



Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-9343

Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 12
Güz/Autumn 2019

BARTIN

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Cilt: 6, Sayı: 12
Güz 2019
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Volume: 6, Number: 12
Autumn 2019
BARTIN – TURKEY

ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-9343

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Azize TOPER KAYGIN
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

Editör Yardımcısı / Assistant of Editor

Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Asife ÜNAL
Prof. Dr. Celal TÜRER
Prof. Dr. Âdem CEYHAN
Prof. Dr. Burhan BALTACI
Doç. Dr. Hasan MEYDAN
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA
Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

Adres / Adress

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE

e-mail: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr

Tel / Phone: 0378 501 10 00/1273

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĐLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KOŐUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŐ	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŞ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Cem ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)

HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

İÇİNDEKİLER

Editörden	88
Erdem KALAYCI Fen Bilimlerinin Fıkha Katkıları	89
İlyas Noyan ÖZATIK Ney Sazının Mevlâna Düşüncesinde Farklı Bir Tasviri	106
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL Gavsî Ahmed Dede ve Şiirleri	124
Arş. Gör. Mehmet Yunus YAZICI Seyyid Mustafa'nın Hakâ'iku'l-beyan fi-Tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân Tercümesi ve Zamîme-i Şakâ'iku'n-Numan Adlı Şakâ'ik Zeyli	144
Orhan JASİME Molla Muhammed Emin Efendi ve İdğam-ı Kebir Hakkında "Lâhika" Adlı Risâlesi	165
Yayın İlkeleri	180



EDİTÖRDEN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) olarak 2014 yılında başladığımız yolculuğumuzun şu anki durağı olan 12. sayımızı istifadenize sunmuş bulunmaktayız. Yaklaşık beş yıllık süreç içerisinde ASOS Index, Bible Research Academic Index, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Google Scholar, ISAM, OpenAIRE Explore, ROAD, Root Indexing, SOBIAD, TEİ (Türk Eğitim İndeksi) olmak üzere pek çok veri tabanı tarafından taranan dergimizin TR DİZİN kapsamına dâhil olmak için değerlendirme sürecini beklediğini belirtmek isteriz.

Dergimizin 12. sayısında farklı bilim dallarına ait 5 makale bulunmaktadır. İslam Hukuku alanında Erdem KALAYCI'ya ait *Fen Bilimlerinin Fıkha Katkıları*, Türk Din Musîkisi alanında İlyas Noyan ÖZATİK'e ait *Ney Sazının Mevlâna Düşüncesinde Farklı Bir Tasviri*, Türk İslam Edebiyatı alanında Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL'a ait *Gavsî Ahmed Dede ve Şiirleri ve Arş. Gör. Mehmet Yunus YAZICI'ya ait Seyyid Mustafa'nın Hakâ'ıku'l-beyan fi-Tercemeti Şakâ'ıku'n-Nu'mân Tercümesi ve Zamîme-i Şakâ'ıku'n-Numan Adlı Şakâ'ik Zeyli*, Tefsir alanında Orhan JASİME'ye ait *Molla Muhammed Emin Efendi ve İdğam-ı Kebir Hakkında "Lâhika" Adlı Risâlesi* adlı makaleler yer almaktadır. Dergimizin sizlere ulaşmasında emeği geçen başta Fakültemiz Dekan Vekili Prof. Dr. Azize TOPER KAYGIN'a, Editör yardımcımız Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA'ya, bu çalışmaların telifi ve incelenmesinde mesâi harcayan değerli yazar ve hakemlerimize ayrı ayrı teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin diğer sayılarında da sizlerle görüşmeyi temenni ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ
BÜİİFD Editörü

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Cilt: 6, Sayı: 12
Güz 2019
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Volume: 6, Number: 12
Autumn 2019
BARTIN – TURKEY

FEN BİLİMLERİNİN FIKHA KATKILARI

THE CONTRIBUTIONS OF SCIENCE TO FIQH

Erdem KALAYCI

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

Teacher, Ministry of National Education, Bartın/Turkey

ekalayci74@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6887-1193

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 12 Mayıs/May 2019

Kabul Tarihi/Accepted: 29 Ağustos/August 2019

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2019

Atıf/Cite as: Kalaycı, Erdem (2019), "Fen Bilimlerinin Fıkha Katkıları", *BÜİİFD*, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 89-105.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Yirminci yüzyıldan itibaren özellikle fen bilimlerine bağlı olarak gelişen bilimsel faaliyetler, geçmiş dönemde belirsiz olan pek çok hususu aşikâr kılmaya başlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan çözüm problemlerinin bilim ile din arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğine dair bazı soru işaretlerini beraberinde getirdiği de bilinen bir husustur. Böylesi bir çatışki halinde bilim ve din arasında bir uzlaşi ya da ihtilafın var olup olmadığı konusunun etraflıca ele alınması gerekmektedir. Bu durumun çalışmamızın kapsamı dışında olduğu belirtilmelidir. Buradan hareketle bu çalışmada fen bilimlerinin fıkıh ilmine katkıları örneklendirilerek bu iki disiplinin yollarının kesiştiği meseleler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla fıkıh literatüründeki klasik başlıklandırma gözden geçirilerek bunlardan fen bilimlerinin alanına girebilecek olanlar belirlenmiş, hangi konunun hangi bilim dalı ile ilgili olduğu dikkate alınarak fıkıhın fen bilimleri ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fen bilimlerindeki gelişmelerin bazı fıkhi meselelerin ve hükümlerin hikmetlerinin daha iyi anlaşılmasını sağladığı görülmüştür. Ayrıca bilimsel gelişmelerin yeni durumlar ortaya çıkartarak fıkıh ilminin dinamik yapısına ve gelişmesine katkıda bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, bilim, din, fen bilimleri, yöntem.

ABSTRACT

Since the twentieth century, scientific activities that have been developed especially in relation to science have solved many issues which were unclear in the past. The solution problems that emerged in this process have raised some questions about how to establish the relationship between science and religion. Whether or not there is a compromise or conflict between science and religion in such a conflict is beyond our scope. In this study, the contributions of science to fiqh are exemplified and the problems where these two disciplines cross. For this purpose, the classical titles in fiqh literature were reviewed and the ones that could be included in the field of science were determined. It was seen that the developments in science provided a better understanding of the wisdom of some fiqh provisions. In addition, it has been concluded that scientific developments contribute to the dynamic structure and development of fiqh science by creating new situations.

Keywords: Fiqh, science, religion, natural sciences, method.

GİRİŞ

İlimler insanın ihtiyaç ve merakının bir sonucu olarak gelişmektedir. Dolayısıyla farklı alanlarda da olsa ilimlerin birbirini etkilemesi ve birbirinin gelişmesine katkı sunması kaçınılmazdır. Bu bakımdan fen bilimlerindeki gelişmelerin fikhî etkilemesi veya fikhın fen bilimlerinin gelişiminde rol oynaması da tabiidir. Bu etkileşimin sınırlarını ve derecesini belirlemek zordur. Ancak bu etkileşimi gösterecek örneklerin bulunması, konu hakkında bir fikir verebilir. Fıkıh ilminin metodolojisinin/usûl-i fikhın konu ve kapsam olarak fen bilimlerinin alanlarıyla bir ilişkisinden söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple bu alan araştırmamızın konusu dışında bırakılmıştır. Fikhın amelî kısmını niteleyen ve fûru-ı fikh olarak ifade edilen konular ise günlük hayatta karşılaşılan durumların fikhî hükümlerini içerdiğinden fen bilimleri ile bağlantılı meseleler bulundurması mümkündür. Bu açıdan çalışmamızda ele alınacak konular bu cümleden olacaktır.

İslam Hukuku'nda herhangi bir konuda hüküm çıkartılırken kullanılan delil sıralaması kitap, sünnet, icma, kıyas ve diğer fer'î deliller şeklinde ifade edilmektedir.¹ Bu bakımdan bir konunun dînî hükmü Kur'an veya Sünnet'te açıkça yer almışsa ona aynen uymak gereklidir. Açık olmayan hükümlerin ortaya çıkarılması ile ilgili teknikler de usul ilminin konusu içerisinde.² Hakkında kesin delil bulunmayan meselelerin hükümlerinin ortaya çıkarılması içtihad kavramı ile ifade edilmektedir.³ İctihad etme yeterliliğine sahip din bilginlerine ise müctehid denilmektedir.⁴

Fıkıhta hükümleri nass ile belirlenmiş olan konulardan fen bilimleri ile ilgili olabilecek olanlar bulunabilmektedir. Fen bilimleri de bu konuları ele alıp incelemiş, çeşitli sonuçlara varmış olabilmektedir. Bu bağlamda fen bilimlerinin ulaştığı sonuçlar konunun fikhî hükmünün hikmetlerinin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilmektedir. Bu durum fen bilimlerinin fıkha bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra içtihad alanına giren konulardan bazılarında bir meselenin hükmüne ulaşılırken müctehidler veya kendilerine yöneltilen dini sorulara cevap veren müftüler o konunun uzmanlarından faydalanabilmektedir. İlgili mesele eğer fen bilimlerinin alanına giren bir konu ise bu durumda da fen bilimlerinin fıkha katkısından söz etmek mümkün olabilir.

Günlük hayattaki birçok meselenin bilgisi fen-tabiat bilgisine dayalıdır. Fen bilimlerindeki bilgiler ise özellikle son asırda akıl almaz bir hızla ilerlemektedir. Bu ilerleme teknolojinin hızla gelişimini ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda teknolojinin gelişimi de fen bilimlerindeki bilginin artmasına ve değişmesine yol açmaktadır. Böylece birbirini besleyerek geliştiren fen ve teknoloji, insanların hayatında da yeni ve geçmişte örneğine rastlanmayan durumlar ve sorun alanlarını ortaya çıkartmaktadır. Hayatın bütünü kapsayan fıkıh ilminin, ortaya çıkan yeni durumların dini hükümlerini de ortaya koymaması düşünülemez. Örneğin önceki dönemlerde olmayıp bilimin ilerlemesi sonucu ortaya çıkan yeni durumlardan olan canlıların kopyalanması, genetiği değiştirilmiş organizmalar, kök hücre çalışmaları vb. konuların dini hükmünün tartışılması fen bilimlerinin fıkha katkısı olarak düşünülebilir.

¹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014, s. 48.

² Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yay., 2016, s. 209.

³ Atar, s. 370.

⁴ Mehmet Erdoğan, "Müctehid", *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 410.

Nitekim bu gibi konularda çeşitli ülkelerdeki fetva kurullarının yayınladığı çalışmalar eski dönemlerin nevâzil fikhına benzer bir özellikte olup bu meselelerin çözümüne yönelik çalışmalar olarak görülmektedir.⁵ Aynı şekilde bazı ülkelerde kurulan ve doktorlar ile fıkıh bilginlerinin istişarelerini daha sistematik hale getiren İslamî tıp cemiyetleri de bu kapsamda değerlendirilebilecek çalışmalardandır.⁶

Bu çalışmada fıkıh ve fen bilimleri arasındaki bu etkileşimin gün yüzüne çıkarılması ve örneklendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla fıkıh literatüründeki klasik başlıklandırmayı kullanan eserlerdeki konu başlıkları gözden geçirilerek bunlardan fen bilimlerinin alanına girebilecek olanları belirlenmiş, hangi konunun hangi bilimle ilgili olduğu dikkate alınarak fıkıhın fen bilimleri ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bunun yanı sıra bazı konulardaki fıkhi hükümlerin önceki dönemlerdeki fennî bilgilere dayalı olduğu, fen ve teknolojiye gelişmelerle ortaya çıkan yeni bilgilere göre farklı hükümlerin ortaya çıkabildiğine örnekler verilmiştir. Ayrıca bilimin ilerlemesi sonucu ortaya çıkan yeni durumların da fıkıh ilmine katkıda bulunduğu düşünülebilir. Bu durumlardan olan canlıların kopyalanması, genetiği değiştirilmiş organizmalar, tüp bebek çalışmaları gibi konularda İslam Hukukçularının görüşleri araştırılarak fen-fıkıh bağlantısı göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

Asırlar boyu bilimlerin gelişmesine öncülük etmiş olan İslam Medeniyetinde⁷ fen bilimlerinin gelişimine fıkıh ilminin etkisi de gündeme getirilmek istenmiş ve bazı misaller verilmiştir.

Bu konuda aynı başlık ile yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanılmamakla birlikte klasik fıkıh eserlerinin ilgili yerlerinde, günümüzde de özellikle güncel dînî meseleler bağlamında yazılan eserlerde ve yapılan bilimsel toplantılarda konumuzla ilgili meselelerin yer aldığı görülmektedir. Çalışma sırasında bu eserlerden faydalanılmıştır.

1. Fen Bilimleri ve Fıkıh

“Fen bilimleri” kavramını tanımlamak için öncelikle “fen” ve “bilim” kavramlarını ele almak gerekir. “Fen” kelimesi, Türk Dil Kurumu tarafından şu anlamlarla karşılanmaktadır:”1. Fizik, kimya, matematik ve biyolojiye verilen ortak ad, 2. Fizik, kimya, matematik ve biyolojiden elde edilen verileri iş ve yapım alanında uygulama, teknik, 3. Bilim, bilgi.” 8 “ Bilim” ise doğada meydana gelen olayların nedenlerini, birbiriyle olan bağıntılarını bulan, onları genelleştiren, kuramsallaştıran ve bu kuramsal bilgi yardımıyla sonradan meydana gelecek olayların nasıl ve ne zaman meydana geleceğini önceden saptayan entelektüel bir uğraş olarak da tanımlanmaktadır.⁹ Fen bilimleri ise bilimin sınıflandırılması içerisinde sayısal bilimler arasında yer alan Fizik, Kimya, Biyoloji, Tıp gibi disiplinleri içinde barındıran bilim dalı olarak tanımlanabilir. Yukarıdaki tanımlardan hareketle fen bilimlerinin tabiatı anlama çabası olduğu sonucuna varılabilir.

⁵ Tuncay Başoğlu, “Fıkıhî Tefekkürün Sorunları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 2003, s. 24.

⁶ Hakan Ertin, *Tıp ve Fetva*, İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yay., 2012, s. 138.

⁷ İslam Medeniyetinde bilimlerin gelişimi konusunda Prof. Dr. Fuat Sezgin tarafından çalışmalar önemli veriler ortaya koymaktadır.

⁸ Erişim Tarihi 03/05/2017,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.593959346daf42.64860503.

⁹ Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yay., 2013, s. 2.

Fıkıh ise sözlükte; bilmek, anlamak, bir şeyi izan ile şuurlu bir şekilde kavramak, onun esasına vakıf olmak demektir. İstilahî olarak ise birçok tarifi bulunmakla birlikte “İslam’ı bir bütün olarak Şari’in maksadına uygun biçimde doğru kavramak ve onu çağın ihtiyaçlarına uygun ve ihtiyaçları karşılayacak bir şekilde, insanlara anlayabilecekleri bir dille, kolayca yaşayabilecekleri ve yaşadıklarında da ahirete giden dünya hayatlarında mutlu olacakları bir biçimde hayata geçirme kabiliyet ve başarısı” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Yani fıkıh aslında İslam’ın iki ana kaynağı durumunda olan Kur’an ve Sünnet’i anlama çabasıdır. Fıkıhın, İslam’ın ilk dönemlerindeki anlamının da bu olduğu belirtilmektedir.¹¹ Fıkıh aynı zamanda şer’î amelî hükümlerin tamamının da adıdır.

Fen bilimlerinin ve fıkıhın tanımlarının ortak noktasının “anlamak” olduğu görülmektedir. Aradaki bağ ve birbirine olan ihtiyaç da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur’an ve Sünnet’in anlaşılması aynı zamanda insanın ve tabiatın anlaşılmasına bağlı olduğu için, fıkıh bu bilimlere ihtiyaç duymaktadır.¹²

Fen bilimleri yukarıdaki tanımda da görüldüğü üzere fizik, kimya, biyoloji bilimlerinin ortak adıdır. Bu bilimlerden her biri de kendi içerisinde birçok dala ayrılmaktadır. Astronomi, optik, fiziğin alt dalları sayılırken, zooloji, botanik, tıp ve sağlık bilimleri biyolojinin içerisinde sayılmaktadır. Bu bilimlerin birbiriyle ilişkilendirilmesiyle biyokimya, biyofizik, fizikokimya vb... bilim dalları da ortaya çıkmıştır. Fıkıh ilminin bu ilimlerle doğrudan veya dolaylı olarak birçok bağlantısı bulunmaktadır. Aşağıda sırasıyla fizik, kimya, biyoloji, tıp bilimleri ile fıkıh arasındaki ilişki örneklendirilecektir.

Fıkıh ilmiyle fizik arasındaki ilişkiyi göstermek adına ölçü aletlerinin geliştirilmesi örnek verilebilir. Ölçü ve tartıda adaleti gözetmeyi emreden¹³ İslam dininin mensupları bu konuda en hassas ölçü aletlerini yapmaya çalışarak bu alandaki teknolojinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Hazînî gibi bazı Müslüman bilginlerin terazi, kantar, ölçü aletleri ile ilgili çalışmaları da ölçümlerin doğru bir şekilde yapılarak bu konudaki dini emirlerin yerine getirilmesini amaçladığı düşünülebilir.¹⁴

Ölçü ve tartı konusundaki bu çalışmaların yanı sıra zamanla ve bölgelere göre değişen ölçü birimlerinin en ideal şekilde birbirine çevrilmesi de önem arz etmektedir. Fıkıh kitaplarımızda bunun örneklerine rastlanmaktadır. Bu açıdan ilk dönemlerden itibaren para birimi olarak kullanılan dinar ve dirhem’in ağırlıklarının tespiti ve birbirine çevrilmesinin örnekleri fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Nitekim fıkıh ve tarih kitaplarında dirhem ve dinarın ağırlıklarının arpa, buğday gibi hububatla tespit edildiği ayrıca her 10 dirhem’in ağırlığının 7 dinarın ağırlığına eşit olduğu nakledilmektedirler.¹⁵ İlerleyen dönemlerde hassas birim çevirme yöntemlerinin kullanılmasıyla ilk devir İslam paralarının bugünkü karşılıkları hesaplanarak nisap miktarı 20 miskal altın/85 gr. altın ve 200 dirhem Gümüş/595 gr. gümüş olarak tespit edilmiştir.¹⁶ Ölçüm,

¹⁰ Mehmet Erdoğan, “Fıkıh”, s. 144.

¹¹ Faruk Beşer, *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, İstanbul: Nûn Yay., 2014, s. 13.

¹² Faruk Beşer, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 5, Yıl: 2006, s. 55.

¹³ Kur’an-ı Kerim, En’am 6/152, İsra 17/35, şuara 26/182 ve konuyla ilgili benzer birçok ayet bulunmaktadır.

¹⁴ Şaban Döğen, *İslam ve Fizik*, yy.: Gençlik Yay., yy.: 1995, s. 99.

¹⁵ Mehmet Erkal, *Zekât - Bilgi ve Uygulama*, İstanbul: Erkam Yay., 2004, s. 125.

¹⁶ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal I*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2004, s. 441.

ölçülerin standartlaştırılması, birimlerin birbirine çevrilmesi konusu metroloji adıyla özel bir bilim olarak ele alınsa da fizik bilimi açısından çok önemli olması ve fiziğin öğretiminde de ilk sırada yer alması sebebiyle fıkha fizikten istifade ettiği bir konu olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca fizik biliminin alt dallarından biri olarak görülen ve ışığın özelliklerini inceleyen “optik” bilimindeki gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan “fotoğraf” meselesi fıkha için bir sorun alanı meydana getirmiştir. Klasik fıkha doktrininde resim çizme ve heykel yapma “tasvir” kavramı ile ifade edilerek yasaklanmış fiillerden birisi olarak sayılmıştır. Günümüzde fotoğraf ve video; varlıkların suretlerinin teknik cihazlarla kaydedilip tekrar görüntüye gelmesi şeklinde olması sebebiyle günümüz fıkhaçılarının bazıları bunları “tasvir” kavramı içerisinde değerlendirmemektedir. Bu nedenle fotoğraf ve filmin kendisinin meşruluğundan çok, kullanım tarzı ve amacıyla ilgili (dinin inanç ve ahlak esaslarını ihlal etmeme, fitneye yol açmama gibi) şartlara bağlı olarak meşruluğunun tartışılması gerektiği değerlendirilmektedir.¹⁷

Yine fizik ve fıkhaın kesiştiği noktalardan biri de zamanın ölçülmesi meselesidir. Saatlerin icadında ve geliştirilmesinde Müslüman bilim adamlarının yaptıkları çalışmalar da namaz vakitlerinin tespiti gibi fıkha bir gayeye dayandığı düşünülmektedir.¹⁸ Fuat Sezgin tarafından El-Harezmi’ye ait bir yazma eserde bulunan ve “saatler” kategorisinde tanımlanan, namaz vakitlerini belirlemede kullanılan basit bir pergelin varlığı bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.¹⁹ Benzer şekilde pusulanın geliştirilmesinde de kible tayini amacının etkisi yadsınmaz.²⁰

Bunun yanı sıra astronomi bilimindeki gelişmelerin bir yansıması olarak namaz ve oruç gibi ibadet vakitleri İslam fakih ve astronomlarının incelemeleri doğrultusunda asırlardır hesapla belirlenmektedir. Bu bağlamda astronomik olarak sabah şafağının başlangıcı, güneşin 18° ufka yaklaşma vakti olarak tespit edilmiştir. Buna “astronomik tan” denilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı da namaz ve oruç ile ilgili vakitleri hesapla belirlemektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu imsak vaktinin başlangıcı olarak bilimsel bir ölçüt olan astronomik tanı yani 18° yi esas almaktadır.²¹

Benzer şekilde fıkha literatürümüzde önemli konulardan biri olan ramazan ayının başlangıcı ve bitişinin tespit edilmesi konusu da astronomi ile doğrudan ilgilidir. Bu konuda esas olan hilalin görülmesidir, bu konu fıkha kitaplarımızda “Rüyet-i hilal” olarak ifade edilmektedir. Astronomi ilminin gelişmesiyle ayın evreleri daha kesin olarak gözlenebilmekte ve hesaplanabilmektedir. Ramazan ayının başlangıç ve bitiş de buna göre belirlenebilmektedir.²² Burada da fıkha ilminin astronomi biliminden faydalandığı görülmektedir.

Başka bir açıdan bakıldığında teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkan araçların insan hayatında önemli değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Dolayısıyla bu değişiklikler fıkha tartışmalara da yol açmaktadır. Örneğin teknolojinin gelişmesiyle yolculuk vasıtaları da değişmiş ortaya çıkan yeni araçlar sayesinde daha hızlı yolculuk yapılması mümkün hale gelmiştir. Bu da seferîlik konusunun tekrar tartışmaya açılmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda bazı âlimler

¹⁷ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, s. 105.

¹⁸ Döğen, s. 27.

¹⁹ Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, (çev. Abdurrahman Aliy ve Eckhard Neubauer), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2008, C. III, s. 85.

²⁰ Döğen, s. 28.

²¹ Erişim Tarihi 03/05/2017, <https://www.sorusorucevapbul.com/soru-cevap/namaz-salat/imsak-vakti-neye-gore-belirlenir>.

²² Daha ayrıntılı bilgi için Ekrem Keleş, “Rü’yet-i Hilal Meselesi”, *Marife Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 2002, ss. 35-52.

seferîlik hususunda mesafeyi esas alarak 90 km üzerinde yapılacak yolculuklarda bu hükümden yararlanılabileceği görüşünü savunmuşlardır. Buna karşı Elmalılı Hamdi Yazır'ın da içinde bulunduğu bazı âlimler, seferîlik hükmünün dayandırıldığı "seyri vasatla üç günlük yol" prensibinin, zamanında yaya veya deve ile yapılan mutad vasat yolculuğu ifade ettiğini, bunun da saat karşılığı 18 saatlik yol olduğunu öne sürerek 18 saat yolculuk yapmaksızın seferîliğe bağlı ruhsatlardan yararlanılamayacağını savunmuşlardır.²³

Yukarıda fizik biliminin fıkha katkılarına örnek verildiği gibi fen bilimlerinin ikinci bir ana kolu olan kimya da fıkıh ilmine önemli katkılarda bulunmaktadır. Kimya bilimi maddenin yapısı ve özelliklerini ve maddede meydana gelen değişimleri inceleyen bir bilim dalıdır.²⁴ Bu bakımdan fıkıhtaki bazı konularla münasebeti bulunmaktadır. Örneğin necis bir maddenin temiz bir madde haline dönüşmesi olarak ifade edilen istihalenin²⁵ genellikle kimyasal dönüşüm olduğu ancak her kimyasal dönüşümün istihale olmadığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte bir fiziksel değişim olan buharlaşmanın ve uçunumun/süblimasyonun da istihaleye örnek teşkil ettiği düşünülmektedir. Bununla birlikte fıkıh kaynaklarımızdaki helal kılıcı istihale örneklerinin, laboratuvar incelemeleri sonucunda zamanımız verilerine uygunluk gösterdiği ifade edilmektedir.²⁶ Buradan hareketle bir maddede istihalenin meydana gelip gelmediğinin tespitinde kimya biliminden faydalanılabileceği ortaya çıkmaktadır.

Yine benzer şekilde az olan necis maddenin çok olan temiz madde içerisinde renk, koku ve tattan eser kalmayacak şekilde kaybolması manasına gelen istihlâk kavramı ele alınırken bu azlık/çokluk kavramının teknik imkânlar yardımıyla daha objektif ve net ölçütlere dayandırılması mümkün görünmektedir.

Ayrıca suların çeşitleri ve kullanımı konusu da klasik fıkıh kaynaklarımızın önemli konularından biridir. Sular, çeşitli sınıflandırmalara (mutlaklık-mukayyetlik, temiz -temizleyici olma gibi) ayrılarak incelenmiştir. Bu konuda zamanımızdaki fıkıh kitaplarında, yapılan bilimsel inceleme ve laboratuvar tahlilleri sonucunda insan sağlığı ve çevre için zararlı olduğu tespit edildiğinde bu suyun kullanımının dinen caiz olmayacağı görüşü öne sürülmektedir. Suyu dinen pis sayılan veya sağlık açısından zararlı bir maddenin düşmesi halinde bu depo, havuz veya kuyunun nasıl temizleneceği konusu fıkıh literatürümüzde ele alınan konulardan birisidir. Fakihlerin bu konudaki görüşleri kendi bilgi ve tecrübe birikimlerini yansıtan görüşler olarak anlaşılmalı ve bununla birlikte günümüzde fen bilimleri ve sağlık açısından yeterli düzeyde ve usulde temizliğin sağlanması gerektiğine dikkat çekilmektedir.²⁷

Bunun yanı sıra İslamiyet'in temizliğe verdiği önem ve bu konudaki fıkhi hükümler, hijyen konusunda fıkıh ilminin fen bilimleriyle paralellik gösterdiği meselelerdendir. Zira dinen necis kabul edilen maddelerden çoğu aynı zamanda mikrop kaynağıdır.²⁸ Örneğin; İnsanların idrarı ve dışkıları, kusmukları, organlardan çıkıp akan kanları, bedenlerinden kesilip düşen et ve deri

²³ Menderes Gürkan, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, Yıl: 2005, s. 229.

²⁴ Hüseyin Bağ ve Gamze Dolu (ed.), *Genel Kimya*, Ankara: Pegem Akademi, 2018, s. 1.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (sadeleştiren Ali Fikri Yavuz), Ankara: Akçağ Yay., 2007, s. 77.

²⁶ Orhan Çeker, "İstihale", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı - IV Günümüzde Helâl Gıda* içinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012, s. 132.

²⁷ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal I*, s. 193.

²⁸ Haluk Nurbaki, *İslam Dininin İnsan Sağlığına verdiği Önem*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1985, s. 88.

parçaları, adet, lohusalık ve istihaze kanları, eti yenmeyen hayvanların idrar, salya ve dışıkları, akan kanları, eti yenen hayvanlardan ördek, kaz ve tavuğun dışıkları vb. necis (pis) sayılmaktadır.²⁹ Bu çeşit konulara bakıldığında İslâm'ın temizliğe verdiği önemin hikmeti tıp biliminin gelişmesiyle daha da iyi anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda ele alınan konulardan birisi de alkolün necisliği meselesidir. İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu şarabın necis olduğu ve namazın sıhhatine engel olduğu görüşündedir. Şarap dışındaki alkollü içkilerin ise içilmelerinin ise haram olduğu ancak bizzat necis olmadığı görüşü ağırlık kazanmaktadır. Günümüzde kimya endüstrisinin gelişimi ile alkol içeren maddeler temizlik malzemeleri gibi bazı yerlerde kullanılır olmuştur. Günümüz fıkıhçıları tarafından alkol içeren (Kolonya vb. gibi) güzel koku, hijyen, temizlik amacıyla kullanılan maddelerin necis kavramı içerisine alınmasının doğru olmadığı görüşü savunulmaktadır.³⁰

Ayrıca temizleme yolları da fıkıhın konuları arasındadır. Su ile yıkayarak, suda kaynatma ile, ateşe sokmak yolu ile, silmek ile, kazımak ve ovalamak ile, kurumak ve toprak sermek ile, suyun akması veya kaybolması yolu ile, istihale ile, bazı davranışlar ile, boğazlama ve tabaklama ile, istinca ve istibra ile temizleme yöntemleri fıkıh kitaplarımızda yer alan temizleme yöntemleridir. Temizlik konusunda aslanan necasetin eserinin kalmaması olarak kabul edilmiştir.³¹ Bu bağlamda ortaya çıkan yeni temizleme metotlarının (örneğin kuru temizleme) cevazına hükmedilmektedir.³² Bu durum da kimya alanındaki gelişmelerin fıkıhı ilgilendiren örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanında canlıların özelliklerini inceleyen bir bilim dalı olan biyoloji ve ilgili bilim dalları da fıkıh ilmiyle iştigal edenlerin sahip olması gereken bilgiler içermektedir. Bu nedenle biyoloji ve fıkıh arasında birçok bağlantı tespit etmek mümkündür. Son asırda biyoloji, genetik, sağlık alanlarında meydana gelen gelişmelerden birçoğu da fıkıh ilmini yakından ilgilendirmektedir. Biyoloji biliminin ve bu bilim dalındaki gelişmelerin arasında da fıkıhla ilgili meselelerin olduğu görülmektedir.

Örneğin Ebû Hanîfe'nin derin yara üzerine sürülen ve karın veya beyne ulaşan ilacın orucu bozacağı görüşünün kendi zamanındaki bir anatomi ve tıp bilgisine dayandığı anlaşılmaktadır. Buna karşın zamanımızda biyoloji, tıp ve eczacılık alanındaki gelişmelerle birlikte oruçla ilgili bazı konular ele alınmak durumunda kalmıştır. 1948 yılında Ezher Üniversitesi fetva komisyonu tabii delikler dışından vücuda giren bir şeyin orucu bozmayacağı yönünde fetva vermiştir. Bu noktadan hareketle astım ve nefes darlığı sebebiyle ağza sıkılan spreyin zerrecikler halinde içeri gitmesine rağmen akciğerden öteye geçmediği, mideye ulaşmadığı, gıda ve susuzluk giderme özelliği olmadığı için orucu bozmayacağı öne sürülmüştür. Aşıların da beslenme amaçlı olmaması, vücuda bağışıklık kazandırmak amacıyla mikrop verilmesi temeline dayandığından orucu bozmayacağı görüşü ortaya atılmıştır.³³

Biyolojinin önemli başlıklarından birisi canlıların sınıflandırılmasıdır. İslam hukukunun, yenilmesi helal olup olmayan canlılar konusunda; avlanma, hayvanların kesimi, eti yenen ve

²⁹ Bilmen, s. 72.

³⁰ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, s. 94.

³¹ Bilmen, s. 74.

³² Erişim Tarihi 03/05/2017, <https://sorularlaislamiyet.com/kuru-temizleme-caiz-mi>.

³³ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal I*, s. 410.

yenmeyen kara ve su hayvanları gibi hususlarda getirdiği ölçü ve gruplandırmalar da bir nevi sınıflandırma olarak değerlendirilebilir. Bu gruplandırmalar canlıların sınıflandırmasına yönelik çalışmalara benzerlik göstermektedir.

Yine yiyecekler konusuyla ilgili olarak Kur'an'da iyi ve temiz şeylerin (tayyibat) yenmesinin helal, pis ve kötü şeylerin (habais) yenmesinin haram olduğu ilkesi belirlenmiştir.³⁴ Hz. Peygamber de bu hususta belirleyici ölçüler getirmiştir. Sonraki dönemde İslam Fıkhdaki görüşler bu prensipler temelinde fakihlerin kendi bilgi ve tecrübelerine, bölgesel örflere göre gelişmiştir. İnsanın beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu sabit olan maddelerin yenilip içilmesi dinen de haram görülmektedir. Bu konuda tecrübeyle ve bilimsel metotlarla elde edilen sonuçların dini hükümlerde de dikkate alınması gerektiği belirtilmektedir.³⁵ Hangi tür yiyeceklerin haram veya mekruh olduğu, bu konuda ölçü ve sebeplerin neler olabileceği konuları klasik fıkıh kitaplarında "et'ime" (yiyecekler) başlığı altında doğrudan; "zebâih"(hayvanların boğazlanması), "sayd"(avlanma), "udhiye" (kurban) gibi başlıklarda dolaylı olarak ele alınmaktadır. Yukarıdaki konuların biyoloji bilimi ve ilgili bilimlerden olan veterinerlik, hayvan anatomisi, sağlık bilimleri gibi bilimlerle ilişkili olduğu açıktır.

Ayrıca fıkıh kitaplarımızda yer alan; hangi hayvanların kurban olarak kesilebileceği, kurban edilecek hayvanın hangi şartlarda olması gerektiği, kesim şekli, kesim sonrası çevrenin temiz bırakılması amacıyla artan parçaların gömülmesi gerekliliği gibi hususlar veterinerlik bilgisi ve çevre bilinciyle ilişkilendirilebilir.

Bunun yanında hayvanların kesimi ile ilgili meseleler de fıkıh kitaplarımızda yer alan ve biyoloji bilimiyle bağlantılı olan konulardandır. Çünkü usulüne uygun olarak kesilmeyen hayvanların etleri yenmemektedir. Eti yenen ehlî hayvanların boğazlanması hayvanın çenesi altından yemek ve nefes borusu ile kan taşıyan iki büyük damarın kesilmesi veya develerde boğazla göğsün birleştiği yere bıçak saplamak şeklinde yapılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu damar ve borulardan en az üçünün kesilmesini yeterli görmesi, Ebû Yûsuf'un yemek ve nefes borusuyla birlikte iki damardan birinin kesilmesi gerektiğini söylemesi, İmam Muhammed'in ise bunlardan her birinin çoğunun kesilmesi gerektiği görüşünde olması gibi tartışmaların hedefinin hayvanın eziyet çekmeden ölmesini ve kanın büyük oranda vücuttan atılmasını sağlamak olduğu düşünülmektedir.³⁶ Kanı iyi akıtılmamış etler normal sıcaklıkta kanı iyi akıtılmış olana göre daha çabuk bozularak zehirlenmelere sebep olabileceği belirtilmektedir.³⁷ Buradan yola çıkarak fen bilimlerindeki gelişmelerin bazı konulardaki fıkhi hükümlerin hikmetlerinin anlaşılmasını sağladığı söylenebilir. Ayrıca konu hakkındaki tartışma bu âlimlerin hayvanların anatomik yapısı ile ilgili sahip oldukları bilgi ve tecrübenin bir sonucu olarak görülebilir.

Ayrıca bilimdeki gelişmelerin bazı meselelerin hükmünün netleşmesine katkı sunduğu da görülmektedir. Örneğin sigaranın dini hükmü XVI. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında tütün mâmulleri kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte âlimler arasında tartışılmaya başlamıştır. Bu konu hakkında hüküm vermemeyi tercih edenler olmakla birlikte görüş bildiren âlimler temelde tütünü mubah, mekruh ve haram kabul edenler şeklinde üç gruba

³⁴ Kur'an-ı Kerim, El-Bakara 2/172, el-Mâide 5/4, el-A'râf 7/157.

³⁵ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, s. 33.

³⁶ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, s. 50.

³⁷ Nurbaki, s. 86.

ayrılabilir. İslâm âlimlerinin görüş ayrılıklarının esasen o dönemdeki geçerli bilgilerden hareket etmelerinden ve tütünün insan sağlığına etkisi konusunda yeterli tıbbî bilgiye sahip bulunmamalarından kaynaklandığı görülmektedir. Bu bakımdan mubahlığını veya haramlığını savunan pek çok âlim, tütün yaprağının özellikleri ve içenler üzerindeki etkileri hakkında uzman hekimlere müracaat etmenin gereğinden bahsetmiştir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren tıpta sellüler patoloji metodunun kullanılmaya başlanmasıyla birlikte tütünün birçok zehirli kimyasal madde içerdiği kesin bir şekilde ortaya konmuş, insan sağlığına etkileri ve yol açtığı hastalıklar hakkında daha kesin bilgilere ulaşılmıştır. Bu bakımdan modern dönemde yetişmiş âlimlerden birçoğu bugün artık sigara hakkında haram hükmünün verilmesi gerektiği görüşündedirler.³⁸

Bunun gibi, hastalıkla mücadele ve tedavi esasen tıp biliminin konusu olmakla birlikte tedavide kullanılan maddelerin haram-helal olması, mahremiyet gibi açılardan fıkıh kitaplarında ele alınmıştır. Özet olarak İslam bilginleri uzman bir tabibin hayati bir tehlikeden ancak yenilip içilmesi haram madde içeren bir ilaçla kurtulmanın mümkün olabileceğini ve bunun alternatifinin de bulunmadığını bildirmesi halinde, bu ilaçla tedavinin caiz olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Böyle bir hayati tehlikenin bulunmadığı durumlarda ise bazı İslam âlimleri haram maddelerle tedaviyi caiz görmezken bir kısmı kural olarak caiz görürler. Çoğunluk ise belli şartlarda caiz olacağına kaidirler. Haram ile tedavi olmanın cevazını savunanlar, bunun için; kesin olarak şifa vereceğinin bilinmesi, en azından kuvvetle muhtemel olması şartını öne sürmektedirler. Ayrıca ehliyetli bir doktorun önerisini de şart koşmaktadırlar.³⁹

Yine tıbbın bir sahası olan estetik ameliyat konusu da fikhî açıdan değerlendirilmiş ve bu konuda hükümler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, estetik ameliyatlar yapılaş amacına göre değerlendirilmiş ve dikkat çekmek, daha güzel görünmek amacıyla yapılan müdahalelerin İslâm dininde, fitratı bozma kabul edilerek yasaklandığı, buna karşılık tedavi amaçlı olarak yapılan estetik müdahalelere ise dinimizde izin verildiği belirtilmektedir. Özetle estetik ameliyatın; salim fitratı bozmak kastı olmamak, yapılmasında bir yarar veya yapılmamasında mevcut bir zarar bulunmak, hile, aldatma veya karşı cinse benzeme kastı bulunmamak, hukukî karışıklığa ve yanlış anlamaya yol açmamak kaydıyla bir tür tedavî olarak yaptırılmasında sakınca olmadığı belirtilmektedir.⁴⁰

Benzer şekilde tıbbın gelişmesiyle ortaya çıkan bir diğer durum da “saç ekimi” yöntemidir. Dökülen saçların yerine kişinin kendisinden veya başkasından saç nakledilmesi bir çeşit organ ve doku nakli olarak değerlendirilerek caiz olduğu görüşü dile getirilmektedir.⁴¹

Ayrıca kadınların özel halleri konusunda ele alınan hayız, nifas ve istihaze kavramları ibadet ve muamelatı etkileyen meseleler olarak İslam Hukukunda önemli bir yer tutmaktadır. Hayız süresi başlangıç ve bitiş yaşları açısından veya azami süresi bakımından kişiden kişiye farklılık göstermekle birlikte dini ve hukuki birçok durumu etkilediğinden fakihler bu sürelerin tespitine çalışmışlardır. Buna göre kadınlar 9 yaşından itibaren adet görmeye başlar ve 50-55 yaşlarına

³⁸ Şükrü Özen, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XLII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, s. 5-9.

³⁹ H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal II*, s. 164-166.

⁴⁰ Erişim tarihi 29.01.2018, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>.

⁴¹ Hamdi Döndüren, *Kur'an ve Sünnete Göre Güncel Fıkhi Meseleler (200 soru 200 cevap)*, İzmir: Işık Yay., 2011, s. 101.

geldiklerinde adetten kesilirler. Hanefî mezhebine göre adetin en az süresi 3, en uzun süresi 10 gündür. Bu tespitler fıkıh bilginlerinin tecrübelerine ve tıp bilgilerine göre vardıkları sonuçlardır. Bugünkü tıbbi bilgiler âdet kanamasının 11-13 yaşlarında başlayıp 45-50 yaşlarında bittiğini ve 3-6 gün civarında olduğunu ifade etmektedir. Hanefilere göre nifasın en uzun süresi 40 gün, Hanbelî ve Malikilere göre ise 60 gündür. Bu belirlemenin de yine fakihlerin kendi toplumlarının birikimini yansıttığı ifade edilmektedir. İstihaze kadının adet ve lohusalık dışındaki kanamalarının genel adıdır. Yukarıda zikredilen konular tıp ilminin geliştiği günümüzde bu konulardaki bilgilerin uzmanından öğrenilerek dini hükümlerin buna dayandırılması gerektiği düşünülmektedir.⁴²

Bunun yanında tıp biliminin konularından olan doğum kontrol yöntemlerinin fıkhi hükümleri de fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Bunlardan biri olan azil yöntemi (erkeğin cinsel birleşme sırasında spermini dışarı akıtması) çok eskilerden beri bilinen bir uygulama olup Peygamberimiz tarafından yasaklanmamış olması ayrıca İslam bilginlerinin çoğu tarafından eşlerin irade ve tercihinin bırakılması, doğum kontrolünün kural olarak caiz olduğuna delil sayılmaktadır. Tıbbi ve teknik gelişmeler neticesinde ortaya çıkan gebeliği önleme yöntemlerinin doktor tarafından yasaklanmadıkça, döllenmiş yumurtaya zarar vermedikçe ve avret yerini yabancıya (doktor vb.) açmayı gerektirmedikçe kullanılmasında sakınca olmadığı belirtilmektedir.⁴³

Bununla bağlantılı bir konu olan “çocuk düşürme/kürtaj” konusu tıp ve fıkıhın ortak ilgi alanına giren bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ceninin kasten veya kazaen öldürülmesi konusu hicri ikinci asırdan itibaren ceza hukuku bahislerinde yer almış, rahimdeki çocuğun belirli bir süre içerisinde imha edilmesinin caiz olup olmadığı konusu dördüncü asırdan sonra fıkıh kitaplarında tartışılmıştır. Bu konu ile ilgili olarak kürtajın mutlak olarak haram, mutlak olarak mubah ve özür durumunun bulunması şartıyla caiz olabileceği şeklinde görüşler öne sürülmüştür.⁴⁴ Hangi durumlarda kürtaja izin verilebileceği konusunda işinin uzmanı ve dini sorumluluk hisseden doktorların tespitinin esas alınması gerektiği belirtilmektedir.⁴⁵

Ayrıca halk arasında tüp bebek yöntemi olarak bilinen yardımcı üreme teknikleri de bilimsel gelişmelerin insanlığa sunduğu imkânlardan olup bunların fikhî hükümleri fıkıh âlimleri tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda İslam konferansı Teşkilatına bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin aldığı karara göre kocanın spermi ile karısının yumurtası alınarak dışarıda döllenmesi ve oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesi yöntemi ve kocanın sperminin alınarak karısının rahminde uygun bir bölgeye bırakılarak iç döllenmenin sağlanması yöntemi dini sakınca taşımadığı ifade edilmektedir.⁴⁶

Benzer şekilde biyoloji bilimindeki gelişmelerin bir neticesi olan genetik mühendisliği çalışmaları ve canlıların kopyalanması/klonlanması konusu da fıkıh çevrelerince tartışılmaktadır. Bu çalışmalarla ilgili olarak; dinen geçerli bir maslahat bulunmak, daha büyük bir maslahatla çelişmemek, hayvanlara işkence ve eziyet yapmamak ve ekolojik dengeyi

⁴² H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal I*, s. 214-215.

⁴³ Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, İstanbul: İz Yay., 2016, s. 105.

⁴⁴ Nail Çam, *İslam Hukukunda Cenin Ahkâmı*, İstanbul: İz yay., 2018, s. 194.

⁴⁵ Faruk Beşer, *Güncel Meseleler Dini Çözümler*, İstanbul: Nun Yay., 2015, s. 188.

⁴⁶ Karaman, s. 111.

bozmamak şartıyla, bakteri ve diğer mikroskobik canlılar ile bitkiler ve hayvanlar üzerinde yapıldığında caiz olduğu ifade edilmektedir. Ancak insan klonlamanın ortaya çıkaracağı hukukî, sosyolojik ve psikolojik problemler göz önüne alındığında caiz olmadığı belirtilmektedir.⁴⁷

Yine bu bağlamda ortaya çıkan genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) üretimi ve tüketimi konuları hem bilim dünyasında hem de fıkıh çevrelerinde tartışılmaya devam edilen konular arasındadır. Genetiği değiştirilmiş organizmaların, biyoloji, genetik, ekoloji, tıp gibi pek çok alanın yardımına başvurularak bu ürünlerin sağlık ve çevreye zararları, gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel riskleri ve genel yararları da dikkate alınarak daha sağlıklı analizler yapılması ve buna göre fetva verilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Alanın uzmanları arasında dahi bir görüş birliği olmaması sebebiyle ve bilim ve teknolojideki hızlı gelişmeler nedeniyle zamanla meselenin farklı boyutlarının ortaya çıkmasından dolayı bu ve bunun gibi güncel meselelerin hükümlerini tespit etmede kolektif çalışmalara ihtiyaç olduğu belirtilmektedir.⁴⁸

Bu alandaki tartışmalardan biri de gelişen teknolojik yöntemlerle oluşacak ceninin cinsiyetinin belirlenmesinin mümkün olabileceği iddiasıdır. Bu konu fıkıh bilginleri tarafından ele alınarak asıl olan hükmün haramlık olduğu konusundaki görüş ağırlık kazandığı belirtilmektedir. Bununla birlikte ceninin belirli bir cinsiyetten olması durumunda anormal olarak veya genetik hastalıklara maruz olarak doğacak olması zaruret durumu olarak değerlendirilmekte ve bu durumda ceninin cinsiyetinin seçiminin caiz olacağı kabul edilmektedir.⁴⁹

Tıp alanındaki bir başka mesele olan organ nakli konusu da özellikle son yüzyılda gelişme gösteren ve tedavi alanında başvurulan önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konunun son dönem çeşitli fetva kurulları ve âlimlerce ölüden diriye organ nakli, diriden diriye organ nakli ve kişinin kendi vücudunun bir yerinden diğer yerine organ nakli olmak üzere ayrı ayrı ele alınarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu değerlendirmelerde ölüden diriye organ naklinin caiz görülebilmesi için; organ naklinde zaruretin bulunması, uzmanlarda hastanın bu tedavi ile iyileşeceğine dair güçlü bir kanaatin oluşması, ölümünden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onayının alınması, tıbbi ve hukuki ölümünün kesinleşmiş olması şartları öne sürülmektedir. Ve bunun yanında organın bir ücret ve menfaat karşılığında verilmemiş olması ve alıcının da buna razı olmasının da şart olduğu belirtilmektedir. Ölüden diriye organ naklini caiz görmeyen bazı bilginler de bulunmaktadır. Diriden diriye organ naklini caiz gören âlimler bunun için yukarıdaki şartlara ek olarak; vericinin hayatını ve sağlığını bozmayacak olması ve bunun tıbbi raporla belgelenmesi, yeterli tıbbi ve teknik şartların bulunması koşulunu öne sürmektedirler. Kişiye kendi vücudundan organ veya doku naklinin ise caiz olduğu yönündeki görüşlerin ağırlıkta olduğu belirtilmektedir.⁵⁰ Tedavi maksadıyla özellikle

⁴⁷ İbrahim Paçacı, "Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi", *Usul İslam Araştırmaları*, Sayı: 7, Yıl: 2007, s. 59.

⁴⁸ H. Mehmet Günay ve Merve Özdemir (ed), "İslami Açından Genetiği Değiştirilmiş Ürünler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 45, Yıl: 2016, s. 1020.

⁴⁹ Ürdün Tabipler Derneği, *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi?*, (çev. Salih Uçan), İstanbul: Bilge Yay., 2003, s. 343.

⁵⁰ Döndüren, s. 98.

eti yenen hayvanlardan insana organ ve doku naklinde mahzur görülmediği de ifade edilmektedir.⁵¹

Ayrıca günümüz tıbbının imkânlarıyla cinsiyet değiştirmek de mümkün olmaktadır. Cinsiyet değiştirme isteğinde bulunanlarda iki durum söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi ruhsal diğeri fiziksel durumu sebebiyle buna yönelmektedir. Ruhsal durumu sebebiyle bu istekte bulunanlarda kişinin anatomik cinsiyeti ile cinsel kimliği arasında uyumsuzluk olması durumudur (cinsel kimlik disfori sorunu ve transeksüalizm). İkinci durum ise fıkıh literatüründe “Hünsa” tabiriyle ifade edilen kişinin her iki cinsiyet organını bulundurma halidir. Çağdaş fıkıh âlimleri psikolojik nedenlerle cinsiyet değiştirme ameliyatlarına cevaz vermemektedirler. Bununla birlikte iki cinsiyet organına sahip olanların, yapılan tetkikler sonucu baskın olan cinsiyete dönüştürülmesi bir tedavi niteliğinde ve fitri olmayı fitri olana çevirmek olarak görülmektedir.⁵² Bu konuda fikhî hükmün net olarak verilebilmesi için tıp biliminin verilerine duyulan ihtiyaç açıkça ortaya çıkmaktadır.

Başka bir tartışma konusu olan süt bankaları da son yıllarda gündeme gelen konulardan olup fıkıh âlimleri tarafından konuyla ilgili görüşler süt hısımlığının meydana gelip gelmeyeceği esasına dayalı olarak tartışılmıştır. Prensipten böyle bir müessesenin varlığı kabul edilebilir görünmekle beraber ortaya çıkarabileceği mahzurlar dolayısıyla temkinli yaklaşılması gerektiği kanaati belirtilmektedir.⁵³ Bu konunun gündeme gelmesinde gıda saklama teknolojisindeki gelişmelerin etkili olduğu, bu gelişmeler neticesinde fikhî bir tartışma konusunun ortaya çıktığı görülmektedir.

Tıp, etik, hukuk ve İslam hukukunun tartışmalı konularından biri de “ötenazi” konusudur. Ötenazi, aktif ötenazi, pasif ötenazi, dolaylı ötenazi ve hekim yardımlı intihar olarak ayrı ayrı ele alınarak da incelenmiştir. Buna göre hekimin ölümcül dozajdaki ilacı uygulayarak hastanın hayatını sonlandırması demek olan aktif ötenazinin caiz olmayacağı ve doktoru hukuki ve dini sorumluluk altına sokacağı görüşü ağırlıktadır. Tedavinin durdurulması sebebiyle ölüme sebep olmak şeklinde tanımlanabilecek olan pasif ötenazi de caiz görülmemekte ve hekimin sorumlu olacağı savunulmaktadır. Fakat tedavi hastanın isteğiyle kesilirse doktorun sorumlu olmayacağı görüşü öne sürülmektedir. Tüm tıbbi yöntemler kullanıldıktan sonra hayata dönme ihtimali olmadığı teşhisi konulan bir hastanın doğal ölüm sürecine bırakılmasında bir sakınca görmeyen çağdaş âlimler de vardır. Dolaylı ötenazi ise hastaya verilen ilaçların yan etki olarak hastanın yaşamını kısaltması ve bu durumun hasta tarafından biliniyor olmasıdır. Bu durum tedavinin devamı niteliğinde değerlendirilmektedir. Hekim yardımlı intihar ise hastanın açık istemi sonucunda hekimin hastaya kendini öldürebilmesi için gerekli bilgi ve malzemeyi sağlamasının ardından intiharın bizzat hasta tarafından gerçekleştirilmesidir. Bu durum da caiz olmayıp aynı zamanda hekimi sorumlu yapan bir uygulama olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴ Bu konuda hükme varılırken meselenin tıbbî boyutu yanında etik/ahlakî yönünün göz önünde bulundurulması gerektiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda ilahi kaynaklı yüce ahlak normlarına

⁵¹ Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 96.

⁵² Talip Türkan, *İslam Hukuku El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., s. 778.

⁵³ Enver Osman Kaan, *Güncel Fıkıh Problemleri (Ders Notları)*, İstanbul: Rağbet Yay., 2016, s. 149.

⁵⁴ Kaan, s. 120-138.

sahip olan İslam'ın Hukuk sistemi olan fıkıh, bu gibi konularda bütün bilim dallarınca dikkate alınmalıdır.

Yine tıp ve adli tıp alanlarında önemli yer tutan otopsi operasyonu dini hüküm bakımından; cinayet davalarında gerçeği öğrenmek amacıyla yapılan otopsi, bulaşıcı bir hastalığın bulunup bulunmadığını anlamak üzere yapılan otopsi ve son olarak öğrenmek ve öğretmek için yapılan otopsi olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. Bunlardan ilk ikisinin caiz olduğu, kanı helal olmayan insanların cesetleri üzerinde ilmi maksatla otopsi yapılmasının ise caiz olmadığı ifade edilmekte, fakat ölüme mahkûm edilmiş kişilerin cesetleri üzerinde bu amaçla otopsi yapılabileceği belirtilmektedir.⁵⁵

Burada verilen örneklerin çoğaltılıp konunun daha da genişletilmesi mümkündür. Zira insanla ilgili bütün konular bir şekilde fıkıh ilmine konu olabilmekte, bu konular aynı zamanda fen bilimlerinin herhangi bir dalının ilgi alanı içinde kendine yer bulabilmektedir. Ancak verilen örnekler makalenin daha da uzamaması açısından yeterli görülmektedir.

SONUÇ

Yukarıda verilen örneklerden ölçü ve tartı ile ilgili konuların, seferiliğin, fotoğraf konusunun, namaz vakitlerinin belirlenmesi, hicri ayların başlangıcının belirlenmesi/rü'yet-i hilal konusunun, fizik bilimi ile fıkıh arasında bulunan ortak konulara örnek olduğu görülmüştür. İstihale, istihlâk, sular, temizlik, necaset gibi konu ve kavramların kimya bilimi ile fıkıh arasındaki ilişkiye örnek verilebileceği değerlendirilmiştir. Hayvan kesimi, hayvan ve bitkiler, haram maddelerin tedavide kullanımı, estetik ameliyat, saç ekimi, doku ve organ nakli, cinsiyet değiştirme ameliyatları, kadınlara mahsus haller, doğum kontrol yöntemleri, yardımcı üreme teknikleri, kürtaj, genetik mühendisliği, süt bankası, ötenazi, otopsi gibi konuların biyoloji ve tıp bilimleri ile fıkıh arasındaki ilişkinin örneklerinden olduğu anlaşılmıştır. Bu örnekler ışığında fıkıh ilminin fen bilimlerinden zaman zaman yararlandığı, hatta fen bilimlerinin tarihsel gelişimine de katkıda bulunduğu görülmüştür. Ayrıca fen bilimlerinin ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan yeni gelişmelerin fakihlerin gündemine yeni konuların gelmesine sebep olarak fıkıhın dinamik yapısına katkıda bulunduğu anlaşılmıştır. Hükmü naslarda açıkça belirtilmemiş olan ve fakihlerin kendi bilgi, tecrübe ve buldukları yerin örfüne bağlı olarak ortaya koyduğu içtihad alanına giren meselelerin fikhî hükmünün belirlenmesi için fen bilimleri ile ilgili yönlerinin de fıkıh bilginlerince dikkate alındığı fikrine ulaşılmıştır. Ayrıca fen bilimlerinin ulaştığı sonuçların bazı fikhî hükümlerin hikmetlerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu sonucuna varılmıştır. Bilimsel gelişmelerin çok hızlı ilerlediği çağımızda, bu sebeple ortaya çıkan meselelerin fikhî hükümlerinin ortaya konulabilmesi için fıkıh bilginlerinin ilgili konularda fen bilimlerindeki yenilikleri takip etmeleri gerektiği, meselelerin künhüne vakıf olarak doğru kararlar verebilmeleri için fen bilimleri ile ilgili bazı temel kavramları bilmelerinin faydalı olacağı düşüncesine ulaşılmıştır. Fen bilimleri alanında çalışma yapan ilim adamlarının da daha insani ve daha ahlaki bir bilimsel gelişmenin sağlanabilmesi ve disiplinler arası çalışmaların daha kolay yapılabilmesi için fıkıh ilminin ilkelerinden ve temel kavramlar hakkında bilgi sahibi olmaları gerektiği anlaşılmıştır. Ayrıca disiplinler arası ortak çalışmaların yapıldığı ve yapılmaya devam edilmesinin gerekli olduğu anlaşılmıştır. İnsanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu yakalayabilmesi ve dünyanın daha yaşanabilir bir yer haline gelmesinin; dini

⁵⁵ Karaman, s. 235-236.

ve fenni ilimlerin birbirini desteklemesi, fikhî ve ahlakî sınırların ihlal edilmemesi ile mümkün olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus vd., (2004), *İlmihal I*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Apaydın, H. Yunus vd., (2004), *İlmihal II*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atar, Fahrettin (2014), *Fıkıh Usulü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Başoğlu, Tuncay (2003), "Fıkhi Tefekkürün Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, ss. 15-24.
- Beşer, Faruk (2006), "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usul İslam Araştırmaları*, Sayı: 5, ss. 33-62.
- Beşer, Faruk (2014), *Herkes İçin Kolay Usulü Fıkıh*, İstanbul: Nûn Yayınları.
- Beşer, Faruk (2015), *Güncel Meseleler Dini Çözümler*, İstanbul: Nun Yayınları.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (2007), *Büyük İslam İlmihali*, (sad. Ali Fikri Yavuz), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çam, Nail (2018), *İslam Hukukunda Cenin Ahkâmı*, İstanbul: İz yayınları.
- Çeker, Orhan (2012), "İstihale", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – IV Günümüzde Helâl Gıda* içinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 132-138.
- Döğen, Şaban (1995), *İslam ve Fizik*, İstanbul: Gençlik Yayınları.
- Döndüren, Hamdi (2011), *Kur'an ve Sünnete Göre Güncel Fıkhi Meseleler (200 soru 200 cevap)*, İzmir: Işık Yayınları.
- Ekşi, Ahmet (2011), *İslam Tıp Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erdoğan, Mehmet (2015), "Fıkıh", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erdoğan, Mehmet (2015), "Müctehid", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erkal, Mehmet (2004), *Zekât - Bilgi ve Uygulama*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Ertin, Hakan (2012), *Tıp ve Fetva*, İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Günay, H. Mehmet ve Merve Özdemir (ed.; 2016), "İslami Açıdan Genetiği Değiştirilmiş Ürünler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 45, ss. 1004-1022.
- Gürkan, Menderes (2005), "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, ss. 211-232.
- Hüseyin Bağ ve Gamze Dolu (Ed.) (2018), *Genel Kimya*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Kaan, Enver Osman (2016), *Güncel Fıkıh Problemleri (Ders Notları)*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Karaman, Hayreddin (2016), *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, İstanbul: İz Yayınları.
- Keleş Ekrem (2002), "Rü'yet-i Hilal Meselesi", *Marife Dergisi*, Sayı: 2, ss. 35-52.
- Köse, Saffet (2016), *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Nurbaki, Haluk (1985), *İslam Dininin İnsan Sağlığına Verdiği Önem*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Özen, Şükrü (2012), "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XLII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 5-9.

Paçacı, İbrahim (2007), "Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi", *Usul İslam Araştırmaları*, Sayı: 7, ss. 35-60.

Sezgin, Fuat (2008), *İslam'da Bilim ve Teknik*, (çev. Abdurrahman Aliy ve Eckhard Neubauer), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Unat, Yavuz (2013), *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yay.

Türcan, Talip (2015), *İslam Hukuku El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Ürdün Tabibler Derneği (2003), *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi?*, (çev. Salih Uçan), İstanbul: Bilge Yayınları.

Erişim Tarihi 03/05/2017, <https://sorularlaislamiyet.com/kuru-temizleme-caiz-mi>.

Erişim Tarihi 03/05/2017, <https://www.sorusorucevapbul.com/soru-cevap/namaz-salat/imsak-vakti-neye-gore-belirlenir>.

Erişim Tarihi 03/05/2017

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.593959346daf42.64860503.

Erişim tarihi: 29/01/2018, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>



NEY SAZININ MEVLÂNA DÜŞÜNÇESİNDE FARKLI BİR TASVİRİ
A DIFFERENT DESCRIPTION OF NEY INSTRUMENT IN THE THOUGHT OF RUMI

İlyas Noyan ÖZATİK

Türkiye Cumhuriyeti, Ticaret Bakanlığı
Republic of Turkey, Ministry of Commerce, Ankara/Turkey

noyanozatik@gmail.com

[orcid.org/ 0000-0002-9420-0390](https://orcid.org/0000-0002-9420-0390)

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15 Kasım/November 2019

Kabul Tarihi/Accepted: 16 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2019

Atıf/Cite as: Özatik, İlyas Noyan (2019), "Ney Sazının Mevlâna Düşüncesinde Farklı Bir Tasviri", *BÜİFD*, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 106-123.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

İnsan varoluşunun ilk zamanlarından başlayarak onun estetik hazlarının tetikleyicisi olan ney, kamıştan üretilmiş nefesli bir sazdır. Bir çalgı olarak farklı biçimleriyle kullanılan ney türevleri, Anadolu'da başpâreli biçimiyle On üçüncü yüzyıl sonrasında farklı bir anlam kazanmış, ilahi bilgeliğin temsilcisi olmuştur. Kendi içerisinde akorduna göre birçok çeşidi bulunan ney, *gövde*, *başpâre* ve *parazvâne* bölümlerinden oluşmaktadır ve her saz gibi kendine has zorluklara sahiptir. Ney fiziki varlığı, ses kapasitesi ve icra biçimi olarak Türk müziğinde, özellikle tasavvuf müziğinde büyük önem kazanmıştır. Ancak bu işlevin ötesinde ney, kendisine yüklenen anlam neticesinde ilahi âlemden uzak düştüğünün bilincinde olan kâmil insanı temsil etmiştir. Mevlâna ney üzerinden sadece ayrılıkları tasvir etmemiş, bir kavuşma reçetesi sunmuştur. Yokluk, Hayâl ve Varlık âlemleri arasında seyreden insan ruhu, mûsikî ile yücelir. Varlık âleminin duyularla sınırlı darlığı, hayâl âleminde azalır ve yokluk âlemine kapılar açar. Ney üzerindeki delikler insan başındaki uzuvlardan çok duyuları temsil eder, bu deliklerin kapatılması halinde içsel duyuların açılacağı, ortaya çıkan karanlığın sonsuz hayatın kapılarını aralayacağı anlatılmaktadır. Böylelikle ney, insanı dağa, taş sığmayıp gönlünde yer bulan ilahi hakikatle buluşturan ve kavuşmayı körükleyen bir sembol haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ney, Saz, Mûsikî, Mevlâna, Tasavvuf.

ABSTRACT

Ney is a brass instrument made of reed, showing great company to human being in order to taste aesthical wellbeing. Among many similar instruments, ney has gained a serious philosophical background to build a new meaning in the path of wisdom. While ney has different types based on transpositional capacities, it's based on 3 components: The reed body, horn bashpare and the ring that protects against damages. Ney has a unique place and great respect in Turkish secular and religious music. Beyond all that, ney is understood as the symbol of the man of wisdom who is aware of the saperateness of his own beloved divine creator based on the work of Rumi. A new approach based on new findings prove us that Ney has more to offer, not ony the saperateness, the path of convergence. Three worlds are mentioned in the worldview of Rumi. Realm of Absence, Realm of Dreams and Realm of Existence. Holes of the Ney, symbolising human perceptions show great importance to how to go beyond the physical existence by opening inner sences through closing the others. Ney gives us a great cure to follow the path that takes him to his beloved divine Creator.

Keywords: Ney, Instrument, Music, Rumi, Sufism.

GİRİŞ

Ney, müziğimizin temel sazlarından birisidir, kamıştan yapılır, nefesli sazlar sınıfında yer alır. Bir kamışın ney haline gelmesi için özel alaşımlara veya ileri bir teknolojiye ihtiyaç yoktur. Böylelikle hemen her kültürde Ney ve benzeri sazları görmemiz mümkün olmuştur.

Ney ismiyle anılan birçok kamış çalgı olduğu muhakkaktır. Ancak *Nây-ı Şerîf* dediğimizde aklımıza gelen, Anadolu coğrafyasında biricik formuyla başpâresi, paravânesi ve dokuz boğumluk gövdesiyle tanıdığımız ney çeşididir. Bu isimlendirme şüphesiz ki Mevlâna düşüncesinin ve Mevlevilik kültürünün bu sazla kurmuş olduğu özel ilişkinin sonucudur.

On üçüncü yüzyıl yüzyılda Hz. Mevlâna bu sazı çok sevmiş, icracılarını yakınında tutmuş, Mesnevi-i Mânevî isimli eserinin başına ve temelini yerleştirmiş, onu şerefletirmişti. Kurgulanan bu yeni anlam üzerinden ney, birçok sazdan farklı bir kimlik kazanmış, nağmelerinde özel bir mânâ taşımış ve insan hissiyatının çok özel bir alanı olan maneviyâtına temas etmiştir.

Bu çalışma musikimizde önemli yere sahip olan bu sazı farklı perspektiflerden inceleyerek tanıtmak (mûsikî ve tasavvuf inancı) amacını taşımaktadır. Ney hakkında yapılmış çok değerli akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bunların her birisi büyük emeklerin sonucudur ve irfan hayatımıza önemli katkılar sunmuşlardır. Bütün bunlara katılmakla beraber, bazı bulgular bu sazın yeni bir yaklaşım temelinde anlaşılmasının faydalı olacağı fikrine ulaşmamıza neden olmuştur.

Çalışmada ney sazının somut varlığı, tarihçesi, çeşitleri ve icrası üzerinde durulacaktır. İkinci aşamada, Hazreti Mevlâna düşüncesinin, mûsikî pratiklerine genel tasavvuf kültürü içerisinde verdiği yer ve tanıdığı işlev araştırılacaktır. Üçüncü aşamada mûsikî hakkında çizilmiş olan bu genel çerçeve kapsamında ney sazının nasıl bir yer bulduğuna bakılacak, geleneksel tasvirinde birbirinden kopuk unsurlar birleştirilerek daha ileri bir anlamın ortaya çıkartılmasına teşebbüs edilecektir.

1. Türk Mûsikî Kültüründe Ney'in Yeri

Geleneksel Türk Müziğinin en şöhretli sazları arasında bulunan ney, Farsça kamış anlamına gelen *nây* kelimesinden türemiştir (Öztuna, 1990, s. 116). Bu saz, Latince *arundo donax/Kargı* olan bir kamıştan yapılır. İcracısına neyzen adı verilir. Neyzen kelimesi ise Farsça, "Ney" ve icra eden anlamına gelen "zeden" ekinin birleşmesiyle ortaya çıkmıştır (Ünaldı, 2008, s. 10). Mevlevî ayinlerinde Mutrıp adı verilen mûsikî heyetini idare eden kişiye, *Neyzenbaşı* adı verilir (Gölpınarlı, 2006, s. 45). Geçmişinin Sümerler medeniyetine kadar geri gittiği iddia edilmektedir, birçok farklı coğrafyada benzerleri görülmüştür ve kendi içerisinde belirli bir evrime uğramıştır.

1.1.Tarihsel Olarak Ney Sazı

Ney benzeri üflemeli sazlar tarih boyunca icra edilmiştir. Koca, "*Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Musikimizdeki Yeri*" isimli çalışmasında neyi, benzeri üflemeli sazlarla ilişkili olarak ele almıştır. Bu satırlarda Sümer, Babil, Asur medeniyetlerinin ney türünden üflemeli flütler icra ettikleri, Mısırlıların ise üfleş biçimi şimdikine benzeyen yanal flütler kullandıkları beyan edilmiştir. İbn-i Haldun'un Mukaddime'sinde zikredilen Şebbâbe, Batı Afrika'da kullanılan Zulâmî kamıştan yapılmış sazlara örnek olarak verilmiştir. Elimizdeki en eski saz ise M.Ö. 2800-3000 yıllarından kaldığı düşünülen ve Philadelphia Üniversitesi Müzesinde sergilenen bir sazdır (Koca, 2002, s. 182).

Neyin tarihçesi hakkında konuşan birçok kaynağın doğrudan ney sazını veya ilkel biçimlerini ele alıyor olmayışı, basit yapısına karşın büyük bir melodik zenginlik taşıyan bu sazın gerçekten Mevlâna düşüncesiyle görünür hale geldiği fikrini kuvvetlendirmektedir. Ayhan Sarı, 1250 tarihli *Al-Şerefiye* isimli eserde Safiyüddîn Abdülmümîn'in bu sazı sekiz delikli olarak tarif ettiğini, ikinci başparmak için bir deliğin daha açıldığını bildirmektedir. Hâfız Şirâzi *Mugannînâme* isimli eserinde yine neyi anmış, Merâgalı Abdülkadir'in *Şerh-ül Edvâr* isimli eserinde boylarına göre 5 farklı ney tarif edilmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethi üzerine düzenlediği şölende neyler üflenmiş, bu devirde Abdülaziz Çelebi'nin kâleme aldığı *Nekâvet-i Edvâr* üflemeli sazlar bölümünde çeşitli neyleri anmıştır. Ney eğitimi ilk defa Seydî'nin 1504 tarihli *El-Matla* isimli eserinde lafz edilmiştir ve burada günümüze uygun olarak gövde üzerinde toplam yedi delik olduğu anlaşılmaktadır. Şair Revanî'nin *İşretnâme*'si, Gelibolulu Ali'nin *Surnâme*'si neyi anmış ve onu *çalgıların şeyhi* olarak nitelemiştir. Osmanlı coğrafyasını ziyaret eden birçok gezgin yine ney sazını konu edinmiş, Evliya Çelebi dahi, yazıtlarında bu saza ve önemli icracılarına yer vermiştir. Bugün elimizde ney sazının geçmişine dair III. Ahmet'in dört şehzadesinin sünnet töreninden, Fonton'un tespitlerine kadar yapısı ve icra tekniği hakkında fikir verebilecek birçok görsel bulunmaktadır (Sarı, 2012, s. 192-198).

1.2. Fiziksel Olarak Ney Sazı

Neyler, içi boş, kargı cinsinden boğum arasındaki mesafeler azami nispette birbiriyle eşit, kutru mümkün olduğu kadar kalın ve geniş, yerinde yetmişmiş, sararmış, kurumuş, düzgün ve dışı cilalı, yüzeyi zedelenmemiş, çatlamamış kamışlardan imal edilir (Tümer, 1964, s. 180). Altısı ikili grup olarak ön yüzünde, biri ortasına yakın bir yerde ve arkada olmak üzere yedi deliğe sahiptir. Arka taraftaki bu deliğin uzun zaman için kullanılmadığı ve ancak bundan üç asır önce Kutb-ı Nâyi Osman Dede (1652-1730) tarafından açıldığı bilinmektedir (Ünaldı, 2008, s. 10). Uzunluğuna göre farklı çeşitleri vardır. Kamış, başpâre ve parazvâne isimli parçalardan oluşmaktadır.

Neyzen Hayri Tümer bu sazı etraflıca tarif etmiş, sadece üfleme tekniği hakkında değil, fiziksel yapısı hakkında da hayati bilgiler sunmuştur. İmal edilecek kamışın uzunluğu her ne boyda olursa olsun, boyu 26 bölüme taksim edilir. Arka delik yani aşiran perdesi tabir edilen yer neyin yaklaşık ortası sayılan On üçüncü yüzyıl boğuma açılır. Öteki delikler ise, 17, 18, 20, 21, 22 ve 23. bölümlere açılır. 19. bölümde delik olmaz (Tümer, 1964, s. 180). Bir kamış, ney haline gelecekse onun ısı marifetiyle düzeltilmesi sonrasında içindeki boğumların en tepede olanına kadar temizlenmesi gereklidir. Bu nedenle ney imal etmeye, *ney açmak* denilir. Birinci boğum içerisine nispeten küçük bir delik açılarak nefesin ortaya çıkaracağı titreşim için gerekli hazne yaratılır, buna *ses kutusu* adı verilir.

Ney açısında iki temel yöntem bulunduğu, birincisinin *26'lı sistem* adı da verilen, yukarıda Hayri Tümer tarafından izah edilen klasik metod olduğu, ikincisinin ise, kaydırmalı metod diye anıldığı bilinmektedir (Tan, 2011, s. 28). Geçmişte bu iki metodu kullananlar arasında ciddi bir uzlaşmazlık vardı ancak ilginçtir ki Tan tarafından yapılan çalışmada, 62 adet tarihi neyin incelendiği bunlardan 1 tanesinin doğrudan, 5 tanesinin ise dolaylı olarak klasik açıyla açıldığı, kalanında kaydırmalar tespit edildiği bildirilmiştir. Tan, bu neylerin %10 oranında klasik açı esasında imal edildiğini, %90 oranında ise, kaydırmalı olarak açıldığını belirtmektedir (Tan, 2011, s. 189).

Geçmişte doğru açılmış bir ney sazına ulaşmak kolay değildi. Ney üfleyen ve açan kişi sayısının günümüzle karşılaştırılamayacak olması, bu kişilerin çok azının icracılığı ana meslek olarak seçmiş olmaları, uygun kamışların yetiştiği bölgelere ulaşımın zorlukları ney sahibi olmayı zorlaştıran etkenlerdi. Ancak daha da önemlisi bu saza atfedilen mukaddes anlam, onun bir meta olarak alınır-satılır olması konusunda son derece muhafazakârdı. Bazı araştırmacıların tespitine katılarak 2000'li yıllarda birçok ustanın yükselen ney talebini karşılamak amacıyla ney satışına başladığını ancak nicelikte görülen bu artışın nitelikte karşılık bulduğunu söylemenin kolay olmadığını kabul etmek gereklidir (Ünaldı, 2008, s. 14-15). Ney sazında henüz öğrenci düzeyde, hatta ancak ses çıkarabilen imalatçıların sattıkları sazlar akort konusunda ciddi sıkıntılar ortaya çıkartmaktadır. Öte taraftan icracı olarak ney sazına hâkim, geleneksel usulleri bilen neyzenler, yükselen talep sonucunda eski açkıcılara göre çok daha fazla saz imâl etmek imkânı bulmuşlar, böylelikle tecrübe ve teknolojilerini ilerletmişlerdir. Bunun yanı sıra kamış toplayıcılığının da ayrı bir sektöre dönüşmüş olması, ustaları bol miktarda uygun malzemeye kavuşturmuş, öğrenciler çok kısa sürelerde kendileri için özel hazırlanmış sazlara ulaşabilir hale gelmişlerdir.

1.3. Ney'in Çeşitleri

Bu çalışmaya konu edinilen ney sazının boylarına göre 24 çeşidi bulunmaktadır. Bunların tamamı aynı ses düzenine sahiptir ve akortları delikleri açılmadan rast (sol) sesine göre yapılır. Bolahenk Nisfiye (52,0-53,3), Sipürde (57,2-58,5cm), Müstahzen (59,8-62,4 cm), Yıldız (65,0-66,3 cm), Kız (68,9-70,2 cm), Mansur (78,0-80,6 cm) akortlu neyler aktif olarak üflenmektedir (https://www.neyzen.com/ney_cestileri.html). Şah (85,8-88,4 cm) yerine göre, Davut (91,0-93,6 cm) ve Bolahenk (97,6-101,2 cm) ise uzun boyları nedeniyle nadiren üflenebilmektedir. Bu neylerden hangisinin üfleneceği konusunda refakat edilecek kişinin ses bölgesi veya icranın gerektirdiği tavır belirleyicidir. Kadın ses bölgesi için mansur veya kız neyleri, erkek ses bölgesi için ise bolahenk, sipürde veya müstahzen neyleri tercih edilmektedir. Toplu icralarda ise kız akordu, her iki cinsiyetin buluştukları bir akort olarak tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra fasıl müziği gibi hareketli icralarda küçük neylerin klasikleri veya ulvi sesleri içeren icralarda büyük neylerin kullanılması tavır açısından daha iyi bir sonuç vermektedir. Ne yazık ki erkek seslerin tiz bölgelerde seyrediyor olması, dini musiki alanında yapılan birçok icrada küçük neylerin kullanılmasına neden olmuştur. Bu durum "daha parlak" olacağı gerekçesiyle birçok kişi tarafından itibar görmektedir.



Şekil: Farklı Açkılarda Ney Çeşitleri

1.4. Ney'in Unsurları

Ney sazı, kamış, başpâre ve parazvâne olmak üzere, üç ana bileşenden oluşmaktadır (Karadağ, 2009, s. 8). Kamış, bu sazın ana unsurudur. Geçmişte başpârenin, dolayısıyla parazvânenin bulunmadığı zamanlar olmuştur. Bu işe uygun kamışlar doğanın bize verdiği halleriyle kullanılmıştır. Uygun boğum uzunlukları, sert ve parlak bir dış mine, geniş bir iç hacim tercih edilir özellikler olmuştur. Kamış Anadolu ve Ortadoğu'nun birçok bölgesinde bulunmaktadır. Yurdumuzda Hatay bölgesinde, Ortadoğu'da Suriye ve Şam'da rastlanılmaktadır. Buna ilaveten Kıbrıs kamışlarıyla ün salmıştır. Geçmişteki ulaşım imkânlarının sınırlılığı zaman zaman ekleme neyler imal edilmesine neden olmuştur. Bu sazlar mutlaka boğumların içinden, geçmeli olarak yapılmıştır ancak kamışın nemli ve sıcak nefesle genişleyen ve daralan yapısı bunları uzun ömürlü olmaktan çıkarmıştır.

Başpâre, sadece Anadolu coğrafyasında neylerin üflenene kısmına takılan bir parçadır ki, geleneksel olarak manda boynuzundan yapılmaktadır. Fildişi, gergedan boynuzu gibi malzemelerin bu amaçla nadir de olsa tatbik edildiği görülmüş, ayrıca sert ahşap başpâreler de zaman zaman kullanılmıştır. Bu amaçla kullanılan malzemeler ses üzerindeki gösterdiği etki araştırılmış ve etkili olduğu denenerek ortaya konulmuştur (Barç, 2018, s. 50). Başpâreler, neyin sesini doğrudan etkiler ve hatta içindeki kavisin yapılışındaki ustalık, neyin kalitesini doğrudan etkiler (Uygun, 2004, s. 64). Mandaların erken yaşta kesilir hale gelmesi, neyzenlerin bu önemli malzemelerinde bir kıtlığa neden olmuş, alternatif arayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bugün sert bir tür plastik olan delrin, maliyetinin düşüklüğü ve ulaşılabilirlik nedenleriyle tercih edilir hale gelmiştir. Günümüzde iç kısımları boynuz, dışı ahşap veya başka malzemelerden yapılan başpâreler adeta yeni bir sanat gibi ortaya çıkmıştır. Ancak boynuz sıcak hava ve nemle temas ettiğinde genişleyen ve sonrasında daralan bir malzeme olduğu için iyi yapılamamış üretimlerin ek yerlerinden atma riski mevcuttur.

Parazvâne neyin iki ucuna takılan bileziktir ki, onu korumak amaçlı olarak imâl edilir. Özellikle başpâre denilen kısmın icat edilmesi, bu parçanın girdiği kamış ağzını yarmasın diye parazvâne yapılmasını zorunlu kılmıştır. Parazvâne üst tarafta olabildiğince sıkı, boşluksuz olarak imal edilir. Kamışın alt tarafına yapılan parazvâne ise, ney sazını birçok darbeye karşı korumak amacıyla takılır. Geçmişte gümüş başta olmak üzere birçok metal, bu amaçla kullanılmıştır. Tarihte mücevher kakmalı, süslü parazvâneler de görülmüştür. Ancak ney sazının sade duruşu açısından fazla süsleme yapılamaması uygun görülmemiştir.

1.5. Ney İcrasının Zorlukları

Geçmişte Türk Mûsikîsinin yaygın eğilimi olan meşk sistemi ney eğitimi için de tek geçerli yoldu. Meşk, uygulamasının geçilecek eserin güftesinin talebeye yazdırıldığı veya basılı materyallerden gösterildiği, bunu takiben usulünün diz vurmak suretiyle gösterildiği, son olarak da bölüm bölüm hoca tarafından okunarak tekrar ettirildiği basit bir müzik öğretim yöntemi olduğu belirtilmektedir (Karadağ, 2009, s. 3). Bu, sazendenin veya hanendenin öğrencisiyle bire bir etkileşim içerisinde buldukları bir usta-çırak ilişkisidir, tavır öğrenci için bu çalışma süresince oluşur ve 16. Asır sonrasında mûsikimizin geleneksel eğitim metodudur (Gülhan, 2014, s. 5). Amaç okunan eserin öğrencinin zihnine nakşedilmesidir. Başka bir ifadeyle meşk, taklitten tahkîke giden bir yol takip etmektedir.

Ney, icracısına hiçbir aşamada kolaylık vaad etmemektedir. İlk adımda ses çıkartmak neredeyse imkânsızdır. İkinci adımda akort ciddi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Son adımda seslerin kendi aralarındaki ilişki sorunlu olabilir. Neyden ses çıkartmak yüksek şiddete sahip bir nefesin değil, doğru bir tekniğin neticesidir. Ortasında küçük bir yuvarlak oluşan dudakların başpâyeye uygun bir açı ile verdiği doğru kuvvetle nefes, havanın sıkışarak ses kutusu içerisinde titreşmesini sağlamaktadır. Ney sesi ilk çıktığında çığ ve mûzikâl olmaktan uzaktır. Neyzenler uzun egzersizler neticesinde hem seslerindeki fosurtuyu azaltırlar, hem seslerini kuvvetlendirirler hem de elde ettikleri tınları daha derin ve lâtif hale getirirler.

Ney sabit akortlu bir sazdır. Bu nedenle genel sazların durumuna göre akordunu değiştirme imkânına sahip değildir. Dudakların başpâyeye olan açısını daraltarak pesleşme, genişleterek tizleşme küçük miktarlarda sağlanır. Ancak bu imkân fazla zorlandığında tınıyı olumsuz etkiler ve dudak hareketleri yardımıyla doğru basılabilen bazı seslerde zaafa yol açar. Neyzen neyi ilk ele aldığında seslerin aradığı lezzette olmadığını ve sazının akordunun pes olduğunun farkındadır. Bir süre sıcak nefesle üflenilen ney, kısa süre sonra ısınır ve arzu edilen yeterliliğe kavuşur.

Seslerin kendi aralarındaki ilişkisi çoğu neyde sorunludur. Pes bölge, ana bölge ve tiz bölgedeki sesler aynı deliklerden ortaya çıksa dahi, üfleme bölgeleri yani oktavlar arasında dikleşen bir eğilim ortaya çıkarabilir. Nefesin şiddeti de akordu dikleştirici bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla Türk Müziği seslerinin ney üfleyecek kişinin zihninde oturmuş olması gereklidir. Bunun da ötesinde Türk Müziğinin seslerden çok aralıklar üzerine kurulduğu ve iniş ve çıkış cazibesinin yahut makamların kendilerine has çeşnilerinin nazariyatta belirtilen seslerden farklı baskılar ortaya çıkartması neyzenlerin makamlar konusunda nazari bilgi ötesinde sağlam bir eğitim almış olmalarını gerektirmektedir. Örnek vermek gerekirse, tiz taraftaki “sol” sesine tekabül eden gerdaniye perdesi dik kalma riskine sahiptir ve nefese yüklenmeksizin dudakla pesleştirmek gereklidir. Yine “mi” sesine tekabül eden hüseyni perdesi müptedi neyzenlerde sıklıkla dik kaldığına şahit olunan bir sestir. Segâh sesi de bir miktar dikleştirilerek basılması gereken seslerdendir.

Meşk sisteminin geçerli olduğu dönemlerde hocasıyla çokça zaman geçiren talebe, mûsikînin seslerini zihninde sağlam bir şekilde oluşturmak imkânı bulabiliyordu. Her ne kadar nota kullanılan malzemeleri zenginleştirmiş olsa da kendisini geleneğe bağlayan eğitimciler okuyuş biçimlerini sanki meşk edercesine aktarmayı sürdürmektedirler. Neyzen adayının kendi ayakları üzerinde duracağı zamana kadar hocasının denetiminde olması bu derece önemli iken, sadece metot kitaplarından veya internet üzerinden bu sazı öğrenmenin mümkün olamayacağı açıktır. Bu zorluğun yazı sıra, kaleme alınmış metod kitaplarının ney sazının tarihçesi, yapımı, bakımı gibi konularda ayrıntılı bilgilere sahip olmakla birlikte, öğrencilerin kolay anlayabilecekleri basit bir dilden yoksun oldukları, nefes şiddetleri ve oturuş pozisyonları hakkında karışık ifadelerle yer verdikleri, makam ve ses öğretimlerinde basit makam ve seslerden daha zorlu olanlarına doğru ilerleyişin pedagojik sorunlara yol açacak biçimde kullanıldığı yönünde eleştiriler bulunmaktadır (Karadağ, 2009, s. 6).

2. Hazreti Mevlâna ve Musiki

Musikimizde şöhret ve saygı kazanmış birçok besteci ve icracı Hazreti Mevlâna'nın temellerini atmış olduğu kültür ikliminden beslenmiştir. Öztuna da, Türk Mûsikîsi

bestekârlarının çok mühim kısmının Mevlevî, hatta mühimce bir kısmının doğrudan “Dede” denen Mevlevî dervişleri olduğuna dikkat çekmektedir (Öztuna, 1990, 55). Gönül de, Mevlevî Tarikatını mûsikiye, Hazreti Mevlâna'nın teveccühü üzerine gereken önemi verdiğini, zaman içerisinde ve günümüzde hala etkilerini gördüğümüz yakın tarihimizin en kaliteli sanat okulları olduğunu belirtmektedir. Hazreti Mevlâna, mûsikimize önderlik ve hâmilik etmiş, gelişmesine katkıda bulunmuş, eserleri vasıtasıyla bütün dünyaya özellikle mûsikiye olan alakasını duyurmuş, Allah ve hakikat aşkını her din ve mezheplerden olan beşeriyet camiasına aktarabilmenin sırrına erişmiş müstesna bir veli olarak tanımlamaktadır (Gönül, 2007, s. 75).

Dolayısıyla Mevlâna'nın musiki sanatını nasıl anladığını incelemek, onu takip eden yüzlerce büyük ismin kültür temellerini daha yakından tanımak anlamına gelecektir. Bu bölüm, Hazreti Mevlâna tarafından ortaya konulan ve farklı âlemleri bir bütünsellik içerisinde ele alan yaklaşımı tarif edecek, mûsikî sanatını bu parçaların birbirleriyle ilişkisi ve insan ruhu üzerindeki etkisi açısından inceleyecektir.

Mevlâna tarafından söylenmiş olan şiirler, müziği sevmekle yetinen birisi olmadığını, bizzat rebap çaldığını, bu ilmi derinlemesine bildiğini göstermektedir. Oğlu Sultan Veled dahi kendisi gibi aynı saza meyletmiş, Mevlâna Hamza isimli Neyzenini de neredeyse yanından ayırmamıştır. Şiirlerinde müziğe karşı sevgisini ifade etmekle kifayet etmemiş, onu mukaddes bir sanat olarak alarak, kâinatla kurulan ilişkinin temeline yerleştirmiştir.

2.1. Hazreti Mevlâna İçin Mûsiki'nin Kaynakları

Hazreti Mevlâna mûsikinin iki kaynaktan beslendiğini beyan etmektedir:

“Hakîmler, bu musikî nağmelerini göklerin dönüşünden aldık demişlerdir. Halkın tanburla çaldığı, ağızla söylediği bu şarkılar, nağmeler, hep göğün hareketinden alınmadır. Müminler derler ki cennetin tesiriyle bütün kötü ve çirkin sesler de latif olur. Biz hepimiz Âdem'in Cüz'üleriydik... cennette o nağmeleri dinledik, duyduk!” (Mesnevi, IV, s. 269).

Yukarıda görülen birinci beyit, Mevlâna'nın musiki yaklaşımının büyük ölçüde Pisagor'dan ilham aldığını düşündürmektedir. Hazreti Süleyman'ın öğrencisi olduğu ifade edilen Pisagor, göklerin dönüşünü işitmiş ve musikinin nağmelerini bu hareketten devşirmiştir (Çetinkaya, 2011, s. 65). Ancak daha farklı bir yorum peşine düşülmesi halinde, *göklerin dönüşü* kavramı sadece seçkin kulaklarca işitilen bir takım sesleri değil de, halkın dilindeki nağmeleri işaret ediyorsa, bu ifadeden doğa olaylarını anlamak yanlış sayılmayacaktır. Dolayısıyla musiki, tabiat hadiselerini taklit eden bir nitelik taşımaktadır. Ancak mûsikinin bir kaynağı daha vardır ki, takip eden beyte konu olmuştur ve cennette duyulan nağmelerden neşet etmektedir. İnsana dünyaya gelmeden önceki hâlini anımsatmaktadır. Dolayısıyla Mevlâna sınıflandırmasında mûsiki Dünyevî ve İlâhî olmak üzere iki farklı kaynağıyla ortaya çıkmaktadır.

Bu ikisi aslında birbirinin aşamaları olarak kabul edilebilir. Mevlâna'nın “Gökyüzünü ayakaltına al, feleğin üstünden nağme seslerini duy! Kulağından vesveseler pamuğunu çıkar ki, kâinatın cuş'u huruşunu duyasin” (Mesnevi, II, s. 280) ifadeleri bize bu iç içe oluşu göstermektedir. Her ne kadar ayrı görünseler de Mevlâna için aşk ne taraftan gelirse gelsin, bizi yine o tarafa götürür. Takip eden başlık bizi, mûsikinin götürdüğü tarafın nitelikleri hakkında daha açık bir kavrayışa ulaştıracaktır, yukarıda yer alan *vesvese pamuğu* ifadesinin anlamını daha açık ortaya çıkartacaktır.

2.2. Varlık Âleminden Yokluğa

Mevlâna için âlemlerin sayısı dörtttür. Bunlar sırasıyla yokluk âlemi; hayâl âlemi; varlık âlemi ve duyuların/renklerin âlemidir. Mevlâna'ya göre, yokluk âlemi, pek geniş ve hudutsuz bir âlemdir. Bu hayâl ve varlık, o âlemden yüzlerce gıda alır, o âlemden belirir, beslenir. Hayâller, yokluk âlemine nispetle dardır. Onun için hayâl, darlık ve sıkıntıya sebep olur. Varlık da hayâlden daha dardır. O yüzden aylar, bu âlemde hilâl gibi görünür. Duygu ve renk âleminin, yani bu dünyanın varlığı ise, yokluğa, hayâle ve varlığa nispetle büsbütün dardır, âdeta daracık bir zindandır (Mesnevi, I, s. 149). Bu âlemler sınıflandırmasını doğrudan Mesnevî kitabından açıklamak istersek:

Yokluk âlemi, insanın varoluşunun ilk basamağıdır. Burası henüz bedene girmemiş ruhların bir arada buldukları yerdir ki onlar zaman ve mekân gibi kayıtlı kavramların çok uzağındadır. Bu âlemde elest bezmine katılmış, Allah'ın musiki vasıtasıyla sorduğu *Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?* Hitabına muhatap olunmuştur. Mevlâna yokluk âlemini Allah sanatının tezgâh evi kabul etmekte ve burası dışında her ne varsa değersiz olarak görmektedir (Mesnevi, II, s. 225). Aşkında doğru olan kişi varlığa bağlanmaz, varlıkla işi yoktur. Âşıklar yoklukta çadır kurarlar, yokluk gibi bir renktedir, bir tek ruhları vardır (Mesnevi, III, s. 145).

Hayâl âlemi, varoluşun ikinci basamağıdır. Yokluk âleminin eşiğidir. Bu âlem insanın övülen veya yerilen bir yöne yöneleceği bir nitelik taşımaktadır. İnsanoglu hayâllerle gelişir, güzel hayâllerle rahatlar, kötü hayâllerle ise mum gibi erir, gider. Buna rağmen insan yılanların ve akreplerin içerisinde kalmış olsa dahi, Allah onu güzel hayâllerle avutarak kötülükleri munis hale sokar, bu hayâller aşağılık şeyleri altına çeviren bir kimya etkisi ortaya koyar. Sabır, güzel şeylerle tatlılaşır (Mesnevi, II, s. 221).

Varlık âlemi insanın maddi varlığının içerisinde inşa edildiği koşullardır yani fiziki dünyanın kendisidir. Mevlâna Allah'ın gözü ve kulağı olmayan yokluklara okuduğu efsunla onların coşarak varlık âlemine konduklarını ifade etmektedir (Mesnevi, I, s. 71). Varlık âlemi sadece balıklar ve denizleri (Mesnevi, I, s. 28) değil, aynı zamanda gökleri de içerisine almaktadır. Son olarak âlemlerin en dar olanı, *renklerin ve duyuların âlemidir*. Bu âlem, olanın imkânları çerçevesinde bulunan bir âlem de değildir ve ancak insan tarafından algılandığı ve duyumsandığı ölçüde mevcuttur.

Varlık ve renk âlemleri duyular tarafından elde edilen bilgilerin girdi olarak kullanılması neticesinde akıl ve irade üzerine kuruludur. Varlık bir tuzaktır, bunu herkes bilmektedir, iradeyle bir şeyleri düşünmek aslında cehennemın kendisi gibidir. Mekân ve zaman başta gelmek üzere birçok kaydı kavram ile çevrelenmiş insan bu darlıktan kaçmak istediğinde kendisini daha ferahlamış hissedeceği hayâl âlemine taşıyacak araçlara gereksinim duymaktadır. Mevlâna çalgıyı yani müziği ve şarabı akıl bağlarından hiç olmazsa bir an için kurtulmak amacıyla uygun vasıtalar olarak nitelemektedir. İnsan, doğru yolu ancak Allah'tan çekinen kulun ruhunu, göklerden şeytanları kovan, şaraplardan koruyan kuvvetle bulabilir. Yok olmadıkça hiç kimseye ululuk makamına varmaya yol yoktur. Göklere yücelme yokluğun kendisidir. Âşıkların yolu da dini de yokluktur (Mesnevi, IV, s. 220).

Mevlâna için mûsikî insanın akılla mukayyet olduğu varlık âleminden sıyrılarak yükselmesi için uygun bir vasıta. Mevlâna maddi gerçekliği olan eşyanın kendi başına bir iyilik veya kötülük taşıdığına inanmamaktadır. Eşya araçtır ve her araç kullanımına göre nitelik kazanır.

Musiki eliyle hayâl âlemine yükselmiş olan insan, tabiatının etkisiyle iyi veya kötü hayâller elinde bulunabilmektedir.

Mevlâna için güzel hayâller insana bağ, bahçe gibi gelirken, çirkin hayâller onun yolunu keser. Allah bir hayâlden bağ, bahçe düzmüş, diğerini cehennem haline getirmiştir. Onun gül bahçesinin yerini bilecek olan, gönül gözcüsüdür. O bu hayâllerin canın ne tarafından geldiğini bilir. Mevlâna bir kör gibi o gönül gözcüsünün eteğine yapışmayı tavsiye etmektedir (Mesnevi, III, s. 146).

İşte bu nedenle Mevlâna bir sohbetinde *musiki cennet kapılarının sesidir* ifadelerini kullandığında orada bulunan ve musikiyi inkâr eden birisinin, “*Biz de o sesi işitiriz, neden o sestem sizde hâsıl olan duygu bizde hâsıl olmaz*” demesi üzerine Mevlâna, “*Bizim işittiğimiz kapıların açılma sesi, sizin işittiğiniz ise, kapıların kapanma sesi olduğu için aynı duyguları elde edemiyoruz*” cevabını vermiştir (Gölpınarlı, 1959, s. 215).

2.3. Hangi Ses?

Bir önceki başlık Hazreti Mevlâna'nın, eşyaların iyi veya kötü olmasının kendi başına varoluşundan kaynaklanmadığını, daha çok kullanım biçimi ve bu kullanımın insanda uyandırdığı hissiyat esasında şekillendiğinden bahsetmiştir. Mûsikînin temelinde birbirleriyle uyumlu sesler bulunmaktadır. Bir sesin övgüye veya yergiye konu olması onun taşıdığı özelliklerle ilgilidir.

Hazreti Mevlâna seslerin en çirkinini olarak Lokman Suresi 19. ayetinde işaret edilen eşeklerin sesini göstermektedir. Mevlâna bunun gerekçesi olarak, eşeklerin sadece nefsin gereği olan konularda ses vermesi olarak açıklamaktadır. A'raf sûresi 179. Âyetle pekişen bu tespit, insanla bir paralellik kurmakta, cehennem için yaratılan insanların dört ayaklı hayvanlara benzedikleri hatta onlardan daha sapkın oldukları ifadeleriyle sonuçlanmaktadır (Eflâki, 1987, s. 145). Yani bir sesin çirkinliğine işaret eden şey, ne derecede nefsinin emrinde ortaya çıktığıyla ilişkilidir. Mevlâna için kötü ses, ruhunda Tanrı derdi ve aşk sesi olmayan, kafasında bir sevda ve sır bulunmayan kimsenin sesidir.

İyi olan ses Mesnevi kitabında geçen “Susuz birisinin duvarın üzerinden ırmağa taş, topaç atması” hikâyesinde anlatılmıştır. Bu hikâyede ırmakla arasına kerpiç bir duvar girmiş olan adam, suya kerpiç parçalarını koparıp atmaya başlar. Dile gelen ırmak niçin kendisine taş attığını sorunca adam, bunun iki nedeni olduğunu ifade eder. Birincisi suyun sesini duymak susuzlara rebap dinlemek gibi gelmektedir. Bu ses kendisinde İsrail'in sesi gibi etki bırakmakta, ölü bile bu sestem hayat bulmakta, bağları bahçeleri yeşerten baharın gök gürültüsü gibi gelmektedir. Yoksula zekât zamanının geldiğinin söylenmesi, mahpusa kurtuluş müjdesi verilmesi gibidir. Hazreti Muhammed'e Yemen'den gelen Rahman nefesine, Yakup'un canına erişen Yusuf'un kokusuna benzemektedir. Öbür faydası ise, duvardan koparıp suya atılan her taş parçası aralarındaki duvarı biraz daha alçaltmaktadır (Mesnevi, II, s. 248-249).

Mevlâna âlemden iki zıt ses geldiğini insanın bu ikisi arasındaki seçiminin onun istidâdına bağlı olduğunu, bir tanesinin iyi kişilere hayat, ötekini kötü kişilere hile olduğunu ifade etmektedir. Bu seslerden birisi kabul edildiğinde artık ötekisi duyulmaz hale gelir. Er kişilerin akılları duydukları bu sesi önceden işitmişlerdir (Mesnevi, IV, s. 311). Peki, bu önceden işitilen ses nedir?

Hâkimlerin musiki nağmelerini göklerin dönüşünden aldıklarını ifâde etmiş olan Mevlâna o sözlerin devamında mümînlerin mûsikîden ne anladığını açıklamaktadır. Müminler cennetin tesiriyle bütün kötü seslerin latif hale geldiğinden bahseder ve her birimizin Âdem'in parçaları olarak o nağmeleri cennette dinlediğimizi beyan ederler. İnsan bedene girdikten sonra yani su ve toprakla karıştıktan sonra içine şüphe karışmış olsa bile, bu nağmeleri birazcık da olsun hatırlatmaktadır. Bu nedenle güzel sesi dinlemek âşıklara gıdadır, güzel ses dinlemede kalp huzuru ve Allah ile birleşme zevki vardır. Adamın içindeki hayâller bu yolla kuvvetlenir, hatta hayâller, o güzel sestem, o güzel nağmelerden suretlere bürünür (Mesnevi, IV, s. 269).

Mevlâna Fîhi Mâ Fîh isimli eserinde insanı saf ruh halindeyken dibinde ne varsa gösteren temizlikte arı ve duru bir su olarak nitelemektedir. Bu özellik onun aslında bulunmakla birlikte toprakla karıştıktan sonra kendi özünü unuttur hale sokmuştur. İşte Tanrı, bulanmış, bir başka renge bürünmüş küçük sular onlara karıştığında bulanıklıklarından kurtulsunlar diye peygamberleri ve erenleri arı duru büyük sular olarak göndermiştir ki, küçük su onları görünce bu eğreti şeylere uğramadan önceki halini hatırlar da *"Bu bir şey ki, bundan önce de bununla rızıklanmıştık biz"* der. Şu halde peygamberlerle erenler, insana önceki hali hatırlatırlar, mayasına yeni bir şey eklemeyiz insanın (Mevlana, 2008, s. 27).

Yaşlanıp da insanların onu dinlemedikleri için aç kalan bir ihtiyar çalgıcının hikâyesini anlatan Mevlâna, onun Allah'a hitaben, *"Bugün müşterim sen ol"* sözlerinin etkisiyle, Hazreti Ömer'in rüyasında Hak tarafından bir ses duyulduğunu ve o sesin gidip bir ücret vermesini söylediğini ifade eder. Mevlâna için o ses öyle bir sestir ki, her sesin ve nağmenin aslıdır. Asıl ses odur, o sestem başka sesler, aks-i sedadır (Mesnevi, I, s. 102).

3. Ney Sazının Geleneksel Anlatımı

Mesnevi Kitabının, *"Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor"* mısrasıyla başlaması, ney sazını Mevlevilik kültürü içerisinde önde gelen semboller arasına yerleştirmiştir. Gerek doğrudan Mevlâna tarafından dile getirilen özellikleri, gerekse ilerleyen zaman içerisinde kazandığı anlam ney sazını üç şeyin temsili haline getirmiştir: Bezm-i Elest, İnsan-ı Kâmil ve Nefha-i İlâhî'dir.

3.1. Bezm-i Elest Hâtırası Ney

Tasavvuf düşüncesi ontolojik olarak, bezm-i elest hatırası üzerine kuruludur. Kenân Rifâî de, Mesnevi'ye dair yazmış olduğu şerhte, bu kitabın ilk beyitleri açıklarken, kamışlığı bütün ruhların bir arada bulunduğu ilahi âlem olarak açıklamaktadır. Ona göre, Ney'in sazlıkta bulunması, Allah ile aynı âlemde bulunmamızın hikâyesi anlamına gelmektedir. Rifai'nin açıklamalarına göre yaratılmışlar, Allah'ın kendi güzelliğini göreceksin göz ve seveceksin gönül araması neticesinde zuhura gelmişlerdir. Bunun öncesinde sen veya ben yoktur ve sadece "O" mevcuttur. Bugün bir ney gibi feryat eden insan da O'nda saklıdır. Zuhura gelen her ruh, o âlemde, Allah'ın, *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"* hitabına *"evet=belî"* demiştir. Bu deyiş, ruhun ateş, hava, su, toprak nebat ve hayvan şeklinde görünüp, insan olma macerasına ilk adımdır. Ruhlar o *Elest* toplantısından ayrılarak kadın, erkek, bu âleme akmışlardır. Bir yandan Tanrı güzelliğini görmeğe ve sevmeye kabiliyetli gözler ve gönüller olmuşlar, öte yandan ondan uzak düşmüş olmanın yarattığı en büyük ayrılığın acısına düşmüşlerdir (Rifâî, 2009, s. 3). Bu açıklamaların Ney hakkında bir söz söyleyenlerce ittifakla kabul edildiğini ve bu sazı elest

bezminin hatırasını taşır olarak kabul etmenin genel bir eğilim olduğunu iddia etmek mümkündür.

3.2. İnsan-ı Kâmil Temsili Ney

Gölpınarlı, Mesnevi kitabının giriş beyitlerinde bahsedilen Ney sazının, İnsan-ı Kâmil olduğunu belirtmektedir. O, birlik kamışlığından kesilmiştir. Kendi varlığından gemiş, gerçek varlıkla var olmuştur. Ondan çıkan her ses, Tanrı iradesini bildirir; onun ihtiyarı, Tanrı ihtiyarıdır. Fakat görünüşte sıfatlarla, fiillerle kayıtlıdır, bu bakımdan İtlak âlemini özler (Gölpınarlı, 1990, s. 17). Neyin dokuz boğumu insan boğazında bulunan ve konuşmadan önce düşünmeyi öğütleyen boğumları temsil etmektedir. Bu sazın üzerindeki yedi delik ise aslında insan başında bulunan göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir (Koca, 2002, s. 186). Bu biçimsel özellikleriyle ney ve insan arasında bir paralellik ortaya çıkmışken, Mevlâna elinde Ney aslında insan-ı kâmil temsil eder hale gelmiştir. O, 7 delik aynı zamanda nefsin mertebelerini göstermiş, şekli niyaz vaziyetinde *elif* olmuş dervişi andırmış, içinin boş oluşu benlikten boşalmış olmayı, sarı rengi ise riyazetle ten rengi sararmış veliyi anlatır gibi olmuştur. Ancak neyden çıkan nağmelerin neye değil, neyzene ait olmasında olduğu gibi, Ney, iradesini Hakk'a teslim etmiştir, bu da insan-ı kâmil vasfını güçlendirmektedir (Mesnevi, II, s. 274).

3.3. Nefha-i İlahi Olarak Ney

Ney, nefha-i ilâhî'yi yani her şeye can veren ilâhî nefesi temsil etmektedir. Mevlevi Mukabelesinde sözleri Hazreti Mevlâna'ya ve bestesi Mustafa İtri'ye ait olan naat-ı şerifin okunması sonrasında vurulan kudüm, Tanrı tarafından kâinatın yaratılmasına imkân veren kün emrini temsil eder. Bu vuruşu takip eden ney taksimi ise, Allah'ın ilk insan olan Hazreti Âdem'e kendi ruhundan üflemesidir. Bu Mehmet Önder tarafından da, "Hû diyen neyden nefha-i ilahi (ilahi nefes) akar, Rabbanî hitap ve ses yansır; "ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabındaki doyumsuz ahenk akseder. Kudüm ile yüce Yaratan'ın "Ol" emri dile gelir. Varlık âlemi vücud bulur, gönüller Tanrı tecellisiyle dolar" ifadeleriyle anlatılmıştır (Çetinkaya, 2007, s. 188). Neyin bu açıklamasına paralel olarak Hazreti Âdem'in yaratılması sonrasında ruhun musiki ile cesede girdiği temasının Türkistan mehterleri arasında yaygın olduğu, Cebrail'in cennetten bir koş-ney getirdiği ve bunun sesinden hoşlanan ruhun cesede girdiği yolunda bilgiler de bulunmaktadır (Koca, 2002, s. 184). Ney hakkında konuşulurken "çalmak" ifadesi yerine "üflemek" demeyi tercih edilmesinin altında yatan gerçek neden, ney sazının ruhun üflenişini temsil etmesi olarak görülmelidir. Ney sazı tasavvuf düşüncesi içerisinde bu üç açıklama biçiminden farklı yahut her üçünü de içine alan bir şekilde tasvir edilebilir mi?

4. Kavuşma Bağlamında Ney

Mesnevi'nin özeti olarak da görülen ilk 18 beyit sadece ayrılıklardan bahsediyor değildir. Tabii ki ney ilk beş beyitte vatanından uzak kalmış olmanın acısından şikâyetçidir. Ancak bu ilk mısralar sadece şikâyet cümleleri değil, bulunduğu durum hakkında kâmil olan insanın yaptığı farkındalık tespitleridir. Yani yaratıcıyla ayrı düşülmüş ve aynı dertleri paylaşacağı bir dost arayışındadır. Bunun devamında her türlü insan ile kurulan ilişkilerde ortaya çıkan tatminsizlik ve topluma yabancılaşma ortaya konmakta, yüzeysel dostlukların bir kişinin diğerinin özüne nüfuz etmesine mani oldukları ifade edilmektedir. Bundan sonraki ifadeler, aşağıda yer alan beyitler yardımıyla ney sazının sırları hakkında daha kapsayıcı ve açıklayıcı yeni bir yaklaşım ortaya koymak amacını taşımaktadır:

“Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı” (Mesnevi, I, s. 5).

“Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak (her) gözde, kulakta o nur yok” (Mesnevi, I, s. 5).

“Ten candan, can da tenden gizli kapaklı değildir, lâkin canı görmek için kimseye izin yok” (Mesnevi, I, s. 5).

“Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, haldaşdır. Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı” (Mesnevi, I, s. 5).

“Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryak, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü?” (Mesnevi, I, s. 5).

“Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir” (Mesnevi, I, s. 5).

Buradaki beyitler bir arada okunduğu takdirde geleneksel ney tariflerinin ötesinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ney temel sorununun benzeşikleriyle beraber olduğu âlemde ayrı düşmek olduğunun farkındadır. Aynı derdi paylaştığını düşündüğü neyzene başkalarının farkında olmadıkları sırrını vermeye hazırdır. Ancak sesinde aşikâr olan bu mesaj, insan duyularının yetersiz kaldığı bir form içerisinde olmasından ötürü algılanabilir değildir. Duyularımızı fizik ötesini algılamaktan alıkoyan perdeler ney sesiyle ortadan kaldırılabılır, yeter ki onun “ölmeden önce ölünüz” hükmünü gerçekleştiren, bir yola işaret ettiğinin farkına varılabilsin.

4.1. Duyuların Yanıltıcılığı Üzerine

Mevlâna hakikat arayışında insan duyularının güvenilir olmadığını Mesnevi’de yer alan birçok hikâyede dile getirmektedir. Duyular üzerinden elde edilen bilgi sadece geçici olmakla kalmaz aynı zamanda yanıltıcıdır da. Duyular insani zaafarla tıkalıdır.

Mesnevi’nin birinci cildinde av hayvanlarının sürekli korku içinde yaşamak yerine Aslan ile her gün birini kurban vermek üzerine yaptıkları anlaşmayı içeren bir hikâyeye bulunmaktadır. Orman hayvanlarının uğradıkları bu zulüm tavşan tarafından tasarlanan hile ile son bulmuştur. Kendini feda sırası gelen tavşanın, randevusuna gecikmesinin bir başka aslan tarafından alı konulmasından kaynaklandığını ve besili arkadaşının esir edildiği yolundaki yalanı aslanı hiddete sevk eder ve kuyudaki yansımaları düşman sanarak atlar, boğularak can verir. Mevlâna hiddete kapılmış aslanın, kendi aksini düşmandan ayırt edemediğini ifade etmektedir (Mesnevi, I, s. 65). İnsan da kendine saldıran aslan gibi aslında kendisine saldırmaktadır (Mesnevi, I, s. 66). İnsan kendi gözünün önüne renkli bir cam koymuştur ve bütün âlem ona gök görünmektedir. Müminin gaip olanı çıplaklığıyla görmesi onun Allah nuru ile bakması sâyesinde olur. Allah nuruyla değil de Allah ateşiyle bakılması halinde insan kötülükte kalır. Mevlâna ateşe nur serperek onu dönüştürmeyi teklif etmektedir (Mesnevi, I, s. 66). Bu hikâyede insan dünya kuyusunun dibinde mahpus kalan aslandır, tavşan ise onun nefsidir (Mesnevi, I, s. 67). İşte o nefistir ki, insanı hiddete sevk eder ve görüşünü kapatarak onu yanlışa götürür.

Mevlâna yine Mesnevi kitabında usta ve şaşı çırağın hikâyesini anlatmaktadır. Çıraftan şişeyi isteyen usta, iki şişeden hangisini getireceği sorusuyla karşılaşır. Uyarılara rağmen ısrar eden çırağın ustanın sözüne uyararak birisini kırar ve kalanını getirmek ister ancak elinde hiç şişe

kalmamıştır. Mevlâna hiddet ve şehvetin insanı doğruluktan ayıracağına, şaşı yapacağına işaret etmektedir. Garez hünerleri örter, gönülden göze yüzlerce perde iner. Kadı kalben rüşvet almaya karar verince zalimi mazlumdan ayırt edemez (Mesnevi, I, s. 20).

Mevlâna Mesnevi’de sağır bir kişinin hasta komşusuna hatır sormaya gidişinden bahseder. Bu kişi, arkadaşını işitemeyeceği için kıyas yoluyla soracağı soruları düşünür ve zihninde cevapları sıralar. Hastaya nasıl olduğunu sorunca beklentisi iyi olduğuna dair bir cevap olan sağır, *öldüm* cevabına şükrederek mukabele eder. Ne yediği sorulunca hasta “*zehir*” der, “afiyet olsun” cevabıyla ıstırapı yükselir. Hekimlerden kimin geldiğini sorması üzerine ise sabrı tükenmiş olan hasta *Azrail!* cevabını verince, iyi bir doktorun adı verildi sanan sağır, sevinip neşelenince, ziyaret tamamıyla amacının aksi bir hisse neden olur. Mevlâna sağır adamın seçtiği kıyas yüzünden on yıllık dostluklarının hiç olup gittiğini belirtmektedir. Kıyasa saplanmış kişinin duyulara dayalı olan kulağını harfleri anlayacak düzeyde olsa da gaybı görmeye dayalı kulağının sağır olduğunu ifade etmektedir. Kıyaslar, bulutlu günde veya geceleyin Kibleyi bulmak içindir ancak güneş doğmuş, Kâbe karşıdayken bu kıyasa ihtiyaç kalmamıştır. Kıyas Kâbe’yi görmeye engel olur, insan hayâlin kendisini hakikat sanır (Mesnevi, I, s. 67-70).

Bu üç hikâye ve daha niceleri, Mevlâna’nın hakikate dair bir bilgi devşirirken duyuları dayanak olarak kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Bunun nedeni duyuların nefis kaynaklı hiddet, şehvet veya kıyas gibi hasletlerin etkisiyle doğru bir biçimde algılama yeteneğini yitirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Mevlâna, duyuların kapatılarak insanın içsel hakikatine doğru bir yönelimin peşindedir.

4.2. Duyuların Aldatıcılığından Kurtulmak

Bunun için iki yol vardır. Birincisi can duyularını açmak, ikincisi bu duyuların algı kabiliyetini geliştirici bir etkinlik içerisinde bulunmak. Beş duyunun haricinde beş duyu daha vardır ki, birinciler bakır gibi ise, ikinciler altın gibidir. Beden duyuları zulmet gıdasıyla, can duyuları ise güneşten beslenmektedirler (Mesnevi, II, s. 448-450).

Can duyuları, aslında gündelik dilimizde sıklıkla kullanılan ifadeleri içermektedir. Birisini dört gözle beklediğimizde sadece fiziki gözlerimiz değil, can gözümüz, yani basiretimiz birlikte kastedilmektedir. Tıpkı önemseydiğimiz birisinin sözlerini can kulağıyla dinlediğimiz gibi... Bizim fiziki duyularımız kapanmadan can duyularımızın açılması mümkün değildir.

Bedeni duyularımız kapandığında ortaya karanlık çıkmaktadır. Mevlâna kırmızı, yeşil, sarı renkleri görmemizin ön şartını ışığı görmemize bağlamaktadır. İnsanın çokluk âleminden kopuşu renklerin vermiş olduğu hissin terk edilmesi anlamına geliyorsa, ruh karanlığa yönelmelidir. Çünkü ab-ı hayat, karanlıklarda saklıdır. Karanlıklarda gizli olan ab-ı hayat, ölümdür (Mesnevi, III, s. 188). Böylelikle ölüm yoluyla dirilmeye işarette bulunan Mevlâna, insanın bu içsel seyahatinde, can gözüyle nasıl görebileceğini de açıklamaktadır: Allah Nuru ile...

Nasıl ki harici nur olmaksızın renklerin görünmesi mümkün değilse, insan içindeki hayâllerin renkleri de böyledir. İç renkler ancak yüce nurların aksiyle görülür, gözünün nurunun nuru da gönüldür. Gönül nurunun nuru da akıl ve duygu nurundan olmayan, onlardan ayrı olan Allah nurudur (Mesnevi, I, s. 57).

Allah nuru insana gönül üzerinden geliyorsa, gönüllerin bu ışığı yansıtacak temizlikte olması esastır. Mevlâna gönül aynasının saf ve pak hale gelmesi halinde sudan ve topraktan başka suretler görüldüğünden, nakşı da nakkaşı da buradan müşahede edeceğimizden

bahsetmektedir (Mesnevi, II, s. 199). Bu aynayı temiz tutmanın yolu da, Çinli ressamalar ve Rum ülkesi ressamaları arasındaki yarışma hikâyesinde anlatılmıştır.

Çin ve Rum ülkesinin ressamalarının karşılıklı iddialaşmaları sonucunda padişah bu ikisi arasında bir yarışma tertip etmiştir. Çinliler dünyanın en güzel resimlerini yapmışlarken, aradaki duvar kalktığında tasvirleri bütün zaman boyunca kâğıtlarını cilalamakla meşgul olmuş rakiplerinin eserine yansır ve inanılmaz güzellikte bir görüntü ortaya çıkarır.

Mevlâna Rum ressamaların sufiler olduğunu, onların kitapları olmadığını ancak gönüllerini adam akıllı cilaladıklarını, istekten, hırstan hasislikten ve kinden arındırdıklarını beyan etmektedir. O aynanın saflık ve berraklığı gönlün vasfı haline gelmiştir ve hadsiz hesapsız suretlerin aksetmesini mümkün kılmıştır. Gönüllerini cilâlamış olanlar; renkten, kokudan kurtulmuşlardır. Her nefeste zahmetsizce bir güzellik görürler. Onlar, ilmin kabuğundaki nakşı bırakmışlar, ayne'l yakîn bayrağını kaldırmışlardır. Düşünceyi bırakmışlar, aşinalık denizini bulmuşlar, bu bilişte yok olmuşlardır (Mesnevi, I, s. 167).

4.3. Ney ve Duyular

Hazreti Mevlâna'nın muhtelif şiirlerine bakıldığında ayrılıklardan şikâyet etmek sadece Ney sazının hasleti değildir. Rebap dahi, göz yaşları ve yanıp kavrulmuş ciğerlerle etinden uzak düşmüş bir deri olduğunu, bu nedenle ayrılıktan ağladığını ve dertlendiğini beyan etmektedir (Mevlâna, Divan-ı Kebîr, Cilt 4.; 154). Öbür taraftan Devlet Ney'i tabir ettiği sazın sesinin etkisiyle cânına, el çırpmayı gönlüne ayağını yere vurarak oynamayı emreden Mevlâna, bunun davet sesi olduğunu bildirmektedir (Mevlâna, Divan-ı Kebîr, Cilt I; s. 387). Dolayısıyla ayrılıklardan şikâyet etmek ney için ayırt edici bir özellik olmadığı gibi, gerçek yönelimini sınırlandıracak bir hususiyet de taşımamaktadır.

Mûsikîye bakışını anlatırken Mevlâna'nın âlemleri yokluk, hayâl, varlık ve renkler âlemleri adı altında sınıflandırdığı görülmüştü. Beden hapsine mahkûm insan, ait olduğu yokluk ikliminin eşğine ancak hayâllerin onu taşıması sâyesinde ulaşabilmektedir. Böylelikle sayıya sığmayan bir an için, o âlemin kayıtlardan münezzeh havasını soluyacaktır. Bunun için iki öneri bulunmaktadır. Birincisi arı ve duru kabul ettiğimiz suyu bulandıran, toprak bedenini bizi donatmış olduğu duyulardan bağımsız bir bilgiye talip olmaktır. İkincisi gönlümüzü cilalayarak, onu *Allah Nuru*'nun yansıyacağı temizlikte bir aynaya çevirmektir.

Beden duyularımız nefsin yönlendirmesiyle yanıltıcı olursa ve muradımız can duyularını kazanmaksa, birincilerin kapatılması gereklidir. Ney üzerinde bulunan yedi delik sadece nefsin yedi aşamasını tarif etmiyor ve insan başındaki delikleri temsil ediyorsa, bunların göz değil görüş, burun değil koklayış, ağız değil tadış, kulak değil işitiş olduğu açıktır. Son duyu olan dokunuş kâmil görevini icra ettiğinde bütün delikler yani bedeninin bütün duyuları kapanmış olacaktır. Neyzen ve Ney bu hal içinde tek nefes olduğunda, sanki nefha-i ilahi içine dolmuşçasına tek ruh haline geldiğinde, müzikal olarak elde edilen ses, *rast* perdesi yani *sol* sesi olacaktır.

Rast sesi Fars dilinde *düz ve doğru* anlamlarını taşımaktadır. Bu, tıpkı *sâf* ve *hatt* kelimeleri gibi bir noktayı başka bir noktaya bağlayan en kısa yol anlamına gelmektedir. Mesnevi kitabının on üçüncü beytinde bahsettiği *kanlarla dolu yol* ifadesinin anlamı böylece ortaya çıkmaktadır. Bu yol Mevlevîlik kültüründe başka bir kavramla örtüşmektedir: Bu kavram *Hatt-ı İstivâ'* dır.

Hatt-ı İstivâ kavramı, Mevlevî Mukâbelesinde temsil edilen sembollerden birisidir. Semâ'hânelerde Semâ'hane kapısının tam karşısında serilmiş olan şeyh postunun ucundan Semâ'hâne kapısının ucuna kadar çekilmiş mevhum bir çizgiye "Hatt-ı İstivâ" denir ve buraya hiç basılmaz (Gölpınarlı, 2006, s. 34). Burada kırmızı olan post, renkler âleminin gerçek sultanı olan velinin makamını temsil eder. Çizginin son bulduğu yer ise, yokluk âlemidir. Yani bu çizgi maddi dünyayı manevî dünyaya bağlayan bir yoldur ki, ney gibi dosdoğru ve düzdür.

Beden duyuları mademki, Mecnûn'un devesi gibi insanı gerçek hedefinin aksi taraflara sürüklüyorsa (Mesnevi, IV, s. 307) ve hakikat yolcusunun görüşü Allah nuru ile olacaksa, salikin yönelişi bu nurun kaynağına olacaktır. Tasavvuf ehli yerlere ve göklere sığmayıp mümin kulunun gönlüne yerleşen Allah'ın, gölgesinin düştüğü yer olarak süveyda noktasını tarif ederler. Bu kelime sevda sözcüğünün kaynağıdır ve her şeye karşı duyulan muhabbetin çıkış yeri burasıdır. Allah nurunun bu kaynaktan yansması ve can duyularına yol göstermesi için yukarıda önerilen ikinci edimin gerçekleşmesi, yani gönlün pas ve kirden temizlenmiş bir ayna haline gelmesi, tövbe ile cilalanması gereklidir. Neyzen de ilk aşamada çıkardığı ham sesi olgunlaştırmak amacıyla, her gün alıştırmalarla fosurtulardan arındırmaktadır.

İşte Mevlâna böylece Rabbine yönelen insanı, yokluk âlemine süveyda noktası yani sevda üzerinden ulaştırmakta ve bu yüzden aşk onun kavrayışında Allah'a ulaşma yolunun temelinde bulunmaktadır. Ney, sırrının feryadından uzak olmadığını ancak göz ve kulağın bu nuru görmekte yetersiz kaldığını (Mesnevi, I, s. 5) beyan ederken onu gönlüne götürecek bir ışığı görecektir yeterliliği ve temizliği kazanmayı murat etmektedir ki Allah nuru ile görsün ve O'na yönelsin.

SONUÇ

Ney kimliğini her ne kadar Hazreti Mevlâna ile bulmuş olsa dahi, tarihin en eski dönemlerinden beri var olmuş, faklı biçimleriyle icra edilmiştir. Zaman içerisinde günümüzdeki formuna kavuşmuş, musikimizde ve edebiyatımızda önemli bir yer kazanmıştır.

Bu saz, ham haliyle Anadolu'nun birçok yerinde bulunan kamışların işlenmesiyle imal edilmektedir. İyi bir ney sahibi olmak için kamışların taşınması gereken hususiyetler vardır ki, bu özellikler ona tabiat tarafından bahşedilmiştir. Böylelikle farklı akortlarda birçok ney çeşidi ortaya çıkmış ancak kullanımı icra ile veya neyzenlerin fiziki kapasitesiyle sınırlı olmuştur. Her saz gibi ney de icrada bir takım zorluklar barındırmakta, bunlar meşk usulünde öğreticinin yönlendirmeleriyle yahut kişinin kendi iradesine bağlı olarak tatbik edilen alıştırmalarla aşılabilmektedir.

Ney, Mesnevinin ilk on sekiz beytinde Mevlâna düşüncesinin sözcüsü olarak temsil kabiliyeti kazandığı için, mukaddes bir anlam yüklenmiştir. Bu anlam genellikle ilk mısradaki yer alan *ayrılık* fikri üzerine kurulmuştur. Ney tıpkı insan-ı kâmil gibi vahdet âleminden çokluk âlemine düşmüş ve nağmeleri bu iştihakı dile getirir hale gelmiştir. Ancak daha geniş kapsamlı bir okuma neyin aslında bu ayrılıkları ortadan kaldırma arayışında olduğu, sadece şikâyetle yetinmediği ve insanlara kavuşma sınırlarını açıkladığını gösterecektir.

Mevlâna farklı âlemlerden bahsederken insanın bunlar arasındaki seyahatini anlatmaktadır. Bunlar yokluk, hayâl, varlık ve duyular âlemleridir. İnsan ait olduğu yokluk âleminden dünyaya yani varlık âlemine gönderilmiş ve bir darlık içerisine düşmüştür. Yokluk âlemi her türlü kayıttan münezzehtir. Varlık âlemi ise zaman ve mekânın kısıtlılıkları içerisindedir. Hayâl âlemi

bu iki âlem arasında geçiş eşiğidir ki insan, buradan ait olduğu yokluk âlemini seyredebilir. Bu hayâl âlemine insanı taşıyan şeyler vardır ki en kuvvetlileri şarap ve mûsikîdir. Ancak bu şeylerin her ikisi de insanın tabiatında gizlediklerini ortaya çıkartır. Dolayısıyla hayâl âlemi insanı iyiliğe de kötülüğe de sevk edebilir. Maddi gerçeklikler Mevlâna için nesnel bir anlam taşır. Dolayısıyla musikinin bizatihi iyi veya kötü oluşu değil, iyi veya kötü biçimde kullanılması söz konusudur. İnsanı türlü hayâllere daldıran musiki, nefsanî istekleri körükleyebileceği gibi insana ilahî kaynaklı anılarını hatırlatarak onu aslına döndürebilir, arınmasına vesile olabilir.

Ney sazı farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Buna rağmen ruhlar âlemini görmüş olan insan imgesi, her yorumun çıkış noktası olmuştur. Ney bir taraftan bulunan birçok benzerlik ile kâmil olan insanı temsil etmiştir, öbür taraftan bütün kâinata can veren nefha-i ilahiye ve ölüleri diriltiren sur sesine benzetilmiştir. Ney biçimiyle aynı zamanda varlık âlemini yokluk âlemine bağlayan hatt-ı istivâyı temsil etmektedir.

Ney hakkında elde edilen yeni bulgular, bu üç anlatımın birleştirilebileceğini ve ney sazının Mevlâna tarafından ortaya konulan farklı âlemler teorisi içerisinde bir işlev kazabileceğini yani rehberlik vazifesi üstlenebileceğini ortaya koymuştur. Yanıltıcı olan duyular, insanı hakikate dair değişmez bir bilgiye ulaşmakta yetersiz kılmaktadır. İnsanın nefis etkisiyle çarpıtılmış olan bu duyuların vermiş olduğu bilgilere kendisini kapatarak içinde bulunan ilahî varlığı müşahade etmelidir. Bu, ancak içteki duyuların açılması ile mümkün olur ki bedenî duyuların kapatılması bunun ilk adımıdır. İnsan böylece karanlıklarda bulunan ab-ı hayatı elde eder. Yani ölüm yoluyla diriliş duyuların getirdiği her türlü nefis etkisinin bertaraf edilmesiyle ortaya çıkar. Burada ney sazının çıkardığı sur sesi insanı yeniden diriltir ve ebedi olarak hayat bulur. Ney birçok çeşide sahiptir ancak duyuları temsil eden deliklerin kapatılması halinde her birisinin verdiği ses, *rast* tır. Rast ise doğru demektir, Mesnevîde bahsedilen kanlarla dolu yok, Leyla ve Mecnun'un aşk hikâyeleri bunu işaret eder.

Böylelikle ney, insan bilgeliğine götüren yolun vücut bulmuş sembolü haline gelmektedir, sadece ayrılıklardan bahsederek şikâyet eden yapısını dönüştürecek aşk simyasıyla bakır olan tabiatını altına çevirmiş olur.

KAYNAKÇA

- Barç, Onur Tuna (2018), *Farklı Materyallerden Üretilen Başparenin Ney İcrasına Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Y.Y.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetinkaya, Bayram Ali (2007), "Mevlâna ve Mûsikî", *Marife*, Cilt: 7, Sayı: 3, ss. 175-194.
- Çetinkaya, Yalçın (2011), "Mevlevilikte Müzik Felsefesi, Mesnevi'de Aşk, Mûsikî, Ney" *İnsan ve Toplum*, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 57-85.
- Gönül, Mehmet (2007), "Mevlevîlik ve Musiki" *İstem*, Cilt: 5, Sayı: 10, ss. 75-89.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1959), *Mevlâna Celaleddin*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1990), *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2015), *Mevlevî Adab ve Erkânı*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Gülhan, Fıratcan (2014), *Türk Müziği Konservatuarlarında 4 Yıllık Lisans Ney Eğitimi İçin Bir Müfredat Programı Önerisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karadağ, Burcu (2009), *Türk Müziği Konservatuarlarında 4 Yıllık Lisans Ney Eğitimi İçin Bir Müfredat Programı Önerisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koca, Fatih (2002), "Ney'in Tarihi Gelişimi ve Dini Musikimizdeki Yeri", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 12, ss. 181-196.
- Mevlâna (1990), *Mesnevi*, (hzl. Abdalbaki Gölpınarlı), Ankara: MEB Yayınları.
- Mevlâna (2008), *Fihî Ma-Fih*, (hzl. Abdalbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Özalp, Mehmet Nazmi (1986), *Türk Musikisi Tarihi*, Ankara: TRT Mûsikî Dairesi Başkanlığı Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz (1990), *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rifai, Kenân (2009), *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık.
- Sarı, Ayhan (2012), *Türk Müziği Çalgıları, Ud, Tanbur, Kanun, Kemeçe, Ney, Kudüm*, İstanbul: Nota Yayınları.
- Tan, Ali (2011), *Ney Açkısının Tarihi ve Teknik Gelişimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tümer, Hayri (2008), "Hazreti Mevlâna ve Ney", *Musikiden Müziğe, Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik içinde*, (ed. Cem Behar), 2. basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 117-134.
- Uygun, Mehmet Nuri (2004), "Türk Din Musikisi'nin Temel Sazlarından Ney ve Klasik Açkısı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 2, ss. 41-65.
- Ünaldı, Tolga (2008), *2000'li Yıllarda Türkiye'de Ney Sazı, Tavırları ve Bu Tavırların Belli Başlı İcracıları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Y.K.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fırat, Melek (2002), "1919-1923 Yunanistan'la İlişkiler", *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar içinde*, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 178-193.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Cilt: 6, Sayı: 12
Güz 2019
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Volume: 6, Number: 12
Autumn 2019
BARTIN – TURKEY

GAVSİ AHMED DEDE VE ŞİİRLERİ

GAVSİ AHMED DEDE AND HIS POEMS

Mehmet ALTUNMERAL

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Faculty Member, Bartın/Turkey

maltunmeral@bartin.edu.tr

[orcid.org/ 0000-0002-5953-5152](https://orcid.org/0000-0002-5953-5152)

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31 Ekim /October 2019

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2019

Atıf/Cite as: Altunmeral, Mehmet (2019), "Gavsî Ahmed Dede ve Şiirleri", *BÜİİFD*, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 124-143.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Galata Mevlevîhânesi, Fatih Sultan Mehmet ile II. Bayezid'in tahtta oldukları dönemde yanlarında olan İskender Paşa'nın yoğun çabaları neticesinde 1491 yılında kurulan bir külliye'dir. Tarihi süreç içerisinde pek çok tadilata maruz kalan ve günümüzde Divan Edebiyatı Müzesi olarak faaliyet gösteren bu Mevlevîhâne, İsmail Rûsuhî Dede (ö. 1631), Nâyî Osman Dede (ö. 1729) Şeyh Gâlib Dede (ö. 1799) gibi önemli şairleri edebiyatımıza kazandırmış önemli bir eğitim kurumudur. Gavsî Ahmed Dede de Galata Mevlevîhânesi'nden yetişmiş bir şeyh, şair ve mesnevîhândır. Ne zaman doğduğu konusunda elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda soyunun meşhur Yazıcıoğlu sülalesinden geldiği görülmektedir. Çelebi Efendi'den sonra 1672-3'de Galata Mevlevîhânesi şeyhliğine geçmiştir. Yirmi beş sene bu görevi yürütmüş ve 1697-8'de vefat etmiştir. Mezarı Galata Mevlevî-hânesindedir. Bu makalede Gavsî Ahmed Dede'nin hayatı hakkındaki bilgilere, mecmua ve biyografi kaynaklarında ulaşılabildiğimiz şiirlerinin metnine tahkikli olarak yer verilecektir. Amacımız Gavsî Dede'nin şiirlerini bir araya getirerek Mevlevî şiiri üzerinde çalışma yapan araştırmacıların istifadesine sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Gavsî, Galata Mevlevîhânesi, Mevlevîlik, Şiir.

ABSTRACT

The Galata Mevlevi House was built in 1491 as a result of the intensive efforts of Iskender Pasha during the reigns of Fatih Sultan Mehmet and II. Beyazid. The Galata Mevlevi Haouse is an important educational institution that it has brought important poets to our literature as Ismail Rusuhi Dede (d. 1631), Nayi Osman Dede (d. 1729) Sheikh Galib Dede (d. 1799). Also Gavsî Ahmed Dede is a sheikh, poet, mesnevihan who was educated at the Galata Mevlevi House. We don't know when he died. According to the information given by the source his lineage comes from famous Yazıcıoğlu family. After Celebi Efendi he has been Galata Mevlevi House sheikh in 1672-3. Twenty five years he made this task and died in 1697-8. His tomb in Galata Mevlevi House. In this article information about Gavsî Ahmed Dede's life and his poems comparative text that we find in magazines and biographies source will be given. Our aim is bringing together Gavsî Dede's poems provide the benefit of research about Mevlevi poetry.

Keywords: Literature, Gavsî, Galata Mevlevi House, Mevlevilik, Poetry

GİRİŞ

Mevlevîhâneler dervişlerin gönül dünyalarının geliştiği bir mana âlemi; neyzen, hattat, semazen, şâir vb. sanatkârların yetiştiği bir eğitim kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Konya'daki âsitâne başta olmak üzere birçok mevlevîhâne kurulmuştur. Bunlardan biri Galata Mevlevîhânesi olup Kulekapı Mevlevîhânesi olarak da bilinmektedir. II. Bayezid döneminin önemli isimlerinden İskender Paşa tarafından 897/1491 tarihinde inşa edilmiştir. Galata Mevlevîhânesi'nden Safâî Dede, Rûsûhî İsmail Dede, Âdem Dede, Gavsî Ahmed Dede, Nâyî Osmân Dede, Şeyh Gâlib, Ahmed Celâleddîn Dede gibi önemli isimler yetişmiştir.

1. Gavsî Ahmed Dede'nin Hayatı

Gavsî Dede'nin soyu hakkında kaynaklar farklı bilgiler aktarmaktadır. Sâkıb Dede, *Muhammediyye* adlı eserin müellifi Yazıcı-zâde Mehmed Efendi'nin torunlarından olduğunu kaydeder ve babasının ismini Yavsî olarak belirtir (Sâkıb, 1866, s. 144). Esrâr Dede de ismi geçen müellifin torunlarından olduğu yazar fakat babasının ismini Yuhâ olarak kaydeder (Genç, 2000, s. 400). Sâlim, Hüseyin Vassâf, Hüseyin Ayyansarâyî ve Muallim Nâcî ise Gavsî Dede'nin Yazıcı-zâde Ahmed-i Bîcân'ın soyundan geldiği fikrini ortaya atar (İnce, 2005, s. 521; Akkuş vd., 2015, s. 181; Ekinci, 2012, s. 50; Kurnaz vd., 1995, s. 309). Ali Enver ise Sâkıb Dede ile Esrâr Dede'nin verdiği bilgileri aktardıktan sonra yaptığı araştırmalara dayanarak Yazıcıoğlu Mehmed'in evlenmediğini öğrendiğini ve bu durumda Gavsî Dede'nin onun soyundan olmayıp sadece Yazıcıoğlu ailesinden olma ihtimalinin akla geldiğini aktarır (Hafızoğlu, 2010, s. 241). Bursalı Mehmed Tâhir de herhangi bir isim zikretmeden Yazıcı-zâde ailesinden olduğunu yazar (Tatçı vd., 2000, s. 137). Mevlevî kaynakları Gavsî Dede'nin anne tarafından Ahizâdeler hanedanından olduğu konusunda hemfikirdir (Sâkıb 1866, s. 144; Genç, 2000, s. 400; Hafızoğlu, 2010, s. 241). Galata Mevlevîhânesi'nde aşçıbaşılık görevini üstlenen ve aynı zamanda şair olan Tâib, Gavsî Dede'nin küçük kardeşidir.¹

Ne zaman ve nerede doğduğu bilinmeyen Gavsî Dede, zamanının ilimlerini tahsil ettikten sonra Selanik kadısı İmam-zâde Efendi'ye keşif nâ'ibi olmuş, Bursa'da Zihnî Sâlih Dede'nin (ö. 1663-4) eğitimine girerek Mevlevîlik yoluna intisap etmiştir. Sâkıb Dede ve Esrâr Dede'ye göre Sâlih Dede'nin vefâtından sonra (Sâkıb, 1866, s. 145; Genç, 2000, s. 400) Sâlim'e göre Sâlih Dede'nin emriyle (İnce, 2005, s. 521) Konya'ya gelmiş ve burada hizmet etmiştir.² Buradaki hizmetinden sonra İstanbul'a gelen Sâkıb Dede önce Kasımpaşa Mevlevîhânesi Şeyhi Seyyid Fâzıl Halîl Dede'nin (ö. 1677) ve ardından Galata Mevlevîhânesi Şeyhi Arzî Muhammed Dede'nin (ö. 1664-5) hizmetine girmiş, şiir ve inşâ konusunda eğitim almış, mesnevîhânlık görevini ifâ etmiştir. Burada hizmet ettiği dönemde Neşâtî Dede'nin "ayak basmış" redifli gazeline nazire söylemiş ve çok beğenilmiştir.³

Sultân Selîm Han yakınlarında bulunan evinde inzivâya çekilmiş, Kasımpaşa Şeyhi Seyyid Halîl Efendi'nin sohbetlerinde bulunmuş, onun teklifi ve yol göstermesi ile Edirne'ye meşihat için izin almaya giderken Çelebi Efendi'nin (ö. 1672-3) ardından Galata Mevlevîhânesi'nin şeyhliğinin kendisine verildiği haberi gelmiştir (İnce, 2005, s. 522).

¹ Gerekli bilgi için bakınız: Genç, 2000, s. 76-79.

² Sâlim burada 16 sene hizmet ettiğini yazmaktadır. Bakınız: İnce, 2005, s. 521.

³ Neşâtî'ye ait olduğu söylenen "ayak basmış" redifli gazel Neşâtî Divânı'nda bulunmamaktadır. Dikkatle incelendiğinde "ayak bassun" redifli bir gazelin bahsi geçen divanda bulunduğu görülmektedir. Bu gazel doğrultusunda söylenmiş olduğu düşünülebilir. Bakınız: Kaplan, 1996, s. 142.

Gavsî Dede'nin görev süresi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. İsmail Ünver, Galata Mevlevîhânesinde görev yapan şeyhler hakkında hazırladığı çalışmada Gavsî Dede'nin hizmet süresini kaynakları mukayese ederek başlangıcı 1083/1672-3, bitişi 1109/1697-8 olarak belirlemiştir (Ünver, 1994, s. 215).

Rivâyete göre meşihate geçmeden önce 25 sene kadar seyahat etmiş, İmâm Mûsâ Rızâ'nın tekkesinde postnişin olan Baba Mehdî ve İsâ Dede'nin sohbetlerinde bulunmuş ve sonrasında İstanbul'a geri dönmüştür (Genç, 2000, s. 402). Fâsîh Dede, Sâkîb Dede, Sâmi Dede, Tâ'ib Dede ve Hemdemî Dede gibi Mevlevî şâirler Gavsî Dede'nin sohbetlerine devam etmiş ve ondan feyzalmışlardır.

Gavsî Dede ateşli humma hastalığına yakanlanmış, yüz yirmi gün hasta halde yatmış, dostlarının teklifi ile bir Frenk doktora tedavi ettirilmiş, doktorun üç saatlik ömrü kaldığını belirtmesi üzerine doğrularak üç sene daha yaşacağını belirtmiş ve üç sene sonra 1109 senesinde vefat etmiştir. Mezarı Galata Mevlevîhânesi'nin semahâne giriş kapısının hemen sol tarafında olup mezar taşında şunlar yazmaktadır.

“Hüve'l-Hayyü'l-Mümît

Berây-ı intikâl-i Hazret-i Şeyh Ahmed Gavsî Dede

Gavsî Dede ol bedreka-i râh-ı hidâyet

Sâliklerini tekve-i gamda kodu bî-keyf

Rûhunu anın zâviye-i dâr-ı na'ime

İ'zâz ile Hak da'vet idüp eyledi hem zayf

Görünse nola berg-i hazân sûret-i münker

Âyîne-i pür-cevher idi sînesi çün seyf

Güş eyleyicek rihletin ol gavs-ı enâmın

Hâtif dedi târîhini fikr eyler iken tayf

Fikr itme ki dün kutb-ı cihân söyledi târîh

Devrân kodu Ahmed Dede'siz tekyemizi hayf”

Onun kişiliği hakkında Şeyhî şunları söyler: “Şeyh-i mezbûr ma'ârif-i ilmiyye ile meşhûr, hoş-sohbet ü hoş-nüvîs, sâhib-i tab'-ı selîs, bi-tahsîs mühr-kenlikde ferîd, vâdîsinde vahîd, pîr-i mu'ammer, salâh-ı hâlle muhammer idi.” (Ekinci, 2018, s. 2212)

Gavsî Ahmed Dede'nin vefâtından sonra damadı olan Nâyî Osmân Dede (ö. 1729) ve daha sonra torunu Abdülbâkî Sırrî Dede (ö. 1750) posta oturmuştur. Bu nedenle kaynaklar Gavsî Dede ile birlikte şeyh aileleri dönemi başladığını kaydetmektedir (Özdemir, 2018, s. 126).

2. Şâirliği ve Şiirleri

Gavsî Dede hakkında bilgiler veren Hüseyin Ayvansarâyî, Hüseyin Vassâf ve Bursalı Mehmed Tâhir müretteb bir divanı olduğunu belirtmektedir (Akkuş vd., 2015, s. 181; Ekinci, 2012, s. 50; Tatçı vd., 2000, s. 137). Esrâr Dede ise Gavsî Dede'nin iyi bir şâir olmasına karşılık müretteb bir divanı olduğu konusunda herhangi bir duyumu olmadığını belirtmektedir (Genç, 2000, s. 403). Günümüzde de Gavsî Dede'ye ait bir divana henüz rastlanılamamıştır.

Şâirliği hakkında Sâlim şunları söyler: “Ulûm-ı bâtına ve zâhirede ma’mûr bir zât-ı ma’ârif-mevfûr olduğundan mâ-adâ şîr ü inşâsı gâyet latîf bir vücûd-ı şerîf idi. Nice na’t-ı şerîfleri ve lisân-ı tasavvufta nice eş’ârı ve zebân-ı mecâz üzre gazelleri ve bunun emsâli nice âsârı vardır ki her biri bir revnak-i mecmû’a-i ma’ârif ve ser-levha-i dîbâce-i letâ’if-nâme-i zarâyıdır.” (İnce, 2005, s. 523-524)

Mevlevî şairlerin şiirlerinin bulunduğu mecmualarda Gavsî Dede’ye ait manzûmelere rastlamak mümkündür. Taradığımız 8 mecmua, şiirlerinden örnekler veren 5 biyografi kitabı ve aslen bir mecmua olup sonradan kitap halinde basılan *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları* (Mermer vd., 2009) adlı çalışmadaki manzûm parçalar bir araya getirildiğinde ulaştığımız rakam 17’dir.

Gavsî Dede’nin şiirleri hazırlanırken mecmualarda ve tezkirelerde bulunan şiirler tahkik edilmiş, kelime farkları dipnotta belirtilmiştir. Esrâr Dede için E, Sâlim için S1, Safâyî için S2, Belîğ için B, Şeyhî için Ş, *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevîlik Unsurları* adlı eser için O kısaltması kullanılmıştır. Kullanılan mecmualar, biçim ve muhteva bilgileri ile kısaltmaları şu şekildedir:

a. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz B 193 Arşiv Numaralı Mecmua [Mil1]

Bu mecmuanın ismi *Mecmû’a-i Eş’âr-ı Mevleviyân* olarak kayıtlıdır. Kadı Asker Şerîf Mehmed Molla Efendi (ö. 1308/1890) tarafından tutulan mecmua 32 varak olup ta’lik hatla yazılmıştır. Esrâr Dede, Nahîfî, Fasîh Dede, Râgıb, Vâsıf, Gâlib Dede, Nesîb Dede, Avnî Bey, Yûsuf Dede, Enîsî Dede, Ahmed Âşık Dede, Sabûhî, Tâlibî gibi şairlere ait manzûmeler bulunmaktadır. Gavsî Dede’ye ait iki gazel bu mecmuada kayıtlıdır. Bu mecmua üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁴

b. Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 06 Hk 178/1 Arşiv Numaralı Mecmua [Mil2]

Mecmû’a-i Eş’âr isimli bu mecmuanın müstensihî Hanif el-Mevlevî’dir. 74 varak olan mecmua ta’lik hatla yazılmıştır. Âdem Dede, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Muhibbî, Neşâtî, Sâkıb Dede gibi şairlerin şiirleri bulunmaktadır. Gavsî’ye ait üç gazel bu mecmuada kayıtlıdır.

c. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 8071 Arşiv Numaralı Mecmua [Mil3]

Bu eser *Mecmû’a-i Eş’âr* ismiyle kayıtlıdır. İbrâhim Edhem Kırımî tarafından tutulan yazma 77 varak olup ta’lik hatla yazılmıştır. Mevlevî şâirlere ait manzûmeler mecmuada yer almaktadır. Yazma eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması mevcuttur.⁵ Bu mecmuada Gavsî’ye ait 7 gazel bulunmaktadır.

ç. Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 03 Gedik 18228 Arşiv Numaralı Mecmua [A]

Mecmû’a-i Eş’âr ve Fevâ’id ismiyle kayıtlı bu mecmua hacimli olup 200 varaktır. Esrâr Dede, Eşrefoğlu, Neşâtî, Şeyh Gâlib, Şâhidî, Kuddûsî gibi şairlere ait şiirler bulunmaktadır. Bu mecmuada Gavsî Dede’nin iki şiiri kayıtlıdır.

d. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı MC_Yz_K0249 Arşiv Numaralı Mecmua [İBB]

⁴ Bk. Dopdoğru, 2011.

⁵ Bk. Akpınar, 2015.

143 varaktan oluşan mecmuanın baş kısmında Geyik Destanı, Kesikbaş Destanı gibi metinler kayıtlı olup aralarda eksik sayfalar bulunmaktadır. Naksî Dede, Nesîb Dede, Şâhidî, Birrî gibi şairlerin manzûmeleri bulunmaktadır. Gavsî Dede'ye ait bir gazel bu mecmuada kayıtlıdır.

e. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 42 Kon 3005 Arşiv Numaralı Mecmua[K]

Eser ismi Mecmû'a-i Eş'âr olup 90 varaktır. Adlî, Birrî, Cevrî, Itrî, Eşrefoğlu Rûmî, Kemal Paşa-zâde, Fehîm-i Kadîm, Fuzûlî, Mezâkî gibi şairlerin şiirlerinin yer aldığı mecmua üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁶ Bu mecmuada Gavsî'ye ait üç gazel bulunmaktadır.

f. Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonu 2454/1 Arşiv Numaralı Mecmua [Me1]

Bu mecmuanın ismi *Mecmû'a-i Eş'âr* olarak geçmektedir. 48 varak olan yazma, ta'lik hatla kaleme alınmıştır. Nâyî Osmân Dede, Derviş Pervâne, Nesîb Dede gibi ekseriyetle Mevlevî şâirlerin manzûmeleri bulunmaktadır. Bu mecmuada Gavsî'ye ait bir gazel bulunmaktadır.

g. Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonu 7467 Arşiv Numaralı Mecmua [Me2]

Mecmuanın mürettibi Hüseyin Fahreddin Dede'dir. 120 varak olan nüsha ta'lik hatla kaleme alınmıştır. Gavsî Dede'ye ait bir gazel bulunmaktadır. Eser üzerine bir yüksek lisans tezi mevcuttur.⁷

Gavsî Dede'nin ulaşabildiğimiz şiirleri genellikle Mevlevîlik ve övgüsüne dair yazılmıştır. Bu şiirlerde yer yer Mevlevî âdâbı göze çarpmaktadır.

“Küre-i aşk-ı Hudâ'dur hânkâh-ı Mevlevî

Püte-i iksîr-i hikmetdür külâh-ı Mevlevî

Çeşm-i zâhir-bîni kullanmaz ma'ânî seyr ider

Dîde-i dilden zuhûr eyler nigâh-ı Mevlevî” (1/1-2)

“Tûfân-ı aşk itdi gedâ Mevlevîleri

Şâyân-ı şâh-ı şehri-i şafâ Mevlevîleri” (4/1)

Şâirin, Mevlevî şâirler için yazılması bir gelenek haline gelmiş olan külâh-ı Mevlevî şiirlerine dair bir örnek kaleme aldığı da görülmektedir.

“Püte-i iksîr-i hikmetdür külâh-ı Mevlevî

Sikke-i şâh-ı velâyetdür külâh-ı Mevlevî” (6/1)

Divan edebiyatı geleneğinde yazdığı gazellere baktığımızda sevgilinin vasıflarından bahsettiği beyitler dikkat çeker.

“Gâhî tebessüm ile selâm-ı tamâm-ı nâz

‘Aşk aşinâya secdeye âyet beyân ider

⁶ Bk. Boysak, 2007.

⁷ Bk. Türkben, 2008.

Bir tâb var ki şule-i ruhsâr-ı yârda

Cibrîl-i ‘aşkı lem‘asına dîde-bân ider” (2/2-3)

Aşağıdaki tabloda Gavsî Ahmed Dede’nin şiirleri ile ilgili biçimsel özelliklere yer verilmiştir.

Sıra	Beyit Sayısı	Redif	Vezein	Bulunduğu Yer
1	5	Mevlevî	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	Mil1 13b, Mil2 3b, Mil3 3a
2	5	ider	Mef‘ülü/Fâ‘ilâtü/Mefâ‘ilü/Fâ‘ilün	Mil1 15b, Mil3 3a, E 403-404
3	5	ayağ başmış	Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün	K 4b, Mil2 3b, Mil3 3a, E 401
4	5	Mevlevîleri	Mef‘ülü/Fâ‘ilâtü/Mefâ‘ilü/Fâ‘ilün	K 6a, Mil2 6a, Mil3 8a
5	8	işte fakîr	Fe‘ilâtün(Fâ‘ilâtün)/Mefâ‘ilün/Fe‘ilün(Fa‘lün)	K 6a
6	5	külâh-ı Mevlevî	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	İBB 124b, Mil3 26b, A 48b
7	5	gösterir	Mef‘ülü/Fâ‘ilâtü/Mefâ‘ilü/Fâ‘ilün	Mil3 4a, Me2 20b
8	5	mağabbet	Mef‘ülü/Mefâ‘ilü/Mefâ‘ilü/Fe‘ülün	Mil3 4a, E 403, A 40a, Me1 32a-32b
9	5	bilmez kim bilür	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	Mil3 4b, E 404
10	6	imiş	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	Mil3 8a
11	36	bağ	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	O 270-274
12	4	hasretdür	Mefâ‘ilün/Fe‘ilâtün/Mefâ‘ilün/Fe‘ilün(Fa‘lün)	S1 524
13	2	şoñra	Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün	S1 524
14	1	-	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	S1 540; S2 441; B 291
15	2	rüzgâr	Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilâtün/Fâ‘ilün	B 291; S2 441
16	2	nedür bilmem	Mefâ‘ilün/Fe‘ilâtün/Mefâ‘ilün/Fe‘ilün(Fa‘lün)	B 291
17	1	-	Mef‘ülü/Mefâ‘ilü/Mefâ‘ilü/Fe‘ülün	B 291

SONUÇ

Galata Mevlevîhânesi’nin önemli simalarından biri olmakla birlikte Mevlevî edebiyatının başarılı isimlerinden biri olan Gavsî Dede’nin ulaşılabilen mecmua ve kaynaklardaki şiirleri bu makale ile bir araya getirilmiştir. Bu çalışma ile Mevlevîlik, Mevlevî edebiyatı, Galata Mevlevîhânesi gibi konularda çalışma yapacak araştırmacılar için bir kaynak oluşturulmaya çalışılmıştır. Toplamda 17 manzûmeye ulaşılmış ve manzûmler tahkik edilerek çalışmaya eklenmiştir.

3. Gavsî Dede'nin Şiirleri

3.1. Gazel⁸

Fâcîlâtün/Fâcîlâtün/Fâcîlâtün/Fâcîlün

“Kûre-i⁹ aşk-ı Hudâ'dur hânkâh-ı Mevlevî
Püte-i iksîr-i hikmetdür külâh-ı Mevlevî

Çeşm-i zâhir-bîni kullanmaz ma'ânî seyr ider¹⁰
Dîde-i dilden zuhûr eyler nigâh-ı Mevlevî

Tüşesi ihlâşdur tecrîd-i dildür rehberi
Dergeh-i maşşûda ilter¹¹ şâh-râh-ı Mevlevî

Mâlî ta'dâd itmeden meyl eylemez mâl âdeme
Hâşılı ta'dâd-ı eşyâdur günâh-ı Mevlevî

Güft ü gû-yı dehri Ğavsî gönlüne koyma saña
Râstı nefy-i nişândur penç-gâh-ı Mevlevî”

3.2. Gazel¹²

Mef'ûlü/Fâcîlâtü/Mef'â'ilü/Fâcîlün

“Şevk-i hayâl-i dost tenüm cân cân ider
Süd u ziyân u¹³ zevk ü gamı bî-nişân ider

Gâhi tebessüm ile selâm-ı tamâm-ı nâz
‘Aşk âşinâya secdeye âyet beyân ider

Bir tâb vâri ki şule-i ruhsâr-ı yârda
Cibrîl-i aşkı lem'asına dîde-bân ider

⁸ Mil1 13b, Mil2 3b, Mil3 3a.

⁹ Kûre-i Mil1, Mil2; Kûze-i Mil3.

¹⁰ seyr ider Mil2, Mil3; gösterir Mil1.

¹¹ ilter Mil3; eyler Mil1, Mil2.

¹² Mil1 15b, Mil3 3a, E 403-404.

¹³ ziyân u Mil1, E; zebâm Mil3.

Bî-hüş ider o ğamze-i mestür ‘aşıķı
Lâyık mı mergine nıgehüñ imtiḥān ider

Ġavşî-kemîne mu‘cize-i ḥüsn-i yâri gör
Kâfir raķîbi düşmen-i bî-imtinān ider”

3.3. Gazel¹⁴

Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün/Mefâ‘ilün

“Cihān-ı ḥüsn-e kim ol dil-ber-i bî-dād ayak başmış
Zemīn-i ‘aşķa dil hiç itmedin feryād ayak başmış

İrişmiş kimse yok pâyına Ḳays’ın lânedür serdür
Bu vahşet-zāra çok Mecnūn-ı māder-zād ayak başmış

Neşât u ye’si benden özge bir kes bilmemiş bildim
Beyābān-ı sūrūra çok dil-i nā-şād ayak başmış

Ṭarīķ-i ‘aşķa tüşe mey gerek dil-ber gerek bilmiş¹⁵
Terennüm-senc olup dil bir degil¹⁶ heftād ayak başmış

Nażire ķābil olmaz rüh-vār nazmında ey Ġavşî
Ziyāret eyle şehir-i şîre bir üstād ayak başmış”

3.4. Gazel¹⁷

Mef‘ülü/Fā‘ilātü/Mefâ‘ilü/Fā‘ilün

“Ṭufān-ı ‘aşķ itdi gedā Mevlevîleri
Şâyān-ı şāh-ı şehir-i şafā Mevlevîleri

Resm-i ‘ulūma şarf-ı nigāh eylemez biliñ
‘İlm-i ledün okur fużalā Mevlevîleri

¹⁴ K 4b, Mil2 3b, Mil3 3a, E 401.

¹⁵ bilmiş Mil2, Mil3, E; bildim K.

¹⁶ dil bir degil Mil2; dil-ber ü gül K; dil ü gül-i Mil3; dilber dil-i E.

¹⁷ K 6a, Mil2 6a, Mil3 8a.

Şevk-i cilā-peẓīr ki yaʿnī cihān-ı aşk
Kıldı rübūde bī-ser ü pā Mevlevīleri

Ser-çeşme-i¹⁸ füyūz ki yaʿnī Celāl-i Rūm
İtdi selīm-i her dü serā Mevlevīleri

Hürşīd ü mäh-ı ʿālem-i¹⁹ Hāk añlayan görür
Mīrʾāt-ı cān-ı cilve-nümā Mevlevīleri”

3.5. Gazel²⁰

Feʿilātün(Fāʿilātün)/Mefāʿilün/Feʿilün(Faʿlün)

“Hinde düşmüş ğarīb işte fakīr
Hādeden bī-naşīb işte fakīr

Eşk-rizī çü germ-i ham-geşte
Girye-kār u muşīb işte fakīr

ʿİlm-i bī-hāşıl u taşavvur çok
Maʿrifet yok edīb işte fakīr

Peyrev-i Kayş-ı vaqt ü hem-āheng
Nağamāt-ı ʿacīb işte fakīr

Vahşet-ālūde ins-i bigāne
Hem hülüş u firīb işte fakīr

Rind-i taqvā-fürüş-ı şabri-ves
Pārsā nā-şekīb işte fakīr

Merd-i kāmīl huzūrına varsam
Hem gedā hem necīb işte fakīr

¹⁸ Ser-çeşme-i K, Mil3; Çeşme-i Mil2.

¹⁹ ğālem-i K, Mil3; ğālem-i Mil2.

²⁰ K 6a.

Dīde-i reşkden ħalāş olmuş

‘Āşık-ı bī-raqīb işte faķır”

3.6. Gazel²¹

Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilün

“Püte-i iksīr-i ħikmetdür külāh-ı Mevlevī

Sikke-i şāh-ı velāyetdür külāh-ı Mevlevī

Bir şadefdür ki olur içinde dürr-i şāh²²-vār

Lāyıķ-ı ehl-i kerāmetdür külāh-ı Mevlevī

Ķadr-i pākin vāķıf-ı esrār-ı ħāl olan bilür

Mesned-i erbāb-ı devletdür külāh-ı Mevlevī

Her denī bilmez libās-ı evliyānıñ Ķadrini

Nürdan bir tāk-ı ‘izzetdür külāh-ı Mevlevī

Ķavşı tīrūñ püte-i maķşūda irdi bī-gümān

Āşikārā bir ‘alāmetdür külāh-ı Mevlevī”

3.7. Gazel²³

Mef‘ülü/Fā‘ilātü/Mefā‘ilü/Fā‘ilün

“Dilber ‘izārı rengini kim verde gösterir

Gül ‘andelībe rüyumu ħüy-kerde gösterir

Pīķide şanmañuz ruĶ-ı āl üzre zülfini²⁴

İ‘cāz-ı ħüsni sünbüli āzürde gösterir

Çeşminde tāk-ı ‘aşķı nihān olmaz ‘āşıkıñ

Şāfī şarāb kendüyi sāĶarda gösterir

²¹ İBB 124b, Mil3 26b, A 48b.

²² şāh Mil3; şeh İBB.

²³ Mil3 4a, Me2 20b.

²⁴ zülfini Me2; zülfi Mil3.

Dil-ber şarāb-ı nāb²⁵ ile hūy-kerde-rū ola
Āteşle ābı hāşılı bir yirde gösterir

Ġavşī daķıķa-i hüneri²⁶ ‘arz ider mi dil
Dāğ-ı derūnı dehre ne bir ferde gösterir”

3.8. Gazel²⁷

Mef‘ūlü/Mefā‘īlü/Mefā‘īlü/Fe‘ūlün

“Olduķ yine biz secde-ber-i²⁸ nār-ı maķabbet
Olmaz dilimiz beste-i efkār-ı maķabbet

Cān u dilimi eyler idim ġamzeñe teslīm
Maķrūmi-i ġam olsa dil-i zār-ı maķabbet

Biñ dürlü nümāyān olur²⁹ ey dost hayālīñ³⁰
Mestür ola mı nükte-i esrār-ı maķabbet

Bir hālete irdim ki hücūm-ı sitemiñden
Āzürde-dil eyler³¹ beni inkār-ı³² maķabbet

Mevc-i dil-i³³ Ġavşī’de ķomaz gerd-i kūdūret
Şevķ-i heves-i bāde-i gül-zār-ı maķabbet”

3.9. Gazel³⁴

Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilün

“Berķ-i hūsnī ‘āşıķ-ı dīdār bilmez kim bilür
Tābiş-i nūr-ı dil-i bīdār bilmez kim bilür

²⁵ nāb Me2; nāz Mil3.

²⁶ hüneri Me2; fa...rı Mil3.

²⁷ Mil3 4a, E 403, A 40a, Me1 32a-32b, Ş 2212-2213.

²⁸ secde-ber-i Mil3, E, Me1; süccede pür A.

²⁹ nümāyān olur E, Ş; olur Mil3, Me1; olur ise de A.

³⁰ «ayālīñ Mil3, E, Me1; cemālīñ Ş.

³¹ eyler Mil3, E, Me1; itdi Ş.

³² inkār-ı Mil3, E, Me1; efkār-ı Ş

³³ Mevc-i dil-i A; Nevḫ-i dil-i E, Mevc-i Mil3, Me1; Levḫ-i dil-i Ş.

³⁴ Mil3 4b, E 404.

Setr ider bilmez mi ma'na-yı kitāb-ı hüsnini³⁵
Mantıku'ṭ-Ṭayr'ı meger 'Aṭṭār bilmez kim bilür

Çeşm-i istiğnā ider yağma-yı şabr-ı 'aşıka
Yoḥsa resm-i gāreti Tātār bilmez kim bilür

Ṭavf-ı kūy-ı yāre kudret mi olur 'uşşākda
Kadr-i rāh-ı 'aşkı pes şuṭṭār bilmez kim bilür

Çeşm-i ümmīdin ayırmaz lem'a-i ruḥsārdan
Berḳ-i hüsn-i Ğavṣī-yi bīmār bilmez kim bilür”

3.10. Gazel³⁶

Fā'ilātün/Fā'ilātün/Fā'ilātün/Fā'ilün

“Hüsn-i zāhir hüsn-i bāṭın cümlesi yektā imiş
Haṭṭ-ı rü'yet 'aksi görmek daḥi bī-hemtā imiş

Göz diyüp gezdirdiğim bāğ pāresiniñ şu'lesi
Mihr-i³⁷ Haḳ'dandur bu rāzı bilmeyen a'mā imiş

Tālib ol 'ilm-i ledün taḥşīlin it dervīş-veş
İşlāḥ-ı 'ilm-i şüret lafz-ı bī-ma'na imiş

Geç bu benlikden ma'ārif mülkünün sultānı ol
Māsivāyı terk idenler tārik-i dünyā imiş

Muḥlişen 'āmil olup ḥıfz-ı ḥaṭardan kendüyi
Cism evin cā-yı riyā kıлмаḳ kaṭı bī-cā imiş

Sa'y ile şabrı berāber eyleyüp Ğavṣī gibi
Zāhir ü bāṭın ḥaḳīkat añlayan 'anḳā imiş”

³⁵ hüsnini E, hüsnü Mil3.

³⁶ Mil3 8a; S2 441 (Sadece 2. beyit mevcuttur)

³⁷ Mihr-i Mil 3; Nûr-ı S2.

3.11. Gazel³⁸

Fā'īlātün/Fā'īlātün/Fā'īlātün/Fā'īlün

“Rāh-ı aşkda biz gedāya pīr olan dānāya bak
Meşneviyle bendesine ders viren ma'nevāya bak

Kim odur şāh-ı kerāmet ma'nevī 'ilm-i ledün
Vāriş oldur enbiyāya sırr-ı a'ṭaynā³⁹ya bak

Pederidür 'ilme sulṭān ceddidür Ebübekir
Yār-ı gār-ı Muşṭafā'dur cedd-i Mevlānā'ya bak

Şīr-i Yezdān-ı Hūdā'dur māderine cedd olan
Böyle bir 'ālī-nesebdür ḳurb-ı ev-ednā⁴⁰ya bak

Ol şeh-i 'ālī-nejāduñ beyt ü zātı Ḳonya'da
Ka'betü'l-üşşāk olupdur şüre-i innā'ya bak

Bir ulu dergāhdur ol kim yüz süren āzād olur
Biz güneh-kāra efendim luṭf-ı Mevlānā'ya bak

Bir mu'azzam beyt-i ma'mūr ḥavzı aşkıyla tolu
Döne döne itdirür nüş ḳābe ḳavşeynā⁴¹ya bak

Taht-ı 'ālīsine sakf olmuş yeşil nūr-ı Hūdā
Āyete'l-kürsī ḳuşanmış ḳubbe-i bīnāya bak

Dāhīl-i bāb-ı şerīf olanda olmaz ğıll ü ğiş
Bī-ğamī olmaḳ dilersen cennet-i 'adnāya bak

Āsiyāb-ı çarḥ-ı eflāk gibi döner(ler) bendesi
'Aşk-ı Mevlānā mücessem aṭlas-ı mīnāya bak

³⁸ O 270-274.

³⁹ Kevser Sûresi 1. âyetten iktibas. “Şüphesiz biz sana Kevseri verdik.”

⁴⁰ Necm Sûresi 9. âyetten iktibas. “(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”

⁴¹ Necm Sûresi 9. âyetten iktibas. “(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”

Feyz-i aqdesdür eger sâlik olan ister naşîb
Himmet-i hâk-i derinde kuvvet-i ebnâya bak

Ceddidür Şiddîk ü Şâdık hem ‘Aliyyü’l-Mürtażâ
Râh-ı aşkından şorarsañ ‘âl’olan hesnâya bak

Bu görinen âfitâb-ı feyz ile hem şu‘lesi
Yoluna başıñ kesen şems ile hem dünyâya bak

Gel irakdan ol yakîn ki ced-be-ced ehl-i kerem
Feyz-i aqdes ile oldur kuṭb ile sen nâya bak

Feyz-i deryâsı temevvüc itmededür dâ’imâ
Ka‘rına dalmağ dilersen ilm-i evlânâya bak

Maṭbahında ṭab‘ olan dâ’im kemâl-i âdemi
Müsta‘id eṭfâl-i ebced mekteb-i aġnâya bak

Nâmıdur Monlâ-yı Hünkâr kapusunda kulları
Sikkesiyle şân bulur dede ile dümnâya bak

Öyle bir şâhib-‘aṭâ ki bendesi mest-i elest
Feyz-i nûruyla leb-â-leb sâġar-ı mînâya bak

Münkir iseñ haqqına eylerse ba‘zı ġam degil
İsm-i a‘zam okunan haqqında *kerremnâ*⁴²ya bak

Vaşf-ı Pîr’imdür efendim dü-cihânda rif‘atim
Gayrı tavşîfe ne hâcet şemm-i bûy-ı nâya bak

‘Ayn-ı gündür ta‘rife hâcet degildür Meşnevî
Ma‘nevî ancağ şerî‘at maġz-ı *erselnâ*⁴³ya bak

⁴² İsrâ Sûresi 70. âyetden iktibas. “And olsun biz insanoġlunu şerefli kıldık.”

Tālibine mürşid el-ḥaḳ ḥall-i müşkil bir kitāb
Sālik ol taḥşīl-i ḥāl it naşş-ı *āmennā*⁴⁴ya baḳ

Ḥamdüli'llāh ol şehiñ dergāhı içre şād olup
Bende-yi 'irfānı dāḫil eyleyen ḥaḳ nāya baḳ

Yanımızda şāh ile birdür gedānıñ pāyesi
Aḫmedī'yüz faḳr ile faḫr eyler istiğnāya baḳ

Sen bize ḫor baḳma zāhid pīrimiz erzāḳdur
Himmetiyle mün'im olduḳ ser-be-ser şeyḫ nāya baḳ

Öyle bir 'ālī dürür kim oḅludur Sulṫān Veled
Gösterir Şāh-ı Velāyet çalınan surnāya baḳ

Ol Ḥüsāme'd-dīn Efendi kātibī-i Meşnevī
Ma'nevī buyurur o (sulṫān)⁴⁵ taḫrīr iden şeh-nāya baḳ

Bunlarıñ āl[i] vü aşḫābı vü zātı gül dürür
Şāhıdur bülbülleriñ hem bāḡ-ı irremnāya baḳ

Pīr'ime sā'ir ṫariḳiñ pīrleri hep bendedür
Vuşlat-ı Ḥaḳ bābına düstür olan ḫoş nāya baḳ

Ḳubbe-i ḫaḫrā bilindi Mevlevī'ye bend'olan
Resm-i pālhengi ḫadīsidür esmā' (ile) ḫüsnāya baḳ⁴⁶

Ḳubbe-i vālā-yı dā'im devr ider melek tuyūr
Zīkr-i hū hū vird oḅur Mālik-şıfat ḫurnāya baḳ

⁴³ Bakara Sûresi 151. âyet "... bir peygamber gönderdik", Nuh Sûresi 1. âyet "... peygamber olarak gönderdik", Nisâ Sûresi 64. âyet "... itaat edilmek üzere gönderdik" vb. iktibas.

⁴⁴ Bakara Sûresi 14. âyet "... inandık derler", Hucûrat Sûresi 14. âyetden "... iman ettik dediler" iktibas.

⁴⁵ Bu kelimenin çıkarılması durumunda vezin düzelir.

⁴⁶ Vezin problemlî.

Ol veliyyü'n-ni'cetiñ feyz-i derine müntesib
Rif'atim gün gün ziyāde şükr-i Hâk ğināya baĸ

Rūm-ı mülk ü zātına tefvīz olunmuş (bir) pādīşāh
Kırĸ sekiz yerde vezīri üç yüz altmış mīrnāya baĸ⁴⁷

Her biri ħükm ü ħükūmet eyleyüp irşād ider
Her tarafda ħükm-i cārī emr-i Mevlānā'ya baĸ

Ĥamdüli'llāh sāyesinde feyz ile hem-sāyebān
Mevlevī'yüz ādemīyüz im'ān ile fīnāya baĸ

Bu 'ināyet şāhibine bendedür dervīş kim
Feyz-i iĥsānıyla dā'im sırr-ı Ġavşī nāya baĸ"

3.12. Gazel⁴⁸

Mefā'ilün/Fe'ilātün/Mefā'ilün/Fe'ilün(Fa'lün)

"Ruĥ-ı piyāleye dil dāġ dāġ-ı ĥasretdür
Hemīşe rīĥte-rūġan çerāġ-ı ĥasretdür

Serimde āteş-i 'aşkıñla dāġ-ı teslīmim
Şüküfte bir gül-i şad-berg-i bāġ-ı ĥasretdür

Fetīli çār-süy-ı nār-ı 'aşĸdan yanmış
Metā'-ı ĥüsn ü bahā dilde dāġ-ı ĥasretdür

Hümā-veş itme ta'alluĸ cihāna ey Ġavşī
Ķonan dıraĥt-ı ümīd üzre zāġ-ı ĥasretdür"

3.13. Nazm⁴⁹

Mefā'ilün/Mefā'ilün/Mefā'ilün/Mefā'ilün

⁴⁷ Vezin problemlı.

⁴⁸ S1 524.

⁴⁹ S1 524.

“Der-i dil-ber ‘ibādet-ḥānedür mey-ḥāneden şoñra
Ser-ā-pā secdedür ‘āşık iki peymāneden şoñra

Sen ol zāhid ḥasedle rağmına mey-nüşdur Ğavşī
Ḳarīn-i mağfiretdür vaz‘-ı küstāḥāneden şoñra”

3.14. Beyt⁵⁰

Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilün

“Āsiyāb-ı cevre⁵¹ gendüm geldigim ‘ayb eyleme⁵²
Biz de ma‘nā ḥarmanından şıçramış bir dāneyiz”

3.15. Nazm⁵³

Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilātün/Fā‘ilün

“Cānıma kār itdi istilā-yı derd-i rüzgār
Hiç göz açdırmaz bana bir laḥza⁵⁴ gerd-i rüzgār

Olma Sührāb-ı gamıñ mağlūbı tā kim diyeler
Āferīn ey Ğavşī-i Rüstem-neberd-i rüzgār”

3.16. Kıt‘a⁵⁵

Mefā‘ilün/Fe‘ilātün/Mefā‘ilün/Fe‘ilün(Fa‘lün)

“Fürüg-ı ḥabs-i bütāndur rızā-gehim şimdi
‘Adüv nigāha esīrim ḳazā nedür bilmem

Netīce-i hünerimdür nigāh-ı ḥayrānı
Ğarīk-i lücce-i derdim şinā nedür bilmem”

3.17. Beyt⁵⁶

Mef‘ülü/Mefā‘ilü/Mefā‘ilü/Fe‘ülün

⁵⁰ S1 540; S2 441; B 291, Ş 2213.

⁵¹ cevre S1, S2, B; devre Ş.

⁵² eyleme S1, B, Ş; itme kim S2.

⁵³ B 291; S2 441; Ş 2213.

⁵⁴ laḥ@ a S2, Ş; kerre B;

⁵⁵ B 291.

⁵⁶ B 291.

“Çak çakmayıcak çakmağı çakmak çakılır mı
Çak çakmağı kim çakmağı çakmakla çıkar nâr”



Gavsî Dede'nin Galata Mevlevihanesi'ndeki Mezar Taşı

KAYNAKÇA

Abdulkerim, Abdulkadiroğlu (1999), *İsmail Belîğ, Nuhbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'ar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Akpınar, Ayşenur (2015), *Mecmû'a-i Eş'âr Adlı Bir Mevlevî Mecmû'asının İncelemesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Boysak, Nail (2007), *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki 1479, 1591, 2753, 3005 Numaralı Şiir Mecmualarının Tanıtımı ve 2753, 3005 Numaralı Mecmuaların Metni*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çapan, Pervin (2005), *Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire-i Safâyî*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Dopdoğru, İrem (2011), *Mecmû'a-i Eş'âr-ı Mevleviyân*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ç.O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ekinci, Ramazan (2012), *Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, İzmir: Tibyan Matbaası.

Ekinci, Ramazan (2018), *Şeyhî Mehmed Efendi, Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Genç, İlhan (2000), *Esrâr Dede-Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Hafizoğlu, Tahir (2010), *Ali Enver, Mevlevî Şâirler-Semahâne-i Edeb*, İstanbul: İnsan Yayınları.

İnce, Adnan (2005), *Sâlim Efendi-Tezkiretü's-Şu'arâ*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Kaplan, Mahmut (1996), *Neşâtî Divanı*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Kurnaz, Cemal (1995), *Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mermer, Ahmet vd., (2009), *Osmanlı Şiirinde Mevlana Övgüleri ve Mevlevilik Unsurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Akkuş, Mehmet (2015), *Osmânzâde Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ*, C. 5, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sâkîb Dede (1866), *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Matbaa-i Vehbiyye.

Tatçı, Mustafa vd., (2000), *Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Bizim Büro Basımevi.

Türkben, Hakan (2008), *Fahrî Dede ve Mecmuası (İnceleme ve Seçme Metinler)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünver, İsmail (1994), "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri", *Osmanlı Araştırmaları*, C. XIV, ss. 95-219.

**SEYYİD MUSTAFA'NIN HAKÂ'IKU'L-BEYÂN FÎ-TERCEMETİ ŞAKÂ'IKU'N-NU'MÂN
TERCÜMESİ VE ZAMÎME-İ ŞAKÂ'IKU'N-NU'MÂN ADLI ŞAKÂ'İK ZEYLİ¹**
THE TRANSLATION OF THE "HAKA'IKU'L-BEYAN FI-TERCEMETI SAKA'IKU'N-NU'MAN" AND THE
APPENDIX OF THE "ZAMIME-I SAKA'IKU'N-NU'MAN" WRITTEN BY SEYYID MUSTAFA

Mehmet Yunus YAZICI

Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Research Assistant, Bartın University, Faculty of Religious Sciences, Bartın/Turkey

myazici@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3817-931X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Kasım /November 2019

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2019

Atıf/Cite as: Yazıcı, Mehmet Yunus (2019), "Seyyid Mustafa'nın Hakâ'ıku'l-Beyân Fî-Tercemeti Şakâ'ıku'n-Nu'mân Tercümesi ve Zamîme-İ Şakâ'ıku'n-Nu'mân Adlı Şakâ'ik Zeyli", *BÜİFD*, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 144-164.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

¹ Bu makale, *Belgradlı Mehmed Hakî'nin Şakâ'ik Tercümeleri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Klasik Türk edebiyatı tarihinin temel kaynaklarından olan tezkireler, mühim bir başvuru kaynağı olmasından dolayı cumhuriyet dönemi edebiyat araştırmacısının ilgisini cezbetmiş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunun yanında *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'nin oldukça geniş hacme sahip olan zeyilleri tezkireler kadar ilgi çekmemiş ancak son dönemde doktora tezlerine konu olup tenkitli neşirleri yapılmıştır. Şakâ'ik geleneği içerisinde zeyller kadar dikkat çekmeyen ama ehemmiyeti haiz olan tercüme de mevcuttur. Bunlardan birisi Seyyid Mustafa'nın *Hakâ'iku'l-beyân fî-Tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân* adlı tercümesi ve kendi dönemine kadar yaşayan âlimleri ele aldığı *Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân* zeylidir. Bu çalışma, şu ana kadar kimi çalışmalarda varlığından şüphe ile bahsedilen eserin bilinen tek nüshası üzerinden tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu minvalde öncelikle *Şakâ'ik* tercüme geleneğinden bahsedilmiş ve daha sonra Seyyid Mustafa'nın bir "zeyl" niteliği de taşıyan eseri biyografilerin indeksi verilerek tanıtılmıştır. Seyyid Mustafa'nın tercümesinin yapısından kısaca bahsedilmiştir. Taşköprüzâde'nin Şakâ'ik adlı eserinin ve Seyyid Mustafa'nın yazmış olduğu tercümenin biyografi sayıları tespit edilmiştir. Daha sonra iki eserde de bulunan mevcut on tabaka göz önüne alınarak biyografi sayıları kıyaslanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Mustafa, Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye, Tercüme, Zeyl, Biyografi.

ABSTRACT

Tezkires, one of the main sources of classical Turkish literature history, attracted the attention of the Republican literature researcher because it was an important reference and many studies were done on it. In addition, *Saka'iku'n-Nu'maniyye*'s additions, which have a very large volume, did not attract as much attention as "tezkires", but were recently subject to doctoral dissertations and were criticized. In the "şakâ'ik" tradition, there are also some remarkable translations even if they do not draw considerable interest like "zeyl"s. In this manner, Seyyid Mustafa's translation named *Haka'iku'l-beyan fî-Tercemeti Saka'iku'n-Nu'man* and his "zeyl" named *Zamime-i Saka'iku'n-Nu'man* are prominent examples. This study aims to introduce through the only known copy of the work which is mentioned with suspicion of existence in some studies so far. In this context, the tradition of *Saka'ik* translation was mentioned first, and then Seyyid Mustafa's work, which also features a zeyl, was introduced by giving the index of biographies. The structure of Seyyid Mustafa's translation is briefly mentioned.

Keywords: Seyyid Mustafa, Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye, Translation, Zeyl, Biography.

GİRİŞ

Osmanlı'nın bir beylik iken devlete dönüşmesi ve ardından Asya, Afrika, Avrupa'da üç kıtaya yayılarak imparatorluk kurması bir bilincin de zuhur etmesini beraberinde getirmiştir. "Nizâm-ı âlem" ve "devlet-i ebed-müddet" fikirlerinin gelişmesi; sürekliliği ve dolayısıyla tarih bilincini kurumsallaştırmış, bunun sonucunda ise bugün kronik olarak nitelendireceğimiz tarih kitapları yazılmaya başlamıştır. Devletin birçok kademesindeki defter tutma geleneğinin de yardımıyla da vakanüvistlik kurumsal bir yapı halini almıştır. Geçmişini kayıt altına almak sadece malî, siyasî, bürokratik, askerî vb. alanlarda olmamış, kültür, sanat, edebiyat ve ilim tarihi de çeşitli şekillerde tahrir edilmiştir. 16. yüzyılda özellikle şair tezkireleri geleneği Latifi, Âşık Çelebi, Kınalızade gibi yazarlarla zengin bir külliyyat oluşmuş ve yine aynı dönemde ünlü bir âlim olan Taşköprîzâde İsmâmeddin Efendi *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* adlı eserini kaleme alarak 19. yüzyıla kadar devam edecek bir geleneğin başlatıcısı olmuştur.

Taşköprîzâde Ebu'l-hayr İsmâmeddin Ahmed Efendi(ö. 968/1561), tam ismi *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'î'd-Devleti'l-Osmâniyye* olan eseri, Osmanlı'daki bilgin, mutasavvıf, şair gibi birçok kesimi kapsayacak şekilde kaleme almıştır. Ahmed Efendi, Ankara'da Kur'an-ı Kerîm kırâatıyla başladığı öğrenim hayatını Bursa'da devam ettirmiştir. Burada Alaeddin Efendi'den sarf ve nahiv dersi alır. Dayısının Bursa'ya gelmesi ile birlikte öğrenimini burada sürdürür. Amcasından da sarf ve nahive dair kitaplar okur ve bu esnada Ahmed Efendi henüz 13 yaşında iken beraber eğitim gördüğü abisi Mehmed vefat eder. Abisinin vefatından sonra mantık ilmine dair eserler okur ve babasının Amasya'ya tayini ile Bursa'dan göçerler. Burada da babasından mantık, kelim, akaid ve meşşâî felsefe üzerine kitaplar okur. Bundan sonra babası tarafından verilen eğitim nihayete erer ve Taşköprîzâde; Muhyiddin Fenârî(ö. 954/1548), Mehmed el-Kocevî (ö. 950/1543), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525), Muhammed Tunûsî (ö. 947/1540) gibi devrinin büyük âlimlerinden tefsir, kelim, hadis, riyaziye, siyer ve felsefeye dair kitaplar okur. Dimetoka, İstanbul, Üsküp ve Edirne'deki bazı medreselerde müderrislik, Bursa ve İstanbul'da kadılık yapar. Ayrıca Halvetiyye tarikatına insitap ederek tasavvuf yoluna girmiştir. Felsefe, kelim, tasavvuf, mantık, Arap dili, ilimler tarihi, tıp, ahlak alanında çalışmalar yapmış ve risaleler yazmıştır. Sülûs, talik ve nesih yazılarında hattatlık icra etmiştir. Hicrî 965 (m.1558) yılı Ramazan ayının sonunda gözleri görmez olduğu halde *Şakâ'ik*'ı yazdırmayı tamamlamış ve bundan üç sene sonra vefat etmiştir.²

Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye, lâle-i Nu'mân, lâle-i kûhî, lâle-i duhterî terkipleri; tarlalarda, dağlarda biten gelincik çiçeğinin ismidir. Nu'mân b. Münzir (ö. 602'den sonra)³ maiyetiyle birlikte sahrada dolaşmaya çıkmışken sarı ve kırmızı çiçeklerle dolu bir çiçek tarlası görmüş, bu çok hoşuna gitmiş ve çiçeklerin artmasını sağlamak için çiçeklerin ve bölgenin korunmasını emretmiştir.⁴ Eserin ismi "Osmanlı Devleti Ulemasındaki Gelincikler" olarak çevrilebilir. Esere bu ismin konulmasının nedeni şu olabilir: Gelincik çiçeği kırmızı rengiyle hemen göze çarpar bir

² Taşköprîzâde'nin hayâtı şu eserlerden özetlenmiştir: Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XL., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; Ahmet Süruri, *Taşköprîzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 9-16.

³ Nu'mân b. Münzir b. Münzir Irak'ta Lahmîlerin son hükümdarıdır ve hicrî 580-602 tarihleri arasında hükümdarlık yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için Mehmet Ali Kapar, "Lahmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

⁴ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (haz. Cemal Kurnaz), İstanbul: MEB, 2004, s.338.; Mütercim Âsım Efendi, "شقائق النعمان", *Kâmus'ul-Muhîd Tercümesi*, erişim tarihi 11.10.2019, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>.

niteliktedir. Osmanlı âlimlerinin hepsini gelinciklerin bulunduğu bir ovaya benzettiğimizde bunlar içinden “seçkin, belirgin, kendini gösterenler” kırmızı rengi ile ovanın genel görünümünden hemen ayrılarak kolay bir şekilde ayırt edilebilir. Ayrıca Nu'mân b. Münzır'ın bu çiçekleri koruduğu da göz önüne alınır ise hem bir seçkinlik hem de korunma ve himayenin üzerinden bir süreklilik atfı eserin isminde içkin olacaktır. Başka bir deyişle ulema içerisindeki bu “gelincikler” seçkinliğe ve korunmuşluğa simgesel bir gönderme olarak anlaşılabilir.

Taşköprîzâde'nin kaleme aldığı *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* adlı eser on tabakadan oluşmakla birlikte tabakaları Osman Gazi'den (1302-1324) Kanûnî Sultan Süleyman'a (1520-1566) kadar olan padişahlarla bölümlenmiştir. Padişahlarla ayrılan tabakaların altında bu devrilerde yaşayan âlim, mutasavvıf, devlet adamı, şair, hekim gibi devrin tanınmış simalarının biyografileri verilmiştir.

Taşköprîzâde, eserinin mukaddimesinde ulema menakıp ve havadisine özel olarak ilgi duyduğunu ve bunları zihninde biriktirdiğini, bunların başka memleketlerde kitaplaştığını ancak Osmanlı'da bunun kitaplaşmadığından kaybolacağını dile getirmektedir. Bu sebeple Taşköprîzâde'nin yakın çevresi bu bilgilerin toplanması istenmiş o da bu isteği kırmayarak tarikat şeyhlerini de eserine eklemiş ve bazı yüksek makamları hak eden ancak bu makamlara ulaşamayan âlimleri de eserine katmıştır.⁵ Eser mukaddime, on adet tabaka ve bir hâtimedden müteşekkildir. Hâtimedde müellif kendi hayatını anlatmıştır ve bu kendinden sonra *Şakâ'ik* tercümesi yapan bazı mütercimlere örnek teşkil etmiş ve zamanla bir geleneğe dönüşmüştür. Eser birçok bakımdan ehemmiyeti haizdir ve orijinaldir. Osmanlı'yı merkeze alarak bir toplu ulema biyografisi telifi olması açısından ilktir. Eserde sadece kimliğe dair biyografik bilgi bulunmaz. Bunun yanında sosyal statü, meslek, zanaat, tahsil hayatı, mizaç, huy, ahlak, fiziksel görünüm, edebî durum, entelektüel hayat, hastalıklar, menkıbeler gibi birçok bilgiyi ihtiva eder. Bu açıdan edebiyat, ilahiyat ve tarih başta olmak üzere sosyoloji, eğitim tarihi, tıp tarihi, psikoloji gibi alanlar için de kaynak teşkil etmektedir. Ayrıca *Şakâ'ik*'tan, dönemin entelektüel ağı rahatlıkla okunabilir. Bir âlimin kimden ne kitap okuduğu, kimin eserine ne kadar haşiye, talik yapıldığı, âlimlerin medrese tecrübeleri, Osmanlı'daki âlim-bürokrat kesminin müderris ve kadılıktaki meşguliyetleri, ulemanın ilimle ve tasavvufla olan ilişkisi gibi birçok bilgi eserde yer almaktadır. Eserde 521⁶ kişinin biyografisinin bulunması ve on padişah dönemini ihtiva etmesi bu ağın değeri bir kat daha artacaktır.

1. *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* Tercüme Geleneği

Şakâ'ik'ın en önemli etkilerinden birisi ise kendinden sonra bir tercüme ve zeyl geleneği başlatmasıdır. Henüz müellif hayatta iken Mehmed Hâkî(ö. 975/1567'den sonra) eseri Taşköprîzâde'den izin alarak tercümeyle başlamıştır⁷ ve üç ayrı tercüme vücuda getirmiştir.

⁵ Taşköprîzâde, *Osmanlı Bilginleri*, (haz. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 16.

⁶ Eserin son tahkiki neşri için bkz: Taşköprîzâde İsmâ'üd-dîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985, 560 s.

⁷ Hâkî 968 yılında kendi tercümesinde müellif ile tanışmasını, tercüme için izin almasını, müelliften dua almasını ve Taşköprîzâde'nin vefatı ve cenaze namazına katılmasını şu şekilde anlatır: “tercümeyle hicret-i nebeviyyenüñ tokuz yüz altmış sekizinde Dârü's-salâtana'ya gelinüp sene-i sâlifetüñ recebi evâ'ilinde tercemeye şürü' şadrında mevlânâ-yı müşârün ileyh henüz hayâtda olup tercemeye istizân yârân-ı şafâ ve hullân-ı vefâ meşveretiyle münâsib görüldükde sa'âdet-hânelerine varılıp hezâr tevķir ü tebcil ile taķbil-i yed idüp izn-i şeriflerden taleb itdükde bu 'abd-i zelilüñ keyfiyyet-i hâlin ve kemiyet-i ahvâlinde merreten ba'de uķrâ şorduklarından soñra inşâ'allâhu'l-meliki'l-'allâm hayr ile ihtitâm müyesser ola diyü du'â idüp ba'dehu buyurdılar ki ba'de'l-yevm her kişinüñ hâlin Hudâ'sı bilür. 'Ömrümde çokluk imtidâd fehm itmezem.

Bunlar *Terceme-i Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*⁸, *Hadâ'iku'r-Reyhân*⁹ ve *Mecma'ü'l-Eşrâf*¹⁰'tır. *Terceme-i Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'nin mukaddimesinde Kanûnî'ye, *Hadâ'iku'r-Reyhân*'da Sokullu Mustafa Paşa'ya(1566-1578)¹¹, *Mecma'ü'l-Eşrâf* adlı tercümede ise II. Selim'e övgü mevcuttur. Hâkî, sadece mukaddimelerini değiştirip eseri aynı şekilde bırakmamıştır. Tercümelerde hem biyografi düzeyinde eklemeler, çıkarmalar hem de tercüme monotonluktan uzaklaştıran şiir eklerinde değişiklikler vardır. *Hadâ'iku'r-Reyhân* ve *Mecma'ü'l-Eşrâf* birbirine oldukça benzerken *Terceme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân* bunlardan farklı bir yapı arz etmektedir.

Hadâ'iku'r-Reyhân ve *Mecma'ü'l-Eşrâf* sırasıyla hicrî 972(m.1564/1565) ve 975(m. 1567/68) tarihlerinde telif edilmişlerdir. *Mecma'ü'l-Eşrâf*'ın sonundaki mesnevi formundaki şiirde şu ibareler yer alır:

"*Aslıdır çün Şakâ'iku'n-Nu'mân*
Buna dindi Hadâ'iku'r-Reyhân"¹²
Yetmiş ikide idi pes hengâm
Terceme emri olmuş idi tamâm"¹³

Buradan eserin isminin *Hadâ'iku'r-Reyhân* olduğu ve (9)72'de eserin tamamlandığı sonucu çıkarılabilir. Ancak Hâkî, 972'de yazdığı mesneviyi değiştirmemiş ve 975'deki tercümenin sonuna da aynı mesneviyi eklemiştir.¹⁴ Buna rağmen 975 tarihli *Mecma'ü'l-Eşrâf* adlı tercümenin mukaddimesinde Hâkî eserin ismini ve tarihini şu şekilde vermiştir:

"*Evsâfin tahrîr itdügüm nuqabâ-yı 'izâmuñ ve fuzalâ-yı fiñhamuñ rûhâniyyetlerinden istimdâd iderüm ki bu tariķ-ı daķıķde tevfiķ-ı refiķ olup bu kâr-i nîk-encâm hayr ile ihtitâm bula ve bu dürer-i şehvârla pür-ķulzüm-i ma'ârif ve bahr-i leţâ'if-i eslâfdan sâbıķın-i menâķıb-ı eşrâf olmağın Mecma'ü'l-eşrâf ile nâmide kılınduğı târiķ hicretüñ ũokuz yüz yetmiş beşi idi ki...*"¹⁵

Kaźa-yı baħt olacak olursa ol erbâb-ı ma'ârifüñ ayağı toprağı olan günâhkâr hezâr haclet ü şermsâri ile beķâ dârına ve âhîret diyârına müteveccih oldu diyü sâ'ir-i müslimîn ile bilece derc idesin diyü vaşiiyet idüp tekrâr du'â eylediler. Eyle olsa bu dâ'î-i za'if ve müstemend-i naħîf yine mübârek ellerin bûs idüp vedâ' itdüm. İttifâķ bununñ üzre çok geçmeyüp hemân yine şehri mezbûruñ evâħirinde fevt olup Sulţân Meħemmed Hân -'aleyhi'r-raħmeti ve'l-ğufûrân- Câmî'i ħareminded bilece namâzına ħâzır olduķ." bkz: Hâkî, *Terceme-i Şakâ'ik*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, No: AETRH 728, 159b-160a.

⁸ Bu tercümenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Ankara Milli Kütüphane, No: 06 Mil Yz A 5539, No: 06 Mil Yz A 8967, No: 06 Mil Yz A 9317, No: 50 R 374; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, No: Ali Emiri Tarih 728, No: Ali Emiri Tarih 729; Berlin Devlet Kütüphanesi, No: Ms Orient Oct 2092, Burdur Umumi Kütüphanesi No: 794; Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, No: Akşehir D 390(BY9450), Fransa Milli Kütüphanesi, No: BNF Suppl. Turc. 1159; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: T15, T 470, T557, T1349, T2487, T3790, T6200, Kayseri Raşid Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 7984; Konya Koyunoğlu Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 13206; Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, No: Saray 1263, No: Revan 1436 ve 1437; Yapı Kredi Sermed Çifter Kütüphanesi, No: Y 63; Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 45 Hk 1368 ve 45 Hk 5068; İstanbul Arkeoloji Müzesi Kitaplığı, No: EY 1307 ve EY 1545; Süleymaniye Kütüphanesi, No: Ayasofya 3153, No: Esad Efendi 2220, No: Hamidiye 924, No: İzmir 456, No: Kadızade Mehmed 355, No: Laleli 2022, No: Nurosmaniye 3234 ve 3379, No: Yahya Tevfik 546, Edirne Yazma Eserler Kütüphanesi, No: Selimiye 546.

⁹ Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Süleymaniye Kütüphanesi, No: Ahmed Paşa 230.

¹⁰ Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Türk Tarih Kurumu, No: Y560; İstanbul Arkeoloji Müzesi, No: EY1308.

¹¹ 1565-1578 yılları arasında Budin'de beylerbeyi olarak görev yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yasemin Altaylı, "Macarca Mektuplarıyla Budin Beylerbeyi Sokullu Mustafa Paşa (1566-1578)", *AÜDTCFD*, Cilt: 49, Sayı: 2, Yıl:2009, s.157-171.

¹² Muhtesib-zâde Mehmed Hâkî, *Mecma'ü'l-Eşrâf*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, No: Y 506, vr. 205a.

¹³ Hâkî, *Mecma'ü'l-Eşrâf*, vr. 204b.

¹⁴ Çeşitli kaynaklarda Hâkî'nin tercümesi *Hadâ'iku'r-Reyhân* adı altında geçmektedir. Hâlbuki ilk yaptığı tercümede bu ismi kullanmamış sonraki tercümede bu ismi kullanmıştır. *Hadâ'iku'r-Reyhân*'ın şu an için bilinen tek nüshasında hâtime özelliği taşıyan şiir şurada bulunmaktadır. Muhtesib-zâde Mehmed Hâkî, *Hadâ'iku'r-Reyhân*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: Ahmed Paşa 230, vr. 215b-216a.

¹⁵ Muhtesib-zâde Mehmed Hâkî, *Mecma'ü'l-Eşrâf*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, No: Y 506, vr. 2b.

Bir başka tercüme Dervîş b. Ahmed'in (ö. ?)¹⁶ *Devhatü'l-İrfâniyye fî-Ravzati'l-Ulemâi'l-Osmâniyye*'dir.¹⁷ Dervîş b. Ahmed babasının yanında eğitim görüp Ramazân Halîfe (ö. ?) ve Erdebil Sinân Halîfe'nin (ö. ?) hizmetlerine girip tasavvuf yolunu tutmuştur. Erdebil Sinân Halîfe'den sonra Merkez Muslihü'd-dîn hizmetine girip tasavvuf icazeti almıştır. 951 tarihinde babası vefat etmiş, 952'de küçük kardeşi dünyaya gelmiş, abisi Kemal Çelebi İstanbul'da Ali Paşa Medresesi'nde İsa Paşa-zâde Halîl'in yanında iken ayrılıp babasının makamına geçmiştir. Kendi de Tercemân Câmî'ine vaiz olup on bir yıl orada kalmıştır. Bundan sonra tercüme yapmaya koyulmuş Nişânî Bey'in hizmetlerinde iken 18 Muharrem 972'de tercüme tamamlamıştır.¹⁸ Dervîş b. Ahmed eserinin sebep-i telif kısmında eseri tercüme etme sebebini şu şekilde açıklar:

“Sebeb-i te'lîf-i kitâb oldur ki bu kemîne-i dil-rîş Ahmed bin Dervîş eslahu'llâhu şânehu ve hânehu imâşanehu kim erbâb-ı fazl u kemâlün bendesi ve ashâb-ı fakr u hâlün çâker-i kemîne-efgendesidür. Zaya'ân-ı ömr-i civânîden sonra vücûd bulan âlem-i temkînde kütüb-i fuzalâ-yı müteberrîne mütâla'a esnâsında merhûm ve mağfûr Taşköbrî-zâde Mevlânâ Ahmed bin Mustafâ hazretlerinin Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye fî-ulemâi devleti'l-Osmâniyye nâm kitâb-ı şerîflerine dahi vusûl müyesser oldu ise diledüm kim bir sâhib-vakâra yâdigâr ve u'cûbe-i rûzgâr olsun için lisân-ı Arabî'den Türkî'ye terceme eyledüm. Lâkin her ehl-i fazl ve kemâl-i pür-esrâr kim bu âleme bir yâdigâr komışdur. Elbette bir nâmdâr nâmına komışdur.”¹⁹

Araştırmacılar Sinânuddîn Yûsuf Efendi'nin (ö. 986/1578) küçük oğlu Süleymaniye Medresesi müderrisi Mehmed Çelebi bin Sinân'ın (ö. 989/1581) yazdığı *Menâkıbü'l-ulemâ* isminde bir *Şakâ'ik* tercümesinden bahsetmişlerdir.²⁰ Blochet kataloğunda 1159 numarada kayıtlı eser Mehmed Efendi'nin değil Muhtesib-zâde Mehmed Hâkî'nin *Terceme-i Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinin bir nüshasıdır.²¹ Atâyî'de Sinân Efendi-zâde Mehmed Çelebi başlığı altındaki şu kayıt bir karışıklığa yol açmış olabilir:

“Menâkıb-ı ulemâyı Türkî inşâ ve ol vâdide dahi mahâretin ifşâ itmiş idi.”²²

Kaynaklarda adı geçen ancak kütüphane kayıtlarında rastlayamadığımız başka bir tercüme Âşık Çelebi'ye (ö.979/1572) aittir. Atâyî'de tercüme dair şöyle bir latife mevcuttur: *“Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye'yi terceme eyleyüp Taşköbrî-zâde Efendi merhûma arz eyledükde 'Mevlânâ Âşık, biz bunu Türkî yazmış-ıduk. Tercemede bîhûde zahmet ihtiyâr itmişsüz.' diyü latife idüp kitâb-ı mezbûrun sehlû'l-ahz olduğına işâret iderler.”²³* Âşık Çelebi ve Taşköbrî-zâde arasındaki bu diyalogun geçmesi ve Taşköbrî-zâde'nin 968 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında mezkûr tercümenin en geç 968 yılında yapıldığı anlaşılacaktır.

Şakâ'ik tercüme içerisinde Edirneli Mehmed Mecdî'nin (ö. 999/1590/91) yaptığı tercüme kütüphane kayıtlarına nazaran çok meşhur olmuş bir eserdir. Eserin ismi *Hadâ'iku's-*

¹⁶ Mütercimnin ismi şurada geçmektedir: Dervîş b. Ahmed, *Devhatü'l-İrfâniyye fî-Ravzati'l-Ulemâi'l-Osmâniyye*, Mısır Milli Kütüphanesi, No: Türkçe Yazmalar 148, vr. 341a. [Yazar ve eser ismi katalog kayıtlarına göre değil eserden tahrif edildiği şekliyle verilmiştir]

¹⁷ Dervîş b. Ahmed, *Ravza*, vr. 11a.

¹⁸ Dervîş b. Ahmed, *Ravza*, vr. 341a-342a

¹⁹ Dervîş b. Ahmed, *Ravza*, vr.5b-6a.

²⁰ Behçet Gönül, “İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakâ'ik Al-Nu'mâniyye Tercüme ve Zeyilleri”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul: 1945. Cilt: 8, s. 149; Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik*, (haz. Ramazan Ekinci), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s.61-62.

²¹ Eserin Hâkî'ye aidiyetini tespit edip nüshasını tarafımıza tevdi eden Ramazan Ekinci'ye teşekkür ederim.

²² Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, (haz. Suat Donuk), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 791.

²³ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'ik*, s. 595.

Şakâ'ik, *Terceme-i Şakâ'ik* şekillerinde geçmektedir. Genişletilmiş bir tercüme hüviyeti taşıyan eser 1587'de tamamlanmış ve III. Murad'a sunulmuştur.²⁴ Mecdî, eserinde "tezyîl" adı verilen ekler yaparak bulduğu bilgileri bazen kaynağını da belirterek vermiştir. Mecdî'nin tercümesi diğer tercümelere nazaran ağıdalı bir dile sahiptir. Mukaddime kısmını da genişleterek dönemin ilim ve tasavvuf ehline dair tasvirler yapmıştır. Kendisi daha çok Farsça olmak üzere Arapça ve Türkçe şiirler eklemiştir. Ayrıca zaman zaman biyografisini verdiği kişi şair ise onun da şiirlerinden parçalar sunmuştur. Kanaatimizce *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'nin zeyl geleneğini belirleyen en temel eser Mecdî'nin tercümesidir.

Başka bir tercüme İbrahîm b. Ahmed el-Amasî'ye ait *Terceme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*'dir. Mütercim kendi hayatını da anlattığı eserinin sonunda tercümesini sade bir üslupla yaptığını dile getirmiştir.²⁵ Amâsî, eserin mukaddimesinde Taşköprüzâde'nin eseri telif etmesinden, vezirler, âlimler ve şeyhleri ihtiva etmesinden, dilinin Arapça olmasından ötürü herkesin bu kitaptan istifade edememesinden ve eserin yaygınlaşması için Türk diline çevrilmesinden bahseder.²⁶ Tercümedeki başlıklar diğer tercümelere göre daha sadedir. Hâkî, Dervîş b. Ahmed ve Mecdî'de görülen nazım parçaları ile tercümezi zenginleştirme Amasî'de görülmez.

Bursalı Tâhir ve Ârif'in bildirdiği ve 1088'de tamamlanan *Şakâ'ik*'in henüz nüshası bulunamayan bir tercümesi Mehmed b. Yûsuf el-Çerkesî'ye (ö. 1098/1677/78'ten sonra) aittir ve Mehmed Arif Bey'e göre harfiyyen yapılmış bir tercümedir.²⁷

Tercümelerin yanında *Şakâ'ik* geleneğinin bir parçası olan telhisler de önemlidir. Bunlardan birisi Edgar Blochet'in kataloğunda bahsettiği *Muhtasar eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'dir. Blochet'e göre eser kısaltılmış biyografilerden mürekkeptir ve sondan eksik bir halde Sinâneddin Yusuf'un biyografisi ile sona ermiştir.²⁸ Nüshasını görmediğimiz bu eserin tam bir tercüme mi veya eksik bir tercüme mi olduğunu bilemiyoruz. Bir başka telhis *Şakâ'ik*'in kendisi ve zeyline yapılmıştır. Behçet Gönül'ün tespit ettiği nüshalar İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi TY2456 ve TY2413'te kayıtlıdır.²⁹ Nüshalarda eseri tertip eden kişi Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz (ö.1279/1862) şeklinde geçmektedir.³⁰ Abdulazîz Efendi *Şakâ'ik*'dan ve Atâyî ve Uşşâkîzâde zeyllerinden bahsettikten sonra eserin telhisinden söz etmiştir. Eserin TY2413'teki nüshası müsvedde nüsha görünümündedir. Bazı yerler keşidelerle silinmiş ve eklemeler yapılmıştır. Örneğin bu nüshada Taşköprüzâde'nin yanlış verilen ölüm tarihinin üstü çizilmiş doğrusu üzerine yazılmıştır.³¹ TY2456'daki nüsha bu eklemeler ve çıkarmalar yapılmış şekilde tebyiz edilmiştir. Ancak TY2456 sondan eksiktir. TY2413 on iki tabakaya ayrılmıştır ve son biyografisi *Şakâ'ik* mütercimi Mehmed Mecdî'ye aittir.³²

²⁴ Abdülkadir Özcan, "Mehmed Mecdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVIII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 228-229.

²⁵ İbrahîm b. Ahmed el-Amasî, *Terceme-i Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, No: AETRH 727, vr. 164b.

²⁶ İbrahîm b. Ahmed el-Amasî, *Terceme-i Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye*, vr. 2a.

²⁷ Osman Özkul, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişme Döneminde İlim ve Ulema'nın Önemi Hakkında Osmanlıca Bir Makale", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Yıl: 2018, s. 230.

²⁸ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî's-Şakâ'ik*, s. 34.

²⁹ Gönül, s. 154.

³⁰ Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY2456, vr 2a.

³¹ Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY2456, vr 1b.

³² bkz: Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY2413 1b-165a.

Kütüphane katalog kayıtlarında *Terceme-i Muhtasar-ı Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* adı altında Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi koleksiyonu 231 numarada bir yazma mevcuttur. Eserin zahriye sayfasında *Şakâ'ik-i Nu'mâniyye* ismi geçmektedir. Eserde oldukça kısa bir mukaddime mevcuttur. Bir satırlık hamdele salveleden sonra Osmanlı tarihinden *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'de yazılan şeyhler ve bilginlerin bazı uzun hikâyeleri geçilerek her birinin münasibi, rütbesi ve menakıbı mümkün olduğunca tercüme edildiği söylenmiştir.³³ Eserdeki son biyografi Muslihüddin Mustafa'ya aittir. Bu biyografiden sonra Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesi, IV. Mehmed'in tahta çıkarılması, dönemin bürokratları hakkında bilgi zikredilmesi ve dönemin padişahına dua edilmesi bulunur.³⁴ Aynı hatla yazılan bu bölüm müstensihinin eklemesi değil ise tercüme 1058/1648'den sonra olmalıdır.³⁵

2. Seyyid Mustafâ'nın Tercüme ve Zeyli³⁶

Behçet Gönül burada ele alacağımız Seyyid Mustafa Efendi'nin *Hakâ'iku'l-beyân fî-tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân* adlı tercümesinin Davud Zeki ve Süheyl Şemseddin'in çalışmalarına dayanarak var olduğunu söyler ve kendisinin görmediği eserin nüshasının Yıldız-Teracimahvâl Nu. 12'deki kaydını haber verir.³⁷ Agâh Sırrı Levend ise eserin İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesindeki TY6192 numaralı kaydından hareketle eserin bir *Şakâ'ik* tercümesi olduğunu, adının nüshada bulunmadığını ve eserin hem bir zeyil hem de tercüme olduğunu belirtir.³⁸ Yıldız koleksiyonu İstanbul Üniversitesi'ne aktarılırken eski kayıtlar kullanılmamıştır. TY6192'deki kayıtlı eser ile Yıldız'daki eser büyük ihtimalle aynı olmalıdır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 6192 numaralı yazmada Agâh Sırrı Levend'in belirttiğinin aksine eserin ismi yer almaktadır ve *Hakâ'iku'l-beyân fî-tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân* şeklinde geçmektedir.³⁹ Ayrıca eseri vücuda getiren şahsın ismi Seyyid Mustafâ olarak kayıtlıdır.⁴⁰ Hakkında bilgi sahibi olamadığımız Seyyid Mustafa'nın, hicri 988 (m. 1580/1581) yılından sonra vefat ettiği zeyldeki verdiği ve bizim tespit ettiğimiz en geç yıla ait vefat tarihinden anlaşılmaktadır.⁴¹ 304b'den sonra eserin zeyl niteliğindeki ikinci kısmı başlamaktadır ve ser levhadaki kayıtlı bu kısım *Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân*⁴² şeklinde adlandırılmıştır. Nüshanın fiziksel özellikleri şu şekildedir: 340 yaprak ve 19 satırda 260x160 ve 177x84mm. Söz başları kırmızı ve duraklar yaldızlı. 1b ve 303b'deki serlevhalar müzehheb ve mihrabiyelidir. Yaldızlı ve mavi cetvel çekilmiştir. Suyolu filigranlı aharlı kâğıtlıdır. Cildi krem rengi bez kaplı ve mikleblidir. 1b ve 303a arasında *Hakâ'iku'l-beyân fî-tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân* adlı Şakâ'ik tercümesi yer almaktadır. 303b-340b arasında *Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân* adlı zeyl bulunmaktadır. Tercümede yer alan tabakalar ve biyografiler varak numaralarıyla birlikte sırasıyla şöyledir:

³³ *Terceme-i Muhtasar-ı Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, No: Hafid Efendi 231, vr. 1b.

³⁴ *Terceme-i Muhtasar-ı Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, No: Hafid Efendi 231, vr. 187a.

³⁵ Şakâ'ik mütehabatları için ayrıca bkz: Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî's-Şakâ'ik*, s. 35; Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, s. 67.

³⁶ Seyyid Mustafâ'nın eserinin tahkikli neşri tarafımızdan hazırlanıp TYEKB'nin Şakâ'ik-i Nu'mâniyye projesi kapsamında yayınlanması planlanmaktadır.

³⁷ Gönül, "agm", s. 150.

³⁸ Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: TTK Yay., 2008, s. 355.

³⁹ Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân fî-Tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY6192, vr. 4a.

⁴⁰ Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân*, vr. 302b.

⁴¹ Seyyid Mustafa, *Zamîme*, vr. 327a.

⁴² Seyyid Mustafa, *Zamîme*, vr. 303b.

Sultân Osmân İbn Ertuğrul İbn Süleymân Şâh [5a]

1-Edebâlî [6a], 2-Tursun Fakîh, 3-Hattâb (Hattâb bin Ebî el-Kâsım),4-Muhlis Baba, 5-Âşık Paşa [7a], 6-Elvân Çelebi, 7-Ahî Hasan, 8-Hayder-i Horasânî, 9-Meczûb Alî Abdî [7b]

Sultân Orhân bin Sultân Osmân İbn Ertuğrul İbn Süleymân Şâh [8a]

1-Dâvûd-ı Kayserî, 2-Kürd Tâcü'ddîn, 3-Kara Alâü'ddîn [8b], 4-Cenderlü Kara Halîl [9a], 5-Muhsin-i Kayserî, 6-Geyüklü Baba [9b], 7-Abdal Murâd [11b], 8-Meczûb-ı İlâhî Mûsâ Baba [11a], 9-Doğlu Baba, 10-Ahî Evren, 11-Karaca Ahmed [11b]

Sultân Murâd [12a]

1-Kâdî Mahmûd (Koca Efendi) [14a], 2-Koca Efendi'nin oğlu Mehemed Çelebi, 3-Koca Efendi'nin Mûsâ Paşa nâm oğlu [14b], 4-Cemâleddîn-i Akserâyî (Cemâleddîn Mehemed Akserâyî) [16a], 5-Kara Rüstem-i Karamanî, 6-Burhâneddîn Kâdî-i Erzincân (Burhâneddîn Sultân Ahmed), 7-Şeyh Meczûb [16b], 8-Sultân Hâcı Bektaş, 9-Mehemed Şüşterî [17a], 10-Postîn Pûş [17b]

Ildırım Hân [17b]

1-Şemseddîn Fenârî [19a], 2-Muhammed-i Kerderî [21a], 3-el-Mevlâ Mecdü'ddîn Sâhibü'l-Kâmûs (Mecdü'ddîn Muhammed Ya'kûb bin Muhammed-i Şîrâzî) [21b], 4-Şehâbüddîn-i Sivasî, 5-Esved Alâüddîn'nin oğlu Hasan Paşa [22a], 6-Sefer Şâh, 7-Monlâ Fenârî oğlu Mehemed Şâh [22b], 8-Yûsuf-ı Bâlî, 9-Kutbu'ddîn-i İznîkî [23a], 10-Şeyh Kutbu'ddîn oğlu Bahâüddîn Ömer, 11-İbrâhîm bin Mehemed el-Hanefî, 12-Necmü'ddîn Hanefî, 13-Şeyh Alî-i Şîrâzî [23b], 14-el-Mevlâ Abdu'lvâcid (Abdu'lvâcid-i Acemî), 15-Abdu'llatîf İbn Melek [Oğulları: Muhammed, Muhammed Cafer] [24b], 16-el-Mevlâ Abdu'rrahmân-ı Bistâmî [25a], 17-el-Mevlâ Alâü'ddîn-i Rûmî, 18-Fahrü'ddîn-i Rûmî [25b], 19-Şeyh Ramazan, 20-Ahmedî-i Germiyânî [26a], 21-Şeyh Bedrü'ddîn Mahmûd (Simavna Oğlu) [26b], 22-Hâcı Paşa (Hâc Paşası Aydınî) [27b] 23-Hâmid-i Kayserî [28a], 24-Hâc Bayrâm, 25-eş-Şeyh Emîr Sultân (Muhammed Buhârî) [29a], 26-Şeyh Abdu'rrahmân-ı Erzincânî [30a], 27-Şeyh Tapduk Emre, 28-Yûnus Emre [30b]

Sultân Mehemed Hân [30b]

1-el-Mevlâ Fahrü'ddîn el-Acemî (Acem Fahrü'ddîn), 2-Karamanî Saru Yakûb [32b], 3-Kara Yakûb-ı Karamanî, 4-Sûfî Bâyezîd [33a], 5-Kâdî Fazlu'llâh, 6-Kâfiyeci Muhyi'ddîn [33b], 7-Abdu'llatîf Makdisî Ensârî [34a], 8-Şeyh Abdu'rrahîm [35a], 9-Şeyh Abdu'lmutî-i Magribî [35b], 10-Zeynü'ddîn-i Hâfî [36a], 11-Pîr İlyâs el-Amasî [36b], 12-Şeyh Zekeriyây-yı Halvetî [37a], 13-Şeyh Abdu'rrahmân Çelebi bin Gümüslü (Gümüslü Oğlu Abdu'rrahmân Çelebi), 14-Karamanî Şücâ, 15-Şeyh Muzaffer, 16-Şeyh Kızıl Bedrü'ddîn, 17-Bakırcı Baba, 18-Şeyh Salâhü'ddîn, 19-Şeyh Muslihü'ddîn Halîfe, 20-Ömer Dede (Burusevî Ömer Dede) [37b], 21-Şeyh Lutfu'llâh [38a]

Sultân Murâd Hân [38b]

1-el-Mevlâ Yegân (Mollâ Yegân) [42a], 2-Mehemed Şâh Yegânî, 3-Yûsuf-ı Bâlî, 4-Mehemed bin Beşîr, 5-Şerefü'ddîn İbn Kemâl [42b], 6-Seyyid Ahmed bin Abdu'llâh [43a], 7-Alâü'ddîn es-Semerkindî [43b], 8-el-Mevlâ Ahmed el-Gürânî (Şemsü'ddîn Ahmed bin İsmâ'il Gürânî) [44a], 9-Mecdü'ddîn el-Kâdî [47b], 10-Hızır Big Çelebi [48a], 11-Şükru'llâh, 12-Hatîbzâde Tâcü'ddîn (Hatîb oğlu Tâcü'ddîn İbrâhîm), 13-Hızır Şâh-ı Mentesevî [50b] [Oğlu Dervîş Mehemed, Zeynü'ddîn Muhammed], 14-Ayasulug Kâdîsı'nın oğlu Mehemed Çelebi, 15-Monlâ Alâü'ddîn-i Tûsî [51a], 16-Monlâ Hamza-i Karamanî [52b], 17-İbn Temcîd, 18-Acem Seyyidî Alî-i

Komenâtî [53a], 19-Hüsâmü'ddîn-i Tokatî, 20-İlyâs bin İbrâhîm [53b], 21-İlyâs bin Hamza, 22-Manyas Kâdîsı oğlu Mehemed Çelebi (İbn Manyas), 23-Alâü'ddîn-i Koçhisârî, 24-Balat Kâdîsı, 25-Bahşâyîş Fakîh [54a], 26-İznikî Monlâ Kutbü'ddîn'in oğlu Mehemed Çelebi, 27-Fethu'llâh-ı Şîrvânî⁴³ [54b], 28-Şeyh Şücâü'ddîn-i Üskübî (Üsküb Şeyhi Şücâü'ddîn), 29-Süleymân Halebî bin Halîl Paşa (Vezîr Halîl Paşa Oğlu Süleymân Çelebi), 30-Ak Bıyık Sultân [55a], 31-Yazıcızâde -ki Muhammediyye sahibidir-(Yazıcı oğlu Mehemed Çelebi) [56b] 32-Yazıcı oğlu Ahmed-i Bîcân, 33-Şeyh Şeyh Şâir (Şeyhî Şâir) [57b], 34-Muslihü'ddîn Efendi (Debbâğlar İmâmı), 35-Şeyh Pîrî Halîfe [57b], 36-Tâcü'ddîn İbrâhîm-i Manavgatî, 37-Hasan Hâce [58a], 38-Velî Şemsü'ddîn [58b] Sultân Mehemed Hân [59a]

1-Mollâ Husrev [62a], 2-Mevlâ Hayrü'ddîn (Hayrü'ddîn Halîl), 3-Mollâ Zîrek (Mehemed Çelebi) [65a], 4-Hâcezâde Muslihü'ddîn (Hâcezâde Muslihü'ddîn Mustafâ Çelebi) [66b], 5-Şemsü'ddîn Ahmed Çelebi (Hayâlî) [72a], 6-Mevlânâ Kestelâyî (Mustafâ el-Kastalânî, Monlâ Kestellî) [73a], 7-Hatîbzâde (Hatîbzâde Mehemed Çelebi) [75a], 8-Mollâ Alâü'ddîn (Alâü'ddîn Alî-i Arabî) [76b], 9-Mollâ Abdu'lkerîm (Abdu'llâh Oğlu), 10-Mollâ Hasan (Monlâ Hasan bin Abdu'ssamed) [78b], 11-İbn el-Hâc Hasan (Monlâ Hâc Hasanzâde Mehemed bin Mustafâ) [79a], 12-Alî Kuşcı (Alâü'ddîn bin Muhammed Kuşcı) [79b], 13-Alî bin Mecdü'ddîn Muhammed (Musannifek) [81a], 14-Sirâcü'ddîn Çelebi [82a], 15-Dervîş Mehemed Çelebi (Dervîş Mehemed Çelebi İbn Hızır Şâh), 16-Monlâ Ayâs [83a], 17-Hâce Hayrü'ddîn, 18-Efdalzâde (Monlâ Hamîdü'ddîn Efdalzâde) [83b], 19-Sinân Paşa (Sinân Paşa İbn Hızır Beg) [85a], 20-Yakûb Paşa, 21-Müftî Paşa (Hızır Beg oğlu Müftî Paşa) [87a], 22-Mollâ Salâhü'ddîn, 23-Abdu'lkâdir (Abdu'lkâdir-i Hamîdî) [87b], 24-Post Çelebi Mevlânâ Şemsü'ddîn Fenârî (Şemsü'ddîn Fenârî'nin oğlu Yûsuf Çelebi'nin oğlu Alâü'ddîn Alî Çelebi Efendi) [88b] 25-Mehemed Şâh Fenârî (Monlâ Mehemed Şâh Fenârî oğlu Hasan Çelebi) [91b], 26-Hüsâmzâde (Hüsâmzâde Mustafâ Çelebi) [93b] 27-Âhaveyn (Muhyi'ddîn), 28-Kâdîzâde Kâsım Çelebi [94a], 29-Mağnisalı Çelebi (Manisalı oğlu Mevlânâ Muhyi'ddîn) [94b], 30-Hüsâmü'ddîn-i Tebrîzî (Ümmü Veled) [95b], 31-Muarrifzâde (Bâlîkesreli Muarrifzâde), 32-Yaraluca Muhyi'ddîn [96b], 33-Bahâü'ddîn Çelebi [97a], 34-Küpelü oğlu Mevlânâ Muhyi'ddîn [Torunu Mahmûd ve Kemâlpaşazâde Ahmed Çelebi] [98a], 35-Mevlânâ Muhyi'ddîn Mehemed (Monlâ Vildân) [98b], 36-Ahmed Paşa (Velîyü'ddîn oğlu Ahmed Paşa) [99b], 37-İbrâhîm Paşa (İbrâhîm Paşa İbn Halîl Paşa) [100b], 38-Yârhisârî Monlâ Muslihü'ddîn Mustafâ [102b], 39-Yûsuf bin Hüseyin Kirmâstî [103a], 40-Eşrefzâde, 41-Mevlânâ Alâü'ddîn Fenârî [104a], 42-Monlâ Abdu'llâh-ı Amâsî, 43-Hâcî Baba (Tosyalı Hâc Baba) [104b], 44-Monlâ Velîyü'ddîn-i Karamanî (Nizâmî'nin Babası), 45-Monlâ Kara Sinân [105a], 46-Muslihü'ddîn Mustafâ-yı Karamanî (Aytoğmuş), 47-Abdu'lkerîm Kaynî (Muslihü'ddîn Mustafâ), 48-Karaca Ahmed (Monlâ Şemsü'ddîn) [105b], 49-Dinkoz (Şemsü'ddîn Ahmed, Dikkoz), 50-Taşgun Halîfe [106a], 51-Monlâ Muslihü'ddîn (Kızıl Katır) [106b], 52-Monlâ Şemsü'ddîn [107a], 53-Mollâ Melîhî [107b], 54-Akşemsü'ddîn Velî (Şemsü'ddîn Sultân, Mehemed) [108b], 55-Nurü'lhüdâ [113a], 56-Şeyh Abdu'rrahîm (Karahisârlı Şeyh Abdu'rrahîm, Mısırlı Oğlu), 57-Sivasîli Sarraf oğlu Şeyh İbrâhîm [113b], 58-Şeyh Şahin (Hamza), 59-Sadu'llâh (Akşemsü'ddîn'in Oğlu Sadu'llâh), 60-Şeyh Fazu'llâh bin Akşemsü'ddîn [115b], 61-Emru'llâh [116a], 62-Hamdu'llâh bin Akşemsü'ddîn (Hamdî Çelebi), 63-Şeyh Vefâ (Muslihü'ddîn Mustafâ) [116b], 64-Hâc Halîfe (Şeyh Abdu'llâh) [118b], 65-Feryeli

⁴³ Bu varaklar arasında müşîr tutmamaktadır. Ancak müşîrde bulunan kelime (gelmişdür) hariç bağlam tutmakta ve Fethu'llâh-ı Şîrvânî'nin biyografisi devam etmektedir.

Sinân Efendi [121a], 66-Muslihü'ddîn Kocevi (Kocevî Muslihü'ddîn Efendi) [121b], 67-İbsalavî Muslihü'ddîn (İbsalalı Şeyh Muslihü'ddîn Efendi), 68-Kocevî Muhyi'ddîn (Kocalı Şeyh Muhyi'ddîn) [122a], 69-Süleymân Halife, 70-Şeyh İlâhî (Abdu'llâh-ı İlâhî) [122b], 71-Mevlânâ Alâü'ddîn Halvetî, 72-Ömer Dede (Aydınlı Ömer Dede, Rûşenî) [125a], 73-Habîb Efendi (Karamanî Habîb Efendi) [125b], 74-Mollâ Mesûd, 75-Çelebi Halife (Şeyh Mehemed Cemâlî) [126b], 76-Şeyh Sinân [128b], 77-Sirâcü'ddîn (Monlâ Sirâcü'ddîn Hatîb) [128b], 78-Hekîm Şükru'llâh-ı Şîrvânî [129a], 79-Hâce Atau'llâh-ı Acem, 80-Hekîm Yakûb [129b], 81-Hekîm Lârî, 82-Hekîm Arab [131a], 83-Altuncuzâde [131b]

Sultân Bâyezîd Hân [132a]

1-Niksârî (Niksârî Hasan oğlu İbrâhîm oğlu Muhyi'ddîn) [137a], 2-Mollâ Ahî (Yûsuf Cüneyd oğlu) [138a], 3-Hatîb Kâsım [138b], 4-Şâir Sinân, 5-Uslî Şücâ [139a], 6-Şücâ Gulâm, 7-Alâü'ddîn Yegânî, 8-Mevlânâ Lutfî-i Maktûl (Tokatî Lutfu'llâh, Monlâ Lutfî) [139b], 9-Mollâ İzârî (Mollâ Kâsım) [142b], 10-Kâsım Çelebi (Cemâlîzâde Kâsım Çelebi) [143a], 11-Müftî Alî Çelebi (Müftî Alî Çelebi Cemâlî) [143b], 12-Müeyyedzâde (Müeyyedzâde Abdu'rrahmân bin Alî el-Müeyyedî) [147a], 13-Monlâ Muslihü'ddîn Mustafâ (Birgîzâde) [149a], 14-Samsunîzâde (Samsunîzâde Mehemed Çelebi) [149b], 15-Kara Seydî (Hamîdî Kara Seydî Efendi), 16-Gürz Seydî (Karamanî Gürz Seydî) [150a], 17-Nûrü'ddîn-i Karasî (Karasili Nûrü'ddîn Hamza, Sarı Gürz) [150b], 18-Mollâ Muhyi'ddîn-i Kocevi (Monlâ Muhyi'ddîn Mehemed bin Mehemed, Seydî Çelebi) [151b], 19-Mollâ Kara Bâlî (Aydınlı Monlâ Kara Bâlî) [152a], 20-Mollâ Abdu'rrahîm [152b], 21-Salâhü'ddîn Mûsâ Çelebi (Efdalzâde'nin oğlu Salâhü'ddîn Mûsâ Çelebi) [153a], 22-Acem Muhyi'ddîn, 23-Mevlânâ Acem Sinân-ı Berdaî [154a], 24-Seyyid İbrâhîm [154b], 25-İmâm Alî (İmâmiyyeli İmâm Alî) [157a], 26-Monlâ Bedrü'ddîn Kâdî Mahmûd [157b], 27-Mollâ Halîl, 28-Cemâlîzâde Mehemed [158a], 29-Zîrekzâde Mehemed Çelebi (Rüknü'ddîn Zîrekzâde Mehemed Çelebi) [159a], 30-Yûsuf-ı Acem (Kivâmü'ddîn Yûsuf-ı Acem, Bağdâd Kâdîsî), 31-Mollâ İdrîs [160a], 32-Seydî Alîzâde (Seydî Alîzâde Monlâ Yakûb) [160b], 33-Monlâ Hamza (Leysî Çelebi) [161a], 34-Mollâ Şücâ, 35-Mollâ Şücâ Dimetokalı (Dimetokalı Rûmî Monlâ Şücâ) [161b], 35-Debbâğzâde İbrâhîm (Tâcü'ddînzâde İbrâhîm), 36-Muîdzâde, 37-İbrîzâde [162b], 38-Eyyuhum (Yegânzâde Şemsü'ddîn Ahmed) [163a], 39-Çelebizâde, 39-Mollâ Abdu'lvehhâb [163b], 40-Hamîdî Şeyh Sinân, 41-Tâczâde Cafer Çelebi (Tâcîzâde Cafer Çelebi) [164a], 42-Tâcî Bigzâde Sadu'llâh (Tâcî Begzâde Sadu'llâh) [164b], 43-Kutbu'ddîn Mehemed bin Mehemed, 44-Mîrim Çelebi (Mehemed bin Mehemed) [165b], 45-Paşa Çelebi (Monlâ İnâyetü'ddîn) [166a], 46-Şeyh Muzafferü'ddîn (Muzafferü'ddîn Alî eş-Şîrâzî) [166b], 47-Hekîm Şâh Mehemed [167b], 48-Seyyid Mahmûd [168a], 49-Mollâ Muhyi'ddîn Tablbâz (Monla Muhyi'ddîn Mehemed, Tablbâz), 50-Ahî Hatîbzâde (Hatîbzâde İbrâhîm) [168b], 51-Şeyh Yahyâ (Bahşî Halife oğlu Şeyh Yahyâ), 52-Kara Kemâl (Monlâ Kara Kemâlü'ddîn) [169a], 53-Ümmü Veledzâde (Ümmü Veledzâde Abdu'levvel bin Hüseyin) [169b], 54-Mollâ Şemsü'ddîn-i Mâşî, 55-Mollâ Hevâyî (Hevâyî Mehemed Karamanî) [170a], 56-Yetîm Alî Çelebi [170b], 57-Âlim Şeyh, 58-Monlâ Zamîrî, 59-Kastamonî Ömer [171b], 60-Alâü'ddîn Kastamonî, 61-İbn Ömer Hâce, 62-Hüsâmü'ddîn (Dellâlîzâde Hüsâmü'ddîn) [172a], 63-Hekîm Muhyi'ddîn (Hekîm Muhyi'ddîn Mehemed), 64-Hekîm Hâcî [172b], 65-Şeyh Yavsî (İskilibî Şeyh Muhyi'ddîn) [173a], 66-Şeyh Muslihü'ddîn (Şeyh Muslihü'ddîn-i Şirozî) [174b], 67-Seyyid Velâyet [175a], 68-Muhyi'ddîn ki Bolılı Çelebi dimekle meşhûrdur (Muhyi'ddîn Mehemed) [177a], 69-Şeyh Şücâ Niyâzî Efendi, 70-Şeyh Safiyü'ddîn (Şeyh Safiyü'ddîn Mustafâ), 71-Şeyh Rüstem Halife [177b], 72-Şeyh Alî

Dede, 73-Kara Alî [178b], 74-Şeyh Magribî Meymûn (Seyyid Alî bin Meymûn-ı Magribî) [179a], 75-Şeyh Ulvân-ı Hamevî, 76-Şeyh Arakî (Arakîzâde Şeyh Mehemed) [180a], 77-Sûfîzâde (Abdu'rrahmân) [180b], 78-İsmâil-i Şîrvânî [181a], 79-Baba Nimetu'llâh [181b], 80-Muhammed-i Bedahşî [182a], 81-Seyyid Ahmed-i Buhârî [183a], 82-Uzun Muslihü'ddîn (Şeyh Muslihü'ddîn-i Tavîl) [185b], 83-Âbid Çelebi, 84-Lutfu'llâh-ı Üskübî [187a], 85-Şeyh Bedrü'ddîn Baba [188a], 86-Şeyh Alâü'ddîn Halîfe [188b], 87-Şeyh Süleymân Halîfe, 88-Şeyh Sevindük (Koğacı Dede) [189a], 89-Şeyh İmâmzâde Efendi, 90-Şeyh Salâhü'ddîn-i İznîkî, 91-Şeyh Bâyezîd Halîfe, 92-Şeyh Sinân (Sünbül Sinân) [190a], 93-Şeyh Cemâl Efendi (İshak) [190b], 94-Şeyh Dâvûd Mudurnılı [192a], 94-Şeyh Kâsım Çelebi [192b], 95-Şeyh Ramazân Çelebi (Şeyh Ramazân Halîfe) [193a], 96-Şeyh Baba Yûsuf (Sivrihisârlı Şeyh Baba Yûsuf) [193b]

Sultân Selîm Hân [195a]

1-Kemâl Paşazâde (Ebû el-Kemâl Şemsü'ddîn Ahmed bin Süleymân bin Kemâl Paşa) [204b], 2-Mevlânâ Halîmî Çelebi Hâce-i Sultân Selîm [206b], 3-Şâh Çelebi (Şâh Çelebi Monlâ 4-Muhyi'ddîn Mehemed bin Alî İbn Yûsuf-ı Bâlî İbn Şemsü'ddîn el-Fenârî) [207b], 5-Muhyi'ddîn Çelebi (Muhyi'ddîn Çelebi Mehemed bin Alî bin Yûsuf bin Bâlî İbn Şemsü'ddîn Fenârî) [208b], 6-Mollâ Çelebi (Muhyi'ddîn Mehemed bin Alî Çelebi) [209b], 7-Mollâ Hüsâmü'ddîn (Mollâ Hüsâmü'ddîn Hüseyin bin Abdu'rrahmân, Dâbbe Çelebi) [210a], 8-Mevlânâ Muslihü'ddîn ki Taşköprüzâde demekle meşhûrdur (Muslihü'ddîn Mustafâ, Taşköprü) [210b], 9-Monlâ Kivâmü'ddîn Kâsım [211a], 10-Abdu'lvâsi Çelebi Dimetokalu [211b], 11-Âbid Çelebi (Abdu'lazîz), 12-Âbid Çelebi (Abdu'rrahmân Hüseyinî) [212b], 13-Pîr Ahmed Çelebi (Aydınî Pîr Ahmed Çelebi) [214b], 14-Hatîb Kâsım Oğlu Mollâ Muhyi'ddîn (Hatîb Kâsım oğlu Mollâ Muhyi'ddîn Mehemed) [215a], 15-Monlâ Zeynü'ddîn Mehemed bin Mehemed Şâh Fenârî, 16-Kara Dâvûd [216], 17-Küçük Bedrü'ddîn (Mahmûd) [216b], 18-Nurü'ddîn Hamza Üç Baş didükleridir [217a], 19-Mollâ Muhyi'ddîn-i Berdaî [217b], 20-Mücellidzâde Mollâ Seydî [218a], 21-Ecezâde Mollâ Muhyi'ddîn, 22-Monlâ Muhyi'ddîn Mehemed [219a], 23-Yegân Alîzâde Alî Çelebi'nin oğlu Sinân Çelebi, 24-Leyszâde (Leyszâde Monlâ Nûrü'ddîn Hamza) [219b], 25-Yegânzâde Paşa Çelebi [220a], 26-Zîrekzâde Paşa Çelebi, 27-Zîrekzâde Mehemed Çelebi, 28-Ümmü Velezâde'nin oğlu Monlâ Abdu'lazîz [220b], 29-Kocevî Şeyh Muslihü'ddîn (Monlâ Muhyi'ddîn Mehemed) [221a], 30-Abdu'rrahîm-i Abbâsî (Şerîf Abdu'rrahîm-i Abbâsî) [222b], 31-Bahşî Halîfe (Amasiyyeli Bahşî Halîfe) [223b], 32-Mollâ Arab (Muhammed bin Ömer) [224a], 33-Atûfî (Hayru'ddîn, Monlâ Atûfî) [226a], 34-Eşrefzâde Abdu'lhamîd [226b], 35-Kastamonî İsâ Halîfe, 36-Monlâ Tûrâbî (Monlâ Şuayb) [227a], 37-Amasiyyeli Şeyh Muhyi'ddîn, 38-Monlâ Tokatî, 39-Hâfız-ı Kütüb Muslihü'ddîn [227b], 40-Muîdzâde (Amasiyyeli Muîdzâde), 41-Hâce Abdu'llâh [228a], 42-Dedecikzâde, 43-Kaffâlzâde, 44-Sâdık Hâce (Magnisalı Sâdık Halîfe), 45-Hâcî Hasanzâde Mehemed Çelebi [228b], 46-Muarrifzâde Hâce-i Sultân Bâyezîd (Muarrifzâde'nin oğlu Mehemed Paşa), 47-İbrâhîm Paşa'nın oğlu İsâ Paşa [229a], 48-Nihânî, 49-Mollâ Hayder [229b], 50-Hâcî Hasanzâde (Hâcî Hasanzâde Mehemed Çelebi), 51-Şeyh Seyyid Ahmed (Seyyid Ahmed Çelebi) [230a], 52-Şeyh Seyyid Sinân bin Seyyid Ahmed [232b], 53-Nasûh Efendi [233a], 54-Şeyh Muslihü'ddîn, 55-Şorbazâde Muhyi'ddîn [233b], 56-Ebû Şâme Şeyh Muhyi'ddîn, 57-Müeyyedzâde Şeyh Abdu'rrahîm (Hâc Çelebi) [235a], 58-Bahâü'ddîn Muhyi'ddîn Mehemed [235b], 59-Şeyh Hâcezâde Muslihü'ddîn (Şeyh Hâcezâde Muslihü'ddîn), 60-Şeyh Muslihü'ddînzâde (Muallimzâde Muslihü'ddîn Mustafa) [237a], 61-Şeyh Nebî Halîfe [237b], 62-Şeyh Kara Muhyi'ddîn, 63-Lutfu'llâh, 64-Şeyh Emîr Alî (Emîr Hüseyin oğlu Emîr Alî, Pîr Emîr

Efendi) [238a], 65-Hızır Big Çelebi (Ahmed Paşa oğlu Hızır Beg) [238b], 66-Lâmîi Çelebi (Mahmûd bin Osmân bin Alî) [239a], 67-Şeyh Habîb Efendi (Şeyh Habîb Efendi'nin halîfesi İmâmîyye'den Seyyidî Halîfe) [239b], 68-Şeyh Abdu'llatîf, 69-Hâcî Ramazân, 70-Sûhte Sinân [240a], 71-Monlâ Mahmûd (Ahî Cân, Ahî Çelebi) [240b], 72-Tabîb Bedrû'ddîn Hüdhdüd [241b]

Sultân Süleymân Hân [241b]

1-Mevlânâ Hayrû'ddîn Hâce-i Sultân Süleymân (Kastamonî Hayrû'ddîn), 2-Hamîdî Kâdirî Çelebi [253a], 3-Merhûm Sa'dî Efendi [253b], 4-Çivizâde (Mevlânâ Muhyi'ddîn Şeyh Mehemed bin İlyâs) [254b], 5-Mehemed Kutbü'ddîn (Monlâ Muhyi'ddîn Mehemed Kutbü'ddîn, Mîrim Kösesi) [255b], 6-Mollâ Muhammed Hâfız Hâfız Acem demekle meşhûrdur (Acem Monlâ Mehemed) [256a], 7-Hâfız Şeyh Muhammed Tûnusî (Magûş) [256b], 8-Monlâ Abdu'lfettâh İbn Ahmed İbn Âdil Paşa [257a], 9-Monlâ Alâü'ddîn-i İsfehânî [257b], 10-Çâk Muslihü'ddîn-i Menteşevî, 11-Şeyh Mahdûmî'nin oğlu Şâh Kâsım [258a], 12-Monlâ Zahîrû'ddîn-i Erdebilî, 13-Monlâ Muhyi'ddîn-i Karabâği [258b], 14-Şeyh Şebüsterîzâde [259a], 15-Mevlânâ Şerîf-i Acemî, 16-Aşcîzâde Hasan Çelebi [259b], 16-Pîrî Paşazâde Mehemed Çelebi, 17-Monlâ Abdu'llatîf [260a], 18-Nakîzî Bâyezîd, 19-Hamîdî Monlâ Yakûb (Ece Halîfe) [216a], 20-Mimarzâde Mehemed Çelebi [260b], 21-Kireçcîzâde (İstanbulî Kireçcîzâde Ahmed Çelebi), 22-Monlâ Alâü'ddîn [262a], 23-Menteşevî Seydî (Dîv), 24-Kara Hayder Efendi [262b], 25-Mevlânâ Yakûb Fenârî'nin oğlu Abdu'llâh [263a], 26-Gedik Hüsâm [263b], 27-Hûtâszâde -Kirtâszâde?- Monlâ Muhyi'ddîn, 28-Ahîzâde Sinân Çelebi [264a], 29-Monlâ Celâlü'ddîn-i Kâdî [264b], 30-Monlâ Mehemed Çelebi, 31-Germiyânî Kethudâzâde [265a], 32-Monlâ Bedrû'ddîn Mahmûd [265b], 33-Monlâ Bedrû'ddîn Mahmûd bin Abdu'llâh [266a], 34-İshak Çelebi (Üskübî Monlâ İshak) [266b], 35-Deli Birâder [267a], 36-Bedrû'ddînâzâde Monlâ Ebû es-Suûd, 37-Işık Kâsım (İznîkî Işık Kâsım) [267b], 38-İsrâfilzâde (İsrâfîzâde Fahrû'ddîn) [268a], 39-Monlâ Şemsü'ddîn İbn Abdu'llâh [268b], 40-Mevlânâ Hüsâmü'ddîn (Karslı Hüsâm Çelebi) [269a], 41-Emîr Hasan (Monlâ Emîr Hasan), 42-Yegânzâde Mehemed Şâh Çelebi [269b], 43-Rûmî Süleymân, 44-Kutbü'ddîn-i Merzifonî [270a], 45-Pîr Ahmed Çelebi, 46-Şeyh Mahmûd oğlu Monlâ Mehemed [270b], 47-Varak Şemsü'ddîn⁴⁴ (Monlâ Şemsü'ddîn Ahmed, Arab Çelebi) [271a], 48-Varak Şemsü'ddîn [271b], 49-Saçlu Emîr Efendi (Mevlânâ Muhyi'ddîn Mehemed bin Abdu'levvel) [272a], 50-Monlâ Muhyi'ddîn Mehemed bin Abdu'lkâdir (Malûl Emîr Efendi), 51-Monlâ Muhyi'ddîn (Merhabâ Çelebi) [273a], 52-Pîr Mehemed Çelebi bin Mollâ Alî Fenârî [273b], 53-Vâsi Alîsi (Monlâ Alâü'ddîn İbn Sâlih), 54-Kara Sâlih Efendi [274a], 55-Monlâ Ebû el-Leys, 56-Monlâ Fahrû'ddîn bin Mehemed bin Yakûb bin Seydî Alî [274b], 57-Masdar Muslihü'ddîn (Monlâ Muslihü'ddîn Mustafâ), 58-Şeyh Mehemed (Şeyhî Çelebi) [275a], 59-Köpricekzâde (Köpricekzâde Sinân Çelebi) [275b], 60-Müeyyedî Şeyh Hâcî Çelebi oğlu Alâü'ddîn Alî Çelebi [276a], 61-Mehemed Beg [276b], 62-Manastırlı Çelebi, 63-Monlâ İbrâhîm Çelebi (Şeyh İbrâhîm Çelebi) [277a], 64-Seyrek Muhyi'ddîn (Monlâ Muhyi'ddîn Hüseyinî) [278a], 65-Mollâ Muhyi'ddîn (Monlâ Muhyi'ddîn Kocevî, Kara Muhyi'ddîn), 66-Monlâ Hayrû'ddîn, 67-Hidâyetu'llâh-ı Acem (Acemzâde Monlâ Hidâyetu'llâh) [278b], 68-Kara Çelebi (Monlâ Mehemed bin Hüsâm) [279a], 69-Ehlice Muhyi'ddîn [279b], 70-Manav Abdî (Monlâ Abdu'lkâdir) [280a], 71-Monlâ Hüsâm (Monlâ Hüsâmü'ddîn Hüseyin Çelebi) [280b], 72-Emîr Hasan Çelebi, 73-Vezîr Mustafâ Paşa'nın oğlu Mehemed Çelebi [281a], 74-Sultân Süleymân Hâcesi Monlâ Hayrû'ddîn oğlu Mehemed

⁴⁴ İki Şemseddîn isimli âlim peş peşe geldiğinden ilk "Varak Şemsü'ddîn" nisbesi sehven yanlış yazılmış olmalıdır.

Çelebi, 75-Mollâ Ferah (Karamanî Monlâ Ferah), 76-Küçcik Şems (Germiyânî Küçcik Şems) [282a], 77-Burusalı Monlâ Şemsü'ddîn Ahmed, 78-İmâmzâde Abdu'rrahmân, 79-Vizeli Kerîm Çelebi [282b], 80-Kâf Ahmed (Kâf Ahmed Çelebi), 81-Sadî Çelebi Akşehrlü [283a], 82-Küçcik Hayru'ddîn [283b], 83-Şeyhzâde (Şeyhzâde Abdu'llâh Çelebi) [285a], 84-Karamanî Hayder, 85-Hekîmzâde (Hekîmzâde Muhyi'ddîn) [284b], 86-Abdu'lhayy Çelebi (Müeyyedzâde Abdu'lhayy Efendi), 87-Sinân Çelebi [285a], 88-Monlâ Bedrü'ddîn (Aydınî Monlâ Bedrü'ddîn Mahmûd), 89-Alâü'ddîn-i Aydınî [285b], 90-Mollâ Şemsü'ddîn (Akşemsü'ddîn neslinden Monlâ Şemsü'ddîn) [286a], 91-Monlâ Hayru'ddîn (Kastamonî Monlâ Hayru'ddîn), 92-Bahşî Halîfe, 93-Meteşevî Monlâ Cafer [286b], 94-Mollâ Dervîş (Monlâ Dervîş Mehemed), 95-Menteşevî Monlâ Muslihü'ddîn Mustafâ, 96-Şeyh Şâzelîzâde Monlâ Sadü'ddîn [287a], 97-Mollâ Abdu'lkerîm (Monlâ Abdu'lkerîm bin Abdu'lvehhâb), 98-Emîr Alî Buhârî [287b], 99-Mollâ Hasan Tâliş (Mollâ Hasan Tâliş-i Acemî) [288a], 100-Şerîf Mehdî Şîrâzî (Monlâ Fikârî) [288b], 101-Mollâ Sayî [289a], 102-Mollâ Kâsım, 103-Sürmelüzâde Mehemed Çelebi [289b], 104-Urcûnzâde (Monlâ Muhyi'ddîn), 105-Pîr Mehemed [290a], 106-Hekîm Sinân [290b], 107-Hekîm İsâ, 108-Monlâ Osmân [291a], 109-Müftî Şeyh (Abdü'lkerîm), 110-Şeyh Mahmûd Çelebi [292a], 111-Pîrî Halîfe-i Hamîdî [293a], 112-Hâcî Halîfe [293b], 113-Simâvlu Şeyh Ebû Bekr Halîfe, 114-Gündüz Muslihü'ddîn, 115-Şeyh Sinân (Şeyh Sinân-ı Erdebilî [294a], 116-Şeyh Muhyi'ddîn, 117-Ramazân Halîfe, 118-Sofyalu Bâlî Halîfe [294b], 119-Şeyh Merkez Muslihü'ddîn Halîfe [295a], 120-Ümmî Sinân, 121-Kâzvânî (Alâü'ddîn Kâzvânî) [295b], 122-Üveys Halîfe [296b], 123-Dâvûd Halîfe, 124-Baba Hayder [297a], 125-Serrâclar Şeyhi Amasiyyeli Safiyü'ddîn, 126-Kağlalı Muhyi'ddîn, 127-Abdu'lgaffâr [297b], 128-Hekîm İshak [298a], 129-Şeyh Ahmed Çelebi, 130-Murtazâzâde (Murtazâzâde Abdu'lmuttalib) [298b], 131-Seyyidî Alî-i Magribî (Abdü'lümün) [299a], 132-Şeyh Şücâ [299b], 133-Ahmed Çelebi bin Merkez Muslihü'ddîn, 134-Germiyânî Şeyh Nûrû'ddîn Hamza, 135-Şeyh Tâcü'ddîn (Tâcü'ddîn İbrâhîm, Çıplak Sarı Sultân) [300a], 136-Kalenderhâne İmâmî Şeyh Muhyi'ddîn Halîfe, 137-Şeyh Muslihü'ddîn [301b]

Şeyh Muslihüddîn ile birlikte eserin tercüme bölümü sona ermektedir. Burada Seyyid Mustafa'nın tercümesi ile Taşkoprîzâde'nin *Şakâ'ik*'daki biyografi sayıları karşılaştırılabilir. Tabakalardaki biyografi sayıları sırasıyla şu şekildedir:

Seyyid Mustafa Tercümesi (<i>Hakâ'iku'l-beyân fî-tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân</i>)	Taşköprîzâde'nin Eseri (<i>Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd Devleti'l-Osmâniyye</i>)
Osman Gazi: 9	Osman Gazi: 7
Orhan Gazi: 11	Orhan Gazi: 11
I.Murâd: 10	I.Murâd: 7
Yıldırım Bayezid: 28	Yıldırım Bayezid: 30
I.Mehmed: 21	I.Mehmed: 21
II.Murâd: 38	II.Murâd: 38
Fatih Sultân Mehmed: 83	Fatih Sultân Mehmed: 85
II. Bayezid: 96	II. Bayezid: 101
I.Selîm: 72	I.Selîm: 68
Kânûnî: 137	Kânûnî: 141

Toplam: 505

Toplam:511⁴⁵

Tablodan izleneceği üzere Seyyid Mustafa, çevirisinde bazı biyografileri eklemiş bazılarını ise çıkarmıştır. Kendisi de tercümenin sonunda zeyl kısmına geçmeden önce buraya kadar olan kısmın Taşkoprîzâde'nin eserinin tercümesi olduğunu ve kendi ilminin el verdiği ölçüler içinde bazı tasarruflarda bulunduğunu eklemiştir.⁴⁶ Genişlettiği biyografilerde de kendi tasarrufunun olduğunu "bu hakîr" ifadeleri ile başlayarak dile getirmiştir.⁴⁷ *Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân*'ın başında ise tercümede geçmeyen bazı şeyh ve âlimlerin biyografisini verip dualarını almak istediğinden bu zeyli kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴⁸ Zeyldeki biyografiler şöyledir:

Zamîme-i Şakâ'iku'n-Numân [303b]

1-Müftî Ebû es-Su'ûd Efendi (Mevlânâ Ebû es-Su'ûd bin Şeyh Yavsî) [303b], 2-Samsunlîzâde (Samsunlîzâde Mehemed Çelebi) [305b], 3-Monlâ Nîksârî (Nîksârî Muslihü'ddîn) [306a], 4-Hâmîd Çelebi (Şeyh Dâvûd oğlu Karamanî Hâmîd Çelebi) [307a], 5-Monlâ Pervîz [308a], 6-Bostân Çelebi (Mustafâ Çelebi) [309a], 7-Sinân Çelebi [310], 8-Cafer Çelebi [311a], 9-Abdu'rrahmân Çelebi [311b], 10-Abdu'lkerîmzâde (Abdu'lkerîmzâde Mehemed Çelebi) [312b], 11-Emîr Hasan Efendi (Monlâ Emîr Hasan İbn Seyyid Sinân) [313a], 12-Alâü'ddîn, 13-Tacü'ddîn [314b], 14-Mollâ Tacü'ddîn (Hamîdî Mollâ Tacü'ddîn) [315a], 15-Mu'ammâ-zâde (Monlâ Mustafâ Çelebi) [315b], 16-Dülgerzâde (Üskübî Mehemed Çelebi) [316a], 17-Arabzâde (Monlâ Mehemed Çelebi) [316b], 18-Mehemed Çelebi Müftîzâde (Ebu es-Su'ûd Efendi'nin oğlu Mehemed Çelebi) [317a], 19-Ahmed Çelebi bin Şeyhü'lislâm Ebî es-Su'ûd (Müftî Ebu es-Su'ûd Efendi'nin Oğlu Ahmed Çelebi) [317b], 20-Sultân Süleymân Hâcesi oğlu Kurd Çelebi [318a], 21-Hâcî Hasanzâde Mehemed Çelebi, 22-Abdu'lcabbâr Karabâğî [318b], 23-Abdu'lbâkî Çelebi [319a], 24-Hekîm Kaysûnîzâde (Hekîm Başî Bedrü'ddîn Mahmûd bin Muhammed-i Mısrî) [319b], 25-Şeyh Ahmed İbn Hacer [320b], 26-Abdu'lazîz Zemzemî, 27-Alî Müttakî-i Hanefî [321a]

Zikru Devletü's-sultân Süleymân Hân Aleyhi'l-gufrân [322a]⁴⁹

28-Müftî Kâdîzâde (Kâdîzâde Ahmed Çelebi) [326a], 29-Şâh Çelebi (Siddîkî Şâh Mehemed Çelebi) [327b], 30-Kınaluzâde (Kınaluzâde Hamîdî Alî Çelebi) [328a], 31-Ümmüveledzâde Alî Çelebi [329b], 32-Bağdâdîzâde Emîr Ahmed Çelebi, 33-Nakîbü'leşrâf (Bağdâdîzâde Seyyid Hasan) [330a], 34-İmâmzâde (İmâmzâde Mehemed Çelebi), 35-Monlâ Zeyne'libâd [331a], 36-İskilibî Mahmûd Çelebi [331b], 37-Yahyâ Efendi (Yahyâ Efendi Trabzonî) [332b], 38-Samsunîzâde (Samsunîzâde Mahmûd Çelebi) [333b], 39-Hâce Abdullâh Efendi (Birgilü Atâu'llâh) [334a], 40-Mu'allimzâde (Mu'allimzâde Ahmed Çelebi) [334b], 41-Hasan Big (Hasan Beg) [335a], 42-Mu'îdzâde [335b], 43-Kara Dâvûdzâde Mustafa Çelebi [337a], 44-Rûmî Mehemed Çelebi, 45-Hâce İbrâhîm Çelebi [337b], 46-Nakîbü'l-eşrâf Emîr Muhterem [338a], 47-Hekîm Çelebi, 48-

⁴⁵ Bu sayı Ahmed Subhi Furat'ın neşrinin indeks kısmından alınmıştır: Taşkoprîlü-zâde İsmâüd-dîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985, s. 1-31.

⁴⁶ Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân*, vr. 302a.

⁴⁷ Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân*, vr.57b, 175b.

⁴⁸ Seyyid Mustafa, *Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY6192, vr. 303b.

⁴⁹ Bu bölümle Kânûnî'nin vefat edip II. Selim'in Sigetvar'a gitmesinden ölümüne kadar olan ve sekiz yıl süren padişahlık dönemi anlatılır. Başlıkta sehven bir yanlış yazım yapılmış olmalıdır. Her bâb başında dönemin padişahı anlatılmakla birlikte bu başlıkta Selim ismi yerine Süleymân ismi yazılmıştır.

Nürü'ddînzâde Mustafâ Çelebi [338b], 49-Vâ'iz Muharrem (Şeyh Muharrem), 50-Nakşbendîzâde Mustafâ Çelebi [339a], 51-Birgili Mahmûd Çelebi (Birgilîzâde Mehemed Çelebi) [339b].

Görüldüğü üzere zeylde elli bir adet biyografi bulunmaktadır. Zeyl kısmındaki biyografiler de tercümedekiler gibi sade bir üslupla kaleme alınmıştır. Zeyldeki biyografilerin kuruluşu tercümedeki biyografi kuruluşu gibidir. İlk önce isim, nisbe, aile hakkında bilgi verilmiş, ardından yetiştigi yer ve kişiler zikredilmiş, sonrasında devlet görevleri veya tasavvufla olan münasebeti aktarılmış, son olarak da eserleri ve ölüm tarihi hakkında bilgi verilmiştir. Örneğin zeyl kısmında bulunan Şeyh Ahmed İbn Hacer'in biyografisi şu şekildedir:

“Birisi ‘âlim ve muhakkik, yegâne-i baħr-i ‘ulüm ve şems-i fezâ’ il ve bedr-i ma‘ârif ü kemâlât Şeyh Ahmed İbn Hacer’dür. Şâfi‘î’dür. Mekke-i Mükerreme’de Şâfi‘î müftisi idi. Merhûm-ı merķûm ĥaķķâ ki ‘âlim ü fâzıl ve her ‘ilmde kâmil ve ekser-i ‘ulüm ĥâtırında mevcûd ve taħrîr ü taķrîri gôķķek ve şâlih ü müttakî ve pâk-i’tikâd ve şâhib-i ma‘ârif ve şâfi-meşreb ve raĥîmü’l-ķalb, libâsında ve ‘imâmesinde ve sâ’ir umûrında tekellüfden mu‘arrâ vü müberrâ ve dâ’im kütüb-i şer’iyye ve ‘akliyye ve muvâzebet-i fâ’at u ‘ibâdetde müdîm ü muķîm kimesne idi. Merhûm ‘ilm-i fikhda ve uşûl-i tefsîrde ve luĥat u beyânda ve me‘ânîde ve sâ’ir ‘ulüm-ı edebîyyede mâhir ve kâmil kimesne idi. Mekke-i Mükerreme’nün Ĥarem-i Şerîf’inde meclis-i ‘ilm itdügi zamânda ‘ulemâ vü fuzelâ ve sâ’ir ‘avâm-ı nâsdan nice biñ kimesne merĥûmuñ ĥalkâ-i meclisine ĥâzır olup tamâm vechle müntefî‘ olurlardı. Ĥaķķâ budur ki merĥûm-ı merķûm Allâhu Te‘âlâ’nuñ yer yüzünde ‘ibâdı için nûr u raĥmeti idi. Târîĥüñ toķuz yüz yetmiş üçünde Receb ayında vefât eyledi.”⁵⁰

Yukarıdaki indeks hazırlanırken eserden kolayca faydalanılması için ilk olarak derkenârda yer alan ve kırmızı mürekkeple yazılan isimler alınmıştır. Her biyografide derkenar bulunmamaktadır. Daha sonra metinde yer alan nisbeler, isimler ve lakaplar parantez içerisinde indekse dâhil edilmiştir. Derkenardaki isimler büyük ihtimalle metinden sonra yazıldığından bazı hatalar görülmektedir ancak eserin kullanımının kolaylaşması açısından yukarıdaki indekste bunlara müdahale edilmemiştir. Ayrıca bir biyografi içerisinde bazı ek biyografilerin (biyografi sahibinin oğulları gibi) olması da söz konusudur ve bu biyografiler köşeli parantez ile eklenmiştir. Varak numaraları belirtilirken biyografinin başlangıç noktası esas alınmıştır.

SONUÇ

Seyyid Mustafa'nın *Şakâ'ik* tercümesi ve zeylinin bilinen tek nüshasının tanıtımı tercüme ve zeyl geleneğini bakımından birkaç açıdan önemlidir. Eser sadece bir tercüme hususiyeti taşımamaktadır. Seyyid Mustafa, Osman Gazi, I. Murâd gibi ilk dönem padişahlarında dahi biyografi ekleyerek tercümeyi genişletmiştir. Eklediği bazı biyografilerde tanık olduğu olayları, halk inanışlarını zikretmiştir.⁵¹ Bunun yanında bir kısım biyografileri de metnin aslına sadık kalmayarak çıkarmıştır. Mütercim onuncu tabakanın sonunda Taşköprîzâde'nin kendi hal tercümesini de Türkçeye çevirmiştir ancak kendi hayatını bir başka *Şakâ'ik* mütercimi olan Muhtesibzâde Mehmed Hâkî gibi kaleme almamıştır. Dervîş b. Ahmed ve Mehmed Hâkî gibi manzum parçaları kullanarak tercümeyi zenginleştirme yönüne gitmemiş metnin aslında olan ve Türkçe olmayan bazı beyitleri Türkçeye tercüme etmiştir.⁵² Tabakaların bazıları ulema, meşayih, etibbâ, hutebâ şeklinde kendi içerisinde ayrılmıştır. Biyografilerde başlık kullanılmamış ve

⁵⁰ Seyyid Mustafa, *Zamîme*, vr. 320b-321a.

⁵¹ Örneğin Meczûb Alî Abdî biyografisinde kabirin etrafında üç kez dönülüp şifa bulunmasını anlatır. Bkz. Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân*, vr. 7b-8a.

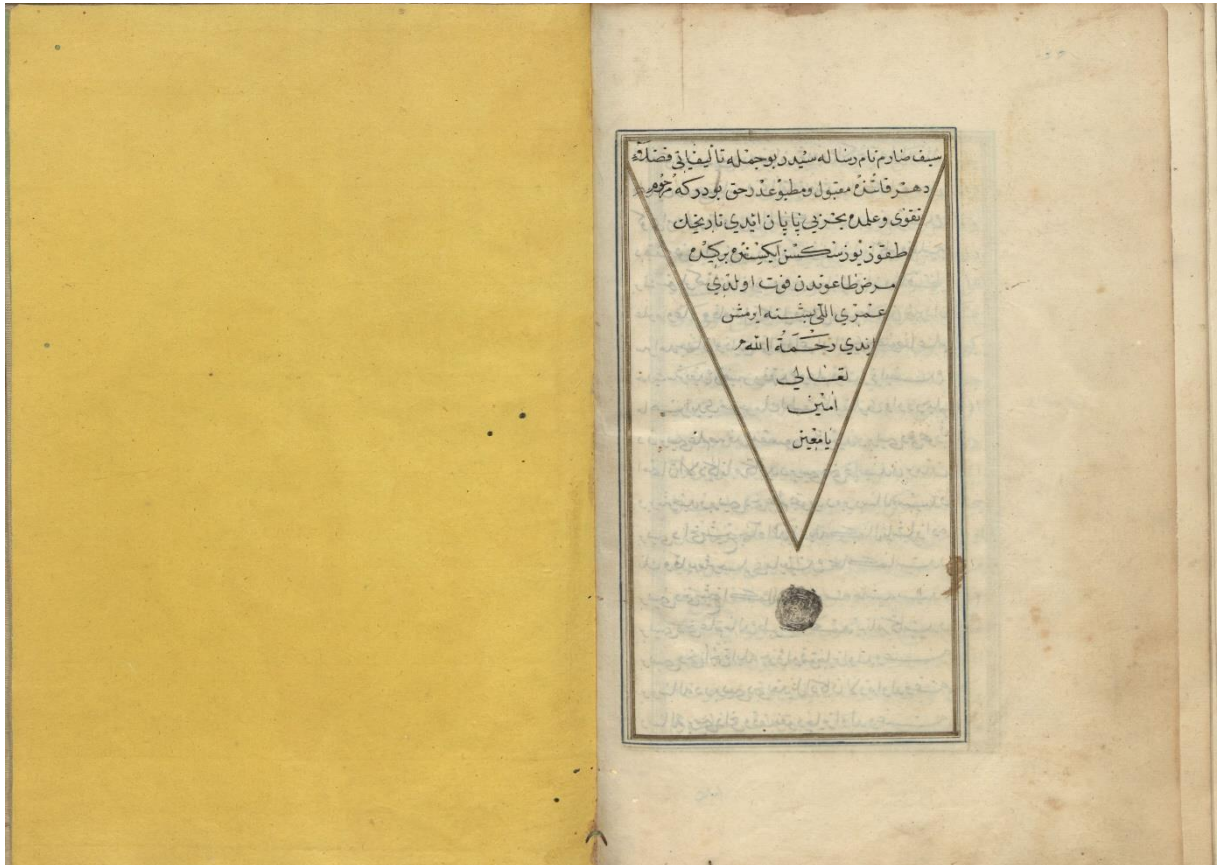
⁵² Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-beyân*, 152a.

umumiyetle biyografiye “birisi dahi” kelimeleri ile giriş yapılmıştır. Seyyid Mustafa oldukça sade bir dil kullanmış ve mümkün olduğunca eseri basit bir Türkçe ile kaleme almıştır. Bu tercümenin neşrinin yapılması ve diğer tercümelele kıyaslanması hem Osmanlı entelektüel hayatına ışık tutacak hem de dönemin müterciminin dünyasını anlamaya katkı sağlayacaktır.

EK-1 (Hakâ'iku'l-beyân fî-Tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân'ın İlk ve Son Sayfaları)



EK-2 (Zamîme-i Şakâ'iku'n-Nu'mân'ın İlk ve Son Sayfaları)



KAYNAKÇA

Altaylı, Yasemin (2009), "Macarca Mektuplarıyla Budin Beylerbeyi Sokullu Mustafa Paşa (1566-1578)", *AÜDTCFD*, Cilt: 49, Sayı: 2.

Atâyî, Nev'izâde (2017), *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, (haz. Suat Donuk), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Dervîş b. Ahmed (ty.), *Devhatü'l-İrfâniyye fî-Ravzati'l-Ulemâi'l-Osmâniyye*, Mısır: Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, vr. 148.

Gönül, Behçet (1945), "İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakâ'ik Al-Nu'mâniya Tercüme ve Zeyilleri", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul: Cilt: 8, ss.136-168.

Hâkî, Muhtesib-zâde Mehmed, *Terceme-i Şakâ'ik*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, No: AETRH 728, vr. 159b-160a.

Hâkî, Muhtesib-zâde Mehmed, *Mecma'ü'l-Eşrâf*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, No: Y 506.

Hâkî, Muhtesib-zâde Mehmed, *Hadâ'iku'r-Reyhân*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: Ahmed Paşa 230.

İbrâhîm b. Ahmed el-Amasî, *Terceme-i Şakâ'ik-ı Nu'mâniyye*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, No: AETRH 727.

Kapar, Mehmet Ali (2003), "Lahmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Levend, Ağâh Sırrı (2008), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: TTK.

Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY2456.

Mektûbî İzzetzâde Abdu'lazîz, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: TY2413.

Mütercim Âsım Efendi (ty.), "شقائق النعمان", *Kâmus'ul-Muhîd Tercümesi*, erişim tarihi 11.10.2019, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

Onay, Ahmet Talat (2004), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (haz. Cemal Kurnaz), İstanbul: MEB.

Özcan, Abdülkadir (1999), "Mehmed Mecdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVIII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özkul, Osman (2018), "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişme Döneminde İlim ve Ulemanın Önemi Hakkında Osmanlıca Bir Makale", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 224-236.

Seyyid Mustafa, *Hakâ'iku'l-Beyân fî-Tercemeti Şakâ'iku'n-Nu'mân*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY6192.

Süruri, Ahmet (2011), *Taşköprîzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taşköprîzâde (2007), *Osmanlı Bilginleri*, (haz. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık.

Taşköprîzâde İsmâd-dîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi (1985), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi.

Terceme-i Muhtasar-ı Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, No: Hafid Efendi 231.

Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi (2017), *Zeyl-i Şakâ'ik*, (haz. Ramazan Ekinci), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Yavuz, Yusuf Şevki (2011), "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XL., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

MOLLA MUHAMMED EMİN EFENDİ VE İDĞAM-I KEBİR HAKKINDA “LÂHİKA” ADLI RİSÂLESİ¹

MULLAH MUHAMMAD AMIN AND HIS MANUSCRIPT NAMED "LAHIQA" ABOUT IDGAM-I KEBİR

Orhan JASİME

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Msc Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey

orhanjasime@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7832-9311

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 02 Aralık/December 2019

Kabul Tarihi/Accepted: 16 Aralık/December 2019

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2019

Atıf/Cite as: Jasime, Orhan (2019), “Molla Muhammed Emin Efendi ve İdğam-ı Kebir Hakkında “Lâhika” Adlı Risalesi”, *BÜİFD*, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 165-179.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

¹ Bu makale, *Muhammed Emin Efendizâde'nin Lâhika Li'ş-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir Fi İzahi Bâbi'l-İdğami'l-Kebir Adlı Eserinin Tahkiki* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Bu çalışma, XIII. yüzyılın önde gelen kırâat âlimlerinden ve Osmanlı Reîsü'l-kurrâlarından olan Molla Muhammed Emin Efendizâde'nin idğâm-ı kebir ile ilgili yazmış olduğu "Lâhika li'ş-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fi İzâhi Bâbi'l-İdğâmi'l-Kebir" adlı risâlesini ele almaktadır. Çalışmada önce Molla Efendi'nin hayatı, ilmî tahsili, babası Şeyh Abdullah Salih Eyyûbî, öğrencileri ve eserleri hakkında genel olarak bir bilgi verilmiştir. Ardından risâlenin ele aldığı "İdğâm-ı Kebir" kavramı tecvid ve kırâat ilmi çerçevesinde mercek altına alınmış ve idğâm-ı kebir konusunda yazılan eserler zikredilmiştir. Son olarak "Lâhika" risâlesi tanıtılmış; risâlenin ismi ve müellife nispeti, konu ve muhtevası ve özelliklerinden bahsedilmiş ve bu risâlenin kaynakları tespit edilmiştir. Böylece bahsi geçen risâlenin müellif ve muhtevası hakkında önemli bilgiler ortaya konmuştur. Zira bu makalenin gaye ve amacı Molla Muhammed Emin Efendi'yi ve onun "Lahika" risâlesini tanıtmaktır. Molla Muhammed Emin Efendi, önceki kırâat kaynaklarını eserlerinde kullanmıştır. Araştırmamızda onun "Lâhika" adlı risâlesini inceledik; ancak bu risâlenin farklı nüshalarını tespit edemedik. Onun hayatı ile ilgili de ayrıntılı bilgilere ulaşamadık.

Anahtar kelimeler: Molla Efendi, Risâle, Lâhika, Tecvid, İdğâm-ı Kebir.

ABSTRACT

This study is about a manuscript of Ottoman scholar Mullah Muhammad Amin who leading Ottoman scholar lived in the 13th century. His manuscript is called "Lahika li's-Sarihi'l-Baisi'l-Fakir fi Izahi Babi'l-Idgami'l-Kebir". This manuscript deals with the subject of "Idgam-ı Kebir". In this study, a general knowledge about the life of the author, his scientific education, his father Sheikh Abdullah Eyyubi, his students and their works are given. Then, the subject of "Idgam-ı Kebir", which is taken up by manuscript, has been dealt within the framework of the science of recitation and Qur'an. Because it is important, the works written on this subject are mentioned. Finally, he was introduced with the treatise called "the Lahika. The title, content and characteristics of the manuscript were mentioned. In addition, the sources of this risk have been identified. Thus, important information about the author and content of this manuscript has been put forward. The purpose of this article is to introduce Mullah Muhammad Amin and his treatise "Lahika". He used the previous sources of Qur'an in his works. In our research we examined his treatise; however, we could not identify different copies of this treatise. We couldn't get detailed information about his life.

Keywords: Mullah Efendi, Manuscript, Lahika, Tecvid, Idgam-i Kebir.

GİRİŞ

Kur'ân ilimlerinin en önemlilerinden biri Kur'ân kelimeleri okuyuşu ile doğrudan ilgilenen kırâat ilmidir. Ancak ne yazık ki bu faziletli ilim son zamanlarda adeta bir fetret dönemi içine girmiştir. Öyle ki içeriği ve meseleleri diğer şer'î ilimlere nazaran günümüzde çok az kişi tarafından bilinmektedir. Zira bu ilimle ilgili nice yazma eser hâlâ kütüphane raflarında, gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. İşte o eserlerden biri de elimizdeki *Lâhika li'ş-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fi İzâhi Bâbi'l-İdğâmi'l-Kebîr* adlı risâledir. Risâle, hacminin küçük olmasına rağmen kırâat ilmi ile uğraşanlar için çok kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Konusu bir kırâat ve tecvit bahsi olmasının yanı sıra bu eser ilmü'l-asvât (ses ilmi) bahsini içermektedir. Bu da risâlenin değerini artırmaktadır. Müellifi Ebu'l-Âkif Molla Muhammed Emin Efendi, Sultan II. Mahmut (1785-1839) ve Sultan Abdülmecid (1823-1861) dönemlerinde yaşamış, zamanın Şeyhü'l-Kurrahîmî yapmış ve yazdığı kıymetli eserlerle kırâat ilmine büyük katkıları olmuştur. Bu âlim, Osmanlı kırâat sahasında muteber şahsiyetlerden birisidir. Günümüzde kıraat alanında yapılan pek çok araştırma onun eserlerinden istifade etmektedir. İşte bu sebeplerle Molla Muhammed Efendi ve zikredilen risâlesi üzerinde bir çalışma yapmanın önem arz edeceği kanaatindeyiz. Hedefimiz bahsi geçen alana bir nebze de olsa katkı sağlamaktır.

1. Molla Muhammed Emin Efendi, İlmi Yönü ve Eserleri

1. 1. İsmi ve Doğumu

Muhammed Emin b. Abdullah Salih,² Molla Efendi lakabı ile meşhur olmuştur.³ KÜNYESİ, Ebu-Âkif olarak kaynaklarda geçmektedir.⁴ Babası Abdullah Salih Eyyübî Efendiye nispetle "Abdullah Efendizâde" diye tanınmıştır.⁵ Ayrıca doğum ve vefat yerinin İstanbul olduğundan dolayı bazı kaynaklarda nispeti "İstanbulî"⁶ bazılarında da "Rûmî"⁷ olarak geçmektedir. Molla Efendi, 21 Cemâziyelâhir 1210/ 2 Ocak 1796 senesinde İstanbul'un Eyüp semtinde dünyaya gelmiştir.⁸

1. 2. İlim Tahsili

Molla Efendi'nin tahsili ve hocaları hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kendisi bazı eserlerinde şahsi hayatı ile ilgili verdiği kısa bilgilere göre hafızlığını ve kırâat tahsilini zamanın Reisü'l-Kurrâsı olan babası Şeyh Abdullah Eyyübî'nin yanında tamamlamış ve 1227/1812 yılında kırâat icâzeti almıştır.⁹ Aynı senede babasının yerine Eyüp Camiinde imamlık görevini üstlenen Molla Efendi, babasının 1229/1814 senesinde hacca gitmesi üzerine onun yaptığı tüm görevleri üstlenmiştir.¹⁰ Eyüp'te Kur'ân ve kırâat ilimleri okutmuş ve hat ilmine de

² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, C. II, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951, s. 375.

³ Reşat Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", *DİA*, C. XXX, İstanbul: T. D.V. Yayınları, 2005, s. 258.

⁴ Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, C. IX, s. 75.

⁵ Molla Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hallân fi İzâhi Zübdeti'l-İrfân*, İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287, s.110.

⁶ Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, C. IX, Beyrut: Dâr İhyâ'u't-Türâsi'l-Arabî, 1993, s. 75.

⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, C. IX, s. 75.

⁸ Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 258.

⁹ Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 258.

¹⁰ Molla Muhammed Emin Efendi, *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-Menâkibi'l-Halidiyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1896, s. 121.

ihitimam göstermiştir.¹¹ Nakşibendî tarikatına mensup olduğu bilinen Molla Efendi, 1225/1858 senesinde ruhunu Hakka teslim etmiş, babasının yanına, Eyüp Sultan türbesinin civarındaki kabristana defnedilmiştir.¹²

Molla Efendi, Eyüp'te imam ve müderrislik vazifesi yapmasının yanında bir müddet maarif Meclisi başkanlığında bulunmuştur. Ayrıca dönemin İstanbul Şeyhü'l-Kurrâlığını da üstlenmiştir.¹³

1. 3. İlmî Yetkinliği

Mısır kırâat âlimlerinden Hafız Abdülfettâh Sayyid Acemî el-Mersafî (ö. 1409/1989) meşhur *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bârî* adlı kitabında, Molla Muhammed Emin Efendi'den bahsetmektedir. El-Mersafî bu eserinde Molla Efendi'nin hakkında şu sözleri kaydetmiştir: "O, İstanbul'da zamanının kırâat ve kurrâ şeyhiydi. Kur'ân ilimlerinde ve kırâatlerin bütün rivayetleri, tarikleri ve vecihlerinde eşi benzeri bulunmayan bir âlimdi. Zekâ ve takvâ sahibiydi. Allah'ın kitabına göstermiş olduğu inayet ve hizmetleri ile dillere destan olmuş ve yazdığı muhteşem eserler kendisinden sonra âlimlerin ve kırâat muhakkiklerin mercii olmuştu."¹⁴

1. 4. Hocası Şeyh Abdullah Eyyûbî

Molla Efendi'nin yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilmî tahsiline dair elimizde fazla bilgi yoktur. Kendisi *Zübdetü'l-İrfân*, *Zuhrü'l-Erîb* ve *el-Âsârü'l-Mecîdiyye* isimli kitaplarında şahsi hayatına dair vermiş olduğu bilgilerden, kırâat ilmini babası Şeyh Abdullah Eyyûbî'den almıştır. Onun dışında bu ilmi kimsenin yanında okumadığını anlıyoruz. Nitekim bahsi geçen kitaplarda Molla Efendi'nin yer yer müfret/tekil kipiyle "Şeyhî", "Üstâzî", "Şeyhunâ", "Üstâzünâ" demesi de bunu gösteriyor.

Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Salih Eyyûbî, 1176 (26 Mart 1763) tarihinde İstanbul'da doğmuştur.¹⁵ Hafızlığını 1192 yılında tamamlamış, şer'i ilimleri Şeyhülislam Hamîdîzâde Mustafa Efendi ve Gelenbevî İsmail Efendi gibi devrin ünlü âlimlerinden tahsil etmiştir. Kırâat ilmini ise Na'lizade Hacı İbrahim Efendi ve Reîsü'l-Kurrâ Salih b. Ali Efendi'den almıştır. Bu iki zat kırâatleri büyük kırâat ustası "İtilâf" meslekinin sahibi Yusuf Efendizâde'den almıştır.¹⁶ Buradan Abdullah Eyyûbî ve oğlu Molla Muhammed Emin Efendi'nin İtilâf ekolüne mensup oldukları anlaşılmaktadır.

Abdullah Efendi birçok yerde kırâat dersleri vermiş, 1788 yılında Eyüp Camii baş imamlığı, 1800 yılında Mihrişah Sultan mektebi muallimliği ve 1814 yılında Ayazma Camii vaizliği yapmıştır. Ayrıca 1826 yılında Dâru's-Saltanatî's-Seniyye Şeyhu'l-kurrâlığı, 1830 yılında Sultan Ahmet Camii vaizliği ve 1832 yılında Saray-ı Muallâ Şeyhu'l-kurrâlığına atanmıştır.¹⁷ Birçok ilim dalında mahir özellikle kırâat ilminde usta ve zamanın Reîsü'l-kurrâsı olan Şeyh Abdullah

¹¹ Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 258.

¹² Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, İstanbul: Matbaay-i Amire, 1915, s. 38.

¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 38; Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 258.

¹⁴ Abdülfettah es-Seyyid Acemî, el-Mersafî, *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bârî*, Arabistan: Mektebetü Taybe, 1982, s. 703.

¹⁵ Molla Efendi, *el-Âsârü'l-Mecîdiyye*, s. 120.

¹⁶ Molla Efendi, *el-Âsârü'l-Mecîdiyye*, s. 120-121; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 379; Ali Turgut, "Abdullah Eyyûbî", *DİA*, C. I, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1988, s. 102.

¹⁷ Molla Efendi, *el-Âsârü'l-Mecîdiyye*, s. 121-122.

Eyyübî, 7 Rebülâhir 1252 (22 Temmuz 1836) tarihinde vefat etmiş, Hazreti Ebu Eyüp el-Ensarî'nin (r.a.) ayak tarafındaki pencere kenarına defnedilmiştir.¹⁸

Abdullah Efendi'den başta oğlu Şeyhü'l-Kurrâ Molla Muhammed Emin Efendi ve Reîsü'l-kurrâ Feyzullah Efendi olmak üzere çok sayıda hafız kırâat tahsil etmiştir.¹⁹ Ayrıca Kırâat, tefsir, nahiv gibi ilim dallarında yirmi dokuz eseri olduğu bilinmektedir.²⁰

1. 5. Öğrencileri

Eyüp Camiinde yıllarca Kur'ân ve kırâat dersleri veren Molla Efendi, orada onlarca talebe yetiştirmiştir. Kendisinden icazet alanların arasında oğlu Âkif Efendi, Kayserili Mustafa Efendi, Musa Efendizâde Aziz Efendi ve Nevşehirli Hafız Süleyman Efendi gibi meşhur isimler yer almıştır.²¹

1. 6. Eserleri

Molla Efendi Kur'ân ilimleri, Tecvid, Kırâat, Terâcim, Menâkıb, Tasavvuf ve Hat sanatı ile ilgili onu aşkın çok kıymetli eser kaleme almıştır. Bazılarının ismi şöyledir:

- Umdetü'l-Hüllân fi İzâhi Zübdeti'l-İrfân: Bu eser Hâmid b. Abdülfettâh Paluvî'nin²² "Zübdetü'l-İrfân fi Vücûfi'l-Kur'ân" adlı eserinin şerhidir. Günümüzde önemli kırâat kaynaklarından biri olan bu eser, 18 Cemâziyelulâ 1270 (16 Şubat 1854) yılında İstanbul'da basılmıştır.²³ Günümüzde kıraat alanında yapılan pek çok araştırmanın önemli kaynaklarından birisidir.

- Lâhika li's-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fi İzahi Babi'l-İdgâmi'l-Kebir: İdgâm-ı Kebirden bahseden bu risâle, 1287/1870 senesinde İstanbul'da basılmıştır.²⁴

- el-Kerâris fi Zikri Tertibi Vücûi Ba'dil-Âyet: Bu eser, 1287/1870'te İstanbul'da müellifin "Umde" ve "Lâhika" eserleri ile birlikte aynı ciltte basılmıştır.²⁵

- Zuhrü'l-Erib fi İzâhi'l-Cemi bi't-Takrib: Eser tamamlanmadan Molla Efendi vefat etmiştir.²⁶ Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde (İbrahim Efendi, No. 11) mevcuttur.

- Tuhfetü'l-Emîn fi Vukûfi'l-Kur'âni'l-Mübîn: Kur'ân'daki duraklardan bahseden bu eserin müellif nüshası, Marmara Üniversitesi İlâhiyat kütüphanesinde (Ali Üsküdarlı, No. 89) mevcuttur.

- el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-Menâkıbi'l-Halidiyye: İsmi Sultan Abdülmecid Han'dan alan, Ebu Eyüp Halid el-Ensarî'nin hayatını ve menâkıbini anlatan bu eser, 1257/1314'te İstanbul'da basılmıştır.²⁷

¹⁸ Molla Efendi, *el-Âsârü'l-Mecidiyye*, s. 122; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 379; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifin*, C. I, s. 489.

¹⁹ Abdullah Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlîmleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 112.

²⁰ Eserleri için bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifin*, C. I, s. 489; Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlîmleri*, s. 112-113.

²¹ Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlîmleri*, s. 114.

²² Hayatı için bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifin*, C. I, s. 172; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 29; Hayrüddîn ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. II, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâfîn, 2002, s. 162; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, C. III, s. 179.

²³ Molla Efendi, *Umde*, s. 527

²⁴ Molla Efendi, *Lâhika li's-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fi İzahi Babi'l-İdgâmi'l-Kebir*, İstanbul: Karahisarzâde Sahaf Esad Efendi Matbaası, 1870, s. 3.

²⁵ Molla Efendi, *el-Kerâris fi Zikri Tertibi Vücûi Ba'dil-Âyet*, İstanbul: Karahisarzâde Sahaf Esad Efendi Matbaası, 1870, s. 52.

²⁶ Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 259.

- Gülşen-i Meşâyihî's-Selâtîn: 1000/1591 yılından itibaren selâtin camilerinde vâizlik görevinde bulunan şeyhlerin biyografilerini içermektedir.²⁸
- Tuhfetü'l-Küttâb fî İdâhî'r-Resmi ve'l-Hat: Eser adından da anlaşıldığı üzere Arapça imlâ kuralları ve hat ilmi ile ilgili olarak kaleme alınmıştır.²⁹
- Hadîkatü'r-Rayyâhîn: Nakşibendî ve Halvetî şeyhlerinden bahseden bir eserdir.³⁰

2. "Lâhika" Adlı Risâlesinin Bir Konusu İdgâm-ı Kebir

Kelime olarak "bir şeyi güzel yapmak" anlamına gelen tecvit, çeşitli kurallara uyarak Kur'an'ı en güzel şekilde okuma demektir. Kur'an'ı güzel bir şekilde okumanın kurallarını ortaya koyan ilme de tecvit ilmi denilmektedir. Tecvidin konusu genel olarak telaffuzu açısından Kur'an-ı Kerîm'in harfleri olduğu söylemek mümkündür. Ancak özel olarak bu ilimde incelenen başlıca konular şunlardır: Harflerin mahreç ve sıfatları, lâm-ı ta'rîf, tenvin, sâkin nûn ve sâkin mîm'in okunuşuyla ilgili ahkâm ve kurallar, idgam, med ve hükümleri, "râ"nın okunuşuna dair kaideler, kalkale, zamir, lafzattullahın okunuşu, sekte, Kur'an okuma esnasında ortaya çıkan hatalar, vakıf ve ibtidâ ve vasl. Ayrıca Kur'an okurken manaya uygun biçimde sesin yükseltilip alçaltılması ve tilâvet adabı gibi hususlar da tecvidin içinde yer almaktadır. Tecvidin gayesi Kur'an'ın tertîlle ve hatasız bir şekilde okunmasını gerçekleştirmektir.³¹ Kur'an'ı güzel okuma için belirlenen kaidelerden birisi olan idgâm elimizdeki risâle ile alakalı olduğu için tecvit ve kırâat ahkâmlarından sadece idgâm/idgâm-ı kebir bahsini genel hatları ile ele alacağız.

2.1. İdgâm-ı Kebir: Tanımı, Rükünleri, Şartları ve Sebepleri

İdgâm kelimesi Arapçada, bir şeyi diğerine katmak, karıştırmak, kaplamak ve atın ağzına gem vurmak gibi anlamlar taşımaktadır.³² Tecvid ve kırâat ıstılahını ise şu şekilde tarifleri vardır:

"İdgâm, biri sâkin diğeri mütehârrik (harekeli) olan iki harfi, müşedded (şeddeli) olmak suretiyle ikinci harf gibi bir harf şeklinde telaffuz etmektir."³³ "İdgâm, biri sâkin diğeri mütehârrik olan iki harfi, aralarını ayırmadan birbirine katarak aynı mahreçten çıkarmaktır."³⁴ "İdgâm, birbirinin misli (benzeri) veya aynı cinsten ve yahut birbirine yakınlığı olan iki harfi birbirine idhâl etmek" demektir.³⁵ İdgâm yapmanın amacı, kıraatte hafiflik sağlamaktır.³⁶ Bazı kurrâ, Kur'an'da idgâmı kerih görmüştür; fakat Hamza (ö. 156/773) sadece namazda kerih görür. Bu

²⁷ Bağdatlı, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli âlâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, C. I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972, s. 1; Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", C. XXX, s. 259.

²⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 38.

²⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 38.

³⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 38.

³¹ Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *DİA*, C. XL, İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2011, s. 253-254.

³² Muhammed b. Yakup el-Feyruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (thk. Muhammed Naim Arksûsî), C. I, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 107; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâfis, *Mu'cem Mekâyisü'l-Lüğâ*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), C. II, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979, s. 284-85.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), C. I, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016, s. 274.

³⁴ Saçaklızâde, Muhammed Ebu Bekr Merâşî, *Cühdül-Mukil*, (thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Ürdün: Dâr Ammar, 2008, s. 181.

³⁵ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, s. 283.

³⁶ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (çev. Sakıp Yıldız-Hüseyn Avni Çelik), C. I, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987, s. 229.

durumda idğâmı kabul eden, Kur'an'ın tamamında ve sadece namazda kerih görenler olmak üzere idğâmın caizliği konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır.³⁷

İdğâm, müdğâm ve müdğâmün fih olmak üzere iki rükünden oluşmaktadır. Müdğâm kendisinden sonraki mütehârrik harfin cinsine çevrilecek olan birinci sâkin harf demektir. Müdğâmün fih ise bir önceki sâkin harfin ona idhâl edildiği ikinci mütehârrik harftir.³⁸ Bu idğâm-ı sağır için geçerlidir. İdğâm-ı kebirde ise her iki harf harekeli olur.

İdğâmın gerçekleşebilmesi için bazı şartların bulunması lazımdır. Bu şartlar şunlardır:

a. Müdğâm harfin sâkin, müdğâmün fihin harekeli olması, en önemli şarttır.

b. Müdğâm ile müdğâmün fih aynı kelimedeyse veya müdğâm bir kelimedeyse müdğâmün fih başka kelimedeyse gelebilir, ancak ikisinin yan yana yazılması ve aralarına idğâma engel olan bir harfin girmemesi lazımdır.

c. Müdğâmın, idğâma engel olan med harflerinden olmaması gerekir.³⁹

Ayrıca idğâm-ı kebir'in kendine has şartları vardır. Bu şartlar da şunlardır:

a. Müdğâm ile Müdğâmün fih lafızda değil resimde (hatta) karşılaşması ve birleşmesi lazımdır.

b. Müğâm ile müdğâmün fih aynı kelimedeyse vuku bulduğu halde, müdğâmün fih'in bir harften fazla olması şarttır.⁴⁰

Temâsül, tecânüs ve tekârüb olmak üzere idğâmın üç sebebi vardır. İdğâmın gerçekleşmesi için müdğâm ile müdğâmün fih arasında bu üç sebepten birinin bulunması gerekir. Temâsül sebebi müdğâm ile müdğâmün fihin aynı harften olması demektir. Tecânüs sebebi müdğâm ile müdğâmün fihin farklı oldukları halde mahreçlerinin aynı olması, bir yerden çıkmasıdır. Tekârüb sebebi ise müdğâm ile müdğâmün fihin arasında mahreçte veya sıfatta ve yahut ikisinde de bir yakınlığın bulunmasıdır.⁴¹

2. 2. İdğâma Mâni Olan Şeyler

İdğâma mâni (engel) olan şeyler tüm kırâat imamlarının üzerinde ittifak ettiği, imamların ihtilafa düştüğü ve hakkında tartıştıkları mâniler olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci kısım üçe ayrılır. Bunlar müdğâmın tenvinli, şeddeli ve müdğâmın têt zamiri olmasıdır. İkinci kısım ise cezim mânileridir.⁴²

2. 3. İdğâmın Türleri

İdğâm farklı yönlerden kendi içinde çeşitli türlere ayrılmaktadır. Ancak bizi burada ilgilendiren ve üstünde çalıştığımız konu ile birebir alakası olan müdğâm harfin (birinci harf) sâkin veya harekeli olması bakımından idğâmın türleridir. Bu bakımdan idğâm, idğâm-ı sağır ve idğâm-ı kebir olmak üzere ikiye ayrılır.

³⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, C. I, s. 227.

³⁸ Nihat Temel, *Kırâat Ve Tecvid İstılahları*, İstanbul: İFAV, 2009, s. 68.

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, C. I, s. 224.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. I, s. 278.

⁴¹ Saçaklızâde, *Cühûl-Mukil*, s. 181; Temel, *Kırâat Ve Tecvid İstılahları*, s. 68.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. I, s. 279.

Birinci harf sâkin ikinci harf harekeli olursa buna "idğâm-ı sağîr" yani küçük idğâm denir.⁴³ Küçük denmesinin sebebi az bir amelle ve kolay bir şekilde icra edilmesi veya diğer idğâma nazaran Kur'ân'da daha az vuku bulmasıdır.⁴⁴

İdgâmın birinci rüknü ve harfi olan müdgâm sâkin değil harekeli olursa bu idğâma, "idğâmı kebîr" yani büyük idğâm denir.⁴⁵ Büyük denmesinin sebebi, ister cinsi ister misli isterse mütekârib olsun harfin harekeli olmasından dolayı uygulamasında meşakkat oluşmuş olması veya sükûna nazaran hareketin Kur'ân'da daha fazla olmasıdır.⁴⁶ Bu türden idğâma bu ismi veren on kıraat imamından en meşhuru, Ebu Amir İbnü'l-Ala'dır.⁴⁷ Kıraat imamları arasından bu idğâmla meşhur olan Ebu Amr b. Âlâ el-Basrî ve onun ravisi Ebu Şuayb es-Sûsî'dir. Söz konusu üstünde çalıştığımız risâlenin mevzu bahsi tam da bu; idğâm-ı kebîrdir.

2. 4. İdgâm ile İlgili Yazılan Eserler

İdgâm bir kıraat ilmi konusu olmasının yanı sıra bir ilmü'l-asvât konusudur. Dolayısıyla eskiden beri hem kıraat hem de Arapça âlimleri idğâma ihtimam göstermişlerdir. Bazıları idğâma dair müstakil bir eser tahsis ederken bazıları da kıraat ile ilgili yazdıkları eserlerde idğâma geniş bir yer açmıştır. Bu konuda yazılan bazı eserleri müelliflerinin vefat tarihine göre şöyle sıralayabiliriz:

- el-İdgâmü'l-Kebîr: Ebu Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154).
- Kitâbü'l-İdgâm: Ebu Zekeriyye Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207).
- Kitâbü'l-İdgâm: Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255).
- İdgâmü'l-Kurrâ: Ebu Said Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö. 368).
- Kitâbü'l-İdgâm: Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Asbahanî (ö. 381).
- el-İdgâm li Ebi Amr el-Basrî ve İlelühû: İbn Gâlbun Tahir b. Abdülmü'min (ö. 399).
- el-Mu'cem fi İdgâmi Hurûfi'l-Kur'ân: Ebul-Hasan Ali b. Cafer b. Said er-Râzî (ö. 410).
- el-İdgâmü'l-Kebîr: Muhammed Mekkî b. Ebi Talib el-Kâysî (ö. 437).
- İhtisârü'l-İdgâm: Mekkî el-Kâysî.
- el-Hurûfu'l-Mudğame: Mekkî el-Kâysî.
- el-İdgâmü'l-Kebir: Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444).
- Rivâyetü'l-İdgâmi'l-Kebir li Ebi Amr el-Basrî: Ebu Abdilleh Muhammed b. Şureyh el-Eşbîlî (ö. 476).
- el-İdgâmü'l-Kebîr li Ebî Amr İbni'l-Alâ: Ebu Muhammed Şuayb b. İsa el-Endelüsî (ö. 530).
- Hırzû'l-Emânî Ve Vechü't-Tehânî: Ebu Muhammed el-Kasım b. Firruh eş-Şatbî el-Endelüsî (ö. 590).
- Umdetü'n-Nâhrir fi'l-İdgâmi'l-Kebîr: Ebu Muhammed Ali b. Ebi's-Seded el-Endelüsî (ö. 705).
- el-Mukaddime fimâ Yecibü ale'l-Kârii en-Ya'lemehû, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî (ö. 833).

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. II, s.275.

⁴⁴ Saçaklızâde, *Cühdül-Mukil*, s. 183; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 292.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. I, s. 274.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. I, s. 274; Saçaklızâde, *Cühdül-Mukil*, s. 183; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 292; Temel, *Kıraat Ve Tecvid İstılahları*, s. 69.

⁴⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C. I, s. 223.

- el-İlâm fî Ahkâmî'l-İdğâm: Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (ö. 835).
- Ravzü'l-Ezhâr fîmâ Yakûlü bi'l-İdğâmi ve'l-İzhâr: Muhammed b. Ahmed el-Avfi (ö. 1050)
- Lâhika Li'-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir Fi İzâhi Babi'l-İdğami'l-Kebir: Ebul-Âkif Molla Muhammed Emin Efendizâzde (ö. 1275).⁴⁸

3. Molla Muhammed Emin Efendi'nin "Lâhika" Adlı Risâlesi

3. 1. Risalenin Adı ve Müellife Nispeti

Bahsi geçen elimizdeki eser matbu olup bu eserin yazma nüshasına ulaşılammıştır. Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde yaptığımız geniş bir araştırmanın sonucunda Süleymaniye Kütüphanesindeki (İbrahim Efendi, No: 34) matbu nüshanın dışında esere ait herhangi bir nüshaya rastlamadık. Kanaatimizce bu nüsha tek olup ikincisi mevcut değildir. Eser 1287/1870 tarihinde İstanbul'da Karahisarzâde Sahaf Esad Efendi matbaasında müellifin bir diğer eseri olan *Umdetü'l-Hüllân fî İzâhi Zübdeti'l-İrfân* ile aynı ciltte basılmıştır.⁴⁹ *Lâhika li'-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fî İzâhi Babi'l-İdğami'l-Kebir* adıyla basılmış olan eserin⁵⁰ sonunda bu risalenin Molla Muhammed Emin Efendi'ye ait olduğu açıkça yazılmıştır.⁵¹ Ayrıca eserde birkaç yerde müellifin *Umdetü'l-Hüllân* eserine atıfta bulunarak "eserimiz" demesi de elimizdeki *Lâhika*'nın müellifinin Molla Muhammed Emin Efendi olduğunu göstermektedir.⁵² Eserin adı eski kaynaklarda geçmese de günümüz kırâat âlimleri ve araştırmacılar tarafından hazırlanan çalışmalarda açıkça zikredilmektedir.⁵³ Bağdatlı İsmail Paşa ve Bursalı Mehmet Tahir gibi dönemin ünlü tarihçileri kitaplarında bu risâle ile ilgili malumat vermemelerinin sebebi kanaatimizce, risâlenin adından da anlaşıldığı üzere Molla Efendi onu müstakil bir eser olarak değil ondan önce yazmış olduğu *Umdetü'l-Hüllân* eserinin bir parçası ve ona "*Lâhika*" yani ilhak, ek ve ilâve olarak kaleme almış olmasıdır. Dolayısıyla bu zatlar *Lâhika*'yı zikretmemiş, *Lâhika* risâlesini de içine alan asıl eser, *Umdetü'l-Hüllân*'ı zikretmekle iktifâ etmişlerdir. Nitekim *Umde*'nin ikinci baskısında onunla beraber *Lâhika* risâlesinin de aynı ciltte basılmış olması sözümüzü teyit etmektedir.

3. 2. Risâlenin Konusu

Risâlenin onusu, Arapçaya mahsus olup aynı zamanda bir kırâat ilmi meselesi olan el-İdğâmü'l-Kebîr" bahsidir. Müellif, bu eserde kırâat tariklerinden Ebu Muhammed el-Kâsim eş-Şâtîbi'ye mensup olan "eş-Şâtîbiyye" tarik ve usulüne göre on kırâat imamlarından imam Ebu Amr b. Alâ' el-Basrî'nin râvisi Ebu Şuayb es-Sûsî rivayetine mahsus olan el-İdğâmü'l-Kebîr'den bahsetmektedir.⁵⁴ Karşı karşıya gelen İki harekeli harfi birbirine idhâl etmek suretiyle bir harf gibi aynı mahreçten (yerden) telaffuz ederek başta dil olmak üzere diğer telaffuz azalarına

⁴⁸ İdğamla ilgili yazılan eserler için bkz. Ebu Amr ed-Dânî, *el-İdğamü'l-Kebîr*, (thk. Abdurrahman Hasanü'l-Ârif), Mısır: Âlemü'l-Kutub, 2003, s. 26-30.

⁴⁹ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 3.

⁵⁰ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 4.

⁵¹ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 39.

⁵² Molla Efendi, *Lâhika*, s. 4, s. 16.

⁵³ Bkz. el-Mersafî, *Hidâyetü'l-Kârî*, s. 703; Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi, C. XXX, s. 259; Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Elazığ, 14-16 Mayıs 2015 içinde, Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Elazığ 2015, s. 448; ed-Dânî, *el-İdğamü'l-Kebîr*, s. 31.

⁵⁴ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 4.

kolaylık sağlayan idgâm-ı kebir kaidesi, özellikle kırâat ilminin önemli ve meşhur bâblarından biridir. Öyle ki üzerine onlarca eser, risâle ve manzume yazılmış, çokça da tartışılmıştır. İdgâm-ı kebir'i tafsilatı ile ele alan Molla Muhammed Emin Efendi'nin "Lâhika" risâlesi, bu konuda yazılan en iyi eser olduğunu iddia edemeyiz; ancak en iyilerin arasında yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

3. 3. Risâlede İzlediği Metot

Kendisi itilâf ekolünden olan müellif, eserinde kapsayıcı bir dil ve üslup kullanarak Osmanlı'da ortaya çıkan dört kırâat meslekine hitap etmektedir. İdgâmın tarifi, şartları, sebepleri, türleri ve engellerini beyan ettikten sonra idgâm harflerini tek tek ele alarak, bu harflerin Kur'ân da kaç yerde, nerede idgâm edildiğini sure sure izah etmektedir. Sureleri sırasıyla ele alırken, içinde idgâm-ı kebir bulunmayan sureyi atlayarak bir sonraki sureye intikal etmektedir. Kaideye uymayan, şaz bir kelime varsa onu özellikle beyan etmektedir. Sûrelerin diğer farklı isimlerini de sıkça kullanmaktadır. Meselâ bir yerde "Ğafir" başka bir yerde "Mü'min", bir yerde "Muhammed" başka bir yerde "Kıtâl" suresi diye zikretmektedir. Müellif baştan sona kadar Kur'ân da bulunan tüm idgâm-ı kebirleri saymakta ve son olarak idgâm-ı kebirine dair çok önemli beş tane meseleyi de detaylı bir şekilde incelemektedir.

3. 4. Risâle Nüshasının Özellikleri

İdgâm-ı kebir'i detaylıca izah eden 37 sayfalık risâlenin ardından, Kur'ân'da idgâm-ı kebirin dağılımını gösteren nüshaya 12 sayfalık dört tane tablo eklenmiştir. Bu eser 49 sayfadan oluşmaktadır. Eser matbu olup fakat nâsihi ve nesih tarihi bilinmemektedir. Ancak Müellif *Lâhika* isimli eserini *Umde*'den sonra ona ilhak olarak yazdığını açıkça beyan etmiştir.⁵⁵ Buna binaen *Umde*'nin 18 Cemâziyelula 1270/1854 tarihinde yazıldığını ve müellifin 1275/1858 tarihinde vefat ettiğini göz önüne koyarsak eserin *Lâhika*'nın 1270-1275 /1854-1858 yılları arasında kaleme alındığı söylenebilir. Metin, sayfa ortasında çerçeve içine alınmış; nesih hattıyla yazılmıştır. Yazısı okunur durumda olan bu risâle, sonunda yazılan bir nota göre 1292 senesinde Ömeroğlu Hafız Ahmet Efendi namında bir zat tarafından Süleymaniye Kütüphanesine vakfedilmiştir.

3. 5. Risâlenin Kaynakları

Molla Muhammed Emin Efendi "*Lâhika*" risâlesinde pek fazla kaynak göstermemiştir. Birkaç yerde Şatıbî'nin *Hırzül-Emânî ve Vechü't-Tehânî* adlı kasidesi ile İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr* kitabı ve kendisinin bir diğer eseri olan *Umdetü'l-Hüllân fî İzâhi Zübdeti'l-İrfân*' kitabına atıf yapmakla iktifa etmiştir.⁵⁶ Bu durum belki "*Lâhika*" risâlesi, müellifin de başta ifade ettiği gibi "Vuraykât" yani küçük ve azıcık evrak/sayfadan oluşmuş olması veya başlı başına yeni bir telif olmayıp aynı müellif tarafından daha önce yazılmış olan "*Umdetü'l-Hüllân fî İzâhi Zübdeti'l-İrfân*" adlı esere ilhak maksadıyla hazırlanmış olmasındandır. İkinci ihtimale binaen müellif *Umdetü'l-Hüllân* kitabında ismini açıkça vermiş olduğu kaynakları *Lâhika* risâlesinde tekrar açıklamaya ihtiyaç duymamıştır. Müellif *Umdetü'l-Hüllân* kitabında zikrettiği kaynaklar şunlardır:

⁵⁵ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 4, 16.

⁵⁶ Molla Efendi, *Lâhika*, s. 4, 16, 33, 35, 36, 37.

- Tahir b. Ğâlbûn'un (ö. 399)⁵⁷ *et-Tezkirâ fi'l-Kirâati's-Semân* kitabı.⁵⁸
- Dâni'nin (ö. 444) *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*⁵⁹ ile *Câmiu'l-Beyan* kitabı.⁶⁰
- Şatıbî'nin (ö. 590) *Hirzû'l-Emânî* manzumesi.⁶¹
- Mevsilî'nin (ö. 656)⁶² *Şerhu Şu'le ala's-Şatıbiyye* kitabı.⁶³
- Ca'breî'nin (ö. 732)⁶⁴ *Kenzü'l-Meânî fi Şerhi Hirzi'l-Emânî* kitabı.⁶⁵
- İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833) *Tâkrîbü'n-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr* kitabı.⁶⁶
- Nüveyrî'nin (ö. 857)⁶⁷ *Şerhü Tayyibeti'n-Neşr* kitabı.⁶⁸
- Molla Ali'l-Kârî'nin (ö. 1014)⁶⁹ *Şerhü's-Şatıbiyye*⁷⁰ ile *el-Minehu'l-Fikriyye* kitabı.⁷¹
- Muhammed el-Avfi'nin (ö. 1050)⁷² *el-Cevahirü'l-Mükellele*⁷³ ile *Bedrü'l-Efkâr* kitabı.⁷⁴
- Bennâ'nın (ö. 1117)⁷⁵ *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kirâati'l-Arbeate Aşer* kitabı.⁷⁶
- Ali el-Mansûrî'nin (ö. 1136)⁷⁷ *Tâhrirat't-Turuk* risalesi.⁷⁸
- Saçaklızâde'nin (ö. 1150)⁷⁹ *Tehzîbü'l-Kirâat* kitabı.⁸⁰

⁵⁷ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. III, s. 222.

⁵⁸ Ebu'l-Hasan Tahir b. Abdü'l-Mün'im, İbn Ğâlbûn el-Halebî, *et-Tezkirâ fi'l-Kirâati's-Semân*, (thk. Eymen Rüşdi Süveyd), Dimeşk: Dâru'l-Ğevsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2009.

⁵⁹ Ebu Amr Osman b. Said ed-Dâni, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*, (thk. Hatim Salih ed-Damin), Mısır: Mektebetü't-Tâbiîn, 2008.

⁶⁰ Ebu Amr Osman b. Said ed-Dâni, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kirâati's-Seb'*, (thk. Abdurrahman et-Tarhûnî, Yahya Murad), Mısır: Dâru'l-Hadis, 2006.

⁶¹ Ebu Muhammed el-Kâsim b. Firruh b. Halef b. Ahmed eş-Şatıbî, *Hizû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, (thk. Eymen Rüşdi Süveyd), Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013.

⁶² ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. V, s. 321.

⁶³ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mevsilî, *Kenzü'l-Meânî Fi Şerhi Hirzi'l-Emânî*, "*Şerhu Şu'le ala's-Şatıbiyye*", (thk. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî), Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ty.

⁶⁴ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. I, s. 55.

⁶⁵ Burhânüddîn, Ebu Muhammed, Ömer b. İbrahim el-Halilî el-Ca'breî, *Kenzü'l-Meânî Fi Şerhi Hirzi'l-Emânî*, (thk. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî), Dimeşk: Dâru'l-Ğevsânî Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Tâkrîbü'n-Neşr Fi'l-Kirâati'l-Aşr*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Halilî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

⁶⁷ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. VII, s. 47.

⁶⁸ Ebul-Kasim, Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhü Tayyibeti'n-Neşr Fi'l-Kirâat'l-Aşr*, (thk. Mecdi Muhammed Sa'd), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

⁶⁹ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. V, s. 12.

⁷⁰ Nuruddîn, Ali b. Sultan el-Herevî el-Mekkî, Molla el-Kârî, *Şerhü's-Şatıbiyye*, (thk. Ferğâlî Seyyid Arbâvî), Mısır: Mektebetü's-Şeyh Ferğâlî seyid Arbâvî, 2019.

⁷¹ Molla Ali'l-Kârî, *el-Minehu'l-Fikriyye fi Şerhi'l-Mukaddime'l-Cezeriyye*, (thk. Muhammed Berekât), İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.

⁷² ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. VI, s. 9.

⁷³ Muhammed Ahmed el-Avfi, *el-Cevahirü'l-Mükellele Limen Râme't-Turuki'l-Mükemmele*, (thk. Abdurrahman İbrahim Nefî), Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd, 2014.

⁷⁴ Bu unvanda matbu bir esere rastlamadım. Büyük ihtimalle yazma olmalıdır.

⁷⁵ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. I, s. 240.

⁷⁶ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyatî el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer Fi'l-Kirâati'l-Arbeate Aşer*, (thk. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut: Alemü'l-Kutüb, 2007.

⁷⁷ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. IV, s. 292.

⁷⁸ Ali b. Süleyman El-Mansûri, *Tâhrîrâtü'l-Mansûri "Tâhrirat't-Turuk ve'r-Rivâyât fi'l-Kirâat"*, (thk. Halid Hasan Ebu'l-Cûd), Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2010.

⁷⁹ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. VI, s. 60.

- Ahmed el-Eskâtî'nin (ö. 1159)⁸¹ *Ecvibetü'l-Mesâil* kitabı.⁸²
- Yûsuf Efendizâde, Abdullah Hilmi Efendi'nin (ö. 1167)⁸³ *el-İtilâf fi Vucuhi'l-İhtilâf* kitabı.⁸⁴
- Hâşim Muhammed el-Mâğribî el-İzmîrî'nin (ö. 1186)⁸⁵ *Hısnü'l-Kârî fi İhtilâfi'l-Mekârî* kitabı.⁸⁶
- Yusuf İmamzâde, Ahmet Rüşdî Efendi'nin (ö. 1217)⁸⁷ *Mürşidü't-Talebe* kitabı.⁸⁸
- Mehmet Ârif Hıfzî Efendi'nin (ö. 1238)⁸⁹ *Muhtâru'l-İkra* kitabı.⁹⁰

SONUÇ

İdğâm, bir tecvid kaidesi ve kırâat bahsi olduğu gibi aynı zamanda bir Arapça dil bahsidir. Bu sebeple tedvin dönemi başladığı günden bugüne, idğâm konusu ne kurrâlar ne de dilcilerin kitaplarından eksik olmamıştır. Nitekim bu konuya has eser yazarlar olmuştur. İşte o eserlerden biri de Molla Efendi'nin "Lâhika" adlı risâlesidir.

Geçmişteki âlimlerimizin fikir, anlayış ve eserlerini gün yüzüne çıkararak ihya etmek, onları gelecek nesillere tanıtmak ve anlatmak biz ilim talebeleri ve araştırmacıların üzerine vefa borcu ve bir görevdir.

Molla Muhammed Emin Efendi Osmanlı kırâat mesleklerinden "itilâf" ekolüne mensup olup ekolün sahibi Yusuf Efendizâde ile Molla Efendi'nin arasında sadece iki tabaka bulunmaktadır. Bunlar babası Şeyh Abdullah Eyyûbî ve onun hocaları Şeyh Na'lizade İbrahim Efendi ve Şeyh Salih b. Ali Efendidir.

Lâhika risâlesinin Süleymaniye kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. Bu nüsha 1287/1870 tarihinde İstanbul da basılan nüshanın aynısıdır. Bu nüshanın dışında risâlenin başka her hangi bir nüshası bulunmamaktadır.

"Lâhika" risâlesinin adından da anlaşıldığı üzere başlı başına müstakil bir telif olmayıp aynı müellif tarafından önceden "Umdetü'l-Hüllân" adı altında yazılan esere ilhak ve ek olarak hazırlanmıştır. Umde'nin ikinci baskısında "Lâhika" risâlesi onunla aynı ciltte basılmış olması bunu teyit etmektedir.

⁸⁰ Saçaklızâde, Muhammed Ebu Bekir Merâşî, *Tehzîbü'l-Kırâat*, (thk. Mustafa Şaban Ali Halil), Mısır: el-Menûfiyye Üniversitesi, 1996.

⁸¹ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. I, s. 188.

⁸² Ahmed b. Ömer el-Eskâtî el-Hanefî, *Ecvibetü'l-Mesâilü'l-Müşkilât Fi İlmi'l-Kırâat*, (thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şânkîti), Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.

⁸³ ez-Zirikli, *El-A'lâm*, C. IV, s. 129.

⁸⁴ Bu bir yazma eseridir. Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlimleri*, s. 88.

⁸⁵ Ahmed b. Ahmed eş-Şikânsî el-Kayravânî, *Umdetü'l-Kârîin Ve'l-Mukriîn*, (thk. Abdurrazzak Besrur), Beyrut: Dâr İbn Hazm, s. 506-507; Emin Muhammed Ahmed eş-Şânkîti, "Mu'cemu A'lâmi'l-Kirâe Bi Türkiye", *Me'hedü'l-İmâmi's-Şatıbi Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Sayı: 22, Yıl: 2016, s. 376.

⁸⁶ Hâşim b. Muhammed el-Mâğribî, *Hısnü'l-Kârî Fi İhtilâfi'l-Mekârî*, (thk. Habibullah Salih es-Sülemî), Dimeşk: Dâru'l-Ğevsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2019. Bu eserin sahibi Hâşim b. Muhammed el-İzmîrî değil onun hocası Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî (ö. 1155) olduğu da söylenir. Bkz. Mustafa Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim Ve Öğretim Metotları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 163; Şânkîti, *Mu'cemu A'lâmi'l-Kirâe Bi Türkiye*, s. 376.

⁸⁷ Molla Efendi, *Umde*, s. 138.

⁸⁸ Bu bir yazma eseridir. Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlimleri*, s. 105.

⁸⁹ Molla Efendi, *Umde*, s. 138.

⁹⁰ Bu bir yazma eseridir. Akyüz, *Osmanlı'da Kırâat Âlimleri*, s. 109.

Molla Efendi, "Umdetü'l-Hüllân" eserinde kullandığı kaynakları açıkça beyan etmiştir. Burada "Lâhika" risâlesinde o kaynakları tekrar açıklamağa lüzum görmemiş; risâlede iki üç yerde Umdetü'l-Hüllân ile Şatıbî'nin "Hırzû'l-Emânî" manzumesi ve İbnü'l-Cezerî'nin "en-Neşr" kitabına atıf yapmakla yetinmiştir.

KAYNAKÇA

Akdemir, Mustafa Atilla (2015), *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, İstanbul: İFAV Yayınları.

Akdemir, Mustafa Atilla (2015), "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 14-16 Mayıs 2015*, Elazığ: Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, ss. 437-450.

Akyüz, Abdullah (2016), *Osmanlı'da Kırâat Âlîmleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bağdatlı, İsmail Paşa (1951), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bağdatlı, İsmail Paşa (1972), *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli âlâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bursalı, Mehmet Tahir (1915), *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaay-i Amire.

Çetin, Abdurrahman (2011), "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XL, İstanbul: T.D.V Yayınları, ss. 253-254.

Dânî, Ebu Amr b. Said b. Osman (2003), *el-İdğamü'l-Kebir*, (thk. Abdurrahman Hasanü'l-Ârif), Mısır: Âlemü'l-Kutub.

Feyruzâbâdî, Muhammed b. Yakup (2005), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (thk. Muhammed Naim Arksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Fâfis, Ebu'l-Hüseyn Ahmed (1979), *Mu'cem Mekâyisü'l-Lüğa*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali (2016), *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Karaçam, İsmail (2011), *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yayınları.

Kehhâle, Ömer Rıda (1993), *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut: Dâr İhyâ'u't-Türâsi'l-Arabî.

Mersafî, Abdülfettah es-Seyyid Acemî (1982), *Hidâyetü'l-Kârî ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bârî*, S. Arabistan: Mektebetü Taybe.

Molla Efendi, Muhammed Emin (1870), *Umdetü'l-Hallân fi İdâhi Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul: Karahisarizade Sahaf Esad Matbaası.

Molla Efendi, Muhammed Emin (1870), *Lâhika li's-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakir fi İzahi Bâbi'l-İdğami'l-Kebir*, İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası.

Molla Efendi, Muhammed Emin (1870), *el-Kerâris fi Zikri Tertibi Vücûi Ba'dil-Âyet*, İstanbul: Karahisarzâde Sahaf Esad Efendi Matbaası.

Molla Efendi, Muhammed Emin (1896), *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-Menâkıbi'l-Halidiyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Öngören, Reşat (2005), "Molla Mehmed Emin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXX, İstanbul: T.D.V. Yayınları, ss. 258-259.

Saçaklızâde, Muhammed Ebu Bekr Merâşî (2008), *Cühdül-Mukil*, (thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Ürdün: Dâr Ammar.

Suyûtî, Celaledin Abdurrahman(1987), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik), İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Şânkâtî, Emin Muhammed Ahmed (2016), "Mu'cemu A'lâmi'l-Kirâe bi Türkiye", *Me'hedü'l-İmâmi's-Şatıbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Sayı: 22, ss. 343- 394.

Şıkânsî, Ahmed b. Ahmed el-Kayravânî (2008), *Umdetü'l-Kâriîn ve'l-Mukriîn*, (thk. Abdurrazzak Besrur), Tunus: Dârü's-Selâm.

Temel, Nihat (2009), *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, İstanbul: İFAV Yayınları.

Turgut, Ali (1988), "Abdullah Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, İstanbul: T.D.V. Yayınları, ss. 102-103.

Zirikli, Hayrüddîn (2002), *El-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn.

YAYIN İLKELERİ

• Yazılar A4 ebatlı kâğıda aşağıdaki biçimde yazılmalıdır. Makale kaynakça dâhil; Sayfa sayısı olarak 20 sayfayı, kelime sayısı olarak da 8000 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe ve İngilizce özetler 150 ila 200 kelime arasında olmalıdır. Başlık konuyu iyi ifade etmeli ve 10 kelimeyi geçmemelidir. Anahtar kelimeler 5 ila 7 arasında olmalıdır.

• Makale, sağ üst köşeden sisteme kullanıcı kaydı yapıp, sistem üzerinden gönderilmelidir. Makalenin;

--**Sayfa düzeni:** üst: 2,5 cm; sol: 2,5 cm; alt: 2,5 cm; sağ: 2,5 cm olmalıdır.

--**Yazı karakteri:** Cambria 11 punto.

--**Dipnot:** Cambria 10 punto.

--**Satır Aralığı (ana metin):** Birden çok (1,2).

--**Paragraf girintileri (ana metin):** Önce ve sonra 0 nk ve satır başı/ilk satır 0,75 cm,

--**Paragraf aralığı (ana metin):** Önce 0 nk, sonra 3 nk.

--**Özet ve başlıkları:** Ana başlık: 12 punto; Türkçe-İngilizce özet ile İngilizce başlık: 10 punto; Girinti: Sol ve sağ 0,5 cm; İlk satır: 1,25 cm; Paragraf aralığı: Önce ve sonra 3 nk; Satır aralığı: Tek, olmalıdır.

• Makaleyi bölümlere ayırmada ondalık sistem kullanılmalıdır. Tablo ve şekillerin hazırlanmasında derginin boyutları ve genel dizayn dikkate alınmalıdır. Şekillere ve tablolara başlık ve sıra numarası verilmeli ve sayfaya ortalanmalıdır. Başlıklar tabloların üstünde şekillerin ise altında yer almalıdır. Denklemlere sıra numarası verilmelidir. Sıra numarası parantez içinde ve sayfanın en sağında bulunmalıdır.

• Dipnot ve kaynakça gösteriminde “**MLA**” veya “**APA**” sistemi kullanılmalıdır.

KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

MLA

KİTAP

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, s. 55.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 73.

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 33-34.

Kaynakça:

İnalçık, Halil (2000), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık, Selim Aslantaş ve Bülent Arı, *Adalet Kitabı* (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları, 2012, s. 68.

Kaynakça:

İnalçık, Halil, Aslantaş, Selim ve Arı, Bülent (2012), *Adalet Kitabı*, (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları.

Üçten Fazla Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007, s. 18.

Kaynakça:

İnalçık, Halil vd., (2007), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Derleme

İlk Dipnot:

Halil İnalçık (ed.), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 11.

Kaynakça:

İnalçık, Halil (ed.; 2011), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Çeviri

İlk Dipnot:

Allan Nevins ve Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, (çev. Halil İnalçık), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 11-12.

Kaynakça:

Nevins, Allan ve Commager, Henry Steele (2005), *ABD Tarihi*, (çev. Halil İnalçık), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Neşir

İlk Dipnot:

Derviş Ahmet Aşıkı, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşıkı, Derviş Ahmet (2011), *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötügen Neşriyat.

Yazma Eser

İlk dipnot:

Yûsuf Nâbî, *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, 1890, vr. 248.

Kaynakça:

Nâbî, Yûsuf (1890), *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, vr. 248.

MAKALE

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, s. 3.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Problemi”, s. 3.

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

Cüneyd Aydın, “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, Yıl: 2016, s. 6.

Kaynakça:

Aydın, Cüneyd (2016), “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, ss. 75-104.

Derleme içinde makale

İlk Dipnot:

Melek Fırat, “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 178.

Kaynakça:

Fırat, Melek (2002), “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 178-193.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Renato José de Oliveira, “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 2012, s. 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José (2012), “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 1, ss. 168-173.

BİLDİRİ

İlk Dipnot:

Adem Sağır, "Sanal ile Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyoloji", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, Aralık 9-10 2010 içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2011, s. 83.

Kaynakça:

Sağır, Adem (2011), "Sanal İle Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyolojisi", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Aralık 9-10 2010, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 81-97.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk Dipnot:

Ahmet Güç, "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s. 276.

Kaynakça:

Güç, Ahmet (1999), "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 276-280.

TEZ

İlk Dipnot:

Mustafa Yiğitoğlu, *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 48-51.

Kaynakça:

Yiğitoğlu, Mustafa (2006), *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İNTERNET SİTELERİ

İlk Dipnot:

Ekrem Özdemir, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012,, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Not: İnternet kaynaklarında verileri, içerikleri değişen sayfalar için "son güncelleme tarihi", sabit yazılar için "son erişim tarihi" kullanılacaktır.

APA

• Alıntılar ve atıflar için kaynak verme dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak uygulanmalıdır.

• Atıflar, parantez içinde yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası olarak verilir. Örnek:

Tek yazarlı: (Deniz, 2012, s. 40.), (Taş, 2007, s. 182-185).

İki yazarlı: iki yazarın soy isimleri gösterilir. (Doğan ve Yılmaz, 2002, s. 19).

Üç ve daha fazla yazarlı: “ilk yazarın soy ismi vd.” şeklinde belirtilmelidir. (Şahin vd., 2006, s. 79).

Metin içinde aynı konuda birden fazla kaynak gösterilmişse: Yazarların soy isimleri alfabetik sıralamayla gösterilmelidir. Örnek: (Deniz, 2012, s. 53; Korkmaz, 2000, s. 31; Uysal, 2010, s. 24).

Aynı yazarın aynı yıla ait farklı çalışmaları: Yayın yılı sonuna konulacak “a, b, c,” harfleriyle gösterilmelidir. Örnek: (Yılmaz, 2002a, s. 29; 2002b, s. 18.).

Eski el yazması eserlerde: Eser adı, kayıt ve varak numarası (Dîvân-ı Lebîb, 382, 15b-16a) belirtilmelidir.

Eski basma eserlerde: Eser adı, basıldığı yıl ve sayfa numarası (Dîvân-ı Leylâ, 1260, s. 18) şeklinde verilmelidir.

Aynı soyadlı yazarlar: Yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen hem metin içinde hem de kaynakçada önce belirtilir ve metin içinde isim de yazılır (Çetin Semerci, 2007; Nuriye Semerci, 2006).

• Kullanılan kaynakta belli bir sayfaya gönderme yapılmayıp eser hakkında genel bir değerlendirme yapılıyorsa sayfa numarası vermeye gerek yoktur.

• Başka bir metinden aynen yapılan ve kelime sayısı 40’tan az olan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 40 kelimedenden fazla olan aynen alıntılar yeni bir paragrafta, 10 punto ve normal metnin sağ ve sol tarafında tarafından birer cm daha içeriden yazılmalıdır.

• **Alıntının kaynağı ikinci bir yayına dayanıyorsa:** (Güneş, 2007, s. 140’dan aktaran Ünal, 2012, s. 140) şeklinde atıf verilir ve kaynakçada hem Ünal, 2012’nin hem de Güneş, 2007’nin künyesi yazılır.

• Atıfta bulunulan bütün eserler, “KAYNAKLAR” bölümünde alfabetik olarak verilmelidir. Eser bilgisi, ikinci ve sonraki satırlara taşarsa bu satırlar, 1,25 cm daha içeriden yazılmalıdır.

NOT: Yazarlar, dipnot sistemi olarak ister MLA ister APA’yı kullanmış olsun, kaynaklar bölümünü yazarken yukarıda MLA dipnot ve kaynakça yazım kurallarında örnekleri verilen kaynakça yazım kurallarını örnek almalıdırlar.