

“Unuttuklarını Hatırla!”

Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not

İsmail KARA

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Klasik telif türleri umumiyetle bir metin üzerine yapılan çalışmalarla vücut buldu ve gelişti. Esas alınan metnin niçin tercih edildiğinin sebepleri farklılıklar göstermektedir: Kısallığı, dil itibarıyla muhkemliği, ders kitabı olması, kolay ezberlenebilirliği, müellifi, kutsallığı veya bereketli kabul edilmesi bunlar arasındadır. İlim anlayışı, geleneği sürdürme, hoca-talebe münasebetleri gibi başkaca etkili unsurlar da bu çerçevede değerlendirilebilir. Klasik telif türlerinin, bu arada şerh, haşiyeye ve telhislerin zayıf, verimsiz, vasıfsız birer telif türü olarak anlaşılmaya başlaması, giderek ağır tenkitlere konu edilmesi, muteber kaynak metin olmaktan uzaklaştırılması büyük ölçüde İslam dünyasının kendine yeterlilik fikrini kaybetmesi ve güvensiz bir ortama düşmesiyle alakalıdır. Bu makalede İslam ilim ve kültür mirasının kuşatılabilmesi için çok önemli olan telif türlerinin ortaya çıkışı, mantığı ve sistematığı üzerinde durulduktan sonra modernleşme döneminde bu türlere yöneltilen tenkitler ve bunların gizli veya açık sebepleri ile neticeleri ele alınmaktadır. Asıl soru, hem psikolojik hem de fiili olarak şerh ve haşiyelere dönmeyi başaramadan İslamî ilimlerle irtibata geçmenin mümkün olup olmadığıdır.

Anahtar Kelimeler: Telif türleri, Metin, Şerh, Haşiyeye, Telhis, İslam klasikleri, İslam ilimleri, Medreseler.

“Mazi ile alakamızı yeni baştan kurmamız lazım. (...) Maziyi ihmal edersek hayatımızda ecnebi bir cisim gibi bizi rahatsız eder, terkinbin içine ister istemez sokacağız. O, kendisinden gelmemiz lazım gelen bir şeydir. Bu devam fikrine bir vehim de olsa muhtacız. Kaldı ki, dün doğmadık. En çetin realitemiz budur. (...) Biz şimdi bir aksülamel devrinde yaşıyoruz. Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Bakı'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en iyi giyinmiş milleti olduğumuz halde çıırçıplak yaşıyoruz. Coğrafya, kültür, her şey bizden bir yeni terkip bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz.”

Tanpınar, *Huzur*.

Bu çalışmanın birbiriyle irtibatlı birkaç maksadı, bir iki sorusu ve bazı arayışları var. Şerh ve haşiye literatürü hakkında, XIX ve XX. yüzyılda teşekkül etmiş, bir kısmı katı denebilecek birçok hüküm, hayli menfi tasvirler ve ziyadesiyle ironik ifadeler bulunmasına rağmen, bu meseleye tahsis edilmiş sorgulayıcı ve kuşatıcı akademik herhangi bir araştırmanın, kayda değer metodolojik bir metnin olmayışı ilk muharrik sebep olarak zikredilebilir. Çok mühim bir konuda hükümlere paralel veya yargılarla mütenasip delillerin, delillendirme çabalarının olmayışı ve hangi şartlarda ortaya çıktığını nisbeten bildiğimiz bazı ön kabullerin süratle tedavüle girerek kolaylıkla mütearife haline gelmesi, nihayet bugüne kadar hükümleranın sürdürmesi ilim âlemi açısından şaşırtıcı ve anormal olmalı değil midir? Yapısı itibariyle bu kadar zayıf bir hüküm ve kabuller manzumesi, İslam tarih tasavvurunu ve İslamî ilimlerin statüsünü ciddi ölçüde değiştirmesine hatta tahrip etmesine rağmen yıllardır niçin ciddi bir akademik şüpheyi davet etmesin ve peşi sıra şu veya bu düzeyde tadil ve tashihe tâbi tutulmasın?¹

Asırlara hükmederek gelen meşru ve başarılı bir telif tarzı ve yaygın bir ilmî faaliyet türü, XIX ve XX. asırda nasıl hantal, gayrimeşru, güven telkin etmeyen, gelişigüzel ve zayıf bir alan haline gelebil-

1 Yakın zamanlarda yayınlanan Abdullah Muhammed el-Habeşi'nin *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* başlıklı 3 ciltlik çalışması (Abudabi 1425/2004) şerh-haşiye konusunun meselelerine ve tarihine dair hiçbir tetkik, tasvir ve tahlil ihtiva etmemektedir. Kitap/metin adına göre alfabetik olan çalışma, müellif hakkında çok kısa bir malumat verdikten ve kaynak gösterdikten sonra yazarlarıyla birlikte, bazen yazmalarına da işaret ederek o metin üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin künyelerini kaydetmektedir.

miştir? Batı Avrupa’daki ilim-bilim anlayışının değişmesi, her şeyi tahakkümü altına alan ilerleme fikri, hümanizm, akılcılık ve bireycilik gibi temayüllerin güçlenmesi, felsefe öncelikli ilim ve fikir anlayışı, “orijinalite” ve yenilik (bizde ictihad) odaklı ilim ve fikir tarihi tasavvuru, gerileme-çöküş edebiyatları, modernleşme zihniyeti ve çabaları gibi unsurlar bu süreçte ne derecede belirleyici veya yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur?

Bütün bu süreçlerin ve anlayışların İslam dünyasına intikalinde Oryantalizm nerede duruyor? Gazzâlî (bazen İbn Rüşd, İbn Haldun) sonrasını İslam düşüncesinin zayıfladığı, durduğu dönem olarak değerlendiren ve bu hükmü Müslüman ilim ve kültür adamlarına, muhitlerine de kabul ettiren müsteşrikler bu siyasî-akademik operasyonla şerh ve haşîye literatürünü de sıradan bir alan haline mi getirmiş oldular?² Ayrıca bu meselede bize mahsus dönemselsel, maddî, kültürel ve psikolojik sebeplerden de bahsedilebilir mi?

Bugün telif, akademik araştırma dediğimiz ve tebcil ettiğimiz metinler muhteva ve üsluba ilişkin hangi köklü özellikleri sebebiyle şerh ve haşîye türü bir metin olmaktan çıkıyor ve olumsuzlanan alandan uzaklaşıyorlar? Çıkıyor ve uzaklaşabiliyorlarsa bunun bir fazilet olarak algılanmasının sebebi ve hikmeti nedir?

Sosyal ilimlerde ve giderek yükseliş gösteren zihniyet tarihçiliğinde metnin, farklı/çoklu okuma biçimlerinin, iç tenkidin, gramerin, dilin, anlam dairelerinin, ifade katmanlarının, üslubun, satır aralarının, düzeneklerin, kavram çerçevelerinin, örüntülerin, anlatma tekniklerinin, söylemin, yorumbilimin, dil felsefesinin, hermenötüğün... düne göre çok daha fazla önem kazandığı bir dünyada, modernleşme döneminde teşekkül etmiş, indirgemeci yönleri baskın

2 Oryantalizmin büyük başarısı kabul edilen *İA*'da şöhretli müsteşrikler Carra de Vaux tarafından yazılan “Şerh” maddesi ile A. J. Vensinck tarafından yazılan “Metin” maddesi sadece ikişer küçük paragraftan ibarettir. (İkinci edisyonda “şerh” maddesi bibliyografik olarak geliştirilecektir.) Aynı ansiklopedide yazarı tasrih edilmeyen “Haşîye” maddesi küçük bir paragraflık bir yer tutarken “Talikat” maddesine hiç yer verilmemiştir. Türkçe baskıyı idare eden tahrir heyeti tarafından da bu maddelerin tashih ve tadilleri istikametinde herhangi bir irade ortaya konmamış gözüküyor. Belli ki “yabancı” müelliflerle “yerliler” arasında esasa müteallik bir ihtilaf yok. Hem oryantalistlerin hem de Türk akademisyenlerin bu tavır alışları dönemleri itibarıyla hiç de tesadüfî değil.

DİA'nın bu konular etrafındaki maddeleri (sadece hadis alanına inhisar eden “Metin” maddesi hariç) daha vasıflı ve yeterli uzunluktaadır.

şerh ve haşiye “edebiyatı” ile İslam dünyasındaki ilim, fikir, sanat vadileri canlandırılabilir, iade-i itibara tâbi tutulabilir mi?³

Şerh ve haşiye literatürü vazgeçilmez bir alan olarak kabul edilmeden İslam klasikleri gerçekten tanımlanabilir, İslam ilim mirası doğru ve derinliğine okunabilir ve kendi ağırlığında anlaşılabilir mi?

Nihayet şerh ve haşiye edebiyatı üzerinden tam bir anakronizm- le ve buna bağlı olarak bilmek, anlamak, tahlil etmek, hatta iddialı beyanlarda bulunmak suretine bürünen bir cehalet ve körlükle mi karşı karşıyayız?

Bütün bu sorular şerh ve haşiye meselesini yeniden ele almayı ve mevcut yaklaşımları, hükümleri ve değerlendirmeleri tenkitçi bir bakış açısıyla bir daha gözden geçirmeyi zarurî kılmaktadır.

•

Şerh ve haşiye literatürünün sadece İslam ilim ve kültür havzasına ait bir hadise ve telif türü olmadığı malumdur. Semavî kitaplar ve kutsal metinler başta olmak üzere dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar, kurucu siyasî metinler ve hukukî mevzuat ile neşideler/ şiirler ve nutuklar hemen her ilim ve kültür muhitinde anlaşılacak, sahiplenilmek, zamana ve zemine göre uyarlanıp sürdürülebilir için şerh ve haşiye türünden çalışmaların konusu olmuştur. Klasik felsefenin Aristo ve Eflatun şerhleri üzerinden yürüdüğünü, felsefe yapmanın nerede ise şerh yazmak demek olduğunu, bu geleneğin bütün ortaçağ İslam ve Batı dünyasında da güçlenerek devam ettiğini hususene belirtmek gerekir. Bu yüzden tabiatı icabı devamlılığı ve birikimi (*terâküm*) önemsemek zorunda olan ilimlerin, felsefenin ve telif türlerinin gelişmesinin en geniş manasıyla şerhler, haşiyeler, talikat ve telhisler üzerinden yürüdüğü bile söylenebilir.

3 Bir bilim tarihçisinin ümitvâr ifadelerini zikredelim: “Günümüzde “Hermeneütik” (Fransızca: *Herméneutique*) başlığı altında anılan yöntemler sayesinde, bir yerde geleneksel ‘Şerh Usulü’nün itibarı iade edilmiştir. Şerhin kıymetini takdir eden ve Beşerî Bilimler’in temelini bu yöntemi almak isteyen bakış, önümüzdeki yıllarda Türk Düşünce Tarihi’ne yeni açılımlar kazandıracaktır; bu nedenle, felsefe tarihçilerinin bir felsefî metin üzerinde oluşan düşünsel geleneği tesbit etmek ve bu geleneğin içerdiği fikrî değişimleri ve evrimleri tayin etmek için, orijinal metni, en azından -aynı veya farklı dillerde yapılan- şerhleri, haşiyeleri, ta’likleri tercümelere ile birlikte incelemeye alışmalarında büyük yarar vardır”; bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomana-Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi: Eski Felsefe*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, c. I, s. 33.

Bugün İlahiyat Fakülteleri ve Felsefe bölümleri başta olmak üzere Türk üniversitelerinde şerh ve haşiye karşılığı devam ederken hermenötüğün itibarlı bir alan olarak ortalıkta olması herhalde ancak bir garabet olabilir.

İlkçağda Grek, Mezopotamya, Mısır havzalarında oluşan ve bütün ortaçağ boyunca hâkimiyetini sürdüren bu güçlü şerh anlayışının ve birikimin İslam dünyasında ortaya çıkan tefsir ilmi ve felsefe şerhleri başta olmak üzere şerh ve haşiye geleneğini hangi düzeyde etkilediği, bir başka ifade ile Müslüman alimlerin bir şekilde devraldıkları şerh ve haşiye geleneğine katkılarının ne olduğu ve ilavelerinin hangi seviyede gerçekleştiği önemli bir mesele olmakla beraber bu mühim konu şimdilik bizim çalışma sınırlarımızın dışında ve iktidarımızın üstündedir.

İslam dünyasında metinler üzerine yapılan şerh çalışmalarını dar manasıyla İslamî ilimlerle sınırlandırmak da doğru bir yol olmayacaktır. Kadim dünyada şerh ve haşiye yazmak sadece meşru ve mu-teber bir ilmî-talimî faaliyet ve telif tarzı değil, aynı zamanda ilim yolcusu olmanın bir gereği, hoca-talebe münasebetlerinin tabii ve hatta zarurî bir uzantısıdır; bu yüzden günümüzden çok farklı olarak felsefeden dil bilimlerine, matematikten musikiye, ilmihalden lügatlere kadar hemen her alanda hükmünü yürütmektedir.

Edebî metinlerin, bu arada şiirlerin şerhi modernleşme döneminde de varlığını meşru ve itibarlı bir alan olarak sürdürmüş, Dârülfünûn'da ve üniversitede ders adı olmuş (Şerh-i mütûn der-si) ender bir alan gibi gözükmemektedir. Bu yüzden olsa gerek (edebî) metin/şiir şerhi teorik olarak da hâlâ üzerinde durulan, araştırılan, tartışılan, Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde ders olarak okutulan ve fiilen yapılan akademik bir iş, kültürel bir ilgi sahasıdır.⁴

Son olarak kanun şerhinin de meşru bir alan olarak sürdürdüğünü ilave etmek gerekecektir. Gerek bütün bir kanun metnini gerekse bir maddesini/ilgili maddeleri açıklamak, diğer kanun ve maddelerle, bu maddelere dair şerhlerle, ictihadlarla ilişkilendirmek, hem fiilî hem de metodolojik değişiklikleri zikretmek, kavramları ve terimleri açıklamak, kaynaklarını göstermek ve nihayet maddeleri/

4 Hüseyin Vassaf'ın *Mevlid Şerhi*, Tahiru'l-Mevlevi ve Abdülbaki Gölpinarlı'nın *Mesnevi* şerhleri, Ferit Kam ve Ali Nihat Tarlan'ın *Şerh-i Mütûn Dersleri* ile A. N. Tarlan'ın *Şeyhî Divanı'nı Tetkik, Fuzulî Divanı Şerhi* ve Mehmet Kaplan'ın *Şiir Tahlilleri* öncü metinler ve dersler olarak zikredilebilir.

Bu konuda hem bir değerlendirme hem de bibliyografik malumat için bkz. Yekta Saraç, “Şerhin Kavram Boyutu ve Tarihi Arkaplanı”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, c. II, s. 121-32; Ozan Yılmaz, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 9 (2007, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I), s. 271-304; Atabey Kılıç, “Dağılmış İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi”, *Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler - Turkish Studies Publication*, Ankara 2007, s. 416-31.

meseleleri yorumlamak, bunlardan hüküm çıkarmak için kullanılan şerh, bizde *Mecelle* ve *Arazi Kanunnamesi* şerhlerinden itibaren zengin bir kitap türü ve muteber bir çalışma alanı olmuştur.⁵ Bu türden eserlerin bir kısmı sadece hukukçuların başvuru kaynağı olarak kalmamış, yakın senelere kadar Hukuk Fakültelerinde ders kitabı/yardımcı ders kitabı olarak da okutulmuştur.

Mukaddime

Nerede ise XIX. asrın ortalarına kadar bir bütün olarak kendi istisnâ varlığının farkında olan ve devamlılığını sağlayacak mekanizmaları -XVIII. asrın başlarından itibaren yer yer zorlanarak da olsa- işletebilen İslam ilim ve kültür mirasının nasıl ve hangi sâiklerle ortaya çıktığı, nerelerden etkilenip beslendiği, nasıl oluştuğu, ne olduğu, kendisini nasıl yenileyip sürdürdüğü, ne türden gerekçelerle hangi usulleri takip ettiği, hangi mantık ve usullerle neyi başardığı, neyi ihmal ettiği, hangi siyasî, dinî ve psikolojik problemlerin içinde zaafa uğradığı, içine kapandığı, kendini unuttuğu ve tabîî bütün bunlarla irtibatlı olarak bugün kendini nasıl anlayıp tanımlayacağı, ne türden yeni tenkit mekanizmaları geliştireceği ve ne şekilde devam edeceği... soruları bizi İslam ilimleri tarihi, eğitim müesseseleri, ilim-bilgi anlayışları, İslam klasikleri meselelerine götürdüğü kadar, XIX. yüzyıldan bu yana giderek daha fazla yerinden olan/yerinden edilen şerh ve haşiye geleneğinin de tam önünde bırakacaktır.

(“Önünde” dediğimize bakmayın, aslında şerh ve haşiye meselesinin nerede olduğu veya şerh ve haşiye meselesine göre bizim nerede durduğumuz epeyce bir zamandır meçhul olduğundan hatları iyi kötü malum bir “yer” tasrihinden bahis açmak pek de doğru ve uygun olmasa gerektir. Başkaları tarafından bırakıldığımız veya sert fırtınaların bizi savurduğu bir yer olduğu için yeterince tanımadığımız bir alan demek daha doğru olur; bir istikamete doğru hareket edebilmek için etrafa bakınmak, tutamak noktaları yakalamak ve bir şeyleri yoklamak zorunda olduğumuz meçhul bir “şerh ve haşiye edebiyatı” durağı burası).

Şerh ve haşiye literatürü aslında klasiklerin ayrılmaz bir parçası

5 Hukuk tarihçisi Ali Adem Yörük'ün verdiği bilgiye göre Ohan Vahan Efendi'nin *Şerh-i Kanunname-i Ticaret* kitabı (Takvimhane-i Âmire, İstanbul 1278 h. [1861], 60 s.) *Mecelle* ve *Arazi Kanunnamesi* şerhlerine tekaddüm etmektedir.

hatta bazı bakımlardan ta kendisidir. Yakın zamanlardaki çalışmalarda sıklıkla görüldüğü üzere İslam klasikleri, kronolojik olarak şerhlerden daha önceki bir tarihe, diyelim ki III-IV/IX-X. asır öncesine, İslamî ilimlerin teşekkül devrine nisbet edilecek olsa bile, bu yanlış veya eksik nisbet ancak şerh ve haşiyeler ciddiyetle hesaba katılarak sıhhatli bir yere oturtulabilir. Çünkü en azından tarih olarak bugünle/bizimle kuruluş devri klasikleri arasında uzun bir tarih kesiti olarak şerh ve haşiyeler dönemi vardır ve biz ancak onların içinden inkıtasız olarak, olmuş tarihi yok saymadan geriye, ilk klasiğe doğru hareket ederek ilme yakışır bir hareketi gerçekleştirmiş olabiliriz. İlim ve kültür mirasımızın tarihinde ne olduğu ve niçin böyle olduğu soruları da ancak bu inkıtasız usul, tenkit ve yoklama içinde doğru ve yeterli cevaplarını bulabileceklerdir. Bizim için mesela Fahreddin Râzî’yi İbn Sînâ olmadan anlamak ve tarihî bir bağlama oturtmak ne kadar zor ve imkânsızsa İbn Sînâ’yı Râzî veya Tûsî şerhleri olmadan kuşatmak ve yorumlamak da o ölçüde eksik ve yetersiz kalacaktır. Râzî ve Tûsî şerhlerine bugün için atfedeceğimiz değer her ne olursa olsun ilmî bir faaliyetin onları görmezden gelme, ihmal etme ve küçümseme lüksüne sahip olmaması gerekir.

Şerh ve haşiye geleneğinin önce muğlaklaşması, ardından menfi ve ironik kelime ve terkiplerle tavsif edilerek olumsuz, değersiz ve itibarsız bir alan haline ge(tiri)lmesi Müslüman Türkler için, İslam ilim ve kültür mirası için olduğundan daha ciddi ve tehditkâr bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Türklerin güçlü bir unsur olarak İslam tarihine katılmaları ile şerh ve haşiye literatürünün büyük ürünlerini vermeye başlaması, giderek güçlü bir telif tarzı ve iddiası olarak istikrar bulması hadisesi arasında, en azından kronolojik bir ilişki bulunmaktadır. Bir başka ifade ile şerh ve haşiye edebiyatını ihmal etmek Türklerin İslam tarihi içindeki yerlerini, tabir caizse İslam tarihine müdahalelerini ihmal etmek manasına gelecektir. Ayrıca Müslüman Türklerin tarihten tasfiyesi ile şerh ve haşiye “edebiyatı” da kullanılarak İslam ilim ve kültür mirasının tasfiyesinin paralel yürü(tül)düğünü ve bu tasfiyede, -aslında kendilerini de tasfiye eden- Müslüman alim ve aydınların kayda değer bir yerinin olduğunu da söylemek gerekecektir.⁶

6 İsmail Cerrahoğlu’nun iki ciltlik *Tefsir Tarihi* kitabından yola çıkarak şerh ve haşiye “edebiyatı” ile oryantalizmin etkisi altında Osmanlı tefsir mirasının nasıl yok sayıldığını ortaya koyan sorgulayıcı ve vasıflı bir çalışma için bkz. Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslamiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), s. 51-73.

İslam klasiklerini anlamak ve onların statülerini, zenginlik ve değerlerini tayin etmek için başvurulması zarurî olan unsurlardan biri olarak şerh ve haşiye meselesine, geçmişten bugüne doğru giderek baktığımızda karşılaşıcağımız tablo ile bugünden geriye doğru giderek baktığımızda karşılaşıcağımız tablonun aynı olmadığına daha işin başında işaret etmemiz lazım. Aynı meseleye iki farklı akış üzerinden bakmanın meselenin mahiyetini ve muhtevasını ne kadar değiştireceği sanırım aşağıdaki paragraflardan daha iyi anlaşılacaktır.

Bugün için şerh ve haşiye literatürünün öneminden, İslamî ilimler için vazgeçilmezliğinden bahsetmek, XIX ve XX. yüzyılda ortaya çıkan ve kabul gören hükümlerin, değerlendirmelerin yanlışlarına ve zaaflarına işaret etmek mutlaka yapılması gereken anlamlı bir başlangıç ve atılması lüzumlu bir ilk adım olmakla beraber elbette yeterli değildir. Bu çabanın bir temenni, bir hissiyat, hatta bir başka ön kabul olarak yerleşip kalma ihtimalini bertaraf edebilmek için daha ileri hedeflere sevk edilmesi, daha yukarı seviyelere çıkarılması zarurîdir. Bunun için de her ilim dalında temsil gücü yüksek şerh, haşiye, talikat, telhis, tercüme... türü metinler üzerine yoğunlaşarak yeni bir metodoloji ve yaklaşımla bu yapıların nasıl işlediğini, ne olduğunu, ne yaptığını (elbette ne olmadığını ve ne yapamadığını da) bütün kuvvet ve zaaflarıyla ortaya koymak ve katılıma müsait, tenkite açık, sürdürülebilir yeni bir alan açmak gerekecektir.

Bizim burada yapmaya çalıştığımız işin ağırlık noktası ve öncelikleri vâkıya dair hem tarihî hem de aktüel tespitler yapmak ve bunlar üzerinden tahlillerde, tenkitlerde bulunarak yeni bir bakış açısının imkânını hatta zaruretini göstermek ve yürünebilecek yeni bir zemin döşemek, yeni bir yol açmaktır. Asıl iş İslamî ilimlerin, İslam kültürünün, bunların üzerinde işleyen Müslüman tasavvur dünyasının ve nihayet yaşama biçiminin nasıl devam edeceği, doğru ve yerinde devam edip edemeyeceği ile alakalıdır. İş buraya intikal ettiğinde mevcut durumun yol açan değil yol kesen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.

I. Tarihten Bugüne Gelirken Şerh ve Haşiye

1. Tarihin içinden bugüne doğru hareket ettiğimizde ciddiyetle üzerine eğilmemiz gereken hususlardan ilki, şerh ve haşiye türünün, ilmin kaynaklarından biri olarak “metin” ve “kitap” üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya, devamlılığı

sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların ürünlerinden biri olduğudur. Metin ve kitap deyince Müslüman hafızanın (belki bütün hafızalarının) ilk hatırlayacağı şey Kur’an-ı Kerim’dir (kutsal kitaptır). Metin ve kitap kendinden bir otoriteye, toplumsal/insanî diyebileceğimiz ilavelerle büyüyen, yükselen mühim bir değere ve kurucu, sürdürücü bir iksire sahiptir. Çünkü söz/kelâm oradadır. (“Başlangıçta *logos/kelâm* vardı”). Bu noktada Kur’an-ı Kerim’in (kutsal kitapların) tefsiri ve bunu harekete geçiren sebepler ile diğer kitapların şerhi ve sebepleri arasındaki ayırım teknik bir ayırım olmaktan öteye geçmez. Dolayısıyla ilk örneklerini Hz. Peygamber’de gördüğümüz tefsirin, Kur’an’ın bazı anlaşılmayan kelimelerini (*garîbu’l-Kur’an*) tek tek veya ayetlerin toplu manalarını, işaretlerini Peygamber’in dilinden ortaya koyan, açıklayan tefsirlerin aynı zamanda ilk şerh örnekleri olduğu rahatlıkla söylenebilir. (İslam ilim tarihinde bazı şerhlerin *tefsir*, *tevil* olarak adlandırıldığı ve birçok tefsir için şerh, haşiye, talikat türünden eserlerin yazıldığı da malumdur). Kur’an ayetlerinin tefsirinde takip edilen metodun ve riayet edilen hususların farklı metinlerin şerhinde etkili, belirleyici ve yol gösterici olduğunda şüphe yoktur.

İlk defa müstakil bir ilim olarak şerh-i hadis ilminden bahseden kişi olarak⁷ Taşköprîzâde’nin (ö. 1560) bu ilmi tarifi de unsurları ve hiyerarşisi bakımından tefsir tarifine çok yakındır. Burada da ilahî vahyi taşıyan Peygamber’in ağzından çıkma “mübarek” bir metin, bir kelâm vardır ve onun doğru olarak, kıvam düzeyde anlaşılması, açıklanması sözkonusudur:

“*İlm-i şerhi’l-hadis*: Bu bir ilimdir ki Resulullah’ın ehâdis-i şerifesinden maksad-ı şerifi ne idüğinden kavâid-i Arabiye ve usûl-i şer’iye hasebince bi-kadri’t-tâka bâhistir.”⁸

Bir önceki dönemlerde hadis şerhi faaliyetinin içinde mütalaa edildiği “dirayetu’l-hadis” ilminin tarifi de aşağı yukarı böyledir.⁹

7 Bu tespit için bkz. Zişan Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008, s. 251, 257. Bu tezde tefsirle hadis şerhinin kısa bir karşılaştırması da yapılmaktadır; bkz. s. 259-78.

8 Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzuâtü’l-ulûm*, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, c. II, s. 13

9 “*İlm-i dirayeti’l-hadis*: Bu bir ilimdir ki anda elfâz-ı hadisten mefhum ve andan maksud olan manadan bahs olunur; kavâid-i Arabiyet ve zavâbit-i şeriat üzere”; bkz. *Mevzuâtü’l-ulûm*, c. I, s. 577-78.

Ayrıca “dirayet” malum olduğu üzere tefsir ilminde de aynı veya yakın manada kullanılmaktadır.

Kadim dünyada bir metnin, bir ibarenin doğrudan ilimle uğraşmayanlara, “bize” ne demek istediğini, alenen veya zımmen neye işaret ve delâlet ettiği (mütekellimin muradını), ne türden zâhirî ve bâtinî manalara sahip olduğunu tam ve kâmil bir düzeyde anlayabilmek için bizim (muhatap olarak benim) tek başına yeterli donanıma ve imkânlarla sahip olmadığımız kabul edilir. Hemen hatırlatalım; buradaki donanım sadece zihnî yeterlilik ve maddî bilgi ile sınırlı da değildir, aynı zamanda manevî bir irtibat, mensubiyet/intisap (*initiation*) ve kabiliyettir. Tefsir usûlü kitaplarında müfessirin (şârihin) taşınması gereken şartlar arasında vehbî (kesbedilmiş değil, Yüce Allah tarafından ihsan edilmiş) ilim sahibi, âbid ve zâhid olmak gibi manevî özelliklerin de zikredilmiş olmasına bu çerçevede bir daha dikkat çekmek münasip olur.¹⁰ Metnin kıvam düzeyinde bize (bana) konuşması ve yol göstermesi için -modern düşüncenin ve tek başına yeterliliğini savunan modern “birey”in pek sevmediği- bir otoritenin; peygamberin, alimin, mürşidin, ermişin hatta bunların ağızından veya kaleminden çıkma (otorite) bir metnin/kitabın¹¹ devreye girmesi, yolu açması ve bizi irşad etmesi gerekir, böyle olması tercih edilir.¹²

Bugün doğrudan ve meslekî olarak İslamî ilimlerle ilgilenenlerin hatta modern eğitim süreçlerinden geçmiş müminlerin nezdinde alimin (hatta Peygamber’in) ve metnin (Kur’an’ın değilse

10 Mesela bkz. Abdülhamit Birışık, “Müfessir”, *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 499. Ömer Nasuhi Bilmen, müctehidde bulunması gereken şartları saydıktan sonra ayrıca “pek büyük bir diyanet ve pek azîm bir seciye-i ahlâkiye” sahibi olması gerektiğini söyler; bkz. *Hukuk-ı İslâmîye ve Istilahât-ı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, c. I, s. 245.

Biyografi ve otobiyografi kitaplarında sıkça rastladığımız ve hem hoca hem de kitap için kullanılan *feyiz* ve *bereket*, *istifâza* kelimeleri de kitabın, ilmin ananevî boyutlarına işaret eder.

11 “Klasik” kaynaklar, muteber müracaat kitapları, otorite eserler manasına kullanılan “kara kaplı” ifadesinin ve “kara kaplıya bakmak” deyiminin modern dönemde menfi anlamlar kazandığını hatırlatalım.

Bugün (11 Aralık 2009) Türk Dil Kurumu sitesindeki *Büyük Türkçe Sözlük*’te “kara kaplı kitap” şöyle karşılanmaktadır: “a. 1. *mec.* Çıkar sağlamak için yasa dışı işlerin yapılmasında yol gösteren yöntemler bütünü. 2. *esk.* Kadıların hüküm vermek için baktıkları kitap”. Görüldüğü üzere süreç içinde olumsuz anlam ilk anlam derecesine yükselmiştir.

12 Bu konularda bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 165 vd.

de Sünnet'in) otoritesi fikrinin hayli zayıflamış, değişmiş ve başkalaşmış olduğunu görmek ve bu vâkıayı sebep ve neticeleriyle ve kendi konumuzla irtibatları zaviyesinden de anlamak gerekir. Modernleşme düşüncesi ve onun otorite düşmanlığı, insan/birey merkezliği başta olmak üzere birçok başka hususun derinliğine kavranmasını da lüzumlu kılan bu anlama çabası, şerh ve haşiye literatürünün yerini ve muhtevasını anlamak ve kuşatmak için de zarurîdir. Fakat şimdilik burada işaret etmek istediğimiz husus, bugünün bakış açısı ve gerçekleriyle klasik eser ve müelliflere, şerh ve haşiye dünyasına kıvam düzeyde dâhil olmanın zorluğu, belki de imkânsızlığıdır.

Şerh ve haşiye meselesini doğru ve yerinde görebilmek için “metin” ve “kitap” merkezli anlama ve yorumlama çabalarının tamamını hesaba katılmalıdır. Teknik olarak bir metni açmaya, tamamlamaya, ikmal etmeye, irtibatlarını genişletip yeniden kurmaya, derinleştirmeye, tenkit ve tashih etmeye, teferruatlandırmaya... doğru seyreden çalışmalara *şerh*, *haşiye*, *talik(at)*, *tafsil*, *tevil*, *izah*, *zeyl*, *tetimme* gibi isimler verirken, buna karşılık bir metni tahkim ederek sıkılaşturmaya, kısaltmaya, fazlalıklardan arındırmaya, ezberlenebilirlik ve kuşatılabilirlik kabiliyetini artırmaya, sistematik ve talimî hale getirmeye, özetlemeye, seçmeler yapmaya... dönük çalışmaları *ihtisar*, *muhtasar*, *hülasa*, *telhis*, *mülahas*, *müntehab*, *muktetaf* diye adlandırıyoruz. Aslında bunların hepsi için şerh kelimesinin kullanıldığı malumdur;¹³ metin etrafında yapılan her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini giderme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha

13 İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'te hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısı için verdiği telif türleri şunlar: Telif, Tasnif, Rivayet, Sanat, Amel, İhtiyar (Derleme), İhtisar (Özet), Nakz, Red (Reddiye), Şerh, Teâti, Mecâlis, Musahabât, Münazarat, Müdâ'abat, İlhak, Tetimme, Vasl, Ziyade, Nahle - İntihal, Hıfz, Sema', Kıraat, Ahz, Tefsir, Nakil-Tercüme, Islah, Hikâye, Mükâtebat, Tersilât, İstidrâk, Tabsire, Haşiye, Tabassur, İntizâât, Emâli, Cem', Tecridat; bkz. Şaban Abdulaziz Halife, “el-Fihrist li-İbni'n-Nedim: Dirasetun Biyucrafiyyetun, Bibliyucrafiyyetun, Bibliyometriyyetun”, *Mecelletu Merkezi'l-Vesâik ve'd-Diraseti'l-İnsaniyye*, III/3 (Katar 1991), s. 142-175.

Muhtasar ve telhis literatürü için bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 57-64. Fıkıh ilmi tarihi açısından muhtasarlarla telhisler arasında ayırım yapılması gerektiğine işaret eden bir değerlendirme için bkz. a.g.md., s. 62. “Şerh mahiyetindeki müstakil eserlere haşiye” ve “şerh ve haşiye niteliğindeki çalışmalara tevazu amacıyla talik denildiği” bilgileri ve örnekleri için bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Haşiye”, *DİA*, XVI (İstanbul 1997), s. 420.

vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama... çalışmalarının en genel ismi şerhtir.¹⁴

Kelâm alimi Sadeddin Teftâzânî (ö. 1395), Ömer Neseî'nin [(ö. 1142) veya Burhaneddin Neseî'nin (ö. 1289)] birkaç sayfalık *Metnü'l-Akâid*'i üzerine yazdığı meşhur eseri *Şerhu'l-Akâid*'in başında, şerh çalışmasıyla neler yaptığını anlatırken bir metin üzerine yapılacak çalışmalara dair birçok hususu tek tek zikrediyor:

“Bu eseri [*Metnü'l-Akâid*]’i, mücmel konuları tafsil ederek, anlaşılması güç yerleri açıklayarak, kapalı ve dürürlü kısımlarını ortaya sererek ve gizli yönlerini izah ederek şerh etmeye gayret ettim. Bununla beraber özetleme ve düzenleme işini yaparken sözleri esas maksadına yönelttim; açıklamalarda esas gayeye işaret ettim; meseleleri zihinlere yerleştirdikten sonra araştırdım; delilleri, bütün açıklığı ile ortaya koyduktan sonra inceledim; maksatları sergiledikten sonra izah ettim; özetleme ve kısaltma işiyle birlikte faydaları çoğalttım; uzatma ve usandırma işini bir yana bırakarak sözü kısa kestim; çok kısa ve müphem, çok uzun ve anlaşılmaz şekilde yazı yazmaktan uzak kaldım.”¹⁵

Şerh-haşiye edebiyatının sıhhati açısından düşündürücü ve uyarıcı bir başka örnek olarak, “şârih” (*commentator*) unvanını taşıyan ender filozof şahsiyetlerden biri olan İbn Rüşd’ün Aristo’nun nerede ise her bir eseri için yazdığı şerh-tefsir, telhis, câmi (uyarlamatelif) türü çalışmalarının hepsi için “şerh” in kullanıldığından bahsedilebilir. İbn Rüşd, Ernest Renan’ın yerleştirdiği adlandırmayla büyük şerh, orta şerh (telhis) ve küçük şerhler (câmiler) kaleme almış ve her birinde farklı telif tarzlarını denemiştir. İbn Rüşd’ün Aristo şerhleri üzerine çalışanlar, onun şerh yaparken, esas aldığı metinlerde olmayan kavramsal analizler yaptığını, felsefî tartışmalara derinlik kattığını, Aristo sonrası felsefî çalışmaları devreye soktuğunu, pagan kültürüne ait unsurları bir şekilde tasfiye ettiğini, konu ve meselelerin ağırlık noktalarını değiştirdiğini ve nihayet hem Aristo’yu hem de onun takipçilerini tenkit ettiğini ifade etmektedirler.¹⁶

14 Eyyüp Said Kaya fıkıh şerhlerinin başlıca beş işlevinden bahsetmektedir: 1. Hükümleri delillendirme, 2. Önceki katkıları değerlendirme, 3. Yeniden ifade, 4. Metni tenkit, 5. Terim ve ifadeleri açıklama; bkz. “Şerh (Fıkıh)”, *DİA*, (baskıda).

15 Taftazanî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Ulu- dağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 91-92.

16 Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul 2002; Atilla Arkan, “Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd”, *Medeniyet ve Klasik*, Klasik

“Eserleri nicelik, nitelik, içerik ve yöntem açısından şerh geleneği içerisinde belirgin bir tarzda farklı olan İbn Rüşd, salt bir aktarımcı olmaktan uzak, yıpranmış bir durumda olan Aristoteles felsefi sistemini yeniden yapılandırıcı, sonraki felsefi yapı ve gelenekleri etkileyici ve dönüştürücü bir niteliğe sahiptir. (...) Aristoteles’in neredeyse bütün eserlerini bir kez ya da daha fazla sayıda şerh etmiş olan İbn Rüşd hayatı boyunca şerh etmeyi bir yöntem olarak kullanarak felsefe yapmıştır. Zaten Aristoteles felsefesi geleneğinde felsefe yapmanın yolu şerh etmektir.”¹⁷

“İbn Rüşd şerhleri bir yanda felsefi geleneğin kendi sürekliliğini aksettiren mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun biçimde yorumlanmasından oluşan bir evrim iken diğer yandan orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefi sorunlara çözüm arayan felsefi ve dinamik bir çabayı yansıtmaktadır. Özellikle bu konuda, İbn Rüşd’ün Aristo’dan ayrı düştüğü yerlerde ve Aristo’nun açık olmadığı hususlardaki yorumlamalarında kullanmış olduğu teknikler, vardığı sonuçlar ve bunların muhtemel metafizik ve dinî sebepleri oldukça önemlidir. Bununla beraber iki filozof arasında mutlak bir kopukluk olduğu da düşünülmemelidir.”¹⁸

Gerek Teftâzânî gerekse İbn Rüşd örneklerini istisnâî yahut nadir örnekler olarak düşünmek hiçbir şekilde doğru değildir; her ilim

Yayınları, İstanbul 2007, s. 239-48; Fatih Toktaş, “İbn Rüşd’ün Eflatun’un *Devlet*’ini Okuyuş Tarzı”, *a.g.e.* içinde, s. 225-37.

Hasan Hanefî İbn Rüşd merkezli felsefe şerhlerini ele alıp tahlil eden bir çalışma yayınlamıştır: *Mine’n-Nakl ile’-İbdâ’-I: en-Nakl 3: eş-Şerh: et-Tefsir et-Telhis el-Cevâmî*, Kahire 2000.

Hasan Hanefî’nin, “[Hicrî] 3. asırla birlikte [felsefi] şerh ve telif hareketleri gözlenmeye başlamıştır. Şerh, şarkiyatçıların büyük bölümünün söylediği gibi herhangi bir ibareyi inşaî sigalarla veya benzeşen lafızlarla (*paraphrase*) ifade etmeye çalışıp, doğrudan çok hata eden, güzel anlamadan çok yanlış anlayan, ayırtırmadan çok karıştıran ve açıklık kazandırmadan çok muğlaklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir mananın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesidir. Şerh; akli faraziyenin, felsefi maksadın, mantıkî ahengin ve mutlak hikmetin beyanını hedefler. Nitekim birçok şerh çalışmalarında bunu görmek mümkündür. (...) Şerh, ibare ve lafızların göz ardı edilmesiyle beraber müstakil manalarla ilişkide bulunma gücüdür. (...) Öyleyse tercüme ve şerh hareketinde hedef, sonsuza dek bu eserleri öğrenme gayesiyle kavramaya çalışmak değildir. Aksine hedef, İslâmî aklı uyandırarak tehlike ve güvenlik noktalarına karşı dikkatini çekmek ve onu yaratıcılık ve ibdâ yoluna sokmaktır. Tercüme araç, gaye ise ibdâ idi” ifadeleri için ayrıca bkz. Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İ. Aydın - A. Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 18-23.

17 Macit, *a.g.e.*, s. 7-8.

18 Arkan, *a.g.e.*, s. 246.

dalında, çok sayıda müellif tarafından kaleme alınmış birçok eser-
de ve şerhte benzer teknikleri ve davranışları bulmak mümkündür.

Talebenin hocasından bir dersi, bir ilmi ve bir kitabı okurken üs-
tadından ve başka kaynaklardan aldığı notları kendine mal ederek
düzenlemesine, hatta yer yer hocasının görüşlerini tenkit ve tadil
etmesine *ta'lika(t)* ve *muhtasar* dendiği gibi *şerh* de denmektedir.¹⁹
XIX. asrın sonlarında, ilimler tasnifine dair Osmanlı topraklarında
telif edilmiş bir kitapta eser yazma tarzları sözkonusu edilirken şu
bilgilerin verildiğini görüyoruz:

“Emr-i telifat yedi kısma inkısam eder:

Kısm-ı evvel: Sabıkan telif edilmemiş olan mesâilin birinci defa olarak
cem' ve telif olunmasıdır. *Kısm-ı sânî*: Nâkıs olan bir kitabın itmam ve
ikmal edilmesidir. *Kısm-ı sâlis*: İbarât ve mesâili muğlak ve mübhem
olan bir kitap için şerh yazılmasıdır. *Kısm-ı râbî*: Bir büyük kitabın
me'ânisi ihlâl edilmeksizin ihtisar haline konulmasıdır. *Kısm-ı hâmis*:
Mesâil-i müteferrikanın cem' ve zaptıdır. *Kısm-ı sâdis*: Mesâil-i muhte-
lifenin tertip ve tehzîbidir. *Kısm-ı sâbi*: Sehv ü hatası görülen bir kita-
bın ıslahıdır.”²⁰

Klasik kaynaklarda da karşılıklarını ve benzerlerini bulabilece-
ğimiz²¹ bu tasnifte, *metin* (telif)-*itmam-ikmal-şerh-ihhtisar-teh-
zib-ıslah* istikametinde bir sıralama olmakla beraber muhtemelen
birini diğerine tercih etme ve bazılarını diğerlerinden daha üstün
görme manasında bir hiyerarşi yahut daha değerli - az değerli
ayırımı sözkonusu değildir. Dolayısıyla meşru ve muteber “te-
lif” olmak bakımından bunların arasında daha baştan bir derece
farkı yoktur. Derece farkını tayin edecek olan şey telif türü değil
bizzat metnin kendisi, kapasitesi, imkânları ve sahasındaki başa-
rısıdır. (Yaygınlığı ve şöhreti için medrese kitabı olup olmaması
ayrıca önemli bir etkidir). Bir metnin şerhinin veya ihtisarinin
bazı bakımlardan yahut her bakımdan metinden üstün olması

19 Bkz. George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim - İslâm Dünyası ve Hıristi-
yan Batı*, çev. A. H. Çavuşoğlu - H. T. Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul
2004, s. 182, 187.

20 Serkiz Orpilyan - Seyyid Abdülzâde Mehmet Tahir, *Mahzenü'l-ulûm (Kısm-ı
Evvel)*, A. Asaduryan Matbaası, İstanbul 1308, s. 58-59.

21 Mesela bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Cevdet Paşa (haz. Y. Yıldırım,
S. Erdem, H. Özkan, M. C. Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2008, c. III, s.
202-03 (S. Uludağ tercümesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, c. II, s. 1278-
79); Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, s. 36. İbn Haldun'un sıralaması, telif-
şerh-tashih-ikmal-tertîp/tehzib-istiklâl-telhîs şeklindedir.

istisnaî veya garip karşılanacak bir hal değil tabii ve beklenebilir bir durumdur. Halbuki bugünkü yaygın kullanımda sadece birinci kısımdaki metinlere telif denmekte, üslubu, muhtevası ve başarısı her ne olursa olsun diğerleri daha alt bir düzeyde, taklit ve tekrar, hatta sözü uzatma ve malumatfuruşluk seviyesinde başarısız, lüzumsuz bir çaba gibi mütalaa edilmektedir. Ayrıca bu tasnifin devamında ifade edildiği gibi telif türlerinden her birinin riayet etmek mecburiyetinde olduğu 5 kural da (problemin açıkça ortaya konması, farklı meselelerin üst başlıklar altında toplanması, anlaşılması zor meselelerin şerhi, ifade ve ibarenin güzelleştirilmesi/tahkimi, anlaşılmayacak kadar kısa yahut lüzumsuz ifadelerle dolu olmaması) metin, şerh, muhtasar ayırımı yapmadan hepsi için aynı geçerlilikte ve önemdedir.²²

Bütün bu hususlar hesaba katıldığında medreseler üzerine çalışan bir tarihçinin kendinden emin fakat detaylar üzerine eğilmeyen genellemelerinin ve hiçbir yeni soru sormayan değerlendirmelerinin ne kadar problemlili oldukları fark edilebilecektir:

“(…) Yazılan eserleri *naklî* (dinî muhtevalı) ve *aklî* olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür. Her iki sahada kaleme alınan eserler *telif* ve *telif olmayan* olmak üzere ikiye ayrılabilir. *Telif* eserler, konuları yazarları tarafından seçilerek araştırılmış, incelenmiş ve ortaya konulmuş eserlerdir. Bu kategorinin dışında kalan eserler ise *şerh*, *hâşiye*, *hâmiş*, *talik*, *tasnif* (derleme) gibi türlere ayrılmaktadır ki, bu tür eserlerde asıl inisiyatif şerh edilen, açıklanan, kısaca üzerinde çalışılan eserlerin yazarlarına aittir; ne kadar maharetli olurlarsa olsunlar, *şerh*çiler, *hâşiye*çiler, *hâmiş*çiler, *talik* ve *tasnif*çiler çoğunlukla onların çizdikleri daire içinde dolaşmaktadırlar. Bu çerçevede orijinal metni gölgede bırakan çalışma son derece azdır.”²³

2. Şerh ve haşiye geleneğinin medreselerle, bu kurumların inşa edip yerleştiği eğitim-öğretim tarzıyla, ilim siyasetiyle ve tedris üslubuyla yakın irtibatlı olarak ortaya çıkıp geliştiği hususu umumiyetle bilinen fakat yeterince göz önüne alınıp değerlendirilme-

22 “Her bir müellifin telif edeceği kitabın beş faideden hâli olmaması layık ve lazımdır. Fevâid-i mezkûre, *evvelen* mesâil-i müşkilenin istinbâtı, *sâniyen* mesâil-i müteferrikanın cem’i, *sâlisen* mesâil-i gâmızanın şerhi, *râbi’an* suret-i nazm u telifin istihsanı, *hâmisen* haşv ü tatvîlin iskatı maddelerinden ibarettir.”

23 Fahri Unan, “Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller”, *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 96-97; a.mlf., *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, TTK Yayınları, Ankara 2003, s. 359.

yen bir vâkiadır. Kâtip Çelebi'nin ve başka müelliflerin şerhlerin yazılmasının sebepleri olarak zikrettikleri hususlar²⁴ da aslında medreselerde nizamî olarak okutulacak kitapların standartlarını yükseltme ve tedavül şartlarını artırma çerçevesinde anlaşılma-ya müsaittir. Her ne kadar Nizamiye Medreseleri öncesine, III/IX. yüzyıla çıkan şerh türü çalışmalar var ise de bu durum bizce medreselerle şerh geleneği arasındaki kuvvetli ilişkiyi zayıflatmaz. Bir başka deyişle medreselerin bir öncesine giden bu türden çalışmalar aynı zamanda medreseleri hazırlayan şartlarla alakalı olarak yorumlanmaya daha fazla müsait olmalıdır.²⁵

Birçok şerh ve haşiye dibacesinde yer alan; “alim bir dostumun/ talebelerimin/bu kitabı okuyanların/meslektaşımın/devlet adamının... bu metnin/kitabın meselelerini açmam, zor/muğlak kısımlarını açıklamam, ıstılahlarını tarif etmem istikametindeki ısrarlı arzularını yerine getirmek için bu eseri telif ettim” meâlindeki sözler, şerh ve haşiyelerle eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri ve ilim meclisleri arasındaki doğrudan ve besleyici ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

Medreselerin ve tarikatların kurulduğu asırlar İslam dünyasının siyasî birlik aramak ihtiyacını ve zaruretini üst düzeyde ve derinden hissettiği asırlar olduğu kadar aynı zamanda İslamî ilimler ve kültürel unsurlar arasında yeni bir irtibat, seyyaliyet ve geçişkenlik, yeni bir üst dil aradığı zamanlardır. Müslüman Türklerin de aktif bir unsur olarak katıldıkları İslam tarihinin bu zor ve kritik devrinde, bir taraftan ilimlerin gelişerek büyümesini ve derinleşmesini mümkün kılan istiklâliyetlerinin korunmasına itinâ gösterilmiş, diğer taraftan ise aralarındaki ilişkilerin ve akışkanlığın olabildiğince üst düzeye çıkarılmasına imkân verecek yeni standartlar aranmış, geliştirilmiş ve yeni sınırlar inşa edilmiştir. XIX ve XX. yüzyılda, İslamî ilimlerin durduğu, durağanlaştığı, taklide boğulduğu, gerilediği... dönem olarak bu zaman dilimine vurguda bulunulması bel-

24 Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, s. 35.

25 G. Makdisi'ye kulak verirse; “Bütün veriler ta'likanın III/IX. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül ettiğini göstermektedir. Bu, medresenin gelişiminden önceki dönemdir ve bu dönemde hukuk [fıkıh] eğitimi verilen tek *college* sistemi mesciddir. Yine bu dönem, Sünnî fıkıh mezheplerinin/hukuk ekollerinin, sayılarının dörde inmesiyle sonuçlanacak olan birleşme ve bütünleşme sürecini yaşadıkları dönemdir. Bu süreç içerisinde ta'lika, savunucu [ilmî münazara ve münakaşacı] yetiştirme konusunda çok önemli bir rol oynamıştı”; bkz. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s. 197.

ki de bu yeni standartlar ve sınırların yeterince tetkik edilmeden tek tip bir şablonun içine yerleştirilmesiyle alakalıdır.²⁶

Şerh ve haşiye türü eserler sanıldığığının aksine sadece okurken başvurulmuş metnin problemlerini çözmez; bu onların en alt düzeyde üstlendiği fonksiyonlardan sadece bir tanesidir. Şerh ve haşiye-nin yaptığı esas büyük iş, metnin problemlerini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim tâlibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, bunun için onu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır. Şerhle, haşiye ile, talikat ile bir metnin problemini çözen kişi sadece mesleğinin ve yolunun içinde bulunduğu seviyedeki problemlerini çözmüş olmaktan dolayı değil, daha yukarıda bir seviyede, daha sistematik ve teferruatlı, daha derin ve bu yüzden takibi daha fazla mesai isteyen yeni problemler edinmiş olmak yüzünden ilimle irtibatı gelişmiş ve kuvvetlenmiştir. Birçok büyük alim ve yazarın kendi eseri için -bugün bizim zor anlayacağımız şekilde- bir de şerh, haşiye veya muhtasar, telhîs türünden eserler yazma ihtiyacını hissetmesi de bu eğitim-öğretim tarzı, yaklaşım, amaç ve usullerle alakalı olmalıdır.²⁷

Bu kademeli durum ilimlerin medreselerdeki okunma sistemine de çok uygundur. Tam teşekküllü bir medresede veya İslâmî ilimleri kâmil düzeyde okutmayı düşünen bir müderrisin programında ilimler üç kademede; *iktisâr*, *iktisâ* ve *istiksâ* seviyelerinde, bazen bu üç seviye de kademeli olarak tahsil edilir. Mesela bir medrese talebesi tefsir dersini *iktisâr* düzeyinde *Celâleyn*'den, *iktisâ* düzeyinde *Hâzin*'den ve *istiksâ* düzeyinde Kadî Beydâvî veya

26 Felsefe tarihçisi Harun Anay ve felsefe-bilim tarihçisi İhsan Fazlıoğlu ile yaptığımız iki uzun konuşma, Osmanlı ilim ve fikir mirasının tabiatı, imkânları, problemleri yanında şerh ve haşiye meselesine, modern dönemde bu meselenin ele alınış mantığına da temas etmektedir: “Bir Osmanlı Düşünçesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, *Dergâh*, sy. 76 (Haziran 1996), s. 12-14, 22; “İlim İlim Bilmektir, Bilim Neyi Bilmektir?”, *Dergâh*, sy. 97, (Mart 1998), s. 12-14, 22.

27 Kâtip Çelebi'nin şerhlerin yazılmasına sebep olarak zikrettiği üç husus da bunlarla alakalıdır; bkz. *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, s. 36-37.

Modernleşme döneminde hususen Osmanlı ilmiye sınıfına yönelttiği tenkitlerle öne çıkarılan Kâtip Çelebi'nin (ö. 1659) şerh ve haşiye geleneğine dair herhangi bir menfî beyanda ve imada bulunmaması, hatta bizzat kendisinin belirttiğine göre talebesi Mevlânâ Muhammed'in arzusu üzerine Ali Kuşçu'nun matematikle alakalı *Muhammedîye*'sine, yarısına kadar gelecek olan “memzûc” bir şerh yazmaya başlaması dikkat çekicidir; bkz. Kâtip Çelebi, *Mizanu'l-Hak*, haz. S. Uludağ-M. Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 147, 234.

Zemahşerî'den takip ederek okur. Aynı şekilde kelâm dersini ilk kademedede *Metn-i Akâid* veya *Şerh-i Akâid*, ikinci kademedede *Haşyalî Haşiyesi* veya *Makâsîd* ve nihayet son aşamada *Şerhu'l-Mevâ-kıf* üzerinden tamamlar. Beş-altı sayfalık *İsagoci* metni ile başlayan mantık dersi yetmiş-seksen sayfalık *Şemsiye* ve nihayet onun şerhleriyle tamamlanır. *Halebi* yahut *Kudûri* ile başlayan fıkıh tedrisi *Hidâye* ve *Fethu'l-Kadîr*'le son bulur.²⁸ *Muhtasar*, *Mutavassıt*, *Mebûsût* adlarıyla anılan kitap türleri veya bizzat kitap adları da bu sistematige uygun olarak teşekkül etmiş ve gelişmiştir.

Bu ve benzeri metinlerin hemen hepsinin aynı zamanda şerhleri, haşiyeleri, talikleri, telhisleri yani hocanın ve talebenin istidadı ve ilim aşkına göre genişleyen, renklenen ve derinleşen önu açık, aktif katılıma müsait geniş bir dünyası vardır. Aynı ilim dalı içindeki bu metinlerin konu başlıkları, meseleleri, hatta belki amaçları aşağı yukarı aynı olmakla beraber yöntemleri, öncelikleri, dil hususiyetleri, ibaresinin sadeliği/ağırlığı/muhkemliği; dönemi, hedef kitlesi, müelliflerinin mezhep ve meşrebi, tercihleri, siyasî ve coğrafî mensubiyeti, arayışları, beklentileri, gelecek tasavvuru, kısa ve uzun vadeli hedefleri... farklılıklar arz etmektedir. Onları İslam ilim ve kültür mirasını ihâta edebilmek ve anlayabilmek için vazgeçilmez kılan da bu birden fazla hususiyete sahip yapıları, usulleri ve çeşitlilikleridir.

İslamî ilimlerin hemen her dalında, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından âdeta bir geleneğe sahip olmuş kitaplar da vardır. Niçin bu kitapların seçildiği ve uzun tarih boyunca niçin bunlarda ısrar edildiği veya bu eserlerin nasıl, hangi hususiyetleri sayesinde bu dayanıklılığı kazandığı meselesi tek tek eserler üzerinden çalışılmaya değer bir konu olmakla beraber şimdilik okutulmaya elverişli olmak (talimîlik), tasnif ve dilinin muhkemliği (bazen dilinin zorluğu/edebîliği), sistematiklik, belki mezhep ve meşrep uygunluğu, hatta müellifin ve kitabın bereketli kabul edilişi (maneviyeti) gibi âmiller hemen zikredilebilir.

Dile dair açıklamalar, kelime, kavram ve istilâh tarifleri, iştikak bilgileri ve tartışmaları, ekol farklılıklarını hesaba katan sarf-nahiv

28 Medrese derslerinin farklı düzeylerinde okunan kitaplar konusunda fikir edinmek için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim-1: Riyazî İlimler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 163-78; Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme fî tertîb el-kütüb fî el-ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitim Dergisi*, sy. 1 (Ocak 2003), s. 97-110; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), s. 25-46.

kaideleri, şevâhit, kısmen bunlarla irtibatlı olarak mantık meseleleri... şerh ve haşiyeye türünün en çok önemsedığı alanlar gibi gözükmektedir. Bu özellik şerh ve haşiyeleri, sarf-nahiv ve lügat kitabı standartlarında olmamakla beraber dile ilişkin karşılaştırmalı büyük bir bilgi hazinesi ve malzeme deposu haline getirmekte, talebe-i ulûm kendi istidadına göre bu nadir anekdotlarla dolu metinler sayesinde istisnâ ve derin bilgilerle, yer yer esası kaybettirecek veya iyi kullanılmadığında boğucu, dağıtıcı olarak addedilebilecek teferruatla donanmaktadır.²⁹ (İlim mahfillerini canlandıran, şehirler ve bölgelerarası bilgi transferini teşvik eden, meslekî takip fikrini kuvvetlendiren cedel ve münakaşa/münazara meclisleri, ilmî münakaşa meselesini müstakil bir ilim dalı olmaya doğru sevk ederken -*âdâbü'l-bahs ve'l-münazara* ilmi- istisnâ malumata, teferruat bilgilere olan ihtiyacı da artırmış ve onları “ilim pazarı”nda değerli hale getirmiştir).³⁰

Niçin dil, gramer ve mantık alanlarının öne çıktığı sorusu görebildiğimiz kadarıyla yeterince sorulmuş ve cevaplandırılmış bir

29 Lügatler üzerine yazılan müstakil şerhler ve yapılan şerhli tercümele de büyük bir yekûna ulaşmaktadır. Arapça-Türkçe sözlükler arasında Mütercim Asım Efendi'nin *Kamus Tercümesi* herhalde ilk zikredilmesi gerekenler arasındadır. Bunlardan bir diğeri hakkında verilen aşağıdaki bilgiler de zikre değer: “[Edebî metinler] arasında manzum lügatlere yapılan şerhler önemli bir yer tutar. Bu manzum lügatlerde kelime ve gramer bilgileri yanı sıra aruz ve edebî sanatlarla dair bilgilere de yer verilmiştir. Ezber yoluyla kelime öğretimi amacıyla yazılmış manzum sözlüklerin en meşhuru Şahidî İbrahim Dede'nin 1515'te telif ettiği *Tuhfe-i Şahidî*, kendisinden önceki lügatleri unutturmuş, büyük ilgi görerek kırka yakın şerhi yapılmıştır”; bkz. Saraç, “Şerhin Kavram Boyutu ve Tarihi Arkaplanı”, s. 129.

30 R. Arnaldez'in ifadeleri hem tespit hem de Avrupamerkezci değerlendirme biçimi açısından zikre değer: “Günümüzde batıda dil felsefesi, dil psikolojisi ve mantığı büyük ölçüde gelişmiştir. Bu felsefenin ışığında Arap gramerlerinin eserleri, kendilerinin en ufak bir şekilde tahmin etmedikleri çok büyük bir derinlik, perspektif kazanmaktadır. Mesela “mübteda” ve “haber” teorisinde, öznesi, bağlacı, yüklemi ile yüklemleme mantığını devirmek için gerekli olan her şey vardır. Fiilin veya ismin önceliği, fiillerin geçişliliği, genel ve özel anlamlar, dilsel ve psikolojik amaçlar, bunlara refakat eden sezgiler özdeşliği veya ayrımı üzerine yapılan tartışmalar bizim için son derece büyük metafizik bir önemi haizdirler. Fakat bu önem sadece bizim için mevcuttur; onu, kendisini maskeleyen ve bizzat yazarlarına da maskelemiş olan bir yığın kıvrım zıvırdan çekip çıkarmak gerekir. Bir uygarlığın kendi zenginliklerinin bilincine varmaktan kesildiği an en üst kemikleşme derecesine çıktığını söyleyebiliriz”; bkz. Roger Arnaldez, “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, trc. A. Arslan, Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 62-63 (Arnaldez bu Fransızca tebliği 1956 yılında kaleme almış ve sunmuştur).

soru değildir. Herhalde Kur'an-ı Kerim'in edebî değeri, i'câzı ve tefsir çalışmalarının en geniş manasıyla dil alanını birinci derecede önemsemesinin burada belirleyici ve etkili bir rolü vardır. Cahiliye şiiri dâhil olmak üzere İslamiyet öncesi Arap dil mirasının, atasözleri ve deyimlerin Kur'an'ın tefsiri için kullanılması ve şevâhit olarak gösterilmesi erken tarihlerde şahit olacağımız bir hadisedir. Edebî değer meselesi daha sonra hadis şerhleri alanına,³¹ giderek divan ve şiir şerhlerine de taşınacaktır. Fıkıh usulü, mantık ve edebiyat (belağat, meânî, bedî, beyan) ilimlerinin doğrudan dil felsefesi ağırlıklı sahalar olmaları çok yönlü olarak bu alanı kuvvetlendirecektir. Ayrıca *Kaside-i Bürde* ve *Hafız Divanı* (bizde *Muhammediye*, *Mesnevî*, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli ve Niyazî-i Mısırî şiirleri, hususen kasideler)³² gibi hem dil hem de kültür itibariyle maruf, bereketli ve "maneviyetli" şiir metinlerinin şerhleri de kuvvetli dil ilgisinin yaygınlığını sağlayacaktır. Arapça, Farsça, Türkçe dillerinin işlenmişliğinde, kelime ve kavramlarının daha ziyade tarif edilmiş olmasında ve nüanslar kazanmasında, nihayet ifade imkânlarının artmasında bu metinlerin rolü tahmin edilenden hayli fazla olmalıdır.³³ Bunun kadar önemli olan bir diğer mesele, şerh ve haşiye çalışmalarının, özellikle telhis türünün, metni dil ve ifade itibariyle daha yetkin, daha kusursuz ve muhkem hale getirmek hususundaki açık veya örtük iddiası/davasıdır. Bu dil ve ifade hassasiyetinin, bir başka ifade ile dildeki yetkinlik, derinlik ve enginlik arayışının şerh ve haşiyeler devri öncesindeki kurucu metinlerde bu ölçüde olmadığını söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. (Telhis türünün özetleme ve kısaltmadan ziyade metni dil itibariyle daha muhkem, yapı itibariyle daha sistematik hale getirmek istikametinde işlediğini tekrar hatırlatalım).

31 İlk hadis şerhlerinden itibaren hadislerde geçen garip kelimelerin (*garibu'l-hadis*) anlamlarını tespit etmek ve açıklamak özel bir yer tutacaktır; bkz. Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*, s. 27.

32 Türkçe edebî metinlerin şerhleri konusundaki usul meseleleri için bkz. Saraç, "Şerhin Kavram Boyutu ve Tarihi Arkaplanı", s. 124 vd.

33 Sâdî'nin *Gülistan* ve *Bostan*'ı başta olmak üzere *Delâil-i Hayrat*, *Hadis-i Erba'in*, *Vasiyetname (İlmihal)* gibi halkın yaygın olarak okuduğu edebî ve dinî eserlere yahut çocukların mahalle mekteplerinde okuyup ezberlediği *Sübha-i Sıbyan* sözlüğü gibi metinlere yazılan şerhler, hedef kitleleri farklı olmakla beraber telif tarzları itibariyle aşağı yukarı aynı metodu paylaşan çalışmalardır.

Sübha-i Sıbyan şerhi üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Atabey Kılıç, "Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân Şerhi: Hediyetü'l-İhvân", *Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler - Turkish Studies Publication*, Ankara 2007, s. 410-15.

Dil meseleleriyle de irtibatlı olan mühim bir hususa daha işaret edilmelidir: Şerh ve haşiyeler sahalarında kendilerinden önce yazılmış, tartışılmış birçok metni, metin parçalarını, tartışma diyaloglarını, soru ve cevapları, bilgi kıyımlarını şu veya bu şekilde ihtiva etmektedir. Bu özellik iktibas, özetleme, aktarma, uyarılma, tercüme ve atıf geleneklerinin bugüne göre çok farklı olduğu bir dönemin ürünü olan bu eserlere bir tür antoloji, derleme veya tarihî hafıza, söz dağarcığı mahiyeti kazandırmakla kalmıyor, aynı zamanda ne türden metinlerin, hangi zaman ve coğrafyada, nasıl tedavüle girdiğini ve dayanıklılık/dönüşme/yenilenme kapasitesini de gösteriyor.

Bazı eserler ve bunlara kaynaklık eden ilim silsileleri, ilim ve telif anlayışları bu açıdan hususî öneme sahiptir. Çünkü şerh ve haşiye türü de kendi şartlarına uygun eserler, metinler ve bunları geliştirip yaygınlaştıracak çevreler ve tedris halkaları aramıştır. Fıkıh şerhlerini “bir fıkıh eserini başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde kaleme alma faaliyeti” olarak tarif eden bir araştırmacının dikkatleri bu çerçevede zikre değer:

“Şerhler fıkıh literatürünün gelişiminde de etkin olmuş ve geçmişte kaleme alınmış eserler arasından sadece bir kısmının seçilip şerh edilmesi, fıkıh tarihinin hangi metinler üzerinden gelişeceğini ve bu tarihî seyre hangi eserlerin hâkim olacağını büyük ölçüde belirlemiştir. Söz konusu işlevleri dikkate alındığında fikhî tefekkürün üzerinde cereyan ettiği temel literatürün şerh olduğu söylenebilir. Fetva ve kazâ ile ilgili telif gelenekleri fikhın problem sahasının kapsamını genişletmek hususunda önemli katkılarda bulunmalarına rağmen, fıkıh meselelerini teşkil eden delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve tazammunlarının geliştirildiği ana literatür şerhtir.”³⁴

Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Salahaddin Dede'ye *Mesnevî* icazeti veren Nakşî şeyhi Hoca Hüsameddin Efendi'nin (ö. 1864) icazetname metnine yazdığı şu cümle metinle şerh arasında-

34 Kaya, “Şerh (Fıkıh)”.

Müellif şerhlerin isimleri üzerinden de dikkate değer tespitler yapmaktadır: “Fıkıh şerhlerinin isimlerinde belirli anlamlara gelen kelimelerin sıkça kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu eserlerin birçoğunun ismi anlatma veya açığa çıkarma (*vuzuh, beyan, keşif, fetih, irşad, tenbih, zuhur, fehîm*), aydınlık veya ışığın yansımaları (*lum'a, behce, gurra, dav', mirât* ve özellikle *nur*), kapsamlı veya yeterli oluş (*kifâyet, gınâ, şümûl, ihâta*), hedef ve amaca ulaşma (*buluğ, gaye, taleb, nehc, hidayet*), düzeltme veya gözden geçirme (*tehzib, ıslah, tenkih*) ile hediye verme (*tuhfe, minha, hibe, hediye*) anlamına gelen kelimelerden türetilmiştir. Ayrıca değerli taş ve madenler (*cevher, lü'lü, yakut, ibriz, zehab* ve özellikle *dürr*) ile [yol gösterici] gök cisimleri ve [uyarıcı gök] olaylarını (*bedr, kamer, necm, kevkeb, berk*) ifade eden isimler de yaygın olarak kullanılmıştır.”

ki ilişkiler açısından bazı işaretler taşımaktadır: “*Fe-kad ezintü lina-kli kitabi'l-Mesnevî'l-ma'nevî alâ mâ hakkakahu'ş-şârih el-Ankaravî li'ş-şeyh es-seyyid Osman Salahuddin el-Mevlevî...*” (=Şârih Ankaravî'nin tahkiki/şerhi üzere *Mesnevî*'yi okutmak/nakletmek için Şeyh Osman Salahaddin'e icazet verdim).³⁵ Bu ibarede görüldüğü üzere “Hazreti Şârih” diye anılan İsmail Rusuhî Ankaravî'nin (ö. 1631) *Mesnevî* şerhi; hocanın, döneminin, Osmanlı Mevlevî kültürü geleneğinin, ilim-irfan anlayışının bir tercihi, bir gerçeği olarak nerede ise bizzat *Mesnevî* metninin önüne geçmektedir. Hüsameddin Efendi'nin, selefleri gibi niçin Ankaravî şerhini işaret ettiği başlı başına önemli bir sorudur, fakat ancak ciddiye alınırsa ilim vadilerinin kapılarını aralamaya imkân verecek bazı anahtarlara ulaşmamıza vesile olabilir.

Kadıızâdeliler-Sivasîler tartışmasının İstanbul'u, ilim ve tasavvuf çevrelerini kasıp kavurduğu, bu arada tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların, hatta bizzat *Mesnevî*'nin yıkıcı ve yıpratıcı tenkitlere maruz kaldığı bir ortamda yazılan Ankaravî şerhi, bir taraftan kendi meslek ve meşrebinin en büyük eseri *Mesnevî*'yi, tabir caizse şeriatın muhkem sınırları içine çekip ayet ve hadislerle sıkı irtibatlarını kurmayı amaçlıyordu ve böylece (*Mesnevî*'nin münakaşalı 7. cilt problemini de bir şekilde çözerek) şerh üzerinden tartışmasız tam bir metin-tercüme ve yeni bir yorum ortaya çıkarmayı deniyordu. Bu anlamda Ankaravî şerhi *Mesnevî*'nin kritik bir dönemde yeni bir “tefsir”i ve kendisinden sonrasının ana istikametlerini, *Mesnevî* tedaris ve tahsil tarzını tayin eden ana metin gibidir. Bizzat şârihin, kendinden önce *Mesnevî*'yi şerh eden Şem'î ve Sürurî gibi müellifleri, meşrep ve meslektaşlarını ehliyetsiz ve tahkikten uzak görüp tenkit etmesi de büyük ölçüde kendisinden önceki metinlerin dönemi için yetersizliklerini ve tehlikeli durumlarını görmüş olmasıyla alakalı olmalıdır. Ankaravî şerhi diğer taraftan da “mukallit Mevlevîler/Melâmîler” dediği kişiler üzerinden yürüyen mevcut tasavvuf anlayışlarını, derviş tiplerini ve tekke faaliyetlerini hem bilgi hem de yaşantı dağınıklığından kurtarıp hizaya sokmaya çalışmaktadır.³⁶ Netice itibarıyla *Mesnevî* sayesinde var olan ve

35 Bkz. Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevîhanesi*, İstanbul 1329, s. 165.

36 Bu konuda bkz. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2005, özellikle s. 114-32, 295-98.

Şeyh Galib'e kulak kabartırsak;
Müşkil komayıp *Mesnevî*-i Pîr'de hakkâ
Halleyledi bî-reyb ü gümân Hazreti Şârih.

yükselen bir şerh ve şârih aynı zamanda *Mesnevî*'yi ve muhtevasını yükselten ve tahkim eden bir karaktere bürünmektedir.

Metne müdahale eden, kaynak, usul, muhteva ve meseleleri yeniden nizama sokan ve böylece asıl metni dönemine, döneminin problemlerinin içine çeken benzer şerh, haşiye, talikat örnekleri hemen bütün ilim dalları içinde ve istisnâ olarak değil, uzun bir tarihî sürece yayılmış olarak bulunabilir. Temsil gücü yüksek farklı iki örnek için iki felsefe tarihçisinin tespitlerine kulak kabartabiliriz:

“(…) Medreselerde Esirüddin Ebherî'nin kaleme aldığı *Hidayetü'l-Hikme* başlangıç seviyesinde okutuluyor; bilindiği üzere bu eser İbn Sînâcî çizgide doğa felsefesi ve metafizik ve ilahiyat konularını ele alır. Bu esere Kâdî Mîr'in yazdığı *Şerh*, aslında kelâmî nazar açısından bir eleştiridir; bu *Şerh* de medreselerde orta seviyede bir ders kitabı olarak okutuluyor. İlginç olan şu ki, Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1569), daha sonra, bu *Şerh* üzerine Deşteki çizgisinde ve meşşâî bakış açısından kaleme aldığı *Haşiye* de medreselerde ileri seviyede, hem de XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ders kitabı olarak benimseniyor. -Ara bir cümle olarak dikkati çekmek için söyleyelim ki, XVIII. yüzyılda Osmanlı düşünürleri meşşâî doğa felsefesi ile metafizik ve ilahiyatı yeniden ele aldıklarında Lârî'nin bu metniyle hesaplaşarak yola çıktılar; bunun üzerinde durulması gerek-. Evet! Sıralamanın ilginçliği ortadadır: Metin meşşâî, şerh kelâmî, haşiye meşşâî...”³⁷

“Nasireddin Tûsî'nin *Tecridü'l-Akâid* adlı eserine hem Sünnî hem de Şîî alimlerin şerh yazması gibi örnekler dikkate alındığında metin sahibiyle şerhi yazarlar farklı görüş ve mezhepten olabilmektedirler. Bu durumda metin nasıl bir değişime uğramaktadır; bazı şerhler ana metinde ortaya konulan görüşleri reddetmek gayesiyle yazıldığına göre bunları nasıl izah edeceğiz? (...)”³⁸

Aynı zamanda bilim tarihiyle de ilgilenen müelliflerden birinin verdiği bir diğer örnek esas itibarıyla astronomi ile alakalı olmakla beraber onunla sınırlı değildir; normal olarak felsefeye, Meşşâîlikle İshrâkîlik arasındaki ilişkilere ve ilim-bilgi anlayışlarındaki farklılıklara ve mesafelere kadar intikal ediyor:

“Astronomi'de Batlamyus'tan gelen bir problem, epistemolojik bir problem var. (...) Bu modelin bin yıl önce de böyle *olduğunu*, üstelik bin yıl sonra da böyle *olacağını* ileri sürüyoruz, varsayıyoruz. Peki,

37 İhsan Fazlıoğlu, [“Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi”], *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 233-34.

38 Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, s. 13.

sözkonusu astronomik olgu ve olaya ait bu üç tür bilginin, dün, bugün ve yarına ait bilginin *epistemik garantisi* nedir? (...) Bu konu büyük tartışmalara neden olmuş tarihte. Bir kısım düşünür, bu bilginin *hissi/duyusal* olduğunu, doğal bir olgu ve olayın sürekliliğini sağlayan, geçmişe ve geleceğe ilişkin illeti bulmanın kolay bir şey olmadığını ileri sürmüş; dolayısıyla buradaki bilgiyi *zannî* kabul etmek zorundayız demişlerdir. Bunu diyenler daha ziyade İbn Sînâci çizgideki filozoflardır. Nasîreddin Tûsî meşhur *et-Tezkire fî ilmi'l-hey'e* kitabının ilgili bölümünde diyor ki 'Her ne kadar bu *zannî* ve *vehmî* bir bilgi ise de, yine de bir bilgidir ve biz buna göre iş yaparız'. Tûsî şârihleri konuyu çok sıkı tartışıyorlar; ancak bu tartışmalar meselenin çözümüne katkı sağlamıyor. Çünkü problemin çözümü için yeni bir unsura ihtiyaç var, epistemolojik bir ilke gerekiyor. Şihabeddin Sühreverdî, daha önce, konuyu incelerken, bunun burhanla alakasının olmadığını, zan olarak da değerlendirilemeyeceğini, bunun *hadsî/sezgisel* bir bilgi olduğunu ileri sürüyor. Buradaki *hads*, bir yorumla, orta terimin zamanla, zaman katılarak ileri ve geriye taşınmasıdır diyebiliriz. Ancak bu *hadsin*, sürekli işlem yapan zihnin kazandığı *sûrat-i intikal* anlamındaki, yerini insanın kognitif kuvvelerinde bulan İbn Sînâci *hadsle* fazla bir ilgisi yoktur. Bu anlamıyla *hads* kavramı, bu şekliyle Sühreverdî tarafından icat ediliyor ama gelişimini, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu't-Tezkire*'yi yazarken konuyu tekrar ele almasına borçlu. Ondan önce kitaba şerh yazan pek çok bilgin, Kutbuddin Şirazî, Nizamuddin Nisaburî, Celaleddin Ubeydî gibi isimler, ya Tûsî'yi aynen tekrar etmişler ya da sorunu geçiştirmişlerdir. Dönemin büyük astronom ve filozofları bunu tartışıyorlar ve böylece *hads* Semerkand'ın temel epistemik ilkelerinden biri haline geliyor. Öyle ki, Semerkand Okulu'nun en önemli üyelerinden biri olan Ali Kuşçu *hadsî* yalnızca astronomide değil, genel olarak felsefi-ilmî bir ilke olarak değerlendiriyor; artık duyu, akıl ve hendese yanında *hads* da bir ilke halini alıyor. Dikkat edilirse, kelâm ve işrâkîliğin işin içine katıldığı önce bir astronomi daha sonra da bir felsefi-ilmî anlayışla karşı karşıyayız."³⁹

Elbette hiçbir yenilik ve farklılık arayışı içinde olmayan, döneminin hassasiyetlerini kollamayan, tamamen tekrar denebilecek metinler yahut telif itibarıyla başarısız kitaplar da vardır ve bu gayet normaldir. Bir zamandır İslam ilimleri tarihi çalışmalarını vasıfsız kılan bu tekrar ve başarısız eserlere haklı olarak vurgu yapması değildir, problem bütün şerh ve haşiye literatürünü bir tür olarak tek tip ve tekrar olarak görmesi, bunu âdeta ideolojik bir saplantı gibi ısrarla savunmasıdır.

39 Fazlıoğlu, *a.g.e.*, s. 235-36.

Şerh ve haşiye geleneği açısından bakıldığında medreselerin ve tedris tarzının, nihayet müessese siyasetinin bazı standartlar ve teamüller oluşturduğundan bahsedilebilir. Tarihin zora girdiği dönemlerde bazen dezavantaj haline de gelebilen, ama esas itibariyle müsbet çalışan bu standart ve teamüller sırasıyla a) *İntikal/Teder-rüs/Tevarüs*, b) *Tedris/İdame* (Aktarma/Sürdürme) ve c) *Telif/Ten-kit* (Yeniden üretme) başlıkları altında toplanabilir.

a) İlim (ve irfan) esas itibariyle hiyerarşik ve otoriter bir yapıya sahiptir; bilgi yukarıdan aşağıya (Allah’tan peygambere/insana, peygamberden insana/alime, insandan/alimden insana/alime, talebeye) doğru akar, bu yüzden üstatla talebe ilim önünde eşit değildir, en azından biri verici biri alıcıdır.⁴⁰ Tevarüs mekanizmasının işletilmesinin ilk kademesi diyebileceğimiz talim ve tedris, bir başka ifade ile ilmin intikali, aktarımı, talebe açısından ilmin tesâhübü aynı zamanda bir bilgi mantığının, bir üslubun ve ahlâkın, bir değerler ve teamüller dünyasının oluşması, sürdürülmesi ve tahkim edilerek devredilmesi demektir. Bu sürecin giderek kuvvetlenen bir mensubiyet fikri ortaya çıkardığı ve bunu besleyen damarları güçlendirdiği, bazen katılaştırdığı âşikardır.

Medreseler ve tarikatlarla birlikte ilim ve irfan dünyasının daha güçlü, belirleyici ve yaygın bir unsuru haline gelen *icazet ve hilafet*, teknik ve manevî özelliklerinden ötede kaynağa, hiyerarşiye, mensubiyete, âdap-erkâna ve besleyici damarlara işaret eder. (İcazet ve hilafetin yerine kullanılan *silsile, halka, zincir, şecere* kelimelerinin dikkate değer sembolik anlamları da vardır). İlim ve irfan kişiyle başlamaz ve bitmez; ilmin kaynağı “yukarıda”dır ve metafizik/manevî boyutları vardır. Bütün silsileler, icazet ve hilafetnameler bir alimler ve ârifler silsilesi üzerinden ilim ve irfanın kaynağı olarak Hz. Peygamber’e, Cebrail’e, onların vasıtasıyla Yüce Allah’a çıkar. Bu yüzden icazet alan kişinin hocası başta olmak üzere yukarıya doğru bütün ulema ve ârifler manevî bir değere ve hususî bir anlama sahiptir.

Medrese eğitimi kurumsal olmaktan daha çok birebir hoca-talebe ilişkisi üzerine kurulu olmakla beraber ilim yolcusu bütün ders-

40 Salih Zeki, A. Bertrand’dan yaptığı tercümede “otorite: sulta-i ilmiye” için şu açıklamayı yapar: “*Sulta-i ilmiye* kelimesi, mânâden *autorité* kelime-i Fransevîyesinin tamamen aynıdır. Bir alimin bir fende ki nüfuz ve hâkimiyeti o alimin sulta-i ilmiyesini teşkil eder”; bkz. *Felsefe-i İlmiye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, s. 14, dn.1.

leri veya her bir dersin bütün kademelerini bir hocadan okumak mecburiyetinde değildir. Bir kavram olarak *taleb-i ilm* değişik coğrafya ve kültürler içinde yetişmiş, farklı seviyede ve farklı mezhep ve meşrepte hocalara ulaşmak, onların derslerine katılmak, kitaplarını görüp okumak/istinsah yoluyla edinmek, ilmî münakaşa ve münazaralara iştirak etmek, ilmî ve fikrî alışverişlerde bulunmak gibi birbiriyle irtibatlı birçok unsuru içinde barındıran bir faaliyet ve seferler, arayışlar bütünüdür. Bu imkân talebeye ve bir ölçüde yetişmiş kişiye farklı mezhep, meşrep, üslup ve iktidara sahip üstatları tanıma ve onlardan farklı sorular ve usuller, hatta tabir yerinde ise farklı sistem(atik)ler etrafında istifade etmenin yolunu açacaktır.

G. Makdisi'nin fıkıh tedrisi merkezli olarak *ta'lika(t)* yani talebenin kendini ve arayışlarını da dâhil ederek bir üstattan, bir derse ve esere dair tuttuğu notlar ve telif düzenlemeleri için yaptığı tasvir ve Gazzâlî üzerinden gerçekleştirdiği örnekleme etkileyicidir:

“(...) ‘Fakîh’ -gerek üstat gerekse ihtisas öğrencisi- için *ta'lika* malzemenin yazılı bir şekilde aktarımı anlamına geliyordu. Lisansüstü öğrenci, bu malzeme üzerinde sözlü faaliyetlerde [cedel ve münazarada] kullanmak için çalışır. Amaç, nihaî hedefi fetva vermek ve fetvalarını potansiyel muhaliflere karşı savunabilmek için hazırlık yapmak olan öğrenciye, münazara alışkanlığı kazandırmaktır. Öğrenci bu malzemeyi, hocasının derslerinden ve aynı zamanda kitaplarından notlar alarak elde eder. Öğrenci bu malzemeyi çok iyi hazmetmeli; böylece fıkıh eğitiminin son aşamasını oluşturan ve fetva stajı yapacağı ‘ifta sınıfı’na (*tabakatu'l-iftâ*) geçmeden önce, hocasının bu malzeme hakkında yapacağı sınava hazırlıklı olmalıdır.

Üstat düzeyindeki fakîh sözkonusu olduğunda ise *ta'lika*, fıkıh alanındaki tartışmalı/ihtilafli meseleleri bir araya getiren bir kayıt niteliği taşımaktadır. Bir müderris olarak, ihtisas seviyesindeki öğrenci-fakîhlere bu malzemeyi ve bu malzeme ile ilgili metodu öğretirken bu kayıtlara başvuracaktır. Eğer malzeme ve metot kendisine ait ese *ta'lika* aynı zamanda, daha sonra kendi nihaî eserini, yani fıkıh usûlü alanında kapsamlı ve özlü bir eser (*summa*) yazarken başvuracağı kayıtlar olarak da işine yarayacaktır. Dikkat edilmelidir ki bu tür eserler genellikle bir üstat-fakîhin müderrislik hayatının son yıllarında yazılmıştır, dolayısıyla meslek hayatının neticesi ve zirvesidir.

Gazzâlî'nin hukukî kariyeri bu gelişmeyi tasvir etmeme yardımcı olabilir. Fıkıh eğitimini Nişabur'da, fakîh ve kelâmci İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî'den aldı. Onun yanında bir *ta'lika* hazırladı. Tabakat yazarlarının kaydettiğine göre Gazzâlî'nin *ta'likasını* okuyan hocası Cüveynî, bu *ta'likanın* kendisinininkini gölgede bıraktığı anlamına gelen şu değer-

lendirmeyi yapmıştır: Beni diri diri toprağa gömdün! Ölmemi bekleyemez mi idin?

(...) Gazzâlî'nin bu çalışması bazı meselelerde hocasına muhalefet ettiğini göstermektedir. (...) Gazzâlî'nin ta'likasına verdiği isim [*el-Menhûl*], bu eserin hocasının notları üzerinde yapılmış bir yer değiştirme, özetleme, aktarım (*report*) ve dikkatli bir gözden geçirme çalışması olduğunu, onlar arasından en önemli gördüklerinin *iktibas edilmesi* ve kullanışlı hale getirilmek amacıyla bu malzemenin yeniden düzenlenmesi niteliği taşıdığı ifade etmektedir. Sonuç, *ta'lika türünde gözle görülür bir ilerleme ve yeniliktir.*"⁴¹

b) İcazet olarak okutma yetkisine sahip olan medrese talebesi ikinci kademede bir *taşıyıcılık* ve *aktarıcılık* vasfı kazanacak, tedris faaliyetine başlamış biri olarak hocasının, yetişme çevresinin ve tesâhüp ettiği metinlerin üslubunu, tavrını, zevk ve neşvesini (asgarî düzeyde aynen) sürdürürken daha kabiliyetli ve iddialı olan bazıları aynı zamanda kendine ait bir yolun ve üslubun da arayışı içine girecektir. Yüksek seviyeli medrese hocalıklarına doğru tırmanacak olan üstatlarda aranacak şartlar arasında bazen okuttuğu veya okutacağı bir metin için başarılı bir şerh yazması da vardır. (Burada medrese dünyasının, ilim “pazar”ının aynı zamanda bir rekabet ve açık münazara, hatta transfer dünyası olduğunu ve mesafe kat ederek varlığını sürdürmenin ancak kendine ait hususiyetler, münazara teknikleri ve yorumlar kazanmak yoluyla mümkün olacağını, umerânın iyi ders okutmak ve eser vermek kadar ilmî münazara kapasitesi yüksek ulemayı tercih ettiğini de hatırlatmak gerekecektir).⁴² Bu süreçte öne çıkacak unsurlar olarak *taklit*, *rivayet*, *tahkik* ve *naklîn* nasıl olduğu ve hangi düzeyde seyrettiği, üstat adayının devraldığı bilgi ve kültür mirasının kendisi üzerinden sonraki zamanlara ve nesillere nasıl akacağı kadar kendi iktidarını ve yerini de büyük ölçüde tayin edecektir.

41 G. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s. 197-98. “*Ta'lika* esasında yapısı itibariyle kısmen orijinallik taşıyan bir çalışmaydı ve onun metodu (*tarîka*) kişiseldi”, “*Ta'lika*, münazara faaliyetinin bir ürünüdür”, “Klasik Arapçanın tartışma dili olarak kullanılır hale gelmesinde muhtemelen nahivcilerin münazaraya yönelik erken dönemdeki bu [ta'lika] ilgilerinin güçlü bir etkisi olmuştur” ifadeleri için ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 191, 192, 193.

42 Cevdet Paşa'nın medreselere, ilmiye sınıfına dair *Tezâkir*'de anlattıkları, XIX. yüzyıla intikal etmiş bu rekabet ortamı kadar kendisinin beğenmediği hocalarını ne kadar rahatlıkla terk edip başka üstatlara gittiğine de işaret etmektedir; bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. C. Baysun, TTK Yayınları, Ankara 1967, c. IV, s. 8 vd.

Bu manada medrese dünyasının önem attığı bir şerh için tenkit sadedinde sayılan aşağıdaki noktalar aslında eserin kendi mantığı ve telif anlayışı içinde müsbet hususlardır:

“İçinde yaşadığı çağın ilim ve fikir hareketine en çok vâkıf ve hâkim olan kudretli bir müellifin [Teftâzânî'nin] eseri olan *Şerhu'l-Akâid*, hiç tereddüt edilmeden denebilir ki, İslam'daki ilim ve fikir hareketlerine *yeni* sayılabilecek hiçbir unsur getirmemiştir. *Önceden mevcut olmayan* bir hususun *Şerhu'l-Akâid*'de var olduğunu iddia etmek çok zordur. *Eserin bütün özelliği, daha evvel var olan fikirleri iyi ve güzel bir şekilde derleyip özetlemiş olmasından ibarettir*” (vurgular bizim).⁴³

c) Üçüncü aşamada ise *telif-şerh-haşiye-ictihad-tenkit* süreçleri devreye girecektir. Tedris, taklit, tahkik, nakil kademelerinden geçen ilim tâlibi üstatların bir kısmı bütün bu tecrübelerini harmanlayarak, tenkit ve tahlil mekanizmalarını işleterek ilmin bir sonraki nesle nasıl ve hangi dil ile aktarılacağını tartışır ve buna göre; yeni sorular sorar, kendi döneminin problemlerini ve arayışlarını soru veya cevap şeklinde, doğrudan veya dolaylı ifadelerle ilim havuzuna dâhil eder, itirazlarda bulunur/itirazları cevaplandırır, metinde olmayan paralel veya muhalif farklı rivayetlere, görüşlere yer vererek onları tartışır, bilgiler, rivayetler ve görüşler için farklı hiyerarşiler kurar yahut mevcut hiyerarşileri değiştirir, tarifleri yeniler veya tahkim eder, kavram çerçevelerini gözden geçirir, yeni açıklamalar, düzenlemeler, taksimler/tasnifler, yorumlar ve değerlendirmeler yapar, ekleme ve çıkarmalarda bulunur, hedef kitleye göre metnin dilini yeniden kurar, bazı ibareleri sömükleştirirken bazılarını görünür kılar, tahrir ve tahkiklerde bulunur, kaynakları gösterir... Bir başka deyişle hem seçicilik/tercih vazifesinin farkında olarak vasıflı bir “süzgeç” rolünü üstlenir hem de geleceği hesaba

43 Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 79 (Eserin müteccimi Süleyman Uludağ'ın yazdığı girişten).

S. Uludağ ilerleyen sayfalarda tenkit ve tespitlerini başka alanlara intikal ettirerek sürdürür: “*Şerhu'l-Akâid*'de canlı, hareketli, yeni, ileri bir kelâm anlayışı, değişen, gelişen ve çeşitlenmeler gösteren bir düşünce sistemi mevcut değildir. Aksine durgun, donuk, sömük, cansız, hareketsiz, bayat, eski, katı, sabit ve standart bir kelâm telakkisi ve fikir anlayışı havası hâkimdir. Bu özellikteki bir kelâm ve akâid kitabı ile halkı medresede ve hocaların çevresinde toplamak ve tutmak elbetteki mümkün değildir. Bunun içindir ki halk ve hatta okumuş ve aydınlar zümresi kendisine daha hisli, heyecanlı, vecdli, hareketli, aynı zamanda hür düşünce ve serbest görüş beyan etmeye imkân veren tekkelere yığılmışlar ve şeyhlerin çevresinde toplanmışlardır. Kelâmın kuru ve katı tutumu tekkenin güçlenmesine sebep olmuştur”; bkz. *a.g.e.*, s. 81.

katarak o günün şartlarında kuruculuk/inşa mesuliyetini omuzlarında hissederek istikbalde yürünecek yolun işaret taşlarını döşer, istikametler gösterir.⁴⁴

Büyük müellif-şârih alimlerin bu dikkatleri, müdahaleleri, tasarrufları ve geleceğe yönelik projeksiyonları göz önünde tutularak şerh ve haşiyelere bakıldığı zaman İslamî ilimlerin tarihini kolaylıkla ve bütün yönleriyle, özellikle de dâhil olan ve dışarıda kalan meseleler ve yenilenen usul açısından takip etmek, dönemden, coğrafyadan yahut siyasî ve kültürel şartlardan kaynaklanan farklılıkları, değişimleri net olarak görüp tespit etmek imkân dâhiline girecektir. (Bugün İslamî ilimler tarihi çalışmalarının muhtemelen en zayıf ve yetersiz noktalarından biri, şerh ve haşiye literatürünün üst düzeyde ve yeteri kadar nazar-ı itibara almamaları veya bunların ihtiva ettikleri “kronolojik” geniş malzemeyi ve doğrudan doğruya sınırsız bilgileri bu gözle değerlendirmemiş olmasıdır).

Şârih alimin yaptığı iş açısından eserinin adının telif, şerh, telhîs, tercüme⁴⁵ veya başka bir türe göre düzenlenmesi veyahut sistematizmasının ve metodolojisinin bunlardan herhangi birine göre kurulması neticeyi büyük ölçüde değiştirmeyecektir. Ayrıca klasik telif tarzları ve buna bağlı olarak başka eserlerden yapılan iktibaslar, aktarma ve özetleme biçimleri, kullanılan kaynakların zikredilmesi ve hiyerarşileri, birinci kaynağa gitme veya ikinci derecedeki metinlerden ilk kaynaktan naklediyormuş gibi aktarma tarzları gibi teknikler hesaba katıldığında bizim bugün ayrı değer ölçüleri yükleyerek tasnif ettiğimiz, derecelendirdiğimiz birçok şeyin tarihte en

44 Bir fıkıh mütehasşısının muhtasar ve telhis türleri hakkında yaptığı değerlendirme bu çerçevede zikre değer: “(...) Muhtasarların esas farklılığı, müellifin ve onun müntesibi olduğu çevrenin mezhep birikimi hakkındaki telakkilerini, akıl yürütmelerini, tercihlerini temsil etmesi ve bu hususlar muvacehesinde mezhep birikimini yeniden okumasında yatmaktadır. Telhis (...) ise muhtasardan farklı şekilde bir fıkıh metni üzerine kaleme alınmış eserlerdir. Telhis özellikle asırlar önce yazılmış metinleri gelişen fıkıh diliyle yeniden ifade etmeye yönelik olarak hazırlanan ve bazen metnin yeniden tasnifini de içeren bir telif türüdür”; bkz. Kaya, “Muhtasar” (Fıkıh), s. 62.

45 Pîrîzâde ve Cevdet Paşa'nın *Mukaddime* tercümesinin şerhli tercüme karakteri ve açılımları konusunda bkz. Yavuz Yıldırım, “Bir Klasiğin Yorumlanarak Aktarımı: İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin Osmanlı Dönemi Türkçe Tercümesi”, *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 383-95, özellikle 387-93. *Mukaddime*'nin hilafetle ilgili kısımlarının tercümesine Pîrîzâde'nin eklediği şerhler için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilafeti Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Mülâhazalar (1725-1909)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 10 (2004), s. 5 vd.

azından aynı seviyede önem taşımadığı, bu yüzden farklı kıstaslarla ölçülüp biçilmesi gerektiği gündeme gelebilecektir.

•

Bu bahsi tamamlarken her zaman şerh ve haşiyeden ayrılması kolay olmayan klasik tercümeyle ilgili örnek bir metni aktarmak uygun olacaktır:

“*Tarikat-ı Muhammediye* ki Birgivî Mehmed Efendi nâm fâzılın telifi ve inde’l-ulema makbul tasnifidir ki sâlik-i râh-ı hidayet olanlara rehber ve tâlib-i nur-i hakikat olanlara şems u hâver mesabesinde bir şerif kitaptır. Amma lisan-ı Arab ile olup ümmi olanlara nef’ u faidesi kalîl olmağın bundan mukaddem yine fâzıl-ı mezburun evladından İsmetî nâm kâmil Türkî namına terceme ettiği manzurunuz olup velâkin ıstılahâtı tumturak ve ibarâtı ihtisar üzere ittifak düşüp ümmilere nef’i olmak kande belki tâlib-i müstahric rabt-ı kelâm ve fehm-i maksûd u merâm etmede âciz kalır idi. Ona binâen bazı ihvanın ikdâmiyle bu abd-i fakir Vedadî-i pürtaksir bi-avnillâhi’l-Meliki’l-Kadîr bi-kadri’l-imkân Türkî lisan ile terceme ve beyan eylemeğe şürû’ eyledi. Tâ ki nef’i etemm ve faidesi e’amm olup hayır duaya sebep ola. Ve bazı mahalleri kütüb-i muteberâtan tezyîl ve tekmil olunmağla *Tekmile-i Tarikat* deyü nâm verildi.”⁴⁶

Birgivî Mehmed Efendi’nin meşhur eseri *Tarikat-ı Muhammediye*’nin tercümelerinden birinin başına yazılan bu kısa metinde klasik telif tarzlarıyla, bu arada tercüme ve şerhle, bunların dili ve üslubuyla alakalı dikkat edilmesi gereken bazı hususları bir defa daha görüyoruz. Mütercim Vedadî Efendi aslında Türkçeye tercüme edilmiş “bereketli” bir kitabı tekrar tercüme etmektedir. Çünkü maksadı ve hedef kitlesi farklıdır; önceki mütercim İsmetî Efendi tercümesini üst zümreye, ulemaya hitap eden bir dille (tumturaklı ve muhtasar) yazmışken kendisi “ümmi”lere yani halka tercüme edecek, dilini ve üslubunu buna göre düzenleyecektir. Güneş gibi her tarafı aydınlatan kitabın faydasının ve rehberliğinin tam olması için kitabı (bugün anladığımız manada) sadece tercüme etmekle yetinmemiş, *muteber* kitaplardan iktibaslarla bulunmuş, ayrıca şerhli tercüme ettiğini beyan için *tezyil* ve *tekmilde* bulunduğunu, ekler yaptığını, tamamlayıcı (mufassal) bilgiler verdiğini ifade etmiştir.

Vedadî Efendi üzerinden farklı bir tercüme ve şerhle, daha doğrusu hem eserin aslıyla hem de diğer tercüme ve şerhlerinden kendini farklı kılan bir telif ameliyesiyle karşı karşıya olduğumuzda

⁴⁶ Vedadî, *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-ı Muhammediye*, İstanbul 1308, s. 2.

şüphe yoktur, bu yüzden *Tarikat-ı Muhammediye*'nin Arapça aslı ve şerhleri ile diğer Türkçe tercümeleri, bu tercüme kitabını bütünüyle ikame etme şartlarından ve iktidarından yoksundur. Halbuki bugünkü bakış açısıyla eserin aslını edinme ve okuyup anlama imkânına sahip bir kişi tercümesini önemseyerek tercih etmez, ancak meslekî olarak takip arzusu gösterebilir.

İlim ve kültür tarihimizde hem Vedadî Efendi hem de *Tekmile-i Terceme-i Tarikat-ı Muhammediye* örneklerinin istisnâî örnekler olmadığı, farklı kademelerde birçok vasıflı örneğinin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁷

3. Elbette bütün bu ilişkiler ağının ve süreçlerin bir ahlâkı, bir âdâp ve erkânı, nihayet bunlarla irtibatlı olarak yer yer sembollerle ve hususî işaretlerle seslenen-konuşan-yazan bir dili de oluşturmuştur. İlme, hocaya, kitaba, metne saygıyı (riayeti) ihlâl etmeden her türlü tenkidi ve tashihi yapmayı deneyen, farklı ve aykırı görüşleri zikretmekten kaçınmayan, münasip bir yolunu bulup kendi tercihlerini ifade etmek isteyen, umumiyetle de ağır akan, taşıdığı iddiayı hemen göstermeyen bu dilin grameri, gerçekten ince elenip sık dokunmuş, bu yüzden de çözülmesi farklı bir dikkat, bir tür ihtisas isteyen bir gramer olmuştur.⁴⁸

Azimâbadî'nin, Ebu Davud'un *Sünen*'ine yazdığı on dört ciltlik hacimli şerhine (*Avnu'l-Ma'bûd*) talik adını vermesi,⁴⁹ yani kelimeyi mütevazileştirerek eserini ve insanlığı yüceltmesi bu ahlâk ve anlayışın ete kemiğe bürünmüş çokça örneğinden sadece bir tanesidir. XIX. asrın sonlarında kaleme alınmış aşağıdaki metin, rumuzları bilinmediği zaman hantal ve itinasız bir yapı ve yük olarak

47 Sırrî-i Giridî'nin *Şerh-i Akaid Tercemesi* (2 c., Tuna Vilayet Matbaası, Rus-cuk 1292, 703 s.) temsil gücü yüksek örneklerden biri olarak zikredilebilir. Mütercim sadece metni tercüme etmekle kalmamış, diğer şerh ve haşiye-lerden birçok açıklamayı teknik özet tercüme usulüyle ve kaynak göstere-rek aktarmış, ayrıca kendisi notlar eklemiştir. Fakat bununla kalmamış, bir müddet sonra “*Şerh-i Akaid* tercümesinin bazı zevâidini tarh, gavâmızını şerh suretiyle telhîsi”ni hazırlamış ve *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm* adıyla neşretmiştir (Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1302, 385 s.).

48 Tam da burada bir tasavvuf ve kültür tarihçisinin uyarıcı ifadelerine yer vermek isteriz: “Osmanlı kültürü sembollerin diliyle konuşur. Bu dili çözüp la-yıkıyla anlayanlar için bu medeniyetin insan ruhuna nakşettiği hazine tam bir cennet; kulakları sağır, gözleri kör ve dilleri kekeme olanlar için ise tam bir cehennemdir”; bkz. Ekrem Işın, “Sembolizm ve Tasavvufî Hayat”, *Hoş Gör Yâ Hû - Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesnelere*, YKY, İstanbul 1999, s. 13.

49 Bkz. Topuzoğlu, “Haşiye”, s. 420.

görülebilecek bu ilim-metin ahlâkının ve dilinin hususiyetlerini hülâsa etmektedir:

“Kütüb-i müellefeye şerh yazmak hususunda ulema-yı kiram hazerâtının tayin buyurdıkları âdâb ve şurûttan birisi şârih olan zatın şerh-i kitap hususunda nusret ve himmetini kemâliyle sarf ederek şârih-i gayr-ı nâkıs olmasıdır. Lâkin mahmel-i sahihini bulmak mümkün olamayan bir şeye tesadüf olundukta o şeyi yalnız tasrih ve ıslah ile musannif hakkında bir vechile adem-i riayette bulunmamak lazımdır. Çünkü insan mahall-i nisyan olduğundan hata ve noksandan âri değildir. İnsanın hatası haiz olduğu fezâil ve kemalâtın inkârını mücib olamaz. Bu cihetle selef için tasrih-i ta'n u teşnî' etmekten ictinab eylemek muktezâ-yı edeb-i halef olmasıyla metn-i kitapta tesadüf olunan o misillü noksanları, şerhlerde *kîle* [denildi] ve *zanne* [zan düzeyinde bildi] ve *vehime* [tahminen/hissen bildi], *u'turiza* [itiraz edildi], *ucîbe* [cevap verildi] ve *bazu's-şurrâh ve'l-muhaşşî* [bazı şârih ve haşiyeciler] ve *ba'zu's-şurûh ve'l-havâşî* [bazı şerh ve haşiyeler] gibi kinayât [kinayeli ifadeler] ile ikmal ve itmam etmek fuzelâ-yı müteahhirînin de'b-i şeriflerindedir. Ulema-yı müteahhirîn hazerâtı ulema-yı mütekaddimîn hakkında itirazı tecvîz etmeyip tazimât-ı fâika icrasıyla irâe-i tarîk-i edeb buyurdular ve o misillü hefevâtı nâsihînin galatına haml ile râsihîn-i kiramın şan-ı âlîlerini isnad-ı hatadan muhafaza eyledikleri gibi bazı hefevâtı dahi ulema-yı mütekaddimîn hazerâtının mübahase ve ifadede fart-ı ihtimamlarına haml ettiler. Çünkü kütüb-i mütekaddiminde meşhûd olan bazı hefevâtın ulema-yı kiramın hâşâ adem-i iktidarlarına hamli vechen mine'l-vücûh caiz olmadığından ehl-i ulûma ta'n u tarîzin vech-i münasibi olmayıp bu babda tarîk-i insaftan asla udûl olunmamak beyne'l-ulema cümle-i âdâb-ı ilmiyeden add ü şümâr olunmuştur.”⁵⁰

50 Serkiz Orpilyan - Seyyid Abdülzâde Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s. 61-62, “Şerh-i Kütüb” bahsi. Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, s. 38.

Bu edebin sınırlarını göstermesi açısından, Rize müftüsü iken 1969 yılında vefat eden Fatih dersiamı Yusuf Karali hocanın kendisini, derslerini, teliflerini nasıl anlattığına da bakılabilir. Eser verme konusundaki çekingenlik yerleşik âdâb ve erkânın menfi neticelerinden biri olarak görülebilir:

“Âcizleri 1302 [1886] tevellütüydüm. Rize'de doğdum. Sarf ve nahiv tahsilini orada gördüm. Fatih [Medresesi'n]de tahsile devam edip güya ikmâl-i tahsil ederek [23 Temmuz] 1327 tarihinde ruûs imtihanına girdim. Mingayri liyakatin tesadüf eseri olarak muvaffak oldum. Aynı senede Fatih'te müzakereye [ders vermeye] başladım. Üç yıl devam eden müzakere dersimiz *Kâfiye*'den 'mecrûrât' bahsine gelince I. Cihan Harbi çıktı. Askere sevk olunduk. O suretle müzakereden mahrum kaldık. Bu imtihandan evvel Medresetü'l-Kudat ve Hamidiye Medresesi imtihanlarına da girmiş ve tesadüfen her ikisinde de muvaffak olmuşum.

Telifâtınız var mı diye fakirden istifsar buyuruyorsunuz. Bu ise sırf hüsn-i teveccüh-i fâzilâneleridir. Ve illâ selefîn müellefâtını anlamaktan âciz olan

Yerleşik olduğunu söylediğimiz bu âdâp ve erkân, aslında hemen her dönemde ulema arasından “Molla Kasım”ların ortaya çıkıp ağır ve keskin bir tenkit dili kullanmalarının ve herkesi “sigaya çekmeleri”nin⁵¹ önünü tamamen tıkamış da değildir. Fakat mizah, tahkir, tezyif, alay türünden ima ve ifadelerle yapılan tenkitlerin yeri umumiyetle ilmî eserler, şerh ve haşiyeler olmamış, bu tür metinler için farklı telif tarzları bulunmuş, dolaylı anlatım biçimleri geliştirilmiştir. Devrinin büyük ve kayıt tanımaz alimlerinden biri olarak Molla Lütî'nin (ö. 1495) meslektaşlarını ve onların ilim-bilgi anlayışlarını, tavırlarını, ahlâklarını alaylı ve sert bir dille hicvettiği *Harnâme*'si⁵² bu türe örnek olarak verilebilir.

•

Bir meseleyi anlatmak için yaptığımız bu kademelendirme ve tasvir elbette mutlak değildir ve istisnasız olarak her zaman, her kişi ve her eser için müsbet olarak işleyen ve bu sırayı takip eden bir karakter de göstermez, gösteremez. Şerh ve haşiye türünü İsla-

bizim gibi mübtediden telif ne kadar uzaktır! Bununla beraber 'men ellefe fe-kad istahlefe' [Eser telif eden geriye halef bırakmış olur] hakikatı da göz önündedir.

Vâkıa haksız olarak bazı ak yüzlü evrakın yüzünü karartmış isem de onları kitapların göze pek çarpmayan yerinde gizlemiş ve bir kısmını da idama mahkum etmişimdir. Çünkü benim yazılarımı kimse okumaz ve bakkallardan başka kimseye yaramaz olduklarını bilirim.

Bir zamanlar güya *İbn Fâriş Divanı*'nı mütalâaya koyuldum. Ondandır mün-tehabat olarak tercüme namına bir şeyler karalamıştım. Aynı zamanda müşarun ileyhın *Kaside-i Hamriyye*'si üzerinde Câmî merhumun yazdığı Fârisî şerhi ve Abdülbaki'nin kaside-i mezkûreye tahmisi de nezdimde bulunuyordu. Bunlardan kaside-i mezkûreye ve tahmisine ve Câmî merhumun şerhinde bulunan rübailerine tercüme adında bir miktar kağıt karalamıştım.

Bir de birkaç sene evvel Anadolu tarihine ait Fârisî lisanı ile yazılmış olan *Bezm ü Rezm* isimdeki kitabı Türkçeye tercüme eden zat, kitabın edebiyat-ı Arabiyeye müteallik cihetlerini fakire vermiş, onlara da şikeste-beste bir şeyler yazmıştım. O kitabın tab edilip edilmediğini de bilmiyorum.

Bir de Hacı Zihni Efendi merhumun *Meşâhir-i Nisâ* adındaki kitabında tesadüf etmemiş olduğu bazı meşâhir-i nisâ ilâve edilmiştir. Bunlardan başka ebeveyn-i Peygamberî hakkında olan İmam-ı Suyutî'nin manzum risâlesini yalan yanlış güya tercüme etmişim. Bunlardan hiçbiri tab' edilmemiştir. Hatta bir kısmı mevcut bile değildir"; bkz. İsmail Kara, *Rize Müftülerinden Yusuf Krali Hoca*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 21-23.

51 “Yunus eydür bu sözü eğri büğrü söyleme / Seni sigaya çeken bir Molla Kasım gelir.”

52 Neşri için bkz. Orhan Şaik Gökyay, “Tokatlı Molla Lütî'nin Harnâmesi”, *Türk Folkloru Belleten*, I/1 (1986), s. 155-82; a.mlf., *Eski Yeni ve Ötesi* (Seçme Makaleler 1), İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 383-406.

mî ilimler ve kültür alanları için önemli bir saha olarak düşünmek elbette bu adı taşıyan bütün metinlere otomatik olarak ve eşit seviyede bir ehemmiyet, değer ve statü kazandırmak anlamına gelmeyecektir. Bu türün de çok başarılı, orta düzeyde ve düşük kıratla örnekleri vardır ve bu gayet tabîdir.

İlim talebi ve tedris sürecine katılan belli bir idrak düzeyinin üstündeki herkes, kendisine üstatlar, metinler ve dersler üzerinden intikal edenlerle okuyup öğrendiklerini aynen aktarır veya daha vasıfsız olarak naklederse bunun giderek tekrara, zaafiyete, durağanlığa ve çürümüşlüğe yol açacağını bilir. Aynı şekilde kaynağı ve onun mantığını unuttur yahut bünyeye uygun olmayan ve kurucu mantığa zıt ilavelerde bulunursa bunun varacağı yerin de sapma ve bozulma olacağını kavrar. Hem geleneği sürdürmek ve devamlılığı sağlamak hem de dönemin arayışları ve icaplarını kavrayıp onlara uygun yeni yorumlar yapmak, yeni yollar açmak, yeni bir dil bulmak, önceki mirası bu zaviyeden tenkit ve şerh etmek... ilmi taşıyan, yayan, yorumlayan ve değerini muhafaza etmeye çalışan müderris-müellif alimin ana vazifelerinden biridir.

II. Bugünden Tarihe Giderken Şerh ve Haşiye

Bugünden geriye doğru bakarken, daha işin başında şerh ve haşiye geleneğinin neredeyse bütünüyle zayıf, iddiasız ve olumsuz bir alan haline gelişinin İslam tarihinde yeni bir hadise olduğunu tekrar söylememiz lazım. İslam dünyasının, bu arada Osmanlı Devleti ve Türklerin askerî mağlubiyetlerin sebepleri ve kendileriyle Batı arasındaki mesafe üzerine kafa yorarken başlattıkları yeni ıslahat süreçlerinin bir yerlerinde, esas itibarıyla kendilerine karşı kurulmuş olan ve bu arada şerh-haşiye literatürünü de yerinden eden oryantalistik dilin ideolojik hükümlerini ve akademik-siyasî iddialarını içselleştirmeye ve benimsemeye yöneldikleri müşahede edilmektedir. Buna İslam dünyasının kendi ilim ve kültür mirasından şüpheye düşmesi, onu yetersiz görmeye başlaması, giderek küçümsemesi ve paradoksal olarak bu yetersizlik üzerinden bekâ/tecdid problemini çözmeye teşebbüs etmesi vâkıası diyebiliriz.

Yetersizlik fikrine ulaşmak acaba bir tenkit sürecini başlatmak olarak da mütalaa edilemez mi? İlk bakışta bu soruya evet denilebilir. Fakat süreç takip edildiği zaman İslam ilim ve kültür mirasını yeni ve kritik şartlarda bir daha gözden geçirip hangi güçlü kısımlarıyla yola devam edileceği, hangi bölgelerinin tamir ve tashih

edileceği, nerelerinin terk edileceği istikametinde işleyen gerçek (yapıcı/yeniden kurucu) bir tenkit ve ıslah teşebbüsünden ziyade ağırlıklı olarak istihfaf, önemsizleştirme, karalama, hatta terk ve red mekanizmalarını işleten, bu sebeple tarihî realite fikrinden de hayli uzaklaşan kaba (yıkıcı) bir tenkit hissiyatının ve fiiliyatının ortaya çıktığı görülecektir.

Şimdi bu süreçteki bazı kabul, düşünce ve yaklaşımları önem sıralarına göre tasvir ve tahlil etmeye başlayabiliriz:

1. Bu düşünce ve yaklaşımlar arasında İslam ilim ve kültürünün, Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği tenkitlerle irtibatlı olarak XII. asırdan sonra ilerlemeden uzaklaştığı, durağanlaşmaya/gerilemeye/çökmeye başladığı, özgünlüğü kalmadığı ve yeni şeyler üretmekten ziyade ezberciliğe, tekrara ve taklide düştüğü fikri güçlü bir etkiye ve yere sahip gözükmektedir. (Burada yenilikten uzaklaşma, eski ile yetinme, orijinalite yoksunluğu, ezber, tekrar ve taklit kelimelelerinin altını bir daha çizelim). Görüldüğü üzere XIX. yüzyılda dillendirilmeye başlanan yetersizlik fikri, eşzamanlı bu yaklaşımla neredeyse otomatik olarak yedi asır geriye çekilmiş olmakta, neticede İslam tarihinin yarısını, Müslüman Türklerin tarihinin, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinin nerede ise tamamını âdeta esareti altına alan bir muhteva kazanmaktadır.⁵³

Etkileri hâlâ güçlü bir şekilde devam eden bu yaklaşım içinde muhtemelen ilk sorgulanması gereken şey sihirli “ilerleme” (*terakki, progrès*) fikridir. Modern Batı Avrupa düşüncesinde ilerleme fikri, bir taraftan dünyanın ve insanın yaratılışını açıklamak dâhil olmak üzere felsefî bir istikamete doğru akarken, diğer yandan mevcut siyasî, sosyal ve kültürel durumu Batı merkezli olarak tasnif etmek, derecelendirmek ve adlandırmak, yorumlamak iddiasındadır. Modern bilim anlayışı ve pozitivismle paralellik arz eden felsefî yönü büyük ölçüde dinî ve geleneksel dünya tasavvurlarını “geçmişte kalmış”, “hurafe” ve değersiz addederken sömürgecilik hareketleriyle paralellik gösteren sosyal ve siyasî yönü Batı-dışı toplumları, medeniyetleri ve kültürleri “geri”, itibarsız ve geçersiz kılmaktadır. Terakki fikrinin İslam dünyasına intikali ve yorumu ne kadar farklı olursa olsun bu iki hattın tortularını ve problemlerini çok katmanlı olarak taşıdığında şüphe yoktur.

53 Osmanlı tarihini gerileme paradigması üzerinden ele alma problemi hakkında bazı dikkatler için bkz. Rifaat Ali Abou-el-Hac, *Modern Devletin Doğuşu - 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. O. Özcel-C. Şahin, İmge Yayınları, Ankara 2000.

Hemen hiçbir önem atfedilmeden yapılan şerh ve haşiyeye vurgusu ilimlerin ve özellikle felsefenin gerilediğini ifade için başvurulan argümanlar arasında ön sırada yer almaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

“Görülüyor ki bizim [Müslüman olan Türklerin] birinci devredeki alimlerimizin himmetleri kendilerinden evvelce yazılmış mantık kitaplarına tercüme ve şerh eden veya üzerlerine haşiyeler yazmaktan ibaret kalmıştı. Bununla beraber on birinci asırdan beri bu himmet de gevşemişti. Çünkü medreselerimizde riyaziye, ulûm-ı akliye itibardan sâkit olmuştu. (...) Bizde mantık üzerine mühim bir kitap yazılmamıştır. Filhakika diğer ilimler üzerine de esaslı bir kitabımız olmayınca mantıktan öyle bir eser nasıl vücuda gelebilirdi? Fazla olarak büyük ediplerimizden bazıları halkı hikmet ve felsefeden soğutmaya çalışmışlardı.”⁵⁴

“Maksadım, ‘Arapçadaki ilm’ denilen ilme vâris olan bir millette [Türklerde], beş asır (XIV-XIX) içinde, bu ilmin durumunu kısaca belirtmek ve XIX. asra, yani modern ilmin Türkiye’ye girdiği tarihe kadar, inhitat ede ede, nasıl devam ettiğini göstermektir. (...)

Bu eseri [*Osmanlı Türklerinde İlim*] okuyanlar, Osmanlı Türkiye’sinde müsbet ilimlerin XIX. asra kadar ancak ‘Arap ve Fars dillerindeki ilim’in eksik ve bazan da yanlış bir devamından ibaret olup ne muhteva ne de metod itibarıyla ‘Yunan mucizesi’nin şarka intikali ile aldığı şekilden ayrı bir şekil almadığını ve mamafih bu ilimlerin, garptan fikir ve metod olarak yeniliğe doğru yürüdüğü nadir safhalar olmuş ise, onların ehemmiyetle belirtildiğini görecektir. (...) Bizim gibi bütün modern ilim ve tekniği hazır bulmuş milletler için, o ilim ve tekniğin [Avrupa’daki] tarihini kısaca olsun bilerek beşeriyet tarihinde harp ve siyaset yanında bir de ilim ve medeniyetin mevkii olduğunu öğrenmenin pek faydeli olacağına kaniim.”⁵⁵

“Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir. Beyzâvî’nin (ö. 1286) medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsiri bile bu türden bir tefsirdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkılapçı bir özelliği olan Kur’an gibi dinî bir kitap, *gramer ve hitabet süprüntüleri* altında gömülü kalmaya mahkum edilmiştir. Çok gariptir ki Kur’an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur’an’ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğrenimle ve kelâmıla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahi değiştirmesinden korkulmuştu. (...) Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve *özgün fikir* üretme çabalarının bir şekilde yavaşlaması ile

54 Mehmet Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, III/10 (1928), s. 55, 62.

55 Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 2. bsk., Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. vii, ix-x.

İslam dünyası tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan fakat *bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan bir alim tipiyle* karşı karşıya gelmiştir.” (vurgular bizim)⁵⁶

Bürokrasiden ve idarecilikten gelme bir kişi olmakla beraber Dârülfünûnün müderrisi sıfatıyla felsefe, tasavvuf, ahlâk, siyaset, psikoloji ilimleriyle de uğraşmış, Arapça ve Farsça yanında Fransızca ve İngilizce dillerine de vâkıf biri olarak Mehmet Ali Aynî'nin, tercüme, şerh ve haşîye alanlarını bu kadar sıradan ve kıymet ifade etmeyen cümlelerle geçiştirmesi gerçekten anlaşılması gereken bir tavır alış, daha doğrusu başlı başına önemli bir problemdir. (Halbuki XIX ve XX. yüzyılda yaşamış biri olarak kendisinin yaptığı ilmî faaliyetler de tercüme, derleme ve uyarılama ağırlıklıdır). Muhteva ve söylem itibarıyla yaygın olan bu değerlendirme ve hükümleri, XI. asırdan sonra medreselerde akli ilimlerin terk edilmesiyle ilmî faaliyetin gevşediği vurgusu takip etmiş, nihayet mantık sahası başta olmak üzere “bizde esaslî bir kitap” yazılmadığı yargısıyla sonuçlanmıştır.⁵⁷

Aynî'nin bu yaklaşımıyla bir tabip politikacı olan ve Türkiye'yi terk etmek zorunda kalınca Avrupa'da Osmanlı ilim tarihiyle ilgilenmeye başlayan Adnan Adıvar'ın yaklaşımı arasında, ayrı ayrı meseleleri ele almalarına rağmen esasta hiçbir farklılık yoktur. Buradaki ifadelerle sınırlı olarak bir farklılıktan bahsedilecekse,

56 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık - İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleniğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç - H. Kırbasoğlu, Fecr Yayınları, Ankara 1990, s. 117, 119. Müellifin, “(...) Ortaçağ Müslüman alimi ne kadar bilgi dalları varsa hepsi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat bunu yaparken esas olarak şerhleri kullanıyordu. Aslında kendisi de bir şârih ve derlemeciydi. Ortaçağ Avrupa'sında da bunlara benzer düşünürler vardı. Bu türden ilim anlayışı önemli fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre *ilim tahsili, bugün olduğu gibi bilinmeyenin peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade artık kâinatın sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi aklın pasif denebilecek bir şekilde elde etmesidir*. Bu tutum tabiatıyla *özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz*. Çünkü bu tutum hakikat hakkında bilmemiz gereken her şeyin zaten bilindiğini zannetmektedir. Bu durumda bize düşen ancak şurada burada kalmış ‘eksiklikleri’ tamamlama amacıyla, muğlak kalan yerleri açıklamak için şerh yazmak ve bir de köşede bucakta kalmış ufak tefek hataları düzeltmektir” ifadeleri için bkz. *a.g.e.*, s. 120 (vurgular bizim).

57 Mehmet Ali Aynî'nin Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i için, “pek dakik, pek tahlilî, istişadât-ı adîde ile iğnâ edilmiş”, “tertib-i umumisi pek ziyade istifadeli” gibi müsbet ve medihkâr değerlendirmeler yaptığını da hatırlatalım; bkz. *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1327, s. 102-06.*

Adıvar'ın, "savaşmayı bilen fakat düşünmeyi bilmeyen"⁵⁸ Türklerin modernleşme döneminde ilim konusunda da yeniliğe doğru hareket ettiklerini söylemesi zikredilebilir: Batılılaşmak ilim-bilim konusunda da Türklerin "makûs talih"ini yenmesinin önünü açacaktır. Burada modern tarih anlayışının hâkim izlerini de görüyoruz. Devamlılık fikrinin en çok kollarlanması gereken ilim olarak tarihin bizzat kendisi dönemin talepleri, icbarları ve ideolojik yaklaşımlar istikametinde parçalanmış, tarihle o tarihin bir parçası olarak kişi arasındaki fikrî ve fiilî mesafeler, boşluklar artmıştır: Kısa klasik dönemler iyi (*kuruluş, yükseliş, asr-ı saadet* fikri), uzun orta dönemler zayıf, geri, durağan (*inhitat, duraklama, eski rejim, ortaçağ* fikri) ve kısa/nevzuhur modern dönem tekrar parlak ve iyi (*uyanış, rönesans, inkılap, tecdid* fikri).⁵⁹

Acele verilen, çabuk yayılan ve uzun zamandır "ilmî" muamelesi gören bu değerlendirmeler ve hükümler ne yazık ki hemen hiçbir ilmî şüphenin, sorgulamanın ve derin tetkikin mahsulü değildir. Belki aforizmaların zaman zaman nasıl ilmî hüküm sırasına geçebileceğine iyi birer örnek olmak bakımından bir değerleri olabilir.⁶⁰

İslamî ilimleri tahsil ederek yetişen, klasik İslam felsefesi çalışarak akademik hayata atılan, Amerikan üniversitelerinde görev aldıktan sonra çağdaş İslam düşüncesinin meseleleri üzerine yoğunlaşarak modernist bir kimliğe bürünen Fazlurrahman'ın şerh ve haşiye üzerine yazdıkları ise, kayda değer "yeni hiçbir şey" söylememekle beraber bu konularda dışardan konuşanlarla içerden konuşanların aynı mantığı, yaklaşımı ve üslubu ne kadar kolay benimseyebileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

58 "Savaşmayı bilen fakat düşünmeyi bilmeyen Türk" sloganını Cemil Meriç'in aynı yaklaşımı paylaşan yazıları üzerinden tartışan bir metin için bkz. Dücane Cündioğlu, "Diyalektiğin Osmanlıcası - Cemil Meriç Eleştirisi", *Bir Mabed İşçisi Cemil Meriç*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 147-255.

59 Parçalanmış bu tarih düşüncesi konusunda bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hürafe - Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 75-109.

60 Harun Anay'ın, "İslam düşüncesi hakkında İslam dünyasında ve Batı'da son iki yüzyıldır yapılan çalışmaların çok az bir kısmı 12. yüzyıl sonrası İslam düşüncesi hakkındadır. Bu yüzden de elimizdeki çalışmaların yaklaşık sekiz asırlık bir dönem hakkında böyle bir hüküm vermeye yeterli olmadığını, bu iddiada bulunanların büyük ölçüde subjektif davrandıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz" ifadeleri için bkz. "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", s. 12. Benzer bir vurgu için ayrıca bkz. Abou-el-Hac, *a.g.e.*, s. 30.

(Bunun Kur’an’ın inkılapçılığı üzerinden yapılmasının psikolojik destek değerine işaret etmek isterim). Fazlurrahman’ın bu ve benzeri ifadeleri, vurguları tefsir ve şerh-haşiye literatürü üzerine yeniden düşünme ihtiyacı duymadan, mevcut söyleme arzulu bir şekilde katılma tercihi olarak anlaşılabilir. İslam ilim ve kültür mirası içinde en büyük zenginlik ve kazanç sayılması gereken tefsir merkezli dil ve gramer çalışmalarını, onun “süprüntü” diye tavsif etmesi ve -aşağıda temas edeceğimiz- özgün fikir vurgusu, meselelere hangi düzeyde ve ne türden endişelerle eğildiğinin açık bir işaretidir.

Bir başka açıdan bakarsanız Fazlurrahman’ın şerh ve haşiye edebiyatının, tefsirin zenginliğinin ve imkânlarının kısmen veya tamamen farkında olduğunu görebilirsiniz. Böyle farkındalık durumlarında, bu edebiyatın hantalılığı, yüzeyselliği, sıkıcılığı ve bugün “kaynaklara dönmek” için yapılması gerekenler açısından engelleyici veya geciktirici özellikleri öne çıkacak, tefsir çalışmalarının oluşturduğu “tarihî gelenek, Kur’an’ın yeniden anlaşılmasında yardımcı olmaktan ziyade, bu yeni anlayışın değerlendirme konusu olacaktır.” Müellife göre geçmiş (burada şerh ve haşiyeleri) de ciddiyetle hesaba katmayı öngören “parçacı düzenlemeler” ve “tedricî adımlar”, İslam dünyasının acilen muhtaç olduğu “şeriat kanunlarının ve kurumlarının Kur’an’dan ve Peygamber modelinden (...) metodik ve sistematik olarak çıkarılması zorunluluğu”nun önünde ciddi bir mania ve fikirleri karıştırıcı, dağıtıcı bir unsur olarak durmaktadır.⁶¹ Şu ifadeler de ona aittir:

“Gerçekten de bu [İslamî] ilimler, birtakım temel sebeplerden dolayı ne bilmezlikten gelinebilir, ne de saf dışı edilebilir; her şeyden önce, toplumun fikrî ve manevî varlığına devamlılık kazandıran *tarihî İslam*dır.”

“İslam kelâmına ve fıkha dair sistemli ve kapsamlı bir tarihî inceleme girişecek alimlerin cesaretini kıran iki husus daha vardır. Bunlardan birisi şudur: Kelâm ve fıkha dair bütün eserlerin, her bir alandaki görüşlerin ana çatısı formüle edilip kurulduktan sonra *yüzeysel olarak tekrarlanmasından fazla bir şey olmadığı* görülür. (...) İkinci husus (...) muhtasar eserler üzerine yazılmış şerhler ve haşiyelerden oluşan edebiyatın *sıkıcı özelliği*dir. (...) Bu [şerh ve haşiyeler] genelde kılı kırk yarmaya ve temelde *özgün olmayan* teferruata hasredilmiş kuvvetli bir edebiyat alanıdır. Ancak bunun tamamen bir *tekrardan ibaret olduğu* da sanılmamalıdır; zira bu eserlerde, bol miktarda keskin zekâ örnek-

61 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 75, 272-73.

lerine rastlamak mümkündür ve bir kimse bu *durgun sular*da bile hâlâ bazı incilere rastlayabilir.” (vurgular bizim)⁶²

2. İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslam Enstitülerinde, bunlardan etkilenerek veya bağımsız olarak akademi dünyasının dışında, İslamî ilimlerin tarihine dair yazılan telif-tercüme-uyarlama metinlerin kahir ekseriyeti, XII. asır sonrasıyla ilgili menfi vurgunun, duraklama-gerileme-çöküş edebiyatının belirleyici etkisi, gölgesi ve tahakkümü altında gelişti denebilir. (İctihad meselesini önemseyen iddia sahibi bu çevrelerin İslam ilimlerinin tarihiyle alakalı tasnifler ve şerh-haşiye edebiyatı konusunda, nerede ise hemen hiçbir üst sorgulama yapmadan, tabir caizse “taklitçi” bir tavır ortaya koymaları ve kendileri tarafından akademik olarak hesabı yeterince verilmemiş hükümleri benimseyip paylaşmaları dikkat çekicidir). Burada, oryantalizmden ve çöküş edebiyatından büyük ölçüde etkilenen çağdaş İslam düşüncesinin/İslamcılık hareketinin ana kabullerinin, ideolojisinin ve söyleminin etkili bir unsur olarak devreye girdiğinden de bahis açmak gerekecektir.⁶³

62 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 273, 279-80. Yazarın, “bizzat fikhın *Tarihi İslamın* en muhteşem ve en güvenilir açıklamasını oluşturduğu şüphesizdir” ifadeleri için bkz. *a.g.e.*, s. 279.

63 Büyük ölçüde Arap milliyetçiliği ve Osmanlı-Türk muhalefeti düşünceleri içinde yetişen Müslüman Arap ve bir ölçüde Acem müelliflerin “XII. asır sonrası”na dair menfi vurguları önemli bir problem olarak görmemeleri -akademik olarak değilse de- psikolojik olarak anlaşılabilir bir şeydir. Buna karşılık Müslüman Türk müelliflerin, hususen ilahiyatçıların bu konuda ayrı bir hassasiyete ve dikkate sahip olmayışları ise cidden düşündürücüdür. Tekrar edelim; şerh ve haşiye vurguları da kullanılarak İslam ilim mirasının zayıf bir alan haline getirilmesi ve tasfiyesi ile Türklerin tarihten tasfiyesi aynı siyasetin parçalarıdır.

İlahiyatçıların yazdıklarından birkaç örnek vermek gerekirse;

“(…) Osmanlılar zamanında kelâma çok önem verilmiş, kelâm alimleri üstün bir hizmet görmüş ve bu sahada binlerce eser yazmışlardır. Fakat buna rağmen Osmanlılarda Eş’arî, Bâkîllânî, Gazzâlî gibi *birinci sınıf kelâm uleması yetişmemiştir*. Osmanlı uleması, kelâm sahasında telif eserlerden ziyade şerh, haşiye ve talikata önem vermiştir. Onun için *Osmanlı uleması kelâmında önemli sayılabilecek bir yenilik ve değişiklik yapmamıştır*. Yapılan şey daha evvel kelâma dair yazılan eserleri şerh ve izah etmekten ibaret olmuştur. Mesela bir alim, kelâma dair bir eseri ele alıyor ve onu baştan sonuna kadar şerh ediyor. Başka biri bu şerhin anlaşılması güç yerlerini açıklayan bir haşiye yazıyor, daha başkası bazı notlar koyarak bir talik yazıyor. İşte Osmanlılar zamanında yapılan iş budur. Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları ya daha evvel veya Osmanlı sınırları haricinde yazılmıştı” (vurgular bizim); bkz. Süleyman Uludağ - Fuad Kavukçu, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yayınları, İstanbul 1974, s. 171. Benzer görüşler için ayrıca

İmam Hatip Okullarının, Yüksek İslam Enstitülerinin, İlahiyat Fakültelerinin ve aktivist dinî hareketlerin, din/İslam merkezli modernist yaklaşımları, bu yaklaşımların bir neticesi olan İslamî ilimlerin tarihiyle ilgili yorumları nasıl anladığı, nihayet Cumhuriyet ideolojisinin din ve İslam tarihine bakışını ne ölçüde benimsemiştiği ve içselleştirip taşıdığı yahut tenkit ve tashih edip dönüştürdüğü meselesi henüz ciddi sayılabilecek bir değerlendirmeye konu olmamıştır. Burada “durduğu yer”in farkında olan akademik bir sorgulama ve aktif bir katılımdan mı bahsetmek uygun olur, yoksa pasif bir iştirak ve kabul ile mi karşı karşıyayız sorusu da şimdilik muhatabı olmayan bir soru gibi durmaktadır. Bu çerçevede bir alt problem olarak Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden Türk alimlerle 1950 sonrası şartlarda yetişen Türk akademisyenlerin, ilahiyatçıların aynı meseleye nasıl baktıkları, hangi kaynaklardan ve fikirlerden etkilendikleri de mukayeseli olarak ve benzerlik-farklılık kıstasları üzerinden ele alınıp tahlil edilmelidir.

Mevcut durumu tespit etmeye ve anlamaya yöneldiğimizde, ilahiyat çevrelerinde şerh ve haşiye literatürünün, XII. asır sonrasının bariz telif tarzı ve hususiyeti olarak sık sık gündeme geldiği ve süregelen söylem etrafında tenkit konusu edildiği, en yumuşak ifadeyle sıçramalar ve büyük başarılar taşımayan zayıf bir alan olarak görüldüğü söylenebilir. Temsil gücü yüksek iki örnek üzerinde durmak gerekirse;

a) Türkiye’de 60’lı yıllardan itibaren kelâm ilminin yeniden kurulup gelişmesinde ciddi katkılarda bulunmuş, (bu satırların yazarı dâhil) çokça talebe yetiştirmiş medrese çıkışlı bir hoca ve sahasında yaygın akademik etkiye sahip eserlerin müellifi bir akademisyenin, dil itibariyle yumuşak ve dikkatli değerlendirmelerine bakabiliriz:

“Akaid ilminin geçirdiği merhalelerden biri de cem’ ve tahkik devridir. Hicrî 8. yüzyılın ortalarından itibaren başlatılabileceğimiz bu devir asrımızın başına kadar devam eder. Altı asır kadar süren bu uzun devre içinde, daha önce gördüğümüz hacimli telif eserleri yok değildir. Fakat bu devrin mümeyyiz vasfı evvelce meydana getirilen eserler üzerinde çalış-

bkz. Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 16, 152.

“Birkaç isim istisna edilirse, kelâma dair başlı başına eser veren bir Türk kelâmcısına rastlayamıyoruz. Yeni bir eser yazmak yerine diğerlerinin yazdıklarını şerh etme yolu seçilmiş ve bu metot kelâm ve felsefe gibi ilimlerin gelişmesine engel teşkil etmiştir”; bkz. Mustafa Said Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitimin Tenkidi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 291.

maktır. Bu çalışmalar, ilm-i kelâm sahasında telif edilen kitaplar üzerinde şerhler ve haşiyeler yapmak, ta'likat (notlar) eklemek, hülâsalar meydana getirmek veya bir eseri tehzib etmek (yeniden düzenleyip yazmak) tarzında yürütülmüştür. Ayrıca bu devirde, mühim görülen bazı kelâm meseleleri hakkında müstakil risâlelerin de meydana getirildiği göze çarpmaktadır. Meselâ; elfâz-ı küfür, kader ve isbat-ı Vacib risâleleri gibi.” “Cem‘ ve tahkik devri kelâmcıları felsefe ile mezcedilmiş kelâm metodunu devam ettirmişlerdir. Bu devir, İslâm tefekkür tarihinin kelâm ilmi sahasında bir duraklama ve gerileme devri sayılabilir. Hatta müteahhirinin bu ilm-i kelâmı, İslam felsefesi cereyanını da durdurmuştur. Çünkü felsefeyi massetmiş ve onu kendi bünyesi içinde eritmiştir.” “(...) Gazzâlî'den bir asır sonra Râzî, felsefe ile kelâmı birleştirmiş (mezcetmiş)tir. Daha sonra gelen Âmidî ve Kadı Beydâvî aynı metodu daha da geliştirmiştir. Hicrî 8. asrın ortalarından itibaren başlayıp 14. asrın başına kadar (milâdî 19. asrın sonu) devam eden uzun devrede ise aynı yol takip edilmiştir. Bir duraklama ve gerileme vasfı taşıyan bu devrede daha çok şerh ve hâşiyeye üzerinde durulmuştur. Müteahhirin ilm-i kelâmı felsefe ile mücadele etmiştir.”⁶⁴

Buradaki temel sorulardan ilki, bir devire adını veren ve ilim-düşünce tarihi ile telif çalışmaları açısından müsbet olarak ele alınıp

64 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi - Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 34, 35, 36; ayrıca bkz. s. 126.

Müellif daha sonra kaleme aldığı bir metinde farklı değerlendirmeler de yapacaktır: “Gazzâlî ile birlikte felsefenin kelâm ilmine dâhil olması, zaten Ebû Hanîfe ve özellikle Mâtürîdî'den itibaren Sünnî kelâmında, ayrıca Mu'tezile'de var olan akla önem verme ve onun ışığı altında istidlâllerde bulunma faaliyetlerine katkıda bulunmuştur. Şehristânî'den itibaren telif edilen kelâm eserlerinde bir taraftan felsefe kültürüne yer verilmiş, diğer yönden özellikle şerh ve haşiyeye biçiminde kaleme alınan kitaplarda hem eleştiriye önem atfedilmiş hem de dikkatli ve tatmin edici açıklamalar yapılmıştır”; bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV Yayınları, İstanbul 2004, s. 2.

İzmirli İsmail Hakkı'nın, “Müteahhirin ilm-i kelâmı ise Gazzâlî ile başlamış, Râzî ile istikmal olunmuş, Âmidî ile tevsî edilmiş, Beyzâvî ile tevsî hususu gaye-i kemâle gelmiş idi. Böylece alelumum ehl-i kelâm mesleği bir meslek-i felsefî oldu. Müteahhirin ilm-i kelâmında hilafiyatın başlıcası felâsife ile cereyan eder idi” ve “Müteahhirin ilm-i kelâmı âlem-i İslamda felsefeyi durdurdu, çünkü bu ilm-i kelâm felsefe-i Yunaniyeye, felsefe-i Yunaniyeyi âlem-i İslamda neşr ile efkâr-ı İslamiyeyi felsefe-i Yunaniye sahasına yaklaştırmak isteyen felâsife-i İslamiyeye, Fârâbî ile İbn Sinâ ve emsâlinin felsefelerine, o vakitler zuhur eden mübtedî'a ve melâhidede karşı vaz' olunmuş idi” ifadeleri için bkz. *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1341-1339, c. I, s. 88, 89. Karşılaştırma için ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336, s. 9-10.

yorumlanması gereken *cem’ ve tahkik* gibi iki kelimenin niçin duraklama ve gerileme gibi menfî veya zayıf çağrışımları ağır basacak bir tarzda kullanıldıklarıdır. Adı üzerinde, *cem’* ve *tahkik*, dağınık duran bilgi, fikir ve meselelerin derlenip toplanması, sistematik hale getirilmesi, muhkemleştirilmesi ve mevcut bilgilerin doğruluk, yerindelik, yeterlilik, sürdürülebilirlik vb. açısından tetkik ve tahkik edilmesidir.⁶⁵

İlimlerin (belki sanatların da) büyük atılım yapmaları ve yeni kavram öbekleriyle yeni paradigmalara geliştirmeleri umumiyetle ya var olmak sancılarının çekildiği kuruluş devirlerinde veya şartların değişmesiyle var olanın sürdürülmesinin zora girdiği kriz dönemlerinde olagelmıştır. Kuruluş ve krizleri takip eden dönemler işin tabiatı icabı fikirlerin ve meselelerin daha bir oturduğu, kendi içinde veya mücavir alanlarla irtibatlarının kurulduğu, mantık örgüsünün tahkim edildiği, dilinin rafine hale getirildiği devirlerdir. Aslında bunu yapmak ve başarmak da büyük bir atılımdır. Çünkü burada büyük bir gelişme ve sıçrama çizgisini belli bir oturmuşluk ve istikrar düzeyine intikal ettirmek sözkonusudur.

Kuruluş ve yeni paradigmalara üretme dönemini nisbeten dik bir açıyla yukarıya çıkan ve büyük sıçramalar gösteren çizgi şeklinde düşünürsek *cem’ ve tahkik* dönemini de iniş çıkışları fazla olmayan nisbeten düz bir çizgi gibi tahayyül edebiliriz. İlimlerin ve fikirlerin tarihinden biliyoruz ki, büyük sıçramalara hayatîyet, dayanıklılık ve devamlılık kazandıran, hatta onların niçin atılım ve sıçrama olduklarının anlaşılmasını mümkün kılan şey istikrar dönemlerindeki takipçilerin ince işçilikleri ile tadil, tashih ve şerh istikametindeki

65 Kelâm konusunda benzer görüşler, tasnifler ve değerlendirmeler için bkz. Fahreddin Râzî, *Kelâm’a Giriş: el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 1-2; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 197; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 79-84; Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, s. 289-91; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi: Kişiler, Görüşler, Eserler*, Esra Yayınları, Konya 1992, s. 201-203; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993, s. 272; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV (Ankara 2002), s. 200-01 (“Aduddüddin el-İcî’den itibaren şerh ve haşiye geleneği başlayıp Teftâzânî; Cürçânî ve Devvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir”); Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, s. 15.

Bu yaklaşımları tasvir ve tenkit eden bir çalışma için ayrıca bkz. M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. A. Akyıldız - T. Buzpınar - M. Sinanoğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 205-07.

isabetli ve üst düzeydeki sabırlı metodik müdahaleleridir. İlimleri ve fikirleri belli çerçevelere ve iç bütünlüğe sahip bir manzume, sadmelere karşı dayanıklı, canlı ve muhtemel yeni krizlere karşı hazır/hazırlıklı hale getiren de bu tadil ve müdahalelerden başkası değildir.⁶⁶

Nitekim müellif de Mâtürîdî kelâmının tarihini, belli başlı eserler üzerinden anlatırken XVIII. yüzyılda telif edilmiş bir şerh için ziyadesiyle müsbet ifadeler kullanacaktır:

“Mâtürîdiyye âlimlerinin meydana getirdikleri kelâm eserleri meyanında, son asırların allâmesi, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, lügat, tabakat ve ensâb ilimleri mütehasısı, büyük müelliflerden, Murtaşâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) de eserini zikretmeliyiz. Kaynaklarda Türkçeyi de iyi bildiği zikredilen bu Hanefî alimi, meşhur *İhyâ* şerhinin ikinci cildinde, Gazzâlî'nin 36 sayfalık akaid metnini [*Kavâidü'l- akâid*] 300 sayfaya yaklaşan bir şerh ile izah etmiştir. Zebîdî bu izahlarında ehl-i hadis (Selefiyye), ehl-i nazar (Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye) ve ehl-i keşf (Sûfiyye) olmak üzere sünnet çerçevesinde kalan her üç zümrenin metodunu, yerine göre büyük bir vukuf, tedkik ve tenkîd zihniyetiyle kullanmasını başarmıştır. Bu şerh başlı başına bir kelâm eseridir.”⁶⁷

Daha çok İslam sanatlarında kullanılan *tenevvüden* bu çerçevede bahsetmek uygun olur zannediyorum. Çünkü bu kavram yaratıcılıktan ziyade keşif peşinde koşan Müslüman sanatkârın, hem geleneği sürdürmek hem de bir zaaf olduğu açık olan aynen tekrar veya mutlak taklitten uzaklaşmak için tekrar ediyor gibi gözükteği alanlarda *tenevvü/çeşitleme* üzerinden ince ve estetik farklılıklar ortaya koyması, bu yolla hem kendini hem de sanatını taklit-bid'at sarkacından kurtararak tekâmül ettirmesidir. Buradaki tekrar/taklit ve yenilik yahut benzerlik ve farklılık çerçeveleri birbirini iten değil besleyen mekanizmalar halinde işlemektedir.⁶⁸

66 Gazzâlî sonrasının bu açıdan önemi konusunda bkz. Ahmet Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 1 (1996), s. 24-28.

67 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî*, s. 134.

68 *Tenevvü* konusunda bkz. Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, s. 76-81.

Bir Osmanlı tarihçisinin şahitliğine baş vurursak; “[15 ve 16. yüzyılların] başarılarını anlayabilmek için, bunların İslam kültür geleneklerinin dingin çerçevesi içinde gerçekleştiğini, yani çoktandır belli bir olgunluğa erişmiş bir kültürün yeni bir parıltısı olduğunu görmemiz gerekir. Çağın hedefi yeni bir sosyo-kültürel gelişme başlatmak değil yaşayan ve üstünlüğü sorgulanmayan bir geleneği daha da olgunlaştırmaktır. Dönemin tanık oldu- ➤

Tam da burada ikinci mühim soruya geçebiliriz: XIX. yüzyılda ve sonrasında yeni bir döneme (uyanış, tecdid devrine) girilmiş, Yeni İlm-i Kelâm diye bir teşebbüs ortaya çıkmış ve yukarıdaki anlatıma göre müsbet bir alan açılabilmişse bu ne ile ve nasıl mümkün olabilmıştır? Nasıl olmuş da uzun asırlar (anlatıma göre altı asır) duran, gerileyen bir ilim ve düşünce çizgisi birden, birilerinin elinden yükselişe geçmiştir? Diyelim ki medreseden yetişen İzmirli İsmail Hakkı'nın -şerh ve haşiye olmayan- *Yeni İlm-i Kelâm* kitabı mevzusu, meseleleri, kaynakları itibariyle hangi büyük ve dönüştürücü özellikleri yüzünden “yeni” ve müsbet olmuştur? Tarihin içinden bazen coşkun bazen durgun bir su gibi akıp gelen ilmî ve fikrî birikim inkıtasız olarak gerçek yerine yerleştirilmediği zaman bu sorular muhtemelen ancak haricî şartlar ve dış tesirlerle veya konjonktürle cevaplandırılacaktır.

Dikkatli ve hazifli bir dil kullanarak eserinin, döneminin, usulünün farklılıklarına ve yeniliklerine işaret eden İzmirli'ye kulak vermek belki münasip olacaktır:

“*Yeni İlm-i Kelâm* (...) cumhur-ı mütekellimînin bab-ı nübüvvette tarikleri olan havârik-ı hissiyenin, *felsefe-i hâzıra* ile imkânını isbat eylemiş; mucizât-ı hissiyeden ziyade mucizat-ı mânevîyeye atf-ı ehemmiyet etmiştir. *Fen* ile, *tecrübe* ile isbatı kâbil görülmeyen hususâtın imkânını *akıl* ile, *yeni mantık* ile isbat ettikten sonra vukûunu Muhbir-ı sâdik sallallâhu aleyhi ve selem Efendimiz hazretlerinin katî haberlerine bina kılmıştır. (...) [Garb] Mütefekkirînin efkâr ve intikadâtını nazar-ı itibara alarak usul-i İslâmiyeye muvafık olanları an-burhan kabul, bilâkis mugayir olan[ları] yine an-burhan red etmiş; bu babda *yeni bir tarz* takip eylemiştir. *Kâffe-i ulûmda hakim olan* [yeni] menâhic (metodoloji) kavâidi ile yürüyerek *iskolastik* müdafaa yerine *metod* dairesinde müdafaayı ikame etmiştir. Böylece hem mantık-ı sûrîyi, hem mantık-ı maddîyi elde tut[muştur] (...) Müteahhirîn kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâya göre *Garp felsefesi* ile lüzumu derecede beraber gitmiş, Tabiiyyât ve Felekiyâtı yine müteahhirîn İlm-i Kelâmında olduğu gibi daire-i şumûlünde tutmamıştır” (vurgular bizim).⁶⁹

Müellifin açıkça, bazen zımnen ifade ettiği üzere en mühim yenilik olarak; cem' ve tahkik devri kelâm ilmi için bir tenkît konusu

ğu sosyo-politik yeniden örgütlenmelerin de kültürel gelişmelerin de rehberi İslam uygarlığının uzun mirasıydı”; bkz. Engin D. Akarlı, *16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul 1986, s. 19.

69 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. I, s. 17-19.

olan Yunan felsefesinin yerini modern Avrupa felsefesi (felsefe-i hâzıra), Yunan filozoflarının yerini de modern Batı mütefekkirleri almış, bu yüzden mucizeler onların üzerinden ispat edilmiş, edilemeyecekler (mucizât-ı hissiye) atlanmış, (yeni) akıl ve yeni mantık ispat için kuvvetli bir unsur olarak devreye sokulmuş, iskolaistik yerine metot (mantık-ı tatbikî kastedilmiş olmalıdır) ikame edilmiş,⁷⁰ muhtemelen önemlerini kaybettikleri düşüncesiyle Tabiiyât ve Felekiyât bahisleri dışarıda tutulmuştur.⁷¹ İzmirli'nin kendi döneminde yaptığı işin, -başarı derecesinden bağımsız olarak- anlamlı bir şey olduğunda şüphe yoktur, fakat ortadaki kaydadeğer çaba müteahhirîn kelâmının yaptığı için ancak o çizgi kuvvetle hesaba katılarak ve ona değer verilerek doğru ve yerinde anlaşılabilir ve o zaman *Yeni İlm-i Kelâm* gerçek değerini bulabilecektir.

b) Yüksek İslam Enstitüleri ve İlahiyat Fakültelerinde İslamî ilimlerin tarihine dair yazılan eserlerdeki XII. asır sonrası vurgusu ile şerh ve haşiye ilişkisi üzerine vermek istediğimiz ikinci örnek fıkıh tarihiyle alakalıdır. Kaynak olarak kullanacağımız eserin müellifi yine 60'lı yıllardan itibaren fıkıh ve fıkıh usulü ilminin yeniden kurulup gelişmesinde ciddi katkılarda bulunmuş, yeni tartışmalar başlatmış, çokça talebe yetiştirmiş bir hoca ve sahasında yaygın akademik etkiye sahip eserlerin müellifi, toplumsal karşılıklar bulmuş fikirlerin savunucusu bir akademisyendir.

İlk baskısı 1975, genişletilmiş ikinci baskısı 1989 yılında yapılan *İslam Hukuk Tarihi* kitabı fıkıh ilminin tekâmülünü beş bölüm altında ele almaktadır: Birinci bölüm “Fıkıhın Doğuşu” alt başlığıyla Hz. Peygamber Devri (s. 55-108), İkinci bölüm “Fıkıhın Gelişme Çağı” alt başlığıyla Sahabe Devri (s. 109-68), Üçüncü bölüm “Fıkıhın Olgunluk Çağı” alt başlığıyla Abbasîler Devri (s. 169-248).

70 İzmirli kendisi de buna ayrıca işaret ediyor: “Bu [müteahhirîn] İlm-i Kelâm[in]ın erbabı bin tarihlerden sonra kesb-i nedret etmiş, daire-i şumûlüne aldığı felsefe-i kadîme de üç asırdan beri münkarız olmuş, yerine Garp felsefesi kaim olmuş idi. Garp felsefesi ahîren memleketimize de girmekle bu İlm-i Kelâm bittab' gayrıkâfi görülmeye başlamış, İlm-i Kelâmın bugünkü zihniyete göre yeni bir şekil iktisab etmesi zarureti hasıl olmuştur. İşte bu zaruret karşısında Tetkikat ve Telifat-ı İslamiye Heyet-i ilmiyesi Yeni İlm-i Kelâmın tahrir olunmasını taht-ı vücudba görmüştür”; bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 90.

71 Bu ihmal yüzünden bugün klasik kelâm kitaplarındaki Tabiiyât ve Felekiyât bahisleri -muhtemelen İlahiyat Fakültelerinde bile- üst düzeyde okunup anlaşılmadığı için müteahhirîn kelâm sisteminin bütününe nüfuz etme ve felsefe ile irtibatlarını kurma imkânları da zayıflamış olmalıdır.

Bu bölümde fıkıh mezhepleri de ele alınmaktadır). Dördüncü bölüm “Fıkıhın Duraklama Çağı” alt başlığıyla “Selçuklular Devrinde Fıkıh” (s. 249-69), Beşinci bölüm “Fıkıhın Gerileme Çağı” alt başlığıyla Moğol İstilasından *Mecelle*'ye Kadar (s. 270-313), Altıncı bölüm “Uyanış Çağı” alt başlığıyla *Mecelle*'den Zamanımıza Kadar (s. 314-84).⁷² Selçuklular devrini “Fıkıhın duraklama çağı” haline getiren hususiyetler olarak 1. Taklit ruhu, 2. Münazara ve münakaşalar, 3. Mezhep taassubu, 4. İctihad kapısının kapanması maddeleri zikredilmiş;⁷³ Moğol istilasından sonra fıkıhın gerilemesinin sebepleri arasında ise 1. Fıkıhçılar arasındaki irtibatsızlık, 2. Selefin kitaplarına karşı ilgisizlik, 3. Müctehit yetiştirecek eserlerin yazılmaması, 4. Hile ve tevil hususları sayılmıştır.

Esas itibarıyla Osmanlılar dönemine tekabül eden gerileme dönemi için yapılan değerlendirmelerden biri de şöyle düzenlenmiştir:

“Daha önceki devrelerde de geniş eserlerin kısaltıldığı, özetlendiği (*ih-tisar*) görülmüştür. Fakat bu devirde ihtisar bir marifet kabul edilmiş, bir kelime ile anlatılacak hükmün iki kelime ile anlatılması kusur sayılmıştır. Bu telakki, bilmece şeklini almış metinlerin doğmasına sebep olmuş, anlaşılmayan metinlere *şerh* yazılmış, bunları da *haşiye* ve *ta'likler* takip etmiştir. Bu metod talebinin ruh ve manadan lafza, şekle yönelmesine sebep olmuştur.”⁷⁴

72 Hayrettin Karaman, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, ilaveli 2. bsk., Nesil Yayınları, İstanbul 1989. Ayrıca bkz. a.mlf., “Fıkıh”, *DA*, XIII (İstanbul 1996), s. 10-11. “Hicri dördüncü asrın ortalarından başlayıp on üçüncü asrın sonuna, yani *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin hazırlanışına kadar devam eden uzun dönem”i Taklit Dönemi, *Mecelle* sonrasını ise “Kanunlaştırma ve yeni içtihat dönemi” olarak adlandıran bir başka tasnif için bkz. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 7. bsk., Beta Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 57-61.

73 Karaman, *a.g.e.*, s. 251-57. Benzer fikirler ve tasnifler için bkz. Hudarî, *Tarihu't-Teşrii'l-İslâmî*, 9. bsk., el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır 1390/1970, s. 233-264 (*İslam Hukuku Tarihi*, trc. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1974, s. 317-51); Hallaf, *Hulasatu Tarihi't-Teşrii'l-İslâmî*, 8. bsk., ed-Daru'l-Kuveytiye, 1388/1968, s. 95-102 (*İslam Teşrii Tarihi*, trc. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970, s. 57-62).

74 Karaman, *a.g.e.*, s. 273. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., “Fıkıh”, s. 10. Bu tespit ve değerlendirmenin tenkidi için bkz. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları - Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 357, 393 (“150 eserden sadece 3'ü ihtisardır”). Diğer rakamlar: 30 metin, 44 şerh, 41 haşiye, 3 talik, 26 risale, 3 tercüme. XVII. yüzyıla ait bir döküm için bkz. Unan, “Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller”, s. 97; a.mlf., *Fatih Külliyesi*, s. 360, 380: 118 eserden 32'si (%27.1) telif, 86'sı (%72.9) şerh, haşiye, ➤

Müellif, fıkıhın *gerileme* çağında “sayıları binleri bulan” fakih arasından 76 fıkıh aliminin hayatı ve eserlerinden bahsediyor. Bunlar içinde İbnu'l-Hâcib, Karafî, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, İbn Teymiye, İbn Kudame, Sadruşşeria, İbn Kayyım el-Cevziye, Davud-ı Kayserî, Sübkî, Teftâzânî, Cürcânî, Firuzabadî, Molla Fenarî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedrüddin Aynî, İbn Hümmam, Hızır Bey, Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Lütfî, Suyutî, İbn Kemal, Ebussuud, Aliyyü'l-Kârî, Şah Veliyullah, Şevkânî, nihayet İbn Âbidîn gibi birçok alanda devasa eserler bırakmış, kendi vadisinde çığır açmış büyük alimler, şârihler, müellifler, muhaşşîler, müderrisler, şeyhulislamlar da bulunmaktadır.⁷⁵

Burada Selçuklu-Osmanlı ilim hayatının ve şerh-haşiye meselesinin müstakil yahut önemli bir konu olarak ele alınıp çok yönlü bir şekilde değerlendirilmediğine, sadece ilmîliği en azından tartışmalı tasniflerle uyumlu olarak menfî dönemlerin sebep veya neticelerinden biri, nihayet zayıf, ehemmiyetsiz bir alan olarak geçtiğine işaret etmek lazım. Bu alimlerden herhangi birinin eserlerine, fikirlerine, arayışlarına, telif tarzlarına, metodolojilerine, dönemlerinin ilmî-fikrî meseleleriyle ilişkilerine odaklanan “tarafsız” bir göz, İs-

hamiş, talikat, kelimat, tasnif, tercüme. Tanzimat dönemine ait bir döküm için bkz. Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, MEB Yayınları, İstanbul 2004, s. 168: 865 eserden 438'i (%51) telif, 358'i (%41) şerh ve haşiye, 69'u (%8) tercüme. R. Cici kendi çalışma dönemi için şunu da vurguluyor: “Haşiyelerin az bir kısmı ile şerhlerin, özellikle ilk dönem Osmanlı fakihleri tarafından yazılanların büyük bir kısmı telif niteliği taşımaktadır. Yani *şerh* diye bir kayıt bulunmamış olsaydı onları bütünüyle orijinal metinler içinde görmeyi engelleyecek herhangi bir sebep bulunmayacaktı. Hatta bazı şerhlerin orijinal metinlerden daha güçlü olduğu ifade edilebilir. Sözgelimi Alaeddin Esved'in *Künûzü'l-Envâr*'ı ile Molla Hüsrev'in *Mir'ât* ve *Dürer*'i içerikleri bakımından metinleri aşmış gözükmektedir”; *a.g.e.*, s. 324.

H. Karaman, XX. asrın başlarında vefat eden Azimâbâdî'lerin yazdıkları şerh ve haşiyeler için ziyadesiyle müsbet ifadeler kullanacaktır: “*Avnu'l-Ma'bûd* ismiyle Ebu Davud'un *Sünen*'ine yazdığı haşiye tahkik ve ictihad eseridir. (...) *Gayetu'l-Maksûd* adıyla *Sünen*-i Ebî Davud'a yazdığı şerh en büyük şerhtir, ictihad ve tahkik eseridir”; bkz. *a.g.e.*, s. 341.

75 Karaman, *a.g.e.*, s. 278-313.

Muhtasar bir fıkıh tarihi yazan Ömer Nasuhi Bilmen'in fıkıh alimlerini zikrediş biçimi tamamen farklıdır. O ashab-ı kiramdan günümüze 405 fakihin hayatını alfabetik olarak vermiş, bu arada Büyük Ali Haydar Efendi (s. 336), Ahıskalı Ali Haydar Efendi (s. 336), Kuyucaklızâde Atif Efendi (s. 338), Cevdet Paşa (s. 345), Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi (s. 433), Karnabatlı Ömer Hilmi Efendi (s. 443) gibi son devir ulemasına da yer vermiştir; bkz. *Hukuk-ı İslâmiye ve İstilahât-ı Fıkhiye Kamusu*, c. I, s. 327-474.

lamî ilimlerin “yükseliş” çağı olarak vurgulanan dönemlere benzer şekilde, hatta bazen onlardan daha yukarıda endişelerin, tartışmaların, başarıların varlığını görebilir, bunu rahatlıkla savunabilir. Bir misal olmak üzere Osmanlı alimi ve aynı zamanda fakih olan Molla Fenarî (ö. 834/1431) için söylenenlere bakabiliriz:

“Molla Fenarî’nin kendisinden önceki entelektüel birikimden yararlanma hususunda kapsayıcı bir bakış açısına sahip olması, farklı ya da çatışan düşünce geleneklerini birbiriyle uyuşacak tarzda yeniden ele alabilmesini sağlamış ve daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirilecek bir sentezi düşünürün asıl gayesi haline getirmiştir. Din ilimleri olarak fıkıh ve kelâm, felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak mantık, vahdet-i vücud metafiziği olarak tasavvuf bu düşünce sisteminde dinî ve akli meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır.”⁷⁶

İslamî ilimlerin tarihini katı tasniflere tâbi tutan umumî yorumların arkasında, dinin ana kaynaklarıyla irtibatına, kaynaklara dönüş fikrine odaklanmış bir ilim (örneğinimizde fıkıh) anlayışı ve asr-ı saadet vurgusu üzerinden yeniden kurgulanan parçalı bir tarih/İslam tarihi telakkisinin olduğu açıktır. Ayrıca örneğimizde fıkıhın tarihi, gelişmesi ve duraklaması nerede ise tamamen ictihadın olup olmaması ve mezhep taassubunun/mezhebe bağlılığın varlığı yokluğu meselesi etrafında inşa edilmiş, diğer unsurlar ve gelişmeler ancak bu hâkim unsura göre kendilerine yer bulabilmiştir. Bu düşünme ve tahlil biçiminin en önemli usul problemi, büyük ölçüde hadisenin ne olduğu üzerinden değil ne olması gerektiği önceliğinden yürütülüyor olmasıdır. Yazara kulak verirsek;

“[Fıkıhın duraklama devrinde] inkişaf çizgisinde duraklama ve sapma vardır. Artık büyük müctehidler devrinin hür ve mutlak ictihadı, doğru-
dan doğruya Kur’an ve Sünnet kaynağından hukukî hayata çözümler ve aydınlık getiren çalışmalar durmuş, onun yerini *taklitçilik ruhu* almağa başlamıştır.”

“Bundan önceki devrede gördüğümüz tercih ve tahric selahiyetine mâlik fıkıh bilginlerinden sonra gelen bu devir [Moğol istilasından *Mecelle*’ye kadar süren gerileme devrinin] fıkıhçılarında *taklit ruhu*

76 Tahsin Görgün, “Molla Fenarî” (Düşüncesi), *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 248. Fenarî’nin *Fusûlü’l-Bedâyi*’ adlı fıkıh usulü eserini değerlendiren bir başka araştırmacı şu değerlendirmeyi yapar: “Fenarî [önceki] kaynaklardan sadece nakilde bulunmakla yetinmemiş, zikrettiği hemen her görüşü değerlendirmeye tâbi tutmuş, yalnızca diğer mezhep mensuplarını değil kendi mezhebine bağlı müellifleri de tenkit etmekten çekinmemiştir”; bkz. Hakkı Aydın, “Fusûlü’l-Bedâyi”, *DİA*, XIII (İstanbul 1996), s. 229.

tam manasıyla kök salmıştır. Yeniden müstakil ve müntesip icthad bir yana, bir mezhebe bağlı Müslümanın diğer Sünnî-İslam fıkıh mezhebinden istifadesi, çeşitli mezhep sâliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının cevazı... bile tartışılmıştır. (...) Bu devirde İslam ülkesinde yetişen fıkıh bilginlerinin yekdiğeriyle irtibatı kesilmiş, müctehid yetiş-tiren kitaplar okunmamış ve yazılmamıştır.”⁷⁷

Nitekim *Mecelle* ile başlatılan “uyaniş çağı”nın ve bu çağı temsil eden ulemanın bariz özellikleri arasında icthad kapısının açılması ve mezhepler arasında tercihlerin yapılması ilk sırada yer alacaktır.⁷⁸ Halbuki modern dönemde yeni bir muhteva ile öne çıkan icthad telakkisi ve mezhep meselesi klasik kaynakları tasnif ve tahlil için kullanılabilecek araçlardan sadece biri, belki önemli bir tanesi olabilir. Yazarın, aynı zamanda modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini işleten bir mekanizma olarak çalışan icthad kapısının nereye doğru açıldığını, İslam ilim ve kültür mirasını nasıl dönüştürdüğünü, hangi laik yorumlara kaynaklık ettiğini ve hem fıkıh usulü hem de fıkıh/hukuk meseleleri etrafında ne türden ciddi problemler doğurduğunu tartışmaması da dikkat çekmektedir.⁷⁹

77 Karaman, *a.g.e.*, s. 250, 272, 273.

78 Karaman, *a.g.e.*, s. 315-16. Bu dönemin öne çıkan fıkıh alimleri ve eserleri için bkz. *a.g.e.*, s. 338-52.

Farklı bir değerlendirme için bkz. Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk - İslâm Hukuk Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 170: “Tanzimat hareketinden sonra içtihat hukuku yeniden önem kazanmıştır. Nizamiye mahkemelerinin teşkilinde ve yeni kanunların tedvininde isim verilmeden içtihat ameliyesine başvurulduğu söylenebilirse de *Mecelle* ve benzeri şer’î kodlarda içtihatın ziyade diğer İslam hukuku mezheplerinin görüşlerini taklit yoluna gidilmiştir.”

79 Burada bir başka fıkıh mütehasşısının kaleminden çıkma bir değerlendirme ve tenkide yer vermek tamamlayıcı olabilir: “Modern dönemde fıkhı dair araştırmalara hâkim olan ve *Tarihu’t-Teşrî’l-İslâmî* literatüründe ifadesini bulan tarih tasavvuruna göre yaklaşık hicrî üçüncü asrın sonundan itibaren mezhep taassubunun, münazara ve cedelin giderek yaygınlaştığı ‘taklit devri’ başlamakta, Moğol istilası ile beraber hız kazanan bu süreç ‘ihya hareketleri’ne kadar devam etmektedir. (...) Teoriden ziyade ideoloji olarak nitelenebilecek derecede indirgemeci ve hatalarla malul sözkonusu tarih tasavvurunun kötilediği zaman dilimi, fıkhın müstakil bir ilmî disiplin sıfatıyla var olduğu dönem, tervec ettiği dönem de bu sahanın henüz ilim olarak teşekkülünü tamamlamadığı zaman dilimidir. (...) Orijinalite mefhumunu yalnızca naslardan ve daha önce ifade edilmemiş bir hüküm çıkarmaya hasrettiği anlaşılın sözkonusu tasavvur, hicrî üçüncü asırdan itibaren fikhî faaliyetlerdeki birçok gelişimi ve katkıyı görmemektedir. ‘Ak- lın donması’ ve ‘taklidin karanlığı’ gibi mecazlarla tasvir edilen dönemler toptancı bir anlayışla mahkum edilmekte, yalnızca fıkhı büyük katkılarda ➤

Bu aşamada belki XII. asır sonrası için, bizim bugün var olduğunu kabul ettiğimiz ve gördüğümüz kritik durumu ve büyük meseleleri Müslüman müelliflerin, bu arada fıkıh alimlerinin üst düzeyde hissetmedikleri, görmedikleri ve bunlara karşılık gelebilecek ilmi ve fikrî atılımları yeterince yapmadıkları, netice itibarıyla de İslam dünyasının ve ilimlerin gerilemesine sebebiyet verdikleri istikametinde işleyen ve gelişen bir fikrin ve yaklaşımın etkisini hesaba katmak gerekecektir. Yalnız bugünün arayışları ve ihtiyaçlarından, hatta psikolojisinden yola çıkarak tarihi değerlendirmenin, anlaşılabilir bir şey olmakla beraber anakronizme düşmek gibi ciddi bir metodolojik probleme de kaynaklık ettiği malumdur.

3. Son iki asırda şerh ve haşiye literatürünü yerinden ederek zayıflatan ve itibarsız kılan âmiller ve süreçler arasında kayda değer bir yeri olan “kaynaklara dönüş” fikrinden de kısaca bahsetmemiz gerekir. Çağdaş İslam düşüncesinin önemli kavramsal çerçevelerinden biri olarak “kaynaklara dönüş” hareketi, gerçek İslam - tarihî İslam ayırımına da yol açacak şekilde iki hususu öne çıkarıyor: 1. Bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur’an (ve Sünnet’i), 2. Bağlayıcı uygulama olarak asr-ı saadet tatbikatını esas almak. İlk bakışta problemsiz, meşru ve makul gözükse de etkili fikriyatın canlandırıcı ve harekete geçirici hamleleri olduğu kadar açık veya örtük iddiaları, değiştirici, dönüştürücü ve tasfiye edici uçları, nihayet bozucu etkileri de bulunmaktadır.

Bu hareketin açık veya örtük iddiaları arasında konumuz itibarıyla önemli olanlar şöyle özetlenebilir sanırım: a) İslam tarih tecrübesi Kur’an’ı ve asr-ı saadeti büyük ölçüde göz ardı etmiş, ihmale uğratmıştır. b) İslam tarihi boyunca ortaya çıkan anlama ve yorumlama çabaları, telif çalışmaları asla/kaynaklara sadakat açısından

bulunan, değeri İslam dünyası çapında kabul edilmiş ve aslında mezheplerinin sıkı müntesibi olan Şâtîbî gibi kişiler bu süreçten istisna edilmektedir. Tarihî ve sosyolojik gerçeklerle de bağdaşmayan bu tasavvur ‘donukluk ve taklid’in hâkim olduğu bir disiplinin var olma imkânı, siyasetten sanata kadar bütün toplumsal sahalarda bir ‘donukluk’ olmadığı halde fıkıhta nasıl olabildiği (...) gibi sorulara cevap verememektedir. Fıkıhın modernleşme sürecine kadar geçirdiği süreç içindeki gelişimini görmeyi engelleyen söz konusu anlayış, fıkıh tarihini ve literatürünü kapsayan konuları ele alan birçok modern çalışmanın erken devirlerde kaleme alınmış belirli zirve metinler ile iktifa ederek zamansız ve mekânsız tasvirler üretmesinin ve özellikle müteahhirin devri gelişmelerini göz ardı etmesinin altında yatan başlıca sebebi teşkil etmektedir”; bkz. Eyyüp Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri - İlmi Toplantı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 156-58.

ciddi problemler taşımaktadır. c) İslam'da olmayan ilmiye sınıfı ve ilim hiyerarşisi, zaman içinde kaynakları perdeleyerek ulemanın söylediğini nas düzeyine çıkarırken zamanın gerektirdiği yeni yorumların da önünü tıkamıştır... Bu iddiaların her biri İslamî ilimlerin, bu arada şerh ve haşiyelerin de içinde yer aldığı İslam tarih tecrübesinin şu veya bu ölçüde zayıf, itibarsız, problemlili ve hatta bazen gayrimeşru hale getirilmesine kaynaklık etmektedir.

Akif'in, o meşhur, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam'ı" mısralarının mantığını andıracak şekilde kurgulanan Fazlurrahman'ın tefsir ilmi merkezli aşğıdaki düşüncelerine yer vererek bu geniş problemi anahatlarıyla anlamaya ve kuşatmaya koyulabiliriz:

"Burada önerdiğimiz tefsir usulü, iki türlü hareketi içermektedir: *Önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz.* (...) İki hareketten birincisi iki aşamayı içerir: 1. Bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak (...) Şu halde birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. 2. Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumi olan ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak. (...) Önerdiğimiz tefsir usulündeki ilk hareket, özelden genele, yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir.

"İkinci hareket ise [genelden özele] çıkarılan bu genel görüşten, şimdi [kendi zamanımızda] formüle edilerek uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir. Yani çıkarılan genel [ilke], *şu andaki somut toplumsal-tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde* birleştirilmelidir. Bu da yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. (...)

"İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten [bir ölçü] görevi yapacaktır. *Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir*" (vurgular bizim).⁸⁰

Müellif Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası için iki zaman kaidesi kuruyor: Biri Kur'an'ın indiği dönem, diğeri şimdi, bugün. Bu

80 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 73-76.

yaklaşımın metodolojik problemleri ve imkânı meselesini şimdilik ihmal etsek bile tefsir ve ilgili ilimler başta olmak üzere uzun İslam tarihi içinde oluşmuş ilmî birikimi ve tecrübeyi, bu arada şerh ve haşiyeye literatürünü yerinden edip zayıflattığında, devasa çabaları uyum ve başarısızlık vurguları üzerinden cılızlaştırıp sönükleştirdiğinde şüphe yoktur.⁸¹

4. XIX ve XX. yüzyılda yetersizlik ve çürümüşlük (*tefessüh, indirâs*) fikri üzerinden medreselere, Osmanlı ilmiye sınıfına, telif edilen eserlere, ders kitaplarına, tedris tarzına ve bunlarla bir şekilde irtibatlı olarak tasavvufa, tarikatlara yöneltilen tenkitlerle⁸² şerh ve haşiyeye tenkitleri eşzamanlı ve büyük ölçüde aynı mantık üzerinden yürümektedir. Bu mesele üzerine yoğunlaşan metinlere bakıldığında XII. asır sonrası vurgusundan Gazzâlî meselesine, orijinalite arayışına, taklit konusuna, din - devlet ilişkilerine kadar birçok şeyin iç içe geçtiği müşahede edilmektedir.

Modernleşme döneminde medreselere ve ulemaya yöneltilen tenkitler ve tasfiye arayışları birçok konuyla irtibatlı karmaşık bir meseledir ve bu karmaşık hadisenin hemen her unsuru şerh ve haşiyeye meselesiyle de yakından ilgilidir. Felsefî olarak Osmanlı-İslam dünyasının kendi ilmî ve fikrî donanımından şüpheye düşmesi ve gittikçe derinleşen bir yetersizlik girdabı içine yuvarlanması medrese ve ulema problemi etrafında bir daha önemle hatırlanmalıdır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde askerî mühendishanelerin açılmasıyla başlayan mektepleşme (Batılıların tabiriyle “laik okullaşma”) süreci zaman içinde sadece medreseleri giderek daha fazla kenara it-

81 Örnek olarak yazarın şu ifadelerine bakılabilir: “Hemen şunu belirtiyim ki dil, sarf, nahiv ve belağat vs. ile birlikte Müslümanların -özellikle de ilk nesil Müslümanlarının- görüşlerini incelemek yararlı olacaktır. Fakat onların görüşleri, yukarıda özetlediğimiz nesnel esaslar yanında *ikincil* kalmalıdır. *Çünkü Kur’an’ın geçmişteki tefsirleri, her ne kadar onu anlamamıza yardımcı olurlarsa da, onların doğrulukları bile Kur’an’ın kendisinden edinilen anlayışla değerlendirilecektir.* Böyle bir yaklaşım için birkaç sebep vardır: *Birincisi, Kur’an’ı bir bütün olarak anlamak için çok az çaba sarfedilmiştir. İkincisi, uzun bir zamanın geçmesi, farklı görüşlerin doğması, gelişmesi ve katılaşması ile oluşan ön yargılar, öznel yorumları çoğaltmıştır.* Bu nedenle, tarihî geleneğin ürünleri, şüphesiz ki bize yeni anlayışlar bahşedebilecektir; ancak tarihî gelenek, Kur’an’ın yeniden anlaşılmasında yardımcı olmaktan ziyade, bu yeni anlayışın değerlendirme konusu olacaktır”; bkz. Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 75 (vurgular bizim).

82 Modernleşme döneminde tasavvuf ve tarikatlara yöneltilen tenkitler konusunda bk. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Din ile Modernleşme Arasında* içinde, s. 358-85.

mekle neticelenmeyecek, aynı zamanda bilgi anlayışı, bilginin kaynakları ve değeri, dinî bilginin ve ulemanın statüsü, yabancı hoca, yabancı dille eğitim, ders takriri, (yabancı dilde) ders kitabı ve tedris mekânı formatlarının değişmesi gibi bir kısmı felsefi, bazıları şekli, bir bölümü kurumsal olan birçok yeni problemi gündeme taşıyacaktır. Ayrıca Osmanlı Devleti'ni ve toplumunu taşıyan üç büyük ayak olarak saray (hilafet ve saltanat), ilmiye (medrese ve ulema) ve seyfiye (Yeniçeri Ocağı) normal olarak modernleşme teşebbüslerinden en çok etkilenen, en ziyade değişip dönüşen, otoritesi tartışma konusu olan ve hatta yerinden olan kurumlar ve statülerdir.

Medrese ve ilmiye için yerinden olma/yerinden edilme süreçleri aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve çöküşünün mühim sebeplerinden biri olarak bir tenkit ve zayıflatma mekanizması olarak da işleyecek, giderek yeni bir medrese ve ilmiye tasavvuru ve bunun ardından ideolojik diyebileceğimiz bir medrese tarihçiliği ortaya çıkacaktır.⁸³ İlmiye sınıfı ile Osmanlı hilafet ve saltanat sistemi arasındaki güçlü münasebetleri zayıflatmak, bir adım ötede ulemayı kendi saflarına çekmek ve bunun üzerinden bir meşruiyet sağlamak için Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve İttihat ve Terakki hareketi gibi siyasî muhalefet hareketlerinin bu tasavvurun oluşmasında ve süreklilik kazanmasında önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁸⁴ Bunlara ilaveten modernleşme süreçlerinin beslediği yeni din/İslam yorumu ve ilim anlayışı da medreseleri geçmişte kalmış kurumlar, ilmiyeyi eski "kafalar" haline getirecektir. Şerh ve haşiye de geçmişte kalmış yetersiz kurumların ve kendini yenileyemeyen âlimlerin mahsulüdür. Bu mantığa kuvvet ve güç devşirilecek bir kaynağı zaaf noktası haline getirme mantığı da denilebilir.

Akif merhumun *Asım*'da çizdiği menfi medrese ve ilmiye tablosu bu bakımlardan hâlâ temsil gücü yüksek iyi bir metindir:

Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü
Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü
İbn Sinâ niye yok? Nerde Gazzâlî görelim?
Hani Seyyid gibi Râzî gibi üç beş âlim?

83 Bu konuda kronolojik bir değerlendirme için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası", *Bellekten*, LXIV/240 (Ağustos 2000), s. 541-82.

84 Bu konuda bkz. İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 4 (1998), s. 1-25; a.mlf., "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Metinler - II: Ey Ulema! Bizim Gibi Konuş!", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 7 (2000), s. 65-134.

En büyük fâzılınız bunların âsârından
Belki on şerhe bakıp bir kuru mânâ çıkaran
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ
İhtiyacâtını kâbil mi telâfi? Aslâ
Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı
Kuru dava ile olmaz bu, fakat ilm ister
Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster
Koca ilmiyyeyi aktar da bul üç tane fakîh
Zevk-ı fikhîsi bütûn, fikri açık, ruhu nezih
Sayısız hâdise var ortada tatbik edecek
Hani bir tane “usûl” âlimi, yahu bir tek?
Böyle âvâre düşünceyle yaşanmaz heyhât
“Mülteka” fıkhnızın nâmı, usûlün “Mir’ât”
Yaşanır zannediyorsan Baba Caferliksin
Nefes ettir çabucak kendine olsun bitsin!⁸⁵

Mehmet Akif başka konularda olduğu gibi medreseler bahsinde de kendi döneminin gerçek bir tercümanı olarak konuşuyor ve yazıyordu. Fakat bize düşen yine de metne soru sormak olmalıdır: Bu tasvirler acaba hakikatin tamamını mı gösteriyor yoksa dönemsel bir hissiyatı mı aksettiriyor? *Mültekâ* ve *Mir’ât* niçin pek de hoş olmayan, yetersiz kitaplar olarak gözüküyor? On şerhe bakıp ancak bir kuru mana çıkarabilen kim? Buradaki medrese ve ilmiye tipolojisi o zamanın mevcut ilmiyesine mi tekabül ediyor yoksa medreselerin ve ilmiyenin sevk edilmek istendiği istikameti meşru ve cazip kılmak için mevcut medresenin ve ulemanın, şerh ve haşiyelerin, medrese kitaplarının yüzü mü karartılıyor?

Bu sorular ne kadar anlamlı olursa olsun Türkiye’de medrese ve Osmanlı müesseseleri üzerine çalışan akademisyenlerin, ilim ve düşünce tarihçilerinin, ilahiyatçıların sorgulama alanı içine girmemiştir. Aksine ilim adamlarının önemli bir kısmı farklı endişe ve gerekçelerle bu yaklaşım tarzını, tamamen veya büyük ölçüde paylaşmakta, bu arada nerede ise değişmez bir unsur olarak şerh ve haşiye meselesine de temas etmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse;

“Osmanlı ulemasının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde [fıkıh ve kelâmda] yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini -zaman zaman rastlanan tek tük istisnalar

85 Akif’in medrese eğitim sistemini, hususen Arapça tahsilini tenkit eden bir yazısı için ayrıca bkz. “Hasbihal”, *Sırat-ı müstakim*, IV/96 (27 C. âhr 1328/24 Haziran 1326), s. 304-05,.

dışında- söyleyebilmek pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin ak-samadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, kendilerinden üç, beş yüzyıl önce *müteahhirûn* (sonrakiler) denilen Gazâlî'den sonraki Hanefî ve Mâtürîdî uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerh etmeyi, onlara ta'lik ve hâşiye, hatta hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih [ediyorlardı]. Fıkıh alanında özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merğınanî'nin (ö. 1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseriyle kelâmda ünlü âlim Neseî'nin (ö. 114) *Akâid*'ine yine ünlü âlimlerden 'allâme' lakabıyla şöhet bulmuş Sadeddin-i Taftazânî'nin (ö. 1395) *Şerhu'l-Akâid*'i en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.”⁸⁶

“Medreseler başta fıkıh olmak üzere hadis, tefsir, akâid ve ahlâk gibi *ulûm-ı nakliye* olarak nitelendirilen dinî-hukukî derslerin tedris ve talim edildikleri kurumlar olarak faaliyet göstermişlerdir. Bir araştırma enstitüsü ya da bir akademi olmaktan çok devlet kurumlarına eleman yetiştiren birer eğitim kurumu olarak çalışmışlardır. Bundan dolayı medreselerde bilimsel çalışmalar, ilmî etüdler ve araştırmalar istisnaîdir. Esas olan, var olan bilgileri muhafaza etmek ve bunu yeni nesillere -gerekirse küçük ilavelerle (şerh ve hâşiye şeklinde)- aktarmaktır.”⁸⁷

•

86 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 118; ayrıca bkz. a.mlf., “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış”, *İslâmiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), s. 14.

Osmanlı kelâm tarihi çalışmış bir ilahiyatçının ifadelerini zikredersek; “Medreselere hâkim olan koyu bir gelenekçilik de, bu müesseselerin gelişmesinde olumsuz bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Derslerde münakaşa yerine, seçilen yazarın görüşlerinin taklit edilmiş olduğu anlaşılıyor. Zaten bir yazarın kitabını şerh eden bir âlimin bu şerhinde, yazarını tenkit etmesi çok nadir bir durumdur. Böyle birkaç şerh var ise de, genellikle şerh edicinin tek gayesi, şerh ettiği metnin daha kolay anlaşılmasını temin etmektir. (...) Bu yol, denebilir ki, kültürel kalkınmamız için büyük bir engel teşkil etmiştir”; bkz. Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitimin Tenkidi”, s. 289-91.

87 Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Akfî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim*, IRCICA, İstanbul 2001, s. 150.

Bir ilahiyatçının, “Bu nedenler (...) Osmanlı siyaset bilimcilerini, yenilik ve yaratıcılık yerine eski ilim ve düşünce ürünlerini şerh ve hâşiye etmeye sevk ettiği gibi bu tarzda yazılan eserler onları kurumsal değişiklikler ve yeni yapılanmalar teklif eden çözüm önerileri sunmaktan da alkoymuştur. (...) Siyasetname literatürü altında incelediğimiz bu eserler, daha çok klasik dönem İslam siyasî düşüncesinin ortaya koyduğu eserlerin eski Türk ve İran siyasî telakkilerinin de katkılarıyla pragmatik hale getirilmiş bir devamı niteliğindedir” ifadeleri için bkz. Şefaettin Severcan, “Âlî'nin Siyaset Felsefesi”, *İslâmiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), s. 126.

Şerh ve haşîye edebiyatını mahkum eden söylemin teşekkülünde ve sürdürülmesinde ilmiye sınıfının rolünün ne olduğu sorusu bizce araştırılmaya ve izi sürülmeye değer bir sorudur. Gerçekten de ulema şerh ve haşîye literatürünü kendilerini ve İslam ilim dünyasını zaafa uğratan bir unsur olarak görmüş ve bunu yazıya dökmüş müdür? Bu konuda müderrislerin içinde kök salan bir iç kaygıdan, medrese köşelerinde dolaşan bir şüpheden, yeteri kadar telaffuz edilmemiş bir durumdan bahsedilebilir mi? Görebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de medreseler ortadan kalkıncaya kadar şerh ve haşîyeler talebe-i ulûmun ve müderrislerin zevkle, önemseyerek okudukları, okuttukları metinler olagelmıştır. Bizce önemli olan bu tespit ve hüküm büyük ölçüde doğruluk payı taşıyorsa, şerh ve haşîye muhalefetinin esas itibariyle mekteplerden yetişme aydınlardan yani şerh ve haşîye konusunda derinliğine bilgisi olmayan, bu eserleri kullanma zevkini tatmamış kişilerden geldiği ama daha sonraki zamanlarda İslamî ilimlerle uğraşanları da kuşatacak şekilde yaygınlaştığı vâkıası ortaya çıkacaktır.

1873 gibi erken sayılabilecek bir tarihte karşımıza çıkan ve Şeyhulislamlık’ın bilgisi dâhilinde 14 ilmiye mensubu tarafından hazırlanan bir medrese ıslahatı ve yeni bir ders programı teklifi metnindeki şerh ve haşîye meselesi, biraz aceleci bir tavırla ulemanın da dönemsel itirazlara katıldığı istikametinde yorumlanmıştır.⁸⁸ Metinde konumuzu yakından ilgilendiren ibarelerden biri şudur:

“Bir müddetten beri şurûh ve havâşî [şerhler ve haşîyeler] izafe [eklenerek] ve silk-i müzakereye çekilerek tatvîl-i mesafe olunduğu [tahsil müddetinin uzatıldığı] cihetle bidayet-i tahsilde ekser talebe-i ulûmun zihinleri eskâl-i kîlûkâl [lüzumsuz rivayet yükleri] altında ezilip kuvve-i istihraciye husulüne [hüküm çıkarma melekesine] medâr olmak üzere fehm ü zabtı lazım olan kavâid ve usulden dûr ve ileride terettüp edecek makâsıda vusûlden bütün bütün mehcûr olduklarına binaen bazı şurûh ve havâşî tay edilerek [müfredattan çıkarılarak] tarîk-ı tedrisin ıslahına lüzum-i hakiki görünmekle mahzâ asr-ı maarif-hasr-ı cenabı tâcdârî âsâr-i terakki-nisârından olarak tarîk-i mezkûrun ıslah ve tesviyesine ber-vech-i âtî karar verilmiştir.”⁸⁹

88 Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünun’a Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*, Karahan Kitabevi, Adana 2009, s. 26.

89 “Tedrîs-i ulûm nizamnamesi”, *Takvim-i Vekayi*, sy. 1570 (15 Safer 1290 [14 Nisan 1873]), s. 1 (Bu metin yıllar sonra kaynak belirtilmeden ve muhtemelen bir zühul eseri olarak 1284 tarihiyle tarihlendirilerek *Beyanü’l-Hak* mecmuasında yayımlanmıştır: I/15, 18 Zilhicce 326/29 K. evvel 324, s. 322-24).

Bu kısımda ve ıslah teklifinin başında yer alan ibarede gerekçe açıkça zikredilmektedir; “bilcümle cevâmi-i şerife ve mahâll-i sairede tedris olunmakta olan ulûm-ı âliye ve ‘âliyenin *iza‘a-i vakt olunmaksızın bir suret-i nâfia ve yesîrede* tedrisi” dir. Yani buradaki asıl problem medrese eğitimin olabildiğince kısaltılması, daha faydalı ve kolay hale getirilmesi için gerekenlerin yapılmasıdır. Dolayısıyla bu metinden yola çıkarak mutlaka şerh ile ilgili olumsuz bir şeyden bahsedilecekse bu tahsil müddetini gereksiz yere uzatacak ve herhangi bir fayda temin etmeyecek şartlarla sınırlıdır. Zaten yeni program raporuna göre okutulacak ders kitapları arasında şerh ve haşiyeler; *Şerh-i Akâid, Kâdı Mîr, Kavî-i Ahmed, Haşiyeye-i Isâm* “ve sâir havâşî” yer aldığı gibi derslerin nasıl yapılacağı bahsinde de şerhlere bakmak önemli bir unsur olarak zikredilmektedir.⁹⁰

5. Son madde olarak yazı boyunca zaman zaman işaret ettiğimiz felsefe vurgusuna temas etmek istiyoruz. Modernleşme dönemi için felsefe konusunun çok yönlü bir problem odağı, bazen çekici ve göğertici, bazen itici ve tehdit edici bir merkez olduğu, saha ile ilgilenenlerin malumudur. Bizim burada temas edeceğimiz meselelerin sınırlarını felsefenin şerh ve haşiyeye olan irtibatı çizecektir.

Oryantalistik çalışmaların yerleştirdiği, “İslam düşüncesinin XII. asırdan sonra durduğu” iddiası esas itibarıyla Gazzâlî merkezli olarak felsefe ve ardından bilim ağırlıklıdır. Görülebildiği kadarıyla İslamî ilimler, sanatlar ve diğer kültürel unsurlar bu havuzun içine daha sonra dâhil edilecek ve durgunluk ve gerileme vurgularıyla kurulan politik-akademik “slogan” bir bütünlüğe kavuşturulacaktır.

90 “Bir bahsin evvelinden âhîrine kadar zihinde mânâ zâhiren müntakaş olur mertebe nazar-ı icmalî ile nazar oluna, ba‘dehu dikkat-i nazar ile umûr-i tasavvuriye ve tasdikiye mûlahaza oluna. (...) Ba‘dehu şerhe nazar olunup şârih zikr eylediği mânâyı metnin neresinden ahz etmiştir teemmül oluna ve men‘ veya nakz veya muaraza bulmaklığa ictihad oluna”; bkz. *a.g. ni-zamname*, s. 2; *Beyanü'l-Hak*, s. 323, 324.

1922 yılında hazırlanan Dârülhilafe Medreseleri ders programında fıkıh usulü dersinin şerhi ile birlikte *Menar*’dan okutulacağı bilgisi için bkz. Zeki Salih Zengin, “Kurtuluş Savaşı Döneminde Medrese Öğretim Programları ve Ders İçeriklerinin Düzenlenmesi Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/1 (2003), s. 212.

Bu arada modern İslam düşüncesinin ilmiye mensubu kurucularından Muhammed Abduh’un (ö. 1905), *Haşiyeye ale'd-Devvânî (Akâidu Adudiye* üzerine), *Şerhu Nehci'l-Belâğa, Şerhu Makamâtî'l-Hemedanî* başlıklı şerh ve haşiyeler yazdığına; Cemaleddin Kasımî’nin de (ö. 1914) *Mev‘izatu'l-Mü‘minîn* adlı bir *İhya* muhtasarı telif ettiğine enteresan örnekler olarak işaret edelim.

Buradaki iddianın gücü ve etkisi, Aydınlanma Felsefesi'nin ve Bilim Devrimi'nin modern dünyanın kuruluşundaki belirleyici ve itibarlı konumu ile bunun üzerinden felsefenin kazandığı istisnâ önem, otorite ve değer hesaba katılmadan muhtemelen tam anlaşılamayacaktır. Farklı bir şekilde söylersek; felsefenin hem varlık, ilim-bilgi seviyesinde hem de kâinatın, insanî olanın, toplumsal ilişkilerin ve değerlerin açıklanması ve anlamlandırılması düzeyinde modern dönemde kazandığı yaygınlık, etkinlik ve itibarın derecesi insanlık tarihinde sık tesadüf edilebilecek bir vâkıa değildir.⁹¹ Felsefenin nerede ise her şeyi açıklayan yegâne teorik çerçeve haline gelişi ve din, sanat başta olmak üzere farklı varlık, bilgi, değer tasavvur dünyalarını ve teorilerini bastırması, bir şekilde devreden çıkarması onu âdeta tek başına tarihin akışını ve anlamını vaz' eden bir alan, nihayet mutlak gerilik-ilerilik kıstası haline getirecektir. İslam'ın felsefe ile irtibatı veya bir ilim dalı olarak İslam felsefesinin konumu da bu çerçevede bir yer bulacak ve oralardan kalkılarak geniş daire olan İslam hakkında hüküm verilecek, genellemeler yapılacaktır.

İslam felsefesi tarihçisi oryantalist Roger Arnaldez'in (ö. 2006), başlığı bile bu süreçlere dair açık mesaj veren “İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?” tebliğ-makalesindeki akıl yürütme biçimi ve üslubu bu yaklaşımın çokça örneğinden sadece bir tanesidir. Metinde felsefe ile birlikte, ona karşı gibi duran kelâm ve tasavvufun da nasıl zayıf birer alan haline getirildiklerine dikkat edilmelidir:

“Asıl anlamında felsefenin İslam'da her zaman için ancak eğreti (*prècaire*) bir varlığa sahip olmuş olduğu ve çok erkenden, filozofların [İslamî] ilimlere veya mistisizme [tasavvuf felsefesine] veya her ikisine dönmek üzere ondan uzaklaşmış oldukları doğrudur. Şu halde felsefe İslam uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olmuştur. Spekülatif teolojiye (kelâm) gelince, o bazı kudretli kişilerin karşı koymalarına rağmen pek çabuk 'taklit' hastalığına uğramıştır.”⁹²

Son asırlarda Müslüman ilim ve fikir adamlarının XII. yüzyıl sonrasını, paralel olarak Selçuklu ve Osmanlı mirasını, bu arada şerh ve haşiyeleri anlama ve değerlendirme biçimleri büyük ölçüde mutlaklaşan yeni felsefe-bilim paradigması zemini üzerinde gerçekleşti denebilir. Kelâm ilmi ve tasavvuf nazariyatıyla, mantıkla ilgili değerlendirmeler de bu süreçten ciddi olarak etkilenmişe benzemek-

91 Bu konuda bazı dikkatler için bkz. Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi I: Kökenler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 561-63.

92 Arnaldez, “İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, s. 47.

tedir. Osmanlı mirası ve Türklerin İslamî ilimlere katkısı meselesi bu aşamada açık veya örtük bir problem olarak tekrar karşımıza çıkacaktır. O kadar ki, Türk milliyetçiliğinin yükseliş gösterdiği dönemlerde bile “Türk tefekkürü”nden, “Türk düşüncesi”nden ancak kısık sesle bahsedilebilmiş, felsefe Türkler için gerçekte olmayan fakat hasreti çekilen uzak bir diyar olarak kalmıştır. Mesela Hilmi Ziya Ülken lise ve üniversitede okutulmak üzere hazırladığı ve 1933-1934 yıllarında basılan iki ciltlik *Türk Tefekkürü Tarihi*’nin daha önsözünde; “edebiyatımızın fikir hayatımızdan daha fazla orijinal olduğu söylenemez”, “Türk tarihinde garp mütefekkirleriyle kıyas edilebilecek orijinal büyük bir feylosof yoktur. (...) Feylesof ismiyle tanılanların nihayet yüksek birer mütercim veya şârih olmalarına mukabil (...)” türünden ifadelere yer vererek kendisine meşru bir alan, bir konuşma zemini açmaya çalışacaktır.⁹³

Orijinalite/özgünlük meselesi burada güçlü, etkileyici ve çok yönlü bir unsur olarak devreye girecektir. Özgünlük probleminin oryantalistler için esas itibarıyla İslâmın, ana kaynaklar olarak Kur’an ve hadisin özgünlüğü meselesi etrafında teşekkül ettiği, bir başka deyişle bütünlüğü olan bir yaklaşım olarak ortaya çıktığı hemen hatırlanmalıdır. Buna göre İslam ve Kur’an kendine ait hususiyetleri, orijinal/otantik yönleri olan (ilâhî) bir din ve (vahye dayalı) bir kitap mıdır yoksa Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan, Tevrat’tan uyarlanmış (hatta iktibas edilmiş) bir karaktere mi sahiptir sorusu, umumiyetle ikinci şıktan yana cevaplandırılan temel soru olmuştur. İslamî

93 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Matbaa-ı Ebüzziya, İstanbul 1933, c. I, s. 7, 8.

Şerif Mardin’in akademik hesabı verilmemiş ifadeleri de bu meyanda zikredilebilir: “Osmanlılarda dinî düşünce dışındaki felsefenin gemlendiği, kısır kaldığı birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Fakat bunun mantıkî sonucu -felsefe geleneği olmayan bir ülke olarak Batı’dan aldığımız fikirlerin kullanımında da aynı yüzeyselliğin görüleceği bize ağır geldiği için- hemen hiç kimse tarafından ifade edilmemiştir”; “Jöntürklerin yalınkatlılığının kendi iradeleri dışında çalışan bazı tarihsel-yapısal unsurların ürünü olduğu açıkça ortaya çıkmaya başlamıştır. Çok yaygın bir kaniya göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda felsefeyi ulema gemlemiştir. Fakat felsefesizlik aslında Osmanlı devlet yapısına ve işlevlerine, bürokratik dünya görüşüne, İngilizce deyişle, ‘bir eldiven gibi’ uyan bir özellik değil miydi? Ortaya çıkan sorunları ‘devletin çıkarı’ açısından değerlendirmek de, ulemanın baskısı kadar felsefeyi mahkum eden bir unsur olmamış mıdır?”; “[Osmanlı] düşünce[s]inin belirgin özelliklerinden biri, kısa vadeli, pratik, ‘devlet için geçerli’ çözüm yolları aramasıdır” (vurgular bizim); bkz. Şerif Mardin, *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri*, 2. bsk., İletişim Yayınları, İstanbul 1983, s. 13, 14, 16. Modernleşme döneminde bir problem olarak “Türk düşüncesi” konusunda ayrıca bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 15-25.

ilimlerin, özellikle fıkıh ve tasavvufun, bu arada İslam felsefesinin özgünlüğü meselesi oryantalistler için, en azından psikolojik olarak menfî cevaplandırılması daha kolay alt bir başlık olacaktır. Çünkü aslı özgünlükten uzaklaştırılmış bir dinin tek tek ilim ve fikir unsurlarının haricî tesirler altında, başka din ve kültür havzalarından; Roma’dan, Hint’ten, eski Yunan’dan etkilenerek teşekkül ettiğini söylemek, ortaya koymak ve savunmak güç olmayacaktır.

Oryantalistlerin özgünlük etrafındaki beyanlarında Avrupamerkezcilik, hatta ırkçılık izleri açık veya örtük şekilde vardır. Bu türden beyanlara göre Araplar ve Türkler şiir söyler, ok atar, kılıç kuşanır, pala sallar ama soyut düşünemez, felsefe yapamaz; felsefe yapmak ârî ırklara mahsus bir meziyettir. Ayrıca İslamiyet de felsefenin daha işin başında istediği özgür düşünceden, aklın hâkimiyetinden uzak bir dindir. İslam felsefesinin aktarıcı, kurucu ve taşıyıcı unsurları da (hususen ilk mütercimler ve ilk müellifler) zaten gayrimüslimler arasından veya “yabancı”lardan, mülhidlerden çıkmıştır. Felsefe konusunda Müslümanlara bir yer ve değer atfedilecekse bu, kadim Yunan felsefesinin ortaçağ Avrupa’sına intikalindeki rolleriyle sınırlı olacaktır.⁹⁴

Burada örnek olmak üzere T. J. De Boer ile Arnaldez’in yazdıklarına ve fazla sert gözükmeyecek şekilde kurgulanan politik-akademik ifade biçimlerine bakabiliriz:

“İslam felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir *eklektik* felsefe olagelmıştır. Tarihi boyunca, ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış, ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslam felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez. Tarih yönünden bakılacak olursa öneminin kadim felsefe ile ortaçağ Hıristiyan felsefesi arasında oynadığı mutavassıt rolden ileri gitmediği görülür. (...) Gerçek anlamıyla bir İslâm felsefesinden bahsetmemiz güçtür. Fakat Müslümanlar arasında birçok kimsenin *te-felsüfte* buldukları da inkâr edilemez.”⁹⁵

94 Dimitri Gutas İslam felsefesi tarihi yazıcılığının temel problemlerini dört başlık altında tartışıp değerlendiriyor: “Arap felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlamak; Arap felsefesini sadece Yunan ve Latin ortaçağ felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirmek; Arap felsefesinin yalnızca din-felsefe ilişkisiyle ilgilendiğini ileri sürmek ve Arap felsefesinin İbn Rüşd’le yani meselenin Batya geçmesiyle birlikte sona erdiğini iddia etmek”; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der.-çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 157.

95 De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, 3. bsk., Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 49-50 (Almanca ilk baskı tarihi 1901).

(...) Daha dar anlamda felsefî meselelerde ise İslam düşünürleri eskilerden [Yunan filozoflarından] hareket ederler, onları inceler ve şerh ederler. Fakat burada da onların düşüncelerini bozan şerhçi olmaları değildir. Başka yerlerde, (mesela) ilimlerde, gramerde Arap şerhçileri keşfedici (*decouvreur*), yaratıcı olabilmişlerdir. Buralarda onlar bir metni, bizzat kendisinde değil, göz önünde tuttıkları, sözkonusu ettikleri bir fiziksel veya dilsel gerçekliği tanıtabilmesi açısından anlamaya çalışmışlardır. Oysa metafizik ile ilgili şerhlerde tamamen başka türlü olmuştur; burada onların kendilerini bağlayabilecekleri gerçeklik duyusal bir gerçeklik değildi; o ancak düşünceye kendisini vaz' eden problemlerin gerçekliği olabilirdi. Oysa İslam filozofları da bununla ilgilenmiyorlardı. Netice olarak onlar kendi kendilerine şunu sormuyorlardı: Platon veya Aristoteles ne demek istemiştir? Bu soru onları bu sözkonusu filozofların canlı düşüncelerini, onların soruları, şüpheleri, idealleri ile araştırmaya, belirlemeye götürecekti. Onlar şunu soruyorlardı: Platon'un ve Aristoteles'in bu metni ne demek istiyor? İlk bakışta bunu kavradıklarında yorumları 'bayağı' (*banal*) idi; onda bir güçlük bulduklarında ise bunu dağıtmak için ellerinden geleni yapıyorlar ve o zaman orijinaliteye erişiyorlardı. (Çünkü) çalışan bir düşünce, sunî bir tarzda olsa bile asla kayıtsız değildir ve böylece İslam filozofları tartışmasız olarak Ortaçağ Hıristiyan filozoflarına ihmal edilemeyecek ölçüde bir fikirler malzemesi taşımışlardır. Bununla beraber bu fikirler ancak Hıristiyanlık ortamında, İslâm ortamında kendilerinde eksik olan zihniyet ve dinamizmi kazanmışlardır."⁹⁶

Modernleşme döneminde Müslüman aydınların, önce anlayıp kuşatmakta, ardından üstesinden gelmekte ziyadesiyle zorlanacakları özgünlük problemlerine yaklaşımları hayli karmaşık ve prob-

96 Arnaldez, "İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", s. 51.

Arnaldez'in, "İslam felsefesinin kötürümleşmesinin nedeni, şerhçilikle kendini sınırlamış olan bir skolastik değildir; çünkü şerh, çok canlı bir düşüncenin kaynağı olabilir. Onun nedeni daha ziyade sisteme karşı gösterilen aşırı ilgi ve (bu arada) problemlerin gözden kaçırılmaları ve ihmal edilmeleridir. Araplar Yunan mirasını sınıflamış ve onun envanterini çıkarmışlardır. Bu çaba onları ilimlerde ekseriya bazı olayların yeniden teşhisini (*identification*) ve doğrulanmasını aramaya götürmüştür. Fakat felsefede bu yöntem hemen hemen hiçbir verime götüremezdi. İslam filozofları klasik Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler (*aporie*) hakkında hiçbir yeni şey getirmemişlerdir; onlar ne Platon'u ne Aristoteles'i devam ettirmişlerdir; çünkü bu büyük üstadların felsefî amaçlarını görmemişlerdir" ifadeleri için bkz. a.g.m., s. 49-50.

Özgünlük problemi için ayrıca bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 71-72; Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", s. 13; Dücan Cündioğlu, "Gazâlî ve Özgünlük", *Keşf-i Kadim - İmam Gazâlî'ye Dair* içinde, Gelecek Yayınları, İstanbul 2004, s. 40-51.

lemlidir. Olabildiğince doğru ve yeterli bir tasvir için meseleyi birkaç kademede ele almak en uygun yol olacaktır sanırım:

a) Oryantalistlerin birinci sıraya çıkardıkları İslam’ın, ana kaynakları ve temel mesajı itibarıyla özgün olmadığı tezi modern dönem Müslüman aydınlarının kahir ekseriyeti tarafından, anlaşılabilir sebeplerden ötürü reddedilen bir görüştür. Müslüman aydınlar nezdinde bu merhaledeki özgünlük vurgusunun, İslam’ın kendinden önceki dinlerle olan normal ve tabii irtibatını zayıflatacak ölçüde kuvvetli olduğu bile söylenebilir. (Yeniden ve menfi olarak tanımlanan İsrailiyat kavramı bu süreçte önemli bir karşı araç rolü oynayacaktır).

b) İslamî ilimlerin ve İslam felsefesinin özgünlüğü meselesine gelindiğinde oryantalistik tezlerin⁹⁷ kısmen paylaşıldığı, bir başka ifade ile tezlerin boğucu baskısından kurtulmak için ikiye bölündükleri görülecektir. Buna göre bir tarafta İslamî ilimlerin ve İslam felsefesinin kuruluş ve gelişme çağları vardır ve bu dönemler özgündür; diğer tarafta ise özgünlükten uzaklaşan, gerileme, tekrar ve taklit devirleri yani XII. asır sonrası bulunmaktadır. (Kaynaklara ve asr-ı saadete dönüş fikrindeki yahut gerçek İslam - tarihi İslam ayırımındaki İslam tarihini ve kültürünü sistematik olarak iki farklı bloğa ayırarak düşünme ve ele alma teşebbüsü burada biraz farklı bir şekilde de olsa kendisini gösterecektir). Bu merhaleda tasavvuf düşüncesinin özgünlüğü de büyük ölçüde veya bütünüyle feda edilmiş, yeni Selefi din yorumlarının ve yeni aktivist ahlâk anlayışlarının mütehakkim etkisi altında onun Hint’ten, Hıristiyanlık’tan geldiği umumiyetle kabul edilmiştir.

c) XII. asır sonrası, Selçuklu ve Osmanlı asırları veya medrese dönemi yahut şerh ve haşiye devri sözkonusu olduğunda özgünlükten yoksunluk nerede ise tamamen kabul gören ve savunulan bir görüştür.

97 Bu yöndeki oryantalist bakış açısının ve söylemin değişmeye başladığını görmek için şu çalışmalara bakılabilir: Dimitri Gutas, “Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works”, ed. C. Burnett, *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London 1993, 29-76; a.mlf., “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Society for Middle Eastern Studies*, XXIX/1 (May 2002), s. 5-25 (Türkçesi: Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, s. 153-183); Robert Wisnovsky, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen, M. W. F. Stone, Institute of Classical Studies School of Advanced Study University of London, London 2004, c. II, s. 149-91.

Burada yeniden sorgulanması ve tartışılması gereken husus orijinaliteden, özgünlükten, yenilikten (buna karşılık durgunluktan, gerilemeden, çöküşten) neyin kastedildiği ve bunun içinin nasıl doldurulduğudur. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla özgünlük yeni ve duyulmadık bir mesele vaz' etmeye veya tarihin şahit olmadığı cevaplar bulmaya, çözümler üretmeye, hülasa modern düşüncenin felsefi olarak da fiilî olarak da sevip arzuladığı, talep ettiği gelenekten koptuğu açık "mucizevî" çıkışlara indirgenmiş gibidir. Yeniden düşünüp üretmeye ve yeniden yazmaya, devamlılığa ve tamamlamaya değil de Vico'nun ifadesiyle "tarihten kopuş"a yaklaşmış bir orijinalite fikridir bu. Böyle olduğu için de bir ilim anlayışı ve düşünce biçimi istikametinde mevcut meseleleri farklı bir şekilde ele almak, yeni tasnifler ve tarifler getirmek, bilgi ve görüşleri yeniden değerlendirmek, dönemin arayışları ve problemleriyle veya başka ilimlerle ilişkilendirmek, meselenin yeni boyutlarına işaret etmek, iç tezatları gidermek, anlama ve açıklamada yeni modeller kullanmak, dil ve üslupları geliştirmek... gibi medrese dünyasının ve şerh ve haşiye literatürünün üst düzeyde gerçekleştirdiği ilmî-fikrî yenilikler, hatta sıçramalar özgünlük sınırlarının dışında görülmüş, neticede istisnai bir çaba ve başarı, buna kaynaklık eden ilim siyaseti ve üslup, nihayet kütüphaneler dolusu eser iddiasından, fonksiyonundan ve değerinden çok aşağıda bir seviyede görülmüş ve öyle değerlendirilmiştir. (Bu noktada yukarda kısaca temas ettiğimiz *tenevvü* metodu üzerinden yenilik arayışı ve çözüm üretme tekniklerini tekrar hatırlatalım).

Bu bahsi bitirmeden Türk akademisyenler tarafından son yıllarda kaleme alınmış iki metnin mantığına ve satır aralarında alenen veya zımnen dolaşan hissiyata bir daha bakabilir, kat edilmesi gereken yolun zorlu tabiatı üzerine tekrar düşünebiliriz:

"İslam dünyasının, on üçüncü yüzyıldan itibaren yavaş yavaş entelektüel planda bir ufuk daralması ve zihin tutulmasıyla karşı karşıya gelmeye başladığı bir gerçektir. Bu yüzyıldan sonra gelen siyasal alandaki büyük başarılarla mütenasip entelektüel başarılarla imza atıldığını söylemek -ne yazık ki- mümkün değildir. Özellikle medresenin kendi içine kapanması, bütünüyle İslam coğrafyasında bir entelektüel tıkanmayı da beraberinde getirmiştir. Bu ise, ister istemez ufukların daralması sonucunu doğurmuştur."⁹⁸

98 Bekir Karlığa, "Kâtip Çelebi ve Osmanlı Düşüncesinin Duraklama Nedenleri", *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 206.

“Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ve medreselerin teşekkülü, mantık tarihi açısından mantıkla ilgili eserlerin artık eski şaşaalı dönemini yitirdiği bir döneme rastlar. Bu sebeple yüzyıllar boyunca birkaç tane orijinal çalışmanın dışında hep daha önceki eserler üzerinde yapılan çalışmalardan ibarettir. Osmanlıya gelmeden önce artık kendisini göstermeye başlayan ve bu devirde oluşan muhtasar ve eğitim amaçlı eserler Osmanlı medreselerinde de revaç görmüş ve bu tür eserler medrese talebelerinin vazgeçemediği temel kaynaklar haline gelmiştir. Ancak bu temel kaynaklar özet tarzında olduğu için tekrar bunları açıklayan eserlere ihtiyaç duyulmuştur ki bunlar da şerhler ve haşiyeler şeklinde kendisini göstermiştir.”⁹⁹

III. Nerede Duruyoruz?

Hüseyin Vassaf Efendi merhumun (ö. 1929) yazdığı büyük eserler arasında mutasavvıfların hal tercümeleleri ve tarikatlar tarihine tahsis ettiği 5 ciltlik hacimli eser mühim bir yer tutuyor. Özellikle son asır Türk sûfileri ve dervişleri ile tarikatlar ve tekkeler açısından çok önemli bir kaynak olan bu muhalled eserin adını müellif şu şekilde koymuş: *Sefîne-i Evliya-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrar*.¹⁰⁰ Kitabın adından *Esmâr-ı Esrar*’a şerh olarak yazıldığını anlıyor ve bu eseri keşfe çıkıyoruz. Yaklaşık 2500 sayfalık devasa bir şerhin yaslandığı asıl metin ne kadar olmalı dersiniz? Sultan II. Abdülhamit devrinde Divan-ı Hümayun Kalemî, Mühimme Odası memurlarından Mehmed Sami es-Sünbülî’nin telifi olan *Esmâr-ı Esrar* 1316 (1900) yılında basılmış ve yalnızca orta boy 54 sayfa. Evet 54 sayfalık metne 2500 sayfalık şerh!

Yazarın mukaddimesine yazdığı birkaç satır yolumuzu aydınlatıyor; unuttuğumuz bazı noktaları kuvvetle hatırlıyoruz:

“Bir gün Sahaflar Çarşısı’ndan geçerken *Esmâr-ı Esrar* namında bir risâle gözüme ilişti. Aldım, mütalâa ettim; bilumum turuk-ı aliyye pîrân-ı kiramının [tarikat şeyhlerinin] silsile-i tarikatını gösterir bir hazîne-i irfan idi. O dakikada kalbimde bu zümerât-ı kiramın teracim-i ahvaliyle meşgul olmak emeli husule geldi (...) Tarîk-i tedkike koyul-

99 Ahmet Kayacık, “Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine”, *İslâmiyat*, II/4 (Ekim-Aralık 1999), s. 120-21. Câbirî’nin *Arap Aklının Oluşumu*’nda söylediği sözü hatırlamamak elde değil: “İnsanlık düşüncesinin hiçbir büyük dönemi, düşünce tarihçileri tarafından İslam felsefesi kadar adaletsiz bir şekilde ele alınmamıştır”.

100 Kısaca *Sefîne-i Evliya* olarak bilinen bu eser Mehmet Akkuş ile Ali Yılmaz tarafından yayına hazırlanmış ve 5 cilt halinde basılmıştır: Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.

dum. Yirmi seneyi müteceviz tetebbuatta bulundum. Birçok şehirler gezdim. Tahkikatta, tedkikatta niceler elde ettim. Bu eser vücuda geldi. Hüsnüniyetle çalıştım. Noksanı çoktur, ihtimal ki hatîâtü [hataları] da o nisbettedir” (vurgular bizim).

Zaten hacminden anlamıştık, bu satırlardan bir daha anlıyoruz ki *Sefîne-i Evliya* bildik manada *Esmâr-ı Esrar* şerhi değil. Peki niçin edebiyatta, biyografide, tasavvufta yed-i tûlâ sahibi muktedir bir müellif, eserine “şerh” adını koysun? Hem de “şerh ve haşiye”lerin küçümsendiği, ilimden sayılmadığı bir asırda! Bu kendisine, kitabına (ve bizim gibi şerh-haşiye değil de orijinal ve özgün telif peşinde koşanlara) bir haksızlık değil mi?

Tam da bu noktada Akif’in tenkit ve yakınmalarını bir daha hatırlayalım:

En büyük fâzılınız bunların âsârından

Belki on şerhe bakıp bir kuru mana çıkaran.

Hayır, iş bu kadar sade ve basit değil. İslam ilim ve kültür mirasıyla irtibata geçmek, onu anlamak, sahiplenmek ve bugüne taşımak için, -isterseniz klasiklere yaklaşmak için diyelim-, bu yol çıkar yol değil.

Hüseyin Vassaf örneğinde görüldüğü gibi (ki binlerce benzeri var) şerh ve haşiye geleneğinin ilmî yetersizlikle, şahsî zaafarla, kültür ve medeniyetin tıkanmasıyla, gerileme ve çökmesiyle alakası yoktur; aksine bilgi, kültür ve irfanın ancak bir miras ve zemin üzerinde inşa edilebileceğini, ancak bu yolla anlam kazanabileceğini ve nihayet başarısızlıkların, sıkıntuların, zaafaların bu kanal işler tutularak üstesinden gelinebileceğini derinden hisseden ve bunun icaplarını yapan bir zihniyetin kökleriyle ilgisi vardır.

Esmâr-ı Esrar Hüseyin Vassaf’ı ve eserini “bir yerlere” bağlıyor. Bu başlı başına anlamlı bir şey; hem müellifi hem eseri yukarı doğru çekiyor, yüceltiyor. Biz bir yerlere bağlı olmadan da ilim yapılabileceğine inanıyor, hatta bunu istiyoruz. Bu da başlıbaşına anlamlı; hem bizi hem de yazdıklarımızı irtibatsız kılıyor, zaafa uğrattıyor. Ayrıca ilim için gerekli olan silsile, bize bilginin birbiriyle irtibatlı halkalarını değil, kelime manasını, zinciri, onun üzerinden fikir ve dimağ esaretini hatırlatıyor.

Öyle ise esaretimize haykıralım: Yaşasın hürriyet!¹⁰¹

101 Şerh ve haşiye meselesini deneme tarzında ele alan ilk yazıları 1995 yılının Kasım ve Aralık aylarında *Yeni Şafak* gazetesinde yazmıştım (Bu öncü ➤

Abstract

“Remember what You’ve Forgotten!”: Some Notes on the Question of Commentary and Annotation

Classical texts usually emerged and have developed in the form of works on other texts. There has been a variety of reasons for choosing a particular text to work on, including its size, the clarity of its style, its being a textbook, its being easy to memorize, its author, its sacred status and its richness as a source. Other factors on its choice include the scientific outlook of a particular era, intellectual traditions and the relationships between teachers and pupils. The fact that classical texts, including commentaries, annotations, abridgments, were started to be perceived as useless and unscientific, and to be discredited with heavy criticisms is closely related to the loss of self-confidence and self-reliance in the Islamic world. This article first discusses the emergence, logic and organization of different types of classical texts, which are indispensable sources to fully understand Islamic intellectual and cultural heritage. It then examines the criticisms addressed to these works, as well as their implicit and explicit causes and consequences, during the modernization period. It emphasizes the significance of the question of whether it is possible to revisit Islamic sciences without returning to classical commentaries and annotations both practically and psychologically.

Key Words: Abridgement, commentary, classical texts, commentary, Islamic classics, Islamic sciences, the *madrassa*, text.

yazılar daha sonra *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* kitabına da girdi). Hayli ilgi uyandıran bu mütevazı yazılardan sonra meslektaşlarım İhsan Fazlıoğlu, Düccane Cündioğlu, Harun Anay ve Tahsin Görgün’le bu meseleyi birçok defa konuştuk, tartıştık. Bu yazıda o sohbetlerin zevkle hatırlanan izleri vardır. Şerh ve haşiye meselesiyle yakından ilgilenen bir diğer meslektaşım Eyyüp Said Kaya ile birlikte hepsine medyûn-ı şükranım.

Bazı kaynakların temininde yardımlarını gördüğüm, kanaatlerinden istifade ettiğim meslektaşlarım ve talebe arkadaşlarım M. Cüneyt Kaya, Fatih Şeker, Ahmet Süruri, İbrahim Halil Üçer, Fatih Soysal, Ali Adem Yörük, Mehmet Zahit Tiryaki, Esra Evsen, Hümeysra Karagözoğlu, Zeynep Altuntaş, Arzu Güldöşüren’e de zahmetleri ve ilgileri için müteşekkirim. Onların bu konuları birkaç adım daha ileriye taşıyarak vuzuha kavuşturacakları ve meseleleri derinleştirecekleri hususundaki ümidimi her zaman muhafaza edeceğim.

