde yazılı.

138 İsmâil Hakkı Bursevî'nin naklettiğine göre bu görüşü Ebü'l-Leys es-Semerkindî (*Rûhu'l-beyân*, V, 13) dile getirmiştir.

139 Cümledeki rekâket tercümeden kaynaklanmaktadır. Metnin aslı daha sarîhtir (bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V, 13).

ona hiçbir şey 'âid olmamıştır. Eğer dalâlet ona 'âid olsaydı her bir şahsı da idlâl ederdi. Fakat kimin dalâletine meşîet-i ilâhiyye ta'alluk etmiş ise onu idlâl ediyor.”¹⁴⁰

Mekon be-çeşm-i hakâret melâmet men-i mest

*Ki nîst ma'siyet u zühd bî meşîet-i û.*¹⁴¹

Zikrettiğimiz şeyleri tahkîk¹⁴² etdin mi idi kazâ ile makziyyün bihin başka şeyler olduğu tamâmen nümâyân olur. Kazâ-yı ilâhî ezelden ebede kadar a'yân-ı mevcûdât üzerine birtakım ahvâl-i câriye, ahkâm-ı târiye ile hükm-i küllîden 'ibâret oluyor ki halk hakkında sâdir olmuştur. Makziyyün bih dahi halkın isti'dâd-ı ezelisinde olan şeyden başka değildir.

Kazâya rızâdan makziyyün bihe rızâ lâzım gelmeyeceği gibi makziyyün bihe 'adem-i rızâdan da kazâya 'adem-i rızâ lâzım gelmez. Şüphesizdir ki biz hükm-i mahsûs-ı ilâhî olan kazâya râzı oluruz.

Rızâ be-dâde bedih ü vez cebin girih büğşâ[y]

*Ki ber men ü tu der-i ihtiyâr neğşâdeest.*¹⁴³

Fakat kendi hükm-i ezelimiz olan şekâvetimize hiç râzı olamayız. Bizim hükmümüz başka Cenâb-ı Hakk'ın da hükm-i 'âlileri başkadır. Belki Cenâb-ı Hak da bizim şekâvetimize râzı değildir. Lâkin ne yapalım senin mec'ûle ve mahlûka olmayan kabiliyet-i ezeliyyende [25^b] sa'âdet yokdur. Eğer hakâ'ik-ı 'umûmiyye sa'âdeti muktezî olsa idi daha hiçbir kimse şakî olmazdı. Hakâ'ik ise tebeddül etmez. Eğer hakâ'ikin tebeddülüne imkân bulunsa Hakk'ın

140 Hadis-i şerifin aslı şöyledir: *{إِنَّمَا أَنَا رَسُولٌ وَلَيْسَ إِلَهِي شَيْءٌ مِنَ الْهُدَايَةِ وَلَوْ كَانَتْ الْهُدَايَةُ إِلَهِي لَأَمَنَ كُلٌّ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنَّمَا إِلَهُي مُزَيَّنٌ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الصَّلَاةِ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَتْ الصَّلَاةُ إِلَهِي لَأَصَلَ كُلٌّ مِنْ فِي الْأَرْضِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ}*
Kemâleddin Efendi hadis-i şerif de dahil olmak üzere bu kısımları İsmâil Hakkı Bursevî'den (*Rûhu'l-beyân*, V, 13) nakil ve tercüme etmiştir. Hadis kaynaklarda mevzû olarak kayıtlıdır (bk. Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, I, 254).

141 [**Kemâleddin Efendi:**] Ben sarhoşu hakâret gözüyle bakıp levmetme. Onun dilemesi olmaksızın günâh da sûfilik de zuhûra gelmiyor ki.
24^b'den başlayıp 25^a'ya kadar devam eden kısım geniş ölçüde İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ından istifade ile hazırlanmıştır. Beyit Hâfız-ı Şîrâzî'ye aittir, ancak *Divân*'ın nüshalarında beytin ilk mısraı “Mekon be-çeşm-i hakâret nigâh der men-i mest” şeklindedir (bk. Hâfız-ı Şîrâzî, *Divân*, s. 314). *Rûhu'l-beyân*'da ise “nigâh der” tabiri yerine Kemâleddin Efendi'nin de alıntuladığı “melâmet” kullanılmıştır (hem beyit hem de istifade edilen yerler için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V, 13-14).

142 Nüşhada bu kelime “tahakkuk” şeklinde yazılmıştır. Ancak bu okuyuş mânaya uymamaktadır.

143 [**Kemâleddin Efendi:**] Verilene râzı ol, çehreyi dürme. Bana ve sana ihtiyâr ve irâde kapısı açık değil (bk. Hâfız-ı Şîrâzî, *Divân*, s. 30).

hakikati halk ile, halkın hakikati de Hak ile tebeddül etmesi de mümkün olurdu. Bu ise kat'iyen muhâl ve mümteni'dir. Cenâb-ı Hak seni de lisân-ı enbiyâ-yı kirâm ile kendisine da'vet buyurmuş fakat o da'vete icâbet ma'a't-te'essüf senin kabiliyetinde bulunamıyor.

Şu hâlde sedd-i bâb Allah'dan olmuyor, senden oluyor. Cenâb-ı Hak bu misillü nakisadan âlîdir. İşte şu sûretle şakinin hücceti dâhıza, zâile olup hüccet-i bâliğa Cenâb-ı Allah'ın olduğu tahakkuk ediyor.

- İcâbet-i da'vete 'adem-i kabiliyetime 'ilm-i ilâhî lâhık iken irsâl-i rusûlün bana 'âid fâ'idesi nedir?

- İrsâl-i rusûl mücerred senin kabiliyetinde olan şeyi izhâr etmek içündür. Olabilir ki yevm-i kıyâmetde "İlâhî eğer bana resûl gönderseydin ona îmân ve ittibâ' ederdim" der idin. Şimdi rusûle 'adem-i îmânından îmâna 'adem-i kabiliyetin sana da zâhir oluyor. Şu hâlde ancak nefsini levm et. Cenâb-ı Hak'a karşı kazâ ve kader ile ihticâc etme. Sen kazâ ve kaderin sırrına câhilsin. Hattâ senin bu itirâzın da şum-i kabiliyetinden ileri gelmiştir. Kendi kaderini bilen, tavrını tecâvüz etmeyen kişiyi Cenâb-ı Hak mazhar-ı rahmet etsin. Ma'a hâzâ

*Dâd-ı Hak-râ kabiliyyet şart nîst
Belki şart-ı kabiliyyet dâd-ı Hak.*¹⁴⁴

[26^a] diyenlere,

*Der in çemen nekonem serzeniş be-hod rûyi
Çünân ki perverişem mî dehend mî revîm.*¹⁴⁵

demekden de başka bir çâremiz olmadığını unutmayalım, değil mi?

144 [Kemâleddin Efendi:] Kabiliyyet Hak vergisinin şartı değil, belki Hak vergisi kabiliyyetin şartıdır.

Bu beyit Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde bulunan bir beytin son mısraı ile sonra gelen beytin ilk mısraının birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu mısralar *Mesnevi*'de "Dâd-ı Ü'râ kabiliyyet şart nîst / Belki şart-ı kabiliyyet dâd-ı Ü'st" şeklindedir (bk. Mevlânâ, *Mesnevi-i Ma'nevî*, V, 62). Ancak bu mısralar beyit halinde İsmâil Hakkı Bursevî'nin hem *Rûhu'l-beyân*'ında hem de *Ferahu'r-rûh: Şerh-i Muhammediyye*'sinde geçmektedir. Beytin sonundaki "dâd-ı Hak" ibaresi *Rûhu'l-beyân*'da Kemâleddin Efendi'nin iktibas ettiği şekildedir *Ferahu'r-rûh*'ta "dâd-ı Ü'st" şeklindedir (bk. *Rûhu'l-beyân*, II, 260; *Ferahu'r-rûh*, II, 313).

145 [Kemâleddin Efendi:] Bu çemende kendiliğinden bitdiğim için beni tevbih etme. Beni nasıl terbiye etdilerse öyle zuhûra geliyorum. Hâfız-ı Şîrâzî'ye ait olan bu beytin aslı şöyledir: "Mekon der in çemenem serzeniş be-hod rûyi / Çünân ki perverişem mî dehend mî revîm" (*Divân*, s. 395). Ancak İsmâil Hakkı Bursevî *Rûhu'l-beyân*'da (IV, 411; V, 14, 32; X, 24) bu beyti kullandığı yerlerin tamamında Kemâleddin Efendi'nin iktibas ettiği şekli kaydetmiştir..

*Bir kimse değildir sırr-ı kaderden âgâh
Mâni' de vü mu'tî de Cenâb-ı Allah
Lâzımsa da esbâba gönül rabt etmem
Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh.¹⁴⁶*

Târihî, Edebî Bir Hikâye-i Hâl-i Mâzî:

Efâzıl-ı vülâtdan Giridî Sırrı Paşa ile peder-i muhteremim Harputî Hoca el-Hâc Abdülhamîd Hamdî Efendi hazretlerinin beyninde âdetâ aşk ve garâm derecesine varmış pek samîmî bir muhabbet-i hâlisa vardı. Hattâ paşanın ba'zı suver-i Kur'ânîyye'ye yazdıkları tefsîr-i şerîfler ba'demâ üstâd-ı a'zam tanıdığı efendi hazretlerinin bir kere de nazar-ı tedkîk-ı eser-i müşikâfâne ve tashihinden geçmedikçe intişâr eylememek bir 'âdet-i ma'rûfe olmuştu. Esâsen mükâtebe ile başlamış ve sûret-i gıyâbide on yedi sene kalmış olan o incizâb-ı kalbî ve hubb-ı sahîh ü gıyâbî paşanın ilk def'a Diyârbekir vâliliğine ta'yininde Ma'mûretü'l-'azîz'den mürûru sırasında henüz şühûdiye tahavvül edip senelerden beri hasretkeş-i telâkî olan o iki müştâk-ı fâzıl yekdigerinin rü'yet-i şahsıyla karîrül-'ayn olarak nî'met-i vuslata nâ'il olabilmışti. Müehharan Diyârbekir'den Bağdâd'a Bağdâd'dan yine Diyârbekir'e vâli olan müşârün ileyh Diyârbekir'de hastalandı. İstanbul'a gitmeye me'zûniyet dahi alamadığından râhatı münselib, kalben muztarip olup edîbâne pek sûzişli mektûblar yazarak habîb-i lebîbi ve kendisince [26^b] kalbî ıztırâbının en hâzık ve fâ'ik bir tabîbi olan üstâdını Diyârbekir'e da'vet etdi. Rükûbu için bizzât kendi paytonunu gönderdiği gibi 'azîmet ve 'avdeti esnâsında merâsim-i hürmetkârâne de yaptı, yapdırdı.

'Arabî üç yüz on bir ve Rûmî üç yüz on târihinde idi ki şu sûretle da'vet-i vâkı'aya icâbet ve pek muhteşem bir hâlde Âmid'e âmed ü şüd etmekle en sevgili bir dostunun tatyîb-i kalbine mübâderet eden muhterem pederimin muğtenim bildiğim hizmet ve ma'yyetinde arabaya râkiben Diyârbekir'e müteveccihen yola çıkdık. Esnâ-yı râhda müşârün ileyh hazretleri fakîre hitâben "Kemâl! Şu sefer-i nâgehân-zuhûr için hâtırına şimdi bir târih geliyor. Ammâ ma'hûdun hilâfî olarak 'Arabî değil Rûmî oluyor. Ma'lûm ya, târihler dâimâ sene-i 'Arabîyye üzere tanzîm edilir" dedi.

¹⁴⁶ Bursalı Mehmed Tâhir bu kıtayı İstanbullu Lebîb Mehmed Efendi'yi (ö. 1283/1866) anlattığı kısma yazmış ve "... kıt'ası Lebîb-i Kadîm'in olsa gerektir" şerhini düşmüştür (bk. *Osmanlı Müellifleri*, II, 2, 407). Türk edebiyatında çoğu XVIII. asırda yaşamış Lebîb mahlaslı on şair vardır. Bursalı Mehmed Tâhir'in, "Lebîb-i Kadîm"den hangisini kastettiğini bilemiyoruz (Lebîb mahlaslı şairler için bk. Kurtoglu, "Lebîb Divânı", s. 22-23).

Hamdî sevk etdi bizi Âmid'e dek sırr-ı kader

1310

mısrâ'ını okudu. Hemân cevâben fakîr dahi “Efendim, müsâ'ade buyurursanız bendeniz şu sûretle ikmâl edeyim” dedim. Bi'l-bedâhe:

Yazdı târihini Rûmî olarak şimdi peder

Hamdî sevketti bizi Âmid'e dek sırr-ı kader

beytini okudum. Hasbeş-şefka kabûl ve istihsân buyurdular. Bu vech üzere cereyân eden şu küçük mükâleme-i edebiyeyi mü'ehharan paşa hazretleri ile dîger zevât-ı münâsibeye 'arz ve beyân eylediğimiz zamân içlerinde, “Bu da hocaefendi hazretlerinin mes'ûdiyet ve bahtiyârlığı esbâbından biridir” diyenler de olmuşdu. Mecma'-ı fezâ'il olan o iki muhibb-i fillâhı Cenâb-ı Allah vâsıl-ı cinân, nâ'il-i kurb-ı rahmân eylesin. Âmîn.

[27^a] **Sırr-ı sırr-ı kader** dahi şöylece beyân ve takrîb-i ezhân edilebilir. A'yân-ı sâbite hakikatde râiha-i vücûdu aslâ istişmâm etmemiş ve hazret-i 'ilmiyyeden henüz çıkmamışdır. Belki Cenâb-ı Hak a'yânın ahvâl ve suveri ile mülebbes olarak zuhûr edip ve a'yân-ı mümkün dahi o vâhid-i hakîkinin vücûduna merâyâ gibi olduğundan vâhid-i hakîkî 'uyûnda müt'eaddid olarak zâhir olmuşdur. Yoksa kendisinden başka vücûd-ı hakîkiyi istişmâm etmiş bir mevcûd yoktur. Yâhûd mir'âtın nâzırine yaptığı bir te'sir gibi a'yânın kâbiliyet ve isti'dâdâtı dahi vâhid-i hakîkî-yi mezkûrda bir nev' te'sir yapmışdır. Nitekim şahs-ı vâhidin bir anda meselâ mühtelif eşkalde yüz kadar âyineye nazar etmesinde nâzır hakikatde müt'eaddid değil vâhid ise de âyinelere tûl, 'arz, beyâz, sevâd, istikâmet, i'vicâc gibi ahkâmının muktezâsı üzere müt'eaddid olarak zuhûru lâzım gelir. Ma'a hâzâ, ta'addüd yalnız ahkâmdadır, nâzırda değil. Ahkâmın ise emr-i nisbî olmağla nefsu'l-emrde vücûdu yoktur. Şu hâlde Hak celle ve 'alâ'dan başka hakikatde bir mevcûd ve vücûdun olmadığı tebeyyün etmiştir.

Peder efendi merhûm bu hakîkati nazmen şöyle ifâde etmişti:

تَرْقَى الْعَارِفُونَ مِنَ الْمَجَازِ

إِلَى عُلُوِّ الْحَقِيقَةِ لِالْإِثْتِيَاذِ

فَقَالُوا لَيْسَ شَيْءٌ فِي الْوُجُودِ

سِوَى اللَّهِ الْعَيْ بِالْإِخْتِرَازِ¹⁴⁷

¹⁴⁷ [Kemâleddin Efendi:] 'Ârifler imtiyâz etmek için hazîz-i mecâzdan hakikat-i 'âliyye zirvesine terakkî edip bilâ muhâbâ dediler ki: Ganî-yi mutlak olan Cenâb-ı Allah'dan başka daha hiçbir şey mevcûd değildir. Abdülhamid Hamdi Efendi'nin bu kıtası İmam Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserindeki (s. 58) şu ifadelerin nazma dökülmüş hali gibidir: “ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله تعالى”.

[27^b] İşte bu hakîkati anlarsan şüphesizdir ki tecelliyât-ı ilâhiyye ile te-lezzüz ve te'ellüm edenleri ve lâmin feth u kesriyle mükellef, mükellif kim olduğunu da bilirsin.

الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ
يَا كَيْتَ شِعْرِي مَنِ الْمَكْلَفُ
إِنْ قُلْتَ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيْتٌ
أَوْ قُلْتَ رَبٌّ أُنِي يُكْلَفُ¹⁴⁸

Binâen'aleyh onun merâtib-i ekvâna tenezzülü ve ekvânın dahi cemî'-i ahvâliyle ona rücû'u haysiyyetiyle küllisi ondan 'ibâret kalır. Hepsinin mebd'e'i ondan olup yine küllisi ona rücû' ve 'avdet eder. Fakat ma'a hâzâ ehadiyyet-i zâtiyye haysiyyetiyle küllisi kendisinde müstehlekedir ki orada elem ve lezzet 'isyân ve tâ'at olmadığı gibi bu mertebe-i ehadiyyetde isim, resim ve 'ale'l-ıtlâk na't dahi yoktur. Fakat ehl-i tahkikin beyânına nazaran kesret-i şu'ûnun vahdet-i zâtında indirâcı cüz'ün külden yâhûd mazrûfun zarfında indirâcı gibi değil belki evsâfın mevsûfda ve levâzımın melzûmda indirâcı gibidir.

*Der mezheb-i ehl-i keş ü erbâb-ı hıred
Sârîst ehad der heme efrâd-ı 'aded
Zîrâ ki 'aded gerçi bîrûnest zi-had
Hem sûret u hem mâddeş hest ehad.¹⁴⁹*

Bir de bu indirâc, kûsûrât-ı 'adedin evsâfı olan nısfıyyet, sülûsiyyet, ru-bu'ıyyet, humusıyyet, ilh. gibi şeylerin vâhid 'adedinin zâtında indirâcına benzer. Şöyle ki: Nisb-i [28^a] mezkûre zât-ı vâhidde münderic ise de onların zuhûru herhâlde vâhid 'adedinin eczâ-i 'adedden isneyn, selâse, erba'a, hamse gibi mertebelerde tekerrür-i zuhûruna tevakkuf eder. Ma'a hâzâ bu husûsun

148 [Kemâleddin Efendi:] 'Abd ve Hak arasında "isneyniyyet", ikilik yoksa kâşki mükellef kim olduğunu bileydin. Mükellef 'abddir dersin vücûd-ı hakîkiden mahrûm olmağla o bir meyyittir. Hak'dır dersin o nasıl mükellef olabilir? (bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 15). İbnü'l-Arabî'nin bu kıtası kaynaklarda çokça ele alınmış, hakkında şerhler ve reddiyeler yazılmıştır. Kıtanın ilk mısraı Kemâleddin Efendi'de "الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ"; son mısraın başındaki "أَوْ" de "أُنِي" şeklindedir.

149 [Kemâleddin Efendi:] Ehl-i keş ve ashâb-ı 'ukûlün mezhebinde ehad bütün efrâd-ı 'adede sârîdir. Çünkü 'adedin her ne kadar gayr-i mütenâhî ise de sûreti de mâddesi de ehadden 'ibâretidir (rubâî için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 84).

tamâmen tavazzuh etmesi: Hazarât-ı hams-i ilâhiyye¹⁵⁰ denilen merâtib-i külliye-i ma'rûfeyi tamâmen beyân ve şerh ile hâsıl olabilir.¹⁵¹

Mu'teriz-i şakî tarafından mücerred sâ'ika-i cehâlet ve gavâyetle ber-vech-i sâbık te'annüten îrâd edilmiş olan suâl-i manzûm ve merkûma karşı yazdığımız şu sözlerin cevâb-ı şâfi ve kâfi olacağı şüphesiz olmağla berâber mahzâ cevâb-ı savâb-ı mezkûru te'kid ve münâsebet-i kelâm ile mâ nah-nü fihimiz olan mesele hakkındaki tahkikât-ı vâkı'ayı te'yîd için sûfiyye-i kirâmın kelimât-ı 'aliyyesinden iktibâsen a'yan-ı sâbiteye dâ'ir istitrâdî bir ifâdede bulunduktan sonra merâtib-i erba'[a]-i mezbûre hakkında icmâl-i kelâm ederek risâlemize hitâm vermek isterim.

150 [Kemâleddin Efendi:] 1. Hazret-i gayb-ı mutlak. Bu a'yan-ı sâbiteden 'ibâretidir. 2. Gayb-ı mutlaka akreb olan hazret-i gayb-ı muzâf. Bu da 'ukûl ve nüfûs-ı mücerrededir. 3. Şehâdet-i mutlakaya akreb olan hazret-i gayb-ı muzâf. Bu da 'âlem-i melekût ve 'âlem-i misâldir. 4. Hazret-i şehâdet-i mutlakadır ki merkez-i arzdan 'arşa kadardır. 5. Hazarât-ı erba'a-i mezkûreyi câmi' olan hazret-i câmi'âdır. Bu da tafsilen hakikat-i âlemden ve icmâlen sûret-i 'unsuriyye-i insândan 'ibâretidir.

151 Bu paragraf yukarıdaki rubâinin şerhinden istifade ile yazılmıştır (bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 84-85).

İstitrâd

Fusûs'da mezkûrdur ki suver-i 'ilmiyyeden 'ibâret olan a'yân-ı sâbite henüz 'ademiyyet-i asliyyeleri üzere bâkîdirler. Onların meşâmmina vücûd-ı hâriciden bir râiha bile vâsıl olmamıştır.¹⁵² Ba'zı ehl-i 'irfân şu kelâmı şöyle şerh ve beyân ediyor: [28^b] Ya'nî butûn ve hafâ a'yânın zâtîsi olduğuna ve bir şeyin zâtîsi de kendisinden infikâk edemeyeceğine binâen a'yân-ı sâbite kendilerine vücûd ifâza olduğu vakitte de yine kendi butûnı üzere sâbit ve müstekar olup hiçbir vechile zâhir olamamışlardır. Bunlardan zuhûra gelenler a'yânın zâtî değil belki onların mücerred ahkâm ve âsârıdır ki vücûd ile yâhûd vücûd-ı Hak'da zâhir oluyor.

A'yân ki muhaddarât-ı sırr-ı kîdemend
Der mülk-i bekâ perdegîyân-ı haremend
Hestend heme mezâhir-i nûr-ı vücûd
*Bâ ân ki mukîm-i zulumât-ı 'ademend.*¹⁵³

Hakâ'ik-ı mevcûdâtıdan 'ibâret olan a'yânı iki dürlü 'itibâr ediyorlar. **Bi-rincisi**, a'yân-ı sâbite vücûd-ı Hak ve esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyenin merâyâsı olmağla hâricde merâyâ-yı a'yânda müte'ayyin ve onların te'addüd-i ahkâm ve âsârıyla müte'addid yalnız bir vücûd zâhir oluyor. Bu 'itibârın muktezâsı üzere hâricde vücûd-ı Hak'dan başka daha hiçbir şey meşhûd olmuyor.

Muvahhidûndan kendisine şühûd-ı Hak gâlib olan zâtın hâli vech-i mezkûr üzere beyân ediliyor. **İkincisi**, vücûd-ı Hak a'yân-ı sâbitenin mir'âtı olmağla vücûdda a'yândan başka hiçbir şey meşhûd olmuyor. Ancak a'yânın mir'âtı olan vücûd-ı Hak gaybda olup verâ-yı tutuk-ı gaybde mütecellî ve zâhir oluyor. Mûmâileyhden şühûd-ı halk kendisine gâlib olan şahsın hâli de bu sûretle beyân olunuyor. Ma'a hâzâ muvahhid-i muhakkik her iki mir'âtı da -mir'ât-ı Hak'ı, mir'ât-ı a'yân-ı dâimâ müşâhede ediyor. Her iki mir'âta ta'alluk eden müşâhede-i suveriyyesi infikâk ve imtiyâzdan [29^a] âzâde kalıyor.¹⁵⁴

¹⁵² Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 76.

¹⁵³ [Kemâleddin Efendi:] Sırr-ı kîdemin harem-hâne-i ilâhî ve mülk-i bekâda muhadderât-ı mestûresi olan a'yân-ı sâbite mezâhir-i nûr-ı vücûd olmağla berâber henüz zulûmât-ı 'ademde mukîmdirler.

Kemâleddin Efendi'nin "ba'zı ehl-i 'irfân"dan kastettiği Molla Abrurrahman-ı Câmî'dir. Bu kısımdaki Farsça rubâileri ve izahları da onun *Şerh-i Rubâiyyât*'ından nakil ve tercüme etmiştir (Kemâleddin Efendi'nin istifade ettiği kısımlar için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 63-65; bu rubâi için ayrıca bk. s. 63).

¹⁵⁴ Bu iki paragrafta anlatılan mevzu için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*, s. 278-79.

*A'ÿân heme âyîne vü Hak cilvegerest
Yâ nûr-ı Hak âyîne vü a'ÿân suverest
Der çeşm-i muhakkık ki hadîdü'l-basarest
Her yek z'în dü âyîne ân dîgerest.*¹⁵⁵

Merâtib-i muvahhidûn üç dürlüdür: **Biri** şühûd-ı Hak kendisine galebe eden ve “zü'l-‘ayn” denilen muvahhidin mertebe ve hâlidir ki dâimâ Hakk'ı zâhir ve halkı bâtın görür. Ve Hakk'ın halkda zuhûrunu sûretin âyîne zuhûruna ve halkın Hak'da ihtifâsını da âyînenin sûret ile ihtifâsına tanzîr edip halkı Hakk'a bir âyîne mesâbesinde bulurlar. **Dîgeri** dahi şühûd-ı halk kendisine gâlib olup “zü'l-‘akl” denilen muvahhidin mertebe ve hâlidir ki halkı zâhir ve Hakk'ı bâtın görür. Ve Hakk'ı halka bir âyîne mesâbesinde ve halkı da âyîne muntabı' olan sûret menzilesinde bulurlar. Binâen'aleyh âyîne ile âyîne muntabı' olan suverin hâl ve şânını nazara alıp her hâlde Hakk'ı bâtın ve halkı zâhir 'addeder.

Merâtib-i mezkûrenin **üçüncüsü** de “zü'l-‘aynî ve'l-‘akl” denilen zâtın mertebe ve hâlidir ki Hakk'ı halkda müşâhede ve halkı Hak'da şühûd edip hiçbiri dîgerinin şühûdundan mahcûb kalmaz. Belki vücûd-ı vâhidi bî'aynihî bir vechile Hak ve bir vechile de halk görür. Ma'a hâzâ nümûd-ı kesret-i şühûd vahdete mâni' olmadığı gibi şühûd-ı vahdet dahi nümûd-ı kesrete müzâhim olmaz. [29^b]

*Zü'l-‘aynî eger nûr-ı Hakket meşhûdest
Zü'l-‘aklî eger şühûd-ı Hak mefkûdest
Zü'l-‘aynî vü zü'l-‘aklî şühûd-ı Hak u halk
Bâ-yek-dîger eger türâ mevcûdest.*¹⁵⁶

İstitrâd bitdi.

155 [Kemâleddin Efendi:] Sübût-ı a'ÿân-ı sâbite birtakım âyîneler gibidir ki Cenâb-ı Hak onlarda tecellî etmiştir. Yâhûd nûr-ı Hak bir âyîne olup a'ÿân-ı mezkûre o âyîne meşhûd olur birtakım suver-i 'âdiyedir. Ma'a hâzâ hadîdü'l-basar olan muhakkıkın nazarında Hakk ve halk yek-dîgerinin âyînesidir (rubâî için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 63). Kemâleddin Efendi'nin kaydında son mısradaki “z'în” ibaresi yoktur.

156 [Kemâleddin Efendi:] Eger nûr-ı Hak meşhûdun ise “zü'l-‘ayn” ve değilse “zü'l-‘akl” 'unvânlarını aldığı gibi Hak ve halkın yek-dîgeriyle şühûdu sende tahakkuk etdikde “zü'l-‘aynî ve'l-‘akl” 'unvânını alırsın (rubâî için bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 64).

İmam Beyzâvî hazretleri dahi sırr-ı kadere işâret buyurarak sûre-i Yûsuf'daki ﴿وَأَنَّهُ لَدُوْ عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹⁵⁷ âyet-i kerîmesinin tefsîrinde {أَيُّ لَا يَعْلَمُونَ سِرَّ الْقَدْرِ وَ إِنَّهُ لَا يُعْنَى عَنْهُ الْحَدْرُ}¹⁵⁸ buyurmuştur.

Ya'nî hakikat Ya'küb 'aleyhi's-selâm bizim ona vahy ile bildirdiğimiz 'ilmin sâhibidir ki kendi tedbîrine aldanmayıp yine bize tefvîz-i emr eyledi. Lâkin ekser-i nâs sırr-ı serbeste-i kaderi bilmezler. Hazer kaderi men'eder sanırlar.

Beyzâvî hazretlerinin bu kelâmı {لَا يُعْنَى حَدْرٌ عَنْ قَدْرِ}¹⁵⁹ hadîs-i şerîfinden muktebesdir. Mezkûr hadîs-i şerîf e'imme-i 'ilm-i hadîsden Ahmed, Hâkim, Bezzâr hazretlerinin rivâyetleriyle sâbit olan ehâdîs-i meşhûredendir.

Ma'lûm olsun ki beyânât-ı sâbıka üzere vücûdât-ı 'ilmiyyeleri i'tibâriyle hâdis olan ve her kavmin kendisine mahsûs ıstılâhâtına göre, mâhiyyât-ı eşyâ, hurûf-ı âliyyât, a'yân-ı sâbite nâmlarını alan mümkinât-ı mevcûde hazret-i vâcib te'âlâ ve tekaddesin suver u azlâl-ı şü'ûnât-ı zâtıyyesidir. Şu hâlde vâcib te'âlâ hazretlerinin şü'ûnât-ı zâtıyyeleri bi'z-zarûre ezelen ve ebeden tagayyür kabûlünden münezzeh ve mukaddes olduğu gibi şü'ûnât-ı zâtıyye-i ilâhiyelerinin suver u azlâlından 'ibâret olan a'yân-ı sâbitenin dahi fî haddi enfûsihâ hangi ahkâm üzere bulunmuşlar ise o ahkâmıdan hurûc ile tebeddül ve tegayyür [30^a] eylemeleri bi't-tab' mümteni' olur.

Onun için mükerreren sebkettiği vech üzere **kazâyı** a'yân-ı mevcûdât üzerine ezelden ebede kadar birtakım ahvâl-i câriye ve ahkâm-ı târiye ile bir hükm-i küllîden 'ibâret yapıp **kaderi** de a'yânın îcâdını isti'dâd-ı zâtîleri hangi evkât ve ezmânda vâki' olmalarını muktezî ise o zamân ve evkâta tahsîs ve ahvâlden her bir hâli zamân-ı mu'ayyene ve sebep-i mahsûsa ta'lîk ile hükm-i küllî-yi mezkûru tafsîldir diye tefsîr etmişlerdir. Ve a'yân-ı sâbite ve sâlifeden her biri zâten, sıfaten, fî'len kendi husûsiyet ve kâbiliyet-i asliyye ve isti'dâd-ı zâtîsine göre 'âlem-i vücûda zâhir olmakda bulunduğundan onlardan bir 'aynın isti'dâd-ı zâtîsi hilâfına zuhûru mümteni' olmasına da **sırr-ı kader** denilir. Ve a'yân-ı sâbitenin ber-vech-i sâbık şevâ'ib-i tegayyür ve tebeddülünden büsbütün mukaddes olan birtakım umûr-ı ezeliyenin azlâlî olması cihetiyle isti'dâdât-ı mezkûrenin dahi bir câ'ilin câ'liyle olmayıp bi't-tab' ezeliyye olması **sırr-ı sırr-ı kader** 'addedi-lir. Demek oluyor ki **Cenâb-ı Hak bir şeyi ezelen olduğu gibi bilmiş ve nasıl bilmiş ise öyle de hükmetmiş ve hükm-i kazâ ettiği gibi de takdîr**

157 "Şüphesiz o, ilim sahibiydi. Çünkü ona biz öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bunu bilmez" (Yûsuf 12/68).

158 Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 182.

159 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, II, 467 (hadis nr. 1834); Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, III, 242 (hadis nr. 2519); İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 1068.

ve icâd eylemiştir. Binâen'aleyh kaderi kazâsına ve kazâsı 'ilmine ve 'ilmi ma'lûmuna tâbî' olup ma'lûmu dahi nenin zıllı ise ona tâbî'dir.

﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَاللَّيْلُ تَرْجَعُونَ﴾ ﴿وَاللَّيْلُ يَرْجِعُ الْأَمْرَ كُلَّهُ﴾¹⁶⁰

Şu halde bir şeyin 'ilm-i ilâhî hilâfında zuhûru mümteni' olduğundan kaderden hazer tabî'î lağv ve hederdir. Mâdâm ki kaderden hazer gayri müfid ve hederdir daha şâri'-i ekrem niçün hazeri vâcib kılmış ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾¹⁶¹ buyurmuşdur? Vukû'a gelen umûrun ekserisi mübrem [30^b] değil, belki mu'allak olarak makzî olmuş ve tahsili beşerin tertib-i esbâb ve def'-i mevânî' eylemesi gibi ef'âl-i ihtiyâriyyesine menût kılınmıştır.

Meselâ sûre-i Yûsuf'da zikir ü beyân buyurulduğuna nazaran evlâd-ı Ya'kûb'un -'aleyhi's-selâm- peder-i muhteremlerinin emirleri vechile Mısır'a bir kapudan girmeyüp müteferrik, müte'addid kapulardan girmeleriyle mündefî olan isâbet-i 'ayn eğer onların, evlâd-ı Ya'kûb'un, müfessirinin ta'biri üzere "kevkebe-i vâhîde" olarak -ya'nî enzâr-ı dikkati celbedecek bir sûretde cemâ'at-i 'azîme ile- şehre dâhil olmalarına mu'allak ve menût ise onların ebvâb-ı müteferrikadan girmeleri buna bir mâni' addedilmeyip "tedbîr takdîre musâdif oldu" denir. Yoksa "onu def'etdi" denemez.¹⁶²

Hüküm ve kazâ mutlakâ Cenâb-ı Allah'a mahsûsdur. Fermân-ı kazâ, cereyân-ı ilâhî evlâd-ı Ya'kûb hakkında sâdir olmuş ise elbette yerini bulsa gerekdir. Şu hâlde Hazret-i Ya'kûb'un Mısır'a müteferrik kapılardan girmenin evlâdına bir menfa'ati olmayacağını i'tirâf ile berâber ber-vech-i âtî şu sûretle tavsiyede bulunmalarının fâ'idesi nedir? ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَاذْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَحْكُمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾¹⁶³ "Oğullarım! Mısır'a bir kapıdan girmeyiniz. Müteferrik, müte'addid kapılardan giriniz. Ma'a hâzâ ben şu tedbîrimle Allah Te'âlâ'nın üzerinize vâki olan kazâsından sizi iğnâ edemem (Zîrâ muhakkaktır ki hazer kaderi men'etmez). Hüküm ve kazâ ancak Allah Te'âlâ'nındır. Hükümünde ferd-i

160 Nûshada iki farklı âyet-i kerime bir parantez içinde birbirinin devamıymış gibi yazılmıştır. "Her iş O'na döndürülür" mânasına gelen ﴿وَاللَّيْلُ يَرْجِعُ الْأَمْرَ كُلَّهُ﴾ kısmı Hûd sûresinin (11) 123. âyetinden iktibas edilmiştir. ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَاللَّيْلُ تَرْجَعُونَ﴾ ise Yâsîn sûresinin (36) 83. âyeti olup "Her şeyin hükümleri elinde olan Allah'ın şanı yücedir! Ve siz O'na döndürüleceksiniz" mânasına gelmektedir.

161 İki farklı âyet-i kerime bir parantez içinde birbirinin devamıymış gibi yazılmıştır. ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ ibaresi Nisâ sûresinin (4) 195 ve 102. âyetlerinden muktebes olup "Tedbirinizi alın!" mânasına gelmektedir. "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" anlamındaki ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ cümlesi ise Bakara sûresinin (2) 195. âyetinde geçmektedir.

162 Kemâleddin Efendî'nin me'hazi için bk. İsmâil Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân*, IV, 292.

163 Yûsuf 12/67.

âferide ona müşârik olamaz; kazâsını infâza hîçbir şey mümâne‘at edemez. Ebvâb-ı müteferrikadan Mısır’a girmek tedbiri de onun hüküm ve kazâsını tağyîr edemez. [31^a] (Onun için size bir fâidesi olamaz). Ben ancak O’na, Allah’a, tevekkül etdim. Başkasına değil. Lâyık olan mütevekkiller de ancak O’na tevekkül etmelidirler, başkasına değil.”¹⁶⁴

Kazâ-yı melhûzun gayri mübrem belki şart-ı mu‘allak bir kazâ olması muhtemel bulunduğu için ‘abdin {الْمَقْدَرُ كَاتِبٌ} ¹⁶⁵ kaziyyesine ‘ilmi lâhık olmakla berâber esbâb-ı mu‘tebereye tevessülde sa‘y ve ictihâddan hâli kalmaması lâzım geleceğini beyândır.

Çünkü kazâ biri mübrem diğeri mu‘allak olmak üzere iki kısımındır:

Kazâ-yı Mübrem: Bir şart ile meşrût ve bir sebebe merbût olmayan kazâdır. Meselâ falân şey filân vakitte şöyle olsun diye kat‘ u cezm tarikiyle şeref-vârid olan hüküm-i ilâhî gibi ki bu misillü kazâdan ihtirâz aslâ fâ‘ide vermez. Belki teslim ve inkiyâd üzere bulunmak lâzımdır.

Kazâ-yı Mu‘allak: Bir şart ile meşrût ve bir sebebe merbût olan kazâdır. Meselâ falân adamın tezevvüc ederse evlâdı olmak ve filân musîbet eğer du‘â edilirse def‘edilmek gibi mukayyed olarak şeref-sudûr etmiş olan hüküm-i ilâhîdir ki tezevvüc şart ve husûl-ı evlâd meşrût; du‘â sebep ve def‘-i musîbet müsebbeb olmuştur. Kezâlik tarlaya tohum ekmek sebep olup ekin hâsıl olmak müsebbebdir. İşte bu misillü kazâ-yı mu‘allaktan ihtirâz ve murâd-ı mu‘allakı talep mümkün olduğundan ‘ibâda lâzım olan, [31^b] şürût ve esbâba teşebbüs ve tevessül etdikden sonra murâdâta tâlib olmaktır.

Hâsılı kazâ-yı ilâhî kullara göre bir emr-i meçhûl olup her bir işde sebep ve şarta teşebbüs ve belki murâd olan şey ol sebep ve şart vâsıtasıyla bi-iznillâh hâsıl olur ümmîd-i ma‘kûliyle kullar için lâzımü’l-icrâ bir vazîfe-i mahsûsa bilinerek kabûl edilmiştir.

164 [Kemâleddin Efendi:] İzâh-ı maksad için terceme-i âyete ilâve edilen fazla cümleler mu‘terize içine alınmıştır.

Kemâleddin Efendi’nin “Zîrâ muhakkaktır ki hazer kaderi menetmez” diye tercüme ettiği cümlenin aslı الْقَدَرُ لَا يَنْتَعِجُ الْحَدَرَ فَإِنَّ الْحَدَرَ فَانَّ الْحَدَرَ şeklinde (bk. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, II, 182; İsmâil Hakki Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, IV, 292).

165 [Kemâleddin Efendi:] Ebüssuûd Efendi {الْمَقْدَرُ كَاتِبٌ} kelâm-ı meşhûrunu tağlît edip {الْمَقْدُورُ كَاتِبٌ} denilmesini tasvîb etmiştir. Nitekim *Kasîde-i Münferice Tahmîsî’nin Şerhi*’nde de zikrelemiştir.

Kemâleddin Efendi’nin bahsettiği yer için bk. Harpûtî, *Kasîde-i Münferice’nin Tahmîsîyle Berâber Türkçe Şerhidir*, s. 46. Kaynaklarda {الْمَقْدَرُ كَاتِبٌ} sözü hadis olarak geçmektedir (bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’*, I, 215 [hadis nr. 2325]).

Evlâd-ı Ya'kûb 'aleyhisselâm hakkında isâbet-i 'aynû'l-kemâl husûsuna gelince bu mücerred onların hakkında mukadder olmadığı için vâki' olmamıştır. Yoksa isâbet-i 'ayn muktezâ-yı kazâ-yı ilâhîden olduğu hâlde tedbîr-i mezkûr sebebiyle mündefi' olmuş değildir.

*Tedbîr koned bende vü tedbîr nemând
Takdîr-i Hudâvend be-tedbîr nemând.*¹⁶⁶

Celâleddîn Rûmî hazretleri kazânın mübrem kısmını murâd ederek buyurmuştur ki:

*Ger şeved zerrât-ı âlem hîle-pîç
Bâ-kazâ-yı âsmân hiçend ü hiç
Her çi âyed zâsman sûy-ı zemîn
Ne mefer dâred ne çâre ne kemîn*¹⁶⁷

*Hîlehâ vü çârehâ ger ejdehâst
Pîş-i illallâh ânâ cümle lâst.*¹⁶⁸

Şâ'ir-i şehîr Enverî'nin:

*Her belâyî ke'z âsmân âyed
Gerçi bâ dîgeri kazâ bâşed
Ber zemîn nâ-resîde mî gûyed
Hâne-i **Enverî** kücâ bâşed.*¹⁶⁹

[32^a] kıt'a-i mübâlağa-kârânesi derece-i iğrâkı da geçmiş olan ekâzib-i şî'riyyeden olduğu bedihîdir.

166 [Kemâleddin Efendi:] Kul tedbîr yapar. Ma'a hâzâ bî-te'sîrdir. Fakat takdîr-i ilâhî tedbîre benzemez ya'nî müessirdir.

Divân-ı Kebîr'de bu beyit "Tedbîr koned bende vü takdîr nedând / Tedbîr be-takdîr-i Hudâvend nemând" şeklindedir (bk. Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems yâ Divân-ı Kebîr*, II, 67 [652. Gazel]). Kemâleddin Efendi bu beyti, beyitten önceki mevzuu ve bu beyti takip eden *Mesnevî*'deki beyitleri İsmâil Hakkı Bursevî'den (*Rûhu'l-beyân*, IV, 296-97) nakletmiştir.

167 Bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, III, 18. Birinci beytin ikinci mısraındaki "hiçend ü hiç" ibaresi *Mesnevî*'de "hiçend hiç" şeklindedir.

168 [Kemâleddin Efendi:] Kazâ-yı ilâhîye karşı bütün zerrât-ı 'âlem hîlesâz olsa yine hiç hükmünde kalır. Gökden yere inen kazânın saklanacak, kaçacak yeri ve çâresi yoktur. Bütün hîleler ve çâreler birer ejdehâ olsa bile Cenâb-ı Allah'a karşı hepsi ma'dûm hükmünde kalır (bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, III, 37).

169 [Kemâleddin Efendi:] Gökden gelen her belâ dîger bir şahıs için mukadder ve kazâ olsa bile daha yere inmeden Enverî'nin hânesi nerededir diyor (bk. Enverî, *Külliyât*, s. 581). İkinci mısradaki "bâ dîgeri" ibaresi *Külliyât*'ta "ber dîgeri" şeklindedir.

Takdir-i ilâhî hasebiyle umûr üç kısım oluyor:

Kısm-1 Evvel: Muktezâ-yı hikmet-i ilâhiyye olarak husûlü insân için mukadder olmayan emrdir. Bu kısmı mukadder olmadığı için talep ve temennî fâidesizdir.

Kısm-1 Sâni: İnsânın irâde ve kudreti olmaksızın husûlü insân için mukadder olan emrdir. Hüsn ü cemâl, i'tidâl-i mizâc, selâmet-i a'zâ gibi. Bu kısmı da kulun irâdesi ta'alluk etmeyip makdûr-ı beşer olmadığı için talep ve temennî beyhûdedir.

Kısm-1 Sâlis: İnsânın irâde ve kudretini sarf ve sa'y ü kesbetmesi şartıyla husûlü insân için mukadder ve ol vechile hâsıl olan emrdir. 'İlim ve 'amel gibi.

'Akıl ve temyîz teklif-i şer'î ile mükellef ve me'mûr olmanın sebebi olduğu gibi sarf-ı irâde ile sa'y ve kesb dahi hayr ü şerrin ve sevâb ü 'ikâbın sebebidir. Kesb ve sa'y olmayınca matlûb hâsıl olmaz. Meselâ çift sürüp tarlaya tohum ekmek ekin hâsıl olmanın sebep ve şart-ı 'âdisi olduğundan,

*Bitmiyor ekmesizin mezra'ada el-hâsıl
Kime lâzım ise ekmek ona lâzım ekmek*

diyoruz.¹⁷⁰

'Allâme-i Rûm Ebüssuûd Efendi merhûmdan menkûl olan şu fetvâ-yı şerîfe sûretini -mebhasa münâsib bulduğumuz için- derc-i sahîfe-i beyân ediyoruz:

Zeyd'in mâlî ve 'ilmi ve kesbi, kesb ve kesbde sa'y ile mukadderden ziyâde olur mu?

el-Cevâb: Kesb ü sa'y ile mukadder olandan ziyâde olmak muhâldir. Kesb ü sa'y etmediği [32^b] takdîrce mukadder olandan ziyâde olur. Ketebehül-fakîr Ebüssuûd 'ufiye 'anhu.¹⁷¹

170 Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden ve XV. asır Bayramiyye şeyhlerinden Abdal Sultan'a (Şeyh Muhyiddin Akbıyık) atfedilen bu beyit Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ında (s. 221), "Ekmeyen biçmedi bu mezra'ada el-hâsıl / Kime lâzım ise ekmek ana lâzım ekmek" şeklinde kayıtlıdır.

171 Bk. Velî b. Yûsuf (Yegân Efendi, Ebüssuûd Efendi'nin fetva kâtibi, ö. 998/1589), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 218^b; Atâullah Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı [Şeyhülislâm Minkârizâde] Yahyâ Efendi*, vr. 15^b (derkenar); Seyyid Hamdullah, *Muînü'l-müftî*, vr. 4^b (derkenar). Ebüssuûd Efendi'nin fetvasıyla ilgili bu kaynaklara şu çalışma vesilesiyle ulaşım fetvayı teyit etme imkânı bulduk: Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları", s. 137-38.

Beyzâvî hazretleri ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾¹⁷² kavli-i şerîfinin tefsîrinde ta'îlen ve zeylen buyuruyor ki: Mukadder olmayanı temennî hikmet-i ilâhiyyeye mu'arazadır. Kesb ile mukadder olanı temennî mahzâ hazzı tazyî' ve batâletdir. Ve bilâ kesb mukadder olanı temennî dahi zâyî' ve muhâldir.¹⁷³

Mu'tezile tâ'ifesi hikmetden gaflet ve sâ'ika-i cehâletle şürûr ve ma'âsinin takdîr ve kazâ-yı ilâhî ile olduğunu inkâr ve onları nefsi emmâre ve şeytân ihdâs eder diye bâtil bir itikâd ihtirâ' ve icâd etmişlerdir. Kibâr-ı fırka-i İslâmiyye'nin birincisi olup mü'ahharen yirmi fırkaya inkısâm etmiş olan fırka-i mezkûre "kader"i nefyedip, "Küfür ve şer ve zulüm vesâir ma'âsî Hudâ'nın takdîriyle değildir. Kul, fîlinin hâlıkıdır" dediklerinden dolayı "Kaderiyye" nâmını almışlardır. Hattâ fahr-ı âlem -sallallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem- efendimiz hazretleri kendi ümmetinden böyle bir fırkanın zuhûr edeceğini nûr-ı nübüvvetle keşfetmiş olduğundan bunların hakkında {الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ} ¹⁷⁴ buyurdıkları gibi bir de {هُمُ حُصَمَاءُ} ¹⁷⁵ buyurmuşlardı.

'Aceb zemm etdi ol kavm-i habîsi

"Mecûsü hâzihî'l-ümme" hadîsi.¹⁷⁶

Ma'atteessüf mefhar-i müfessirin 'allâme-i bi-karîn Mahmûd Zemahşerî dahi bu tâifenin müte'assib ve pîşvâlarındandır. Binâen'aleyh tefsîr-i bi-nazîri olan *Tefsîr-i Keşşâf* kavâ'id-i mezheb-i ehl-i itizâl ile mâlâmâldir.

Kaderi isbât edip de hayrın da şerrin de hâlıkı Cenâb-ı Allah olduğunu itikâd ederek {بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى} diyen ehl-i sünnet kadere [33^a] nisbet olunup da "Kaderiyye" nâmını almaya kaderi nefyeden Mu'tezile'den ehak ve elyak değil midirler?

- Hayır değildirler.

172 "Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzulayıp durmayın" (en-Nisâ 4/32).

173 Kemâleddin Efendi'nin tercüme ettiği kısım için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 351.

174 [Kemâleddin Efendi:] Kaderi inkâr eden tâife bu ümmet-i İslâmiyye'nin Mecûsîsidir. Onlar hasta olurlarsa 'iyâde etmeyin, ölürlerse cenâzelerine hâzır olmayınız (bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 634 [hadis nr. 4691]); İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 625-26. Kemâleddin Efendi'de "إِنْ مَرَضُوا" ibaresinin başında fazladan bir "وَ" vardır (مَرَضُوا).

175 [Kemâleddin Efendi:] Onlar kader hususunda Allah'ın husemâsıdır (bk. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, XV, 75 [hadis nr. 11925]; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 263 [hadis nr. 6506]).

176 İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, s. 185.

Çünkü hadis-i mezkûr Kaderiyye nâmını alanların iki hâlik isbâtı husûsunda Mecûs'a müşârik olmalarını iktizâ ve iş'âr ediyor. Şu hâlde "Hayr ve şer hep Allah'ın takdîriyledir" diyenlere Kaderiyye nâmı hiç yakışık almaz. Zîrâ onlar ile Mecûs beyninde hiçbir vechile müşâreket ve müşâbehet yoktur ki hadis-i şerîfde mezkûr olan Kaderiyye nâmının bunlara hamli sahîh olabilsin. Fakat kaderi nefyedip "Kul fî'linin hâlikıdır, ma'âsî-yi beşer Hudânın takdîriyle değildir" diyerek kabâ'ih ve şürûrun halk ve îcâdını kula isnâd ve bu cihetle Mecûs gibi iki hâlik isbât eden Mu'tezile'nin Mecûs'a müşâreket ve müşâbehetleri bedîhî idüğünden "Kaderiyye" nâmının bunlara hamli sahîh ve münâsib olduğunda iştibâh yoktur. Hem de ikinci hadis-i şerîfde beyân buyurulan husûmet ancak Cenâb-ı Hakk'ın murâd etmediği ve belki kerih gördüğü şeyleri kendileri îcâda kâdir olduklarını îtikâd edenlere sezâ olur. Yoksa "Hayır ve şer, kâffe-i umûr Hudânın takdîriyledir" diyenler için bir gûne husûmet mutasavver olmaz. Kazâ ve kader yek-dîgerinden ayrı şeyler olduğuna, rivâyet olunan vak'a-i âtiye şehâdet eyler.

Emîrül-mü'minin Hazret-i Ömerü'l-Fârûk -radiyallâhu 'anhü- Şâm'a müteveccih-i 'azîmet olduğu hâlde Şâm'da "tâ'ûn" denilen illet-i müstevliye-i sâriyenin zuhûr etdiğini iştirmekle şehre girmeyip semt-i âhere munsarîf olmuştu. Ebû 'Ubeyde İbnü'l-Cerrâh [33^b] -radiyallâhu 'anhü- halîfe-i müşârün ileyhın Şâm ciheti ser'askeri idi. Ona { أَتَقَرُّ مِنَ الْقَضَاءِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ } dedi. Hazret-i Ömer b. el-Hattâb dahi { أَفَرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدْرِهِ } diye cevâb verdi.¹⁷⁷ "Kader-i ilâhî kazâ sûretini bulmadıkça def'-i ilâhî mercûdur" demek istedi. Bu misillü bir su'âle karşı Resûl-i Ekrem efendimiz hazretlerinin de öyle bir cevâb vermiş olduğu mervîdir.¹⁷⁸ Ma'a hâzâ İbn Esîr demişdir ki: "Kazâ ve kader mütelâzımlardır. Ehadühümâ âherden münfek olmaz. Zîrâ kader esas, kazâ binâ menzilesindedir."¹⁷⁹

Şâyân-ı zıkr olan mes'âl-i mühimmedendir ki İmâm Tirmizî, 'Ubâde b. es-Sâmit hazretlerinin rivâyetiyle sâhib-i şerî'at, vâkıf-ı her hakikat efendimize isnâd ederek şöyle bir hadis-i şerîf zikretmişdir: {أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ ثُمَّ النَّوْنَ وَهِيَ

177 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, XI, 503-9 (hadis nr. 5729); Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 1740-41 (hadis nr. 2219); Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 347.

178 Kemâleddin Efendî'nin bahsettiği, bazı risâlelerde de mehz gösterilmeden Hz. Peygamber'e atfedilen bu rivâyet çoğunlukla Şii kaynaklarda Hz. Ali'nin sözü olarak nakledilmektedir. Buna göre, Hz. Ali bir gün yıkılmak üzere olan bir duvarın dibinden geçerken hızlanır. Yanındakiler ona, "Ey emîre'l-mü'minin! Kaçıyor musun yoksa?" deyince "Evet, Allah'ın kazâsından kaderine kaçıyorum!" der (bk. İbn Bâbaveyh [Şeyh Sadûk], *et-Tevhîd*, s. 369; Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, V, 6; aynı rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda bk. Mîras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, XII, 221).

179 İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-usûl*, X, 104.

الدَّوَاءُ فَقَالَ لَهُ أَكْتُبْ قَالَ مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ أَكْتُبُ الْقَدَرَ فَكُتِبَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى الْأَبَدِ ثُمَّ حَتَمَ عَلَى فِمْ الْقَلَمِ فَلَمْ يَنْطِقْ وَلَا يَنْطِقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ¹⁸⁰

İmâm Taberânî de Ebü'd-Derdâ hazretlerinin rivâyetine istinâd ile şu lafz üzere bir hadîs-i şerîf rivâyet ediyor: {فَرَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى كُلِّ عَبْدٍ مِنْ حَمْسٍ: مِنْ أَجَلِهِ، وَرِزْقِهِ، وَمَصْنَعِهِ [أَيَّ حَمَلٍ مَوْتِهِ]، وَشَقِيٍّ، أَوْ سَعِيدٍ} ¹⁸¹ **Hattâ üdebâdan biri şu hadîs-i şerîfe binâen şöyle demiştir:**

جَرَى قَلَمُ الْقَضَاءِ بِمَا يَكُونُ
فَسَيِّئَانَ النَّحْرُوكِ وَالسُّكُونُ
جُنُونُ مِنْكَ أَنْ تَسْعَى لِرِزْقِ
وَيُرْزَقَ فِي عِشَاوَتِهِ الْجَيْنِ¹⁸²

Zikrolunan ehâdîs-i şerîfenin sarâhat-i delâletine binâen ‘ulemâ-yi kirâ-mın bir kısm-ı a‘zamı, başda Hazret-i ‘Alî -kerremallâhu vechehû- olduğu hâlde “Levh-i mahfûz mahv u isbât kabul etmez” demişler ve ﴿يُنْحَوِ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ ¹⁸³ [34^a] âyet-i kerîmesini umûr-ı dünyâdaki ihtilâf ve tebeddüle hamlederek ¹⁸⁴ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ﴾ ¹⁸⁴ kavî-i şerîfini de şâhid göstermişlerdir.

180 [Kemâleddin Efendi:] Cenâb-ı Allah'ın ibtidâ yarattığı kalem, sonra devâtdır. Kaleme “yaz” dedi. “Ne yazayım” deyince “Makdûrât ve mahlûkâtı mufassalen yaz” buyurdu. Kalem de mukaddem ve mu‘ahhar olanları olacakları yazdı. Mu‘ahharan kalemin ağzını mühürledi. Daha nâtuk olmadı ve kıyâmete kadar da nâtuk olmaz. Bir şey yazmaz (bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, LVI, 208; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 2273; hadisin baş kısmı أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ şu kaynaklarda da mevcuttur: Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, IV, 29 [hadis nr. 2155]; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 450 [hadis nr. 3735]).

181 [Kemâleddin Efendi:] Cenâb-ı Allah her bir kulunun eceli, rızıkı, ‘ameli, ölecek yeri, şaki ve sa‘id olması hakkında beş husûsdaki hükmünü vermiş bitirmiştir (bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 73-74 [hadis nr. 21620]; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, XV, 37 [hadis nr. 11869]; Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-evsat*, IV, 99 [hadis nr. 3144]).

182 [Kemâleddin Efendi:] Kalem, kazâ-yı ilâhî, olacak zuhûra gelecek şeyler hakkında ezelen câri olmuştur. Şu halde hareket ve sükûn yek-digerine müsâvî ‘addediliyor. Ana karnındaki çocuk mestûr olduğu perde-i rahim içinde merzûk olurken rızık için senin çabalaman ‘âdetâ cinnettir.

Kaynaklarda III. (IX.) asır Arap şairlerinden İbnü'r-Rûmî ve Ebü'l Hayr el-Kâtib el-Vâsîti ile V. (XI.) asır şairlerinden Ebü'l-Ferec İbn Hindû'ya atfedilen kıta birçok dinî, edebî eserde yer almaktadır (bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 283; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ved-dîn*, s. 241; Seâlibî, *Hâsü'l-hâs*, s. 74). “لِرِزْقِ” kelimesi Kemâleddin Efendi'nin nüshasında “الْجَيْنِ”; “لِرِزْقِ” kelimesi de “الْجَيْنِ” şeklinde yazılmıştır.

183 “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Ana kitap O'nun katındadır (er-Ra'd 13/39).

184 Nüshada bitişik yazılan bu ibareler iki farklı âyet-i kerîmeden alınmıştır. ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ﴾ kısmı İsrâ sûresinin 17 âyetinde, ﴿وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ kısmı ise En'âm sûresinin 6. âyetinde geçmektedir. Kemâleddin Efendi'nin kastettiği âyet şu olmalıdır: ﴿أَلَمْ يَرَوْا﴾

- En evvel yaradılan {أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي} ¹⁸⁵ hadîs-i şerîfi muktezâsı üzere nûr-ı Muhammedî değil midir? Hattâ onunçün şâ'ir-i şehîr Gâlib Dede merhûm şöyle demişdi:

Çün "evvelü mâ halak"dur ol nûr
Sâni-i Hudâ disem de ma'zûr. ¹⁸⁶

- Evet, en evvel yaradılan şey hakkında {أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي} ve {أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ} ¹⁸⁷ ve {أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ} ¹⁸⁸ diye zâhiren yek-digeriyle mütenâkız üç türlü hadîs-i şerîf vârid olup muhakkikîn tarafından bunların hepsiyle hakikat-i Muhammediyye ve nûr-ı Ahmediyye'den 'ibâret olan hakikatü'l-hakâ'ik kasd ve irâde buyurulmuşdur denilip araları tevfiik edilmişdir.

Lâhika-i beyân olmak üzere 'ilâveten şunu da 'arzederim ki İmâm A'zam Ebû Hanîfe hazretleri *Fıkh-ı Ekber*'inde "Dünyâ ve 'ukbâda hiçbir şey mevcûd ve hâdis olmaz, illâ Cenâb-ı Allah'ın meşiyet ve irâdesi ve 'ilmi ve kazâ ve kaderi ve levh-i mahfûza yazılmasıyla mevcûd ve hâdis olur bulunur" dedikten sonra ¹⁸⁹ "İbâdın şu hâlde hükmi kat'î ve kazâ ve kader-i ilâhiye muhâlefete kudreti olamayacağı zarûrî olmağla ef'âl-i 'ibâdda cebr-i tâm ve ıztırâr lâzım gelir" diye bir suâl tevehhüm olacağına kanâ'at hâsıl etdiğinden suâl-i mukaddere cevâb olmak üzere {وَلَكِنْ كَتَبَهُ بِالْوَصْفِ لَا بِالْحُكْمِ} ¹⁹⁰ buyurmuş ve bununla suâl-i mütevehhim-i mezkûru def'eylemiştir.

Ya'nî Hak sübhânehû ve te'âlâ hazretleri levh-i mahfûzuna, "Her şey hakkında filân nesne şöyle olur. Meselâ falân kimseler ihtiyârlarıyla kâfir ve filân kimseler de ihtiyâr ve irâdeleriyle mü'min olurlar. Vesâir eşyâ da şöyle olur" diye her nesnenin evsâf ü ahvâlini ve kulların irâde ve kasdlarını îcâda sebep olmak üzere yazmıştır. Yoksa emir ve nehyin hükmi kat'isi tarikiyle "Filân şey böyle olsun falân kimseler de şöyle olsunlar" diyerek yazmamıştır. Şu hâlde cebr ve ıztırâr lâzım gelmeyeceği beyândan müstağnidir. ¹⁹¹

كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَآهَلَكْنَاكُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿١٠١﴾ "Kendilerinden önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkânları onlara vermiştik. Onlara bol bol yağmur yağdırmış, topraklarından nehirler akıtmıştık. Fakat günahlarından ötürü onları helâk ettik ve onların ardından başka bir nesil yarattık" (el-En'âm 6/6).

185 Bk. Süyûtî, *Tahrîcü ehâdisi şerhi'l-Mevâkıf*, s. 32 (hadis nr. 12); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 264-65 (hadis nr. 827).

186 Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, s. 26.

187 Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 263 (hadis nr. 822); Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, X, 669-70.

188 Kaynak için bk. 180. dipnot.

189 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 72.

190 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 72.

191 Kemâleddin Efendî'nin buradaki izahları ile Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*'indeki

Bibliyografya

- Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkîki mezhebîs-sûfiyye ve'l-mütekelimîn ve'l-hukemâ*, Kahire: Muhyiddin Sabri, 1328.
- Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât. Mecmûa-i Molla Câmî* içinde, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1309.
- Abdülhamid Hamdi Efendi, *Hâşiye cedîde ale's-Siyâlkûtî*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1287.
- Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, haz. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1351.
- Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, haz. Ahmed M. Şâkir- Hamza Ahmed ez-Zeyn, I-XX, Kahire: Dârü'l-hadis, 1416/1995.
- Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-IX, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1422/2002.
- Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, 1327.
- Atâullah Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı [Şeyhü'lislâm Minkârizâde] Yahyâ Efendi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1087.
- Belîğ, İsmâil, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Bursa: Hüdâvendigâr Matbaası, 1287.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Kazâ' ve'l-kader*, haz. Muhammed b. Abdullah Âlu Âmir, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/2000).
- Bezvâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, haz. M. Subhî b. Hasan Hallâk – Mahmûd Ahmed el-Atraş, I-III, Dımaşk: Dârü'r-Reşîd, 1421.
- Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, haz. Takıyyüddin en-Nedvî, I-XV, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-42.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi (Metin-Çeviri)*, çev. Ömer Türker, I-III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını, 2015.
- Çerkesşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *er-Risâletü'l-Hamîdiyye*, Kahire: el-Matbaatü'l-behiyye, 1310.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *el-Müsnedü'l-câmi'*, haz. Nebîl b. Hâşim Abdullah el-Gamrî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Düzenli, Pehlul, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhü'lislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları" (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Ebü Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye fimâ beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürüdiyye*, Haydarâbâd: Dâiretül'maârifî'n-Nizâmiyye, 1322.
- Ebü Dâvûd, *Sünen*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-III, Beyrut: Dârü'l-cinân, 1988.

- Ebü Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, haz. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1394-99/1974-79.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhü'l-edille*, haz. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Enverî, Evhadüddin, *Külliyât-ı Nazm-ı Enverî*, y.y.: Matbaa-i Münşî Nevl-i Kışver, 1897.
- Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, haz. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Gazzâlî, *İhyâü ulûm'd-dîn*, haz. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, I-V, Beyrut: Dârü'l-kalem, t.y.
- Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, haz. Semih Dugaym, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1994.
- Gelenbevî, *Celâl Hâşiyesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, nr. 12390/YZ0556.
- Gölcük, Şerafettin -Metin Yurdağür, "Gelenbevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 552-555.
- Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, Tahran: Neşr-i Pârsâ, 1379.
- Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-XII, Riyad: Dârü'l-meymân, 1435/2014.
- Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkihu'l-kelâm*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.
- Harpûtî, Kemâleddin, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir*, Ma'mûretülazîz: Vilâyet Matbaası, 1317.
- Haydar el-Âmülî, *Esrârü's-şeria ve etvârü't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, Beyrut: Dârü'l-hâdî, 2003.
- Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, haz. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, I-XXIII, Cidde: Dârü'l-minhâc, 1436/2015.
- İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâ'ir-ricâl*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1404-1405/1984.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, haz. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî, I-LXXX-, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415/1995-.
- İbn Bâbeveyh [Şeyh Sadûk], *et-Tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, t.y.
- İbn Ebü Şerîf, Kemâleddin, *el-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere fî ilm'l-kelâm*, I-II, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.
- İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, haz. Muhammed İbrâhim, I-XI, Bağdad: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 2007.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, haz. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dârü Sâdir, 1994.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'bûdü ve iyyâke nesteîn* haz. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1996.
- İbn Mâce, *Sünen*, haz. M. Mustafa el-A'zamî, I-IV, Riyad: Şeriketü't-tibâati'l-Arabiyye, 1984.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Kasîdetü't-tâiyye fi'l-kader*, haz. Muhammed b. İbrâhim Ahmed, Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1424/2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-hikem*, haz. Ebül-Alâ Afîfî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*, haz. Abdülkâdir el-Arnaût, I-XIII, Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 1972.
- İbnü'l-Hümmam, *el-Müsâyere fi ilmi'l-keâm ve'l-akâidi't-tevhîdiyyeti'l-münciye fi'l-âhire*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyetü't-ticâriyye, t.y.
- İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, I-IV, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, İstanbul: Bosnavî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul: Matbaa-i Kürsi-i Hilâfet-i Hak, 1256.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I-X, İstanbul: Mektebet-i Eser, 1389.
- İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî (Manzûme-i Akâid)*, İstanbul: Hattat Tefvik Efendi Matbaası, 1291.
- İyâd eş-Şâfî, *el-Mefâhirü'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâzeliyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2004.
- Karaca, Songül “Kadıızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid” (yüksek lisans tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2012.
- Karataş, Ahmet, “Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi'nin *Rekâik: Hadîs-i Erbaîn* Risâlesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2015): 57-94.
- Karataş, Ahmet, “Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2015): 29-125.
- Karataş, Ahmet, “Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (2016): 71-135.
- Karnî, İsmail M., *el-Kazâ' ve'l-kader inde'l-müslimîn: Dirâse ve tahlîl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.

- Kemalpaşazâde, *Nigâristân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4338.
- Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, haz. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, I-II, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1407/1986.
- Kurtoğlu, Orhan, "Lebib Divânî" (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, haz. M. Kerim Râcih, Beyrut: Dâru ikra', 1985.
- Mâzenderânî, M. Sâlih, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, I-V, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Mecmûa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, nr. 36143.
- Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems yâ Divân-ı Kebîr*, haz. Bediüzzaman Firûzanfer, I-VII, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1337.
- Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-VI, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1978.
- Muâfa en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsihu's-şâfi*, haz. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Mübârekpûrî, *Tuhfetül-ahvezî bi-şerhi Câmiit-Tirmizî*, haz. Abdülvehhâb Abdüllatif, I-X, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1404.
- Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, haz. M. Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire: Dâru ihyâil-kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* haz. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Osman Abdülmennân Efendi, *Me'va'r-regâib fi mecdi'n-nesâih*, İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1306.
- Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât*, haz. Ülker Yeniâcun, İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Recâizâde Mahmud Ekrem, *Recâizâde Mahmud Ekrem, Bütün Eserleri II*, haz. İsmail Parlâtır v.dğr., I-III, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Remzî, M.M., *Telfikül-ahbâr ve telkihü'l-âsâr fi vakâii Kazan ve Bulgar ve mülûki't-Tatar*, I-II, Orenburg: Matbaatü'l-Kırîmiyye el-Hüseyniyye, 1908.
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *Hâsül-hâs*, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.
- Seyyid Hamdullah, *Muînü'l-müftî fi'l-cevâb ale'l-müstefî (Fetâvâ-yı Pîr Mehmed Üskübî)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1094.
- Sunguroğlu, İshak, *Harput Yollarında*, I-IV, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958-68.
- Süyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, haz. Abbas Ahmed Sakr-Ahmed Abdülcevâd, I-IX, y.y.: Matbaatü Hattâb, t.y.

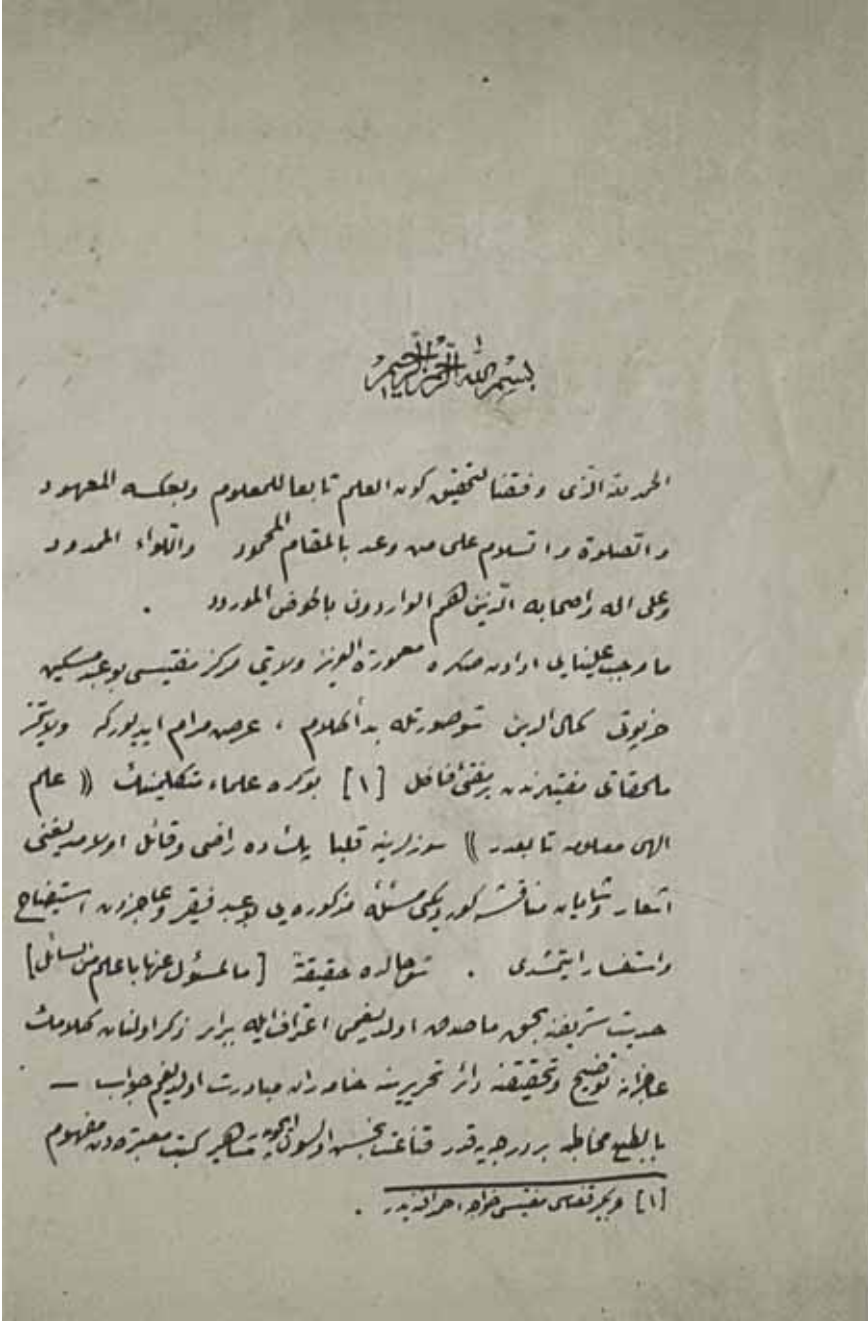
- Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fî ehâdisi'l-meşhûre*, haz. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1986.
- Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fî'l-ehâdisi'l-mevzûa*, I-II, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye-tü'l-kübrâ, t.y.
- Süyûtî, *Tahrîcü ehâdisi şerhi'l-Mevâkıf*, haz. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, haz. M. Hasan İsmâil eş-Şâfî, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Şeyh Galib, *Hüsni ü Aşk*, haz. M. Nur Doğan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyleri: Vekâiyü'l-fuzalâ I*, haz. Abdülkadir Özcan, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, haz. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, I-XI, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1405-16/1985-95.
- Tahrânî, Seyyid Muhammed Hüseyinî, *Kitâb-ı Tevhîd-i İlmî ve Aynî*, Tahran: Devre-i Ulûm ve Maârif-i İslâm, 1410.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409/1989.
- Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir: Sünenü't-Tirmizî*, haz. Beşşâr Avvad Ma'rûf, I-VI, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Velî b. Yûsuf (Yegân Efendi), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 187.
- Yurdagür, Metin, "Harpûtî, Abdüllatîf", *DİA*, XVI, 235-37.
- Zebîdî, M. Murtazâ, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmü'd-dîn*, I-X, Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, haz. Şuayb el-Arnaût, I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402-1405/1982-85.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IV, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

Kemâleddin Harpûtî'nin *Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* İsimli Kelâm Risâlesi

Tesbîtü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm Osmanlı'nın son devir ulemâsından müftü Kemâleddin Harpûtî Efendî'nin Allah'ın ilminin mâlûma tâbi olduğu düşüncesini çeşitli delillerle ispatlamaya çalıştığı bir kelâm risâlesidir. Kemâleddin Efendi eserini Kur'an'a, hadislere, İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin düşünceleri başta olmak üzere medreselerde okutulan kelâm kitaplarına, İbnü'l-Arabî, Abdurrahman-ı Câmî, İsmâil Hakkı Bursevî gibi sûfilere ve çağdaşı müderris Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-kelâm*'ına dayanarak yazmıştır. Şimdilik bilinen yegâne yazma nüshası günümüz harflerine aktarılarak bu makale vasıtasıyla kelâm ve tasavvuf sahası araştırmacılarının dikkatine sunulmuştur. Eser ilim-mâlûm irtibatının müstakil olarak ele alındığı bir risâle olması yanında XX. asır Harput'undaki medrese kültürünün ilmî derinliğini yansıtan son numunelerden sayılması bakımından da önemlidir.

Anahtar kelimeler: Kemâleddin Harpûtî, ilim, mâlûm, kader, kazâ, Mâtürîdî, Eş'arî, İbnü'l-Arabî, İsmâil Hakkı Bursevî, kelâm, tasavvuf.

Eserden Örnek Varaklar



و مقبس ذلک مصدقہ و مسائل متفرعہ سنک انصافیہ و اصل درجہ الخطاب
 اولوب عادتہ استقل بکتاب کلنی کتاب ایدی . ذاتا مقصد علم قریم
 رضی الظہار فضائل کل علم مجرد افتخار مسائل اولیغذہ « ثبت المفہوم
 فی تحقیق النبیۃ بین العلم والمعلوم » عجزانی آندہ و صبرہ کثیر بکم سائلہ
 سائلہ بارہ کوریدہ جہت لواقصک عضو و صبح کریمانیہ مطہرتی مطالعیہ کریمہ
 جہا لکرمک و کوردہ توفیقات الہیہ عنہ انصافا عظیم و انصافا بہم

— ومن الله التوفيق والعناية —

مسائل علم کلام آتنا اولوب ذوات عنذہ معلوم و مسلم اولیغذہ اوزرہ
 فصاوتہ ، علمہ افعال بسر . تکلیف مالایطمانہ ، صفات الہیہ
 مستدری علم کلام ال کتیبہ و درین مسائل تکلیفہ مشہورہ شدہ .
 صن علم و قدرت سئلانہ حکما علما ارسندہ مختلف جہان بر تالیہ این
 نکتہ آرا ، بر لقا تم سؤالیہ و سورہ قائلہ و اعظم علمای کریمہ
 امام غزالی ، جلال الدین روانی کبی ذرات محترقی عادتہ عالی و تکلیف
 درجہ برینہ قدر ارفقا ائیمہ .

سئلانہ مقصد بزرگ تمایله خود و توضیح ائیمہ کجوه مباهتہ ابعده مذکورہ ذرات
 اولوب بر آرز بیانانہ ببولونمہ محسوسه بزرگ
 فصاوتہ و کجیکر نہ ابری سید اولوب لطفور و ادرہ در لوفس اولتہ .
 قضایک ارادہ و علم ، با خود کلام صفتہ اجماع خلق کمال اول -
 نکتہ درہ نجیب اسد ، کجیکر اصد . فقط قضایک علم اجماعہ

حج

منها عنده . خليفة تارايهك تام حبه عسكري ابدى ؛ اكا [انظر من القضاء
ابن الحوينه اوردى . حضرت عمر الخطاب رضي الله عنه] انظر من القضاء والى قدره [ربه
حجاب ويرى .] في الهم قضاه صوته من بولطج وضع الهم حجاب . وسيله ايته روى
بوسله رسول القاسم رسول اكرم افندي حضرت يله اوبه حجاب ورسوله اولين اوردى .
مع هذا ابن اثير ؛ ربه ذكر قضاء و قدر مناه مناه . اهلنا اخرونه منقذ اولنا .
زير . قدره اسك « قضاء بنا من لسه دور .
تايانه ذكرا ولا مساق مره زنده ؛ اعلم تره في عباده باله صاته حقه يله و ايتميم
صاحب تقيده ، واقف لاه حقيقا فتي نه اسناد ايدرك سويله حبه تيريف و اكرميه .
اول ضلوه اند لقمه كرم النون كرم الود ان تفادى لكت قال ما كتب قال اكتب لاه فكت ما كان
وهو كانه الى ليه كرم كرم تعلم فاه نطقه و در نطقه اليرم القيتة . [انما علم طرم الى زده الود ايدى را
حقرت يله موافقه اسناد ايدى سولفظ اوردى به صيته تيريف سولتاي بيور .] فرغ الود غرض
الى كعبه من خمس صلاه و زرقر و تره اعطاه و منجه . اميل موته و سقى و سعيد [ان
اوردى به روى شوه تيريف بنا و سويله ربه روى .

حقيقه القضاء بما يكون في بيان النجرك و التكون
جنونه ان تسمى لركقه و ريزه في غنا و نه الجنه [ان

ذكر اولنا اها تيريه يله صلاه دلانه بنا و علماء كراهه في علم سايه حضرت علمه
كرم سويله اولين حاله لوح محفوظه و نسان قبول اتم و سيه اول كرم الله و سايه
[ان جايه الود ايتا با ريزه قوم علمه و و تيريه . فله با ريزه نه با ليم و نيمه نهارت و نون قن مفضل با ريزه
نعم و مقدمه مؤخر الود علمه با روى . مؤخره قلمه اعزبه مودى و هانا طرم اولدى . و قيامه
قدره و نطقه اولنا . برشى با ريزه .

[ان حياه الود ربه اولنا اجمع . نزلن . عن . اولده روى . اسقى و سقيه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه
[ان قلم القضاء الهم اولده و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه و نطقه
عزيم بيور . انا قارنده كه هيو حبه دستور اولين با روى اجمعه مرزله اولوكيه زده الهويه سله حيا با لاه
عادتا حبه .

و بیست و عنده ام الكتاب ایست که بدین امور دنیا در آنکه اختلاف و تفرقه حاصل آید
 از کمال هکذا من القرون و انتا ما سلبتکم قرنا اخین [قول تریفی دره هکذا کور سده
 - الس اول یازدهم " اول هکذا لای نوری " حدیث تریفی مقصود از دره نور محمدی و کلمه
 هکذا تا کلمه ستم شکر غالب دوده در صورت سیم و سیم
 هیوه اول ضلوه در اول نور - تانی خط ایسه مره معذره
 - اوتی؛ الس اول یازدهم حتی هکذا؛ اول هکذا لای نوری؛ و اول هکذا لای نوری
 و اول هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری جردتسا قلمه اربع الی هکذا تریفی در اول
 محققه لای نوری بونیزک هکسیه حقیقه کلمه و اول هکذا لای نوری ویه هکذا لای نوری حقیقه لای نوری
 و اول هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری نوبینه ایسته -
 لای نوری با اول هکذا لای نوری عداوه سوزده عداوه بریم که اعظم اوجیه هکذا لای نوری
 دنیا و عبادت بریم شی موجود و هکذا لای نوری - الاضباب الی هکذا لای نوری و قضا و قدر
 اربع محققه با لای نوری موجود و هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری
 و قضا و قدر الی هکذا لای نوری اوجیه هکذا لای نوری و قضا و قدر الی هکذا لای نوری
 ویه هکذا لای نوری اوجیه هکذا لای نوری اوجیه هکذا لای نوری و قضا و قدر الی هکذا لای نوری
 لای نوری - ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری هکذا لای نوری -
 یعنی هکذا لای نوری و قضا و قدر الی هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 کبر لای نوری - لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 سوزده لای نوری - ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 اوزده لای نوری - ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 ایسته لای نوری ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 عبادت و تکلیف لای نوری ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 ویه هکذا لای نوری هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری
 تیغ اکبر الی هکذا لای نوری هکذا لای نوری هکذا لای نوری - ویه هکذا لای نوری

تحقيق «تفسير سورة التين» لأحمد بن إدريس الفاسي

داود آغبال*

The Critical Edition of *Tafsir Sūra al-Tin* by Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī

This paper tackles a critical edition of *Tafsir Sūra al-Tin* written by Aḥmad b. Idrīs (d. 1253/1837). Aḥmad b. Idrīs lived in the Ottoman period and studied religious sciences from the scholars of the era. He joined different sūfi tariqas - including Shādhiliyya, Khiḍiriyya, Khalwatiyya - and studied with the sheikhs Abū al-Qāsim al-Wazīr, Abd al-Wahhāb al-Ṭāzī and Ḥasan al-Qinā'ī. He left behind many books and students. One of his works that has reached us is *Tafsir Sūra al-Tin*.

There are two copies of this epistle in Turkey's libraries. The first is in the National Library in Ankara and the second is in the collection of Osman Huldi Ozturkler in the Suleymaniya Library. The critical edition performed in this study is carried out by utilizing these two copies, which do not differ from each other significantly. In terms of content, it is possible to split the writing into two parts: The beginning which includes an interpretation of verses 1 to 3, is based on a literal understanding of Qur'an. The second part, which begins with verse 4, focuses on ish'ārī (esoteric) interpretation. In the first three verses, Aḥmad b. Idrīs appears to have expressed only the opinions of former commentators, whereas he embraces the Sufi methodology in other verses. In this epistle, Aḥmad b. Idrīs deals with a number of important issues in Sufi thought, including the differences between reason and feeling (dhwāq) as a source of knowledge, the essence and the form of entities, the manifestation of God in the form of entities, the relationship between the manifestation of God and recognition of the truth of things, the creation of mankind in the best form and the reasons for reducing him to the lowest of low.

Key words: Aḥmad b. Idrīs, *Tafsir Sūra al-Tin*, Ishārī ta'wil, aḥsan al-taqwīm, asfal al-sāfilīn.

* الأستاذ المساعد الدكتور، جامعة أماسيا بكلية الإلهيات، (davutagbal@hotmail.com)

١. الدراسة

١.١. ترجمة المؤلف

هو أبو العباس أحمد بن إدريس الفاسي المولود بمدينة ميسور^١ في المغرب. وتذكر المصادر في تاريخ ولادته تاريخين هما: ١١٦٣هـ/١٧٤٩م، و١١٧٣هـ/١٧٥٩م.^٢ لكن الأول يُعد صحيحًا في الغالب لموافقته لمعلومات أخرى في حياته.^٣ سافر أحمد بن إدريس سنة ١١٨٣هـ/١٧٦٩م إلى فاس وهو في العشرين من عمره فشرع يُحصَل العلوم الدينية بمسجد القرويين.^٤ والتقى هناك بكثير من العلماء واستفاد من دروسهم. ثم أخذ الطريقة الخضرية على عبد الوهاب التازي، وكذا أخذ الطريقة الشاذلية على أبي القاسم الوزير.^٥

ثم انتقل أحمد بن إدريس من فاس إلى بنغازي مضطرًا فغادرها سنة ١٢١٣هـ/١٧٩٨م، ثم رحل إلى الإسكندرية بحرا،^٦ وبعد ذلك بقي فترة من الزمن في القاهرة وألقى دروسا لعامة الناس في الأزهر. وفي نهاية عام ١٢١٣هـ وبداية ١٢١٤هـ ذهب إلى مكة مع بعض تلاميذه الذين كانوا يلزمون دروسه في القاهرة.^٧ وقد لقي أحمد بن إدريس هناك قبولًا حسنًا من علماء مكة في الآونة الأولى من زيارته. وفي سنة ١٢٢٩هـ/١٨١٣م التي أخرج فيها محمد علي باشا الوهابيين من مكة غادر أحمد بن إدريس مكة مع تلميذه محمد عثمان الميرغني وجاوز البحر الأحمر قاصدا قرية الزينية التي تقع قرب مدينة أفصّر.^٨ وكان قد زار أحمد بن إدريس تلك المنطقة من مصر العليا لأسباب شتى قبل زيارته هذه.

^٥ Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 92; Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslam ve Tasavvuf", s. 172.

^٦ علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ص ٣٦؛ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 27, 36, 51-52.

^٧ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 52; Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93; *The Letters of Ahmad Ibn Idris*, s. 1.

^٨ Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93.

^١ تبعد هذه المدينة عن فاس حوالي ٢٠٠ كلم من جهة جنوب شرقي.

^٢ حسن بن أحمد عاكش، مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية نجد، ص ١٠؛ علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ص ٣٦؛ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 31-32.

^٣ Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 92; O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 32.

^٤ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 33; Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 92; *The Letters of Ahmad Ibn Idris*, s. 1.

وقد أخذ ابن إدريس الطريقة الخلوتية على حسن بن حسن القنائي - أحد طلاب محمود الكردي - في أثناء زيارة من زيارته السابقة.^٩ ثم رجع إلى مكة في سنة ١٢٣٢هـ/١٨١٧م، بعد مفارقتها لأربع سنوات. وقطن هناك حتى واجه بعض المشاكل - منها عنف السلطة ومعارضة علماء مكة - والتي نتجت عن أخذ السلطة من قبيلة زيد وإعطائها قبيلة عون، ثم خرج من مكة في عام ١٢٤٣هـ/١٨٢٧م ذاهبًا إلى اليمن وترك خلفه محمد السنوسي فقط.^{١٠} ولم يعد بعد ذلك إليها، ووصل إلى مدينة صيبا في منطقة "عسير" في نهاية سنة ١٨٢٨م. وعلى الرغم من استقبال رئيس "عسير" علي بن المجشل له استقبالًا جيدًا، تعرّض لمضايقة ومعارضة من قبل جماعة من الوهايبة، والتي كان رئيسها ناصر بن محمد الكبيبي آنذاك. وبعد وقت من وصوله أُقيمت مناظرة بينه وبين الكبيبي يطلب من الأمير ابن مجشل. ويمكن الإطلاع على هذه المناظرة المطبوعة التي سجلها حسن بن أحمد عاكش أحد مريدي أحمد بن إدريس.^{١١} وتوفي أحمد بن إدريس الذي قضى آخر أوقاته في صيبا في ٢١ رجب ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م.^{١٢} ونُشرت أفكاره في البلاد الإسلامية عن طريق تلاميذه. ومن تلاميذه القرييين محمد السنوسي مؤسس الطريقة السنوسية وإبراهيم الرشيد مؤسس الطريقة الرشيدية ومحمد عثمان الميرغني مؤسس الطريقة الميرغنية.^{١٣}

٢.١. مؤلفاته

يصف ر.س. أوفاهي (R. S. O'Fahey) الشهير بأبحاثه عن أحمد بن إدريس، أن الشيخ ما كان باحثًا في جانب النظري في العلوم الدينية بل هو العالم/الواعظ العملي والمتجول.^{١٤} ومن الجدير بالذكر أنّ المؤثر في خصوصيته هذه مغادرته البلاد المختلفة التي عاش فيها بسبب المعارضة التي واجهها. إضافة إلى ذلك باستطاعتنا أن نلاحظ أن تركيزه على التربية المعنوية أكثر من تأليف الكتب ترك في مؤلفاته تأثيرًا واضحًا.

^٩ محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، ص ٢١؛
^{١٠} O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 53; Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93.
 محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، ص ٢١؛
 علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ص ٣٧؛ محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٨٧؛
 Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93.
^{١١} انظر بن أحمد عاكش، مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهائية نجد، ص ١٣.
^{١٢} انظر بن أحمد عاكش، مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهائية نجد، ص ١٣.
^{١٣} انظر بن أحمد عاكش، مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهائية نجد، ص ١٣.
^{١٤} O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 193.

^٩ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 53; Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93.
^{١٠} محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، ص ٢١؛
 علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ص ٣٧؛ محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٨٧؛
 Azamat, "Ahmed b. İdris", s. 93.
^{١١} انظر بن أحمد عاكش، مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهائية نجد، ص ١٣.

ولأجل ذلك نعثر على اقتباسات لم يذكر صاحبها تجعلنا نستطيع أن نشكل أفكاره بشكل بائن. ومن الممكن كذلك مصادفة عبارات قريبة من عبارات الغزالي ومحبي الدين بن عربي، وعبارات تعكس آراء الصوفية العامة.

وأكثر آثار أحمد بن إدريس كُتبت وجمعت من قبل تلاميذه. وأشارت قائمة (ر.س. أوفاهي) في كتابه (أنجماتيک سينت) (Enigmatic Saint) إلى آثار كثيرة^{١٥} لكن لم نستطع الوصول إليها جميعاً. ومع ذلك فإن ما وصلنا من آثاره المطبوعة مثل "العقد النفيس في نظم جواهر التدريس" و"رسائل أحمد بن إدريس" و"مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية نجد" تقدّم لنا معلومات مهمة عن أفكاره بشكل تفصيلي. وسنحاول في بحثنا استقصاء تفسير سورة التين لأحمد بن إدريس منتفعين بهذه الكتب أيضاً.

٣.١. التعريف بـ"تفسير سورة التين" ووصف نسخه وعملية التحقيق

تطرق ر.س. أوفاهي في كتابه أنجماتيک سينت إلى تفسير سورة التين باسم "العز المصون في تفسير سورة التين والزيتون" وأفضى بنا بحثنا في المكاتب التركية أن وصلنا إلى نسختين لهذه الرسالة. أما الأولى منهما فمسجلة في (مكتبة) "ملي كتيخانه" (أنقره) تحت رقم 06 Mil Yz A 4407/2. وتوجد هذه الرسالة في مجموعة مكونة من الرسائل المختلفة، وتأتي هذه الرسالة بعد الرسالة الأولى وتستغرق من ورقة ١١ ظ إلى ورقة ١٣ ظ. نسخها عبد اللطيف الخربوتي^{١٦} في ٢٩ جمادي الأولى ١٣١٤ هـ/١٨٩٥ م. وهذه النسخة سترمز في التحقيق بـ[م] إشارة إلى اسم المكتبة.

والثانية توجد في مكتبة عثمان خلدي أوزتوركُلر (Osman Huldi Öztürkler) (إستانبول) تحت رقم 10. في ضمن هذه النسخة رسالتان وكلاهما لأحمد بن إدريس.^{١٧}

^{١٥} كان أحمد بن إدريس قد شرح في هذه الرسالة شيئاً من الشعر الصوفي، وقد بدأ الشعر بهذا البيت "توضاً بقاء الغيب إن كنت ذا سر / وإلا تيمم بالصعيد والصخر". ذُكرت هذه الرسالة في قائمة (ر.س. أوفاهي) باسم "شرح قصيدة الإمام جنيد" -الجنيد الحاتمي- لكن في نسبة هذا الشعر اختلاف، وهناك من ينسب هذا الشعر إلى محبي الدين ابن عربي. انظر عبد الوهاب الشعراي، الطبقات الكبرى، ١٣٧/٢.

^{١٥} O'Fahey, *Enigmatic Saint*, s. 211-219.

^{١٦} لا توجد عنه معلومات كثيرة، يُعرف باسم مستنسخ عبد اللطيف أفندي. وعندما نعتمد على تاريخ استنساخه الآثار نستطيع أن نقول إنه على قيد الحياة في سنة ١٣١٧ هـ/١٨٩٩ م. ومستنسخ عبد اللطيف أفندي شخصية مختلفة عن عبد اللطيف الخربوتي العالم المشهور الذي ترك خلفه كتباً مهمة كـ"تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام" وتوفي سنة ١٩١٦. انظر، Demirpolat, *Türk İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Müellifler*, I, 88-89.

ويستغرق تفسير سورة التين من ورقة ١٥ إلى ٨.٠. إلا أنه لا يوجد عليها اسم المستنسخ وتاريخ الاستنساخ. وفي آخر تفسير سورة التين كتب متن آخر لمحمد إسماعيل النواب نرجح أن الناسخ أتبعه به - فيما نرى - لوجود علاقة مع تفسير سورة التين لأحمد بن إدريس وهذه الإضافة ليست موجودة في نسخة مَلِّي كتبخانه. وهذه النسخة سترمز في التحقيق بـ [ع] إشارة إلى اسم المكتبة.

وسيكون الاعتماد في تحقيق هذه الرسالة على قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM). وبهنا هنا أن نشير إلى قاعدة واحدة من هذه القواعد. وهو: إذا لم توجد نسخة المؤلف فينشئ المحقق النص من النسخ الموجودة بين يديه للتحقيق بدون اعتبار أي نسخة كنسخة أصلية والأخرى نسخة فرعية. لذلك كان عملنا في هذه الرسالة هو الاعتماد على نسخة مَلِّي كتبخانه كنسخة أصلية من حيث ترقيم الصحائف فقط لكونها أقدم من الأخرى ويُعرف ناسخها وتاريخ استنساخها أيضًا. ولكن حري بالذكر أن الفروق بين النسختين ليست بكثيرة كما يلاحظ في نص التحقيق.

٤.١. محتوى الرسالة وتحليله

بحسب المعلومات الموجودة في بداية كلتا النسختين أن أحمد بن إدريس سئل عن تفسير هذه السورة فأملى على سائله عنها هذه الرسالة. وفي إملائه شرع ابن إدريس يفسر الآيات مُهْتَمًّا بالمعاني ومصرِّحًا بما فَهَمَهُ من الآيات بدون تحليلات لغوية. وألَمَّ بالأحاديث والمعلومات التاريخية الموضحة مستدلًّا بها. ومتى أخذ جميع الرسالة بعين الاعتبار بَانَ أنه وظف التشبيه والتمثيل كثيرًا لتوضيح المعاني التي تكلم فيها. ومن بداية الآية الرابعة أفسح ابن إدريس مكانًا لتأويلاته الإشارية ليظهر اتجاهه في التصوف جليًّا. وفي الحقيقة نجد تأسيسه النظري لهذه التأويلات في المناظرة التي جرت بينه وبين الكبيبي رغم أنه في هذه الرسالة لا يقدم في هذا المنحى الصوفي إلا أشياء تطبيقية فقط. وقد اعترض الكبيبي في المناظرة المذكورة أن أحمد بن إدريس يفسر القرآن بغير ما دلت عليه اللغة العربية وقد قال الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾. فردَّ عليه ابن إدريس بأنه يلزم العناية بالتفسير الظاهر مستشهدًا بقول الغزالي - دون ذكر اسمه - وهذا القول هو: "ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يُحْكِمِ التفسير الظاهر فهو كمن ادعى الوصول إلى صدر البيت قبل أن يتجاوز الباب." لكنه استرعى الانتباه في وجود الإشارات الخفية التي تنكشف

لأرباب السلوك في طي الآيات القرآنية. وفي هذا الجانب يلاحظ أن وجهة نظره هذه تشكل نموذج نظرية في تأويلاته الإشارية.¹⁸

لا يتطرق أحمد بن إدريس لأية مصادر عن معلوماته وتفسيراته الواردة في "تفسير سورة التين" كما هو نهجه في كتبه الأخرى. وأما الأحاديث - وعددها أربعة - سواء كانت مذكورة المتن أم مُشارًا إليها في هذه الرسالة فهي من روايات البخاري ومسلم إلا واحدًا منها. وأما هذا الحديث المستثنى فذكرته مصادر الموضوعات. ومن جانب آخر نرى أن اتجاه أحمد بن إدريس في التصوف قريب من أفكار ابن عربي ومفهوم وحدة الوجود وإن لم يُلمَّ بمصادره. كما يُظهر هذا التأثير نفسه في كتبه الأخرى.¹⁹

بعد تعريف الرسالة بشكل عام يمكننا القول إن تفسير سورة التين ينقسم إلى قسمين من حيث المنهج والمحتوى. ففي القسم الأول - وهو من آية ١ إلى ٣ - يفسر أحمد بن إدريس الآيات تفسيرًا ظاهرًا، وفي القسم الثاني، بداية من آية ٤ تموضعت التأويلات الإشارية والموضوعات الصوفية.

وقد تعامل أحمد بن إدريس في القسم الأول مع تلك الموضوعات جميعها: ولما بدأت السورة بالقسم ببعض الموجودات اهتم أحمد بن إدريس بحكمة القسم بها. ورأيه أن قسم الله تعالى بالتين والزيتون كان للقوة التي تكمن فيهما وتؤثر في أكلهما،²⁰ وأقسم بطور سنين من أجل التجلي الإلهي، وبالبلد الأمين - هي مكة - لمكث الرسول صلى الله عليه وسلم فيها. وفي الحقيقة إن الاعتبار بالتوضيحات والأمثال التي تُذكر في تفسير الآية يسمح لإلحاق سبب القسم بالبلد الأمين بسبب القسم بطور سنين. ولما قيّد ابن إدريس

والعلاقة بين صور العالم والجوهر والتجلي إلخ... وهذا الأخير يمكن ملاحظته في هذه الرسالة التي تقدمها في هذا البحث. انظر أيضا "العقد النفيس"، ص ١٠١-١٠٣، ١٣٤-١٣٥؛ مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية نجد، ص ٢٧-٢٨؛ ٢٨؛ قارن بابين عربي، الفتحات المكية، ١/٢٤٩، ٢٨٢؛ فصوص الحكم، ص ٥٠-٥١، ٥٥؛ الملا عبد الرحمن بن أحمد، شرح الجامي على فصوص الحكم، ص ٩٥-٩٦.

²⁰ أنظر أيضا العقد النفيس، ص ١٥٠-١٥١.

¹⁸ انظر مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية نجد، ص ٣٢؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٩٢/١.

¹⁹ يظهر هذا التأثير لك عند القراءة "العقد النفيس" في كثير من الأماكن ولكننا نكتفي هنا بالإشارة إلى البعض: وجوب تعبير كل ما كان ويكون في العالم بما يليق به ويناسبه لإدراك حقيقته، كتعبير الرؤيا. وأفكاره حول رمز المرأة الذي استخدم من قبل ابن عربي كثيرا. وفهمه قوله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ بالأسماء الإلهية وبناء على ذلك، علم آدم بجميع الأسماء التي لا يعلم الملائكة كلها مزينة وشرف له.

سبب القسم بالتين والزيتون بالقوة ظهر وجه الإمام بالقسم بالمخلوقات الأخرى التي كانت من مظاهر قدرة الله. وبالنسبة له أن الارتباط بين القسم بهما وبين القدرة المكونة فيهما لا يلزم أن يستخرج مثل هذه النتيجة. وفي جانب آخر لهذا الموضوع، ادعى أحمد بن إدريس أن التين هي الشجرة المحرمة على آدم وزوجته في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾^{٢١}. وهذا الرأي في حد ذاته من الآراء المذكورة في مصادر التفسير^{٢٢} فضلاً عن أن هذه الشجرة المحرمة لم يجرى بيانها من عند الله ورسوله. بالرغم من كل هذا، فقول أحمد بن إدريس في هذا الموضوع: "ومن قال غير ذلك فلا علم عنده" يبدو كلاماً مشكلاً من حيث علم أصول التفسير.

وصرح ابن إدريس أن البلد الأمين هو الحرم كله لا بيوت مكة وذهب إلى أن الله سبحانه أقسم بمكة لسبب تشرف البلد الأمين بوجود الرسول عليه السلام فيه مستدلاً بالآيتين في بداية سورة البلد.^{٢٣} وظاهر أن هذا القول ناجم عن فكرة أن القسم يتضمن التعظيم.

وفي القسم الثاني من الرسالة أي تفسير الآيات من الآية الرابعة إلى آخر السورة يقدم المؤلف بعض الأفكار المهمة في عرف التصوف. وهنا نعرض بعضاً منها:

أ- الوجود

لا يصح أن نتوقع من المؤلف أن يفصل آراءه في مسألة الوجود في مثل هذه الرسالة القصيرة. لكننا نستطيع أن نشير إلى وجود بعض نقاط الانطلاق التي تسمح لنا بتعيين وجهة نظره إلى الوجود بشكل إجمالي ولو كانت الرسالة قصيرة. ويلاحظ أيضاً تناول بعض القضايا التي احتلت مكاناً هاماً في الخطاب الصوفي سواء كان علمياً أم غير علمي في سير تطور التصوف. وأفكاره حول الصورة وتجلي الحق فيها مهم في هذا الإطار ويرى أنه توسع في فحص هذا الموضوع من الرسالة. ومن هنا وصل أحمد بن إدريس إلى فكرة مقتضاها أن الوجود الخارجي للموجودات متفرق لكنه واحد من حيث هو مظهر الجوهر الإلهي. تبعاً لذلك نعرث على عبارات مثل: "ليس هناك غيره" و"فما ثمة إلا الله". فهذه العبارات في أول وهلة تترك انطباعاً أنه متأثر بوحدة الوجود غير أن هذه العبارات وحدها

^{٢١} سورة البقرة، ٢/٣٥. انظر أيضاً العقد النفيس، ص

تفسير القرآن العظيم، ١/١٤١-١٤٣.

^{٢٢} ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (سورة البلد،

١/٩٠-٢).

^{٢٣} الطبري، جامع البيان، ١/٥٥٦-٥٥٦؛ ابن كثير،

تشير إلى فكرة الفناء في اصطلاح الصوفيين^{٢٤} أكثر من الإشارة إلى نظرية في الميتافيزيقا الشاملة كوحدة الوجود.

ومن جانب آخر ما كان أحمد بن إدريس يدافع بهذه الأقوال عن اتحاد الحق مع العالم،^{٢٥} ذلك لأن فكر الاتحاد ممتنع إن قبلنا أنه يتبنى نظرية وحدة الوجود، ناهيك عن أن يوضح أحمد بن إدريس أن إدراك التجليات الإلهية المحجوبة من وراء الصور المتميزة يحصل بواسطة الذوق.^{٢٦} ولذلك بإمكاننا أن نقول: إن ابن إدريس لم يذهب إلى فكر الاتحاد على صعيد الوجود الخارجي بل يؤكد أن مشاهدة الحق الذي يتجلى بتجلي لا حد له ولا نهاية في الصور المتميزة نتيجة استنارة معنوية.

ب- العلم

لا يصادف في الرسالة أي توضيحات خاصة لأحمد بن إدريس في أسباب العلم كلها، لكن بعض العناوين جديرة بالذكر هنا، لا سيما موقف معرفة الله من "الإدراك بطريق الذوق"، كما ظهر هذا الموضوع في تصريحات ابن إدريس بـ"أسفل سافلين". كون الذوق من أسباب العلم عند المتصوفة، وهو في حد ذاته أصل من أصول نظرية المعرفة الصوفية بل هو أهم عنوان يفصل بين نظرية الصوفية والمتكلمين.^{٢٧} ويربط أحمد بن إدريس العلم بالحقيقة الكائنة وراء الصور بالعلم الحاصل بطريق الذوق وبمعرفة الله بالله مستدلا بحديث الشفاعة المروي في صحيح مسلم. وانطلاقاً من ذلك فهو يعتبر استخراجات أهل الرأي الذين يكتفون بالعلم المؤسس على علاقة السبب بالمسبب ناقصةً.

وثمة موضوع آخر تطرق إليه أحمد بن إدريس في الرسالة هو: الفرق بين الرؤية والسمع من حيث إعطاؤهما العلم.

^{٢٥} فعلا، هو يصرح بعدم الاتحاد بين الله والعالم بأن يقول: "... وذلك أن العبد متميز عن المعبود فلا امتزاج...". العقد النفيس، ص ١٠١.

^{٢٦} العقد النفيس، ص ١٠٢.

^{٢٧} نراه يشير إلى زاوية النظر هذه في جوابه تجاه سؤال عن علم الكلام. انظر في "العقد النفيس"، ص ٢٠٤.

^{٢٤} "الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف الحمودة. والفناء فناء، أحدهما: ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق..." الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤٧؛ انظر أيضاً ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص ٣١٩-٣٢٠؛ العقد النفيس، ص ١٠٢.

في الحقيقة، المسألة متعلقة بالتجلي، فبالنسبة له رؤية موسى النار لم تعطه العلم حتى نادى الله بقوله ﴿يُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^{٢٨} فحينئذ قام به العلم أنه الله. لكن هذا الرأي أظهر أن المسألة ليست لها علاقة مباشرة بالرؤية والسمع؛ وذلك لأنه يرى النار عين حاجة موسى عليه السلام. وشعور الحاجة إليه منعه من رؤية التجلي الإلهي. تبعاً لكل هذا يمكن أن نقول: ينقسم التجلي الإلهي إلى قسمين في فكر أحمد بن إدريس من حيث إعطاء العلم أو عدم إعطائه إذ بالنسبة له، الله هو المتجلي في كل صورة. فحينئذ كل التجليات لا تعطي العلم ضرورةً كما كان في مثال النار. ومن جهة أخرى، حاجة الناس إلى صورة تستر الحقيقة أدت إلى ستر الحقيقة مرة أخرى، وإن كان الأمر هكذا فيصح لنا أن نستنتج أن ابن إدريس شدد في إدراك الحقائق على أهمية اليقظة المعنوية.

ج- أحسن تقويم

يفهم أحمد بن إدريس أن خلق الإنسان في أحسن تقويم كونه في صورة كاملة مستدلاً بالآية ٨ من سورة الانفطار والآية ٧٠ من سورة الإسراء والآية ٧٢ من سورة الأحزاب، وهو أيضاً يستدل كذلك بالحديث النبوي: «إن الله خلق آدم على صورته»، لكن عندما يتكلم عن مفهوم آية الأحزاب المذكورة يشير إلى استعداد الإنسان لحمل الأمانة، بناء على ذلك يرى أن صورة الإنسان متهيئة لقبول معنى الكمال. ويفسر أحمد بن إدريس كلمتي «ظلوم» و«جهول» اللتين وردتا في هذه الآية كصفتين للإنسان بأنهما صفتا الإنسان قبل حمله الأمانة أو بأنهما صفتان صالحتان للإنسان بالنسبة إلى ربه. رغم أن التوضيحات هذه وأفكاره في موضوع «رد الإنسان أسفل سافلين» أكدت كمال الإنسان المعنوي؛^{٢٩} ما فهمه أحمد بن إدريس من مفهوم خلق الإنسان في أحسن تقويم في هذه السورة هو كمال خلقتة الظاهرية. ولأجل ذلك نلاحظ توضيحاته في آية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ على هذا المنوال من الفهم. ونظراً لرأي ابن إدريس: فإن خلق الإنسان في أحسن تقويم هو أن تكون أعضاء الإنسان - أي ظاهره - لفضة الجلالة وكذا اسم محمد، هذه الخصوصية لا توجد إلا في الإنسان. ومن الجدير بالنظر إشارة أحمد بن إدريس مباشرة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ﴾^{٣٠} بعد أن ذكر كيفية وجود اسم محمد في جسم الإنسان.

^{٢٨} سورة الحجرات، ٧/٤٩.

^{٢٩} سورة النمل، ٩/٢٧.

^{٣٠} انظر أيضاً العقد النفيس، ص ١٠٣، ١٠٤.

وواضح أن هذا التأويل من قبيل التأويلات الإشارية، ولكن لو اعتُبر هذا التأويل لهذه الآية في سياق آخر مثل هذا لكانت إشارة الآية إلى كمال الإنسان من حيث حاله المعنوي والروحي صالحاً بالمقارنة مع الأول، كما أن الآيات الأخرى المذكورة في هذه المسألة تشير إلى كمال الإنسان المعنوي أكثر من أن تشير إلى كماله الظاهري كهذا. لأجل ذلك كانت نسبة كمال الإنسان إلى ظاهره تُظهر تناقضاً، لكن إذا أخذ هذه الأفكار بعين الاعتبار في محاولته تقديم كمال صورة الإنسان دون كمال المعنوي يظهر نسق أفكاره في هذه الرسالة.

د - أسفل سافلين

بحسب رأينا، في مسألة كمال الإنسان يعتني أحمد بن إدريس في تأويل رد الإنسان أسفل سافلين بالجواهر أكثر مما يعتني به في تأويل خلق الإنسان في أحسن تقويم. ونظراً لهذا التأويل فإن سقوط الإنسان إلى أسفل سافلين ليس سقوطاً بل ترقياً بشرط تمام المصاحبة لله عز وجل. هذا التبدلي أيضاً يُمد الإنسان بتذوق أسرار السفلى. وفي هذا الرأي استحضرت أفكار محيي الدين بن عربي في الإنسان الكامل ذلك لأن ابن عربي يعبر عن الإنسان الكامل بكونه جامعاً للحقائق الإلهية والكونية معاً.^{٣١} ومن هنا يمكن القبول بأن فكرة أحمد بن إدريس تشير إلى أن عناصر أسفل سافلين وأسرار السفلى تجمعت في حقيقة الإنسان الكامل. فتنعكس هذه الحقائق في الإنسان الكامل كما يمثل الإنسان الكامل هذه الحقائق بما يليق بكماله. وبرغم من أن أحمد بن إدريس لا يقصد ما قاله ابن عربي تماماً، فتأكيده فكرة معية الله في سريان الإنسان في أسفل سافلين يستدعي ما يُقرّبه من أفكار ابن عربي.

وفكرة أحمد بن إدريس تفيد أن الإنسان الذي جُبل على أحسن تقويم يجرب الأحوال الكائنة في أسفل سافلين بمصاحبة الله من حيث تحصيل علمها بالتذوق. وهذا التصور يُمكننا من القول بأن ابن إدريس نسب إلى الإنسان الكمال والقوام غير متأثرين في الأحوال السفلى. وثمة احتمال آخر بأن أحمد بن إدريس يشدد على ألا يُعرف قدر الحسنات إلا بتذوق السيئات بناءً على فكرة "تُعرف الأشياء بأضدادها" كما ألمّ بهذه النظرة في مناظرته مع ناصر بن محمد الكبيري.^{٣٢}

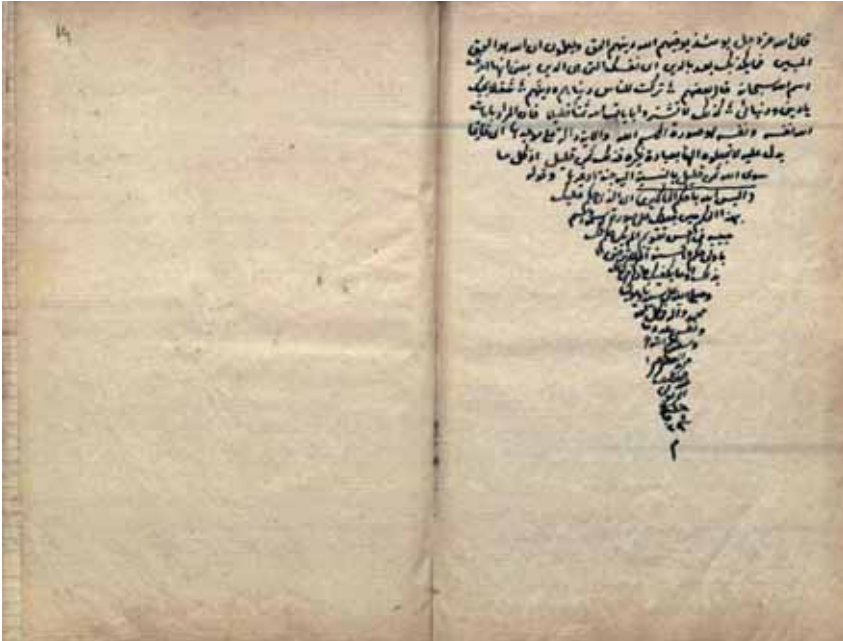
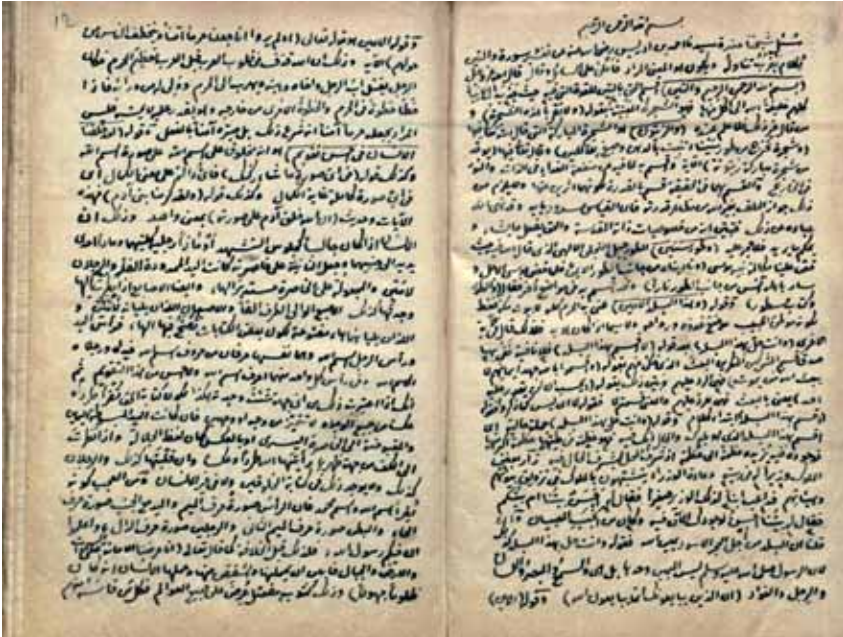
^{٣١} الملا عبد الرحمن بن أحمد، شرح الجامي على ٣٢ مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية فصوص الحكم، ص ٥٩-٦٠؛ سعاد الحكيم، نجد، ص ٣٨-٣٩.
^{٣٢} المعجم الصوفي، ص ١٥٨-١٦٨.

٥.١. النتيجة

عاش أحمد بن إدريس في عهد الدولة العثمانية، وتقل بين الكثير من بلدانها بسبب مواجهة المشاكل والضغط من قِبل السُلطات المحلية والعلماء. وفي الواقع نتجت هذه الصعوبات أيضًا عن نهج أفكاره ونمط عيشه في الصوفية. وبغض النظر عن هذا فإننا نراه يعكس في آثاره شخصيةً بارعة ومؤثرة في من حوله، لذلك اجتمع الناس في حلقاته ولزموا دروسه، ويعكس هذا في آثاره أيضًا اهتمامه بإرشاد الناس في تربيتهم وسلوكهم. وعندما نريد أن نصفه من حيث اتجاهه في التصوف نستطيع أن نقول إنه يتبع تقليد التصوف ويشدد على أفكار الصوفية المحورية. فمثلًا نجد نقده المتكلمين من حيث اعتمادهم على النظر فقط في معرفة الله، وأهمية الذوق في إدراك الإنسان الحقائق الإلهية والكونية وفكرة تجلي الحق في صور الأكوان ونظرية الوجود والمعرفة المتعلقة بمفهوم الصورة والجوهر.. إلخ.

وفي هذه الرسالة يتطرق أحمد بن إدريس إلى كل هذه الموضوعات، ولو كانت إشارة صغيرة، علاوة على ذلك يفصّل موضوع كمال الإنسان، وعلى ما فهم من الرسالة فهو يتكلم في الكمالين للإنسان: ١- كمال الصورة التي لا مثيل له في العالم. وهي خلق الإنسان على صورة الله وهذا بالنسبة له يفيد تشكّل اسم الله واسم محمد من أعضاء الإنسان. ويفيد كمال الصورة أيضًا استعدادها لحمل المعنى، ٢- الكمال المعنوي، هو استعداد وقابلية الإنسان، فبهذا الاستعداد يتأتى للإنسان حمل الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال ولم يقدرن أن يحملنها.

والنتيجة؛ هذه الرسالة تتناول تفسير سورة التين على منهج الصوفية. فيفسر أحمد بن إدريس السورة بالتوضيحات الظاهرة والإشارية معًا. ومن الواضح أنه يركز على موضوعات التصوف من بداية «الآية ٤» من السورة. ويستخدم التشبيه والتمثيل كثيرًا في هذا التذليل. وبعض الأحيان يميل في تفسير الآيات إلى تأويلات بعيدة. ويذكر أيضًا الأحاديث النبوية والمعلومات التاريخية في التفسير.



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة ملي كتيخانه: 06 Mil Yz A 4407/2

٢. التحقيق

تفسير سورة التين

لأحمد بن إدريس الفاسي

[١١ظ]

/بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{سئل شيخنا حضرة سيدي أحمد بن إدريس رضي الله عنه عن تفسير سورة "التين" بكلام يقرب تناوله ويكون هو المعنى المراد، فأملى على السائل وقال: { قال الله عز وجل:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿وَالَّتَيْنِ﴾ أقسم الحق بالتين للقوة التي فيه حيث جذب أب^{٣٣} الأنبياء كلهم خليفة الله إلى أن^{٣٤} أكل منها، فهو الشجرة المعنية بقوله: وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ،^{٣٥} ومن قال غير ذلك فلا علم عنده.

﴿وَالزَّيْتُونِ﴾ هو الشجرة المباركة التي قال الله تعالى فيها: وَشَجَرَةَ تَنْحُرِجٍ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُثُ بِالذَّهْنِ وَصَبِغٍ لِلآكِلِينَ.^{٣٦} وقال تعالى فيها: يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ،^{٣٧} الآية. وأقسم به لما فيه من منفعة الغذاء في الذات، والنور في الخارج. والقسم بهما في الحقيقة قسّم بالقدرة؛ لكونهما أثريين عنها.

ولا يلزم من ذلك جواز الحلف بغير الله من مظاهر قدرته؛ فإن القياس مسدود بابه. وقد نهى الله عباده عن ذلك، فتبين أنه من خصوصيات ذاته^{٣٨} المقدسة. والحق يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد؛ فلا حجر عليه.

^{٣٣} الكلمة وردت بهذا الشكل في كلتا المخطوطتين لكن

^{٣٤} م - أن.

^{٣٥} سورة البقرة، ٣٥/٢.

^{٣٦} سورة المؤمنون، ٢٣/٢٠.

^{٣٧} سورة النور، ٢٤/٣٥.

^{٣٨} ع: الذات. مالك، ألفية، ص ٢.

﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾ والطور هو جبل التجلي الإلهي الذي قال الله فيه حيث قص علينا مكالمة نبيه موسى: وَنَدَيْتُهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ^{٣٩} فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ عَادَتْ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا^{٤٠} وقد أقسم به في مواضع أخر فقال: وَالطُّورِ وَكُتُبِ مَسْطُورٍ.^{٤١}

وقوله: ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَيْمَنِ﴾ عني به الحرم كله لا بيوت مكة فقط لكونه موطن الحبيب وموضع غدوّه ورواحه ولاسيما إذ^{٤٢} كان هو به، فلذلك قال في الآية الأخرى: وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ،^{٤٣} بعد قوله: لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ.^{٤٤} فـ"لا" نافية، نفى بها صدق قسم المشركين المنكرين البعث الذي حكى عنهم بقوله: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ^{٤٥} فهي الرد عليهم وبيّن ذلك بقوله: أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ،^{٤٦} يعني بالبعث فهي للرد عليهم والمعنى أقسمتم لا، فقوله "لا" أي ليس كما ذكروا أقسم بهذا البلد. فقوله: أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ إبتداء كلام، وقوله: وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ جملة حالية، أي أقسم بهذا البلد الذي هو بلدك والحال أنك فيه، فهو عظمة في طيّها عظمة أكبر منها. فوجوده فيه يزيده عظمة إلى عظمة؛ إذ شرف المحل بشرف الحال فيه.

زار بعض الملوك وزيرًا له في بيته وعادة الوزراء يتشبهون بالملوك في تزويق بيوتهم وهيئاتهم فداعب ابنًا لذلك الوزير صغيرًا. فقال له: أحسن بيتنا أم بيتكم؟ فقال له: بيتنا أحسن لوجودك الآن فيه. وكان من أنجب الصبيان.

وإن قلنا إن البلد من أجل الحجر الأسود يمين الله فقوله وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ كذلك؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس اليمين وحدها بل هي والسمع والبصر واللسان والرجل والفؤاد. [١٢] إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ.^{٤٧} / وقوله: ﴿الْأَيْمِينَ﴾ هو قوله تعالى: أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا عَامِنًا وَبِتَحْتِطُّفِ النَّاسِ مِنْ حَوْلِهِمْ^{٤٨} الآية، وذلك أن الله قذف في قلوب العرب قبل الإسلام^{٤٩} تعظيم الحرم، فكان الرجل يقتل أبا الرجل وأخاه وابنه ويهرب إلى الحرم ووليّ له من ورائه، فإذا خطا خطوة في الحرم والخطوة الأخرى من خارجه وهو يفتدّر عليه لا يمسه. فليس المراد بجعله حرمًا آمنًا أنه شرع ذلك فقط؛^{٥٠} بل صيّر آمنًا بالفعل.

٤٥ سورة النحل، ٣٨/١٦.

٤٦ سورة البلد، ٥/٩٠.

٤٧ سورة الفتح، ١٠/٤٨.

٤٨ سورة العنكبوت، ٦٧/٢٩.

٤٩ م: العرب.

٥٠ م - فقط.

٣٩ سورة مريم، ٥٢/١٩.

٤٠ سورة القصص، ٢٩/٢٨.

٤١ سورة الطور، ٢-١/٥٢.

٤٢ م: إذا.

٤٣ سورة البلد، ٢/٩٠.

٤٤ سورة البلد، ١/٩٠.

وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ هو أنه مخلوق على اسم الله على صورة اسم الله، وكذلك قوله: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^{٥١} فأَيُّ دالة على معنى الكمال، أي في أَيِّ صورة كاملة غاية الكمال، وكذلك قوله: ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^{٥٢} فهذه الآيات، وحديث: «إن الله خلق آدم على صورته»^{٥٣} بمعنى واحد. وذلك أن الإنسان إذا كان جالسًا كجلوس التشهد أو ماضًا رجليه كليتهما وماضًا إحدى يديه إلى جنبيهما وجعل الثانية على خصرته كانت اليد الممدودة ألقًا، والرجلان لامين والمجعولة على الخاصة مستدير الهاء، وأيضا الأصابع إذا نظرت إليها وجدتها كذلك: الإصبع الوالي الطرف ألقًا، والإصبعان اللذان يليانه لامين واللذان يليانها هاء منفتحة؛ لكونه بعض الكتابات تفتح فيها الهاء، فرأس اليد ورأس الرجل اسم الله وهما نفسهما حرفان من حروف اسم الله، فيداه ورجلاه الاسم: الله وفي رأس كل واحد منهما أحرف اسم الله، ولا أحسن من هذا التقويم. ثم إنك إذا اعتبرت ذلك من أي جهة شئت^{٥٤} وجدته هكذا لكون كتابة الحق تقرأ طردًا وعكسًا من جميع الوجوه؛ لا تتحيز من وجهه أو وجهين. فإن كانت اليد المبسوطة اليمين والمقبوضة إلى الخاصة اليسرى أو بالعكس كان لفظ الجلالة، وإذا نظرت إلى الكف من جهة ظهرها رأيتها الله طردًا وعكسًا، وإن قلبتها كذلك، والرجلان كذلك، ولا يوجد ذلك في كتابة المخلوقين، ولا في غير الإنسان. ومن العجب كونه يقرأ اسم الله ويقرأ^{٥٥} اسم محمد فإن الرأس صورة حرف الميم واليد مع الجنب صورة حرف الحاء، والبطن صورة حرف الميم الثاني، والرجلين صورة حرف الدال، وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ^{٥٦} فلذلك قبل الخلافة كما قال تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا^{٥٧} وذلك كثوب مفصل عرض على جميع العوالم؛ فكل من قاسه منهم / وجده أكبر منه؛ لكونه معنى اسم الله والكبرياء لله، فلما عرض على الإنسان جاء على قدره فقال: هو لي فحملة؛ لأن الاسم حامل للمعنى. وقوله: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا أَي قبل حملها، والظلوم الناقص؛ لأن الظلم يطلق على النقص: كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا^{٥٨} وَجَهُولًا كذلك قبل حملها، وأما بعد حملها فهو كامل عالم؛ إذ لا يقال في أحد من أطراف الملائكة

[١٢ظ]

٥٥ م - يقرأ.

٥١ سورة الانفطار، ٨/٨٢.

٥٦ سورة الحجرات، ٧/٤٩.

٥٢ سورة الإسراء، ١٧/٧٠.

٥٧ سورة الأحزاب، ٧٢/٣٣.

٥٣ الجامع الصحيح، الاستئذان ١، بلفظ: "...خلق الله

٥٨ سورة الكهف، ٣٣/١٨.

آدم على صورته..."

٥٤ ع - شئت.

- وما فيهم طرف - أنه ظالم جاهل من غير مبالغة، فضلاً عن أن يقال هاتان الصفتان في أكابر الملائكة، فضلاً عن أستاذهم آدم خليفة الله الذي علم الأسماء كلها المعني بقوله: وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ويصح أن يكون ظلوماً جهولاً بالنسبة إلى ربه، فإن الخضر قال لموسى: ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا ما ينقص هذا الطائر منقاره من البحر.^{٥٩} فكان إدخال الطائر منقاره في البحر وإخراجه كلاماً عند الخضر.

وقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ أي ليدوق أسرار السفلى؛ لأنه ليس العلم بالشيء خبراً كالعلم به ذوقاً، فكان تدليه ترقياً وهو في سفره ذلك مصحوب. اللهم أنت صاحب في السفر^{٦٠} وليس سفر أولى من سفر بذلك فما ثمة^{٦١} إلا الله: وَهُوَ مَعَكُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ يعني بهويته، فإنه أتى بالاسم الدال عليها فلا يؤول بالعلم مكابرة للحق بالأفكار، فيصير تكراراً مع قوله قبل ذلك: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{٦٢} وقوله تعالى: يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ^{٦٣} وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا^{٦٤} حاشا كلام الله من الركافة، فمن لم يفهم يجب عليه السكوت ليستر جهله.

وهذه المعية كما يعلمها الله، فلا تدرك إلا بالذوق ولا يلزم من عدم معرفة كل الناس له سبحانه عدم كونه معهم، وقد ورد أن الله يوم القيامة يتجلى للعباد في صورة يعرفونه فيها كلهم، ثم يتنكر في صورة أدنى من تلك الصورة في نظرهم فيقول لهم: "أنا ربكم"، فيقولون له: "نعوذ بالله منك لا نبرح من ههنا حتى يأتينا ربنا."^{٦٥} فأولئك الذين عرفوا بضوابط وقوانين استخراجها بأفكارهم وأما من عرف الله بالله فلا يخفى عليه، وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ^{٦٦} والحق لا يخفى عليه نفسه مثلاً: وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى^{٦٧} من كان لا يعرف الأمير بذاته

^{٥٩} رواه البخاري بألفاظ مختلفة. انظر في الجامع الصحيح،

الأنبياء ٢٧، التفسير ١٨.

^{٦٠} هذه العبارة جزء من دعاء السفر المشهور.

^{٦١} ع: ثم.

^{٦٢} سورة الحديد، ٤/٥٧.

^{٦٣} سورة الحديد، ٣/٥٧.

^{٦٤} م - يعلم ما يلبح في الأرض.

^{٦٥} سورة الحديد، ٤/٥٧.

^{٦٦} لعله يشير إلى حديث الشفاعة رواه مسلم في صحيحه

في كتاب الإيمان ٨١: "... كذلك يجمع الله الناس

يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من

كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر

القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت وتبقى

هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في

صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون

نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا

عرفناه فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول

أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط

بين ظهري جهنم...".

^{٦٧} سورة الفاطر، ١٤/٣٥.

^{٦٨} سورة النحل، ٦٠/١٦.

فإذا جاءه ووجد عليه حُلَّة الملك ومن حوله عسكره حاقين به عرف أنه الملك من أجل، ذلك فإذا وجده متنكراً ماشياً وحده ليس عليه إلا ثياب عامة الناس لم يدر أنه الأمير، بخلاف الذي يعرفه بذاته حيثما رآه عرفه، فالأولياء يعرفون الله بتعريفه،^{٦٩} ومن لم يعرفه به لا يعرفه. هذا موسى نبي الله من أكابر رسله لما تجلى له الحق / في صورة [١٣] النار لم يعرفه حتى تعرف له بقوله: **يَمُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**^{٧٠} فحينئذ قام به العلم أنه الله، فلو لم يتجل له بالعلم في النداء ما علمه. فالرؤية لا تقتضي العلم، كمنار موسى وهو عين حاجته وهي الإله، ولكن ليس يدره. تقريب ذلك إذا مرَّ رجلٌ أبصرته ولم تعرفه من هو لم يقم بقلبك تعظيمه حين الرؤية، فإذا أُخبرت أنه الخضر قام بقلبك تعظيمه واعتقاده.

وقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^{٧١} لأنه لا يعرف قدر الماء إلا من ابتلى بالعطش، ولا قدر الطعام إلا من ابتلى بالجوع. فلذلك لو لم تركب الشهوات في الإنسان داعية إلى الأغيار الحاضرة له فيها لم يتعطش لحضرة الحق ولا عرف مقدار ما هو فيه من التجلي الإلهي، مع أنه فرد؛ لأنه ليس هناك غيره، إنما هو عدم الانكشاف فقط. فلذلك عبّر الحق بـ"كنت سمعه"، أي أن الحق كائن في الحقيقة كذلك، إنما التقرب بالنواتل يبين له ذلك في قالب المحسوس ويكسبه الإدراك؛ لا أن الحق لم يكن له كذلك ثم كان، فإن الحق قديم ولا حدوث فيه.

وقوله عز وجل ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^{٧٢} أي أنهم لم تكن تفارقهم أحسنية التقويم، فليسوا مردودين أسفل سافلين من كل وجه بل في عين ردهم يشهدون الحق في كل شيء كما تقدم، فلم يتنكر عندهم؛ بل هو هو في أي صورة كان، فما هو في نظرهم أدنى من شيء، فالذي يدل عليه الكبير هو الذي يدل عليه الصغير، والذي يدل عليه العظيم هو الذي يدل عليه الحقير، فحينئذ لا حقير: مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ^{٧٣} والحق لا يتنزه عن التجلي في الصورة، قال صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي في صورة شاب أمرد»،^{٧٤} الحديث. فالحق يتنزل في الصور ليتحقق به الرائي، وإلا ما وقع التحقق.

^{٦٩} السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ١/٢٩-٣٠؛ العجلوني،

كشف الخفاء، ١/٤٩٥-٤٩٦، رقم الحديث:

١٤٠٩؛ علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار

الموضوعة، ص ٢٠٩-٢١٠، رقم الحديث: ٢٠٩.

^{٧٠} م: بتعريفه.

^{٧١} سورة النمل، ٢٧/٩.

^{٧٢} سورة الملك، ٦٧/٣.

وقوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ عَيْرٌ مَّمْنُونٍ﴾ لأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الذين أدوا الفرائض وتقربوا بالنوافل، فأحبهم الله، فكان أبصارهم وأسماعهم. وإذا كان هو هم فالحق لا يمن على نفسه، والله الآخرة والأولى، وبيده ملكوت كل شيء.

وقوله ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ﴾ أي إذا كان هو أنت فما يكذبك بالدين الذي هو الله الذي هو أنت، فإن جوارحك هي أحرف اسم الله، فالمراد بالدين: الله، / قال الله عز وجل: يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ^{٧٣} فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ أي نفسك التي هي الدين، بمعنى أنها أحرف اسم الله سبحانه.

قال بعضهم:

تركت للناس دنياهم ودينهم شغلاً بحبك يا ديني ودنياي

كذلك وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيَّتِي ثَمَنًا قَلِيلًا^{٧٤} فإن المراد بآيات الله نفسه، ونفسه هو صورة الاسم: الله. والآية دالة على موجدتها، أي فأئما يدل عليه لا تجعلوه إليها بعبادة غيره فكذلك ثمن قليل؛ إذ كل ما سوى الله ثمن قليل بالنسبة إليه جنة أو غيرها.

وقوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ أي الذي حكم عليك بهذا الحكم حين جعلك على صورة اسمه واسم حبيبه في أحسن تقويم. ألم يكن حكمك لك بأولى حكم وأحسنه، أفلا ترضى بذلك أو ما يكفيك ما ذكر في كمالك.

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله في كل لمححة ونفسٍ عدد ما وسعه علم الله.

{من الفقير الحقير عبد اللطيف الخربوتي سنة ٣١٤ في جا^{٧٥} ٢٩ تم.}

٧٥ جمادي الأولى.

٧٣ سورة النور، ٢٤/٢٥.

٧٤ سورة البقرة، ٢/٤١.

المصادر والمراجع

- ألفية؛

تأليف ابن مالك (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠٠٦.

- إحياء علوم الدين؛

تأليف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، كرياضه فوترا بدون تاريخ.

- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة؛

تأليف نور الدين علي بن محمد بن سلطان المعروف بالملا علي القاري (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥)، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١.

- تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا؛

تأليف علي محمد الصلاحي، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٩.

- تفسير الطبري؛

المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛ تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١.

- تفسير القرآن العظيم؛

تأليف عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

- الجامع الصحيح؛

تأليف أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قصي محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠.

- السنوسية دين ودولة؛

تأليف محمد فؤاد شكرى، دار الفكر العربي، ١٩٤٨.

- شرح الجامي على فصوص الحكم؛

تأليف الملا عبد الرحمن بن أحمد الجامي (ت. ١٨٩٨/١٤٩٢م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩.

- صحيح مسلم؛

تأليف أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت. ٢٦١/٨٧٥م)، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٦.

- الطبقات الكبرى؛

المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصفوية؛ تأليف عبد الوهاب الشعراي (ت. ٩٧٣/١٥٦٥م)، تحقيق: أحمد عبد الرحمن السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٥.

- العقد النفيس في نظم جواهر التدريس؛

تأليف أحمد بن إدريس (ت. ١٢٥٣/١٨٣٧م)، دار جوامع الكلم، القاهرة بدون تاريخ.

- الفتحات المكية؛

تأليف أبي بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي المعروف بابن عربي (ت. ٦٣٨/١٢٤٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.

- فصوص الحكم؛

تأليف أبي بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي المعروف بابن عربي (ت. ٦٣٨/١٢٤٠م)، تحقيق: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.

- الفكر الإسلامي في تطوره؛

تأليف محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨١.

- كتاب التعريفات؛

تأليف علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦/١٤١٣م)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٧.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛
تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م)، تحقيق: يوسف محمود
الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث بدون تاريخ.

- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛
تأليف جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، دار المعرفة،
بيروت بدون تاريخ.

- المعجم الصوفي؛
تأليف سعاد الحكيم، دار ندره، بيروت، ١٩٨١.

- معجم الصوفية؛
تأليف ممدوح الزوي، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٤.

- مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس ووهابية نجد؛
حسن بن أحمد عاكش، تعليق: إبراهيم الرفاعي، دار آل الرفاعي بدون تاريخ.

المصادر غير العربية

Azamat, Nihat, "Ahmed b. İdrîs", *DİA*, Ankara, 1989, II, 92-94.

Demirpolat, Enver, *Türk İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Müellifler I*,
Ankara: Sage Yayıncılık, 2013.

Martin, B.G., *Sömürgecilğe Karşı Afrikada Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlılıoğlu,
İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.

O'Fahey, R. S., *Enigmatic Saint*, London: Northwestern University Press,
1990.

Özköse, Kadir, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf", *Tasavvuf*, 3/8 (2001): 157-184.

The Letters of Ahmad Ibn Idrîs, ed. E. Thomassen-B. Radtke, London:
Hurst&Company, 1993.

Ahmed b. İdrîs el-Fâsî'nin *Tefsîru sûreti't-Tîn* Adlı Risâlesinin Tahkiki

Bu çalışma, Ahmed b. İdrîs'in (ö. 1253/1837) *Tefsîru sûreti't-Tîn* adlı risâlesinin tahkikini ele almaktadır. Ahmed b. İdrîs Osmanlı döneminde yaşadı ve dinî ilimleri çağının âlimlerinden öğrendi. Şâzeliyye, Hıdırîyye ve Halvetiyye tarikatlarına şeyhleri Ebû'l-Kâsım el-Vezîr, Abdülvehhâb et-Tâzî ve Hasan el-Kinâî vasıtasıyla intisap etti. Arkasında birçok eser ve öğrenci bıraktı. Onun günümüze ulaşan eserleri arasında Tîn sûresi için yaptığı tefsir de bulunmaktadır.

Türkiye kütüphanelerinde bu risâlenin iki nüshası mevcuttur. Bunlardan ilki Ankara'daki Millî Kütüphane'de, ikincisi İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldî Öztürkler koleksiyonunda bulunmaktadır. Çalışmada gerçekleştirilen tahkik de bu iki nüshaya bağlı kalınarak gerçekleştirilmektedir. Tahkiki metinde müşahede edildiği üzere iki nüsha arasında çok fazla farklılık bulunmamaktadır.

İçeriği bakımından risâleyi iki kısma ayırmak mümkündür. Sûrenin 1-3. âyetlerinin tefsirinin yapıldığı ilk kısımda zâhirî tefsire önem verilirken; 4. âyetle başlayan ikinci kısımda ise işârî tevillere yoğunlaşmaktadır. Risâledeki fikirlerin arka planına dikkat edildiğinde, Ahmed b. İdrîs'in, zâhirî açıklamalarında sadece önceki müfessirlerin görüşlerini dile getirdiği, işârî tevillerinde de sûfî bakış açısını takip ettiği görülmektedir.

Ahmed b. İdrîs, bu risâlede sûfî düşünceyle ilgili önemli birçok konuya temas etmektedir. Bu konular arasında; Allah'ı ve eşyanın hakikatini bilmede bilgi kaynağı olması bakımından "nazar" ve "zevk" arasındaki farklılıklar, âlemdeki varlıkların özü ve sureti, Hakk'ın varlıkların suretlerinde tecelli etmesi, Hakk'ın tecellisiyle eşyanın hakikatini idrak etmek arasındaki ilişki, insanın ahsen-i takvîm üzere yaratılmasıyla amaçlanan hedef ve insanın esfel-i sâfiline indirilmesindeki hikmet bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ahmed b. İdrîs, *Tefsîru sûreti't-Tîn*, işârî tevil, ahsen-i takvîm, esfel-i sâfilin.

Araştırma Notları Research Notes

Akseki'nin Ahmed Muhammed şâkir'e Bir Mektubu:

Sebilürreşâd Yazarı Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dünyasına İlgisine Dair Notlar

M. Suat Mertoğlu*

Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş kalem erbabı ve mütefekkir ilim adamları arasında önde gelenlerden biridir. Medresede aldığı geleneksel eğitim ve icâzetle birlikte İstanbul Dârülfünunu'nda ve Medresetü'l-mütehassısîn'de aldığı formasyonun da bir sonucu olarak gerek İslâm düşüncesiyle gerekse ruhiyat ve içtimaiyat başta olmak üzere Batı düşüncesiyle ilgilenen çok yönlü bir şahsiyettir. O aynı zamanda Osmanlı döneminde meşihatte Millî Mücadele döneminde şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti'nde, Cumhuriyet döneminde ise Diyanet İşleri Riyâseti'nde üst düzey görevler üstlenerek din hizmetleri ve eğitimi, dinî yayınlar ve genel olarak dinî hayat alanlarına önemli katkılarda bulunmuş bir bürokrattır.¹

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (mertsuat@yahoo.com).

1 Akseki'nin biyografisi için bk. Diyanet İşleri Reisliği'nde 5 Nisan 1934 tarihinde Ahmet Hamdi Akseki adına düzenlenmiş sicil cüzdanı sureti: İSAM Kütüphanesi, "Akseki, Ahmet Hamdi", dokümantasyon dosyası; Ertan, *Ahmed Hamdi Akseki*; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, III, 271-74; "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", s. 123-29; Bolay, "Ahmet Hamdi Akseki", s. 293-95. Akseki hakkında Türkiye'de hazırlanmış tezlerin künyeleri ile makale ve tebliğlerin tam metinlerine İSAM web sayfasında (isam.org.tr) yayımlanan "İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu" ve "İlâhiyat Makaleleri" gibi veri tabanlarından ulaşılabilir.

Bu yazıda 1950 yılında Mısırlı âlim Ahmed Muhammed Şâkir'e (1892-1958) gönderdiği Arapça bir mektubu vesilesiyle Akseki'nin İslâm dünyası ve farklı coğrafyalardaki müslüman ilim ve fikir adamlarına yönelik ilgisi üzerinde durmak istiyoruz.

Cevval, çalışkan ve kabiliyetli bir öğrenci olan Ahmet Hamdi'nin akranları arasında temayüz etmesini ve erken yaşlarda olgunlaşmasını sağlayan ve aslında birbirini besleyen iki hususiyetinden söz edilebilir. İlki daha henüz talebelik yıllarında telif ve tercüme ürünü eserleriyle yazı hayatına girerek² velût bir kalem erbabı olma yolunda hızla ilerlemesi, diğeri ise yine erken yaşlardan itibaren İslâm dünyasının ilmî, fikrî ve toplumsal gelişmelerine yönelik bir tecessüse ve gözlem kabiliyetine sahip olmasıdır. Kanaatimizce onun bu şekilde çok yönlü olarak gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri Mehmed Âkif (Ersoy) başta olmak üzere *Sebîlürreşad* mecmuası çevresi ve dönemin önemli şahsiyetleriyle kurduğu ilişkilerdir.

Ahmet Hamdi Akseki, Mehmed Âkif'i ilk defa II. Meşrutiyet sonrasında henüz bir talebe iken İttihat ve Terakkî Cemiyeti İlmiye Şubesi'nin Şehzade İlmiye Kulübü'ndeki gece derslerinde³ tanımış ve orada verdiği Arap edebiyatı derslerine katılmıştır. Mehmed Âkif'in *Muallakât-ı Seb'a*, Zemaşşerî'nin *Lâmiatü'l-Arab*'ı,⁴ İbnü'l-Verdî ve Ebü'l-Feth el-Büstî'nin kasideleri gibi Arap edebiyatına ait çeşitli metinleri okuttuğu ve 200'den fazla öğrencinin katıldığı bu dersler vasıtasıyla Akseki hem tercüme teknikleri konusunda kendisini geliştirmiş hem de Mehmed Âkif'in sermuaharriri olduğu *Sırât-ı Müstakim*

2 Görebildiğimiz kadarıyla kendisinin matbuattaki ilk kalem denemesi *Hikmet* mecmuasında yayımlanan şu iki yazısıdır: "Hakgüyâne Sözler", *Hikmet*, -32. sayıdan sonra nüsha-i fevkalâde- (16 Teşrinisâni 1326/28 Kasım 1910): 4; "Endişe-i İstikbal", *Hikmet*, 34 (25 Teşrinisâni 1326/8 Aralık 1910): 6-7. Bunlardan ilk künyeye ait metnin taramasını gönderme lutfunda bulunan Ahmet Koçak'a müteşekkirim. Koçak aynı mecmuada yayımlanan başka bir yazıyı (A. Hamdi, "Terbiye-i Siyâsiyye", sy. 31: 7-8) daha kendisine isnat ederse de (Bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, s. 401) farklı imzadan (diğer iki yazı Aksekili Ahmed Hamdi imzalıdır) ve muhtevasından hareketle bu yazının Akseki'ye ait olması bize uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.

3 Otuzbir Mart Vakası'ndan sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti İlmiye Şubesi'nce Şehzade İttihat ve Terakkî Kulübü'nde haftada iki defa olmak üzere medrese öğrencileri ve müderrislerin katıldığı gece dersleri tertip edilmiştir. "En ziyade ve hemân umumiyetle mesâil-i hâzıra-i ictimâiyye, ilmiye ve siyâsiyenin" konu edinildiği bu dersler kapsamında Mehmed Âkif'in yanı sıra İzmirli İsmail Hakkı, Mûsâ Kâzım, Bursalı Mehmed Tâhir ve Abdürreşid İbrahim gibi dönemin tanınmış âlim ve ediplerinden bazıları çeşitli dersler/konferanslar vermiştir (bu dersler için bk. Mûsâ Kâzım, "Kuvvet Hazırlamak", *Sırât-ı Müstakim* [bundan sonra künyelerde SM], 3/59 [8 Teşrinievvel 325/21 Ekim 1909]: 100-101).

4 Şenferâ'nın *Lâmiyetü'l-Arab*'ı üzerine bir şerh olup tam adı *A'cebü'l-aceb fi şerhi Lâmiyeti'l-Arab*'dır.

Sebilürreşâd mecmuası çevresine katılmıştır. Akseki o dönemde Mehmed Âkif'in bu mecmuada dinî bahislere dair şahsına iletilen bazı soruları tetkik için kendisine havale ettiğini, ayrıca kendisini yazma konusunda teşvik ettiğini söylemektedir.⁵

İstikrarlı yayın hayatı, güçlü yazar kadrosu ve zengin muhtevası ile dönemin en önemli ve etkili mecmualarından biri olan *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd*, İslâm dünyasının içinden geçmekte olduğu buhrana ve toplumsal problemlere İslâm'dan hareketle çözüm arayışında olan, halk arasındaki yerleşik din anlayışının eleştirildiği, aklın ve modern bilimin terviç edilip aktivist ahlâk anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığı ve "İslâm yenilikçiliği" olarak nitelendirilebilecek fikrî çabanın, arayışın ve endişelerin Osmanlı bağlamında en güçlü şekilde temsil edildiği entelektüel zeminlerden biridir.⁶ Mecmua bu fikrî endişeleri çerçevesinde özellikle İslâm âleminin sorunlarıyla yakından ilgilenmeyi ve bunları gündeme getirip bir kamuoyu oluşturmak suretiyle müslümanların uyanmasına (intibah) hizmet etmeyi kendisine görev bilmiştir. Bu amaca mâtuf olarak İslâm dünyası ve bilhassa Mısır'da yayımlanan eserlerin tercüme yoluyla okuyuculara duyurulmasına çalışmış; Balkanlar'ın yanı sıra Almanya ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinden Hicaz'a ve Hindistan'a, Kuzey Afrika'dan Buhara ve Orenburg'a, Kırım'dan, Çin'deki Hârbîn'e ve Japonya'ya varıncaya kadar dünyanın farklı bölgelerindeki muhabirlerinden ve okuyucularından gelen mektupları yayımlayarak dünya müslümanları arasında günümüzde bile gerçekleştirilmesi zor bir iletişim ağı kurmuş; ayrıca "Şüûn",⁷ "Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiyye", ve "Matbuât" gibi başlıklar taşıyan sütünlerinde İslâm dünyasındaki olayları mercek altına almıştır. Böyle bir mecmua çevresine dahil olması⁸ şüphesiz Akseki'nin sonraki ilişkiler ağı kadar ilmî-fikrî çabalarının istikametinin şekillenmesinde de büyük rol oynamıştır.

Ahmet Hamdi Akseki "Kuvvet: Âlem-i İslâm İçin Bir Ders-i İntibah" başlığını taşıyan ve Trablusgarp Savaşı münasebetiyle İslâm dünyasının meselelerine ilgisini yansıtan ilk yazısının⁹ yayımlandığı 1912 yılı başından mec-

5 Eşref Edip, *Mehmed Akif*, s. 591-94.

6 Mecmuanın tarihçesi, yazar kadrosu ve fikriyatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, s. 9-22.

7 Dünyada ve özellikle İslâm dünyasında meydana gelen ve "Şüûn" şeklinde ifade edilen olayların müslümanların uyanışındaki önemi konusunda mecmuanın yaklaşımı için bk. "Şüûn Ne Güzel Vesîle-i İntibahtır", *SM*, 7/168 (10 Teşrinisâni 1327/23 Kasım 1911): 192-93.

8 Bilindiği gibi *Sırat-ı Müstakim* mecmuası 8 Mart 1912 tarihli 183. sayısından itibaren yayımını *Sebilürreşâd* (bundan sonra künyelerde *SR*) adıyla sürdürmüştür. Akseki mecmuaya 176. sayıdan itibaren dahil olduğundan imzası ağırlıklı olarak *Sebilürreşâd* kısmında görülür.

9 "Kuvvet: Âlem-i İslâm İçin Bir Ders-i İntibah", *SM*, 7/176 (5 Kânûnisâni 1327/18 Ocak

muanın Takrîr-i Sükûn Kanunu ile kapatıldığı 1925 yılına ve daha sonra 1948-1966 yılları arası Latin harfli yayımını sürdüren mecmuada vefatına kadar başta tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerden siyasi, içtimai ve fikrî tartışmalı güncel meselelere varıncaya kadar telif ve tercüme türünden birçok yazı kaleme almış ve bu itibarla *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* yazar kadrosunun en velût kalemlerinden biri olmuştur.

Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm dünyasına ilgisini gösteren faaliyetlerinden biri de Balkan Savaşı arefesinde iki ayı aşan bir süre boyunca *Sebilürreşâd* muhâbir-i mahsusus olarak 1908'de bağımsızlığını ilân edip Osmanlı Devleti'nden ayrılan Bulgaristan'a seyahat etmesidir. Bir taraftan bölge müslümanlarının dinî hayatları, onların içtimai ve özellikle eğitim sorunları hakkında *Sebilürreşâd* okuyucularını bilgilendiren yazılar kaleme alan Akseki diğer taraftan Filibe'de Edhem Ruhi (Balkan) tarafından neşredilen *Balkan* gazetesinde yayımlanan yazılar kaleme almış,¹⁰ ayrıca çeşitli camilerde verdiği vaazlarla Bulgaristan müslümanlarını irşat çalışmaları içinde yer almıştır.¹¹ Ayrıca bu arada Bulgarlar'ın Osmanlı'ya yönelik savaş hazırlıklarına şahit olmuş ve yakında bir savaşın patlak vereceği öngörüsünde bulunmuştur.¹²

Akseki'nin İslâm dünyasına ilgisi mecmuada yazdığı yazıları, muhabir olarak gittiği Bulgaristan ve görevli olduğu İstanbul camilerinde verdiği vaazlarla sınırlı kalmamış, Çanakkale Savaşı'nın devam ettiği günlerde

1912): 314-18. Akseki, Trablusgarp Harbi'nin devam ettiği günlerde kaleme aldığı bu yazısında Enfâl sûresinin 60. âyetinde kuvvet hazırlama anlamındaki 'îdâd-ı kuvvetin önemine dikkat çekmekte ve hamiyetsiz zenginleri eleştirmektedir. Hayatta iken *Sebilürreşâd*'da yayımlanan son yazısı ise vefatından dokuz ay öncesine ait olup "Hadis ve Sünnet Hakkında" (SR, 6/79 [Mayıs 1950]: 56-58) başlığını taşımaktadır. Ayrıca vefatından bir ay önce, 10 Aralık 1950'de Süleymaniye Camii'nde Kore şehitleri için tertip edilen mevlit merasiminin başında yaptığı konuşma da özetlenerek ve "Başbakanlığın emriyle bu hitabenin her dile çevrilmesi kararlaştırılmıştır" ibaresiyle yayımlanmıştır: "Muazzam Tarihi Bir Gün: Kore Şehitlerinin Ruhlarına Okunan Hatim ve Mevlût", s. 258-60. Mecmuanın bir sonraki 93. sayısında da Akseki'nin vefat haberiyle birlikte M. Raif Ogan'ın, Akseki'nin 10 Aralık mevlidindeki konuşmasını laikliğe aykırı gören Hikmet Bayur'a yönelik bir tenkit yazısına ("Hikmet Bayur'un Yanlış Mütaleaları", s. 276-78) yer verilmiştir. Akseki'nin mecmua yazıları hakkında ayrıca bk. Kılıç, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebilür-Reşâd Mecmualarındaki Makalelerine Göre Ahmet Hamdi Akseki", s. 117-19.

10 Yazıcı, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Bulgaristan Muhabirliği", s. 147-48.

11 Bu vaazlardan biri mecmuada yayımlanmıştır: Aksekili Ahmed Hamdi, "Meviza: Filibe'de Muradiye Cami-i Şerifinde Bir Cemm-i Ğafir Huzurunda", SR, 1-8/23-205 (26 Temmuz 1326/8 Ağustos 1912): 439-441. Vaazda müslümanlar ittihadı, ilme, ticarete ve şirketleşmeye teşvik edilmektedir.

12 Akseki'nin mecmuanın 204-214. sayıları arasında tefrika edilen on bir mektubu ve Filibe vaazı Latin harfli olarak da neşredilmiştir: Ahmet Hamdi Akseki, *Bulgaristan Mektupları*, haz. Ferhat Koca, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.

pâyitahtı ve cepheyi ziyaret eden Suriye Hey'et-i İlmiyye ve Edebiyyesi'nin o sıralarda mensubu olduğu Medresetü'l-mütehassısın ziyaretinde, öğrenciler adına yaptığı konuşmada da kendisini göstermiştir. Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin heyet üyelerine bu okulda verdiği ziyafet esnasında okulun “sarıklı öğrencileri”nden ikisi de biri Arapça, diğeri Türkçe olmak üzere konuşma yapmıştır.¹³ Söz konusu konuşmalardan biri bu okulun Kelâm ve Felsefe Şubesi'nde ihtisas öğrencisi olan Aksekili Ahmet Hamdi tarafından yapılmıştır.¹⁴

Akseki'nin bu mecmuada Mısır'dan yaptığı tercüme de onun İslâm dünyasının ilmî ve fikrî çalışmalarına yönelik ilgisini ve fikr-i takibini göstermesi açısından önemlidir. Hocası Mehmed Âkif gibi Akseki de İslâm yenilikçiliğinin Cemâleddin-i Efgânî ve Muhammed Abduh'un yanı sıra bilhassa M. Reşid Rızâ tarafından 1898'den itibaren Kahire'de yayımlanan *el-Menâr* dergisi aracılığı ile temsil edilen düşünce damarını yakından takip etmiş ve özellikle *Sebilürreşâd*'daki tefsir yazılarında Abduh'tan yaptığı tercüme / iktibaslar¹⁵ dışında Reşid Rızâ'nın iki önemli metnini de Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁶

13 Bâkır v.dğr., *el-Bi'se'l-ilmîyye*, s. 86.

14 Söz konusu konuşma “Medresetü'l-mütehassısın'de Suriye Hey'et-i İlmiyye ve Edebiyyesi şerefine şeyhülislâm efendi hazretleri tarafından verilen ziyafette Aksekili Ahmed Hamdi Efendi'nin irat ettiği nutuk” takdimiyle yayımlanmıştır: “Nutuk”, *SR*, 14/350 (15 Teşrinievvel 1331/28 Ekim 1915): 93-94. Konuşan diğer öğrencinin kimliği ve Akseki'nin konuşmasının hangi dilde olduğu, Arapça ise mecmuada yayımlanan metnin bunun tercümesi mi olduğu ne yazık ki bilinmemektedir.

15 Bu çerçevede Akseki'nin çeşitli yazılarında *Tefsirü'l-Menâr*'da Muhammed Abduh'a ait takrirlerden yaptığı tercüme söz konusudur. Meselâ Âl-i İmrân sûresinin 118. âyetinin tefsir edildiği yazısı (“Tefsir-i Şerif”, *SR*, 2-9/46-228, 10 Kânûnisâni 1328/23 Ocak 1913: 341-44) bazı tasarruflarla beraber tamamına yakın kısmı *Tefsirü'l-Menâr*'dan tercümedir (Krş. *Tefsirü'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994, IV, 67-73). Taaddüd-i zevcât meselesi ile ilgili yazı dizisinin bir sayısının (“Tefsir-i Şerif - İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât -5-”, *SR*, 11/284 [6 Şubat 1329/19 Şubat 1914]: 379-81) tamamına yakını da Muhammed Abduh'un bu tefsirdeki Nisâ sûresinin 2-4. âyetleriyle ilgili açıklamalarından özetlenmiştir (Krş. *Tefsirü'l-Menâr*, IV, 276 vd.). Akseki'nin söz konusu yazı dizisinin baş tarafında bu tefsirin dışında kullandığı söylediği kaynaklardan bazıları şunlardır: Muhammed Abduh'un kadınlık hakkındaki makaleleri ve fetvaları, Reşid Rızâ'nın aynı konu ile ilgili yazdığı eserleri ve fetvaları, Ferid Vecdî'nin *el-İslâm rûhu'l-medenîyye*'si ile *el-Mer'etü'l-müslime*'sidir.

16 Bu iki metinden ilki *Mecelletü'l-Menâr*'ın III ve IV. ciltlerinde tefrika edilen, daha sonra 1324 (1908) yılında kitap olarak ilk baskısı yapılan *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid*'dir. Akseki bu metinden yaptığı tercümelerin bir kısmını *Sebilürreşâd*'da on tefrika olarak önce yazar ve mütercim adını belirtmeden yayımlar, 1332 (1913) yılında da tamamını müellif ve mütercim adını vererek *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla kitap olarak neşreder. Akseki'nin Reşid Rızâ'dan yaptığı bir diğer önemli tercüme ise *Mecelletü'l-Menâr*'da “Emâli-i Diniyye” başlığı altında yayımlanan (ilk tefrika: 2/28 [23

Cumhuriyet döneminde, özellikle hilâfetin ilgası, medreselerin kapatılması ve harf devrimi gibi bazı köklü değişimler neticesinde Türkiye'nin İslâm dünyası ile irtibatı resmen ve fiilen büyük ölçüde kesilmiştir. Akseki'nin böyle zor zamanlarda bile İslâm dünyasındaki gelişmeleri imkânlar ölçüsünde takip etmeye ve kişisel bazı ilişkiler kurmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. 1936'da Mısır'dan Türkiye'ye dönen hocası Mehmed Âkif'e bir ara Mısır'da neşrine başlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nden söz etmesi¹⁷ ve aşağıda sözünü edeceğimiz Ahmed Muhammed Şâkir'e gönderdiği mektubundan anlaşıldığı kadarıyla kütüphanesinde 1930'lu ve 40'lu yıllarda Mısır'da basılmış eserlerin mevcudiyeti, onun özellikle Mısır'a yönelik ilgi ve takibinin vefatına kadar devam ettiğini göstermektedir.¹⁸

Ne var ki bu ilgi tek taraflı değildir. Onun bazı yazılarının Mısır ve Beyrut gazetelerinde iktibas edildiği iddiası¹⁹ bir tarafa bırakılsa bile aşağıda sözünü edeceğimiz üzere Mısırlı bir âlim olan Ahmed Muhammed Şâkir'in 1950 yılında, daha önce yayımladığı bazı eserlerini kendisine göndermesi, ömrünün son yıllarında ve vefatını müteakip müslüman ülkelerin Türkiye'de bulunan temsilcilerinin kendisine yönelik alâkasına ve özellikle Pakistan'da yapılacak Büyük İslâm Kongresi'ne reis seçildiğine dair *Sebilürreşâd* başta olmak üzere basında çıkan bazı haber ve görseller²⁰ ile özellikle vefatı münasebetiyle

Eylül 1899]: 438-40) yazı dizisinden "Akâid-i İslâmiyye" başlığı ile yayımladığı tercümedir (SR, 237-273. sayılar arasında on sekiz tefrika).

17 Eşref Edip, *Mehmed Akif*, s. 597. Burada kastedilen müsteşrikler tarafından yayımlanan *Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça tercümesidir: *Dâiretü'l-maârifil-İslâmiyye*, Kahire 1933. Tercüme "Ârifî Bâşâ" maddesine kadar on beş cilt olarak yapılabilmiş, tamamlanmadan yarım kalmıştır. O görüşmede Mehmed Âkif bu tercümenin ihtiyacı tatmin için yeterli olmadığını ve daha esaslı bir İslâm ansiklopedisi hazırlanması gerektiğini dile getirmiştir.

18 Bu ilgi, takip ve irtibatların hangi kanallardan gerçekleştiği ayrıca araştırılmaya değer bir konudur. Şimdilik başta Mehmed Âkif olmak üzere Türkiye'den gidip o yıllarda Mısır'da yaşayan çeşitli kimselerin, kezâ çeşitli ülkelerde sürgün hayatı geçiren 150'liklerin, ayrıca tek partili yıllarda Türkiye'yi ziyaret eden kimi müslüman seyyahların hatırat ve mektuplarında bu irtibatlar konusunda fikir verebilecek bazı ipuçları bulunduğunu hatırlatmak isteriz.

19 Ertan, *Ahmed Hamdi Akseki*, s. 7. Söz konusu kaynakta Akseki'nin hangi yazısının nerede iktibas edildiğine dair bir bilgi bulunmadığından ne yazık ki henüz bu bilgiyi teyit etme imkânı bulamadık.

20 Ankara'daki müslüman ülkelerin diplomatik temsilcileri Kore şehitleri için 10 Aralık 1950 tarihinde İstanbul'da Süleymaniye Camii'nde tertiplenip Akseki'nin konuşmasıyla başlayan ve radyodan yayımlanan mevlit programına iştirak etmişlerdir (bk. "Muazam Tarihî Bir Gün: Kore Şehitlerinin Ruhlarına Okunan Hatim ve Mevlût" SR, 4/92 [Aralık 1950]: 258; ayrıca bk. Ertan, *Ahmed Hamdi Akseki*, s. 80). *Sebilürreşâd* mecmuasının Temmuz 1950 tarihli 83. sayısının kapağında da Akseki'nin makamında Pakistan Basın Ataşesi B. Yakub Dadaşi ve Pakistan Müslümanlar Birliği mümessili Muhammed Alimullah ile birlikte çekilmiş bir fotoğrafına yer verilmiştir. Akseki'nin vefatından bir

Suriye elçisi Âdil Arslan'ın Ahmet Hamdi Akseki hakkında yazdıkları onun İslâm dünyasında tanındığını ve takip edildiğini göstermektedir.

Ünlü Arap edibi ve Osmanlı Meclisi'nde Havran mebusu olan Emîr Şekîb Arslan'ın kardeşi ve Suriye'nin Ankara sefiri olan Âdil Arslan 9 Ocak 1951'de vefat eden Ahmet Hamdi Akseki için hâtıratında 10 ve cenazenin defnedildiği 11 Ocak günlerine ait önemli notlar düşmüştür. "Türkiye'nin en büyük İslâm âlimi" dediği Akseki'nin Türk milletinin Araplar'la bağlarını güçlendirmeye çağrı yaptığını belirterek onun Ankara (Hacı Bayram?) Camii'nde verdiğini öğrendiği Arapça bir hutbesinden sitayişle söz etmiştir. Arslan hükümetin cenaze merasimi konusunda kendilerine herhangi bir bilgilendirme yapmadığını, bununla birlikte kendisi dışında Ankara'da bulunan Lübnan, Ürdün, Suudi Arabistan, Irak, İran, Pakistan ve Afganistan gibi İslâm ülkelerinin elçilik görevlileri ile Akseki'nin cenaze namazına katılmak üzere aralarında anlaştığını bildirmiştir. Arslan notlarında bazı ilginç noktalara da temas etmiştir. Şöyle ki: Bazı İstanbul gazeteleri Akseki'nin makamında Arap harfli bazı dilekçeleri kabul ettiği ve hükümetten bu konuyu araştırmasını istediklerini ve o günlerde mecliste Diyanet İşleri Riyâseti bütçe görüşmelerinin yapıldığı esnada bazı milletvekillerinin onu eleştirip kendisine Arap harfli yazışmaları sorduklarını²¹ ve bu çerçevede bazı gazetelerde çıkan ir-

gün sonra 10 Ocak tarihinde Ankara'da bir basın toplantısı düzenleyen Dünya Müslüman Konferansı Umumi Sekreteri İmâmullah (İn'âmullah) Khan, Akseki'nin vefatını yalnız Türkiye için değil, bütün müslüman dünyası ve bilhassa "gelecek celsede riyâset edeceği Dünya İslâm Konferansı için büyük bir kayıptır" sözleriyle değerlendirmiştir (Bk. "Dünya Müslümanları Kongresi", SR, 4/95 [Şubat 1951]: 317). Ayrıca ne yazık ki hangi basın organında yayımlandığını tespit edemediğimiz 12 (?) Ocak 1951 tarihli "Zavallı Merhum Aksekili" başlıklı ve cenaze merasimi vesilesiyle Akseki'nin kızının babasının sarığını taşıırken gösteren fotoğrafın yer aldığı bir haber kupüründe de Akseki'nin Pakistan'da toplanacak Büyük İslâm Kongresi'ne reis seçildiği bildirilmektedir (bk. Taha Toros Arşivi, Dosya nr. 173, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/11815/001507835006.pdf?> [19 Aralık 2016]). Söz konusu iki haberde detayları hakkında fazla bilgi bulunmayan ve Akseki hakkında şu ana kadar yapılan çalışmalarla rastlamadığımız bu bilginin daha etraflı araştırılmasında yarar olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği üzere ilki 1926'da Mekke'de toplanan Dünya Müslümanları Kongresi'nin (el-Mü'temerü'l-âlemü'l-İslâmî / World Muslim Congress) dördüncüsü Akseki'nin vefatından bir ay sonra Şubat 1951'de Pakistan'ın Karaçi şehrinde toplanmıştır.

21 Burada Arap harfli dilekçe/yazışma derken somut olarak neden söz edildiği anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte o dönemde bazı yazışmaların Arap harfli olarak yapıldığı bilinmektedir. Meselâ Mustafa Sungur 1950'de o sıralar Emirdağ'da gözetim altında tutulan Said Nursi'den Akseki'ye bir mektupla birlikte biri kendisine diğeri müşavere heyeti üyelerine olmak üzere Risâle-i Nur Külliyyatı'ndan iki takım götürdüğünü bildirmektedir (Bk. Şahiner, *Son Şahitler Bedüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*, IV, 38). Aslının Arap harfli olduğunu tahmin ettiğimiz Akseki'ye hitaben yazılmış bu mektup Latin harfli olarak neşredilmiştir (Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası*, II, 9-10). Said Nursi

tica haberlerinden ve Diyanet İşleri Riyâseti'ne göndermelerden söz etmekte ve akraba ve yakınlarına dayanarak Akseki'nin, kendi hakkında çevrilen desîselerden duyduğu şiddetli bir infial neticesi vefat ettiği kanaatini ifade etmektedir.²²

Ahmet Hamdi Akseki'nin hayatının sonuna kadar İslâm dünyasına ve özellikle Mısır'a yönelik ilgisini sürdürdüğünü gösteren en açık delillerden biri de 1950 yılında hadis âlimi ve temel İslâm kaynaklarına yönelik titiz neşirleriyle tanınan Mısırlı Ahmed Muhammed Şâkir'e²³ gönderdiği Arapça mektubudur. Mısırlı araştırmacı Eşref Abdülmaksûd sayesinde haberdar olduğumuz bu mektupta²⁴ Akseki, Ahmed Muhammed Şâkir'in telif ve tahkik

mektubunda daha önce azîmet yerine ruhsatla amel ettiği için hiddetlendiği Akseki gibi eski medrese arkadaşları hakkında, "Dehşetli ve şiddetli bir tahribata karşı 'ehvenüşşer' düsturuyla mümkün olduğu kadar bir derece kadar bir kısım vazife-i ilmiyyeyi, mukaddesatın muhafazasına sarfedip, tehlikeyi dörtten bire indirmeleri, onların mecburiyetle bazı noksanlarına ve kusurlarına inşallah keffâret olur" anlayışına geldiğini aktardıktan sonra Akseki'den gönderilen külliyyatın "mümkünse eski haruf, değilse yeni harf" ile teksir edilerek Diyanet Riyâseti'nin şubelerine gönderilmesini beklemektedir. Yukarıda sözü edilen o dönem gazetelerinde çıkan haberlerin bu ve benzeri yazışmalarla alâkalı olabileceği tahmin edilebilir.

- 22 Arslan, *Müzekkirâtü'l-Emîr Âdil Arslân*, III, 1090-1091. Arslan aynı yerde herhangi bir delili bulunmadığını bildirdikten sonra Akseki'nin zehirlendiği ve şehit olarak vefat ettiği yolunda kişisel bir tahminde de bulunur. Temelsiz görünen bu iddiayı kabul etmek pek mümkün görünmemekle birlikte vefat haberlerinden kalp krizi sonucu vefat ettiği bilinen Akseki'nin son günlerde bütçe komisyonundaki görüşmeler sırasında bilhassa Van milletvekili Ferit Melen'in haksız ve yakışsız târizlerinden rahatsız olduğu bilinmektedir (bk. "Diyanet Reisi Akseki'nin Vefatı", s. 286). Osman Yüksel Serdengeçti de halasının damadı olan Akseki'nin vefatını şüpheli gösterip dedikodu yapmanın gereksizliğine işaret etmekle birlikte meclisteki tartışmalardan ve Ferit Melen'in, "Şu adam kim oluyor ki kendini şeyhülislâm sanıyor? Beyaz yakalı dinî kisveler giyiyor... eski şeyhülislâmlar gibi. Laik Cumhuriyet... Atatürk... din... yobazlık..." gibi târizlerinden "dehşetli sıkıldığından" söz etmektedir (Bk. "Ahmed Hamdi Akseki [8]", *Millî Gazete*, sy. 145 [8 Haziran 1973]: 3, 7). Bu durumda meclisteki tartışmaların onun kalp krizi geçirmesinde tetikleyici rol oynamış olması muhtemeldir. Osman Yüksel Serdengeçti'nin küçük kardeşi ve o sırada Ankara'da Numune Hastanesi'nde doktor olarak görev yapıp son anlarında Akseki'nin yanında bulunan Mehmet Müstecabi Yüksel de bize yaşadıklarını şifâhî olarak aktarmış ve Akseki'nin kalp krizi neticesinde vefat ettiğini söylemekle yetinmiştir.
- 23 Hayatı ve çalışmaları hakkında daha fazla bilgi için kardeşi Mahmud Muhammed Şâkir ve oğlu Üsâme'nin kendisi hakkında yazdıklarına bk. Şâkir, *Min a'lâmi'l-asr*, s. 29-63; Râşid, *el-Allâme el-Muhaddis Ahmed Muhammed Şâkir*; Abdürrahim, *Menhec*, s. 45-148; Tanâhî, "Ahmed Muhammed Şâkir", s. 104-105.
- 24 Araştırmacı söz konusu mektubu Ahmed M. Şâkir üzerine hazırladığı doktora tezinin kitaplaşmış halinde yayımlanmıştır (Abdürrahim, *Menhec*, s. 503). Bu vesile ile söz konusu mektubun taramasını bize de gönderen Eşref Abdülmaksûd Abdürrahim'e müteşekkîr olduğumuzu ifade etmek isteriz.

türü çalışmalarından²⁵ daha önce tetkik ettikleri hakkında bilgi vermekte ve özellikle tahkikli neşirini gerçekleştirip Mısır'dan kendisine gönderdiği Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin dört cüzü için kendisine teşekkür etmektedir.

Mektuptan Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'in 1930'lu ve 40'lı yıllarda Mısır'da yayımlanan eserlerini takip ettiği, kezâ Ahmed Muhammed Şâkir'in Türkiye'de Akseki gibi bir âlimin bulunduğu haberdar olup bazı eserlerini ona gönderdiği anlaşılmaktadır. İlginç olan noktalardan biri Ahmed Muhammed Şâkir'in Selefî eğilimden dolayı M. Reşîd Rızâ'ya yakın çevreden biri olması ve onu kendisine üstat olarak kabul etmesidir.²⁶ Bu durumda Akseki'nin öğrencilik yıllarından itibaren takip ettiği Mısır'daki Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ çizgisine olan ilgisini son zamanlarına kadar sürdürdüğü sonucuna varılabilir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki Akseki'nin Ahmed M. Şâkir'e gönderdiği bu mektup tek partili dönemde dinî hayat ve Türkiye dışındaki müslümanlarla ilişkiler üzerinde büyük kırılma ve kopmalara yol açan siyasî ve toplumsal değişimlere rağmen Türkiye'de mütefekkir bir âlimin İslâm dünyası ve ilim adamları ile irtibatını sürdürmeyi başardığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Anlaşıldığı kadarıyla resmî politikaların etkisiyle söz konusu dönemde bu irtibatlar her ne kadar büyük ölçüde zayıflamış olsa da kişisel çerçevede ve derinden devam etmiştir.

²⁵ Bu eserlerin adı aşağıdaki mektupta yer aldığından burada tâdat edilmesine gerek duymuyoruz. Ancak bunlar arasında Ahmed M. Şâkir'in telif eserlerinden olan *eş-Şer' ve'l-luga* adlı eserinin ayrı bir öneme sahip olduğunu hatırlatmak isteriz. Bu kitapta Ahmed M. Şâkir, Kahire'deki Arap Dil Kurumu (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üyesi olup Arap harfleri yerine Latin alfabesi kullanılmasını savunan Müsteşar Abdülâziz Fehmi Paşa'yı (ö. 1951) eleştirmekte, Arap dili ve alfabesinin müslümanlar için önemini vurgulamaktadır. Alfabe devrimi geçirmiş bir ülkenin Diyanet İşleri reisi ve yukarıda işaret edildiği üzere ömrünün son günlerinde, makamında Arap harfli yazışmaları kabul ettiği gerekçesiyle eleştirilere mâruz kalmış biri olarak Akseki'nin 1945'te basılmış bu kitabı incelemiş olması bu açıdan dikkat çekicidir.

²⁶ Bk. Abdürrahim, *Menhec*, s. 73-74. İcâzetli öğrencisi olduğu Reşîd Rızâ'dan, "imam üstadımız, hüccetü'lislâm" şeklinde söz eden Ahmed M. Şâkir *Tefsîrül-Menâr* hakkında, "değerli üstadımızın tefsiri, mutlak olarak basılan tefsirlerin en hayırlısı" nitelemesinde bulunmuştur (bk. "Tefsîrül-Kur'ânî'l-hakîm", *Mecelletül-Menâr*, 31/3 [1930]: 195-96). Bununla birlikte Ahmed M. Şâkir özellikle *Sahîhayn*'daki bazı hadislerle ta'netmesi sebebiyle Reşîd Rızâ'yı eleştirmekten geri durmaz ve bunun sebebini, Reşîd Rızâ'nın sünnet ilmi ve fihî konusundaki birikimine rağmen "hadis konusunda bir şey bilmeyen" Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh'un (ve hümâ lâ ya'rifâni fi'l-hadîsi şeyen) etkisinden kurtulamamasına bağlar (Ahmed M. Şâkir'in *el-Müsned*, VI, 555'e ta'lîkin-den naklen, bk. Abdürrahim, *Menhec*, s. 74, 2 nolu dipnot).

Osmanlı çok uluslu ve çok kültürlü yapısı yanında hilâfet merkezi olması hasebiyle de uluslar arası bir niteliği haizdi. Osmanlı son dönemindeki gelişmeler ve bilhassa Balkan, Trablusgarp ve Cihan Harbi, Balkanlar'dan Kuzey Afrika'ya, Yemen'den Kafkaska'ya kadar ülke sınırlarının giderek küçülmesine ve nihayet Anadolu'nun da işgal edilmesine yol açmıştı. Bu süreçte işgal altındaki son vatan toprağı olan Anadolu'nun kurtuluşu sonrası başlayan Cumhuriyet döneminde ve özellikle tek partili yıllarda hilâfetin ilgası başta olmak üzere atılan adımların sonucu olarak yeni yönetimin vârisi olduğu hilâfet merkezi İstanbul'un dünya müslümanları nezdindeki uluslar arası iddialarından ve irtibatlarından vazgeçmesi, diğer bir ifade ile ciddi bir rota değişikliğine gitmesi söz konusu idi. Uluslar arası iddialar, irtibatlar ve hayaller artık kaldırılamaz bir ağırlık ve yük olarak kabul ediliyordu. Bunun neticesi sadece siyasî ve ekonomik olarak değil, aynı zamanda kültürel olarak olabildiğince içe kapanıp oluşturulmak istenen yeni toplumsal yapıyı tahkim etmeye yönelmekti. Bu dönemde Batıcı ve seküler politikalar da ister istemez Türkiye'nin bilhassa İslâm dünyası ile irtibatlarını daha fazla olumsuz olarak etkilemiştir.

Genel gidişat ve resmî politikalar özellikle tek parti yıllarında her ne kadar bu istikamette olsa da İslâm dünyasının Türkiye'ye ve Türkiye'nin İslâm dünyasına yönelik irtibatlarının tamamen kesilmiş olması beklenmemelidir. Yukarıda *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* mecmuasının II. Meşrutiyet döneminde sadece Osmanlı sınırlarıyla yetinmeyip dünyanın her tarafındaki müslümanlar arasında canlı bir iletişim ağı kurduğundan söz edilmişti. Böyle bir arka plana ve reflekslere sahip bir isim olarak Ahmet Hamdi Akseki de uluslar arası ilgi, irtibat ve iddiaların yoğurduğu böyle bir neslin mensubudur. O yüzden Türkiye'nin tek parti yıllarında bile İslâm dünyasında özellikle ilmî çevrelerle irtibatlarını sürdürüebilmiş, özgüven içerisinde ülke sınırları dışındaki ilmî-kültürel faaliyetleri üst düzeyde takip ve değerlendirmeyi başarabilmiştir. Ulaşım ve iletişim imkânlarının çok daha fazla geliştiği günümüzde de İslâmî ilimler alanında büyük bir birikime sahip olan Türkiye'deki ilim adamlarının uluslar arası ilmî ve kültürel faaliyetlere çok daha aktif katkı vermeleri beklenmelidir.

Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Gönderdiği Mektubun Tercümesi

25 Temmuz 1950

Fâzıl, kıymetli üstat Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir hazretleri (Allah kendisini muhafaza buyursun).

Allah Teâlâ'nın selâmı ve bereketinin üzerinize olmasını, ayrıca sıhhat ve âfiyette daim olmanızı temenni ederim.

Fazilet sahibi efendim! Geçmişte kıymettar telifatınızdan *Nizâmü't-talâk*¹ ile *eş-Şer' ve'l-luga*² adlı eserlerinizi mütalaa ettim ve siz fazilet-meâbın *er-Risâle*³ ile *Cimâu'l-ilm*⁴ (neşirlerin)deki tettebbuatınızdan çok müstefit oldum. Bunlara ilâve olmak üzere son zamanda *Sünen-i Tirmizî* ve *Sünen-i Ebû Dâvûd* üzerine olan şerhlerinize⁵ muttali oldum ki her ikisi de tam bir teşekkür ve takdiri hak etmektedir. Bununla birlikte itikadımca *Müsned-i Ahmed b. Hanbel'e* yönelik sunduğunuz hizmet⁶ öncekilerden daha da muazzam ve mükemmel olup lâyıkıyla teşekkürü müstehaktır. Bu çalışmanızla *Müsned*'in mütalaaasını kolaylaştırdınız ve (eseri) okuyup tetkik edenlere kıymetli ve (istifadesi) kolay bir hazine sunmak suretiyle hadîs-i şeriflere ve sünnete en önemli bir hizmette bulundunuz. Allah sizlerden razı olsun ve sizleri iki cihanda aziz eylesin. Bu yüzden siz fazilet-meâba ilim ve İslâm adına en içten selâmlarımı ve teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

1 Şâkir, *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm*.

2 Şâkir, *eş-Şer' ve'l-luga*.

3 İmam Şâfiî'ye ait bir eserdir: *er-Risâle*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1940.

4 İmam Şâfiî'ye ait bir eserdir: *Cimâu'l-ilm*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir, [Kahire:] Matbaatü'l-Maârif, 1359/1940.

5 Burada her iki eser üzerine olan şerhlerle muhtemelen Ahmed Muhammed Şâkir'in tamamlamadığı çalışmalardan olmak üzere *Sünen-i Tirmizî*'yi doksan altı sayfalık bir mukaddime ve geniş dipnotlarla neşretmiş olması (*el-Câmiu's-sahîh ve hüve Sünenü't-Tirmizî*, I-II, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1351359/1937-1940; *Mukaddimetü Süneni't-Tirmizî*, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1356/1937) ile Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inin üç ayrı muhtasarını yayımlamış olması (*Muhtasaru Süneni Ebî Dâvûd li'l-Hâfız el-Münzirî ve Meâlimü's-sünen li'l-Hattâbî ve Tehzîbü Süneni'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, I-III, haz. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fikî, [Kahire:] Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1367/1948) kastedilmektedir (Ayrıca bk. Abdürrahim, *Menhec*, s. 113-15, 121-22).

6 *el-Müsned li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, haz. ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir, I-XV, Kahire: Dârü'l-maârif, 1365-76/1946-56. Eserin Akseki'ye gönderilen yedinci cüzü 1368 (1949) yılında yayımlanmıştır. Ahmed Şâkir *Müsned*'in ancak beşte ikisini yayımlayabilmiş, eseri tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir.

Kemâl-i tâzim ile siz fâzılın bana hediye etme lutfunda bulunduğunuz *Müsned*'in bir, iki, üç ve yedinci cüzlerini de aldım. Bu keremi hayatım boyunca unutamam. Bu kıymetli telifat kütüphanemin başköşesini süsleyecektir.

Kalan bütün cüzlerin de sizin mümtaz usulünüzce çıkması bizleri sevindirecek ve bunların basılmasının nihayete ermesi bizleri mesut edecektir. Bu anı sabırsızlıkla bekliyoruz. Allah Teâlâ'dan bu ve inşallah benzerlerinin neşri için muvaffakiyetler temenni ediyoruz.

En hâlisane selâmlarımı kabul buyurunuz. Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun.

Ankara, Diyanet İşleri Reisi
Ahmet Hamdi Akseki
(İmza)

[Not:]

17 Şevval 1369/1 Ağustos 1950 Salı

Posta ile geldi.

Ahmed Muhammed Şâkir

(İmza)

Bibliyografya

- Diyanet İşleri Reisliği'nde 5 Nisan 1934 tarihinde Ahmet Hamdi Akseki adına düzenlenmiş sicil cüzdanı sureti: İSAM Kütüphanesi, "Akseki, Ahmet Hamdi", dokümantasyon dosyası.
- Abdürrahim, Eşref Abdülmaksûd, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir fî tahkiki'n-nusûs*, 2. bs., Riyad: Edvâ'üs-selef, 1437/2016.
- Akseki, Ahmet Hamdi, *Bulgaristan Mektupları*, haz. Ferhat Koca, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Arslan, Âdil, *Müzekkirâtü'l-Emîr Âdil Arslân*, haz. Yusuf İbiş, I-IV, Beyrut: ed-Dârü't-tekaddümiyye li'n-neşr, 1983-84.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Ahmet Hamdi Akseki", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 293-95.
- "Diyanet Reisi Akseki'nin Vefatı", *Sebilürreşâd (SR)*, 4/93, Ocak 1951 [mecmuadaki sayı ve tarih hatalı olarak 91 ve Ocak 1950 şeklindedir]: 286.
- "Dünya Müslümanları Kongresi", *SR*, 4/95 (Şubat 1951): 317.
- Ertan, Veli, *Ahmed Hamdi Akseki*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Eşref Edip [Fergan], *Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, İstanbul: Âsar-ı İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı, 1357/1938.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, haz. Ahmet Koçak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail, "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, haz. Hüseyin Arslan – Mehmet Erdoğan, Ankara: TDV Yayınları, 2004, s. 123-29.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 3. bs., I-III, İstanbul: Kitabevi, 1997-98.
- Kılıç, Hulusi, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilür-Reşâd Mecmualarındaki Makalelerine Göre Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, s. 117-19.
- Mertoğlu, M. Suat, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, İstanbul: Klasik, 2008.
- "Muazzam Tarihi Bir Gün: Kore Şehitlerinin Ruhlarına Okunan Hatim ve Mevlût", *SR*, 4/92 (Aralık 1950): 258-60.
- Müsâ Kâzım, "Kuvvet Hazırlamak", *SM*, 3/59 (8 Teşrinievvel 325/21 Ekim 1909): 100-101.
- Ogan, M. Raif, "Hikmet Bayur'un Yanlış Mütaleaları", *SR*, 4/93 (Aralık 1950): 276-78.
- Râşid, Ebül-Alâ b. Râşid b. Ebül-Alâ, *el-Allâme el-Muhaddis Ahmed Muhammed Şâkir ve cühûdühü fi'd-da've ve'l-islâh hilâle'l-karni'l-mâzi 1309h-1377 h.*, Riyad: Mek-tebetür-Rüşd, 1427.
- Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası*, 3. bs., İstanbul: RNK Neşriyat, 2008.

- Serdengeçti, Osman Yüksel, “Ahmed Hamdi Akseki [8]”, *Millî Gazete*, sy. 145 (8 Haziran 1973): 3, 7.
- Şahiner, Necmeddin, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1994.
- Şâkir, Ahmed M., “Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakîm”, *Mecelletü'l-Menâr*, 31/3 (1930): 195-96.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *eş-Şer' ve'l-luga*, Kahire: Matbaatü'l-maârif ve mektebetihâ, 1364/1945.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm*, Kahire: Matbaatü'n-nehdati'l-edebiyye, 1354/1936.
- Şâkir, Üsâme Ahmed, *Min A'lâmi'l-asr: eş-Şeyh Muhammed Şâkir, Ebü'l-Eşbâl Şemsü-leimme Ahmed Muhammed Şâkir, Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir*, y.y.: y.y., 1422/2001.
- “Şüûn Ne Güzel Vesîle-i İntibahtır”, *Sırât-ı Müstakîm (SM)*, 7/168 (10 Teşrinisâni 1327/23 Kasım 1911): 192-93.
- Taha Toros Arşivi, Dosya nr. 173, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/11815/001507835006.pdf?> (19 Aralık 2016).
- Tanâhi, Muhammed, “Ahmed Muhammed Şâkir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 104-105.
- Yazıcı, Nesimi, “Ahmet Hamdi Akseki'nin Bulgaristan Muhabirliği”, *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*: 147-48.

T. C.
DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
ÖZEL

25.12.1950

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ أحمد مرسى كركم حفظه الله

بسم الله تعالى عليكم وبرحمة الله وبركاته
يا صاحب الفضيلة كنت طالعت فيما مضى نظام العلامه والشرح واللغة
من تأليفكم القيمة واستفدت كثيراً من تنبغات فضيلتكم في الرسالة وجماع العلم
وزيادة على ذلك اضلعت انبيراً على شرحي السنه القميه والبي ذبور
وهما يستحقان كل الشكر والقدير . والله على حسب العقادى ان الخدمة
التي قدمتموها نحو من الامام احمد بن حنبل اعظم واتم منه السابقه وتسبح
الشكر منه قدرها . وبهذا يسرتم مطالعة المسند وعرضتم خريته قيمة
سريه على استفادة القراء والمفاهيم . وخصتم للمكث والمنة الترفقه
اصم خدمته . رضي الله عنكم وانتم في الدارين . ولا اجل هذا انتم تفضلتم
بكم العلم والاسلام باعظم تيمانه وشكرى .
وتلقت بوزن العظيم الاجزاء الاول والثاني والثالث والسابع من المسند
تكملة فضيلتكم باهدأ الى . ولا انسى هذا لكم طول حياتي ويزيد هذا التأليف
القيم حمد ملكتي جميع الاجزاء الباقية بطريقكم المعارة وتكون سعدي بآثارها طيبها
وسرنا صدور جميع التوفيقه من الله تعالى لذلك ولشكر اسامه
وتشكر ذلك بفارغ الصبر . وزهد التوفيقه من الله تعالى لذلك ولشكر اسامه
الكثيره ايها سيدي والاسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .
رئيس الشؤون الدينية بالقره
صاحب الفضيلة
صاحب الفضيلة

در ۱۷ شوال ۱۳۷۰ اول
بقره ۱۳۷۰

Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Gönderdiği Mektubun Aslı

Kitâbiyat Book Reviews

The Study Quran: A New Translation and Commentary

Seyyed Hossein Nasr v.dğr.,

New York: HarperCollins Publishers, 2015, 1988 sayfa.

HarperCollins Yayınevi tarafından 2015 yılında basımı gerçekleştirilen *The Study Quran*, İngilizce Kur'an evirilerinin son örneklerinden biridir. Mushaf tertibine göre hazırlanmış Kur'an çevirisi ayrıca sayfa altı tefsir metni ve kitap sonu makale eklerinden oluşmaktadır. Esasen eviri ve tefsirin birlikte yer aldığı eserlere çok da yabancı değiliz. Özellikle Hasan Basri antay'ın meali ile Muhammed Esed'in yazdığı *Translation of the Qur'an* adlı eserler bu tarzın önemli iki örneğidir. Dolayısıyla bu tarz eserler sadece bir eviri niteliğinde olmayıp açıklamalarıyla ayrıca birer tefsir hüviyetindedir. Zaten eserin bu özelliği *A New Translation and Commentary* ifadesiyle başlığına da yansıtılmıştır.

Kısa bir tefsirin bu tür eserlerde yer alması Kur'an'ın anlam çerçevesini ortaya koymada çevirinin tek başına yeterli olmadığı izlenimi verdiğini belirtmek gerekir. Bu, sadece aktarım dilinin yetersizliği gibi birçok farklı sebeple ilgili olmayıp bazan anlam üzerinde farklı yorumların varlığına ve bir tercihte bulunmak yerine bunları aktarmanın daha faydalı olacağı kanaatinden de kaynaklanmaktadır.

Diğer bir deyişle, kısa ve zl bir tefsir metninin yer alması, klasik tefsir literatüründe oluşan anlam zenginliğini sonraki nesillere aktarma ve değerli herhangi bir yorumu atlamama hassasiyetinden kaynaklanıyor olabilir.

Bazan bu hassasiyet yerini farklı bir amaca da bırakabilmektedir. Meselâ bu, anlam çokluğu ve ihtilâfları arasında bir tercihte bulunmayı ve okuyucuyu yönlendirmeyi amaçlayabilmektedir. Bu amaç klasik meal çalışmalarında kendini parantez içerisinde gösterirken bu tür eserlerde kısa açıklamalar şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla *The Study Quran*'da çeviri ile yetinilmeyip ayrıca kısa bir tefsir bölümünün bulunması hangi amaca yönelik olduğu hususunda merak uyandırmaktadır.

Eserde ayrıca daha önce tefsir veya Kur'an çevirilerinde görmediğimiz makale ekleri bulunmaktadır. Makaleler Kur'an araştırmaları ve tefsir alanında uluslar arası niteliklere sahip akademisyenlere aittir. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Muhammed Abdel Haleem, Walid Saleh, William C. Chittick, Hamza Yusuf bu isimler arasında yer almaktadır. Burada dikkat çeken nokta bu ekleri kaleme alan akademik isimlerden ziyade ele alınan konulardır. "Kur'an tarihi", "Kur'an çevirileri", "Kur'an tefsiri", "sûfi yorumculuk", "fikhî yorumculuk", bilimsel tefsir", "İslâm sanatları ve Kur'an", "Kur'an ahlâkı", "konu olarak savaş-barış", "fetih", "din değiştirme" gibi çok farklı konular yelpazesinin niçin bir araya getirildiği sorusu okuyucunun ilgisini çekecek diğer bir noktadır.

The Study Quran geniş bir editörler ekibi tarafından hazırlanmış büyük bir emeğin ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Seyyed Hossein Nasr (Türkçe'deki yaygın kullanımı Seyyid Hüseyin Nasr) başkanlığında Caner Dağlı, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard ve Muhammed Rustom bu editörler ekibinde yer almakta ve eserin ortaya çıkmasında farklı görevleri yerine getirmektedirler. Seyyid Hüseyin Nasr eserin yönetiminde en üst konumda bulunmakta, çeviri ve tefsir bölümleriyle eklenen makalelerin derlenmesinde son karar verici konumda yer almaktadır. Eserin oluşumunda ve yazımında Seyyid Hüseyin Nasr'ın gelenekçi ve çoğulcu perspektifinin yansımaları hiç şüphesiz açık bir şekilde görülmekte ve eseri daha önemli bir konuma taşımaktadır.

Eserin çeviri ve tefsir bölümleri ise ekip tarafından paylaşılarak yazılmıştır. Caner K. Dağlı Bakara (2), Âl-i İmrân (3), Enfâl (8), Tevbe (9) sûreleri ile birlikte ayrıca Enbiyâ (21)-Kasas (28) sûreleri arasındaki bütün sûrelerin tefsiri ile listesindeki Enbiyâ (21) sûresi hariç diğer sûrelerin çevirisini yapmıştır. Maria Massi Dakake ise Nisâ-A'râf (4-7), Nahl-Meryem (16-19) arasındaki sûrelerin tefsiri ile; Nisâ-A'râf (4-7), Yûnus-Yûsuf (10-12), İbrâhim-Enbiyâ (14-21) arasındaki sûrelerin ise çevirisini yapmıştır. Joseph E. B. Lumbard ise belki de bu eserin yazımında en fazla sûrenin çeviri ve tefsirini yapmış görülmektedir. Lumbard Fâtîha (1) sûresinin çeviri ve tefsiri ile Ankebût-Nâs (29-114) arasındaki bütün sûrelerin çeviri ve tefsirini yapmıştır. Muhammed

Rustom ise Yûnus-Hicr (10-15) arasındaki sûreler ile Tâhâ (20) sûresinin tefsirini yapmıştır. Editör ve yazarlar arasındaki en önemli ortak nokta tamamının müslüman olmasıdır.

Kendisine yardımcı olmaları için sadece müslüman akademisyenleri seçmiş, aynı inanca, etnik kökene veya coğrafi bölgeye sahip olmamalarına özen göstermiş ve farklılıklara yer açmış olduğunu Seyyid Hüseyin Nasr özellikle vurguluyor. Böylece eserin daha evrensel olacağına ve geleneksel İslâm'ı yansıtacağına inanmıştır. Metinde “geleneksel” vurgusu ön plandadır. Bunun anlamının klasik tefsir yazımında kullanılan geleneksel üslûp ve tipolojiler olmadığı metin okununca görülmektedir. Klasik usul ve tipolojiler denilince akla, geleneksel yaklaşımlar ve rivayet, dirayet gibi tefsir formları gelmektedir. Oysa bu eserde geleneksel demek, son iki yüzyılda ortaya çıkan modernist ve selefi (köktenci, fundamentalist) olmamak anlamına gelmektedir. Yani bu kavram, İslâm'ın uzun tarihi boyunca inşa ettiği geleneksel yorum hazinesi anlamına gelmektedir. Bu anlayışa farklı yorumlar, mezhepler ve yönelimler de dahildir. Dolayısıyla geleneksel vurgusu geçmişte dile getirilmiş farklı yorumlar ve anlamlardır.

Ayrıca Batı'da Kur'an araştırmalarının öncülüğünü yapan oryantalist kimliklerin bu eserde yer almaması özellikle dikkat edilen bir nokta olmuştur. Eserin gerek yorum kısmı gerekse makale eklerinde hiçbir gayrimüslim veya oryantalist bir yazarın makalesine yer verilmemesine ve görüşlerine referans yapılmamasına çalışıldığı görülmektedir.

Dolayısıyla çeviri ile birlikte sayfa-altı kısa bir tefsire yer verilmesi, geleneksel İslâm anlayışlarının tarih boyunca tartıştığı farklı yorumları ve görüşleri aktarma gayretiyle açıklanabilir. Eserin en hassas olduğu noktanın, farklı ve yeni görüşleri sunarak yeni tartışmalara sebep olmak veya tek bir görüşü okuyucuya aktararak onu yönlendirmeye gitmekten kaçınmak olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle eser hem bilgi vermekte hem de okuyucuya tercih hakkı sunmaktadır. Dolayısıyla okuyucu gelenekte tartışılmış olan anlamları takip ederek geçmişteki çoğulcu yaklaşımı görmekte; tek doğru anlam arayışından vazgeçmektedir.

Editörler grubu içerisinde yer alan isimlere bakıldığında, genellikle farklı coğrafyalardan ve etnik kökenlerden geldikleri görülür. Ancak her biri yine de Nasr ile birlikte akademik ve bilimsel çevrelerde yer almakta, bu isimlerin aynı entelektüel vizyona ve akademik perspektife sahip oldukları müşahade edilmektedir. Bu tür kitaplarda bireysel yorum farklılıklarından kaçınmak mümkün olmasa da bu eserde ortak bir metin oluşturma kaygısı

ve geleneksel yorum hazinesini aktarma amacı, bu durumu en aza indirmiş görünmektedir.

Tefsir bölümü incelendiğinde klasik yorum yönteminin hâkim olduğu görülür. Sûre hakkında temel bilgiler verilmekte, ardından her âyetin tek tek tefsiri yapılmaktadır. Yorum sırasında âyetin âyetle ve hadislerle tefsirine önem verilmekte, ardından geleneksel anlayış özetlenerek sunulmaktadır. Bazı âyetlerin açıklamaları için son bölümde yer alan makaleler referans gösterilmektedir. Meselâ Âl-i İmrân sûresinin 85. âyetinde geçen, “İslâm’dan başka din kabul edilmeyecektir” ibaresi için Joshep Lumbard’a ait “The Qur’anic View of Sacred History and Other Religions” (1765-1784 sayfalar arası) adlı makalede yer alan “İslâm’ın evrensel din olgusu” görüşü referans gösterilmektedir.

Eserin yazım aşaması ve arka planı hakkında yaptığımız araştırmanın bizi ilginç bir noktaya götürdüğünü yazmak durumundayım. Şöyle ki *The Study Quran* çalışması her ne kadar 2015 yılında yayımlanmış olsa da, HarperCollins Şirketi daha önce benzer bir projeye 1993 yılında *Study Bible* adını taşıyan bir çalışma ile imza atmıştır. Bu çalışmada da benzer bir yöntem kullanılarak Kitâb-ı Mukaddes’in çevirisi ve yorumu, ek makaleler ve haritalar yer almaktadır. Bu eserde de farklı yorum birikimlerinin bir araya getirilerek geleneksel anlayışın ön plana çıkarılma kaygısı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman, *The Study Quran* ile *Study Bible*’in bir projenin iki eseri olduğu izlenimi uyanmaktadır. Sonuç itibarıyla *The Study Quran*, kutsal kitap yorum gelenekleri içerisinde oluşan zengin görüş ve düşünceleri bir potada eritmeyi ve tek bir bakış açısı veya kimlik üzerinden değil, farklılıkları bir araya toplayan çoğulcu bir yaklaşım tarzında yazılan *Study Bible*’in İslâmî yüzü gibi durmaktadır.

Necmettin Gökür

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelâm Şerîf (faksimile Kur'an metni);

Miftâhu'l-Kur'ân,

Kayyûm Nâsırî, haz. A. G. Hayretdinov - R. F. Şafıgullina,

I-II, Kazan: Poznaniye Neşriyatı, 2015, 576 + 452 sayfa

Kazan şehri, Rusya müslümanları için eskiden beri çok önemli ve değerli ilim merkezlerinden biri sayılmaktadır. 1801 yılından itibaren burada müslümanlar için çeşitli dua kitapları ve medrese metinleri basılmaya başlanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in ilk baskıları Saint Petersburg'da Çar ordusunda görev yapan Tatarlar'dan Hamza Mamişev, Gali Rahmatullin ve Kurbangali İshakov tarafından Molla Gosman İsmagilyev önderliğinde hazırlanıp yayımlanmıştır. Molla Gosman'ın özel olarak basımevi için hazırladığı Arap harfleri sonra Kazan'da neşredilecek Kur'ân-ı Kerim baskılarının da temelini oluşturmuştur. 1801-1802 yıllarında Kazan'a getirilen bu harfler daha da geliştirilerek dinî kitapların kaliteli bir şekilde basılmasını sağlamıştır. XIX. yüzyılda Kazan'da neşredilen Kur'ân-ı Kerim ve ilmihal türü kitaplar Rusya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan müslümanlara ulaştırılmıştır.

1804 yılında Kazan'da İmparatorluk Üniversitesi açıldıktan sonra, Petersburg'un ve Moskova'nın ünlü âlimleri burada görev almış, Şark Dilleri Bölümünde Arap, Fars, Türk dilleri uzmanlarından H. D. Fren (1782-1851), A. K. Kazembeg (1802-1870), İ. N. Berezin ve İ. F. Gotvald ve başka ünlü profesörler çalışmıştır. Üniversite bünyesinde kurulmuş Arkeoloji, Tarih ve Etnografi Cemiyeti'nde ise Kazan Tatar ulemâsından Şehâbeddin Mercânî (1818-1889),¹ Kayyûm Nâsırî (1825-1902)² gibi değerli ilim adamları yer almışlardır. Dil ilimlerinin, İslâmî ilimlerin, İslâm tarihinin ve kültürünün farklı sahalarında yazdıkları eserlerle Rusya müslümanları arasında büyük saygınlığı olan bu iki Tatar âlimi eğitimci vasıfları ile de ön plana çıkmış, ayrıca XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketi olan Cedîdcilik³ içinde önemli bir yer tutmuşlardır.

1 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", *DİA*, XXIX, 169-72.

2 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş, "Kayyûm Nâsırî", *DİA*, XXV, 109-10.

3 Hareket hakkında geniş bilgi için bk. Taha Akyol, "Cedîdcilik", *DİA*, VII, 211-13.

Nâsırî'nin ilk eseri *Mecmau'l-ahbâr* adıyla yayımlanan bir siyer metnidir. Kazan Tatarları'nın etnografyası, mitolojisi ve halk edebiyatı ile ilgili basılmamış eserleri de olan Nâsırî daha çok dil ve edebiyat alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir.⁴ *Miftâhu'l-Kur'ân* adlı hacimli Kur'ân-ı Kerim indeksi müellifin vefat tarihinden sonra kaybolmuştur. Nâsırî'nin el yazması halinde yıllarca meçhul kalan bu değerli çalışmasının bulunmasından sonra metin yayıma hazırlanmıştır.

Kazan'da Kayyûm Nâsırî'nin el yazması ve basılmış eserlerinin yanında fotoğrafları ve hayatına dair belgelerin bulunduğu bir müze bulunmaktadır. Kazan'daki Kayyûm Müzesi Müdürü Dr. Rayşaniye Şafigullina tarafından keşfedilen *Miftâhu'l-Kur'ân*'ı arayıp bulan da Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Şehâbeddin Mercânî adına Tarih Enstitüsü üyesi Doç. Dr. Aydar Hayretdinov'dur. Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nin El Yazmaları ve Nâdir Eserler Bölümü'nde bulunan bu değerli eser, Kayyûm Nâsırî tarafından yapılan bir Kur'ân-ı Kerim dizinidir. 1886 yılında yapılan ve *Miftâhu'l-Kur'ân* adını taşıyan bu çalışma müslüman dünyasında yapılan ilk Kur'ân-ı Kerim konkordansı unvanıyla İslâmî ilimler araştırmaları için oldukça önemli bir kaynak hüviyetindedir. Dünyada ilk Kur'ân-ı Kerim konkordansı olan *Concordantiae Corani Arabicae* 1842 yılında Alman şarkiyatçısı Gustavus L. Flügel (1802-1870) tarafından yazılmış, ikincini 1855 yılında Rusyalı şarkiyatçı Aleksandr Kazembek hazırlamıştır. Doç. Dr. Aydar Hayretdinov'a göre Kayyûm Nâsırî'nin çalışması dünyada üçüncü, İslâm âleminde ise ilk yapılan Kur'ân-ı Kerim dizinidir.

A. Hayretdinov ve R. Şafigullina tarafından hazırlanıp, M. A. Bahtiyarov himayelerinde 2016 yılı başında Kazan'da iki cilt olarak neşredilen bu eser İslâm araştırmaları yapanların dikkatini çekecek önemli bir çalışmadır. Çalışmanın I. cildi 1861 yılında Kazan'da *Kelâm Şerîf* adıyla basılan Kur'ân-ı Kerim'in faksimilesi olması da ilginçtir. Zira Kayyûm Nâsırî'nin hazırladığı dizin bu nüshaya dayalı olarak düzenlenmiştir. Kur'an'ın bu baskısı Kazan Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan ünlü şarkiyatçı Prof. Dr. İ. F. Gotvald'ın özel kütüphanesinde saklanmıştır.

Kayyûm Nâsırî, Kur'ân-ı Kerim'in bu baskısına atıfta bulunarak, kılavuz çalışmasını o kitabın sayfalarını göstererek hazırladığı için, Kur'ân-ı Kerim'in 1861 yılı Kazan baskısının faksimilesinin neşrine ihtiyaç duyulmuştur. Bu nüshaya vurgu yapmamızın sebebi Nâsırî'nin ayrı bir usul kullanmasıdır. Zira o, bizim bugün alıştığımız Kur'ân-ı Kerim'in sûre ve âyetlerinin sayı

4 Nâsırî'nin eserleri hakkında bk. Saadet Çağatay, "Abd-ül-Kayyum Nasirî", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 10/3-4 (1952): 148-49.

numaralarını gösterme usulünü kullanmamış, Kur'ân-ı Kerim'in sayfalarını işaretleyerek, önce taslak çalışmalarını ayrı bir defterde yapmış, sonra bunu tebyiz etmiştir. Taslak defter de Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nin El Yazmaları ve Nâdir Eserler Bölümü'nde bulunmaktadır.

II. cilt işte Nâsirî tarafından bu Kur'ân-ı Kerim üzerinde çalışarak hazırladığı *Miftâhu'l-Kur'ân* adlı eserin metnidir. Tatar halk tarafından ansiklopedik bilim adamı sayılan Nâsirî, mektep ve medreseler için tarihte ilk olarak fen bilimleri üzerine Tatarca derslik kitapları yazan, Tatarca matematik, fizik, coğrafya vb. bilimlerinden terimler üreten, Tatar folklorunun bütün türlerinden ilk metinleri toplayıp bastıran, Tatarca-Rusça, Rusça-Tatarca sözlükler hazırlayan büyük bir aydındır. Tatarlar'a bizzat ilk olarak Rusça öğreten bir öğretmen, Tatarca ilk gazete çıkarmak için çabalayıp da Rus hükümetinden izin alamayınca yirmi beş yıl boyunca zengin içerikli masa üstü takvimler bastıran bir gazetecidir.

Bütün hayatını ilme adayan Nâsirî her konuda titizliği, derinliği, genişliği ile bugün de akademisyenlere örnek olabilecek eserler bırakmıştır. Kur'ân-ı Kerim üzerindeki titiz araştırmasını dört sene boyunca sürdürmüş ve hiç kimseden maddî ve mânevî bir destek almadan çalışmasını tamamlamıştır. Eserin önsözü de muhtasar bir metin olup son derece mütevazî bir dille kaleme alınmıştır. *Miftâhu'l-Kur'ân* adlı risâlesi üzerinde ne amaçla çalıştığını âlim kendisi şöyle anlatıyor:

Gördüm ki, bizim üstatlar, müderrisler dinî kitaplar okurken veya ders verirken, bir Kur'an âyetini görünce, bu âyetin hangi sûreden alındığı sorusuyla karşılaşıyorlar. Ben kendim de defalarca Kur'an âyetlerini aramak zorunda kalmıştım. Kur'an hâfızlardan sorduğumda da aradığım âyetin hangi sûreye ait olduğuna dair doğru cevap veremiyorlardı. Tek bir Nûri Hâfız'dan sağken istifade edebiliyordum. Onun vefatından sonra bu tür suallere cevap verebilecek Kur'an hâfızları hiç kalmadı. İşte onun için böyle bir özel kaynağa ihtiyaç bulunmaktaydı. İslâm câmiasına ve milletime hizmet ve fayda etmek maksadıyla Kur'an'daki kelimeleri alfabe sırasıyla dizdim ve kitabın adını da *Miftâhu'l-Kur'ân* koydum.

Bu şekilde derlenen Kur'ân-ı Kerim, âyetlerin başıyla değil, söz ve cümlelerin alfabe sırasına göre dizinini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir cümle başını veya sonunu bulmak isteyen okuyucu, umarım ki artık rahatlıkla bunu yapabilir. Kur'ân-ı Kerim'de 6666 âyet vardır ve bizim kitabımızda yirmi beş binden fazla sözlük maddesi verilmiştir. Uzmanlar değerlendirirler ki bugüne kadar bu tür bir kitap hiç yapılmamıştı. Ve yine şunu da söyleyeyim, bu eserimle Kur'ân-ı Kerim'i veya tefsirini okuyan herkesi Kur'an hâfızı seviyesine getirebilirim diye düşünüyorum.

Çalışma okuyucu için gerçekten kolaylık sağlayan bir düzene sahiptir: Arap alfabesine göre verilen bölüm adları “Bâb el-Hemzeti'l-istifhâmiyye”, “el-Elif maa'l-kâf”, “el-Elif maa'n-nûn” şeklinde devam ediyor ve Kur'an cüzle-
rinin başladığı kelimelerin toplanması vb. veriliyor. Her maddenin temelini Kur'an metninin kelime birimlerinden oluşan ibare veya kelime grupları teş-
kil etmektedir. Meselâ “Bâbü't-Ta” bölümünde Nâsırî “tecrî” fiili ile başlayan
elli dört sözlük maddesi veriyor. Bu fiil aşağıdaki kelime grupları içinde yer
almaktadır:

Kelime Grupları

تجرى باعيننا
تجرى بامرہ الى الارض
تجرى بامرہ رشاء حيث اصاب
تجرى بهم في موج كالجبال ونادى نوح
تجرى في البحر بنعمت الله
تجرى في البحر بما ينفع الناس
تجرى من تحتهم فاهلكناهم
تجرى من تحتها الانهار

Miftâhu'l-Kur'ân isimli eser, Kur'ân-ı Kerim'de bulunan ifade ve kelime gruplarının sözlüğüdür. Bu özelliği ile Nâsırî'nin eseri, Batılı araştırmacıların yaptığı Kur'an sözlüğü çalışmalarından fark göstermektedir. Onlar Kur'an metninde bulunan ayrı kelimeleri birbirlerine bağdaşsız şekilde dizmişler, bir İslâm âlimi olan Nâsırî ise Kur'ân-ı Kerim'e bölünmez ibare ve ifadelerden oluşan bütün ve tek bir kutsal kitap olarak bakmıştır.

Nâsırî'nin bu eseri, Abdünnâsır Kursavî (1776-1812), Nuğman Sâmânî, Şehâbeddin Mercânî, Şeyhü'lislâm Hamidî (1869-1911), Rızâ Fahred-
din (1859-1936), Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875-1949) gibi Kazan Tatar ilâhiyatçılarının Kur'ân-ı Kerim üzerinde yaptıkları meal, tefsir çalışmaları yanında en yüksek bir makama lâyık eserlerdendir. 130 yıla yakın zaman diliminde kütüphanede meçhul kalan bu eserin, nihayet gün ışığına çıkmasını Kazan tarihçilerinin büyük bir başarısı olarak değerlendiriyoruz. Önemli olan şimdi Nâsırî tarafından yapılan bu Kur'ân-ı Kerim dizinini bütün İslâm coğrafyasına ve ilmî merkezlere tanıtmaktır.

Alfina Sibgatullina

Prof. Dr., Rusya Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü

Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam

Asma Sayeed

New York: Cambridge University Press, 2013, 220 sayfa.

Kitap, 2005'te Amerika Birleşik Devletleri'nin Princeton Üniversitesi'nde tamamlanan "Shifting Fortunes: Women and Hadith Transmission in Islamic History" başlıklı doktora tezinin geliştirilmiş şeklidir. Kadınların İslâm'ın ilk on asrı boyunca hadis rivayetine katılımlarını konu alan çalışma, müslüman hanımların ilim hayatındaki rollerini dönemlere göre değişen yoğunlukları ve sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde tahlil etmektedir.

Sayeed'e göre, sahâbe döneminde Peygamber efendimizin hanımları başta olmak üzere kadınların hadis rivayetine ciddi bir iştiraki söz konusudur. Resûlullah'ın diğer akrabalarıyla (meselâ kızı Fâtıma) ilk müslüman olanların ve cephe gerisinde savaşımlara katılan hanımların da hadis râvileri olarak öne çıktıkları bu dönemin en mühim şahsiyetleri Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'dir. Bu iki isim, çok sayıda hadis rivayet etmek gibi bilinen özelliklerinin yanı sıra ilk İslâm toplumunun muhtelif kesimleri tarafından daha sık ve rahat ulaşılabilir olma (meselâ soru sormak üzere gelen elçileri kabul etme) gibi yönleriyle öne çıkmışlardır. Sahâbe devrinde, sonraki nesillerin râvilerinde aranacak şartlar henüz vazedilmediğinden, kadınların hadis rivayetine daha serbest ve hayatın tabii akışı içinde gelişen bir tarzda katıldıkları görülür.

Sayeed, II. (VIII.) yüzyılın başından IV. (X.) yüzyılın ortalarına kadar kadınların ilim hayatına katılımlarının belirgin biçimde azaldığını kaydeder. Ona göre, büyük tâbiîn tabakasında Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye es-Suğrâ (ö. 81/701) ve Amre bint Abdurrahman (ö. 106/724) gibi fıkıh bilgisi veya dindarlığı ile öne çıkmış sayılı istisnalar bulunmakla birlikte, müteakip dönemlerde kadınların ilmî rolleri asgari düzeye inmiştir. Genellikle bir veya iki hocadan hadis nakleden hanımlar yaygın bir tedvin faaliyetine girişmemişlerdir. Yazar bunun başlıca sebepleri olarak hadis rivayetinin II. (VIII.) yüzyılda uzmanlık ve yüksek nitelikler gerektiren müstakil bir disiplin haline gelmesini, ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki tartışmaların fıkıh ve kelâm bilgisine vurguyu arttırmasını ve mahremsiz seyahat edemeyen kadınların ilim rihleleri yapmakta erkekler kadar özgür olamamasını göstermektedir.

Mezkûr gerekçelerin ve bunlarla bağlantılı kitapta geçen tespitlerin çoğu isabetli olsa da, râvilerde fikhî kavrayış şartının kadınların aleyhine işleyen

bir sebep olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira fikhî yahut kelâmî yeterlilik erkek râvilerde de aranmamaktadır. Dolayısıyla hususan bu gerekçede fazlaca idealize edilmiş bir râvi tanımından bahsedildiği söylenebilir. Ayrıca kadınların ilmî çevrelerden uzak kaldığı dönemin sonu olarak kitapta bazan IV. (X.) yüzyıl (s. 187), bazan da IV. (X.) yüzyılın ortaları (s. 108) işaretlenmiş, ancak biyografi kaynaklarından hareketle bu devrin V. (XI.) asrın başına kadar uzatılabileceği vurgulanmıştır (s. 91).

Yazara göre, müslüman hanımlar IV-V. (X-XI.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar ilimle tekrar yoğun biçimde meşgul olmuşlardır. Ders aldıkları hocaların sayısı artmış, az hadis nakleden “râviye”lerin yanında çok miktarda hadis nakleden “muhaddise”ler ortaya çıkmış, meşhur hadis eserlerinin rivayet isnatlarında yer alanlar ise İslâmî kitap kültürünün oluşumuna katkı yapmışlardır. Güvenilir hadis kitapları üzerinde yaygın bir kabulün oluşmasıyla beraber hadis faaliyetinin uzman olmayanların katılımına müsaade edecek şekilde esneklik kazanması, kadınların ilim tahsilini kısıtlayan rihle ve semâ metodu üzerindeki vurgunun azalması ve ulemâ ailelerinin kız çocuklarına sundukları imkânlar, bu dönemki canlanışın başlıca sebepleri arasındadır. Yazara göre, ailevî irtibatların sunduğu tahsil fırsatları kadınların nâmahrem sorununu kısmen aşmalarını sağlamıştır. Öte yandan “icâzet”in yaygınlaşması, akrabaları sayesinde küçük yaşta icâzet alan hanımları, erkeklerden ortalama olarak daha uzun yaşamaları sebebiyle âlî isnatlar için aranı hale getirmiştir.

Kitapta bu dönemden ilim hayatları örnek olarak incelenen hanımlar yaklaşık 100 yaşına kadar yaşadığı belirtilen *Sahîhu'l-Buhârî* râvilerinden Kerîme el-Merveziyye (ö. 463/1070), mutasavvıf Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin hanımı Fâtıma bint Hasan b. Ali ed-Dekkâk (ö. 480/1088), Şühde el-Kâtibe (ö. 574/1178), çok sayıda icâzetin sahibi Zeyneb bint Kemâl (ö. 740/1339) ve Âişe bint Muhammed b. Abdülhâdî'dir (ö. 816/1413). Bu isimlerin ortak noktaları kadınların yanı sıra pek çok erkek talebeye hocalık yapmaları, medrese sistemi dışındaki eğitimde yer almaları (informel eğitimin İslâm tarihi boyunca kadınlar için büyük bir fırsat olduğu vurgulanmıştır) ve küçük yaşlarda eğitime başlamış olmalarıdır.

İslâm tarihinin Selçuklu, Eyyûbî ve Memlûk idarelerini kapsayan bu uzun dönemine dair yazarın üç tespitinin daha altını çizmek gerekir. İlk olarak, dinî yönden ciddi sınırlamalara konu olmuş kadın-erkek ilişkilerinde ilim tahsili söz konusu olduğunda uygulamada belli bir esneklik gösterildiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak yazar, kadınların ilme iştirakinin, bir sosyal sınıf olarak ulemânın kendini tahkim etme çabalarına da katkı yaptığını

vurgulamıştır. Dikkat çekilen bir diğer nokta ise, kadınların ilimle meşguliyetinin fıkıh ve kelâm gibi alanlardan ziyade hadis üzerinden gerçekleşmesidir.

Kadınlar nakletmek üzere genellikle hadis eserlerini tercih ederken, onların katılımı konusunda çekinceli davranması beklenebilecek Sünnî gruplar, hatta en koyu Hanbelîler dahi bu katılımı içselleştirmiş bir görüntü çizmişlerdir. Bu bağlamda yazar, Sünnîlik'teki "traditionalism" diye adlandırdığı gelenek vurgusunun oluşumunda kadınların oynadığı role dikkat çekmekte (s. 146-148), onları ilme teşvik etme bakımından Sünnîliğin Mûtezile'den çok ileride olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca kitaba göre, kadınların ilimle iş-tigal yoğunlukları açısından hadisle mukayese edilebilecek alan tasavvuttur ki incelenen dönemde bir kısmı hadisle de meşgul olmuş sûfî hanımların varlığı belirgindir.

Sayeed, Osmanlı'nın Suriye ve Mısır'da hâkimiyet alanlarını genişlettiği X. (XVI.) yüzyıldan itibaren kadınların ilim sahnesinden tekrar çekildiğini kaydeder (s. 180-185). Bunun, hadiste rivayetin yerine artık dirayetin öne çıkmasından ve Osmanlı ile birlikte kurumsal eğitimin ve onun merkezindeki fıkıhın ağırlık kazanmasından kaynaklandığını savunur. Kadınların bu dönemdeki başlıca ilgi alanı tasavvuttur. Ne var ki kitapta yalnızca beş sayfalık yer tutan bu son dönem hakkında henüz yeterince çalışma yapılmadığını yazar da kabul etmiş ve tespitlerinde ihtiyat payı bırakmıştır. Esasen Osmanlı'nın bu yönden müstakil olarak çalışılması daha isabetli olacaktır.

Kitap, müslüman kadınların ilmî hayattaki rollerini inişlerine ve çıkışlarına göre dönemlere ayırarak başarılı bir tarihsel tablo ortaya koymakta, sebep-sonuç ilişkilerini vurgulamaya özen göstermektedir. Yazar, kadınların bütün İslâm tarihi boyunca eğitim sahasında yoğun olarak rol aldıkları şeklindeki naif görüşün yanlışlığını ispat ettiği gibi, kadınların sahâbe döneminden sonraki azalan katılımını Yahudilik, Hıristiyanlık, Bizans veya Sâsânî kültürlerinin tesirine bağlayan araştırmacıları da eleştirmektedir (s. 76, 105-107). Gerekçeleri İslâm dünyasının içinde aramak gerektiğini düşünen Sayeed, cinsiyet çalışmalarında yaygın olan tepkisellik, ön yargı ve aşırı genelleme gibi kusurlardan uzak durarak soğuk kanlı bir analiz sunmaktadır.

Eserde kadınların hadis faaliyetine katılımı, onların hadis isnatlarının hangi tabakalarında bulduklarının belirlenmesiyle ortaya çıkarılmış, ayrıca ulaşılan kanaatler tarih ve biyografi literatüründen delillerle desteklenmiştir. İsnat verilerini rical kayıtlarıyla desteklemesi, kitabın kaynak kullanımını açısından altı çizilmesi gereken hususiyetlerindendir. Bu bağlamda kütüb-i tis'a ve başka birtakım temel hadis eserlerinin yanında İbn Sa'd'ın

(ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ı, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Dımaşk*'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 853/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine*'si, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'ül-lâmî*'i gibi rical ve tabakat eserlerine sıkça başvurulmuştur. Kadınların Sünnî ulemâ kesimine katkılarından bahsedilirken Batı'da ulemâ üzerine çalışmış Richard W. Bulliet ve Michael Chamberlain'in çalışmalarına, "ortodoksi" hakkındaki tahlilleri vesilesiyle de antropolog Talal Asad'ın fikirlerine atıf yapılmıştır.

Konusu gereği hadis tarihiyle beraber eğitim ve bilgi sosyolojisi sahalarını da ilgilendiren kitapta, sosyal bilimlere ait kavram ve yaklaşımlara yer verilmiştir. Özellikle kadınların ilmi kazanımları vurgulanırken kullanılan "social capital" (sosyal sermaye) terimi başta olmak üzere Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün etkisi belirgindir. Yazar sosyolojik tahlilleriyle eserini zenginleştirip genel okuyucuya da hitap ederken, hadis araştırmalarında incelenen konunun toplumun en geniş kültür dairesi içinde nereye tekabül ettiğini göstermenin ne kadar önemli olduğunu zımnen hatırlatmaktadır.

Batı akademisinin hadise karşı geleneksel şüpheciliği, yazarı kitabın başında bir açıklama yapmaya zorlamıştır. Kendisinin kadınların naklettiği hadislerin sıhhatiyle değil, sonraki nesillerin onları nasıl aldığıyla ilgilendiğini söyleyen Sayeed, çalışmasını İslâm tarihi alanında konumlandırarak şüpheci oryantalistlerden gelmesi muhtemel itirazları cevaplamıştır (s. 11-12). Onun böyle bir savunma ihtiyacı hissetmesi, hadislerin sıhhatiyle ilgili kaba oryantalist yargıların İngilizce yazan dünyada hâlâ etkili olduğunun işaretidir.

Sade bir anlatıma sahip olan eser, bir taraftan kadınların ilimle meşguliyetlerini incelerken diğer taraftan hadis tarihinin bilhassa müteahhirin devrinin anlaşılmasına önemli bir katkı yapmıştır. Yukarıda sayılan özellikleriyle kitabın, kadın muhaddislere dair ülkemizde yapılmış olan biyografi ağırlıklı çalışmalara taze bir soluk getirme potansiyeli mevcuttur, bu sebeple Türkçe'ye tercüme edilmesinin isabetli olacağı söylenebilir.

M. Macit Karagözoğlu

Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tarihsel Süreçte Eş'arılık-Mâtürîdilik İlişkisi

Mehmet Kalaycı

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, 384 sayfa.

Ehl-i sünnet kelâmının iki ana omurgasını teşkil eden Eş'arılık ve Mâtürîdilik üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu araştırmalar Mâtürîdilik hakkında, editörlüğünü Sönmez Kutlu'nun yaptığı *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* ile (2003) editörlüğünü Şaban Ali Düzgün'ün yaptığı *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (2011), Eş'arılık hakkında ise Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygân'ın editörlüğünde hazırlanan *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arılık Sempozyumu Bildirileri* (2015) gibi editöryal çalışmalarla desteklenmiştir. Söz konusu çalışmalar Eş'arılık ile Mâtürîdiliğin belli yönlerine odaklanmakta, iki mezhep arasındaki ilişkiyi ele almamaktadır. Dolayısıyla Mehmet Kalaycı'nın iki mezhep arasındaki ilişkiyi “tarihsel süreç” çerçevesinde ele alan çalışması, işaret edilen boşluğu doldurma yönünde önemli bir adımdır.

Mehmet Kalaycı'nın çalışmaları, genel anlamda mezhepler arası ilişkiler, özeldense Eş'arılık ile Mâtürîdilik arasındaki ilişki üzerine odaklanmaktadır ve bu çerçevede muhtelif makaleleri bulunmaktadır. Değerlendirmeye konu olan bu kitap da Eş'arılık ve Mâtürîdilik mezheplerinin tarihsel süreçteki kişisim noktaları ve boyutları hakkında kaleme alınmıştır.

Giriş ve üç bölümden oluşan kitabın “giriş” bölümünde yazar kitabını, “süreç merkezli” ve “iki grup arasındaki iç içe geçmiş ilişkileri çok sayıda değişken ekseninde ortaya koymayı hedefle”yen (s. 11) bir çalışma olarak tanımlamakta, böylece eserin amacını da ifade etmektedir. Kitabın seksen sayfaya yakın bir kısmını kapsayan giriş bölümü kapsayıcı ve titiz bir çalışmaya işaret eden incelikli muhtevasıyla dikkat çekmektedir. Kaynaklar alt başlığı altında yazar, klasik eserleri, çalışmasına konu olma yönleri itibariyle değerlendirmeye tâbi tutarken, bu çerçevede kaynak teşkil eden çağdaş araştırmaların da kapsamlarına ve eksikliklerine işaret etmiştir.

Yazar, çalışmasında benimsediği metodu bütüncül tarih anlayışı olarak belirlemektedir. Ona göre tarihsel bütünlüğü içerisinde ele alınmayan her fikir eksik anlamlandırılacaktır. Zira hiçbir düşünce belli bir tarihsel bağlamdan kopuk bir şekilde meydana gelmemiştir. Buna bağlı olarak yazar açısından bir düşüncenin anlaşılabilmesi için iki önemli husus öne çıkmaktadır: a) Düşüncede anakronizme düşmemek adına düşüncenin oturduğu

zaman-mekân bağlamının ve fikir-hadise irtibatının sağlıklı bir tespiti, b) Belirli fikirleri değerlendirirken, mutlaka birtakım gerçekliklerin ya sebebi ya da sonucu olduğunu göz önünde bulundurmak suretiyle mevcut bilgiyi hakiki yönüyle ele alabilme...

“Kavramsal Çerçeve” alt başlığında ise yazar, Eş’arilik ve Mâtürîdilik kavramları üzerine derinlikli tahliller yaparak mezhebî oluşum sürecinde söz konusu kavramların bir mezhebi ifade edecek şekilde nasıl teşekkül ettiğinin izini sürmektedir. Bu noktada Kalaycı, hiçbir mezhepsel yapının, kurucusu ya da kendisine nispet edilen şahıs ve onun fikirleriyle özdeşleştirilmemesi gerektiğini temel bir husus olarak ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak Eş’ariliğin ve Mâtürîdiliğin de kendilerine nispet edilen şahıslar olan Ebü’l-Hasan el-Eş’arî ile (ö. 324/936) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) fikirlerinden ibaret olmadığının altını çizmektedir. Her iki mezhebin de teşekkül sürecinde hem kabul hem de ret cihetinden hangi fikir akımlarıyla etkileşim içerisine girdiğini ortaya koyarak iki mezhebin ana kodlarına dair bir çerçeve çizmektedir.

Birinci bölümde yazar, Eş’ariliğin Küllâbîlik, Şâfilik ve Mâlikîlik ile tasavvuf sisteminden, Mâtürîdiliğin ise Hanefilik ve Mürcîilik’ten beslendiğini ortaya koymaktadır. Eş’ariliğin arka planının oluşumunda, Küllâbîlik’te Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015), Şâfilik’te İbn Süreyc (ö. 306/918), İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Mâlikîlik’te Bâkîllânî ve Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), tasavvufta ise Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin bazı öğrencileri, İbn Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982) ve Ebû İshak el-Kâzerûnî (ö. 426/1035) isimlerini merkeze almıştır. Mâtürîdilik’te ise hem Mürcîi hem Hanefî arka planının oluşumunda yazar, Ebû Hanîfe’yi (ö. 150/767) öne çıkarmıştır. Ebû Hanîfe’nin bir Mürcîi olmasının İmam Mâtürîdî’de karşılığını bulduğunu ifade eden yazar, bu görüşünü iki hususa dayandırmaktadır. Birincisi, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî olmanın Ebû Hanîfe’yi hem fikhî hem itikadî açıdan takip etmeye karşılık gelmesidir. İkincisi ise, İmam Mâtürîdî’nin Ebû Hanîfe’yi bu anlamda takip ettiğine dair Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) tarafından verilen bilginin, onun Hanefilik’le olan bağına bir işaret olarak anlaşılabilirliği.

İkinci bölümde yazar, Eş’arilik-Mâtürîdilik ilişkisini, sosyopolitik gelişmelerle ilintili olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, Eş’ariliğin Şâfilik, Mâtürîdiliğin Hanefilik zemininde gelişiminde ve geliştirdikleri olumlu-olumsuz ilişkilerde sosyal ve politik olayları başlıca etken unsur kabul etmektedir. Buna bağlı olarak Kalaycı’ya göre, toplumsal ve siyasî gelişmelerin de etkisiyle doğuda (Horasan-Mâverâünnehir) Eş’arilik ile Mâtürîdilik daha gergin bir ilişkiye sahip olurken, Fâtımîler’in Şîi anlayışını hâkim ideoloji

olarak kabul edip batıda (Mısır-Şam-İrak) bu anlayışı hâkim kılmak istemesine karşın daha sonra bölgeye hâkim olan Selçuklular, Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûklüler tarafından bölgede Şiiğin izlerinin silinebilmesi için Sünnîliğin üst kimlik olarak kabul edilmesi, Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin batıda uzlaşısı içinde olmasında doğrudan etkili olmuştur. Yazarın, zamansal açıdan bir kronolojiyi takip etmesinin yanı sıra bu kronolojiyi “doğu” ve “batı” arasında, farklı bölgeler üzerinden sürdürmesi, olayların farklı bölgelerde hâkim olan farklı siyasî iktidarlarla ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde kurulmasını sağlarken eseri üslûp açısından da güzelleştirmektedir.

Üçüncü bölümde ise yazar iki mezhep arasındaki ilişkiyi, bu sefer fikrî boyutuyla yani tasavvuf, felsefe ve kelâm sistemleri açısından ortaya koymaktadır. Mâtürîdîler'in Eş'arîler'e nispetle tasavvufla aralarına mesafe koyduğunu belirten yazar, keşif ve ilhamın Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Eş'arîler tarafından bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine karşın başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi âlimlerce bu şekilde değerlendirilmemesini, Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki bir karşıtlık olarak ortaya koymaktadır (s. 234-8).

Felsefî zemindeki Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ilişkisinin tekvin sıfatı çerçevesinde gerçekleştiğini belirten yazar, bu noktada delil olarak Nesefî'nin *Tebîratü'l-edille*'de yer verdiği bir bilgiye dayanmaktadır. Buna göre Eş'arîler'den biri, filozof Proclus'un âlemin ezeliliği konusundaki görüşünü ele alırken bu çerçevede zikrettiği eleştirileri Mâtürîdîler'in tekvin anlayışı hakkında da söz konusu etmiştir (s. 260-1).

Yazar, kelâm ilmi karşısında bölge halkının olumsuz tavrına bağlı olarak kelâmî faaliyetlerinin zayıfladığını ifade ettiği Mâtürîdîler'in, tekvin sıfatı konusunda Eş'arîler'le karşı karşıya gelmelerinin Mâtürîdî kelâmî faaliyetlerinin canlılık kazanmasına katkı sağladığını belirtmektedir. Yazara göre, kelâm ilmi çerçevesinde Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ilişki başta tekvin meselesi olmak üzere “bilgi”, “akıl”, “mârifetullah”, “husûn-kubuh”, “nübüvvet”, “iman”, “fiiller” konularında daha somut bir şekilde görülmüştür (s. 299-338).

Bu çalışma, konuyu oldukça kapsamlı bir şekilde ortaya koymakla birlikte, eleştiriye konu olacak bazı hususları da içermektedir. Bunlardan biri, yazarın “İbn Hafif gibi Eş'arîlik-sûfilik ilişkisine toplumsal düzeyde yön veren ve doğrudan katkıda bulunan” bir isim olarak nitelediği Ebû İshak el-Kâzerûnî hakkındaki pasajlardır. Yazar 111. sayfada, Kâzerûnî'ye *Mu'tekad* adında bir risâle nispet edilmekle birlikte onun, “günümüze kadar ulaşan bir

eseri bulunmadığını ifade etmektedir. Buna karşın 31 ve 241. sayfada söz konusu eseri ona ait bir eser olarak değerlendirmektedir.

Bunun yanı sıra, Kâzerûnî hakkında, onun İbn Hafif eş-Şîrâzî'nin önde gelen müritlerinden Ebû Ali el-Akkâr (ö. ?) tarafından keşfedilip İbn Hafif ile tanıştırılıp ona -intisap etmesi- (s. 109) ve Kazeruniyye tarikatını kurması (s. 110) gibi bilgilerin ötesinde, onun Eş'arî olduğuna dair somut bilgilere yer vermemesi de Kâzerûnî'nin Eş'arîlik-sûfilik ilişkisinin kurulmasında söz konusu ettiği katkılarını dayanaksız bırakmakta, dolayısıyla bu ilişkiyi delillendirme noktasındaki Kâzerûnî ayağının zayıf kalması da bir eleştiri konusu olmaktadır.

Dikkat çeken bir diğer husus, "Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisinin Felsefi Zemini" alt başlığı altında ele alınan hususlardır. Burada yazar, Eş'arîler'in Mâtürîdîler'in tekvin meselesindeki görüşlerini âlemin ezeliği ile ilişkilendirerek felsefi bir zeminde tartıştığını dile getirmek için Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin, *Tebsiratü'l-edille* adlı eserinde verdiği bir bilgiden hareket etmektedir. İlgili yerde Nesefî, Proclus'un, âlemin yaratılış sebebinin Tanrı'nın inayeti (cûd) olması ve Tanrı'nın inayetinin kadim olması sebebiyle âlemin de kadim olduğu yönündeki düşüncesinin bir Eş'arî tarafından ele alınarak kendilerinin (Mâtürîdîler) tekvin hakkındaki görüşlerini reddetmek üzere kullanıldığını ifade etmektedir.¹

Bu Eş'arî'nin kim olduğunu sorgulayan Kalaycı, söz konusu kişinin Cüveynî, Gazzâlî veya Şehristânî (ö. 548/1153) olamayacağını ifade etmektedir (s. 261-2). Ardından Cüveynî'nin talebesi, Gazzâlî'nin ders arkadaşı ve Şehristânî'nin hocası olan Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsir el-Ensârî en-Nîsâbüri (ö. 512/1118) ihtimali üzerinde duran müellif "*Şerhu'l-İrşâd*'dan hareketle -en azından bu konu bağlamında- Ensârî olduğunu ileri sürmek mümkün değildir" (s. 262) ifadesiyle söz konusu Eş'arî'nin Ensârî olamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte bir sonraki sayfada çelişki olarak nitelendirilebilecek bir kanaatte bulunarak söz konusu Eş'arî'nin Ensârî olma ihtimalinden bahsetmekte ve bu hususta delillendirmede bulunmaktadır.

Yazarın, bu delillendirmesinde bazı problemler görülmektedir: Yazar, Ensârî'nin *Kitâbü's-Sifât* adında bir eser yazmış olmasını, görüşünü destekleyici bir bilgi olarak zikretmektedir. Oysa Ensârî'nin sıfatlar konusuyla ilgili bir eser yazmış olması yazarın kullandığı yönde delil teşkil eden bir bilgi olmak için yeterli değildir. Bu eserin günümüze ulaşmamış olması da "bu eserin, Nesefî tarafından dile getirilen suçlamaların kaynağı olma ihtimali"nden bahsetmeyi güçleştirmektedir. Ayrıca yazar, Ensârî'nin "müteahhirînden

1 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* (Salâme), I, 315; a. e. (Atay), I, 412.

kimilerinin yeni bir görüş ileri sürdüğünü ve kulun yaratıcı olduğunu, buna karşın Allah'ın gerçekte yaratıcı olmadığını” savunduğuna ilişkin ifadesini, “Onun bu ifade ile Hanefiler’i kastetmiş olması ihtimal dahilindedir” diyerek yorumlamaktadır.

Oysa Mâtürîdî geleneğin ilâhî fiiller ve insanın fiilleri noktasında böyle bir fiil teorisine sahip olmadığı ve tıpkı Eş'ariler’de olduğu gibi Mâtürîdiler’de de Allah'ın hakiki mânada yaratıcı olmasının esaslı bir ilke olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Ensârî'nin söz konusu ifadeleriyle Mâtürîdiler’i kastetmiş olduğu söylenemez. Öte yandan Ensârî'nin, ilgili ifadeleriyle Mâtürîdiler’i muhatap almadığı, konunun bağlamından da anlaşılmaktadır. *Şerhu'l-İrşâd*’ın ilgili satırlarında Ensârî, kulların fiilleri konusunda Mu'tezile'nin ittifak ettiği hususları zikrettikten sonra, bu gelenekteki söz konusu görüşte birtakım değişimler yaşandığına işaret etmekte ve sonraki dönemden bazılarının ise (ba'zû'l-müteahhirîn) kulun yaratıcı olduğu ve Allah Teâlâ'nın hakiki anlamda yaratıcı olmadığı yönünde bir görüş icat ettiğini (ebdea) zikretmektedir.²

Dolayısıyla Ensârî'nin söz konusu ifadeleriyle kastettiği Mu'tezile'dir. Nitekim Ensârî, *el-Gunye fi'l-keîâm* adlı eserinde de benzer ifadelerle aynı bilgiyi iki yerde dile getirmektedir: 1. “Sonra müteahhirlerden bazıları çirkin bir görüş ortaya attı ve Allah Teâlâ hakiki anlamda hâlik olarak isimlendirilemez, dedi.”³ 2. Yaratmanın takdir mânasını ele alırken Cübbâiler’in görüşlerine yer verdikten sonra şöyle der: “Bundan hareketle bazıları ‘Allah hakiki anlamda hâlik değildir’ demeye teşebbüs ettiler.”⁴

Bununla birlikte, sözü edilen eleştirilerin çalışmanın kıymetine gölge düşürmeyeceğini belirtmek gerekir. Yazar, eserin giriş bölümünde günümüz tarih yazıcılığının en önemli problemlerinden birinin, sosyal-siyasî tarih ile düşünce tarihi yazıcılıklarının birbirinden beslenecek şekilde telif edilememeleri olduğuna dair önemli bir hususa dikkat çekmektedir (s. 49).

Eser, böyle bir çabanın ürünü olurken, bu yönde hazırlanacak çalışmalar için de güzel ve önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çalışma boyunca yazarın hem kaynakların hem de kaynaklarda yer alan bilgilerin kullanımı noktasında gösterdiği maharet de bir diğer örneklik noktasıdır. Eser tarihsel süreçte Eş'arilik ile Mâtürîdilik mezheplerinin geliştirdikleri ilişkiler çerçevesinde verdiği orijinal bilgilerle hem İslâm mezhepler tarihi hem kelâm araştırmaları için önemli bir kaynak konumundadır.

2 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2247, vr. 1^b.

3 Ensârî, *el-Gunye*, II, 796.

4 Ensârî, *el-Gunye*, II, 802.

Kaynakça

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fı usûlîd-dîn*, haz. Claude Saláme, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990; *a.e.*, haz. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2247.

Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Gunye fı'l-keîâm*, haz. Mustafa Hase-neyn Abdülhâdî, Kahire: Dârü's-selâm, 1431/2010.

Sami Turan Erel

Araştırma Görevlisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi

İktisat ve Ahlâk

Ömer Demir

Ankara: Liberte Yayınları, 2013, 2. Baskı, 280 sayfa.

Din Ekonomisi: İnanç, Zenginlik ve Mutluluk; Akıl ve Çıkar: Davranışsal İktisat Açısından Rasyonel Olmanın Rasyonelliği; İktisat Metodolojisi; Bilim Felsefesi gibi eserlerin müellifi olan Ömer Demir, doktorasını iktisat metodolojisi üzerine yaptığı çalışma ile almıştır. Yazarın iktisat teorisi, davranışsal iktisat ve kurumcu iktisat alanlarında pek çok makale ve tebliğ çalışması mevcuttur. Değerlendirmemize konu olan ve ilk baskısı 2003 yılında yapılan *İktisat ve Ahlâk*, yazarın “Ahlâk ile iktisat arasında ne tür ilişkiler vardır?” sorusuyla yoğun olarak ilgilenmeye başladığını ifade ettiği, “İslâm, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi” konulu uluslar arası sempozyuma (1999) hazırladığı tebliğ sonrasında meydana gelmiştir.

İnsanın maddî, bedenî ve başka birçok ihtiyacının karşılandığı zemin olan iktisadî faaliyetler insan hayatı için olmazsa olmaz mesabesinde. Adam Smith’in meşhur “Homo economicus” yaklaşımı, iktisadî anlamda yalnız kendi çıkarını düşünen, çıkarıcı ve rasyonel karar veren bir insan modelidir. Peki iktisadî faaliyetlerinde yalnız kendi menfaatini düşünen insan için, ahlâkî kaygılar ve kısıtlamalar da olmalı değil midir? Bu durumda söz konusu kaygı ve kısıtlamalar varsa, bunlar iktisat ilmini nereye kadar ve hangi yönde etkileyebilir? Bu soruları topladığımızda “Ahlâk ile iktisat arasında ne tür ilişkiler vardır?” sorusu oldukça anlamlı bir hale gelmektedir ve değerlendirmeye konu olan çalışma tam da bu meseleye odaklanmıştır.

İktisat ilminin oluştuğu dönemde iktisat ile ahlâk birlikte düşünülüp değerlendirilirken, zamanla özellikle de neo-klasik iktisat anlayışıyla birlikte iktisat ilmi ahlâktan bağımsız, ahlâk-ilişkısiz bir disipline doğru evrilmiştir. İnsanın sosyal bir varlık olduğu, davranışlarının salt sayısal modellemelerle açıklanabilir olamamasından ötürü son yıllarda ahlâk ile iktisat arasında tekrar bir yakınlaşma olduğunu gözlemek mümkündür.¹ Bunun temel sebebi insan davranışlarını daha iyi anlayabilmek için sosyal ilişki ve olayların ahlâkî yönünü incelemek gerektiği ve netice olarak iktisadî faaliyetlerin

1 Ekonomi ile ahlâk arasındaki ilişkinin gerekliliğine dair alan araştırmaları için bk. Daniel M. Hausman - Michael S. McPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy and Public Policy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

de bu bütünlük içinde daha iyi anlaşılabilceği gerçeğidir. İşte bu ve benzeri meseleleri irdeleyen kitap temel olarak ahlâk ve piyasa ilişkisini tanımlamak amacıyla tasarlanmış, sırasıyla “Sosyal Kuralların Mantığı”, “Ahlâk”, “Ahlâk ve Ekonomik Düzen”, “Ahlâk-Piyasa Etkileşimi” başlıklı dört bölümden oluşmaktadır.

“Sosyal Kuralların Mantığı” başlıklı ilk bölümde yazar birey, toplum ve kural ilişkisine birey ve toplum kavramlarını açıklayarak başlar. Toplumu anlamak için toplumun yapısını oluşturan bireyleri tanımak, bireyi anlamak için de bireyin içinde yaşadığı toplum yapısını tanımak gerektiğini vurgulayan Demir, iki kavramın birlikte değerlendirilmediği zaman ortaya çıkan analizin insan davranışlarını anlamada eksik, açıklamada ise yetersiz kalacağını belirtmektedir.

İnsan davranışlarını açıklayabilmek için davranışın düzenlilik halini belirleyen, toplumsal hayatı ve insan davranışlarını biçimlendiren kuralların yapısının, nasıl oluştuğunun irdelenmesi gerekmektedir. Yazar kurallara uymanın sebeplerini açıklarken insanların toplumdaki diğer bireylerin fikirlerinden yararlanmak suretiyle karar vermedeki belirsizliğini azaltmak ve yapacağı işlerde toplum tarafından kabul görme zorunluluğundan bahseder.

Birey için kendi başına karar vermek hem zor hem de risklidir, ayrıca herkes kendine göre davranış içine girdikçe toplumdaki belirsizlik artacak, insanların birbiriyle ilişki kurması ve ortak yaşam oluşturması çok zor olacaktı. Bu sebeple kuralların kısıtlayıcı olması ve kişisel özgürlükleri daraltması pahasına insanlar toplumsal birliktelik içinde yaşamayı tercih ederler. Bununla birlikte ortak kural anlayışı insanlara paradoksal bir şekilde, toplumdaki diğer bireylerin hangi durumda nasıl davranacağını belirlenmesi ve bireyin kendisine hangi durumlarda müdahil olunamayacağını bilmesi açısından özgürlük alanı sağlar (s. 38).

Yazar kural çeşitlerini bireysel ve ortak kurallar olarak ikiye ayırdıktan sonra bireysel kuralların, bireyin sonuçları itibariyle olumlu ya da olumsuz olarak sadece kendisini etkileyen özgür iradesiyle yaptığı uygulamalar olduğunu, ortak kuralların ise birlikte yaşayan insanların ortak yaşam alanında uyması gerekli olan davranışlar olduğunu belirtmektedir. Yazara göre ortak kuralların denetimi üç şekildedir. Bunlar sırasıyla ahlâkî denetim, sosyal denetim ve hukukî denetimdir. Ahlâkî denetimde, birey ortak kuralları inandığı gerçekler doğrultusunda uygular. Uyguladığı takdirde kendisini huzurlu, aksi takdirde ise kendisini vicdanen rahatsız hisseder. Sosyal denetimde ise birey ortak kurallara uymadığında kendisinin toplum tarafından ayıplanıp dışlanacağından çekinir, uyması halinde de toplum nezdinde kabul görür.

Hukukî denetimde belirtilen kurallara uygun davranmayan kişi yargı ve polis tarafından cezalandırılma suretiyle yaptırıma uğrar. Demir, toplumsal yaşamın kuralları gerekli kıldığını, ortak kurallara uyulmamasının toplum düzenini sarsacağını belirttiikten sonra “ödül alma veya cezadan kaçınma”, “içselleştirme ve alışkanlık”, “inançlara uygun yaşama” ve “sorgulama ile gelen yeni kural oluşturma maliyetinden kaçınma” gibi ortak kurallara uyma gerekçelerinden bahseder.

Yazar, ikinci bölüm olan “Ahlâk” konusuna “Ahlâk, hukuka kıyasla daha ziyade formel yaptırım gücü olmayan kurallardan oluşur ama birçok hukuk kuralı aynı zamanda toplumun ahlâk kuralıdır” (s. 75) tanımıyla başlar. Ahlâk ile hukukun farkını bir örnekler açıklar: Yardıma ihtiyacı olan birine yardım etmek yapılması gerekli olan ahlâkî bir davranış iken, yardım edilmemesine karşı ise hukukî bir yaptırım uygulanamayacağını belirterek anlatır. Sonrasında Demir, ahlâkın öncelikle insanların içgüdülerini belirli ideallere göre biçimlendirmesini sağlayan kurallar bütünü olduğunu belirtir ve ahlâkîlik ve rasyonellik arasındaki ilişki üzerinde tanımlamalar yapar.

Ahlâk ve rasyonalite bireylere neyin yapılıp neyin yapılmamasını söyler. Bu ikisinin örtüşmesi halinde fert ve toplum düzeyinde bir çatışma olmasa da bunlar örtüşmediklerinde bireyin hangisine göre davranacağı ve “Ahlâkî olan mı rasyonel olan mı?” diye soracağı âşikârdır. Bu soruya bir iktisatçının fayda-maliyet analizi yaparak cevap vereceğini ve fayda ile ahlâk arasında doğrudan bir ilişki olmayabileceğini, bu yüzden faydayı merkeze alarak yapılacak bir ahlâk anlayışının problem oluşturacağını ekler. Bir şeyin ahlâkî olmasını belirlemek için bir gerekçe gösterilmesi gerektiğini savunan yazar, niçin sorusuna tatmin edici bir cevap verilmesi gerektiğini söyler.

Ahlâk kurallarına uymak ya da uymamakla, birey ödülü veya cezayı başka bir kuruma gerek kalmadan kendini huzurlu yahut huzursuz hissederek alır, hukuk kurallarına uymamakla ise yasal yaptırıma, yani cezaya mâruz kalır. Hukuk ve ahlâk kurallarına inanmak değil, uymak gerekirken; dindar olmak için dinin ilkelerine ve kurallarına öncelikli olarak inanmak gerekir.

Kişilerin inançlarına aykırı davranmaları kendi inançlarıyla çelişkiye düşmesine sebep olur ve sonuç olarak da bu çelişkili durumu aşmak için ya davranışlarını ya da inançlarını değiştirmek zorunda kalırlar (s. 92). Dolayısıyla inandığı ahlâkî öğretilere uygun davranmayan kişiler iç gerilim yaşar ve huzursuz olurlar. Ahlâk kurallarına uymamanın dışsal durumların dışında içsel bir maliyeti de olduğunu vurgulayan yazar birey için bu maliyetten kaçınmanın da ahlâk kurallarına uygun davranmasında etkili bir faktör olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü bölümün konu başlığı olan “Ahlâk ve Ekonomik Düzen” konusunda yazar öncelikle piyasa kavramını ve yapısını detaylıca anlattıktan sonra kısaca şu konulara değiniyor: “Piyasa meşruiyeti ve üretim-bölüşüm etkinliği”, “Parayla saadet olur mu?”, “piyasanın görünür ve görünmez eli”, “ahlâk, kendi yararını gözetme ve bencillik”, “kendi yararını düşünme ve toplumsal dinamizm” ve “Niçin her şey satılık değil?”

Yazara göre piyasa, ekonomik faaliyetlerin yapıldığı mal ve hizmetler için değer takdir etme aracı olsa da aile, din, ahlâk gibi insanî ve toplumsal değerlerin belirlenebileceği bir mekanizma değildir ve toplumda yaşayan bireyler tarafından da her şeyin satılık olması gibi bir anlayış kabul edilebilecek bir durum olamaz (s. 186). Soyut model oluşturarak yapılan piyasa tanımıyla gerçek hayattaki piyasaların aynı özelliklere sahip olmadığı âşikârdır. Zira bu soyut model, bireylerin tam anlamıyla bilgi sahibi olduğu, özgür hareket edebildiği, her türlü durumu en iyi şekilde kavrayıp ona göre rasyonel karar verebildiği varsayımına dayanır. Halbuki gerçek dünyadaki piyasalarda bu soyutlamanın hesaba katmadığı faydanın ölçülebilirliği ve bireyler arası karşılaştırılabilir olup olmadığı, rasyonelliğin kültürel ve kurumsal bağlamı, insanların tercihlerinde faydanın dışındaki faktörlerin rolü, mülkiyet hakları, belirsizlik ve riskin insan kararlarındaki etkisi gibi birçok kısıt vardır (s. 144).

Dördüncü bölümde yazar ahlâk-piyasa etkileşimini göz önüne alarak ahlâkın işlem maliyetini düşüreceğini ama ahlâkı buna indirgemenin yanıltıcı olacağını vurgular ve ahlâkın piyasadaki gayrimeşru güç kullanımını azaltacağını, bireyler arası çatışmaların azalmasını da sağlayacağını ileri sürer. Bunun ötesinde ahlâkın belirsizliği azaltmasıyla toplumsal kurumların başarılı olmasına yardımcı olduğunu belirtir. Demir, daha çok çalışmayı ve daha çok tasarruf etmeyi teşvik eden ahlâk anlayışının piyasayı olumlu şekilde etkilediğini söyler ve bu konuda Weber’in meşhur Protestan (Püriten) ahlâk anlayışı tezini de örnek vererek, bireylere daha çok çalışma ve tasarruf etme davranışını aşıl原因 bir ahlâkî değer, toplumsal refahın artışı ve ekonomik gelişime katkısının öneminden bahseder (s. 225).

Bu bölümün ikinci kısmında yazar piyasanın ahlâkı nasıl evrenselleştirdiğini ele alır. Bu şekilde insanların belirli bir topluluk içindeki ilişkilere göre yoğunlaşmış bir ahlâk anlayışından, ortak ilke ve kriterlere uygun olarak global bir ahlâk anlayışının geliştirilmesine doğru bir geçiş yaptıklarından söz eder. Piyasanın ahlâkı etkinleştirdiğini vurgulayan Demir, serbest piyasanın bireylere daha çok özgürlük imkânı açtığını, daha yeteneklinin daha çok kazanmasına imkân oluşturarak piyasadaki kaynakların etkin kullanılmasını sağladığını ve böylelikle toplam üretimin artmasına yol açtığını savunur (s. 235).

Sonuç olarak yazar bu çalışmasında ahlâk ve ekonominin birlikte uyumlu şekilde hareket etmesinin hem toplumsal yaşama hem de ekonomiye olumlu katkı yapacağını belirtiyor. Ayrıca birey davranışlarına denetim getiren hukuk, ahlâk, din ve piyasa kurumlarının birbiriyle uzlaşma içinde olmasının toplumsal sistemin verimliliğini arttıracığını vurguluyor. Ahlâk ile iktisadın birbirinden ayrı değerlendirilmemesi gerektiğini dile getiren yazar, etkin bir ekonomik yapı ve başarılı bir sosyal sistem için ahlâkın değışilmez olduğunu belirterek bu çalışmasını neticelendirmektedir.

Literatürde ahlâk üzerine yazılmış eserler daha çok felsefi zeminde değerlendirilmiş, iktisat alanındaki çalışmalarda ise ahlâk, soyut bir kavram olması ve sayısallaştırma zorluğundan ötürü genellikle bağlam dışı görülmüştür. İktisadî davranışla ahlâkî tavır ve tutumların birlikte değerlendirilebileceğini gerekçeleriyle birlikte tartışan bu eser, iktisat alanında yapılacak çalışmalarda ahlâkî değerlerin önemini ve piyasa etkinliğine katkısını fikrî planda ispat etmeye mâtuf çok faydalı bir çalışma olmuştur. Bununla birlikte eğer yazar, teorik olarak belirttiği, piyasa etkinliği ile ahlâk arasındaki doğrusal ilişkiyi ampirik analizlerle destekleseydi hiç şüphesiz bu eser literatürde daha çok kıymet arzedecekti. Ayrıca serbest piyasanın ahlâkî etkinleştirdiğini vurgulayan yazar, ahlâkî bir nevi araçsallaştırarak piyasanın etkinliğine yaptığı katkıyla temellendirmesi iktisadî açıdan anlaşılabilir olmakla birlikte ahlâk felsefesi açısından tartışmalı bir durum teşkil etmiştir. Zira ahlâkın toplum ve birey için faydalı, kullanabilir bir metâ halini alması, toplumsal yaşam için yarar gösteren işlevini göz önünde bulundurmak, pragmatist bir yaklaşım tarzı olarak algılanabilir. Böylelikle de piyasa etkinliğine göre uyarlanabilen bir ahlâk anlayışının ahlâkîliği sorunsalıyla karşı karşıya kalabiliriz.

Hakan Kalkavan

Öğretim Görevlisi, İstanbul Medipol Üniversitesi İşletme
ve Yönetim Bilimleri Fakültesi

Philosophy of Religion: An Introduction

William L. Rowe

Wadsworth, Cengage Learning, 2007, 4th Edition, 204 pp.

In the preface of the 4th edition (p. xiii), Rowe relates the development of philosophy of religion in the 21st century with the ability of religious thinkers to demonstrate that religious belief supports rational arguments, growth in the understanding of non-Western religious traditions and continued interest in the problem of evil. He indicates his intention to address the reasons behind the development of this field of study. Rowe divides the topics of discussion into eleven chapters. In the introduction, the author indicates that philosophy of religion examines basic religious beliefs as well as the major conceptions of God that emerged in Western civilization, namely theistic ideas of God (p. 1-3).

Rowe starts the first chapter discussing the idea of God by mentioning the supposed accurate prediction by Bishop Robinson. According to Robinson, the idea of God is irrelevant to the needs of this generation. From pluralism, henotheism, monotheism, God 'up there' and 'out there,' Robinson defends his infamous position. Concentrating on the idea of God as separate from the world and a spiritual, supremely good, all-powerful, all-knowing and personal being, great theologians like Augustine, Boethius, Bonaventure, Avicenna, Anselm, Aquinas and Maimonides are mentioned as foundational figures. Exploring the attributes of God as omnipotent and perfect goodness, self-existent and eternal remains crucial in answering the question of the idea of God. Omnipotence in Aquinas' *Summa Theologica* is seen as God being able to do all things that are possible, where possibility is defined as relative possibility and absolute possibility. St. Anselm on the issue of self-existence observes three cases to consider: something is either explained by another, explained by nothing or explained by itself, wherein God inevitably exists within his own nature as he would not be supreme if his existence were due to something else. To establish divine separation from and independent of the world and the conception of God as an eternal being, Rowe explores the Judeo-Christian and Islamic conception of God which have it that the world is entirely distinct from God while the divine relates to the meaning of eternity as God is not bound by the law of time (p. 4-17).

The second chapter of Rowe's book provides readers with the cosmological arguments explaining the first part of the argument while expanding on the concepts of a dependent-being and a self-existent being. After offering a historical overview of the cosmological argument, the self-existent being and the dependent being concepts further clarify the first part of this argument. The dependent being is explained as a being whose existence is accounted for by the causal activity of other things whereas the self-existent being remains a being whose existence is explained by its own nature. The Principle of Sufficient Reason (PSR) was first developed by St. Anselm, and later improved by Leibniz and Clarke. The PSR establishes that there must be an explanation for the existence of any being and of any positive fact. It also explains that not every being that exists can be a dependent being. However, criticisms exist, such as that which asserts that the collection of dependent beings is not itself a dependent being any more than a collection of stamps is itself a stamp, and that the collection itself must have a cause. Citing some errors on the part of critics, proponents continue to defend the argument. Complementing what was already discussed is the kalam (scholastic) theology argument, a cosmological argument which claims it is impossible for an actual infinite to exist, against Samuel Clark's version (p. 19-35).

The third chapter discusses the ontological argument that was credited to St. Anselm as the most important part of his *Proslogium*. This famous ontological argument posits God as the being 'than which none greater' is possible. It also adds that the existence of God in understanding means His existence in reality. It concludes therefore that God is greater (than which none greater is possible) since he both exists in understanding and reality. His reductio argument is supposed to guide the fool to the belief of God's existence. In a sharp criticism, Gaunilo, in his "On behalf of the fool," sought to prove that Anselm's argument was mistaken by postulating an example of an island, claiming instead he prefers to use the island against which none greater is found. In his reply to Gaunilo, Anselm insisted his reasoning applies only to God and to none else. However, Anselm could not say why his argument could not be applied to the island. Kant, with his sharp criticism of Anselm in the 18th century, is by far the most famous critic of the argument. There are two parts of his claim: existence being quality or predicate and existence just like wisdom and unlike physical size, is a great-making quality or predicate. According to the objection, existence is not a predicate at all and since Anselm's third premise suggests a predicate it must be rejected. The third criticism of Anselm's argument questions the premise that God might have

existed in reality, while the third objection rejects the very definition Anselm offered of God (p. 37-51).

Discussion in the fourth chapter centers on the old and new design argument, most famously explained by David Hume's *Dialogue Concerning Natural Religions*. Rowe offers the example of a machine to clarify what Hume wrote: machines are produced by intelligent design, and as the universe resembles a machine, it follows that the universe was produced by intelligent design. The design argument seeks to answer the question of whether our universe was the result of an intelligent design. However, there arise questions as to whether the universe might actually be likened to a machine. William Parley rather compares the universe to a watch, claiming that every manifestation of design in the watch exists in the works of nature. The proponents of teleological arguments, like Parley, claim as the basis of their analogy that in the universe and machines we find many things and parts of things that are teleological systems, perceiving a human eye, for instance, as a teleological system. Rowe observes that the design argument seemed not able to explain why nature contains so many organisms whose various parts are so well adapted to their survival. Charles Darwin's theory of evolution provided a new hypothesis after the design argument lost some of its persuasive force. Meanwhile Behe, in disagreement with Darwin, proposed the mouse trap as an example of irreducible complexity and was supported in his claim by Kenneth Miller. As a theist, Miller, however, disagrees with Behe as a matter of belief, asserting that the universe is God's creation and that the big bang supports this notion (p. 61). David Hume, in his *Dialogue Concerning Natural Religion*, offers a classical attack against the design argument when he states not that the universe was too vast to resemble a machine, but that some vast parts of it still remain in chaos. In several of his arguments against design, Hume proposes that the argument cannot explain theism. The new design argument emerged in the 20th century, and unlike the old design proponents, these new proponents do not start their arguments on the basis of the existence of living things. They rather ask of the condition of the universe and whether it is possible for living things to exist in it. Using the big bang theory, they claim the chance of existence is much less than one in a million. Miller claims that since humans can make observations only of their own universe, evidence cannot be obtained to determine the accuracy of the multiple universes hypotheses. That an alternative to a supernatural creator could exist remains a genuine possibility since we lack evidence for multiple universe hypothesis (MUH). Rowe dedicates a portion of this chapter to discuss the viability of the three arguments, i.e. cosmological,

ontological and teleological, in establishing the existence of a theistic God. He concludes, however, that both cosmological and ontological arguments have failed to prove the existence of God. Though teleology helped much in that regard, it would have been more helpful if it had resorted to providing solid rational grounds for some aspect of the theistic God. However, the traditional arguments' failures to prove the existence of God should not be taken to mean they are worthless (p. 65).

The fifth chapter discusses religious and mystical experience. Although Rowe admits it is difficult to give an all-encompassing definition for religious experience, he references Schleiermacher's ideas, as examined by Rudolf Otto, that a religious experience is an experience wherein one is overcome by the feeling of absolute dependence. In other words, it is an experience in which one senses the immediate presence of the divine. The non-mystical experience senses the presence of the divine as a being distinct from oneself, while the mystical experience senses one's own union with a divine presence. The mystical experience can, he notes, be either an extroverted experience or introverted experience (p. 80). The main difficulty in religious experience is the distinction of divine being since mystics in various religions have myriads of experiences.

Faith and reason in the sixth chapter are explored by arguments concerning whether there are rational grounds to support the basic claims of theistic religions or not, and whether it is rational or irrational to accept religion on the basis of faith. Aquinas' and James' views on faith provide a fair introduction to faith-rationality debates surrounding religious beliefs. For Aquinas, reason is necessary, yet faith goes beyond rationality. A more radical view, contrasted with that of St. Aquinas, is that of James, who claims that faith is weak in relation to reason. Using Clifford's famous ship-owner ethic story, James establishes that the will to believe is an attack in itself against Clifford's view. Though he agrees with him to an extent, he parts ways with him by claiming that reason weighs a belief in terms of the evidence for or against it. James' religious hypothesis dictates that what is supreme is eternal and we are better off if we believe what is best is eternal. While some theists argue that arguments for the existence of God and the facts of religious experience provide sufficient rational grounds for believing in God, atheists on the other hand see the problem of evil as sufficient to disbelieve in His existence. Dedicating the rest of the pages to James' work on the defense of his hypotheses and passionate belief, Rowe puts forwards arguments by James on the *defense of the right to believe as we wish concerning the theistic hypotheses*. The theist according to him risks error due to his inadequate

evidence supporting belief in God (p. 103). Plantinga, stressing the properly basic belief in God, claims that belief should be basic and, in the broader sense, evidence is applicable (p. 106).

In the seventh chapter, discussing the problem of evil, Rowe takes the reader through the earlier chapters, from all the subsequent arguments to establish the existence of God, while acknowledging that the most formidable of all those difficulties is that of the problem of evil. In this chapter, the two forms of the problem of evil are discussed: the evidential and logical forms. By the logical form several traditional premises were discussed, agreed to and disagreed to with the free will defense (p. 118). The evidential problem seeks to justify the problem of evil by postulating that suffering may lead to a greater good. Rowe agrees that the logical form seemed not a problem for the theists but the evidential form proponents, who argue that God does not exist, appears to be plausible. The skeptical theists' response to the evidential form proposes that the reason the human mind is baffled by this state of affair is simply because it does not know enough. Stephen Wykstra, a skeptical theist, cites the example of a dog in a garage to explain the issue more clearly (p. 122). Theodicy then comes with an attempt to explain the probable purposes of God for permitting the profusion of evil in our world. Hick sees that suffering is necessary to ensure compassion, sympathy and even deterrence. Moore also provides a procedure which he proposes as the ideal procedure for theists to follow. (p. 128).

The position of miracle and its impact in the modern world form the basis of the 8th chapter. This chapter is concerned with whether it remains possible to believe in miracles and whether it is reasonable to believe that a miracle has truly occurred. Bultmann disagrees with the compatibility of miracle and science. To him, a modern world view leaves little or no room for spirits. Rowe agrees with Bultmann that it is more difficult to believe in miracles than it once was. Hume's definition of miracle as a transgression of a law of nature by the volition of a deity is objected to by the likes of C. D. Broad, who does not agree that a miracle has violated the laws of nature. But problems still remain, as the conditions an event must satisfy to constitute a genuine miracle are not clear, as well as whether it is ever reasonable to believe that a genuine miracle has occurred as technology and science are creating more disbelief in miracles (p. 145).

The ninth chapter addresses the myths and realities of life after death. Rowe brings into this chapter ancient ideas about death which are Platonic and Homeric. While the Homeric believed in the immortality of humans, Platonic reserved immortality to the gods only (p. 148). The final form of

belief in the idea of life after death is associated with the issue of resurrection of the body. The conceptual and factual questions seek to probe the idea of the survival of the human person or the soul after death. While conviction asks whether the conviction is meaningful, the factual asks whether the conviction is true. The philosophical argument on the immortality of the soul rests on the Platonic view that the soul is immaterial and a purely spiritual substance. The scientific argument of the proxy sitting in the Super Extrasensory Perception Hypothesis (p. 157) explains human persons' survival of bodily death with Bertrand Russell also setting the general theme of the scientific argument against immortality. The theological argument relies on the belief that a theistic God exists. Rowe, however, sums it up by saying that unless a good reason is provided to accept theism, there exists no reason to believe in the personal survival after bodily death (p. 160).

On the issues of predestination, divine knowledge and human freedom in the 10th chapter, Rowe explains that before eternity God knew whatever would come to pass, including our free choices and acts that were not predetermined. He discusses the philosophical and theological reflections of the freedom of will which consists of *doing what one wants or chooses to do*. John Locke postulates two men in rooms with different conditions (p. 164). On the power to do otherwise, it is contested also that human freedom is inconsistent with divine predestination. The problem lies in divine foreknowledge and human freedom. Rowe admits there is no absolute solution to this problem (p. 166). On human freedom it is agreed that an inadequate idea of human freedom makes us unaware of exactly how free or less free we are. Rowe uses the time logic with other examples to explain 'what is in human power' as 'that which has not happened'. He also explains 'what is not in human power' as 'that which is in the past'. Ockham maintains that facts about divine foreknowledge, which are used as the basis for denying human freedom, are facts about the past though not simply about the past. However, defining God as eternal and infinite sets Him as timeless and existing outside of time, as the famous philosopher Boethius says.

The 11th chapter, which marks the last chapter, discusses how a particular religion should or may view other religions in a world of many religions. Discussing this, exclusivism, inclusivism and pluralism are brought to light. Pluralism against all odds as promoted by Hick, though conceptualized long before him by Tillich, seems to validate all religions as parts of the whole universal being. Hick propounds the three blind men and the mighty elephant parable to explain his point. Inclusivists, on other hand, rather consider non-Christians in other places where the gospel is yet to reach as part of divine

salvation due to their inability of reaching the gospel. The exclusivist holds the belief that truth lies within her own religion and that any other religion holding a different or opposing view is false. The three sections in their quest to define themselves in the world of many religions rather end up defining the fate of other religions in their dogmas.

The remainder of the pages provide a glossary of important concepts as well as references for further reading. In general, the book is intended to be easily understood regardless of one's background. The textbook introduces one to debates in philosophy of religion in a comprehensive way. Whether it is the philosophical proofs for God's existence or the use of reason to evaluate faith claims, the major points in the philosophy of religion are covered in this excellent textbook. Rowe, despite the bulky nature of the subject matter, tries to cover the crucial and the nitty-gritties in less than 222 pages. Rowe's excellent way of providing questions for review at the end of every chapter speaks volumes about his preparedness to engage his readers. The language used is very easy to understand and the logic together with the practical examples he cites make his analysis very clear.

Though in many cases Rowe makes use of the Christian faith due to his inclination to it, he could have been more open and general as far as philosophy of religion is concerned by covering the Asiatic religions in the topics he raises and discusses. Beside that, Rowe, in his discussion of the scholastic theology (Kalam), offered more general rather than specific explanations. In many cases Muslim philosophers like the peripatetic philosophers in the likes of Ibn Sina were also overlooked. In the case of the problem of evil, the contributions of Al Ghazali should have been mentioned. While I agree that most Muslim philosophers have roots in Greek philosophy, discussing their thoughts could have expanded the discourse and provided enlightening and thought-provoking arguments.

Mohammed Hashiru

Mphil student of Philosophy of Religion,
Sakarya University

İlmî Toplantı Değerlendirmeleri Conference Reviews

Uluslararası Taşk pr l z de Sempozyumu

İstanbul, 18-20 Kasım 2016

Osmanlı'nın v risleri olduğunu iddia eden bizlerin ecdadın düşünce ve bilim mirasına ne kadar sahip çıktığımızı ya da daha doğru bir ifadeyle ne kadar sahip  ıkamadığımızı gösteren birçok örnek arasından İsl m bilim tarihinin iki önemli bibliyografya metninin mevcut neşirlerine bakmak iyi bir kıstas sayılabilir. İsl m araştırmaları ya da Osmanlı tarihi çalışan hemen hemen herkesin eline aldığı bu iki eser Osmanlı  limleri tarafından yazılmıştır. Bunların birincisi olan Taşk priz de Ahmed Efendi'nin ( . 968/1561) Arapça olarak kaleme aldığı *Mift hu's-sa de ve misb hu's-siy de fi mevz ati'l-ulum*'u ilk defa Haydar b d'da basılmış (I-II, 1328-29; III, 1356), eserin ilm  neşrini ise K mil K mil Bekri ve Abd lvehh b Eb 'n-N r gerçekleştirmiştir (Kahire 1968).¹ K tip  elebi'nin ( . 1067/1657) Arapça yazdığı kapsamlı bir bibliyografya ve ilimler ansiklopedisi olan *Keşf z-zun n an es mi'l-kütüb ve'l-f n n*'un ilk ilm  neşrini Gustav Leberecht Flügel, Latince terc mesiy-le birlikte yedi cilt halinde gerçekleştirmiştir (I-II, Leipzig 1835-37; III-VII, London 1842-58; tıpkıbasımları Beyrut, ts. [D ru S dr]; Beyrut 1992). Mısır (1274) ve İstanbul'da (1310) aynen basılan eserin diğer ilm  neşri, M. şerefetin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge tarafından mevcut yazma ve basma nüshalarla zeyiller gözden geçirilip müellif nüshasıyla karşılaştırılarak yapılmıştır

1 İlhan Kutluer, "Mift hu's-sa de", *TDV İsl m Ansiklopedisi (D A)*, XXX, 19.

(İstanbul 1941-43, 1971-72; tıpkıbasım, Tahran 1387/1967).² Bu iki metnin modern ilmî neşirlerinin yapılmamış olması en başta bizlerin, İslâm araştırmaları yapan çevrelerin önemli bir eksikliğidir ve yakın bir zaman içinde bu eserlerin günümüz araştırmacısının kolaylıkla kullanabileceği şekilde yayıma hazırlanması için gerekli iradenin ortaya çıkacağını umuyoruz.

Bir sempozyum tanıtım ve değerlendirme yazısına böyle bir serzenişle başlamak pek mütat olmasa da ilerleyen satırlarda bunun, sözü edilen sempozyumu mümkün kılan ruhla irtibatı üzerinde durulacaktır. Zira bugün kısmen alışık olduğumuz bu organizasyonların vakti zamanında, İslâm bilim tarihi ve Osmanlı düşüncesinin öneminden bahsedenlerin bir elin parmakları adedince olduğu yıllarda husule gelmesi olağan dışı şeylerdi ve muhtemel ki tecessüs ruhu gelişmiş bazı kimseler irade göstermeseydi birtakım idealler öyle kalmaya da devam edecekti. Yazma eserler kütüphanelerinin mevcut şartları ve yazma eserlere erişim imkânlarının kolaylaşması, hazırlanmakta olan kataloglar, tahkik edilip neşredilen eserler, yayına dönüşmüş araştırma ve çalışmalar, çalıştay, sempozyum ve benzeri faaliyetler kesinlikle otuz yıl öncesinde durulan yerde olmadığını gösterse de o zamanlardan bugüne hâlâ büyük mesafelerin katedilmediğini söylemek, Mehmet Genç gibi alanın duayenlerinin kanaatleriyle de uyuşmaktadır. Buna karşılık Osmanlı bilim tarihine yönelik zihniyetin değişmesi, ilgili, meraklı, gayretkeş ve çalışkan bir neslin görülüyor olması, Türkiye’de üretilen Türkçe ve diğer dillerdeki araştırmaların uluslar arası arenada takip ediliyor olması ve bu sahanın araştırılmasına destek veren kuruluşların artması daha da ümitvar olmayı mümkün kılmaktadır. Hatta Türkiye’deki ilmî ve akademik çevrelerin Osmanlı düşünce ve bilim tarihine son yıllarda giderek artan bir ilgi duyması, artık daha somut proje ve organizasyonlara evrilmeye başlamıştır. Bu çerçevede verilebilecek en iyi örnek Taşköprizâde’nin eserlerini neşretmeyi hedefleyen “Taşköprülüzâde Projesi” ve 18-20 Kasım 2016 tarihlerinde, İlmî Etüdler Derneği (İLEM), İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve İlim Sanat Tarih ve Edebiyat Vakfı (İSTEV) tarafından düzenlenen “Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu”dur.

İfade edildiği gibi son yıllarda Osmanlı ilim ve kültür hayatına yönelik uluslar arası sempozyumlara rağbet artmıştır. Ancak “Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu”nu benzerlerinden farklı kılan durum, sempozyumun oldukça uzun bir hazırlık ve yayım aşaması süreçleriyle öncelenmiş olmasıdır. Bu bağlamda sempozyumdan bahsederken sempozyumun muharrik unsuru olan “Taşköprülüzâde Projesi”ne de temas etmemiz gerekir. İstanbul

2 İlhan Kutluer, “Keşfü’z-zunûn”, *DİA*, XXV, 322.

Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'nun öncülüğünde fikrî hazırlık süreçleri çok daha da geriye giden, 2011'de Taşköprizâde'nin zihni varlık üzerine yazdığı risâlesinin ve diğer bazı metinlerinin bir grup araştırmacıyla birlikte okunmasıyla başlayan proje süreci 2013 yılında daha da somutlaşmış, müellifin birçok sahada yazdığı eserlerin tahkik ve çevirisinin neşri fikri nihayet 2016 yılında ürüne dönüşmüştür.

Bu proje kapsamında ilk aşamada dört cilt yayımlanırken müellifin farklı hacimlerdeki eserlerinden yirmi cilde yakın büyük bir külliyyatın basılması hedeflenmektedir. Büyük bir gayretle basımları sempozyum öncesinde gerçekleşen ciltlerin başlıkları şöyledir: *Cürcânî'nin Keşşâf Şerhine Hâşiye, Felsefe Risaleleri, Ahlâk ve Siyaset Risaleleri, Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risale*. Sempozyum ile bu üç yıllık çalışmanın neticesi olarak, yayıma hazırlanan eserler üzerinden Taşköprizâde'nin düşünce dünyasının ortaya çıkarılması ve XVI. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatına ışık tutulması amaçlanmıştır. Bu süreç sempozyum tebliğlerine de yansımıştır. Zira sempozyumda tebliğ sunanların yarısı bu proje kapsamında uzun yıllardır Taşköprizâde çalışan isimler iken, diğer yarısını ulusal ve uluslar arası kurumlardan gelen akademisyenlerden oluşturmaktaydı.

Medeniyet Üniversitesi Güney Yerleşkesi Konferans Salonu'nda gerçekleşen "Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu" 18 Kasım Cuma günü saat 14:00'te yoğun ilgi gören açılış oturumuyla başladı. Oturum öncesinde yapılan protokol konuşmaları kapsamında Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi ve sempozyum düzenleme kurulu üyesi Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer, İSTEV Başkanı Gül Zülfikar, İLEM Başkanı Dr. Süleyman Güder, Edebiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Organizasyon Heyeti Başkanı Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu ve Medeniyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. M. İhsan Karaman dinleyicilere hitap etti. İhsan Fazlıoğlu geleceğe yönelik olarak Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin iki ayaklı bir projesi olduğunu; felsefe, kelâm ve mantık gibi ilimleri kapsayan ilk ayak olan ilim, irfan ve hikmet ayağında başka önemli âlimlerin eserlerinin neşredileceğinin, ikinci ayakta da matematik bilimleri alanından yine pek çok değerli eserin bilim câmiasına sunulacağına müjdesini verdi.³

Medeniyet Üniversitesi Rektörü M. İhsan Karaman'ın konuşması da hayli ilginç temalar içermekteydi. Karaman'ın özellikle Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saâde* adlı eseriyle üniversite programları arasında kurduğu ilişki, üzerinde dikkatle durulması gereken bir perspektif olarak görülebilir. Zira Karaman,

3 <http://www.medeniyet.edu.tr/tr/haberler/uluslararasi-taskopruluzade-sempozyumumuz-tamamlandi#sthash.6xbTWw4o.dpuf>

Taşköprizâde'nin *Miftâhü's-saâde* adlı eserinin üniversiteleri yönlendirebilecek bir bilim teorisi içerdiğini belirtti. Bu protokol konuşmalarının ardından gerçekleşen açılış oturumunda Osmanlı iktisat tarihçisi Mehmet Genç 1490'larda doğan neslin XVI. yüzyılda bütün yönleriyle Osmanlı Devleti'ne ve Osmanlı ilmine, kültürüne ve sanatına nasıl damga vurdukları üzerinde dururken, İhsan Fazlıoğlu Osmanlı bilim hayatında XVI. yüzyıldaki durumu öncesi ve sonrasıyla mukayese eden derleyici bir konuşma yaptı. Doktora tezinde Taşköprizâde'nin kelâm eserinin tahkiki üzerinde çalışan ve ayrıca uzun yıllardır Taşköprizâde'nin eserlerine yoğunlaşan Yrd.Doç.Dr. Ahmet Sururi, konuklara Taşköprizâde'nin biyografisini, müellifin medrese ve tekke ikilisi etrafındaki hayatı ve ilişki ağları bağlamında sundu.

Sempozyum ikinci ve üçüncü günü tebliğ sunumlarıyla devam etti. Sempozyumda açılış oturumu haricinde dokuz oturum vardı. Eş zamanlı yapılan üçüncü ve dördüncü oturum dışında dinleyicilerin bütün oturumları takip etme imkânı oldu. “Taşköprülüzâde'nin Evreni: Kozmoloji, Nedensellik ve Tanrı-Âlem İlişkisi” başlıklı ilk oturumdaki dört sunumda Taşköprizâde'nin varlık anlayışı, fizik ve metafizik ilimlerden alınan veriler ekseninde sunuldu. “Bilgi ve Varlık: Taşköprülüzâde'nin Bilgi ve Bilim Felsefesi” başlığını taşıyan ikinci oturumda müellifin matematik ilimler tasavvuru, kelâm ilminin konusu ve tanım teorisi hakkındaki yaklaşımı ele alındı. Üçüncü oturumdaki dört tebliğde Taşköprizâde'de Arap dil bilimleri ve felsefesine dair yaklaşımı üzerinde durulurken, eş zamanlı yapılan diğer celsede müellifin *Haşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürânî* adlı eserinin kaynakları, yöntemi ve içeriği, nahiv alanındaki metni ve kıraat ilmine yaklaşımı gibi hususlar ele alındı. Mantık oturumunda Taşköprizâde'nin münazara ilmi hakkındaki yaklaşımı ve mutlak bilinmez kavramı üzerine yorumları öne çıkan temalardı. Bu oturumda Taşköprizâde'nin zihni varlık anlayışının İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'den itibaren geçirdiği süreç kapsamında mukayeseli bir şekilde ele alındığını da ekleyelim.

Sempozyumunu son gününün ilk oturumunda “Bilimler Tarihçisi Olarak Taşköprülüzâde” başlığı altında müellifin *es-Saâdetü'l-fâhire, Medînetü'l-ulûm* ve *Miftâhü's-saâde* gibi eserleri üzerinden müellifin bilimler arası ilişkiler ve tasnif perspektifi, bilim tarihçiliği ve hatta bibliyografya ve tabakat yazarlığı üzerinde duruldu. Oldukça dikkat çeken bir tebliğde müellifin *Medînetü'l-ulûm* adlı eseri üzerinden bilgi ve bilgilenme süreçleri mekân ve seyahat ilişkisi kapsamında tahlil edildi. “Taşköprülüzâde ve Kelâm” başlıklı yedinci oturumda Taşköprizâde'nin kader ve kazâ anlayışı üzerinde duruldu. Ayrıca müellifin *el-Meâlim fi usûli'd-dîn* adlı eserinin kaynakları ve kelâm ilmindeki yeri tartışılırken Taşköprizâde'nin pek bilinmeyen bir eseri olan *Yahudilere*

Karşı Reddiye Risalesi tahlil edildi. Bu oturumda Taşköprizâde'nin *Tecrîd Hâşiyesi*'nin ilgili literatürdeki yeri, literatürün diğer örnekleriyle ilişkisi bağlamında anlatıldı. Sekizinci oturum “Taşköprülüzâde ve Pratik Bilimler: Ahlâk ve Siyaset” başlığı altında dört tebliği içermekteydi. Ancak tebliğcilerden birinin sunumunu önceki güne alması neticesinde bu oturum Taşköprizâde ve siyaset bilimi temasıyla gerçekleşti. İlgili üç tebliğ birbirini tamamlayan şekilde Taşköprizâde'nin siyasete dair çok yönlü tasavvurunu tahlil etti.

Bu tebliğlerde müellifin siyasete dair farklı kaynaklardan ve geleneklerden beslenen görüşleri, aynı sahada yazan Osmanlı ulemâsıyla benzeşen ve ayrışan yönleri üzerinde duruldu. Sempozyumun son oturumundaki dört sunum arasında Taşköprizâde'nin araştırmacıların hemen hemen gündemine hiç gelmeyen ve veba üzerine yazdığı *eş-Şifâ' li-edvâr'l-vebâ* adlı eserinin analizi oldukça dikkat çekiciydi. Tebliğcinin ilâhiyatçı ve hekim kimlikleri ve uluslar arası arenada tanınan bir yazma eser uzmanı olması tebliği daha da önemli kıldı. Bu risâlede vebanın sadece tıbbî yönü değil, aynı zamanda vebaya karşı alınan önlemler ve bunların tevekkül kavramı çerçevesinde itikadî durumunun kısa, ancak kuşatıcı bir dille anlatılması risâlenin yayına dönüşme heyecanını pekiştirdi. Bu oturumda Taşköprizâde'nin döneminde yaşanan bir olaya yönelik verdiği fetvanın, meselenin fıkhi boyutunun yanı sıra Taşköprizâde'nin biyografisi bağlamında da kayda değer veriler içerdiğini söyleyebiliriz. Bu oturumda sunulan diğer iki tebliğin konusu Taşköprizâde'nin müzik ilmine bakışı ve Arap hattının ilimler arasındaki yeri idi.

Tebliğlerin sunumdan sonra İhsan Fazlıoğlu ve Doç. Dr. Ömer Türker'in sempozyum değerlendirmesi daha ziyade “imkânlar ve fırsatlar” temalı bir gelecek projeksiyonu çizdi. Özellikle İslâm bilim tarihi ve Osmanlı bilim tarihi çalışmalarına yönelik bir heyecan ve motivasyon yenilenmesi sayılabilecek olan bu kısa oturumun hemen akabinde Cumhurbaşkanlığı sözcüsü Doç. Dr. İbrahim Kalın sempozyumun kapanış konuşmasını yaptı. Kalın, genel olarak İslâm ve Batı medeniyetlerinin felsefe ve bilim anlayışlarına odaklandığı konuşmasını geçmiş ve şimdi arasındaki sürekliliğe dair örneklerle güncelledi ve modern bilim ile birtakım uluslar arası politik organizasyonların kritiğini yaptı. Bu kapanış konuşmasının ardından Medeniyet Üniversitesi öğretim üyelerinin müzik dinletisiyle sempozyum sona erdi.

Tam bir bilgi şöleni kapsamında gerçekleşen sempozyumda bütün oturumlara katılmam hasebiyle bazı eksiklerin üzerinde durmanın da faydalı olacağını düşünüyorum. Sayıları çok olmasa da bazı oturumlarda birbirini tekrar eden sunumların yapılması dikkatli dinleyicilerin gözünden kaçmadı. Bununla birlikte benzer organizasyonlarda karşılaşılan zaman sıkıntısı birkaç oturumda yeterli müzakere yapılmamasına yol açtı. Öte yandan bu

organizasyonu takip edemeyenlerin, hazırlanmakta olan sempozyum tebliğleri kitabı sayesinde Taşköprizâde hakkında ayrıntılı bir kaynağa sahip olacağını söyleyebiliriz. Ayrıca müellifin yayına hazırlanan eserlerinin en geç bir yıl içinde basılacak olmasının vaat edilmesi dinleyiciler tarafından da not edilmiştir.

Bir çırpıda adını sayabileceğimiz onlarca Osmanlı âliminin eserleri yazmalar halindeyken ve daha katalogları eksik ve yetersiz olan kütüphaneler söz konusu iken bu sempozyum başta söylediğimiz serzenişe bir karşılık olarak önemli bir eşikten geçtiğimizi göstermiş, beklenti çitasını daha da yükseltmiştir. Sempozyum sürecinde sıklıkla gündeme geldiği gibi bu tür organizasyonların arkasına alacağı kurumsal destekler ve güç birliği kısa zamanda önemli mesafeler katedilmesini sağlayacaktır. Bütün bunlardan sonra belki de baştan beri sormadığımız “neden?” edatı etrafında bir dizi soru mânidar olmaktadır. XXI. yüzyılda İslâm ve Osmanlı bilim tarihi çalışmaları yapmanın anlamı nedir? Bunca emek harcanmasının maksadı nedir? Bu ve benzeri soruları daha çoğaltabiliriz. Bu sorulara cevap olarak, yapılanın basit bir arkeoloji çalışması şeklinde görülmemesi gerektiğini tertip heyeti başkalarının şu cümlesiyle dile getirelim:

“Geçmişimizle ilgileniyoruz, çünkü millet olarak geleceğimizle ilgili hesaplarımız var.”

Mustakim Arıcı

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Vefeyat Obituary

Bir Büyük Muhaddisin Ardından:

Şuayb el-Arnaût (1928-2016)

İslâmî ilimlerle meşgul olan herkesin adını bildiği ve kütüphanesinin rafında en az bir çalışmasını bulundurduğu Şuayb el-Arnaût 27 Ekim 2016 Perşembe günü seksen dokuz yaşında Amman'da vefat etti. Hiç şüphe yok ki o, büyük bir kısmı hadise dair olmak üzere İslâmî ilimlerin tamamına yayılan ve 320 cildi aşan eserleriyle zamanımızın önde gelen muhaddis ve muhakkiklerinden biri olarak kabul edilmeyi fazlasıyla hak etmiştir. Zira bu büyüklükte bir çalışma başka bir hadişçiye nasip olmamıştır.

Şam'da Başlayan Hayat

“Şuayb b. Muharrem el-Arnaût” Arnavutluk İşkodra kökenli, Şâhin soyadlı bir aileden gelmektedir. Ahmed Zogu'nun Arnavutluk'taki idaresinden bunalan müslümanlardan biri olan babası Muharrem Bey, 1926 yılında meşhur hadis âlimi Nâsirüddin el-Elbânî'nin babası Nûh Necâtî el-Elbânî ile birlikte ailece Şam'a hicret eder. Şuayb Hoca 1928 yılında burada dünyaya gelir. Tahsili olmayan babası, oğlunun dindar yetişmesi hususunda çok hassas olduğu için dinî sohbetlere onu da götürür.

Gençlik döneminde şer'î ilimlerin tahsiline başlayan Arnaût, on beş yıl sürecek öğrenim hayatı boyunca Şam'da bulunan meşhur hocalardan sarf, nahiv, belâgat, edebiyat vb. alanlarda eğitim alır. Ardından fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerdeki temel kitapları okur. Süleyman Gavcî el-Elbânî, yukarıda

adı geçen Nûh Necâtî el-Elbânî, Ârif Düvecî, Edîb Kellâs ile Muhammed Sâlih Ferfûr en çok yararlandığı üstatlarıdır. Özellikle Ferfûr, yetişmesinde büyük emeği olan hocasıdır. Onun ilmî müktesebatı yanında öne çıkan bir hususiyeti daha vardı: Ülkemizden ilim tahsili için Suriye'ye giden gençlere yurttan ücretsiz kalma imkânı sağlıyor ve her türlü iâşelerini karşılıyordu. Mehmet Savaş, Prof. Dr. İsmet Ersöz, Öğretim Görevlisi Süleyman Baybara, Dr. Zekeriya Yılmaz, Dr. Nuh Savaş, Cahit Kutlu, Nasuf Yaylagül, Hasan Sayın, Ömer Yerli, Osman Eren burada eğitim alan hocalarımızdan sadece birkaçıdır.

Hadis İlmine Yöneliş

Fıkıh, tefsir ve hadis eğitimi döneminde Arnaût'un en çok dikkatini çeken ve muhtemelen sonraki süreçte de ilmî hayatında çok büyük etkisi olacak husus, hocalarının ve diğer insanların hadislerin sahih olanını olmayanından ayırt etme noktasındaki bâriz eksiklikleriydi. Onlar büyük oranda fıkıh alanında bilgi sahibiydiler, tefsir ve hadisteki mâlûmatları ise yüzeyseldi. Taklit geleneği içinde yetiştiklerinden dolayı fıkıh kitaplarında geçen bilgilere ve rivayetlere sıkıca sarılıyorlardı.

Ayrıca zayıf ve mevzû hadisleri hem konuşmalarında hem de meclislerindeki fikhî tartışmalarda kullanıyorlardı. Hatip ve vâizler de rivayetlerin sıhhatlerine dikkat etmeyen kitaplarda gördükleri çoğu zayıf ve mevzû hadisleri rahatça aktarıyorlardı. Haliyle öğrenciler de bu minvalde yetişiyordu. Söz konusu durum Arnaût Hocada, bu boşluğun doldurulması, insanların dayanaklarının sağlam olması gerektiği fikrini doğurdu.

Bu düşüncenin zihnine yerleştiği zaman diliminde İslâm dünyasında tahkik rüzgârı esmeye başlamıştı. Ahmed Muhammed Şâkir, Râgıb et-Tabbâh, Reşîd Rızâ, Sââtî, Ahmed el-Gumârî ve Nâsırüddin el-Elbânî gibi zevatın çalışmaları büyük rağbet görüyordu. Arnaût bundan da etkilendi.

Tahkik Sahasına Giriş

Şuayb Hoca, yaşı genç olmasına rağmen mevcut eksikliği tespit etmesiyle tahkik çalışmalarının etkileyiciliği bir araya gelince, ömrünü bu alana vakfetmeye karar verdi. el-Mektebül-İslâmî sahibi Züheyr Şâviş'in de teklifiyle hocası Ferfûr'un riyasetinde çalıştığı Ma'hedül-fethi'l-İslâmî'den ayrıldı ve 1959 yılında yeni yerinde çalışmaya başladı. Kader onu burada, hemşehrisi Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî ve Kosovalı Abdülkadir Arnaût ile aynı ortamda buluşturdu. Zâhiriyye Kütüphanesi'nde kendilerine tahsis edilen bir odada üçü birlikte çalışmalarını sürdürdü.

Bir süre sonra Şuayb Arnaût, Araçça'ya vukufu sebebiyle yayınevini tahkik grubunun başına geçti. Artık Abdülkadir el-Arnaût da dahil olmak üzere onu aşkın kişiden oluşan ekibin tahkik edeceği kitapları seçiyor, çalışma yöntemlerini belirliyor, yapılanları dikkatle takip ediyor, bu arada kendisi de bizzat tahkikler yapıyordu. Elbânî ise dışarıdan belli bir ücret karşılığında yayınevine tahkik yapmayı sürdürüyordu.

Arnaût, el-Mektebü'l-İslâmî'de yaklaşık yirmi yıl kaldı ve burada yetmiş iki ciltlik temel eserin tahkikine katıldı. Begavî'nin *Şerhu's-sünne'si* (on altı cilt), İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr'i* (dokuz cilt), Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn'i* (on iki cilt), İbn Müflih el-Hanbelî'nin *el-Mübdî'fi şerhi'l-Mukni'i* (on cilt) ve İbn Manzûr'un *Mühezzebü'l-Egâmi'si* (on iki cilt) bunlardır.

Buradan ayrıldıktan sonra 1977'de -vefat edene kadar devam ettiği- Müessesetü'r-risâle'ye geçti. Tahkik alanında çok büyük bir birikim sağlamıştı. Benzerlerine göre çok üst seviyedeydi. Burada da tahkik biriminin başına geçti. Ekibin çalışma yöntemlerini ve izlenecek yolu belirledi, çalışmaları başından sonuna kadar takip etti.

Sonunda birçoğu gibi o da Suriye'yi terketmek zorunda kaldı. Esasında kendisi aktif olarak siyasî hareketlerin içinde yer almıyordu ancak bir durumu vardı. Ayrıca yaptığı iş onu sürekli olarak yurt dışıyla irtibatlı olmaya mecbur tutuyordu. Bu çerçevede oluşan olumsuzluklar Suriye'de daha fazla çalışmasına imkân tanımadı. 1982 yılında kütüphanesini bile elden çıkarak Amman'a göçtü. Müessesetü'r-risâle'nin ana çalışma merkezinin burada olması, Ürdün'ü tercihindeki temel sebeplerdendi. Yayınevi daha sonra ikiye ayrılacak, Şuayb Hoca Müessesetü'r-risâle el-âlemiyye ile yoluna devam edecektir.

Ürdün'e yerleşmesi hem onun hem de İslâm âlemi için bereket olmuştur. Tahkik alanındaki en güzel eserlerini başka bir ifadeyle kitaplarının çoğunu burada hazırlamıştır. Zehebî'nin *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'sı* (yirmi beş cilt), İbn Balabân'ın *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân'ı* (on sekiz cilt), İbnü'l-Vezîr el-Yemenî'nin *el-Avâsım ve'l-kavâsım'ı* (dokuz cilt), İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-meâd'ı* (beş cilt), Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* (elli cilt), İbn Ebül-İzz'in *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye'si* (iki cilt) bu dönemin ürünleri olarak zikredilebilir.

Şuayb el-Arnaût'un ve ayrıca Elbânî'nin Ürdün'e gitmesi hadis ilimlerinin bu memlekette canlanması açısından çok büyük bir motivasyon sağlamıştır. Üniversite hocaları ve araştırmacılar açısından önemli bir imkân doğmuş, pek çok insan onun elinde yetişmiştir. Uzun süre beraberinde çalışan isimlerden

bazıları şunlardır: Âdil Mürşid, Ömer Hasan el-Kıyyâm, Ahmed Abdullah, Abdülatif Harzullah, Dr. Ahmed Berhûm, Dr. Kâmil Karabellî, Dr. Hamza Bekrî, Dr. Ebül-Âliye Muhammed b. Yûsuf el-Cûrânî, Ziyâd Avad, Şâdî Muh-sin Avvâd eş-Şiyâb vb. Bunlar ve diğer pek çok kişi, Arnaût sayesinde kendi başlarına tahkik yapabilecek birikimi elde ettiler. Daha sonra yaptıkları müs-takil çalışmalarda hocalarına olan minnetlerini sürekli dile getirdiler.

Çalışma Azmi

Cuma günleri hariç çalıştığı büroya her sabah saat sekizde gelip öğle-den sonra ikide ayrılan Arnaût Hoca, haftanın en az iki gününün akşamında farklı gruplarla kitap okumaları yapardı. Bunu ilmin zekâtı olarak görürdü. Bizzat gelerek veya telefon ederek kendisine ulaşanların yardım taleplerini de asla geri çevirmezdi. Yakalandığı alzheimer hastalığından ve yürümekte zorlanmasından dolayı ömrünün son zamanlarında çalışma gücünü büyük oranda kaybetmişti ancak öğrencilerine ve kendisine müracaat edenlere evinde yardımcı olmayı sürdürdü.

Çalışma Yöntemi

Bu kadar yekün tutan kitaplar ortaya koyabilme başarısının ardındaki sır, azmi ve ayrıca ekip çalışması yapmasıydı. Çalışmalarını, tahkik alanında yetiştirdiği uzmanlarla birlikte bürosunda yürütürdü. Önce üzerinde çalışılacak eser belirlenir, ardından yeryüzündeki kütüphaneler taranarak ilgili ki-tabın en eski ve en sağlam nüshaları temin edilmeye çalışılırdı. Sonra bunlar aşama aşama ekibe dağıtılır ve herkes üstlendiği kısmı ciddiyle hazırlardı.

Bunu yaparken beş şeye çok önem verilirdi. 1. İbarelerin doğru anlaşıl-ması. 2. Metinlerde geçen atıfların ve hadislerin kaynaklarının tespit edil-mesi. 3. Yoruma muhtaç yerlerin açıklanması, gerektiğinde tenkit edilmesi. 4. Râvilerin durumlarının belirlenmesi. 5. Hadislerin sıhhatlerine dair karar hükmünün verilmesi ki bunu bizzat kendisi yapardı.

Bu noktada, Şuayb Hoca'nın zamanının neredeyse tamamını çalışmalarına teksif ettiğini ve dünyanın dört bir yanından gelen konferans ve benzeri etkinlik davetlerini geri çevirdiğini belirtmek gerekir. "Benim bitirmem ge-reken projelerim var" diyerek bu tür faaliyetlerden olabildiğince kaçınmıştır. Hayatı eviyle bürosu arasında geçmiş, bunun semeresi de ümmete bıraktığı büyük miras olmuştur.

Son Çalışması, Yarım Kalan Projeleri

Arnaût'un nihaî çalışması yirmi altı cilt olarak basılan İbn Hacer'in *Fet-hu'l-bârî*'sidir. Bu çalışma okunması zor kelimelerin harekelenmesi ve şerhte

geçen rivayetlerin kaynaklarının verilmesi gibi pek çok meziyetiyle diğer baskılardan ayrılmaktadır.

Hâkim'in *el-Müstedrek*'i ile en sağlam nüshalara dayalı *el-Câmiu's-sahîh: Sahîh-i Buhârî* tahkiki, danışmanlığını yaptığı öğrencileri tarafından halen sürdürülmektedir. Onun yapmayı hayal edip de tamamlayamadığı esas hedefi, sahîh ve hasen hadisleri bir araya getireceği ansiklopedik hadis kitabı idi. Temel hadis kitaplarının neredeyse tamamını tahkik ettiğinden dolayı bunlardan bir derleme yapmak azmindeydi. Elimizdeki sahîh ve hasen hadislerin sayısının 25.000 civarında olduğunu söyler ve böylesi bir çalışma ile herkesin müracaat edeceği bir kaynağın müslümanlara büyük bir hizmet sunacağını belirtirdi.

Çalışmalarında Öne Çıkan Hususiyetler

Arnaût Hoca'nın tahkikleri incelendiğinde bazı yönler dikkati çeker.

1. Yazma nüshaları okumadaki başarısı okuma hatalarını yok seviyesine indirmiştir. Metinlerdeki hatalı ibarelerin aslında nasıl olması gerektiğini belirtmesi de mühimdir.

2. Tahkik çalışmalarının çoğunda, izaha veya tartışmaya müsait ibareler genellikle tetkik edilip ele alınmaz. Şuayb Hoca'nın tahkikleri ise farklıdır. Açıklanmaya muhtaç hususlarda okuyucuya muhtasar da olsa bilgi verir, katılmadığı meseleleri eleştirir.

3. Tahric ettiği hadislerin sıhhat derecesini belirtmesi çalışmalarını farklılaştıran en önemli meziyetlerdendir. Geniş tetebbuatı sayesinde râvileri ve rivayetleri çok iyi bilmesi ona bu imkânı vermekteydi. Sıhhat açısından zayıf kabul ettiği hadis sayısı hiç de az değildir. Nitekim sıhhat durumlarını tek tek belirttiği Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivayetlerin altı kategoride toplandığını söylemiştir: a) Sahîh li-zâtihi. b) Sahîh li-gayrihi. c) Hasen li-zâtihi. d) Hasen li-gayrihi. e) Az zayıf. f) Mevzûya yakın derecede çok zayıf.

Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile birlikte İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'i üzerine hazırladıkları *Tahrîrü't-Takrîb* konumuz bağlamında dikkat çekicidir. İbn Hacer'in otoritesini sarstığı gerekçesiyle pek çok eleştiriye mâruz kaldığı bu eser, onun hadis meselelerine bakışını iyi yansıtır. Yazarlar bu kitapta İbn Hacer'in râvilerle ilgili verdiği hükümlerin 2000 kadarının hatalı olduğunu belirtmişlerdir. Bu eleştiriler Arap dünyasında alışık olunmayan bir durumdur.

Eserin mukaddimesinde dile getirdiği bazı hususlar Şuayb el-Arnaût'un klasik kitaplara teslimiyetçi bir gözle bakmadığını ortaya koymaktadır. O, ilk başta İbn Hacer'in râvilerle ilgili değerlendirmelerinde şaşırtıcı düzeyde

tenakuz bulunduğunu farketmediğini, ancak daha sonra İbn Hacer'in bu eserde râvilerin -özellikle de haklarında ihtilâf bulunanların- durumuna dair yeterli araştırmayı yapmadığı kanaatine vardığını söyler. Arnaût, nihayetinde kati değil içtihadî olan kitaptaki hükümlerin başka âlimlerce eleştirilmemiş olmasına hayret ettiğini belirtmiş ve bunu da iki temel sebebe bağlamıştır: 1. İbn Hacer'in büyük şöhreti sebebiyle görüşleri yeterince tartışılmadı. 2. Rahata kaçılarak hazır sunulan bilgiyle yetinildi ve diğer eserlere müracaat edilmedi.

Fikhî ve İtikadî Konularda Tuttuğu Yol

Şuayb el-Arnaût Hanefî mezhebine müntesip olduğunu her vesileyle iftiharla söylerdi. Bu sebeple de Arap coğrafyasında kendisine mesafeli durulurdu. Ancak onun Hanefiliği mukallitlik düzeyinin çok üstündeydi. Dört mezhebe ve naslara derin vukufu neticesinde kendi içtihadına göre fetva verdiği durumlar fazlaydı. Diğer mezheplere yönelik eleştirileri de az değildi. İtikadî meselelerde ise ilk dönem selef bilginlerinin yaklaşımlarını ağırlıklı olarak benimserdi.

Elbânî ile İlişkileri

Fikhî meselelerle bazı hadislerin sıhhat durumları hakkında Elbânî ile karşılıklı olarak birbirlerine yönelttikleri reddiyeler meşhurdur. Bu sebeple de Elbânî dendiğinde Arnaût, Arnaût dendiğinde Elbânî akla gelir. İlginç olan Arap dünyasını özellikle de hadis alanında etkilemiş olan bu iki büyük bilginin Arap olmayışlarıdır. Üstelik ikisi de İşkodralı'dır. Her ikisi de önce Şam'da ardından Amman'da yaşamıştır ve burada vefat etmişlerdir.

Türkler'e Bakışı

Eserlerinden herkesin yararlandığı bir büyük üstat olmasının ötesinde, Arnaût Hoca'nın ülkemiz insanı için ifade ettiği çok özel bir anlam vardır. Çünkü geçen asrın ortalarından itibaren Türkiye'den İslâmî ilim tahsili için Suriye'ye gidenler Sâlih Ferfûr ile öğrencisi Şuayb el-Arnaût'un öğrencileri oluyorlardı. Ürdün'e taşınmasından sonra da durum değişmedi. Kısa süreli gelenler mutlaka kendisini ziyarete giderler, uzun dönem kalanlar da derslerini takip ederlerdi. Tezleri ve diğer çalışmaları için onun engin birikiminden yararlanırlardı. Bu sebeple Ürdün'e gidip de Şuayb Hoca'dan istifade etmemiş bir ilim yolcumuz yoktur. Kaldı ki onun Türkler'e karşı çok farklı bir muhabbeti de vardı. Osmanlı dendi mi, Fâtih dendi mi gözleri yaşarırdı. Büyük ecdadın torunları olmamız hasebiyle elinden gelen hizmeti yapmaya gayret ederdi.

Balkanlar'ın dedelerimiz sayesinde İslâm'la müşerref olduğunu ve bu nimetin kendilerine bir görev yüklediğini söylerdi. Bu yüzden ülkemizden giden öğrencilerin ve hocaların ders alma taleplerini asla geri çevirmezdi. Pek çok öğrencisine de kitaplarından hediye eder, beraberinde kitapçılara götürdüklerine de, "Siz bunları ülkenizde bulamayabilirsiniz, yetişmeniz için gerekli" diyerek satın alırdı. Kira yardımı yaptığı, elektrik ve su paralarını ödediği öğrencileri de az değildi. Çünkü o dünyalığa hiç önem vermezdi. Resûlullah'ın takipçilerinin iyi yetişmesi en çok önem verdiği hususlardandı. Bu sebeple ilim yolunda infaktan geri kalmazdı.

Birkaç defa Türkiye'ye gelmiş olan hocamız, dokuz vilâyette Diyanet İşleri Başkanlığı'nın eğitim merkezleri ile İlahiyat fakültelerinde konferanslar verdi, genç ilim insanları ile bir araya geldi. Dünyanın en tanınmış hadis âlimiyle buluşmak onlar için tarifi imkânsız bir mutluluk vesilesi oldu.

Vefatının Ardından

Babaları gibi kendileri de Türkiye âşığı olan çocukları hocamızın kütüphanesini bizler vasıtasıyla Türkiye'ye bağışladılar. Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, kütüphanenin başkanlıkça Ankara'da açılacak merkeze kurulmasını uygun buldu.

Hz. Peygamber insanların öldükten sonra devam edecek amelleri arasında "yararlanılan ilmi" zikreder. Şuayb el-Arnaût bu müjdeye nâil olan pek çok eser bırakarak âhirete göçtü. Allah rahmet eylesin.

Enbiya Yıldırım

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Vefeyat Obituary

Eskimez Dostluklar: Nurettin Albayrak (1950-2016)

“Eskimez”in asıl ve doğru karşılığı, artık gençlerin bilmediği ve kullanmadığı kelime ile “kadim”dir. Eski, eskimiştir; kadim de eskidir ama eskimez ve hep devam eder. Yakında Hakk’ın rahmetine tevdi ettiğimiz Nurettin Albayrak ile dostluğumuz çok eski değilse de kadim idi, kadimdir.

Benim Erzurum’daki hocalığım sırasında, o da 1970’li yıllarda Eğitim Enstitüsü’nde öğrenciyymiş. Hocası olmadım ama o beni tanıyormuş. Yine henüz Erzurum’da iken Türkiye Diyanet Vakfı’nın 1988 yılında yayımlanmaya başlayan *İslâm Ansiklopedisi*’ne ilk cildinden itibaren madde yazmaya başlamıştım. Nurettin ise bu tarihten de birkaç yıl önce ansiklopedinin hazırlık çalışmalarında bulunmaktaymış. Nitekim III. ciltten sonra sayısı gittikçe artarak onun da maddelerini görüyordum. Daha sonra Dergâh Yayınları’nın çıkardığı lise ders kitaplarında (1993) diğer yazarlarla beraber onun adına da rastladığımda hâlâ Erzurum’daydım. Böylece gıyabî tanışıklığımıza kalem arkadaşlığı da girmiş oluyordu.

1994 yılı sonunda Erzurum’daki otuz altı yıllık hocalık hayatımı noktalayarak İstanbul’a döndükten kısa bir süre sonra Türkiye Diyanet Vakfı’nın fiilen redaktörleri arasına girdim. O zaman Nurettin’le tanıştık, kısa zaman sonra da aynı odayı paylaştık. Yirmi yıllık dostluğumuz da böyle başlamış oldu.

Nurettin insanî tarafıyla, toplumumuzda sayıları giderek azalan feragat sahibi, diğerkâm kişilerden biriydi (Buna şimdi sevmediğim bir karşılıkla

özgeci diyorlar). Bu yirmi yıllık dostluğumuzda hiçbir kırgınlığımız olmadığı gibi bana da çok yardımcı oldu. Yaşım ilerleyip hareketlerimde bazı zorluklarla karşılaştığım zaman onu hep yanımda buldum. Ailece de birbirimize yakın olduk. Rahmetli eşimin hastalık yıllarında bir akraba gibi yakınlık gösterip yardım ettiler. Bu sebeple de haklarının helâl olmasını niyaz ederim.

Hocalığına ve ilmî şahsiyetine gelince, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ndeki hocalığı boyunca derslerini ciddiye aldığına, hiçbir dersine hazırlıksız girmediğine, zamanında girip çıktığına, odada kendisine sıkıntısını anlatan öğrencilerini tatmin edinceye kadar gayret gösterdiğine şahidim.

O, kendi çalışma alanı olan halk edebiyatında daha titiz bir araştırmacıydı. Üzerine aldığı, hakkında madde yazacağı konuyla ilgili bütün kaynakları taramadan geçmezdi. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* ile *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne (DİA) yazdığı maddeler arasında halk edebiyatı dışındaki birkaç maddesinde de aynı titizlik görülüyor. Bunlardan ilkinin VIII. cildinde sekiz maddesi, diğerinde ciltlere dağılmış olarak altmış maddesi bulunmaktadır.

Daha çok öğrencilerin faydalanacağı on kadar halk şairiyle ilgili monografi ve antoloji mahiyetindeki el kitapları dışında asıl büyük mesaisi halk edebiyatı alanında çalışanların ilgisiz kalamayacağı el kitapları, yine eskilerin tabiriyle söyleyeyim “muhalled” eserleridir. Bunlardan ilki, *Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*'dür. 2004 yılında yayımlandığında oldukça ayrıntılı 550 küsür maddeyi ihtiva eden hacmiyle alanındaki en zengin sözlüktü. Bir süre sonra sözlüğü daha da genişletip madde sayısını iki katına yükselterek ikinci basımını yapması alanındaki önemli bir boşluğu doldurduğunu gösterir. Kıtaba iki sayfalık bir sunuş yazmış olduğumdan burada daha fazla üzerinde durmayacağım. Yalnız o tarihten üç yıl sonra Doğan Kaya'nın aynı mahiyette daha geniş bir sözlüğü çıktığında Nurettin'in, bu yeni çalışmayı kendisinin-kinde daha muhtevalı ve zengin olarak takdir ettiğini belirtmek isterim. Bu da onun hak severliğinin bir örneğidir.

İkincisi ve belki en önemlisi *Türkiye Türkçesinde Atasözleri* adlı 1140 sayfa hacmindeki kitabıdır. Şüphesiz sayfa sayısının çok oluşunun eserin değerini arttırıcı bir unsur olduğunu söylemek istemiyorum. Bu, ancak zengin muhtevasıyla beraber verilen emeğin önemini gösterir. Bugüne kadar amatör ve akademisyen pek çok yazar tarafından atasözleri toplanmıştır. Nurettin'in hazırladığı, 19.000'e yakın atasözleriyle bunların arasında en zengin olanıdır. Ayrıca bu atasözlerinin hangi mânalarda ve durumlarda kullanıldığı da her biri için ayrı ayrı gösterilmiştir. Eserin baş tarafındaki giriş bahislerinde de önemli konular ele alınmıştır.

Burada pek çok derleyicinin tereddüt ettiği ve çok defa da yanlışlığı deyim ve atasözü farklılığı değişik tariflere göre değerlendirilmiş ve kendi içinde çelişmeyen doğru bir değer yargısına ulaşılmaya gayret edilmiştir. Daha dar bir bahiste atasözlerinin vecizelerden farkı üzerinde de durulmuştur. Kitabın sonunda atasözlerinde geçen her kelimeyi ihtiva eden geniş bir indeks bulunması da çalışmanın ayrı bir özelliğini oluşturmaktadır.

Üçüncüsü *Halk Edebiyatı: Kapsamı – Biçimi ve Tür Özellikleri - Literatürü* başlıklı çalışmadır. Kitabın alt başlığı eserin muhtevası üzerine yeterli bilgiyi vermektedir. Halk edebiyatındaki manzum ve mensur her tür hakkında hemen bütün kaynaklar kullanılarak doğru ve çelişkisiz tariflere ulaşılmış, bol örnek verilmiş, her bahiste ve alt bahislerde bibliyografya verildiği gibi ayrıca konuyla uzaktan yakından ilgili zengin literatür cetvelleri (130 sayfa da 3000'e yakın eser ve makale adı) çalışmanın önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır.

Yine büyük çapta emek mahsulü üçüncü eseri *Gönül Çalabın Tahtı* üst başlığı altındaki *Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü*'dür. Çift sütun üzerine 1000 sayfa hacmindeki bu eserin ilk 100 sayfası en yeni belge ve eserlere göre Yunus Emre'nin hayatı, şiirleri, dil özellikleri üzerinde bir incelemeden sonra basılı nüshaları arasından en güvenilir olanına dayanılarak bütün şiirlerinde geçen her kelimenin etimolojik kaynağı, mânası ve geçtiği örnek beyitler verilmiştir. Özellikle bu bölüm Yunus'un kullandığı dili istatistiğe dayanarak verdiğiinden önemlidir ve çalışmanın en orijinal tarafını meydana getirmektedir.

Nurettin Albayrak'ın hastalığının son aylarında tamamlayabildiği *Tanpınar'ın Türküsü*'nün de, Tanpınar hakkında yazılmış kitaplar ve makaleler arasında oldukça farklı bir konuyu ele alması bakımından benim için önemli bir yeri vardır. Benim için önemli deyişimi birkaç yazımda bahsettiğim gibi, yeri olduğu için burada da temas etmek istiyorum. Tanpınar hakkında makaleler dışında sadece kitap olarak belki 100'den fazla yayın oldu. Yine de onda ele alınması, değerlendirilmesi, tenkit edilmesi gereken bazı problemler dokunulmamışlığını korumaktadır. Bunlar Doğu ve Batı müziği, resim sanatı ve diğer plastik sanatlar, ünlü ressamlar ve eserleri hakkındaki yorumlarıdır. Kısmen de olsa hakkındaki kitapların ve makalelerin bazılarında bu konuların ele alındığı söylenebilir. Ancak bunların da hemen hepsinin bu konuların uzmanı olarak değil edebiyat araştırmacısı sıfatıyla veya farklı bir meslek mensubu olarak, sonuçta amatör olarak yaklaştıklarını söyleyeyim. Aradığım, sayıları artan güzel sanatlar akademilerimizin ve konservatuvarlarımızın (artık adları fakülte olsa da benim için akademi ve konservatuvar olmaları onları daha itibarlı kılar), Türk ve Avrupa sanatı bölümlerinin değerli öğretim üyelerinden Tanpınar'ın yorumları, değer yargıları üzerine sözleri,

yazılıydı. Yoksa Tanpınar'ın resim ve müzik yorumlarına olan hayranlığımızda yanılıyor muyuz? Unutmamalı ki Tanpınar sağlığında "akademi"nin estetik hocası olduğu gibi o çevrede pek çok ressamın, heykeltıraşın yakın dostuydu. Bugünkü nesilden birçoğunun hocalarının hocasıydı, teşvik ediciydi de.

Böylece biraz içimi döktükten sonra Nurettin'in kitabına dönebilirim. Bir sanatkr hakkında sath bir okuma ile verdiğimiz kıymet hükümlerinde yanılma payı, sezgi halindeki değerlendirmelerimizi genelleştirmek tehlikesinden doğar. Böyle baktığımızda Tanpınar'da bazı türkülerin onları eviren mekn ve atmosfer tesiriyle nostaljik bir duygu uyandırdığına, bunun dışında folklor değerlerine ihtiyatlı yaklaştığına hükmedebiliriz. İş bütün metinler içinde sayım döküm hesabına dönünce gerçeğin hiç de böyle olmadığı anlaşılır. Nurettin'in çalışması bende bu izlenimi uyandırdı. Bunun dışında yukarıda bahsettiğim müzik yorumu için de kısmen bir cevap olduğunu düşündüm. Gerçi Nurettin konservatuvardan değildi. Ama saz alıyor ve pek çok türküyü seslendiriyordu. Kitapta bu türkülerin güftelerinin bütünüyle beraber notalarını vermesi hiç değilse konu üzerinde çalışacaklarını mit ettiklerim için de hazır bir malzeme olur diye düşündüm.

Sevdiğimiz ve kaybettiğimiz birçok kişi hakkında söylediğimiz gibi Nurettin de geç aşta ve verimli bir çağında aramızdan ayrıldı. Ama son aylarına kadar yapmak istediklerini ortaya çıkardığı için mesut olduğuna inanıyorum. Cenb-ı Hak'tan kendisine rahmetler, ailesine ve diğer yakınlarına baş sağlığı ve sabırlar niyaz ediyorum.

M. Orhan Okay

Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncü ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Index Islamicus ve Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Uskudar-Istanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Index Islamicus and Turkologischer Anzeiger.

