

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 60 JUNE • HAZİRAN 2021
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Haziran • June 2021, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 60
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Muhammed Usame ONUŞ, Ömer Faruk MADEN

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor
Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors
Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

Editörler Kurulu • Editorial Board

Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAIN, Mahmut KELPETİN, Ömer Faruk MADEN, Nail OKUYUCU, Muhammed Usame ONUŞ, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board

Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83

Web: <http://dergipark.gov.tr/maruiifd>

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79

E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

Tel • Phone: +90 212 629 06 15

Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayımıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef
Mukallaf (Responsible Person) in al-Bâkıllânî's *Uşûl* Perspective..... 1-28
Hacer YETKİN
- Osmanlı Diyarbekiri'nde Köle ve Cariyeler (18. ve 19. yy.)
Slaves and Female Slaves at Ottoman Diyarbekir (18th and 19th Centuries)..... 29-56
Ümit GÜLER
- Minkârizâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının *Fetâvâ-yı Abdürrahim* Olarak Tedavüle Girişi Üzerine
Değerlendirmeler
How Minkârizâde Yahya Efendi's Fatwas Became Known as *Fetâvâ-yı Abdurrahim* 57-76
Ahmet Faruk ÇELİK
- Saf Deneyim Dünyası: William James'in Radikal Deneyimciliği
World of Pure Experience: William James's Radical Empiricism 77-102
Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN
- İbnü'l-Arabî Yorumculuğunda Farklı Bir Bağlam: İbn Sevdekin ve Sitti Acem'in *Meşâhid* Şerhleri
A Different Context in Interpreting Ibn al-'Arabî: The Commentaries of Ibn Sawdakîn and Sitti
al-'Ajam on *Mashâhid* 103-128
Zeynep Şeyma ÖZKAN
- حُجَّةُ الْوَدَادِ وَحُجَّةُ الْفَوَادِ لِعَبْدِ الْأَحَدِ النَّوْرِيِّ السِّيَوَاسِيِّ - دراسة وتحقیق
Abdülahad Nürî Sivâsî ve *Hucetü'l-Vidâd ve Hicetü'l-Fu'ad* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili
A Critical Edition and Analysis of Abdulaḥad Nürî Sivâsî's
Hujjat al-Widâd wa Hijjat al-Fu'ad 129-166
Ali BENLİ
- الشروح والحواشي حول قصيدة لامية العجم لمؤيد الدين الطغراني: المشاكل والأدب
Müeyyidüddin et-Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* Adlı Kasidesi Üzerine Yazılmış Şerh-Hâşiye
Geleneği: Problemler ve Literatür
Tradition of Commentary and Gloss on Mu'ayyid al-Dîn al-Ṭuğhrâ'î's *Lâmiyyat al-'Ajam*:
Problems and Literature 167-196
Mehdi CENGİZ
- تعليم الترجمة المجتمعية في البرامج الأكاديمية؛ الدافع، والأسلوب، والنموذج التطبيقي
Akademik Programlarda Toplum Çevirmenliği Eğitiminin Gerekçesi, Yöntemi ve Uygulama Modeli
The Rationale, Method and Application of Community Interpreting in Academic Programs..... 197-212
İbrahim HELALŞAH

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Bekir Kuzudışlı. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi îrâdî'l-hadîs*213-218
Ömer Faruk MADEN
- Selim Demirci. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* ...219-224
Ayşe Nur DUMAN
- Zübeyde Özben Dokak. *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*.....225-228
Ali SEVER
- Ahmet Selman Baktı. *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslı İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)*.....229-233
Şuheda BOZYEL
- Osman Bayder. *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*235-239
Abdullah BARDAKCI
- Bilal Taşkın. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* ...241-246
Güvenç ŞENSOY
- Alexander Knysh. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*.....247-252
Rabia EGİCİ
- Muhammed Coşkun. *Tefsirin İlk Çağları, Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*253-258
Mesut KAYA
- Recep Koyuncu. *Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*.....259-262
Eren PİLGİR
- Öznur Özdemir. *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem Batı Literatürü: Teoriler & Ekoller*.....263-269
Nagihan DOĞAN
- Tamim Ensari. *İslam'ın Bakış Açısından Dünya Tarihi* (trc. İlker Şahin ve Çağrı Sümengen).....271-275
Deniz AŞKIN
- Bir Kitap Değerlendirmesinin Tenkidi.....277-281
Fatma Betül ALTINTAŞ



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef*

Mukallaf (Responsible Person) in al-Bâqillânî's *Uşûl* Perspective

Hacer YETKİN**

Öz: Dinî terminolojide teklif, Allah'ın kullarını bir işi yapma ya da yapmama konusunda sorumlu tutmasını, mükellef ise bu sorumluluğa muhatap olan kulu ifade eder. Teklif bahsi, sorumlu tutmanın gayesi, öğrenilme yolu, şartları ve dereceleri, teklifin muhatapı olan kişinin ve teklifin konusu olan fiilin taşınması gereken nitelikler gibi farklı açılardan kelam ilminin konusu olmuştur. Kelam alanındaki pek çok kavram ve meselelerin, İslâmî ilimlerin teşekkül döneminden itibaren usul-i fıkha da taşındığı bilinen bir husustur. Teklif üst başlığına dâhil edilebilecek pek çok mesele de erken dönemden itibaren usul eserlerinde yer almaya başlamıştır. Mütetekillimûn metoduyla yazılmış usul eserlerinde teklif konusu dört alt başlığı kapsar: Hüküm, hükümün kaynağı olan mercii, hükme konu olan fiil ve hükme muhatap olan mükellef. Söz konusu başlıklar bu eserlerde git gide daha sistemli hâle gelmiş ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eserinde usul-i fikhın dört kutbundan biri olan hüküm teorisine temel teşkil etmiştir. Fukaha metodu ile yazılan Hanefî usul eserlerinde ise teklif çatısı altındaki konulardan özellikle mükellef ve teklife konu olan fiil üzerinde durulmuş, mükellefiyetin temeli, çeşitleri ve nitelikleri hakkında ise ehliyet teorisi geliştirilmiştir. Teklif konusunun diğer veçhelerinin bu eserlerde etraflıca yer almadığı, ehliyet teorisinin teklif gibi belli bir konu başlığı ve bağlam içerisinde değil, müstakil olarak işlendiği görülür.

Ehliyet konusunu bir usul eserinde teorik bir bütün hâlinde ilk işleyen usulcünün Debûsî (ö. 430/1039) olduğu kabul edilir. Ehliyetin elest bezmi ile ilişkili olarak temellenendirilmesi, vücûb-edâ ehliyeti ayrımı ve ayrıntıları ile ehliyet arızalarına yer veren Debûsî'nin bu anlatımının özgünlüğü açıksa da aslında ondan önce Bâkılânî (ö. 403/1013) ehliyet bahislerine dâhil olan bazı konuları usul eserinde işlemiştir. Bu çalışmanın amacı, Debûsî'nin usul düşüncesinde mütetekâmil hâle gelmiş olan ehliyet teorisine eklenebilecek bazı konuların, ondan önce bir Eş'arî usulcüsü olan Bâkılânî'nin usul düşüncesinde nasıl ele alındığını incelemektir. Eş'arî kelamının kurucu simalarından olan Bâkılânî aynı zamanda bir Mâlikî fakihidir. Günümüze eksik olarak ulaştığı bilinen tek usul eseri *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*'in Eş'arî usul anlayışı üzerinde belirleyici etkisi olmuştur. Bu eserde Bâkılânî, usul konularını oldukça geniş ve diyalektik bir üslupla ele alırken kelamî tartışmalara da atıf yapabilmıştır. Emir-nehî bölümlerinde teklife dair bazı tartışmalara yer verse de teklif konusunu müstakil bir başlık altında eserinin başında, usul-i fikhın ana konularına geçmeden önce işler. Bu başlık altında Bâkılânî, teklifin tanımı ve mahiyeti, teklife elverişli olmak açısından mükellefin çeşitli hâlleri, teklife konu olan fiillerin hükümleri ve bu hükümlerin nasıl bilineceği bağlamında hüsün-kubuh meselesi üzerinde durur. Bâkılânî'nin teklif ve mükellef hakkındaki açıklamaları,

* Makaleyi okuyup değerli katkılar sunan meslektaşım Nail Okuyucu'ya teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. hacer.kontbay@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9871-9405

Hanefî usulcülerin geliştirdiği ehliyet teorisi içerisinde işlenen meselelerle belli ölçüde örtüşmektedir.

Bâkılânî teklifi, kulun yapılmasında ya da terk edilmesinde külfet ve meşakkat bulunan bir şeyle ilzam edilmesi olarak tanımlar. Böyle bir ilzamin gerçekleşebilmesi için kul söz konusu fiili idrak ve irade edebilecek akıl kudretine sahip olmalıdır. Mükellef açısından teklifin temel şartının akıl olduğu belirden Bâkılânî mükellefle ilgili bütün açıklamalarında bu şartı tutarlı olarak sürdürür. Bu yüzden ona göre çocuk ve akılsız kişi, teklifin kapsamı dışındadır. Bu kişilerin bazı fiillerinin dünyevi sorumluluk doğurması, onların mükellef olduğu anlamına gelmez, mezkûr sorumluluklar onlar sebebiyle mükellef olan başka kişilere (velilere) taalluk etmektedir. Bunun yanında Bâkılânî'ye göre uyku ve bayılma hâli, hata/gaflet durumu da akıl kudretinin mevcut olmaması sebebiyle mükellefiyetin bulunmadığı durumlardır. Bâkılânî ehliyet arızası sayılabilecek iki özel durum üzerinde daha fazla durur: Sarhoşluk ve ikrah. Bâkılânî'ye göre sarhoşun akli yerinde olmadığı için mükellef oluşundan hiçbir şekilde söz edilemez, onun mükellef olduğunu söyleyen fukaha dahi sarhoş olmadan önce ya da ayıldıktan sonra yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu kastetmektedir. Mükreh ise aksine, ikrahın derecesi ne olursa olsun, akıl ve iradesi yerinde olduğu için mükelleftir. Baskı altında da olsa mükreh bir seçim yapabilecek akli kudrete sahiptir. Ancak hayatı tehdit eden ya da buna yakın seviyede bir ikrah durumu, uhrevî sorumluluğu ortadan kaldırır.

Bâkılânî, mükellef hakkında burada özetlenen görüşlerini aktarıırken Mu'tezile'ye nispet ettiği bazı itirazlara cevap vererek hüsün-kubuhun şer'iliğini savunur, tevellüdü reddederek âdet nazariyesine atf yapar, istitâatin fiille birlikte olduğunu belirtir. Kalam eserlerinde genişçe yer verdiği bu konulara usul eserinde oldukça kısa ve tartışmada bir argüman olarak değindiği anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin mükellefe dair bu görüşleri, sonraki mütekellimün usulcülerini tarafından da büyük oranda tekrarlanmıştır. Ancak mütekellimün usul geleneğinde, teklife elverişli olmayan kulların hak ve sorumluluklarını izah eden bir yaklaşım geliştiremediği anlaşılmaktadır. Bu problem, Debûsî'nin vücûb-edâ ehliyeti ayrımı ile çözüme kavuşturulmuş gibi görünmektedir. Debûsî'yi takip eden Hanefî usulcüler mükellef konusunu bu ayrımı merkeze alarak kendilerine özgü bir bağlamda incelemişlerdir. Bunun yanında onların anlatımında teorik temellendirme kadar, fûrû fıkıh mesailinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak bu konu özelinde söz konusu iki gelenek arasında -literatüre yansıdığı kadarıyla- bir etkileşim olduğuna dair herhangi bir işaret tespit edilememiştir.

Anahtar kelimeler: Bâkılânî, Debûsî, ehliyet, mükellef, teklif, sarhoşluk, ikrah

Abstract: *Taklif* in the Islamic terminology means the imposition of obligations by God on His servants (*'abd*), and *mukallaf* is the addressee of that imposition. *Taklif* is a theological theme with regard to its various dimensions, such as the aim of obliging, the way to learn the obligations, the conditions and levels of the obligation, the qualities of the obliged actions, and the obliged person. It is acknowledged that many of the concepts and problems in theology (*kalâm*) were transferred to Islamic jurisprudence (*uşûl al-fiqh*) during the formative period of Islamic sciences. Thus, many issues that fall under the topic of *taklif* have been also treated in *uşûl* works in that era. The topic of *taklif* includes four subtopics in the discourse of theologian-*uşûl* writers' (*mutakallimün*) works, which are provisions (*hukm*), the source of the provisions, the subject of the provisions, and the addressee of the provisions. Those subtopics have gradually turned into a more systematic scheme and later constituted the basis of al-Gazâlî's (d. 505/1111) theory of provisions, which is the first pillar of his four-pillared *uşûl* discourse. On the other hand, Hanafî *uşûl* writers, who developed the "*fuqahâ*" method of *uşûl*", focused on

the addressee of the *taklif* (*mukallaf*) and the conditions of the obliged actions. Those jurists produced the theory of legal capacity (*ahliyya*) by elaborating the basis, the types, and the conditions of *taklif*. Unlike the theologian jurists, Ḥanafis have not dwelled upon the other aspects of *taklif* and they treated the theory of *ahliyya* as a separate topic, instead of placing it in a relevant context.

It is assumed that al-Dabūsī (d. 430/1039) was the first scholar of jurisprudence to treat the subject of *ahliyya* as a theoretical whole in an *uṣūl* work. His interpretation of *ahliyya* in affiliation with a metaphysical contract between God and human, his distinction between capacity to have rights and obligations and the capacity to act (*ahliyyat al-vujūb* and *ahliyyat al-ada'*), and his elaborated narration of deficiencies of legal capacity truly reveal the originality of his theory. However, earlier than al-Dabūsī, some of the topics related to his theory of *ahliyya* were in fact treated by al-Bāqillānī (d. 403/1013) in his *uṣūl* work. The aim of this paper is to analyze how al-Bāqillānī, an Ash'arī jurist, approached certain topics related to legal capacity in his book before al-Dabūsī developed a comprehensive theory of legal capacity. Though al-Bāqillānī was one of the founders of the Ash'arī school of theology, he was a Mālikī jurist as well. His only *uṣūl* work to be known to have survived, *al-Taqrīb wa al-Irshād al-Ṣaḡhīr*, has had a determinant impact on later Ash'arī *uṣūl* thought. While treating the subjects of *uṣūl* in detail with a dialectical manner in *al-Taqrīb*, al-Bāqillānī referred to some theological disputes on occasion as well. Although he mentioned some points regarding *taklif* in command-prohibition chapters, he presented his perspective of *taklif* under a separate title in the introduction, before commencing on the main subject of *uṣūl*. Under that topic, al-Bāqillānī treated the definition of *taklif*, the conditions of *mukallaf* in terms of being available for *taklif*, the provisions regarding obliged actions, and the discussion of *ḥusn-qubḥ* in relation to the way to learn those provisions. His explanations regarding *taklif* and *mukallaf* correspond to certain issues elaborated in Ḥanafī jurists' theory of legal capacity.

Al-Bāqillānī defines *taklif* as an obligation towards a human as being an act that causes a burden that is difficult to perform or to avoid. This obligation can take place only if the servant is capable of understanding and willing it. Al-Bāqillānī considers mental ability as the essential basis of *taklif* and he maintains this notion consistently throughout the chapter. The minors and the insane are therefore not under the scope of *taklif*. The certain legal and mundane consequences of their actions do not necessarily mean that they have legal capacity, those consequences are their guardian's concern. Besides, al-Bāqillānī declares that a person is not responsible for his deeds while he is asleep, unconscious, or mistaken/absent-minded, due to the lack of mental ability. Among those deficiencies of legal capacity, al-Bāqillānī pays more attention to intoxication and duress. Since an intoxicated person is out of his mind, he can by no means be considered responsible. Al-Bāqillānī assumes that when jurists claim his responsibility, they mean he what he did before being intoxicated or is going to do once he regains his consciousness. The person under duress is, on the contrary, absolutely responsible, as he has not lost his mental ability and will; the duress does not annihilate his ability to make a choice. However, a life-threatening pressure would abolish his responsibility for an afterlife.

While al-Bāqillānī presents his perspective of *taklif* as summarized above, he answers some objections he attributes to the Mu'tazila, and meanwhile, he declares his theological views regarding *ḥusn-qubḥ*, determination (*tawlīd*), and human ability to act (*istitā'a*). It can be observed that he mentions these problems briefly, most of the time as an argument during the debate, although he elaborates on those subjects at length in his

works on theology. Al-Bāqillānī's view regarding *mukallaḥ* has been repeated by later theologian- *uṣūlis*. However, neither al-Bāqillānī nor his followers seem to have been able to develop an account for the rights and responsibilities of those who are not eligible for *taklīf*. It can be argued that this problem has been solved by al-Dabūsī's distinction of *ahliyyat al-wujūb* and *ahliyyat al-adā'*. The Ḥanafī jurists after al-Dabūsī evaluated *mukallaḥ* by focusing on that distinction. Besides, their concerns on substantial law have a distinctive influence on their perspective, as well as their theoretical base. Consequently, no interaction between those two *uṣūl* methods can be traced in the context of *taklīf*.

Keywords: al-Bāqillānī, al-Dabūsī, legal capacity, legal responsibility, *ahliyya*, *taklīf*, intoxication, duress

Giriş

İnsanın Allah'ın hitabına ve bu hitabın gerektirdiği hak ve sorumluluklara elverişli oluşu manasında “ehliyet” konusu, fıkıh usulü eserlerinde mükellef, mahkûm aleyh, me'mûr gibi başlıklar altında incelenir ve genel olarak mükellefin tanımı, taşıması gereken nitelikler ve mükellefiyeti sınırlandıran yahut ortadan kaldıran durumları kapsar. İslâm hukuk literatüründe bu meseleler teorik bir bütün hâlinde fûrû fikhın değil hukuk metodolojisinin konusu olarak işlenirken Batı hukukunda ehliyet konusu medeni hukukun şahıs hukuku bölümünde ele alınır. İslâm hukukunda hükmün bir yandan öznesi, bir yandan da muhatabı olan insanın, her iki açıdan da taşıması gereken özelliklerin pozitif hukukta değil usul eserlerinde incelenmesi, İslâm hukuk literatürünün özgün niteliklerinden biridir.¹ Ehliyet teorisi, aslen kelim ilminin konusu olan, ancak usul eserlerinde farklı başlıklar altında da yer verilen teklif teorisinin bir bölümü olarak değerlendirilebilir. Teklife ilişkin konuların usul eserlerinde yer almasında, usul ilmi ile kelim ilmi arasındaki fikir-kavram-mesele alış-verişi etki etmiş olmalıdır. Zira fıkıh usulünde incelenen pek çok meselenin önce kelim alanında tartışıldığı ve bu tartışmaların sonradan usul eserlerine taşındığı² bilinmektedir.

Kelim eserlerinde teklif konusu, mükellef tutulmanın amacı, mükellef olunan fiillerin nasıl bilineceği açısından akıl-vahiy ilişkisi ve hüsün-kubuh, mükellef tutulan fiile güç yetirebilme açısından istitâat, kudret ve teklif-i mâ lâ yutâk meseleleri ekseninde tartışılmıştır.³ Kelam kaynaklarında oldukça geniş yer tutan, hatta müstakil eserlere konu olan⁴ bu tartışmalar, mütekellimûn usul eserlerine belli ölçüde seçmeci bir yaklaşımla aktarılırken literatürün gelişmesine bağlı olarak aşama aşama olgunlaşmış ve kelim ilmindeki bağlamından farklılaşarak bir hüküm teorisine dönüşmüştür. Fukaha metodu usul yazıcılığının kurucusu olan Hanefî usulcüler ise kelimci usulcülerin teklif/hüküm teorisinin dört unsurundan özellikle mükellef üzerinde durmuşlar ve fûrû fıkhındaki meselelerden tümevarım yoluyla teorik bir şemaya ulaşarak ehliyet teorisini geliştirmişlerdir. Söz konusu müellifler kelim alanından alınan ve sorumluluk vurgusu taşıyan teklif kelimesi yerine, yetki ve elverişlilik vurgusuna sahip ehliyet kavramını kullanmışlar ve bu bahisleri genellikle eserlerinin sonunda ayrı bir bölüm olarak ele almışlardır.

Ehliyet konusunu müstakil ve kapsamlı olarak bir fıkıh usulü eserinde ilk işleyen usulcünün, fukaha usul yazıcılığının en önemli temsilcisi sayılan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039)

1 Şahıs hukuku kapsamına girebilecek hacr, mefkûd, me'zûn, itâk, mükâteb, ikrah, hünsâ, vakıf gibi bazı konular dağınık hâlde fûrû fikh kitaplarında işlenmektedir ancak hükmün muhatabı olan mükellefi ilgilendiren bütün meseleler teorik temellendirme ve izahlarla fikh usulü eserlerinde incelenir (Dönmez, “Şahıs”, s. 270).

2 Bazı örnekler için bk. Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fikhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 223-41.

3 İlgili ansiklopedi maddesinde teklif konusunun kelimde teklif-i mâ lâ yutâk bakımından ele alındığı yönündeki tespit, teklif başlığı altına giren konuların farklı meselelerle ilişkisi ve sahip olduğu geniş bağlam düşünüldüğünde durumu tam olarak yansıtmamaktadır (Sinanoğlu, “Teklif”, s. 385).

4 Mesela Kadı Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) atfedilerek basılan *el-Muhît bi't-teklif* adlı eser ve yine aynı müellifin *el-Muğni* adlı eserinin 11. cildini müstakil olarak bu konuya ayırmış olması burada örnek verilebilir.

olduğu kabul edilmektedir.⁵ Nitekim Sem'ânî (ö. 489/1096), Debûsî'den çokça alıntı yaptığı eserinin sonuna, ehliyet bahislerini *Takvîmü'l-edille*'den neredeyse hiçbir değişiklik yapmaksızın eklerken şöyle der:

Debûsî, usul-i fıkıh alanında yazdığı ve *Takvîmü'l-edille* adını verdiği eserinde, diğer usullerde bulunmayan ve özellikle günümüzde meşhur olan (fıkıh yazım) yönteminde fukahanın ihtiyaç duyacağı bazı konuları zikretmiştir. Ben de bu konuları burada zikretmeyi uygun görüyorum.⁶

Debûsî'nin ehliyet bahislerini ehliyetin emanet ve zimmet kavramlarıyla temellendirilmesi, vücûb-edâ ehliyeti ayrımı ve ehliyet arızalarını da kapsayacak şekilde oldukça geniş ele aldığı görülmektedir.⁷ Bu konuların daha öncesinde görülmeven ölçüde olgun bir tasnif ve tafsille ilk kez Debûsî'nin eseri *Takvîm*'de görülmesi şaşırtıcıdır. Debûsî'nin aslında kelimada ve -kendi döneminde olgunlaşmakta olan- fıkıh usulü literatüründe teklif ve hüküm bağlamında işlenen ehliyete dair meseleleri, bunlarla ilgili fûrû mesailindeki tartışmalarla bir araya getirerek teorileştirdiği anlaşılmaktadır.

Ehliyet konusunu mütekâmil derecede işleyerek usul eserlerinde -hatta içeriği son dönemde yazılan eserlere kadar değişmeksizin- kalıcı bir başlık hâline getiren usulcü Debûsî olsa da bu konulara usul eserinde ilk yer veren kişi tespit edebildiği kadarıyla Bâkılânî'dir (ö. 403/1013). Daha çok kelamcı kimliği ile öne çıkan Bâkılânî, usul eseri *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da ehliyet bahislerine dâhil olan konuları Debûsî'den farklı bir tasnif, bağlam ve kapsamda da olsa işlemiştir.

Eş'arî kelamının kurucu simalarından sayılan Bâkılânî'nin fıkıhta mensubu olduğu Malîkî mezhebindeki ve usuldeki yeri yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Usul eserlerinden yalnızca biri, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, eksik olarak günümüze ulaşmıştır.⁸ Bâkılânî'nin dönemin eserlerinde genel olarak görülen soru-cevap şeklindeki diyalektik üslupla yazdığı bu kapsamlı eseri, günümüze ulaşan en erken dönem Eş'arî usul eseri olarak çok önemli bir yere sahiptir.⁹ Usul ilminin kuruluş dönemi açısından usul eserlerinin kapsam ve içeriğinde, müellifin fûrû fıkıhtaki mezhebi kadar kelam alanındaki tartışmaların ve müellifin bu alandaki eğiliminin de etkili olduğu, bununla ilişkili olarak Mâlikî usul anlayışının bu dönemde bağımsız bir ekole dönüşemediği düşünülürse *et-Takrîb*'i bir Mâlikî usul eserinden ziyade bir Eş'arî usulü olarak nitelendirmek daha doğru olur. Bu açıdan Bâkılânî'nin kurucu nitelikteki usul eserinin, Eş'arî usulcüler ve genel olarak mütekellimûn usul anlayışı üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur.¹⁰ Ehliyet bahisleri ve genel olarak teklif/hüküm teorisi açısından da

5 Bedir, "Takvîmü'l-edille", s. 493-4.

6 Sem'ânî, *Kavâtrü'l-edille*, II, 335.

7 Debûsî, *Takvîm*, s. 417-41.

8 Cüveynî bu eseri ihtisar etmiş ve bu ihtisar günümüze ulaşmıştır (*Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fikh*).

9 Bâkılânî'nin usul eserinin genel tanıtımı ve etkileri hakkında bir değerlendirme için bk. Kesgin, "Bâkılânî ve et-Takrîb ve'l-İrşâd İsimli Usûl Eseri", s. 351-74.

10 Mâlikî mezhebinin özgün karakterini yansıtan ve Mâlikî fûrû fikhını temellendiren bir fıkıh usulü anlayışından

Bâkılânî'nin konuyu ele alış tarzı Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) gibi Eş'arî usul yazarlarını doğrudan etkilemiştir. Buna karşılık kelami bir arka plandan ziyade mezhebin fûrû müktesebatını önceleyerek usullerini inşa eden Debûsî-Serahsî (ö. 483/1091?) -Pezdevî (ö. 482/1090) çizgisinin, yani fukaha metodunu geliştiren müelliflerin ehliyet bahislerini özgün bir çerçeve içerisinde, müttekellimûn usulcülerinden oldukça farklı bir tarzda ele aldıkları görülmektedir.

Bâkılânî'nin usul düşüncesinde teklif teorisi, bütün olarak ele alınmayı hak eden kapsamlı bir konudur. Zira teklif konusunun, teklif başlığı altında yapılan doğrudan açıklamaların yanında, aslında buyruk ya da hitap olmak açısından emir-nehî bahislerinin tamamını da içine aldığı düşünülebilir. Bunun yanında konunun kelami boyutunun usul düşüncesini ne ölçüde etkilediği de incelenmelidir. Bu makalede Bâkılânî'nin teklif teorisinin yalnızca bir unsurunu oluşturan mükellef konusundaki görüşleri, usul eseri çerçevesinde incelenecek ve hem onu takip eden müttekellimûn usulcülerinin görüşleri hem de Hanefîler tarafından geliştirilen ehliyet teorisi ile mukayese edilecektir.

1. Ehliyet Konusunun *et-Takrîb*'in Tasnifindeki Yeri

Bâkılânî mükellefiyet ve ehliyete dair meselelere *et-Takrîb*'in başında, girizgâh mahiyetindeki konular içerisinde yer verir. Eser ilim, fıkıh, fıkıh usulü, delil, nazar gibi kavramların tahlili, akıl ve vahiyle bilinebilecek konuların tasnifiyle başlar. Ardından fiil ve teklif kavramları, ehliyet arızaları ve teklife konu olacak fiilin nitelikleri anlatılır. Bu çalışmada incelenecek teklifin muhatabı olan mükellefin nitelikleri hakkındaki bu pasajların ardından Bâkılânî, tamamını nakli bilgiler olarak kabul ettiği hüsün-kubuh, mübah-mendûp-vâcip-haram-mekrûh, sahih-fâsîd gibi hüküm türlerini izah eder. Bu girişten sonra ise usul-i fıkıh kavramı ile asıl kastı olan¹¹ delillerin tahliline geçer.

Görüldüğü gibi *et-Takrîb*'de teklif konusu usul ilminin temel konu başlıklarından biri olmaktan ziyade, usul-i fikhın asıl konusu olan delillere geçmeden önce bilinmesi gereken ön bilgilerden biri mahiyetindedir. Bâkılânî'nin tasnifle ilgili bu tercihten, onun bir bütün olarak teklif konusunu kelimelerine havale ettiği, usul eserinde ise usul alanına geçmeden önce konunun fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili olabilecek yönleri hakkında özet bilgi verdiği düşünülebilir. Nitekim kelimeler alanındaki en önemli eseri *et-Temhîd*'de teklif konusunu müstakil bir başlıkta ele alması da teklifle ilişkili olan istitâat (ve alt başlık olarak teklif-i mâ lâ yutâk), tevellüd ve kulların fiillerinin yaratılması konularına detaylı olarak yer verir.¹² Bâ-

ziyade, Eş'arî-Şâfiî geleneğe mensup âlimlerin yazdığı eserleri esas alan Mâlikî usul âlimlerden ve eserlerinden bahsetmek daha doğrudur. Bu manada Bâkılânî'nin izini Mâlikî âlimler tarafından yazılan usul eserlerinde sürmeye çalışmaktansa Eş'arî-Şâfiî gelenekten eserlerde aramak gerektiği söylenebilir. Mâlikî usul çalışmalarının bir dökümü için bk. Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", s. 505-35.

11 Bâkılânî'nin usul-i fikhla fihhi hükümlerin dayanak ve delillerini kastettiği hakkındaki açıklamaları için bk. *et-Takrîb*, I, 172-3.

12 Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 286-321.

kıllânî'nin konuların tasnifine dair bu tercihleri, *et-Takrîb*'in başında fıkıh, usul-i fıkıh ve ilim kavramlarının tanım ve kapsamı hakkındaki açıklamalarıyla¹³ birlikte değerlendirildiğinde, onun usul-i fikhî müstakil bir saha olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.¹⁴

Burada göze çarpan bir diğer husus da şudur: Bâkılânî'nin teklif konusunu hüsün-kubuh ve hüküm çeşitleri ile bir arada ele alması, açıkça ifade etmese de, bunlar arasındaki ortak noktayı dikkate aldığına işaret etmektedir. Nitekim sonraki dönemde Gazzâlî'den başlayarak mütekellimûn usul eserlerinde bu konular bir bütün olarak hüküm teorisi (hüküm-hâkim-mahkûm aleyh-mahkûm fih) şeklinde sistemleşmiştir.¹⁵ Bu sistemde hüküm başlığında hüküm türleri, hâkim başlığında hüsün-kubuh meselesi, mahkûm aleyh başlığında mükellef ve mükellefiyeti etkileyen özürler, mahkûm fih başlığında teklif edilen fiilin nitelikleri işlenir. Dolayısıyla mütekellimûn usul eserlerindeki hüküm teorisinin ilk nüvesinin Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inde görüldüğü söylenebilir.

Bâkılânî ile başlayan ve mütekellimûn usulcülerini tarafından sürdürülen bu kapsayıcı hüküm teorisi yaklaşımına karşılık, fukaha metodu eserlerinde ehliyet konusu hüsün-kubuh ve hüküm çeşitleri ile ilişkilendirilmez ve müstakil olarak işlenir. Aslında bu eserlerde ehliyet konusu eser sistematikleri içerisinde bir kurala bağlı olarak izah edilebilecek bir yere sahip değildir; bu konular eserin sonuna derç edilmiş gibidir. Buna karşılık mütekellimûn eserlerine göre fukaha usulcülerinin eserlerinde ehliyet konusu çok daha detaylı ele alınmış ve hepsinde vücûb-edâ ehliyeti ayrımı belirtilmiştir. Bu çizgide konuyu zaten olgun ve detaylı bir noktaya getirmiş bulunan ve hatta Hanefî ehliyet teorisinin kurucusu olan Debûsî'nin yaklaşımı şüphesiz belirleyici olmuştur.¹⁶ Mütekellimûn eserlerinde teklif konusunda tartışılan meselelerin içeriği de konuyu sürekli fûrû fıkıh mesaili ile ilişkilendiren ve delilleri mesailden

13 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 171-7.

14 Bununla birlikte onun usul ile kelamı birbirinden kesin olarak ayırdığı söylenemez. *et-Takrîb*'de teklif konusu da dâhil olmak üzere kelam ilminde tartışılan pek çok meseleye değindiği gibi, kelam eseri *et-Temhîd*'de de umum-husus, haber teorisi, nesih gibi çoğunlukla usul eserlerinde işlenen konulara -kelam tartışmaları bağlamında- yer vermiştir (s. 176-88, 355-64, 378-86). Nitekim kelam konularının usul eserlerinden ayıklanması sonraki dönemde de zaman zaman bir gereklilik olarak dile getirilmesine rağmen tam olarak gerçekleştirilememiştir (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 3; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42-3).

15 Mesela bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 111-88; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 109; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 53-76. Cüveynî *el-Burhân*'da ehliyet bahsine giren konuların bir kısmını kısaca teklif başlığı altında, Bâkılânî'ninkine benzer şekilde kısmen dağınık olarak işlenmiştir (I, 14-8). Fahreddîn er-Râzî ise daha farklı bir tasnif içerisinde ehliyet konularına yer verir: Emir nehiy başlığının altında, bu başlığın lafzî meseleler kısmından sonra manevî meseleler kısmını dörde ayırır: Vücûbun kısımları, vücûbun hükümleri, me'mûr bih ve me'mûr. Buradaki me'mûr başlığı, ehliyet konularına tekabül eder (*el-Mahsûl*, II, 255-77).

16 Debûsî, *Takvîm*, s. 417-41; Serahsî, *Usûl*, II, 332-53; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 327-560; Sem'ânî, *Kavâtî*, II, 335-58; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 454-586; Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 590-666. Alâüddin es-Semerikandî, Mâtürîdî kelamı ile uyumlu bir usul hedefiyle yazdığı eserinde ehliyet bahislerini emir konusunun altında, "me'mûr" başlığıyla işler. Ayrıca vücûb-edâ ehliyeti ayrımını isabetsiz bularak eleştirir (*Mizân*, I, 297-325; II, 1037). Eserinde mütekellimûn usul yazıcılığına yaklaşan Sadruşşerîa ise Gazzâlî gibi müstakil bir hüküm teorisinde hükümün muhatabı olarak mükellefi ve ehliyet konularını işlemiş; ancak içerik itibarıyla fukaha metodu eserlerini takip etmiş gibidir (Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 329-419). Bununla birlikte fukaha metoduyla yazan usulcülerden farklı olarak Sadruşşerîa, teklifin temel dayanağı olan aklın tanımına ve mertebelerine konunun girişinde geniş yer vermiştir (*et-Tavdîh*, II, 329-38).

getiren fukaha eserlerinden farklıdır. Mütetekellimûn usul eserlerinde teklif konusunun diğer unsurlarıyla ilgili nispeten kelami tartışmalara daha fazla yer verilirken fukaha usulcülerinin mesele ehliyet arızaları üzerinde daha uzun dururlar.

Bâkılânî eserin başında teklife dair bir başlık açmış olmakla birlikte, teklif konusu altında değerlendirilebilecek bazı alt meseleleri bu başlık altında değil, eserin ilerleyen bölümlerinde, bilhassa emir bahisleri içerisinde işler.¹⁷ Teklif ile ilgili bu tartışmalar çalışmanın ana konusunu oluşturmadığı için burada özellikle Bâkılânî'nin teklif başlığı altında yer verdiği, teklifin mahiyeti ve teklif açısından mükellefi etkileyen durumlar (ehliyet arızaları) hakkındaki görüşleri incelenecektir.

2. Teklifin Manası ve Temellendirilmesi

Bâkılânî teklif kelimesini şöyle tanımlar: “Teklifin aslı, kulun yapılmasında ya da terk edilmesinde külfet ve meşakkat bulunan bir şeyle ilzam edilmesidir.”¹⁸ Ona göre fukaha, bu kavramı üç şekilde kullanabilmektedir: 1- “Bir fiili işlemenin ya da o fiilden kaçınmanın talep edilmesi” anlamında, ki bu zaten kavramın tanımındaki anlamdır. Tevhid, nübüvvet, namazlar gibi genel ferâiz konusunda akıllı ve büluğ çağına ermiş kişilerin mükellef olduğu ifade edilirken teklifin bu manası kastedilir. Bu farzlar, cenazeye ilişkin görevler, cihat gibi bazı istisnaları olsa da prensip olarak başkasının yapması ile kişinin üzerinden düşmez. 2- Fukaha “kul mükellef ve muhataptır” derken teklifi şu manada kullanır: Kulun yanıldığı, uyuyarak kaçırıldığı, sarhoş ya da bilinçsiz durumda iken yapmadığı farzlar da kendisini bağlar ve bu durumlarda iken yaptığı boşama geçerli, (bu hâlde yaptığı suçtan dolayı) had cezası vacip, verdiği zararın tazmini zorunludur. Zira kul bu mükellefiyetlerle akıl ve irade gücünü yitirmeden önce muhatap olmuştur.¹⁹ Bu ikinci kullanım, mükellefiyeti etkileyen bazı arızı durumların, kullukla ilgili dünyevi ve uhrevi sorumluluğu bütünüyle ortadan kaldırmadığı, kulun sadece kul olmakla, fiili hangi arızı durumda işliyor olursa olsun, yükümlü olduğu anlamını barındırır. 3- Fukaha “çocuğun, kölenin ve hastanın muhatap ve mükellef olduğu”nu söylerken şunu kasteder: Bu kişiler eğer üzerlerine vacip olmayan fiilleri yaparlarsa, üzerlerine vacip olanın yerine geçerli olur. Mesela oruç tutmaya, namaz için ayakta durmaya gücü yetmeyen -bu yüzden de bunlarla mükellef olmayan- hasta, bunları yaparsa, bunlarla

17 Bunlar arasında teklife dâhil olan fiillerin türleri (*et-Takrib*, I, 276-7), mübahın teklife dahil olması (*et-Takrib*, II, 19), küffârın teklifi (*et-Takrib*, II, 183-96), ma'dûmun teklifi (*et-Takrib*, II, 298-305), teklifin sürekliliği (*et-Takrib*, II, 306-7) sayılabilir.

18 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 239. Cüveynî *el-Burhân*'da Bâkılânî'nin teklifi “yapılmasında külfet bulunan şeyi emretmek ve kaçınılmasında külfet bulunan şeyi yasaklamak” olarak tanımladığını, bunun kısaca içinde külfet bulunan bir şeye davet etmek anlamına geldiğini söylediğini aktarır. Ona göre bu tanım, emrin nedbe, nehyin de kerahete hamledilmesini gerektirir. Bu yüzden “içinde külfet bulunan bir şeyi ilzam etmek” tanımı daha isabetlidir (I, 14). İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) kula külfet ve meşakkat içeren bir şeyin yüklenmesi” şeklindeki tanımı da Bâkılânî'nin tanımıyla hemen hemen aynıdır (*el-Hudûd*, s. 116). Kadı Abdülcebbar teklifi şöyle tanımlar: Teklif kula -kendisine ilcâ seviyesinde olmayan- meşakkatli bir şeyi yapmasında ya da yapmamasında bir faydanın ya da bir zararı gidermenin bulunduğu bildirilmesi demektir (*Şerhu usûli'l-hamse*, s. 510; a.mlf., *el-Muhit bi't-teklif*, I, 1).

19 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 240-1.

muhatap olmuş sayılır. Yani bu yaptıkları fiiller, üzerlerine vacip olan fiillerin yerine geçerli olur (kişi hasta iken üzerine vacip olmadığı hâlde orucunu tutsa, bu onun için geçerli olur ve kaza etmesi gerekmez). Aynı şekilde kölenin cuma namazı kılması, çocuğun, bülüğa ermeden önce vaktinde ve şartlarına uygun olarak bir namazı kılması da buna örnek verilebilir.²⁰

Fukahanın teklif kavramını ikinci manada kullanımı, teklifin sorumluluk ve külfet yönünü, üçüncü manada kullanımı ise yetki ve ehliyet yönünü vurgular. Yani kul, külfete ehil olmasa da sırf kul olduğu için bazı durumlarda sorumlu olabilir ve külfete ehil olmadığı için sorumlu olmadığı fiilleri yaptığında da yine kul olarak bunları yaptığı için bu fiiller geçerli sayılabilir.

Bâkılânî'nin teklifin mahiyetine dair açıklamalarıyla ilgili belirteceğimiz ilk husus, onun ilahi hitabı ve bu hitabın muhatabını ifade etmek için kelimelerinde de sıklıkla kullanılan teklif ve mükellef kavramlarını kullanmasıdır.²¹ Mükellefin niteliğini ifade etmek üzere ehliyet kavramının kullanımının Debûsi ile başladığı ve sonrasında Hanefî eserlerinde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Yine bu kavram tercihiyle ilişkili olarak ehliyet teorisinin mükellefi merkeze alan yaklaşımına karşılık, teklif teorisinde konunun diğer yönlerinin, mükellefle ilgili hususlardan daha ön planda olduğu görülmektedir.

Bâkılânî'nin teklifin tanımına dair açıklamalarından, teklifi mükellef tutulmaya elverişli kişilere bir külfet yüklenmesi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Tanımda “mükellef tutulmaya elverişlilik” kaydı bulunmamakla birlikte, tanımın devamında akıllı ve ergenlik çağına girmiş kişilerin yükümlü olduğunu söylemesi buna işaret eder. Bu tanım bağlamında ortaya çıkan, teklife elverişli olmayanların hak ve yükümlülükleri meselesi bir sonraki başlıkta tahlil edilecektir.

Teklif kavramına dair burada aktarılan açıklamalarla yetinen Bâkılânî, bu konuda kelami açıdan bir temellendirme girişiminde bulunmaz. Teklif konusu Eş'arilerin kesb teorisi ile ilişkilendirilebileceği hâlde, teklifi anlatırken kesb kavramını sırt arasında kullanır ve bu irtibata dayalı geniş bir izah yapmaz. Kulun mükellef tutulmasının amacı, teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olup olmaması, istitâat gibi ilgili sayılabilecek tartışmalara bu başlıkta değinmez.²² Bunun yanında kelimelerinde istitâat ve kesb kavramlarını genişçe ele aldığı bölümlerde de teklif konusunun burada yer verdiği yönlerinden bahsetmez.²³

20 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 239-40.

21 Bâkılânî'den önce Cessâs (ö. 370/981) da usul eserinde bu iki kavramı kullanmıştır (mesela bk. *el-Fusûl*, I, 323, 329). Cessâs, mükellefi ifade etmek için ehl-i hitab tabirini de kullanır (*el-Fusûl*, I, 308).

22 Buna karşılık mesela Cüveynî teklif-i mâ lâ yutâk ve istitâatin fiilden önce bulunup bulunmaması konularına da bu bağlamda değinir (*el-Burhân*, I, 15-6). Ayrıca Cüveynî *et-Telhis*'te Eş'arilere yöneltilebilecek şöyle bir soruya da yer verir: Teklif fiillere taalluk ediyorsa, fiillerin varlığı ve ortaya çıkışı da Allah'ın kudretine bağlı ise, teklif hangi vasfa taalluk etmektedir? Cüveynî buna cevaben teklifin fiillere değil kulun iktisabına taalluk ettiğini söylemekle yetinir ve detaylı izahı kelimelerine havale eder (I, 146). Bâkılânî bu konuları teklifin mahiyetini izah ya da teklifi temellendirme sadedinde zikretmemiş olsa dahi mükellefiyeti etkileyen durumları anlatırken bu tartışmalara atf yapar. Mesela bk. *et-Takrîb*, I, 251.

23 Mesela bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 286-295; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 43-5.

Bâkılânî'yi izleyen Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi mütekellimûn usulcileri, teklif kavramını tanımlamamış ve kavramın manası üzerinde Bâkılânî kadar durmamış, daha çok teklifin unsurlarına yoğunlaşmışlardır. Konunun özellikle Gazzâlî'den sonra hüküm kavramı etrafında şekillenmesi de bunda etkili olmuş olmalıdır. Hüsün-kubuh, teklif-i mâ lâ yutâk, küffârın teklifi gibi konuyu ilgilendiren bazı kelimelerin tartışmalarına sonraki eserlerde değinilse de teklifin temelini teşkil eden insanın neden mükellef tutulduğu sorusu, sonraki mütekellimûn usul eserlerinin de kapsamının dışında kalmış gibidir.²⁴

3. Teklifi Ortadan Kaldıran Durumlar

Bâkılânî'nin tekliften önce fiil kavramını açıkladığı yukarıda ifade edilmişti. Ona göre kulların kesbettiği fiiller iki çeşittir: Akıl sahibi mükellefin kesbi ve akıllı olmayanın kesbi. Bâkılânî'ye göre akıl sahibi olanlar melekler, cinler ve kısıtlı olmayan, ergenlik çağına ulaşmış insanlardır. Akıl sahibi olmayanlar ise hayvanlar, çocuklar ve bunama, akıl hastalığı gibi bir kısıtlılığa bulunanlardır. Bunların fiilleri ittifakla teklifin dışındadır, çünkü bunlar akıldan, temyizden, kulluğu algılama sıhhatinden ve bilgisinden, mükellef tutuldukları şey için tam olarak niyet etme hâlinde çıkmışlardır. Bu yüzden onlardan herhangi bir şeyi yapmak ve yapmamak talep edilmez; onlar açısından va'd ve va'id, sevap ve ceza, ödül ve yergiden söz edilemez.²⁵

Görüldüğü üzere Bâkılânî, teklifin temelinde sadece akıllı koymaktadır. Çünkü ona göre mükellefin hitabı anlayabilmesi ve bilmesi gerekir. Kişiyi mükellef olmaktan çıkaran durum, hitaba dair bilgi edinme yetisini ve iradesini kaybetmesidir.²⁶ Buna karşılık o, -fiilin imkân dairesinde olması gerektiğini belirtse de- mükellefin bedensel kudret ve yeterliliğinden bahsetmez. Bâkılânî'nin amel edebilecek beden kuvvetinden bahsetmemesi teklif-i mâ lâ yutâki aklen caiz gören Eş'arî anlayışla ilişkilendirilebilir. Zira kulun güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmasının caiz olduğu kabul edilir ve teklifin temelinde amel etme kudretinden

24 Mükellefiyetin temelinde dair bir usul eserindeki en özgün değerlendirmenin yine Debûsî'ye ait olduğu söylenebilir (Kaya – Hacak, "Zimmet," s. 424-5). Debûsî'ye göre Allah insanı oğlunu emaneti yüklenmesi için yaratmış, lehinde ve aleyhinde hakların sabit olabilmesi için ona akıl ve zimmet nimetlerini vermiştir. İnsanın hakları ismet, hürriyet ve mülkiyet, bunlara karşılık sorumluluğu ise Allah hakkı olan emanettir. İnsan haklarını kullanarak kendisine emanet olan yeryüzü halifeliğini yerine getirecektir (*Takvim*, s. 417. Daha detaylı bir izah için bk. Köksal, "Vücûb-Edâ Ehliyeti Ayrımı," s. 107-11; Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 218-220). Debûsî'nin bu özgün izahı, Serahsî'nin ismini zikretmeksizin görüşlerini özetlemesi (*Usûl*, II, 333-4) bir kenara bırakılırsa Hanefî usulcüler arasında da çok fazla taraftar bulmamıştır.

25 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 236. Günümüze ulaşan en mütekâmil Mu'tezilî usul eseri olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'inde teklif ile ilgili izah neredeyse Bâkılânî'nin burada yaptığı açıklamadan ibarettir: Basrî çocukluk, akılsızlık, uyku ve hatayı "kişinin mükellef olmadığı ve yaptığından günah ya da sevap kazanmadığı hâller" olarak sayar. Bununla birlikte bu kişilerin kendileri ya da velileri, verdikleri zararın tazminle sorumludur (*el-Mu'temed*, I, 335).

26 Cüveynî'nin *et-Telhîs*'te aktardığına göre mükellefiyetin varlığı ya da yokluğu konusundaki bütün hükümlerin dayandığı prensip şöyle özetlenebilir: Mükellefin kendisine bir emrin yöneldiğini bilmesini engelleyen bütün durumlar, teklifin gerçekleşmesini de engeller. Muhal bir şeyin teklifi imkânsızdır ve mükellefin bir emre uymasının temel şartı o fiili kastetmesinin tasavvur edilebilmesidir. Hayvanların ve gayr-i mümeyyiz çocukların teklifi bu kaide gereği caiz değildir (I, 135-6).

bahsedilirse, teklifi kaldıran arızı durumları temellendirmek zorlaşır. Debûsî ve onu takip eden usulcüler ise mükellefiyetin temelinde hitabı anlama ve gereğince amel etme kudretinin varlığını şart koşarlar. Bunun devamı olarak Hanefiler hitabı ortadan kaldıran durumları kişinin gücü yetmeyecek bir şeyle sorumlu tutulmaması ve zorluğun kaldırılması prensipleriyle temellendirirler.²⁷

Bâkılânî'nin izahında çocuk ve akılsız kişi evvel emirde teklifin muhatabı olmaktan çıkarılmıştır. Bunlar ehliyet arızası mahiyetinde, sorumluluğu etkileyen nispeten arızı durumlar gibi değil, doğal ve doğuştan, kişinin kendisini içinde bulduğu ve sorumluluğu kaldıran hâller olarak nitelenmiştir. Bunlardan sonra Bâkılânî, akıllı ve ergenlik çağına girilmiş, yani normal mükellefiyet dönemi başlamış olduğu hâlde mükellefiyeti kesintiye uğratan hâlleri sayar: Yanılma, gaflet, uyku, sarhoşluk ve akıl ve temyiz gücünün kesildiği her türlü hâlde kişiler kendilerinden sadır olan fiillerden sorumlu değildir. Daha sonra Bâkılânî her biri hakkındaki tartışmaları değerlendirir ve özellikle sarhoşluk ile ikrah üzerinde durur. Bâkılânî kulun mükellef tutulamayacağı bu hâlleri ortak bir başlık altında değerlendirmez ve hepsini "Mükelleflerin fiillerinin ve bunlardan teklife dâhil olanların ayrıntıları"²⁸ başlığı altında ele alır. Aşağıda bu durumlar Bâkılânî'nin anlatımı takip edilerek fakat ayrı başlıklar hâlinde değerlendirilecektir.

3.1. Çocukluk ve akıl hastalığı

Kulun teklife muhatap olmamasının zikredilen ilk sebebi çocukluk ve akıl hastalığıdır. Bâkılânî mükellef olmama açısından çocuğu ve akılsız kişiyi hayvanlarla aynı kategoriye koyar ve yukarıda ifade edildiği gibi bunlar akla, temyiz gücüne, kulluğu algılama yetisine ve bilgisine, mükellef tutulacakları fiilleri kastetme bilincine sahip olmadıkları için kendilerinden bir şey talep edilmeyeceğini söyler. Bâkılânî bu açıklamaları teklifin tanımından ve teklifi ortadan kaldıran durumların izahından önce ve kesb başlığında yaptığı için, onun çocukluk ve akıl hastalığını arızı bir durumdan ziyade temel dayanağı akıl olan teklifin yokluğu için aslî bir durum olarak kabul ettiği düşünülebilir.²⁹

27 Debûsî, *Takvîm*, s. 420; Serahsî, *Usûl*, II, 340; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 466, 467; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 342.

28 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 241.

29 Debûsî, çocukluğa ehliyet ile ilgili açıklamalarının başında ve ehliyet arızalarının dışında yer verir. Buradan onun da çocuğun mükellef olmadığını ilkesel olarak kabul ettiği söylenebilir. Pezdevî, hocalarından birinin, çocuğun da zimmeti bulunması ve vücûbun hitaba değil sebeplere bağlı olması gerekçelerine dayanarak çocuğun üzerine bütün hükümlerin aslen terettüp ettiğini, fakat bu hükümlerin çocukluk özü nedeniyle ve kolaylaştırma ilkesine dayanarak ondan düştüğünü savunduğunu aktarır. Ardından kendisinin önceleri benimsemediği bu görüşü kabul ettiğini söyler (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 337-8). Şârihi Abdülaziz el-Buhârî Pezdevî'nin bahsettiği bu görüşün Debûsî'ye ait olduğunu iddia etse de (*Keşfü'l-esrâr*, IV, 337) Debûsî eserinde çocukluk döneminde teklif bulunmadığını açıkça ifade eder (*Takvîm*, 420). Bu durum Debûsî'nin vücûb, edâ ve sukut kavramlarını kullanım şekline kaynaklanan bir yanlış anlama olmalıdır. Debûsî sonrası daha geç dönem Hanefî usul eserlerinde ise çocukluk, semavî ehliyet arızalarından biri olarak zikredilir (Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 477-8; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 361-2; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 604). Sadruşşeria, bir ehliyet arızası olarak nitelediği çocukluğun insanın aslı bir hâli olduğu hâlde neden ehliyet açısından arızı bir durum olarak kabul edildiğini şöyle izah eder:

Bâkılânî'nin çocuk ve akıl hastasını mükellefiyet açısından hayvanlarla aynı seviyede görmesi ve teklifin kapsamından çıkarması, onlar açısından uhrevi bir sorumluluğun bulunmadığını ifade etme amacına matuftur. Nitekim bu kişiler için varit olmayacak hükümler olarak sevap ve ceza gibi uhrevî sonuçları zikretmektedir.³⁰ Fukaha metoduyla yazılan eserlerde de benzer bir bakış açısıyla ergenlik öncesindeki hukuki sorumluluklar Allah hakkı-kul hakkı ayrımıyla izah edilir. Buna göre ergenlik çağına girmemiş çocuk Allah'ın rahmeti sebebiyle Allah hakları alanında mazur görülse de kul hakları alanında başkasına verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür. Ayrıca mümeyyiz çocuğun bazı dünyevi tasarrufları da hukuken geçerli kabul edilmiştir.³¹

Bâkılânî de çocuğun dünyevi tasarruflarının hükmü konusu üzerinde durur. Çünkü çocuklukta mükellefiyetin bulunmadığı yönündeki genel kural,³² fūrû fıkihta çocuğun da mükellef tutulabileceği izlenimi uyandıran dünyevi ve hatta uhrevi bazı hükümlerin izah edilmesini gerektirir. Mesela çocuğun on yaşından itibaren namaza mecbur edilmesi, işlediği cerimelerden doğan borçları ödeme konusunda mallarıyla sorumlu olması, bazılarında göre zekâtla mükellef olması, bülüğa ermeden önce bir namazı şartlarına uygun ve vakti girdikten sonra kıldığında bu namazın müczi olması ve o anki vücûbu üzerinden düşürmesi gibi hükümler, çocuğun da ilahi hitaba muhatap olduğuna delil olabilir. Bu hükümlerin her birini izah ederek bunların çocuğun muhatap olduğuna işaret etmediğini savunan Bâkılânî'ye göre çocuğun on yaşında namaza zorlanması, babanın ve velinin çocuğu yetiştirmek, namaza ısındırmak amaçlı bir mükellefiyettir. Borçların ve zekâtların ödenmesi çocuğu değil veliyi ilzam eder.³³ Bülüğa ermeden önce kılınan namazın müczi olması ise şöyle açıklanabilir: Çocuktan bülüğa erdikten sonraki bir farzın, bülüğdan önce yaptığı benzer bir fiil sebebiyle düşmesi de mümkündür. Mesela bazı fukaha namazın ilk vaktinde kılınması hâlinde, sonradan vakit daralınca kesinleşecek olan vücûbu düşürse de farz değil nafile olacağı görüştüğüdür. Bu durum da ona benzetilebilir.³⁴

Bâkılânî'nin fark ettiği ve tek tek örnek üzerinden izah geliştirmeye çalıştığı, 'akıl sahibi olmayan ve dolayısıyla mükellef sayılmayan çocuklar hakkında sabit olan hükümlerin dayanağı' meselesini Debûsî, aslî'l-vücûb-vücûbü'l-edâ ayrımı ve vücûb ehliyeti kavramıyla teorik bir zemine oturarak çözüme kavuşturmuştur.³⁵ Bununla birlikte Debûsî'nin mükellef

Arıza ile ehliyeti engelleyen ve insanın ayrılmaz parçası olmayan durumları kastederiz. Ayrıca insan, mükellefiyet yüklerini taşıması ve Allah'ı bilmesi için yaratılmıştır. Bu açıdan aslolan insanın doğduğu andan itibaren yaratılış gayesine ulaşabilecek nitelikte (akıllı ve kudretli olarak) yaratılmış olmasıdır. Hâlbuki insan küçükken bu nitelikte değildir, o hâlde bu arızı bir durum olarak kabul edilmelidir (*et-Tavdîh*, II, 352).

30 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 236.

31 Debûsî, *Takvim*, s. 421-30; Pezdevî, *Usûl*, IV, 342-60; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 344-9.

32 Sinanoğlu, "Teklif," s. 385. Hükmün tanımı bağlamında, çocuğun mükellef olmadığı hâlde hükmün muhatabı olup olmadığı meselesine dair tartışma için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89-92; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 131.

33 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 236. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 202.

34 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 237-8.

35 Aslî'l-vücûb, her insanın emaneti yüklenmiş olmak hasebiyle, şartlarından bağımsız olarak prensipte ve doğuştan mükellef sayılmasını, vücûbü'l-edâ ise bu mükellefiyetin kulun şartlarına göre değişen düzeylerde somutlaşmasını

olmayan çocuk ve akıl hastası gibi kulların hak ve yükümlülüklerini izah için geliştirdiği vü-cüb ehliyeti kavramı, Bâkılânî'nin de benimsediği Eş'arî istitâat anlayışıyla uyumlu de-ğil-dir. Zira Eş'arîlere göre istitâat fiille birliktedir. Kula hitap edildiğinde, kul bu hitaba göre amel edeceği sırada kendisinde amel edecek kuvvet yaratılır. Râzî'nin ifadesiyle, "me'mûr fiil anında me'mûr olur, öncesinde emir yoktur, belli bir zamanda belli bir şeyle me'mûr olaca-ğın bildirme vardır."³⁶ Bu anlayışa göre aslî'l-vücüb kavramı ile ifade edilen 'doğuştan mü-kellefiyet'ten bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Mükellefiyet açısından çocukluğun temyiz öncesi dönemi ile temyiz dönemi arasında fark gözetmeyen Bâkılânî'ye göre bülüğ çağına ermemiş bazı kişilerde baliğ kişilerin akli mevcut olursa, onların başka şeylerle değil fakat tevhid inancı ile mükellef tutulmaları ge-çerli olur.³⁷ Bazı kişilerin bu durumda olmaları aklen mümkünse de "Üç kişiden kalem (so-rumluluk) kaldırılmıştır: Uyuyandan uyanıncaya kadar, akıl hastalığına duçar olandan akli başına gelinceye kadar ve çocuktan bülüğ çağına gelinceye kadar"³⁸ hadisi bu durumun kimse için vaki olmayacağını gösterir. Çocuktan kalemin kaldırılmış olması, onun akıllı ki-şilerin bildiği şeyleri ayırt edemediğinin göstergesidir.³⁹

Görüldüğü gibi Bâkılânî, mümeyyiz çocuğun sorumlu tutulmayışını nassa bağlar ve mevcut hadisin, mümeyyiz çocuğun da henüz akıllı olmadığına işaret ettiğini savu-nur. Buna karşılık mümeyyiz çocuğun mükellef olmayışı usulcüler tarafından genelde ko-laylaştırma ilkesiyle izah edilir. Nitekim bu görüşünden dolayı Bâkılânî'yi eleştiren Gaz-zâlî'ye göre mümeyyiz çocuğun mükellef tutulmamasının sebebi kolaylıktan başka bir şey değildir, çünkü akli ermeyen bir çocuk bülüğ girmekle birden akleder hâle gelmez.⁴⁰ De-bûsî'ye göre de yaş büyüdükçe çocuk akıllanmaya başlar ancak akletmenin ilk yıllarında

ifade eder. Kulun teklife elverişli olmadığı çocukluk, akıl hastalığı gibi hâllerde kendisi hakkında bazı hükümlerin sabit olması, insanoğlunun diğer canlı ve cansız yaratılmışlardan farklı olarak ilahi hitaba muhatap ve mükellefiyete potansiyel olarak elverişli oluşuna dayanır ki buna vücüb ehliyeti denir. Teklif kavramının tanımındaki mükellefin sahip olduğu ehliyet ise hak ve sorumluluk doğuran fiiller yapabilme ehliyeti anlamındaki edâ ehliyetidir (Debûsî, *Takvîm*, s. 68, 417). Vücüb-edâ ehliyeti ayrımının detaylı tahlili için bk. Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücüb-Edâ Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele," s. 115-118. Debûsî'nin insanın mükellefiyetini temellendirışı, ehliyet teorisi ve vücüb-edâ ehliyeti ayrımını ortaya koymadaki gayesi, konunun teklifi-vad'î hüküm ayrımı ile ilişkisi hakkında özgün bir tahlil için bk. Hacak, *Fıkıh Usûlü Okumaları* 14. Seminer, 7:00-29:00. dk.

36 Râzî, *el-Mahsûl*, II, 271.

37 Bâkılânî, Irak ehlinin ve bazı âlimlerin muhalefeti ortaya çıkana kadar bu konuda icmâ bulunduğunu söyler (*et-Takrib*, I, 237). Sadruşşerîa da Mu'tezile'nin imanla mükellef olma konusunda salt akli ölçü aldığını ve bu yüzden bülüğ ermemiş fakat akledebilen bir çocuğu mükellef gördüklerini aktarır (*et-Tavdîh*, II, 337-8). Bülüğün ölçüsünün biyolojik bazı değişikliklere dayalı olarak belirlenmesi fukaha arasında genel bir kabule mazhar olsa da kelamcılar arasında bu konunun tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bülüğün ölçüsü hakkındaki tartışmalar için bk. Eş'arî, *Makâlât*, II, 175-6.

38 Ebû Davud, *Hudûd* 16.

39 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 236-7. Cüveynî'ye göre de mümeyyiz çocuğun mükellef tutulması aklen caiz olmakla birlikte ona va'd ve void'in, Allah'ın taleplerinin yönelmediğinden yola çıkarak onun da teklifin kapsamı dışında kaldığını anlatır (*et-Telhîs*, I, 145).

40 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 159. Âmidî de aklın tedricen gelişen bir nitelik olduğu ve yeterli olgunluğa ulaştığını tespitini zor olduğu gerekçesi ile kolaylaştırma için bülüğ ölçüsünün getirildiğini söyler ve Bâkılânî'nin zikrettiği hadisi nakleder (*el-İhkâm*, I, 202).

hikmet, devamında ise rahmet gereği sorumluluk yoktur. Kişinin sorumluluk alabilecek akli ve bedenî olgunluğa erişmesi kişiden kişiye değiştiği ve bunu her bir kişi için tespit etmek çok zor olduğu için objektif bir kriter olarak bülüğ sınırı getirilmiştir. Artık bülüğdan önce akıl mevcut olsa dahi hitap ondan düşer ve bülüğdan sonra da akli olgunluk oluşmuş olsa dahi hitap ona yönelir.⁴¹

3.2. Hata/yanılma

Hata/yanılma ve dalgınlık hâli mükellefiyetin temelinde bulunan akıl ve temyiz gücünün ortadan kalktığı durumlar değildir. Buna rağmen işlenen fiillerin teklife konu olamayacağı ifade edilmiştir. Bâkılânî bu görüşü şöyle izah eder: Bir fiilin teklif konusu olması, Allah'a yakınlaşmak maksadıyla onu yapmaktan ya da ondan kaçınmaktan sorumlu olunması demektir. Takarrub/yakınlaşma kastı ise ancak bu fiilin bilinçli olarak yapılması hâlinde mümkündür. Bir kişinin dalgın olduğu, hata ettiği şeyi bilmesi mümkün değildir. Bilseydi zaten ona hata eden/yanılan denilmezdi.⁴² Anlaşıldığı üzere Bâkılânî'ye göre hata, kastı bozduğu için mükellefiyeti düşüren bir özür sayılır. Yine ona göre bazı fakihlerin gafilin mükellef olduğunu söylemelerinde manada değil ibarede bir ihtilaf söz konusudur. Onlar gafilin gafletten uyandığı ya da hatırladığı anda teklifle, borçla, talakla ya da hadle ilzam edileceğini kasdederler ki bu konuda zaten ihtilaf yoktur.⁴³

Bu açıklamalarıyla Bâkılânî, gaflet hâlinde sorumluluğun bulunmadığını, ancak bu hâl kalktıktan sonra gaflet hâlindeki fiillerinden doğan dünyevi hükümlerden sorumlu olunacağını ifade etmektedir. Ancak bu konuda ibarede muhalefetinden bahsettiği fukahadan bazı Hanefî usulcülerin açıklamaları, mezkûr muhalefetin ibarede kalmadığı izlenimi uyandırmaktadır. Mesela Bâkılânî'nin unutmaya, yanılma gibi gaflet hâllerinde teklifi imkânsız görmesine karşılık Hanefîler, hatanın Allah hakları açısından özür sayıldığı hâlde kul hakları açısından özür sayılmadığını söylerler.⁴⁴ Hatta Alâeddin es-Semerkanî'nin (ö. 539/1144) aktardığına göre Hanefîler unutan ve yanılan kişinin hükme muhatap olmasını aklen caiz görürler. Çünkü bu ikisinde kendisini hatadan koruma kudreti ve dolayısıyla hükmü bilme imkânı mevcuttur. Ancak Allah güçlüğü kaldırmak için bu ikisinden muahezezi kaldırmıştır.⁴⁵

41 Debûsî, *Takvîm*, s. 420.

42 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 242-3; Cüveynî, *et-Telhis*, I, 139. Benzer açıklamalar için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 159-60.

43 Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 242.

44 Debûsî, *Takvîm*, s. 435; Pezdevî, *Usûl*, IV, 525-6; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 404-5. Hatta Hanefîler, kul hakları alanında da hatanın etkisi açısından ayırım yaparlar. Buna göre hatayla yapılan sözlü tasarruflar, sadece ilgili sözlü tasarrufun yeterli olduğu ve kasıt şartının aranmadığı hâllerde geçerli olur ve sonuç doğurur. Bunun için hatayla edilen yemin, adak, nikâh, talak, köle azadı geçerlidir. Ancak mesela karşılıklı rızanın ve kastın gerekli olduğu satım akdi, hatayla yapıldığında bağlayıcı olmaz (Debûsî, *Takvîm*, s. 435). Buna karşılık Bâkılânî'nin hata eden, gaflet hâlindeki kişinin tasarruflarını takarrub kastının gerçekleşemeyeceği gerekçesi ile teklifin dışında tutması, onun da bu görüşünde öncelikle Allah haklarını göz önünde bulundurduğu şeklinde yorumlanabilir.

45 Semerkandî, *Mizân*, I, 301-2.

3.3. Uyku ve bayılma

Bâkılânî'ye göre uyku ve bayılma hâlindeki kişilerin mükellef tutulmaması, hayvan, çocuk ve akıl hastasının teklifinin imkânsızlığıyla aynı sebebe dayanır. Zira akıl ve temyiz gücünün ortadan kalkması açısından bunların hepsi ortaktır. Hatta Bâkılânî'ye göre çocuk ve akıl hastası, bilmek ve kastetmek açısından pek çok konuda uykuya, hastalığa ya da sarhoşluğa yenik düşmüş kişiden daha iyi durumdadır. Zira çocuk ve akıl hastalarının bildiği ve kastederek yaptığı pek çok şey vardır.⁴⁶

Bakılânî'nin uyku ve bayılma hâlini ehliyet açısından çocuk ve akıl hastasının durumundan daha vahim bir kusur olarak görmesi, yine onun mükellefiyetin merkezine akıl ve idrak kabiliyetini koymasıyla ilişkilidir. Hanefî âlimler ise uyku ve bayılma hâlini çocukluk ve akıl hastalığından daha hafif bir ehliyet kusuru olarak değerlendirmişlerdir. Debûsî uyku ve bayılmayı, "akıl mevcut olduğu hâlde geçici bir süre için onun kullanılmaması" sebebiyle ehliyet kusuru kabul eder. Bu kişiler için vücûbun sâkit olmasından değil, hitabın ertelenmesinden bahsedilir. Debûsî'ye göre bir fiili yapmaktan aciz olmak, o fiilin asli vücûbunu değil amel zorunluluğunu -tekrar yapabilir hâle gelene kadar- düşürür.⁴⁷ Bunun yanında uyku ve bayılma hâlinde dolayı yerine getirilemeyen ibadetlerin kaza edilmesi gerektiği üzerinde var olan ittifak da -ki Bâkılânî de ifâka hâline nispet edilmek kaydıyla bu hükmü kabul eder.⁴⁸ Hanefilere göre bu hâllerin aslî olarak hitabı kaldırmadığının göstergesidir. Sadece ibadetler değil, uyku ve bayılma hâlinde kişinin ağzından çıkan sözlerin de hukuki bir geçerliliği yoktur.⁴⁹ Dolayısıyla bu hâllerin hem Allah hakları hem de kul hakları açısından bir özür sayıldığı açıktır. Görüldüğü üzere Bâkılânî'nin mukayesesinin aksine, Hanefilere göre uyku ve bayılma hâlindeki kişinin durumu, prensipte mükellef sayılmayan çocuk ve akıl hastasından farklı telakki edilmiştir.

3.4. Sarhoşluk

Bakılânî, ehliyet arızalarından sarhoşluk ve ikrah üzerinde diğerlerine nazaran daha fazla durur. Sarhoşluğun ortaya çıkışı ve mükellefiyeti ortadan kaldırışına dair meseleleri Eş'arilerin kesb anlayışı ve tevellüdü reddetmeleriyle ilişkili olarak izah etmeye çalışır. Öncelikle Bâkılânî sarhoşu da uyuyan ve bayılan kişi gibi değerlendirir ve çocuk ve akılsız kişi gibi, bu kişilerin de mükellef tutulamayacaklarını savunur. Sarhoşluk uykudan daha vahim bir durumdur çünkü uyuyan kişiyi uyandırmak mümkün olduğu hâlde sarhoşu kendine getirmek her zaman o kadar kolay değildir.⁵⁰ Yani akıl ve temyiz gücünü kaybetme açısından sarhoşluk daha ağır bir durum olarak kabul edilmiştir.

46 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 243.

47 Debûsî, *Takvîm*, s. 433-4.

48 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 242.

49 Pezdevî, *Usûl*, IV, 383-8; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 487-9; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 354-5.

50 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 243.

Bâkılânî, sarhoşla ilgili hüccet saydığı bu görüşünü ifade ettikten sonra bu konudaki itirazlara cevap verir. Sarhoşun mükellef sayılması gerektiğini savunanların yönelttiği ilk ve en kuvvetli itiraz,⁵¹ “*Sarhoşken namaza yaklaşmayın*”⁵² ayetiyle sarhoş kişinin namaza yaklaşmasının yasaklandığı, ayetteki “*ne dediğinizi bilinceye kadar*” ifadesinin, namazdan men olundukları sırada akıl sahibi olmadıklarına işaret ettiği, bunun da sarhoşun mükellef tutulduğu anlamına geldiği yönündedir. Bâkılânî'ye göre sarhoşun durumunun, uyuyan kişinin, çocuğun ve akılsızın durumundan daha kötü olduğu kesindir; dolayısıyla onun bir fiili yapma ya da ondan kaçınma konusunda mükellef olmadığı sabittir. O hâlde ayet bu hüccetin mücebine uygun olarak tevîl edilmelidir. Bu açıklamadan sonra Bâkılânî, ayetin bu görüşe uygun muhtemel tevillerini zikreder.⁵³

Sarhoşun mükellef sayılması gerektiğini savunanların diğer bir itirazı şudur: Sarhoş kişi mükellef değilse ona neden sarhoşluk haddi uygulanmaktadır? Bâkılânî bu soruyu cevaplarırken tevellüd⁵⁴ düşüncesine karşı çıkıp sarhoşluğun ortaya çıkışını kendine özgü bir izahla şöyle yorumlar: Öncelikle sarhoş kişiye had uygulanmasının, aklına sarhoşluk denen şeyi sokmasından dolayı olduğunu vehmeden kişinin bu düşüncesi geçersizdir. Çünkü sarhoşluk onda Allah'ın bir fiilidir, doğrudan ya da dolaylı olarak kulun kesbettiği, gücü dâhilinde olan bir şey değildir. Onun fiili ancak içmektir. Kulun su ve diğer sıvıları içmesi, şarabı içmesiyle aynı cins bir fiildir. Bu iki içme fiilinden biri sarhoşluğu doğuruyor olsaydı, diğeri de doğururdu. Çünkü tevellüdü kabul edenlere göre bir şey bir şeyi doğuruyorsa, onun mislini de doğurur. “İçmek sarhoşluğu doğurur” demek mümkünse, “yeme içme tokluğu ve kanmayı doğurur”, “kalp sarsıntısı ölümü doğurur” demek de mümkün olur ki bu sözler batıldır. Yine birinin “sarhoşluk şaraptan tevellüd etmiştir” demesi de geçersizdir. Çünkü şarap bir cisimdir; cisimler bir şey doğurmazlar. Eğer sarhoşluk şarabın kendisinden tevellüd etseydi Allah'ın fiili olurdu, çünkü şarap cisminin faili Allah'tır. Öyle olunca da sarhoş olana had cezası uygulanmazdı.⁵⁵

Sarhoşluğun doğrudan ya da dolaylı olarak kulun kesbi olmadığı düşüncesi, insanın fiillerinin yaratılışını insana değil Allah'a zafe eden Eş'arî kesb teorisinin tipik bir tezahürüdür. Ancak sarhoşu neden had uygulandığını bu düşünce çerçevesinde izah etmek zordur. Bâkılânî bu açmazı çözmek için Eş'arî âdet nazariyesine atıfta bulunur ve sarhoş kişinin, 'Allah'ın içildiğinde sarhoş olmayı âdet hâline getirdiği' bir şeyi içmekten dolayı had cezasına çarptırıldığını savunur.⁵⁶ Buna göre sarhoş, aklı başında değilken (sarhoş olmuşken) yaptığı bir

51 Cüveynî, *et-Telhis*, I, 136.

52 4/en-Nisâ: 43.

53 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 246-8; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 203-4.

54 Mu'tezile'ye nispet edilen ve tabiattaki neden-sonuç ilişkilerinin kulların fiilleri ve sorumluluğuyla ilişkisini izah etmeyi amaçlayan tevellüd/tevlid teorisi hakkında genel bilgi için bk. Demir, “Tevlîd,” s. 38-9.

55 Bâkılânî, *Takrib*, I, 244-6. Bâkılânî'nin sarhoşluğun ortaya çıkışı hakkında burada yaptığı açıklamalar, *et-Temhid*'deki ifadeleriyle paralellik arz eder (s. 40). Tevellüd konusundaki görüşü için bk. *et-Temhid*, s. 34-47, 296-302.

56 Ehl-i sünnet kelimcilerinin Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesine karşı geliştirdikleri âdet nazariyesi hakkında bk. Yıldız, “Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı,” s. 541-9.

şeyden dolayı değil, akli başındayken (sarhoş olmadan önce haram kılınmış sarhoş edici şeyi içerek) yaptığı şeyden dolayı cezaya çarptırılır.⁵⁷

Bâkılânî hepsini aynı kategoride gördüğü ve teklife engel saydığı hata, uyku, bayılma ve sarhoşlukla ilgili şu itiraza da cevap verir: Fakihler ve diğer âlimler arasında bu durumdaki kişilerin bazı fiillerinin bağlayıcı olduğu konusunda icmâ vardır. Mesela uyku ya da sarhoşluk sebebiyle kaçırılmış namazların kılınması gerekliliği, sarhoşun talakının geçerli olması, kendisine had uygulanması ve sarhoşluk hâlinde verdiği zararları tazmin etmesi gibi bazı hükümler kabul edilmektedir. O hâlde bu durumlardaki kişi için teklifin imkânsız olduğu nasıl söylenebilir?

Bâkılânî'ye göre uyuyan ve sarhoş kişiye akılları gitmeden önce ya da bu hâlden uyanıp sağlıklı hâle geri döndüklerinde, uyku ve sarhoşluk hâlinde kılmamış oldukları namazları kaza etmelerinin vacip oluşu, kendilerine akıllarının başlarında olduğu zaman 'yeniden bir farz ile' hitap edilmesi sebebiyledir. Bu şuna benzer: Bir hayvanın fiili yahut hatayla adam öldürme yahut hâkimin hükmü ve müftünün fetvası, bir fiilin yapan kişiye değil başkası üzerine vacip olması için sebep teşkil edebilir. Yani bir hayvan bir mala zarar verse sahibi tazminle sorumlu olur. Yahut bir kişi hatayla birini öldürse diyetinden âkile mükellef olur. Bu, hayvanın yaptığı şeyin ya da hata ile adam öldürenin fiilinin hayvanın sahibinin ya da âkilenin mükellefiyeti altına girmesi yüzünden değildir. İşte bunun gibi, yukarıda sayılan hükümlerin akli gideren durumdan kurtulduğunda kişi üzerine lazım olması, akılsız kişiye hitap edilmesi ve ona mükellefiyet yüklenmesi anlamına gelmez.⁵⁸ Yani nasıl ki bazen kişi kendi yapmadığı ve sorumlu olmadığı bir fiilden dolayı bir borç altına girebiliyorsa sarhoş da sarhoş hâlde ve mükellef değilken yaptığı fiillerden sarhoş olmadığı ve mükellef olduğu zamanlarda sorumlu olur.

Görüldüğü gibi Bâkılânî, sarhoşluğun akli giderdiği için teklife prensip olarak mâni olduğunu net bir şekilde savunmaktadır. Bu görüşüyle o, farklı konularda ve farklı gerekçelerle sarhoşun mükellef olduğunu savunan çoğunluktan farklı düşünmektedir. Bâkılânî'nin mensup olduğu Mâlikî mezhebi dâhil olmak üzere fıkıh mezheplerinin genel kabulü, gayr-i meşru bir yolla sarhoş olan kişinin prensip itibarıyla mükellefiyetinin ortadan kalkmayacağı, hem fiilî hem de kavli tasarruflarının geçerli olacağı, sarhoşluktan dolayı yerine getiremediği ibadetleri de ayıldığında kaza edeceği yönündedir.⁵⁹ Hanefilerin sarhoşun ikrar kabilinden

57 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 246.

58 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 244; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 149. Bâkılânî'nin buradaki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o, kazânın vücûb sebebinin ne olduğu tartışmasında, kazânın edâ emrine kıyasen değil, yeni bir emirle vacip olduğu görüşünü savunmaktadır. Nitekim bu görüşünü bu tartışmaya yer verdiği ilgili başlıkta açıkça ifade eder (*et-Takrib*, II, 233-6). Mu'tezile de aynı görüştedir. Debûsî ile onu izleyen Serahsî ve Pezdevî ise kazânın edâya kıyasen sabit olduğunu savunur (Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 108-9).

59 Debûsî, *Takvîm*, s. 434; Pezdevî, *Usûl*, IV, 483; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 386-7; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, I, 353-4. Semerkandî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe çok ileri bir bilinç kaybı seviyesini sarhoşluk olarak kabul ettiği için sarhoşu muhatap saymamış, Ebû Yusuf ve Muhammed ise daha az bir temyiz kaybı hâlini sarhoşluk olarak kabul ettiklerinden bu hâlde bilme kudreti devam ettiği için sarhoşu teklife muhatap kabul etmiştir. Ancak her hâlükârda sarhoş geçirdiği namazları kazâ ile mükelleftir ve haram bir sebeple sarhoş olduğu için bütün tasarrufları ceza olarak geçerli kabul edilir (*Mizân*, I, 302-3).

bazı tasarruflarını, Mâlikîlerin de bazı ikrarlarını ve akitlerini geçersiz sayması bu prensipte bir istisna teşkil eder.⁶⁰

Sarhoşluğun mükellefiyeti düşüren bir özür sayılmadığını savunan fukahanın temel gerekçesi, sarhoşluğun bir masiyetten kaynaklanmasıdır. Bu açıdan sarhoşluk, hitabın hükmünün ertelenmesine sebep olan uyku ve bayılma hâllerinden ayrılır.⁶¹ Sarhoşun akıl ve temyiz gücü bu durumda hükmen var kabul edilir.⁶² Buna karşılık eğer mübah bir şeyden dolayı sarhoş olursa bu sarhoşluk -ittifakla- mükellefiyeti ortadan kaldırmaz.⁶³ Bâkılânî ise sarhoşun prensipte mükellef olmadığını savunup mükellef tutulduğu durumları, aklının başında olduğu anlardaki ayrı bir hitaba bağlar. Burada sarhoşluğun içkiden doğmadığı yönündeki tevellüdü reddeden görüşünün önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Ancak onun teklifi sadece akıl ve iradeyle temellendirmek şeklindeki prensibini sarhoş için de işlettiği ve bu görüşü benimserken sarhoş hakkında fûrû fıkhıta var olan, sarhoşluğun kaynağı, sarhoşun sözlü tasarrufları, dinî vecibeleri ve cezai sorumluluğu hakkındaki tartışmaları öncelemediği, sarhoşun mükellef tutulması anlamına gelebilecek bazı fıkhi hükümleri tevîl etmekle yetindiği görülmektedir.⁶⁴

Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi mütekellimün usulcülere bu konuda Bâkılânî'yi izleyerek benzer gerekçelerle sarhoşun teklifinin muteber olmadığını söylemişlerdir. Bu usulcülerin mezkûr prensiple çelişir gibi görünen fûrû hükümleri yorumlarken Bâkılânî'den farklı olarak sebep nazariyesini zikrettikleri görülür. Buna göre sarhoşluk unutmama, akıl hastalığı ve çocukluk hâllerinden daha ağır bir durumdur ve sarhoşun talakının muteber olmasının, kendisine had cezası uygulanmasının teklifle ilgisi yoktur. Sarhoşla ilgili bu hükümler, tıpkı hilalin doğuşunun orucun vücûbuna alamet oluşu gibi, vaz'î hükümlerdeki sebep sonuç ilişkisi sebebiyle ortaya çıkar.⁶⁵ Söz konusu usulcülerin bu düşüncesinde, Debûsî'nin hükümleri sebeplere bağlayan vaz'î hüküm teorisinin etkili olduğu söylenebilir.⁶⁶

3.5. İkraha

İkraha, derecesi, söz ve fiillere etkisi, dünyevi ve uhrevi açıdan hükmü gibi farklı veçeherleri olan, fûrû fıkhıdaki hükümlerle yakın ilişkisi sebebiyle daha çok fıkıh eserlerinde incelenen ve bu sebeple fukaha metoduyla yazan usulcülerin eserlerinde daha geniş yer bulan

60 Dönmez, "Sarhoşluk", s. 141-5. Sarhoşluğun ehliyete tesiri hakkındaki görüşler için bk. Koçak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", s. 105-6. Sarhoşun prensip olarak mükellef olmadığı görüşü Tahâvî'ye (ö. 321/933) de nispet edilmektedir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 483).

61 Debûsî, *Takvîm*, s. 434.

62 Dönmez, "Sarhoşluk", s. 143.

63 Pezdevî, *Usûl*, IV, 480-1.

64 Nitekim Zerkeşî, Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'de sarhoşun mükellef olmadığı yönündeki açıklamalarını fazlaca uzattığını ve sonunda onun "sarhoşluk anında değil, sarhoşluktan sonra mükellef olduğunu" söylediğini, bunun da iki görüşü birleştirmek anlamına geldiğini aktarır (*Bahrü'l-muhîr*, I, 354).

65 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 16; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 159-60; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 202-3.

66 Debûsî, *Takvîm*, s. 61.

ve daha çok örneklendirilen bir konudur. Bâkılânî ise ikrah konusuna tartışmanın bu çok çeşitli yönlerine girmeden, daha çok genel kuralı tespit etme açısından yer verir. Bâkılânî, prensipte ikrahı dünyevi hüküm açısından teklifi düşüren bir özür olarak kabul etmez. Ona göre mükrehin teklifi, tıpkı ikrah altında olmayan kişi gibi geçerlidir. Çünkü mükreh, kendi kesbi ve kudreti dâhilinde olan bir konuda ikrah altındadır.⁶⁷ Mesela hanımını boşamaya, bir malını satmaya ya da küfür sözü söylemeye zorlanan kişi, bunlardan herhangi birini gerçekleştirse, bunu kesbetmiş olur. Bu tasarruflar kişinin bilgisi ve niyeti dâhilinde vaki olmuştur.⁶⁸ Bâkılânî, bir fiilin teklife konu olabilmesinin şartlarında fiilin mükellefin kesbine elverişli ve bilgisi dâhilinde olması gerektiğini savunduğundan, ikrah altındaki kişi açısından bu şartların mevcut olmasını, onun mükellef tutulmasının geçerliliği için yeterli saymıştır.⁶⁹ Bâkılânî'ye göre mükrehin mükellef oluşunun cevazı için, Allah'ın 'ilca olsa bile masum bir kişiyi öldürmemekle' mükellef tutması ve bize bundan kaçınmamızı emretmesi delil sayılır; zira bu, ikrah altında bırakıldığımız tüm fiilleri terk etmekle mükellef tutulmamızın caiz olduğunu gösterir.⁷⁰

Sarhoşun sarhoşluğunu kendi kesbi saymayan Bâkılânî'nin, mükrehin teklifini ikrah altında yapılan fiillerin de kesbedilmiş olduğunu söyleyerek temellendirmesi ilginçtir. Kendisi bu çelişkiyi gideren bir açıklama yapmasa da iki durum arasında şöyle bir fark vardır: Sarhoş kişinin fiili ve kesbi içmektir; içmek fiilinden sarhoşluk sonucunun doğması ise Allah'ın yaratması ile gerçekleşir. Sarhoşken yapılan fiiller akıl ve irade bulunmadığı için kulun kesbi olsa bile sorumluluk doğurmaz. Buna karşılık ikrah altındaki kişiden sadır olan fiiller de kendi kesbidir ve daha önemlisi, sarhoşluktan farklı olarak akıl ve iradesi mevcut olduğundan bu kesb sorumluluk doğurur.

Bâkılânî, ikrah konusundaki görüşünü ortaya koyduktan sonra mükrehin mükellef olamayacağını savunan gruplara atfettiği iddialara cevap verir. Öncelikle Bâkılânî'nin

67 Cüveynî, mükrehin muktedir olduğunu vurgular. Ona göre ikrah ancak mükrehin muktedir olduğu durum için söz konusudur ve mükrehin iktidarı ve ihtiyarı bulunduğuna göre, fiilin teklife konu olması da imkânsız değildir. İktidarı ve ihtiyarı kalmayacak şekilde baskı altına alınmış kişi ise bu kapsamın dışındadır (*et-Telhis*, I, 140).

68 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 250.

69 Bâkılânî, bir fiilin teklife (emir ya da nehye) konu olabilmesi için dört şart taşıması gerektiğini söyler. Bunlar fiilin hâdis olmaya ve iktisaba elverişli olması, mükellef tarafından bilinmesi ya da bilinmesinin mümkün olması, mükellef tarafından murat edilmeye ve murat edildiğinde taat ve ibadet olmaya elverişli olmasıdır (*et-Takrib*, I, 262).

70 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 253. Cüveynî bu örneğin kelami izahlarla çeliştiğini ancak fukahânin meclislerine uygun olduğunu söyler (*et-Telhis*, I, 143). *el-Burhân*'da ise Bâkılânî'nin Mu'tezilî'ye bu argümanla karşı çıkmasını eleştirir. Ona göre Mu'tezilîler, ikrahın teklifi engellemesini mükellef olunan şeyden sevap kazanılması ile temellendirirler. Hâlbuki emredilen bir şeyi ikrah altında yapan kişi bundan sevap kazanmaz. Bâkılânî ise bunun üzerine ikrah altında bir masumu öldürenin günah kazanmasını delil getirerek Mu'tezilî'yi ilzam etmeye çalışmıştır. Cüveynî'ye göre bu istidlâl büyük bir hatadır, ikrah altında emredilen bir şeyi yapmakla ikrah altında nehyedilen bir şeyi yapmak arasında fark vardır (*el-Burhân*, I, 16-7; ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 170). Debûsî'nin aktardığına göre Hanefîlerde bu durumda öldürme fiili ikrah altındaki kişiye değil, ikrahi uygulayan kişiye zafede edilir ve kısas da ona uygulanır. Çünkü bu durumda ikrah altındaki kişi, mükrihin elindeki bir alet gibidir. Bu hüküm, mükrehin bu durumda sorumlu olmadığı şeklinde yorumlanamaz. Zira öldürme fiili zaten ona değil mükrihe zafede edilmektedir. Dolayısıyla bu hüküm sadece öldürme durumunda geçerlidir, ikrah altındaki sözlü tasarruflarda, oruç bozmada ve zinada fiil mükrehe zafede edildiğinden sorumluluk da ona aittir (*Takvîm*, s. 436).

aktardığına göre Mu'tezile, mükrehin mükellef tutulamayacağını, zira yapmaya zorlandığı fiili yapmaktan başka çaresi bulunmadığını savunmaktadır. Bâkılânî bu görüşe iki açıdan itiraz eder: 1- Mükreh aslında çaresiz değildir; kendisinden zorla istenen şeyi terk edip zararına katlanması mümkündür ve buna kâdirdir. 2- (Mükreh çaresiz sayılsa dahi) bir şeyi yapmaktan kaçınmayacak kişinin mükellef tutulması -şeriatla varit olmasa bile- imkânsız değildir. Ayrıca bir fiili yapmak için gerekli olan kudretin fiille beraber bulunması gerektiği için, kişinin gücünün yettiği bir fiilden kaçınması da geçerli değildir.⁷¹

Bâkılânî mükrehin teklifi konusunda Mu'tezile'ye paralel görüşte olan bazı fakihlere de itiraz eder. Mu'tezile'nin mükrehin kudreti bulunmadığı görüşüne karşılık, fakihler, mükrehin fiilinin teklife konu olmasını engelleyen mananın, failinden irade ve kasıt olmaksızın vardır olması olduğunu söylerler. Böylece onlara göre bu fiil, uyuyan ya da baygın kişinin -ki bunlar için kasıt söz konusu değildir- fiili gibidir. Bâkılânî'ye göre bu görüş de mütekellimûnun ittifakıyla batıldır. Çünkü ikrah altında karısını boşayan ya da başkasını öldüren kişi yaptığı şeyi bilmekte ve onu kastetmektedir. Uyku ve baygınlık hâlinde ise bilgi ve niyet söz konusu değildir. Mükrehi normal hâldeki kişiden ayıran tek şey şudur: Mükreh zararın daha büyüğünden korktuğu için, daha büyük olan zararı daha küçük olanla defetmeye çalışmaktadır. Bu sebeple saikleri ve iradesi kısıtlanmıştır.⁷²

Bâkılânî'nin bu konuda Mu'tezile'ye bir itirazı da hüsün-kubuh meselesinde Eş'arî'lerle Mu'tezile arasındaki bilindik ihtilafa dayanır. Bâkılânî'nin aktardığına göre Mu'tezile, ikrahın sorumluluğu her durumda kaldırdığı görüşünde değildir; ikrah altında yapılması istenen fiilin niteliğine göre hüküm değişir. Buna göre ikrah olmadığında serbest ve mübah bırakılması sahih olan kabih fiiller, ikrah altında da serbest bırakılabilir. Buna karşılık ibtidâen mübah kabul edilmesi düşünülemeyen şeylerin ikrah durumunda da mübah sayılması caiz olmaz. Kişi ikrah altında aklın zorunlu olarak kabih hükmünü vermediği (bu durumda kabihliği şer'an bilinen) fiillerden birini işlerse sorumluluğu ortadan kalkar, kabihliği aklen zorunlu olarak bilinen bir fiilin işlenmesi durumunda ise ikrah mükellefiyeti ortadan kaldırmaz. Bâkılânî, bütün kabih şeylerin kabihliğinin vahye dayalı olarak bilindiğini, sem'in kabih saymadığı fiillerin kabih olmadığını, dolayısıyla bütün fiillerin mübah sayılmasının mümkün olduğunu söyleyerek bu görüşe itiraz eder. Bâkılânî'ye göre akıl bu fiillerden herhangi birini yasaklayamaz ve yapan kişinin cezalandırılacağına karar veremez. Bunların emredilmesinin caiz oluşu da geçerlidir. Sadece Allah'ı inkâr etmek müstesnadır, çünkü bunun emredilmesi muhaldir.⁷³

Bâkılânî iman ve inkâr konusunda ikrahı imkânsız görmesini şöyle izah eder: Haram hükmünü mübah hâle getiren ikrah, görülen organların fiilleri ve gerçekleştiğinde gerçekleştiği, terk edildiğinde de terk edildiği bilinebilecek şeyler üzerine geçerlidir. Kalbin fiilleri

71 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 251. İstîtaatin fiille beraber bulunması şartı hakkında bk. Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 287.

72 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 251-2.

73 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 254-5.

gibi gayb konusu olan ve zan içeren şeylerde ise ikrahtan söz edilemez. Kulun bir şeyi bilmeye ya da bilmemeye, sevmeye ya da sevmemeye, inanmaya ya da zannetmeye ikrahı caiz değildir, çünkü bu muhaldir. Nitekim küfür kelimesini söylemek zorunda bırakılan kişi için “*kim -kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorda bırakılan kişi hariç- inkâra göğsünü açarsa*”⁷⁴ buyurulmuştur. Yani Allah Teâlâ “üç üçtür” cümlesini söylemekle ikrah sonucu bu söze inanmak arasında fark gözetmiştir. Birinde ikrah mümkün iken diğerinde değildir.⁷⁵

Mükellefiyeti etkileyecek ölçüde ikraha konu olabilen fiiller bağlamında Bâkılânî zina yapmaya zorlanan kişinin durumu hakkındaki tartışmaya da değinir. Bu fiilin doğası gereği bu konuda ikrahın mükellefiyeti düşüren bir mazeret olamayacağını savunanlara karşı Bâkılânî, irade ile kontrol altına alınabilen dürtüler konusunda da ikrahın mümkün olduğunu söyler.⁷⁶

Bâkılânî'nin bu açıklamalarından, onun mükrehin teklifini prensip olarak caiz gördüğü sonucu çıkarılabilirse de devamındaki ifadelerinden onun bu konuda tafsile gittiği anlaşılacaktır. Zira Bâkılânî, ikrahın teklifi düşürmediği yönündeki genel açıklamalarından sonra, ‘haram hükmünü geçersiz kılan, yasak bir şeyi mübah hâle getiren’ ikrahı şöyle tanımlar: “Şeriatın, bulunması hâlinde bir fiili yapmaya izin verdiği, insanın korkacağı can kaybı ya da daha aşağıda (çok da basit olmayan) her tür zararı ortaya çıkaran durum.” Bâkılânî'ye göre burada zikredilen zararın ölçüsü içtihatla ya da sem'î bilgiyle belirlenebilir. Ancak yine de bunu belirlemek vahye bırakılmalıdır, çünkü ikrahta söz konusu olan zararın aklen bir ölçüsü yoktur. Akıl az ya da çok herhangi bir zararın ortaya çıkması ihtimalinde yasak bir fiilin yapılabileceğine hükmedebilir.⁷⁷ Bu açıklamalarından hareketle Bâkılânî'nin dünyevi tasarrufların sonuç doğurması açısından ikrahı bir ehliyet arızası olarak görmediği, ancak sem'an bildirilen durumlarda uhrevi sorumluluğun ikrah altında kalkabileceğini kabul ettiği söylenebilir.

Bâkılânî'nin ikrahı dünyevî tasarruflar açısından teklife mâni saymayışı konusunda Hanefiler de benzer bir yaklaşımı benimserler. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'ye göre ikrah hata gibi, hatta ondan bile daha alt seviyede bir ehliyet arızasıdır. Zira mükreh başındaki kötülüğü savuşturabilmek için bilerek kendisi açısından iki şerli durumdan kendisini kurtaracak olanı tercih etmektedir. Burada aklın izalesi söz konusu değildir. Sadruşşerî'ya (ö. 747/1346) göre ikrah ister mülci ister gayri mülci olsun, ihtiyarı ortadan kaldırmadığı için ehliyete de hitaba da mâni değildir. Mükrehin ihtiyarının yanında, mükellefiyetin temeli olan akıl ve bülûğ hâli

74 16/en-Nahl: 106.

75 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 256-7.

76 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 256. Zina fiili, bir masumu öldürme fiili ile birlikte, ikrah altında dahi olsa yapılması kesinlikle caiz olmayan ve mükellefiyeti düşürmeyen fiiller olarak zikredilir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 531). Zina, mükrehin mükrihin elinde alet olarak kabul edilmesine elverişli bir fiil olmamak açısından Hanefilere göre mükrehin sorumluluğunu düşürmez. Ayrıca zina, haramlık hükmünün düşmesine elverişli bir fiil de değildir ve bu açıdan ikrah altındaki kişinin başkasını öldürmesinin caiz olmayışıyla aynı durumdadır (Sadruşşerî, *et-Tavdîh*, II, 412-6). Bununla birlikte Hanefiler ve Mâlikilerdeki ağırlıklı görüş, ikrah altında zina eden erkeğe, suçun unsurları oluşmadığı için, zina haddinin uygulanmaması yönündedir (Bardakoğlu, “İkrah”, s. 37).

77 Bâkılânî, *et-Takrib*, I, 254.

de tamdır. Ayrıca ikrah altındaki kişinin o fiili yapması yerine göre farz, mübah, haram ya da ruhsat konusu olabilir. Bu hükümlere tabi olması, onun hitaba muhatap olduğunu gösterir. Bununla birlikte Hanefiler, kişiyi fiillerini kendisinin yönetemeyeceği duruma getiren ikrahı, genel durumdan ayrı değerlendirirler. Buna göre eğer fiil, mükrehe değil de mükrihe izafe edilmeye uygun ise bu durumda mükreh alet konumunda olduğundan fiil ona izafe edilemez ve dolayısıyla sorumlu olmaz. Ancak sözlü tasarrufların hiçbiri mükrihe izafe edilmeye uygun fiiller değildir, bu yüzden de mükrehin sözlü tasarrufları geçerli olur (infisahı kabil olmayan konularda nâfiz, infisahı kabil konularda fasit olarak geçerli olur).⁷⁸ Mükrehin uhrevi sorumluluğu açısından ise Hanefilerde ikrahın derecesinden ziyade ikraha konu olan fiilin dikkate alındığı ve konunun ruhsatla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Fiilin durumuna göre mükrehin uhrevî sorumluluğunun kalkması ya da sürmesi mümkündür.⁷⁹

Bâkullânî, Mu'tezile'nin mükrehi mükellef saymadığını aktarsa da Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü net olarak tespit etmek zordur. İkrah, ikrah-ı mülci ve ilca kavramlarının kullanımındaki kargaşa, Mu'tezile'nin ikrah görüşü hakkında belirsizlik ve yanlış anlamaya yol açmıştır. Öncelikle Bâkullânî, Mu'tezile'nin ilca ile ikrah arasında ayırım gözetmediğini, ilcanın daha şiddetli bir baskı hâlini (özellikle öldürme tehdidini) ifade ettiğini aktarır ve bu ayırımı gereksiz bulur. Semerkandî de Mu'tezile'nin mükrehi ihtiyarını kaybedip ıztırar hâline geçmesinden dolayı muhatap kabul etmediğini aktarır.⁸⁰ Cüveynî'ye göreyse Mu'tezililer mükrehin muktedir olduğunu kabul ettiği (yani mükrehin tanımı konusunda hemfikir olduğu) hâlde onun teklifini muhal görürler.⁸¹ Zerkeşi (ö. 794/1392) Mu'tezile'nin bir kavram kargaşasından dolayı yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Onlar mükrehin mükellef olduğunu kabul etmektedir, ancak eserlerinde ikrah-ı mülci altındaki kişinin mükellef olmadığını ifade etmeleri sebebiyle, başkaları onların mutlak anlamda mükrehin mükellef olmadığı görüşünde olduklarını sanmıştır.⁸² Her hâlükârda Mu'tezile'nin ikrahı derecelendirmek konusunda Hanefilere benzer bir yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Bâkullânî Mu'tezile'ye bu konuda kavramın kullanılışıyla ilgili olarak itiraz eder ve dil âlimlerinin ilcâ ile ikrah arasında fark gözetmediğini söyler.⁸³

İkrahın teklife prensipte engel olmadığı hususunda Cüveynî ve Gazzâlî de Bâkullânî'yi takip eder.⁸⁴ Ancak daha sonraki mütekellimün usulünde ikrahın dereceleri arasında fark gözetilen Mu'tezilî ve kısmen Hanefî anlayışa yaklaşıldığı görülmektedir. Örneğin Râzî ikrahın

78 Debûsî, *Takvim*, s. 435-6; Pezdevî, *Usûl*, IV, 529-30; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, II, 307; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 661.

79 Mesela Sadruşşeria, ikrah altında haramlık hükmünün düşmesi açısından fiilleri üçe ayırır: 1- Hükmü düşmeyen ve ruhsat bulunmayan durumlar (ikrah altında başkasını öldürme gibi), 2- Haramlık hükmünün düştüğü ve hükmün ibahaya dönüştüğü durumlar (zorda kalan kimsenin şarap içmesi gibi), 3- Haramlık hükmü düşmediği hâlde ruhsat bulunan durumlar (ikrah altında küfür sözü söyleme gibi) (*et-Tavdîh*, II, 415-8).

80 Semerkandî, *Mizân*, I, 303-4.

81 Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 140-1.

82 Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, I, 359-60.

83 Bâkullânî, *et-Takrib*, I, 252-3. İlca ve ikrah ayırımına dayalı hükümler hakkında bk. Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, I, 355.

84 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 16; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 170.

mülcî (ölümcül) olup olmamasına göre ayırım yapar ve mülcî olan ikrahın teklife mâni olduğunu, mülcî olmayan ikrahın ise mâni olmadığını söyler. Ona göre mülcî ikraha konu olan fiilin artık gerçekleşmesi kaçınılmazdır; kaçınılmaz olan bir şeyin aksi ile mükellef tutmak (tıpkı gerçekleşmesi imkânsız bir şeyle mükellef tutmak gibi) caiz değildir. Âmidî de Hanefîler gibi, ıztırar seviyesine ulaşmış bir ikrah hâlinde mükrehin fiilinin kendisine izafe edilmesinin caiz olmadığını, bunun ancak teklif-i mâ lâ yutâk'ın kabul edilmesi hâlinde geçerli olacağını, bunun ise aklen caiz olsa bile sem'an caiz olmadığını aktarır. Zira hadiste "Ümmetimden hata, unutma ve ikrah altında bırakıldıkları şeyler kaldırılmıştır" buyurulmuştur.⁸⁵

Sonuç

Şârî'in kula sorumluluk yüklemesi anlamında teklif, mahiyeti ve barındırdığı tartışmalar itibarıyla aslında kelimelerin ilminin konusudur. Allah'ın insanları neden mükellef tuttuğu, kulların fiilleri, kudret ve istitâat kavramları, mükellefiyetin nasıl bilineceği bağlamında hüsün-kubuh meselesi, mükellefiyetin ölçüsü bağlamında akıl ve teklif-i mâ lâ yutâk gibi hepsi teklif konusunun çeşitli veçhelerini oluşturan başlıklar, kelimelerin eserlerinde müstakil bahisler olarak ele alınır.

Kelam ilminde incelenen pek çok mesele ve kavram gibi teklif konusuna dâhil olan başlıklar da fıkıh usulünün müstakil bir ilim dalı hâline gelmesiyle fıkıh usulü konularıyla çeşitli şekillerde ilişkilendirilerek usul eserlerinde yer almaya başlamış ve literatür geliştikçe eserlerin sistematüğinde kendi bağlamını oluşturmuştur. Bunda her iki ilim dalında da derinleşmiş bulunan Bâkullânî gibi âlimlerin ilmî faaliyetlerinin etkisinin olduğu açıktır. Kelam alanındaki eserleri ve özellikle Eş'arî kelamındaki öncü ilmî kişiliğiyle tanınan Bâkullânî, aslında mütekellimûn usul geleneği ve özeldE Eş'arî usul anlayışının ortaya çıkışında da belirleyici olmuştur.

Ehliyet teorisini müstakil olarak bir fıkıh usulü eserinde ilk inceleyen usulcünün Debûsî olduğu kabul edilmekle birlikte, bu çalışmada ortaya konulduğu gibi, aslında onun ehliyet bahislerinde ele aldığı konular ondan önce Bâkullânî tarafından usul eserinde işlenmiştir. Debûsî gibi detaylı ve fûrû fıkıhla irtibatlı olarak işlemese de Bâkullânî konuyu sonraki mütekellimûn usul eserlerindeki hüküm teorisine ilham verecek şekilde teklif kavramı altında anlatmıştır. Bâkullânî, eserin çeşitli yerlerinde teklif bahislerine dâhil olan tartışmalara dağınık olarak yer vermekle birlikte eserin girişinde doğrudan teklif başlığını kullanarak şu üç konu başlığını ele alır: Teklif ve mükellef, hüsün-kubuh ve hüküm. Buradaki teklif ve mükellefle ilgili izahları, Debûsî'nin ehliyet bahislerinde işlediği konularla örtüşmektedir.

Bâkullânî'nin mahiyeti itibarıyla teklif konusunu fıkıh usulünün asli bir konusu olarak görmediği anlaşılmaktadır. Her konuyu oldukça detaylı işleyen Bâkullânî, teklifi eserinin girişinde, delilleri anlatmaya başlamadan önce ve fıkıh usulünü ilgilendiren kısmını paranteze

85 Râzî, *el-Mahsûl*, II, 267-8; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 205-6; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 72.

olarak özet şekilde işler. Bununla birlikte Eş'arî kesb anlayışına ve âdet nazariyesine atıfta bulunması, tevellüdü ve hüsün-kubuhun aklılığını reddeden yaklaşımını, istitâat ve teklif-i mâ lâ yutâk konusundaki görüşünü Mu'tezile'ye karşı dile getirmesi, kelami tartışmaların esere yansıdığı pek çok örnekten birkaçıdır. Ancak bu konuları eserinde müstakil başlıklar hâlinde değil, ele aldığı meseledeki görüşünü izah için gerektiği ölçüde, çoğunlukla sadece atıf yaparak ve tartışmada bir argüman olarak dile getirir. Kalam eserlerinde etraflıca işlediği bu konulara fıkıh usulü eserinde bu şekilde bağlamsal olarak yer vermesi, kalam ve usul disiplinlerinin çerçevesinin birbirinden ayrışma sürecinin bir tezahürü olarak görülebilir. Bunun yanında tüm bu tespitler, aslen kalam konusu sayılan bu başlığın sınırlı ölçüde de olsa fıkıh usulüne Debûsî'den önce Bâkılânî tarafından dâhil edildiği tespitini destekleyen hususlar olarak yorumlanabilir.

Bâkılânî teklifi, "kulun yapılmasında ya da terk edilmesinde külfet bulunan bir şeyle ilzam edilmesi" olarak tanımlar. Mükellefiyetin temeline hitabı anlama ve hitaba konu olan fiili kastetme kabiliyetini (yani kısaca akli) koyan Bâkılânî'ye göre bu iki unsurun mevcut olduğu durumlarda teklif mümkün, mevcut olmadığı durumlarda ise mümkün değildir. Bu sebeple çocuk, akılsız kişi, uyuyan, hata eden ve sarhoş kişi mükellef olamaz. Buna karşılık ikrah hâlinde hitabı anlama ve kasıttaki bir kısıtlama bulunmadığı için teklif geçerlidir. Böylece mükellefiyete dair bütün açıklamalarında akıl ve irade kudreti ölçütünü uygulamayı sürdürür ve Eş'arîlerin teklif-i mâ lâ yutâkın cevazı görüşüyle uyumlu olarak, teklifin şartları arasında beden kudretinden bahsetmez.

Bâkılânî'nin *Takrîb*'deki teklife dair açıklamaları, sonraki mütekellimûn usulcülerinin, özellikle Gazzâlî'nin hüküm teorisinin temelinin oluşturmuştur. Söz konusu usulcüler konuyla ilgili Bâkılânî'nin geniş yer ayırdığı bazı konuları daha kısa işledikleri gibi, onun yer vermediği bazı tartışmalara da değinmişler ve bazen Bâkılânî'ye muhalefet etmişlerdir. Hanefîler ise mütekellimûn eserlerinde genel bir teklif/hüküm teorisine dönüşen şablonun içinde özellikle iki unsuru geniş ve müstakil bölüm hâlinde işlemişlerdir: Mükellefin niteliklerinin işlendiği ehliyet teorisini konu alan mahkûm aleyh ve Allah ve kul haklarını konu alan mahkûm fih. Bu iki başlık Hanefî eserlerinde oldukça detaylı işlenir. Ayrıca Hanefî eserlerinde ehliyet teorisinin oluşumunda konunun kelami boyutundan çok fûrû fıkıh mesailinin belirleyici olduğu iddia edilebilir. Nitekim bu eserlerde kelamcı usulcülerin eserlerine göre fıkıh mesailinden çok daha fazla örnek bulunur. Bunun yanında ehliyetle ilgili başlıkların fukaha usullerinde nereye yerleştirileceği hakkında bir netlik oluşmamış, bu konular genelde eserlerin sonuna -tabiri caizse- iliştilmiştir. Bu konuları bütün unsurlarıyla bir hüküm teorisi içerisinde işleyen ise mütekellimûn usulcüleridir.

Teklif konusuna giren meselelerin ele alınışı açısından bu iki geleneğin ilk usulcülerinden Bâkılânî ile Debûsî arasında bir etkileşimden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bâkılânî'den farklı olarak Debûsî, ehliyeti emanet ve zimmet kavramıyla temellendiren oldukça özgün bir izah yapar. Konuyu hükümle ya da usulün başka bir alanı ile herhangi bir

açından ilişkilendirmez, daha çok fûrû fıkıh mesaili ile ilişkili olarak işler. Yine Debûsî'nin izahında aslû'l-vücûb-vücûbü'l-edâ ayrımı, vücûb-edâ ehliyeti ayrımı ve ehliyet arızalarının sonuçları bağlamında Allah hakkı-kul hakkı ayrımı belirleyici bir rol oynar. Özellikle aslû'l-vücûb-vücûbü'l-edâ ayrımının istitâatin fiille birlikte bulunması gerektiğini savunan Eşârî anlayışla telifi zordur. Dolayısıyla Bâkılânî'nin usul eserindeki teklif yaklaşımının Debûsî tarafından bilinmediği ya da takip edilmediği söylenebilir.

Kaynaklar

- el-Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Abdürrezzak Afifi). I-IV, Riyad: Dâru's-Sumay'î li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2003.
- el-Bâküllânî, Kadı Ebû Bekir b. et-Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecübü i'tikâduh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr* (nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd). I-III, [Beyrut]: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard Joseph McCarthy). Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil el-Meys). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî (Usûli'l-Pezdevî ile birlikte)* (nşr. Nâci es-Süveyd). I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah." *DİA*, XXII, 30-7.
- Bedir, Murteza. "Takvîmü'l-edille." *DİA*, XXXIV, 493-4.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vusûl fî ma'rifeti'l-usûl* (nşr. Şaban Muhammed İsmail). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Salâh b. Muhammed). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Demir, Osman. "Tevlîd." *DİA*, XLI, 38-9.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar). I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997; *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın). I-II, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gölcük, Şerâfeddin. "Bâküllânî." *DİA*, IV, 531-5.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Şahıs." *DİA*, XXXVIII, 270-3.
- "Sarhoşluk." *DİA*, XXXVI, 141-5.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd). I-II, Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, 1990.
- Hacak, Hasan. "Fıkıh Usûlü Okumaları 14. Seminer", Klasik Düşünce Okulu, <https://www.youtube.com/watch?v=qeWkJuWkLk&list=PLADMQ9VgSO5mfdH7d3NFXr3-Rwlix2Bb2&index=21> (erişim tarihi: 27.04.2021).
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî. *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-usûl* (nşr. Muhammed es-Süleyman). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kadilkudât Ahmed b. el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccar). I-XVII, yy., ts.
- *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman). Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. El-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui). I-II, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kaya, Eyyüb Said – Hasan Hacak. “Zimmet.” *DİA*, XLIV, 424-8.
- Kesgin, Hafsa. “Bâkîlânî ve et-Takrib ve'l-İrşâd İsimli Usûl Eseri.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, XX, sy. 1, s. 351-374.
- “Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, sy. 48, s. 505-535.
- Coçak, Muhsin. “Ehliyyete Tesiri Açısından Sarhoşluk.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 5, s. 91-119.
- Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. 25, s. 105-122.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)* (trc. Bekir Topaloğlu). İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh* (nşr. Necîb el-Mâcidî – Hüseyin el-Mâcidî). I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl* (nşr. Naci es-Süveyd). I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- es-Semerkandî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî). I-II, yy.: Matbaatü'l-Hulûd, ts.
- es-Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî). I-II, Haydarâbâd: Lecnetü İhyâ'i'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Teklif”. *DİA*, XL, 385-7.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (nşr. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî). I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Özen, Şükrü. “Ehl-i Sünnet Usûl- Fıkhının Gelişiminde Kelâmî Tartışmaların Rolü.” *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* (ed. Mahmut Kaya v.dğr.). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 223-241.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Yıldız, Metin. “Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi.” *Marife*, 2019, XIX, sy. 2, s. 533-551.
- ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî). I-VI, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şu'ni'l-İslâmiyye, 1992.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Osmanlı Diyarbekir’nde Köle ve Cariyeler (18. ve 19. yy.)

Slaves and Female Slaves at Ottoman Diyarbekir (18th and 19th Centuries)

Ümit GÜLER*

Öz: Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerindeki kölelik ve cariyelik uygulamaların konu edinen birçok araştırma gerçekleştirilmesine rağmen Osmanlı’nın önemli bir eyalet merkezi olan Diyarbekir’deki köle ve cariyelerin şimdiye kadar herhangi bir araştırmaya konu edilmemesi mühim bir noksanlıktır. Bu ihtiyaçtan hareketle meydana gelen bu çalışmada, Osmanlı Diyarbekir’indeki köle ve cariyelere dair oldukça kıymetli veri ve bulgulara ulaşılmıştır. 18. ve 19. yüzyıl Diyarbekir (Âmid) şer’iye sicillerinde tespit edilen köle ve cariyelerin sayısı 159’dur. İlgili dönem Diyarbekir’inde köle ve cariyelerin pek fazla bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak köle ve cariyeye sahibi kişilerin genelde ağa, bey, efendi gibi unvanları haiz ve genel itibarıyla zengin ve mevki sahibi oldukları gözlenmiştir. Araştırma, ilgili dönemde cariyelerin kölelere nazaran çok daha fazla talep gördüğünü ve insanların kölelerden ziyade cariyeye edindiklerini ortaya koymuştur. Nitekim bu dönemde cariyeye sayısı kölelerin yaklaşık olarak iki katıdır. Bununla birlikte cariyeler kölelere nazaran çok daha az azat edilmişlerdir. Tespit edilen tüm köle ve cariyelerin yaklaşık üçte birinin azatlı olduğu ve bunların hür bireyler olarak toplumun ekonomik ve sosyal hayatına başarıyla entegre oldukları tespit edilmiştir.

İlgili dönemdeki köle ve cariyelerin kahir ekseriyeti Müslüman olmakla beraber bazı gayrimüslim köle ve cariyelere de rastlanmıştır. İlgili sicillerde yer alan kimi belgelerden köle ve cariyelerin etnik kökenlerine veya müntesibi oldukları milletlere dair bilgiler de elde edilebilmiştir. Bu hususta diğer belgelerden de istifade edilebildiği gibi bilhassa terake kayıtları oldukça aydınlatıcı olmuştur. İlgili sicillerde toplam 64 köle ve cariyenin kökeni hakkında bilgi tespit edilmiştir. Bu bilgilere göre 7 köle ve 16 cariyeye Yezidi kökenlidir. Bu da oran itibarıyla %35.93’e tekabül ederek ilgili dönemdeki köle ve cariyelerin oransal açıdan en büyük grubunu oluşturmaktadır. Yezidiler’den sonra en büyük ikinci grubu %23.43’lük (2 köle ve 13 cariyeye) oranla Acem kökenliler takip etmektedir. Üçüncü sırada ise %15.62’lik oranla Gürcüler (4 köle ve 6 cariyeye) ve Araplar (siyahiler) (2 köle ve 8 cariyeye) yer alır. Dördüncü sırada da 3 cariyeyeyle (%4.68) Habeş asıllılar bulunmaktadır. Bunların akabinde de birer cariyeye Berberi, Bornavi (?) ve bir köleyle Ermeni kökenliler gelmektedir.

Normal şartlarda bir Müslümanın esir alınıp köleleştirilmesi İslâm hukukuna göre caiz değilse de ilgili sicillerde rastlanan Acem köle ve cariyelerin Müslüman kökenli olma ihtimalleri vardır. Osmanlı’da 16. ve 18. yüzyıllar arasında İranlı savaş esirlerinin köleleştirilebildikleri ve bu uygulamanın Kanûnî (hs. 1520-1566) döneminde başladığı ifade

* Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, umit.guler@batman.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0828-4197

edilmiş olsa da bu uygulamanın başlangıç ve gelişim süreci üzerine henüz yeterli araştırmaların yapılmadığı gözlenmiştir. Ancak incelemiş olduğumuz dönemi de içine alan 18. yüzyıl itibarıyla Şii Acemler'in köleleştirilebildikleri söylenebilir. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nin tebaası durumunda olan kimi Yezidi toplulukların isyanları sebebiyle köleleştirilebildikleri de ortaya çıkmıştır.

İncelenen belgeler, Osmanlı Diyarbakiri'nde azatlılar için köle veya cariye lakaplarının kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu dönemde kölelerin neredeyse tamamen erkekler tarafından kullanıldığı, cariye edinme hususunda da erkeklerin baskın biçimde önde olduğu, ancak kadınların da dikkate değer bir oranda (%22.62) cariye edindikleri ortaya çıkmıştır. Bu da ilgili dönemde bazı kadınların cariye edinebilecek bir statü ve ekonomik güç sahibi olduklarına işaret etmektedir. Bu dönemde kadınların cariyeleri daha çok ev işlerinde hizmetkâr olarak kullandıkları anlaşılmıştır.

İlgili belgeler Osmanlı Diyarbakiri'nde gayrimüslimlerin köle veya cariye sahibi olduğuna yönelik net bir bilgi içermemektedir. Bu dönemde köle veya cariye sahibi gayrimüslimler varsa bile bunların son derece sınırlı bir düzeyde olduğu söylenebilir.

Bu dönemde gerek köle ve cariyelerin sahiplerine gerekse sahiplerin köle ve cariyelerine yönelik herhangi bir şikâyetleri vaki olmamıştır. İlgili belgelerde birkaç firar vakasının dışında köle ve cariyelerden sadır olan veya onlara yönelik herhangi bir suç hadisesine rastlanmamış olması dikkat çekici bir bulgu olarak ortaya çıkmıştır.

Döneme ait sicillerde dikkati celbeden bir diğer husus da köle ve cariyelerden sadır olan veya onlara yönelik herhangi bir şiddet eylemine rastlanmamış olmasıdır. Bir diğer ifadeyle bu dönemde köle ve cariyeler tarafından gerçekleştirilen veya onlara yönelik cinayet, yaralama, darp ve benzeri herhangi bir şiddet vakası tespit edilememiştir. Hâlbuki Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinde böylesi vakalara oldukça sık rastlanabilmektedir. Bu durum Osmanlı Diyarbakiri'nde köle ve cariyelere genel anlamda iyi davranıldığına ve umumi bir mağduriyetlerinin bulunmadığına işaret etmektedir.

İlgili sicillerdeki azatlı köle ve cariyelerin büyük bir kısmının hangi yolla azat edildiğine dair bilgi verilmiyorsa da doğrudan veya dolaylı olarak azat yöntemlerine temas edilen belgelerden hareketle bu dönemde köle ve cariye azadında en çok tercih edilen yöntemin gönüllü azat olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan köle veya cariyelere yönelik İslâmî bakış açısının toplum üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Köle ve cariyelerini azat eden çok sayıda kişinin azatlıktan kurtulup yeni bir hayat kuracak olan eski köle ve cariyelerine vasiyet yoluyla maddi yardımda bulduklarını gösteren birçok örnek tespit edilmiştir. Köle ve cariyelerini Allah rızası için azat eden bu kimselerin azatlılarına maddi yardımda bulunmuş olmaları dikkat çekici bir durumdur. Belgelerin geneli onların sahipleri tarafından ailenin bir ferdi olarak telakki edildiklerini düşündürmektedir. Araştırma neticesinde devletin geneline nazaran Diyarbakir'deki köle ve cariyelerin durumlarının genel itibarıyla daha iyi olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Tarih, Kölelik, Cariyelik, Osmanlı, Diyarbakir.

Abstract: Although many studies related to male and female slaves in various parts of the Ottoman geography were carried out, it is a significant shortcoming that the slaves and concubines in Diyarbakir, where an important province center of the Ottoman Empire was located, have not been subject to any research until now. In this study, based on the urgent research needed mentioned above, very valuable data and findings about slaves and concubines in the Ottoman Diyarbakir were obtained. The number of slaves and concubines identified in the 18th and 19th centuries Diyarbakir (Âmid) kadi registers is 159. It was revealed that there were not many slaves and concubines in this

relevant period of Diyarbakir. It was found that approximately one-third of all slaves and concubines identified became free, and they were successfully integrated into the economic and social life of the society as free individuals.

Although the overwhelming majority of the slaves and concubines in the relevant period were Muslim, some non-Muslim slaves and concubines were also found. Information on the ethnic origins of slaves and concubines or the nations they belong to could also be obtained from some documents in the relevant registries. As it is possible to benefit from other documents in this regard, especially the estate records, they were found to be very informative and illuminating. Information on the origins of a total of 64 slaves and concubines has been identified in the relevant registries. According to this information, 7 slaves and 16 concubines are of Yazidi origin. This corresponds to 35.93% in proportion and constitutes the proportionally largest group of slaves and concubines in the relevant period. The second-largest group after Yazidis is followed by Persians with a rate of 23.43% (2 slaves and 13 concubines). Georgians (4 slaves and 6 concubines) and Arabs (blacks) (2 slaves and 8 concubines) take third place with a rate of 15.62%. The Ethiopian descent is in fourth place with 3 concubines (4.68%). This is followed by one concubine of possibly Berber or Bornavi descent and one slave of Armenian descent.

Although taking a Muslim captive and enslaving a Muslim is not permissible according to Islamic law under normal conditions, there is a possibility that Persian slaves and concubines, which are encountered in the relevant records, are of Muslim origin. Although it was stated that Iranian prisoners of war could be enslaved between the 16th and 18th centuries in the Ottoman Empire and this practice started in the period of Kanûnî (r. 1520-1566), it has been observed that sufficient research has not yet been carried on the initiation and development process of this practice. However, it can be maintained that as of the 18th century, which includes the period we have examined, Persian Shias were enslaved. In addition, research revealed that some Yazidi communities, who were the subjects of the Ottoman Empire, could also be enslaved in case of them being active in rebellion against the Empire.

The examined documents revealed that the nicknames used for the slave or the concubine were later used for the freed people in the Ottoman Diyarbakir. During this period, it was revealed that most slaves were almost entirely owned by men, men were dominant in acquiring concubines, yet the research demonstrates that women also acquired concubines at a considerable rate (22.62%). This indicates that some women in the relevant period had the status and economic power to acquire concubines. The research from this period verifies that these women mostly used these concubines as housekeepers.

The relevant documents do not contain clear information on whether non-Muslims were slaves or concubines in Ottoman Diyarbakir. In fact, if there were even non-Muslims who owned slaves or concubines during this period cannot be said for certain, but at any rate, if that was the case then they were at a very limited level.

During this period, there were no complaints of slaves and concubines against their owners, or complaints by the owners against their slaves and concubines. It is a striking finding that in the relevant documents, apart from a few runaway cases, no criminal incident or a crime against slaves and concubines was encountered.

Another point that draws attention in the records of the period is that no acts of violence against masters or slaves and concubines were encountered. In other words, during this period, no murder, injury, assault, or similar violence cases were detected concerning slaves and concubines. However, such cases can be encountered quite frequently in different parts of Ottoman geography. This situation indicates that slaves and concubines

were treated well in general in Ottoman Diyarbakir and they did not appear to have a general grievance.

Although there is no information about the method by which a large part of slaves and concubines were freed in the relevant registries, it has been revealed that the most preferred method in the freedom of them was voluntary emancipation. In this respect, it can be said that the Islamic perspective towards slaves or concubines has an impact on society. Many examples have been identified showing that a large number of people who freed slaves and concubines gave financial aid to their former slaves and concubines, who would be emancipated and established a new life, through a will. Remarkably, these people who freed slaves and concubines for the sake of Allah also gave financial aid to these freed people. Most of the documents suggest that they were considered as members of the family by their owners. As a result of this research, it can be maintained that the conditions of slaves and concubines in Diyarbakir were generally better than the state of slavery in general.

Keywords: Social History, Slaves, Female Slaves, Ottoman, Diyarbakir.

Giriş

İnsanın bir diğer insanı köle veya cariyeye edinmesi modern öncesi bilinen hemen tüm toplum ve kültürlerde var olmuştur. Öyle ki bu uygulama, insanlık tarihinin evrensel bir realitesi hâlini almıştır.¹ Ancak söz konusu edilen yer ve zamana göre köle ve cariyelere yönelik yaklaşım biçimleri ve onlarla kurulan ilişkilerin niteliği oldukça değişkendir. Binaenaleyh hukuki bir statü olarak Osmanlı Devleti'nde de çağdaşı olan diğer devletlerdeki gibi bir kölelik ve cariyelik uygulaması cariydi. Fakat kimi araştırmacıların da ifade ettikleri üzere Osmanlı'daki kölelik ve cariyelik, Batılı devletlere nazaran daha ılımlı ve iyi bir niteliktedir.² Hatta aradaki bu niteliksel farklılıktan ötürü Osmanlı kölelik sisteminin ilgasının, Batılı ülkelere nispetle daha geç ve ağır gerçekleştiği söylenebilir.³

Fransız İhtilali'nin de etkisiyle kölelik ilk olarak 1794 yılında Fransa'da kaldırılmış ve bunu 1807 yılında İngiltere takip etmiştir. Köleliğin Avrupa'dan tamamen tasfiye edilmesi ise 19. yüzyılın sonlarını bulmuş⁴ ve İslâm ülkelerinde de bu süreç 20. yüzyılın ortalarında tamamlanmıştır.⁵ Osmanlı'da köleliği kaldırmaya dönük ilk adım Sultan Abdülmecid (hs. 1839-1861) tarafından 1847 yılında İstanbul köle pazarının kapatılmasıyla atılmıştır. Bunu 19. yüzyılın sonlarına kadar atılan diğer hukuki adımlar takip etmiş ve 1909 yılındaki son yasal düzenlemeyle Kafkasya bölgesinden yapılmakta olan beyaz köle ticareti de yasaklanmıştır.⁶ Ancak bu yasaklamalara rağmen köle ticaretinin az da olsa imparatorluğun sonuna kadar devam ettiği bilinmektedir.⁷

Osmanlı'da köle ve cariyelerin toplumun derinlerine nüfuz ederek hayatın vazgeçilmez bir parçası hâlini aldığı ifade edilmektedir.⁸ Zira onlar büyük oranda ev hizmetlerinde kullanılmakla birlikte⁹ askerî ve iktisadi sahalarda da istihdam edilmişlerdir ve oldukça kıymetlidirler.¹⁰ Dolayısıyla Osmanlı'da kölelik ve cariyelik bilhassa sosyal tarih araştırmaları açısından oldukça önemli bir kurumdur. İhtiva ettiği bu öneme binaen mevzuya dair araştırmalarda son yıllarda ciddi bir hareketliliğin söz konusu olduğu söylenebilir.¹¹

Osmanlı sosyal hayatı içerisinde dinamik ve değişken bir yapı arz eden ve dolayısıyla muhtelif yer ve zamanlarda farklılıklar ihtiva edebilen bu müessese üzerine yapılan çalışmalar henüz yeterli birikime ulaşabilmiş değildir. Hâlbuki Osmanlı'daki kölelik ve cariyelik

1 Lewis, *Race And Slavery*, s. 3; Toledano, *As if Silent And Absent*, s. 115.

2 Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 4; Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 16-7; Ekin, "17. Yüzyılın Sonlarında Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü", s. 206.

3 Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 233.

4 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 9; Hamidullah – Aydın, "Köle", s. 245.

5 Hamidullah – Aydın, "Köle", s. 246.

6 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 19; Hamidullah – Aydın, "Köle", s. 245.

7 Engin, "Köle", s. 248.

8 Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 11.

9 Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu*, s. 14.

10 Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 11.

11 Literatür değerlendirmesi için bk. Yaşa, "Efendi-Köle İlişkisi Bağlamında Şeyhülislâm Fetvaları", s. 210.

müessesinin tam anlamıyla ortaya konulabilmesi için Osmanlı coğrafyasının farklı yer ve zamanlarını konu edinen araştırmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bunun yanı sıra mevzuunun Osmanlı şehir tarihi araştırmaları açısından da ayrı bir önemi vardır. Zira bir şehrin sosyal ve iktisadi tarihinin aydınlatılmasında, ilgili dönemin sosyal ve iktisadi yapısının önemli bir uzvu olan kölelik ve cariyelik uygulamalarının ortaya çıkarılması elzemdir. Bu çerçevede stratejik konumu ve kozmopolit yapısıyla Osmanlı'nın en önemli eyaletlerinden birinin merkezi olan Diyarbakır (Âmid)¹² şehrindeki kölelik ve cariyelik uygulamalarının gün yüzüne çıkarılması büyük bir ehemmiyeti haizdir. Zira buradaki köle ve cariyeler, şimdiye kadar müstakil olarak herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır. Konuya dair mevcut bilgilerin sadece bir çalışmada değinilme suretiyle yer aldığı, onların da son derece sınırlı ve yüzeysel olduğu tespit edilmiştir.¹³ Dolayısıyla mevzuun henüz aydınlatılmamış olması bu çalışmanın ortaya çıkış sebebini teşkil etmiştir.

Araştırmanın amacı, döneme ait Diyarbakır şer'iyeye sicilleri ışığında ilgili dönem Diyarbakır'ındaki köle ve cariyelerin sosyal ve iktisadi durumlarına ışık tutmaktır. Çalışmanın veri kaynağını 18. ve 19. yüzyıla ait Diyarbakır (Âmid) şer'iyeye sicilleri oluşturmaktadır.¹⁴ Zira şer'iyeye sicilleri, ihtiva ettiği zengin ve mevsuk malumat sebebiyle, bilumum Osmanlı sosyal tarihi çalışmalarında olduğu gibi,¹⁵ Osmanlı kölelik araştırmalarında da büyük bir önemi haizdir.¹⁶ Sicillerde rastlanan köle ve cariyeler, gündelik yaşamın tabii seyri içerisinde, kimi zaman ticari bir meta olarak kimi zaman da herhangi bir hukuki meselede doğrudan veya dolaylı olarak belgelere yansımışlardır. İlgili tüm sicil kayıtlarının incelenmesiyle elde edilen veri ve bulgular, sosyal tarih perspektifiyle değerlendirilerek köle ve cariyelere dair oldukça kıymetli görünümler ortaya koymuştur.

1. Kimlikleri Bakımından Köle ve Cariyeler

Döneme ait sicil kayıtlarında azatlılar da dâhil olmak üzere toplam 159 köle ve cariyeye tespit edilmiştir. Bunların 56'sı (%35.22) köle, 103'ü (%64.77) de cariyedir. Dolayısıyla ilgili dönem Diyarbakır'ında kölelere nispetle cariyelerin çok daha fazla tercih edildiği ortaya çıkmaktadır. Zira mezkûr oranlardan da gözlenebileceği üzere cariyeler yaklaşık olarak

12 Diyarbakır'ın Osmanlılar döneminde idari, askerî ve bilhassa kültürel açıdan oldukça önemli bir merkez olduğu bilinmektedir (Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, s. 23). Osmanlı Diyarbakır hakkında geniş bilgi için bk. Göyünç, "Diyarbakır", s. 466-9.

13 Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, s. 179-81.

14 Araştırmamıza katkı sunabilmesi açısından ilgili döneme ait Diyarbakır Ahkâm Defterleri de incelenmiştir; fakat konuya dair herhangi bir malumat bulunamamıştır. İncelenen Diyarbakır (Âmid) şer'iyeye sicilleri 1135/1723 ile 1299/1882 yılları arasına ait kayıtları ihtiva eden 3789, 3828, 3709, 3712, 3754, 3756, 3744, 3714, 3773, 3796, 3743, 3757, 3675, 3753, 3725, 3785, 3823, 3749, 3797, 3798, 3698, 3750, 3716, 3787, 3746, 3745, 3685, 3742, 3718, 3767, 3741, 3791, 3726, 3800, 3731, 3747, 3804, 3760, 3768, 3803, 3707, 3680, 3702, 3774, 3775 numaralı defterlerden oluşmaktadır.

15 Uğur, "Şer'iyeye Sicilleri", s. 8.

16 Araz, "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler", s. 236; Ayrıca bk. Canatar, "Şer'iyeye Sicillerinde Köle Ticareti ve Köle Muameleleri Çerçevesinde Düzenlenen Belgeler", s. 38.

kölelerin iki katıdır. Bu sonuç, Osmanlı coğrafyasında cariyelerin kölelerden daha fazla olduğuna yönelik tespiti¹⁷ doğrulamaktadır. Ancak bu hususta genelleme yapmamak daha doğrudur. Zira bu yargının geçerli olmadığı yerler de bulunmaktadır.¹⁸ Kimi araştırmalarda taşra kesiminde kölelerin cariyelerden daha fazla olduğu ifade edilmiş olsa da¹⁹ Diyarbekir'deki mezkûr durumun bu genellemeyi de geçersiz kıldığı anlaşılmaktadır. Kimi yerleşim yerlerinde kölelerin kimilerinde ise cariyelerin çoğunlukta olması, onların kullanıldıkları alanlarla doğrudan ilgilidir. Örneğin daha çok bağ-bahçe gibi beden gücüne dayalı işlerde istihdam ediliyorlarsa köleler, ev hizmetlerinde kullanılıyorlarsa cariyeler tercih edilmiştir.²⁰

Tablo 1: Köle ve Cariyelerin Sayı ve Oranı

	Sayı	Oran
Köle	56	%35.22
Cariye	103	%64.77
Toplam	159	

İlgili dönem Diyarbekir'indeki köle ve cariyelerin azatlı olup olmamaları yönünden kendi içlerindeki dağılıma temas edilecek olursa sözü edilen 159 köle ve cariyenin 52'sinin (%32.70) azatlı, 107'sinin de (%67.29) köle ve cariye durumunda olduğu söylenebilir. Ayrıca tespit edilen tüm köle ve cariyelerin %32.70'inin azatlı olması bu dönemde köle ve cariyelerin dikkate değer bir oranda azat edildiklerini ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada, dikkat çekici bir biçimde kölelerin, cariyelere nispetle çok daha fazla azat edildikleri ortaya çıkmaktadır. Zira sicillerde yer alan 56 kölenin 30'u (%53.57) azatlı iken 103 cariyenin sadece 22'si (%21.35) azatlıdır. Ortaya çıkan bu netice, ilgili dönem Diyarbekir'inde kölelerin cariyelere nispetle çok daha fazla azat edildiklerini göstermektedir. Görüldüğü üzere bu dönemde cariye sayısı köle sayısının yaklaşık iki misli olmasına rağmen cariyelerin azat edilme oranları kölelerin azat edilme oranlarının yarısından da azdır. Bu da ilgili dönem Diyarbekir'inde cariyelerin kölelere nazaran daha fazla rağbet gördüğüne ve insanların cariyelerini azat etmeye pek hevesli olmadıklarına işaret etmektedir. Bu neticenin muhtemel sebepleri üzerinde ileride ayrıca durulacaktır.

Tablo 2: Hürriyet Durumları Açısından Köle ve Cariyeler

	Azatlı olan	Azatlı olmayan	Toplam
Köle	30 (%53.57)	26 (%46.42)	56
Cariye	22 (%21.35)	81 (%78.64)	103
Toplam	52 (%32.70)	107 (%67.29)	159

17 Toledano, *Slavery and Abolition*, s. 6; ayrıca bk. Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 18.

18 Çelik, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 157; Ayrıca bk. Güler, "Kıbrıs Tereke Kayıtlarında Köleler", s. 111.

19 Çelik, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 157.

20 Benzer bir değerlendirme için bk. Çelik, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 157; Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 78.

Döneme ait ilgili belgelerde çok sayıda köle ve cariye ismine rastlanmıştır. Tespit edilen köle ve cariye isimleri aşağıda tablo hâlinde gösterilmiştir. Gelenek olduğu üzere Osmanlı'da köle ve cariyelere Müslüman olduklarında genellikle yeni İslâmî veya İslâm kültürüne uygun isimler verilmiştir.²¹ Anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı Diyarbekiri'ndeki köle ve cariyeler için de uygulama bu yöndedir. Ancak aşağıdaki tablodan da gözlenebileceği üzere köle isimleri genellikle İslâm geleneğinde yaygın kullanıma sahip isimler iken cariye isimleri böyle değildir. Fakat bu durum Osmanlı genelindeki tüm cariyeler için geçerli olup Diyarbekir'e özgü değildir.²²

Tablo 3: Köle ve Cariyelerin İsimleri

Köle	Sy.	Köle	Sy.	Cariye	Sy.	Cariye	Sy.	Cariye	Sy.
Ali	5	Süleyman	8	Hadice	2	Mahbûbe	5	Rüstem	3
Mehmed	4	Hasan	6	Behçet	2	Mehpare	3	Peri	1
Hüseyin	2	Yusuf	3	Hanım	2	Süllemi	1	Fehmi	1
Selim	2	Şakir	2	Leyla	1	Hanife	1	Sadık	1
Mustafa	2	Sadık	1	Gülnaz	1	Bahtiyar	1	Şehûse	1
Reşid	2			Güllü	1	Müşerref	1	Melaneka	1
Ahmed	2			Kadire	1	Seyyidi	1	Selur	1
İsmail	1			Gülşen	1	Nezirgâh	1	Mazbut	1
Vartan	1			Mümtaze	1	Ruşen	1	Esper	1
Mehmed Said	1			Esir	1	Âlicenab	1	Hürrem	1
Esper	1			Nabi	1	Nihan	1	Musli	1
Osman	1			Yasemin	1	Meryem	1	Sabit	1
Dilâver	1			Nazargâh	1	Gülfidan	1	Rakik	1
Kasım	1			Nevcivan	1	Serfiraz	1	Gülsüm	1
Reyhan	1			Hâtem	1	Hayırkadem	1	Tevfik	1
Bilal	1			Fâtıma	1	Gonca	1		

İlgili dönem Diyarbekir'inde köle ve cariyelerin neredeyse tamamen Müslüman oldukları anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra nadiren de olsa bazı gayrimüslim köle ve cariyelere de rastlanmıştır.²³ İlgili sicillerde rastlanan Acem köle ve cariyelerin Müslüman kökenli olma ihtimalleri vardır.²⁴ Fakat normal şartlarda bir Müslümanın esir alınıp köleleştirilmesi İslâm hukukuna göre caiz değildir. Zira köleleştirme sadece gayrimüslimler için söz konusu olabilir.²⁵ Osmanlı'da 16. ve 18. yüzyıllar arasında İranlı savaş esirlerinin köleleştirilebildiği-

21 Geniş bilgi için bk. Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 149 vd.

22 Çakır, "Osmanlı Toplumunda Köle ve Cârîyeler", s. 207.

23 Bir köle ve bir cariye tespit edilmiştir. Cariye için bk. DŞS (Diyarbekir-Âmid Şer'iyeye Sicilleri), 3707, 76b-1.

24 Faroqhi, *Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, s. 183; Tanıdı, "Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler", s. 223.

25 Geniş bilgi için bk. Birsin, "İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", s. 182.

leri ve bu uygulamanın Kanûnî (hs. 1520-1566) döneminde başladığı ifade edilmiş olsa da²⁶ bu uygulamanın başlangıç ve gelişim süreci üzerine henüz yeterli araştırmaların yapılmadığı gözlenmektedir. Ancak incelemiş olduğumuz dönemi de içine alan 18. yüzyıl itibarıyla Şii Acemler'in köleleştirilebildikleri açıktır. Zira mezkûr dönemde bu durumu net biçimde ortaya koyan fetvalar,²⁷ şer'iyeye sicili²⁸ ve mühimme kayıtları²⁹ olduğu gibi Osmanlı ve İran arasında gerçekleşen, köleleştirilen esirlerin serbest bırakılmasına dair birçok yazışma da bulunmaktadır.³⁰

Acem esirlerin köleleştirilebileceğine dair verilen fetvaların temel gerekçesi, onların Râfızîliğine ve başta ilk halifeler olmak üzere birçok sahabeye sebb/küfür etmelerine dayanmaktadır.³¹ Ayrıca bu yöndeki fetvaların çıkartılmasında dinî mülahazaların yanı sıra siyasi ve askeri kaygıların da etkili olduğu ifade edilmektedir.³² Bu uygulamanın 18 Cemaziyevvel 1149/24 Eylül 1736 tarihine kadar devam ettiği bilinmektedir. Bu tarihte Osmanlı ile İran arasında bir anlaşma sağlanarak Osmanlı topraklarındaki İranlı Müslüman esirlerin serbest bırakılması karara bağlanmış ve bundan sonra Müslüman Acem esirlerin alınıp satılması yasaklanmıştır.³³ Ancak yasak öncesi dönemde köleleştirilmiş İranlı esirlerin tamamı anlaşma sonrasında özgürlüklerini elde edememişlerdir. Kimi ahali nadiren de olsa bu yasağa rağmen elleri altındaki köleleri kullanmaya veya alım satıma konu etmeye çalışmışlardır.³⁴ Araştırmamızda ortaya çıkan bulgular da bu yöndedir. Zira ilgili sicillerde rastlanan Acem köle ve cariyelerin bir kısmı 1736 sonrasına ait sicillerde yer almıştır. Ancak 1760 sonrasında -birkaç vaka dışında- Acem köle ve cariyelere neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Bu da söz konusu yasal düzenlemenin hemen olmasa da zaman içerisinde etkili sonuçlar verdiğine işaret etmektedir.

26 Sak, "İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması ile İlgili Fermanlar", s. 259.

27 "Diyarları dâr-ı harb ve ahâlisi ehl-i mürted hükmünde olan revâfiz-i acem diyarı üzerine seyyid-i selâtin ve imam-ı'l-müslimin olan padişahımızın taraf-ı bâhiriş-şeriflerinden tayin olunan asker-i İslâm'dan Zeyd ol diyara varıp Amr-ı râfizinin küfrü mucib rafz itikadıyla mu'tekide olan zevcesi Hind-i râfizeyi istirkâk ve dar-ı İslâm'a ihraç ettikten sonra Hind rafz itikadından tevbe ve rücu edip ehl-i sünnet ve cemaat mezhebinin mu'tekide olduktan sonra Zeyd Hind'i bilâ-nikâh mülk-i yemin ile vat' etmek helal olur mu? El-Cevab: Olur." Mezkûr fetva ve bu yönde verilen diğer fetvalar için bk. Yenişehirli, *Behcetü'l-Fetâvâ*, s. 191.

28 "... İrân ahâlisi mukaddema sahabe-i kirâm radiyallahu Teâlâ anhüm hazerâtuna itâle-i lisân ider râfiziler olduklarına binaen bundan akdem üzerlerine varılmasının meşruiyetini mübeyyin verilen fetevâ-yı şerifede ahâli-i merkumundan sebbi ve refzi zâhir olan rical umumen katl ve ancak o makûle sebbâb-ı râfizilerin nisâ ve sıbyanları istirkâk ve esir olunup içlerinde bulunan ehl-i sünnete ve kezalik neseb ve refzi zahir olmayanlara ve hususan itre-i tahire-i nebeviyyeye intisab iddiasında olanlara kat'a taarruz olunmamak tenbihleri sâlifü'z-zikr fetevâ-yı şerifede musarrah iken..." (1149/1736). Sicil kaydının tamamı ve benzer içeriğe sahip diğer sicil örnekleri için bk. Sak, "İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması ile İlgili Fermanlar", s. 261 vd.; Osmanlı'da Ehl-i Sünnet dışındaki bazı grupların ve Şii Acemler'in Râfızî olarak adlandırıldıkları bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Öz, "Rafiziler", s. 397.

29 Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 61-2.

30 Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 58 vd.

31 Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 60-1.

32 Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 71.

33 Geniş bilgi için bk. Sak, "İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması ile İlgili Fermanlar", s. 260; Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 61 vd.

34 Tuğluca – Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi", s. 63-4.

Döneme ait kimi belgelerde kölelerin kimlik bilgileri paylaşılırken saç, göz ve boy gibi fiziksel özelliklerine de yer verilebilmiştir.³⁵ Ancak bu gibi bilgilerin zikredilmesinde titiz davranılmadığı ve çoğu zaman köle ve cariyelerin fiziksel özelliklerine değinilmediği söylenebilir. Bu durumun belgelerin düzenleniş amaçlarıyla ilgili olduğu muhtemeldir.

İlgili sicillerde yer alan kimi belgelerden köle ve cariyelerin etnik kökenlerine veya müntesibi oldukları milletlere dair bilgiler de elde edilebilmiştir. Bu hususta diğer belgelerden de istifade edilebildiği gibi bilhassa tereke kayıtları oldukça aydınlatıcı olmuştur. İlgili sicillerde toplam 64 köle ve cariyenin kökeni hakkında bilgi tespit edilmiştir. Bu bilgilere göre 7 köle ve 16 cariyeye Yezidi³⁶ kökenlidir. Bu da oran itibarıyla %35.93'e tekabül ederek ilgili dönemdeki köle ve cariyelerin oransal açıdan en büyük grubunu oluşturmaktadır. Yezidiler'den sonra en büyük ikinci grubu %23.43'lük (2 köle ve 13 cariyeye) oranla Acem kökenliler takip etmektedir. Üçüncü sırada ise %15.62'lik oranla Gürcüler (4 köle ve 6 cariyeye) ve Arablar (siyahiler)³⁷ (2 köle ve 8 cariyeye) yer alır. Dördüncü sırada da 3 cariyeye (%4.68) Habeş asıllılar bulunmaktadır. Bunların akabinde de birer cariyeye Berberi, Bornavi? ve bir köleyle Ermeni kökenliler gelmektedir.

Tablo 4: Milliyetleri Bakımından Köle ve Cariyeler

	Yezidi	Acem	Gürcü	Arab	Habeşi	Berberi	Bornavi	Ermeni
Köle	7	2	4	2	-	-	-	1
Cariye	16	13	6	8	3	1	1	-
Toplam	23 %35.93	15 %23.43	10 %15.62	10 %15.62	3 %4.68	1 %1.56	1 %1.56	1 %1.56

İlgili dönem Diyarbekir'inde Yezidi ve Acem köle ve cariyelerin çoğunlukla yer almasının en önemli sebeplerinden birisi muhtemelen mezkûr gruplara olan coğrafi yakınlıktır. Zira bilhassa Yezidiler'in Diyarbekir'e oldukça yakın bölgelerden temin edildikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra köle ve cariyelerin kökenlerine dair dikkat çekici bir diğer görünüm de Arap ve Habeşilerin teşkil ettiği siyahilerin pek fazla olmamasıdır. Hâlbuki Osmanlı'da siyahi köle ve cariyelerin talep gördüğü ve ciddi bir oranda oldukları bilinmektedir.³⁸ Zira Osmanlı'da beyaz tenli köle ve cariyeler genel itibarıyla siyahilerden daha pahalıdır.³⁹

35 DŞS, 3754, 111b-1; DŞS, 3754, 130b-1.

36 Yezidilik inancının kökenine yönelik muhtelif tartışmalar olmakla birlikte bu inancın İslâm dini içerisinden neşet eden tasavvufi bir hareketin zaman içerisinde yozlaşmasıyla ortaya çıktığı bu alandaki araştırmacıların yaygın bir kanaatidir. Ancak günümüzde Yezidilik ile İslâm dini arasında bazı benzer kavramlar dışında herhangi bir bağlantının kalmadığı ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Okçu, *Yezidilik ve Yezidiler*, s. 139.

37 Köle veya cariyeler için kullanılan Arab tabiri siyahi (zenci) anlamındadır. Geniş bilgi için bk. Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 554.

38 Çelik, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 155; Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 553. Örneğin Osmanlı Kıbrıs'ındaki köle ve cariyeler üzerine yapılan bir araştırma terekelerde yer alan köle ve cariyelerin en az %75.38'inin siyahi olduğunu ortaya koymuştur (Güler, "Kıbrıs Tereke Kayıtlarında Köleler", s. 111).

39 Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 5.

Buna rağmen ilgili dönem Diyarbekir’inde beyaz tenli köle ve cariyelerin tercih edildiği, siyahilerin ise pek rağbet görmediği anlaşılmaktadır.

İlgili köle ve cariyeler genellikle alım satım yoluyla Diyarbekir’e getirilmişlerdir. Hatta mezkûr köle ve cariyeler arasında en büyük grubu oluşturan Yezidiler’e dair birçok belgede bu insanların nasıl köleleştirildiklerine ve Diyarbekir’e ne surette getirildiklerine dair de bilgiler bulunmaktadır. Örneğin 1263 (1847) yılına ait bir belgede Emine bint Mehmed Ağa’nın cariyesi olduğu anlaşılan Yezidi asıllı cariyeye mahkeme huzuruna çıkarak, Reşid Paşa⁴⁰ zamanında küçük yaşta iken, Sincar⁴¹ dağında yer alan köyünde Yezidiler’le Osmanlı birlikleri arasında bir çarpışmanın meydana geldiğini ve bunun neticesinde kendisinin ganimet olarak ele geçirilip köleleştirildiğini ifade etmektedir.⁴² Yine 1263 (1847) yılına ait bir başka belgede de Musul ahâlisinden Hüseyin b. Salih adlı kişi mahkemeye müracaat ederek bundan bir ay önce satın aldığı Yezidi asıllı cariyesinin sekiz sene önce tahminen 18 yaşlarında iken Osmanlı birlikleri ile isyan eden Sincar ahâlipleri arasında meydana gelen çarpışmalarda ele geçirilerek köleleştirildiğini kayıt altına almıştır.⁴³ Döneme ait bir başka belgeden de günümüzde Batman iline bağlı bir ilçe olan Beşir’de de Yezidiler’in bulunduğu ve bunlarla devlet güçleri arasında çarpışmaların meydana geldiği ve bunun neticesinde Yezidiler’in bir kısmının köle durumuna düştüğü anlaşılmaktadır.⁴⁴

Bu noktada Osmanlı tebaası durumunda olan Yezidiler’in nasıl olup da köleleştirilebildikleri merak konusu olabilir. Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlere dair verilen birçok şeyhülislam fetvasında devletin tebaası konumunda olan zimmilerin, buldukları yerleşim

40 Reşid Paşa, 1834 ile 1836 yılları arasında Diyarbekir valiliği yapmış bir Osmanlı sadrazamıdır. Bu kesimde bölgenin asayiş ve ıslah için gayret gösterdiği aktarılır. 1836 yılında Diyarbekir’de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk. Beydilli, “Reşid Mehmed Paşa”, s. 13.

41 Musul’a bağlı bir kaza (Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, s. 688).

42 “Câmi-i Kebir mahallesinde sâkine Emine bint Mehmed Ağa’nın hâlen câriyesi olan Yezidüyyü’l-asl gelip (?) bint Abdullah nâm bîkr-i bâliğa meclis-i şer’de bi-tav’ihâ ikrâr ve takrîr-i kelâm edip “ben Yezidüyyü’l-asl mezbûr Emine Hâtûn’un mülkü ve cariyesiyim, dilerse bey’ eylesin, dilerse istihdâm eylesin” deyü rıkkıyetini ikrâr eylediği ve “ben sıgariye hâlinde Reşid Paşa evâmında Sinca[r] dağında olan karyeleri muhârebe nehb ü gârât olundu, beni dahi ol vakit seby edip mezbûre Emine’nin zevc-i mutallıkı Hacı Monlâoğlu Hacı Mehmed Ağa’ya verip ol dahi zevcesi mezbûreye verip hâlen hâlike-i memlûkesiyim” deyü ikrârı kayıd şüd” (DŞS, 3803, 3b-4).

43 “Musul ahâlisinden Hüseyin b. Salih meclis-i şer’de câriye-i memlûkesi hâzır olduğu hâlde takrîr-i kelâm edip ‘sekiz sene mukaddem isyân üzere olan Sincar ahâlipleriyle müteveffâ Musulî Mehmed Paşa muhârebesinde tahmînen on sekiz yaşında olan câriye-i mezbûreyi seby ve istirkâk birle Harbendebaşı İbrahim Ağa’nın yedinde iken bundan bir ay mukaddem İbrahim Ağadan mübâya’a ve yedimde olan pençigi zâyî’ olmağla câriye-i mezbûreden suâl olunarak li-ecli’s-sened bir kıt’a hüccet-i şer’iyye matlûbumdur’ dedikte keyfiyet mezbûreden lede’s-suâl Yezidüyyü’l-asl olup Sincar muhârebesinde seby ü istirkâk olunan cevâriden olduğu zeylde muharrer şühûd muvâchesinde takrîr eylediği işbu mahalle kayıd şüd” (DŞS, 3803, 12b-2).

44 “Sa[ll]vaz ahâlisinden Hacı Ali b. Mehmed meclis-i şer’de Yezidüyyü’l-asl Seyyidi b. Abdullah ile Safiroğlu Reşid ve kızı Fâtıma mahzarlarında babaları Ali dahi hâzır oldukları hâlde ‘mezbûrlar Reşid Paşa evâmında Beşiri kazâsına tâbî Razvan nâhiyesinde seby ve istirkâ[k] olan Yezidüyyü’l-asl olarak bey’ ve iştirâ olunarak tedâvül edile[rek] dokuz sene mukaddem Çermik Müdürü Hacı Ali Bey’in hizmetkârı Mehmed Osman’dan semen-i ma’lûm iştirâ ve def’-i semen ederek câriyem iken yedi sene mukaddem firâr edip el-ân merkûm Ali’nin indinde bulmamla alverilmesi matlûbumdur’ deyü ba’ded-da’vâ ve’l-istintâk merkûm Ali ve mezbûre Seyyidi sağır-i mezbûrlar ve Seyyidi müdde’î-i merkûm câriyesi olduklarını ikrâr edip” (DŞS, 3803, 10a-1).

yerinde toplu olarak devlete isyan edip muharebe edecek olurlarsa hükmen harbî durumuna düşecekleri, böylelikle çarpışma neticesinde esirlerinin köleleştirilebileceği açıkça belirtilmiştir.⁴⁵ Daha önce zikredilen kimi belgelerde de açık biçimde ifade edildiği üzere Yezidiler'le meydana gelen mezkûr çarpışmaların, onların yerleşim yerlerindeki toplu isyanı ve muharebeleri sebebiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla muhtemelen mezkûr esaretlerin hukuki zemini bu şekilde oluşmuştur.

Belgelere yansıyan köle ve cariyelerin ne şekilde şehre getirildiklerine dair de bazı bilgiler edinilebilmektedir. Buna göre köle ve cariyeler, zaman zaman şehir dışından sipariş usulüyle temin edildiği gibi kimi zaman da esirciler⁴⁷ vasıtasıyla tedarik edilmiştir. Nitekim döneme ait bazı belgelere esirci olduğu anlaşılan bazı kimseler yansımıştır ve bu kimseler şehir halkından olmayıp köle veya cariyeye pazarlama amacıyla dışarıdan gelmişlerdir.⁴⁸

2. Sosyal ve İktisadi Hayatta Köle ve Cariyeler

Döneme ait siciller, Osmanlı Diyarbekir'i'nde köle ve cariyelerin sosyal hayatta pek aktif ve görünür olmadıklarını ihlas etmektedir. Zira incelenen belgelerin zenginliği ve dönemin genişliği göz önünde bulundurulduğunda tespit edilen köle ve cariyelerin sayısının son derece sınırlı olduğu söylenebilir. Bu da ilgili dönem Diyarbekir'i'nde köle ve cariyeliğin yaygın olmadığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra tespit edilen köle ve cariyeler döneme ait sicil kayıtlarına genelde dolaylı olarak yansımışlardır. Ancak bu dolaylı yansımalarından sosyal hayattaki köle ve cariyelere dair önemli bilgiler elde edilebilmektedir. Örneğin bu dönemde köle ve cariyelere, azat olduktan sonra da bir lakap olarak köle ve cariyeye dendiği gözlemlenmektedir. Çok sayıda belgede, Köle Ahmed, Köle Süleyman veya Cariye Mahbube, Cariye Meryem gibi azatlı kimselerin isimleri bulunmaktadır. Hâlbuki muhtelif yerleri konu edinen mevcut kölelik ve cariyelik araştırmalarında böylesi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Diyarbekir'deki bu kullanım, köle ve cariyelerin azat olduktan sonra da toplum içerisinde bu ayırt edici vasıflarıyla anıldıklarını göstermektedir. Ancak bu kullanımın diğer Osmanlı belgelerinde mevcut olup olmadığı veya nerelerde bulunduğu özel olarak araştırılmalıdır. Öneme binaen azatlı köle ve cariyelerin sosyal ve iktisadi durumlarına ilerleyen kısımlarda ayrı bir başlık altında değinilecektir.

45 Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*, s. 250-1, 253.

46 DŞS, 3767, 5a-4; DŞS, 3803, 12b-2. Osmanlı Devleti ile Yezidiler'in çarpışma sebeplerine işaret eden bazı bilgiler şöyledir: İncelenen sicillerde yer almayan ancak devletin Sadrazamlık makamından Divan-ı Hümayun'a gönderilen 1210/1795 tarihli bir belgede Sincar dağları, Mardin ve Musul bölgesindeki kimi Yezidiler'in o çevrede yaşayan masum insanları katlettikleri ve bu sebeple üzerlerine askeri birliklerin gönderildiği rapor edilmiştir (Şener, *Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır Tarihi*, s. 58-9). 1252/1836 Tarihli Divan-ı Hümayun'a arz olunan bir başka belgeden de Rakka'da olan askerler için sevk edilen kimi lojistik malzemenin Yezidi eşkıyalarınca taciz edildiği ve bunlara karşı tedbir alınması gerektiği bildirilmiştir (Şener, *Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır Tarihi*, s. 69-70). Bunların haricinde Diyarbekir ahkâm defterlerinde de eşkıyalık faaliyetlerinde bulunan kimi Yezidi taifelerinden bahsedilmektedir (DAD (Diyarbakır Ahkâm Defterleri), 2, 159-5; DAD, 2, 160-1; DAD, 2, 258-2).

47 Esirciler hakkında geniş bilgi için bk. Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 55.

48 DŞS, 3803, 24b-1.

Bu dönemde köle ve cariyelerin daha çok kimler tarafından tercih edildiği sorusu önemlidir. İlgili siciller bu açıdan incelendiğinde sahibinin ismi zikredilen köle ve cariyeye sayısının 137 olduğu görülür.⁴⁹ Bunların da 43'ü köle iken 94'ü cariyedir. 43 kölenin 41'inin sahibi erkek olup (%95.34) ikisinin (%4.65) kadındır. 94 cariyenin de 65'inin (%69.14) sahibi erkek iken 29'unun (%30.85) kadındır. Dolayısıyla ilgili dönem Diyarbekir'inde kölelerin %95.34'lük bir oranla neredeyse tamamen erkekler tarafından kullanıldığı, kadınların nadiren köle sahibi olduğu görülür. Kaldı ki sadece iki köle sahibinin kadın olduğu tespit edilmiştir ve bu kişiler de kölelerini ellerinde tutmayarak azat etmişlerdir. Dolayısıyla kadınların köle sahibi olma hususunda son derece isteksiz ve çekimser davrandıkları ifade edilebilir.

İlgili dönemdeki cariyelerin sahiplerine bakıldığında kadınların belirgin bir oranda artış gösterdiği söylenebilir. Zira yukarıda da zikredildiği gibi cariyeye sahiplerinin %69.14'ü erkek iken %30.85'i kadındır. Dolayısıyla köle sahipliğindeki %4.65'lik oranları, cariyeler sözü konusu olduğunda %30.85'e çıkmaktadır. Bu verilerden hareketle cariyeye edinme hususunda erkeklerin baskın bir biçimde önde olduğu ancak kadınların da hatırı sayılır bir oranda cariyeye edindikleri söylenebilir. Bu dönemde kadınların cariyeleri daha çok ev işlerinde hizmetkâr olarak kullandıkları muhtemeldir.

İlgili dönemdeki tüm köle ve cariyelerin sahipleri dikkate alındığında mezkûr 137 köle ve cariyenin 106'sının (%77.37) sahibinin erkek, 31'inin (%22.62) sahibinin de kadın olduğu görülür. Dolayısıyla ilgili dönem Diyarbekir'inde kadınların köle ve cariyeye edinme oranları erkeklere nispetle düşük olsa da dikkate değer bir oranda olduğu söylenebilir. Bu da ilgili dönemdeki kimi Diyarbekir kadınlarının cariyeye edinebilecek bir statü ve ekonomik güç sahibi olduklarını göstermektedir.

Tablo 5: Sahiplerinin Cinsiyeti Bakımından Köle ve Cariyeler

	Sahibi Erkek	Sahibi Kadın	Toplam
Köle	41 (%95.34)	2 (%4.65)	43
Cariye	65 (%69.14)	29 (%30.85)	94
Karma	106 (%77.37)	31 (%22.62)	137

Toplumda cariyelerin kölelerden daha fazla tercih edilmesinin anlaşılır sebepleri vardır. Zira cariyeler sahipleri olan kadınlara hizmetkârlık yaptıkları gibi erkekler tarafından da hem hizmetkârlık hem de cinsel amaçlı olarak kullanılabilmişlerdir. Ancak köleler böyle değildir. Onlar genelde erkekler tarafından iş gücü olarak kullanılmışlardır. Erkeklerin sahibi oldukları cariyelerle cinsel münasebette bulunamayacaklarını ifade eden kimi araştırmalar olsa da⁵⁰ bu yorumlar isabetli değildir. Zira bunun en açık göstergesi efendilerinin kendilerinden çocuk sahibi oldukları ümm-i veled cariyelerdir ki ilgili sicillerde çok sayıda ümm-i

⁴⁹ Bu rakama azatlı köle ve cariyeler de dâhildir.

⁵⁰ Erdönmez, *Kıbrıs'ta Toplum Yapısı*, s. 217.

veled cariyeye rastlanmıştır. Bunların yanı sıra ilgili dönem Diyarbekir’inde pek fazla örneği yoksa da kimi köle sahipleri, cariyelerini önce azat edip ardından onlarla evlenmişlerdir.⁵¹

İncelenen belgeler Osmanlı Diyarbekiri’nde köle ve cariyeye sahiplerinin tamamen Müslüman olduklarını göstermektedir. Sadece bir belgede gayrimüslim bir köleye sahip olduğu ifade edilen bir zimmeden dolayı olarak bahsedilmiştir; ancak bu iddiada bulunan kişi iddiasını ispatlayabilmiş değildir.⁵² Osmanlı’da gayrimüslimlerin Müslüman köle veya cariyeye sahibi olmaları yasaktır.⁵³ Ancak gayrimüslim köle ve cariyeye sahibi olup olamamaları zaman içerisinde değişkenlik arz edebilmiştir. Nitekim mezkûr mülkiyet edinimi, kimi dönemlerde serbest bırakılmış iken kimi dönemlerde yasaklanmıştır.⁵⁴ Ancak gayrimüslimlere verilen serbestinin istisnai olduğu ve genelde bu hakkın tanınmadığı ifade edilir.⁵⁵ İncelenen belgeler, ilgili dönem Diyarbekir’inde gayrimüslimlerin köle veya cariyeye sahibi olduklarına yönelik net bir bilgi içermez. Köle veya cariyeye sahibi gayrimüslimler varsa bile bunların son derece sınırlı sayıda olduğu açıktır. Haddizatında Osmanlı genelinde de gayrimüslimlerin köle ve cariyeye kullanımları sözü edilen kısıtlamaların da etkisiyle Müslümanlara nazaran çok daha sınırlı bir düzeydedir.⁵⁶

Köle ve bilhassa cariyeye sahibi olan kimselere dair dikkat çekici bir başka husus da bu kimselerin genelde ağa, efendi, bey gibi unvanları taşımış olmalarıdır. Köle ve cariyeye sahibi kadınların da baba isimlerinde benzer biçimde ağa, efendi ve bey gibi unvanlara rastlanmaktadır. Kimi zaman da kendilerinin veya kocalarının zengin ve seçkin kişiler olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla ilgili dönem Diyarbekir’inde köle ve cariyeye sahibi olan kişiler, sıradan ahali değil de genel itibarıyla zengin ve mevki sahibi kişilerdir. Özellikle kırsal kesimdeki köle ve cariyelerin sahipleri genelde ağalardır. Bu da ilgili dönem Diyarbekir’inin köylerindeki ağaların köle ve cariyeye edinme temayülünde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda köle ve cariyeye sahibi olmanın kişilerin güç ve itibar göstergesi olduğu söylenebilir.⁵⁷

Osmanlı kölelik sisteminde cariyelerden çocuk sahibi olunması cariyeler açısından arzu edilen bir durum olduğu belirtilir.⁵⁸ Zira çocuk sahibi olan bir cariyeye netice itibarıyla azat edilmiş sayılır ve efendisinin vefatından sonra hürriyetine kavuşur.⁵⁹ Bu sebeple cariyesinin

51 DŞS, 3767, 5a-2.

52 DŞS, 3709, 16b-1.

53 Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*, s. 254.

54 Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 16; Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 80-1; Şen, *Osmanlı’da Köle Olmak*, s. 62; Karataş, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Köleliğe Bir Bakış”, s. 139-141; Tanıdı, “Kadı Sicilleri’ne Göre Rusçuk’ta Köleler ve Cariyeler”, s. 225.

55 Şen, *Osmanlı’da Köle Olmak*, s. 62.

56 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 80-1; Karataş, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Köleliğe Bir Bakış”, s. 142.

57 Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 233.

58 Araz, “Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler”, s. 237.

59 Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, s. 226.

çocuk doğurmasını istemeyen veya çocuğun babalığını kabul etmeyen pek çok kişi vardır.⁶⁰ Ancak incelenen sicillerde böylesi mağduriyetlere veya ümm-i veledlik iddiasıyla oluşan herhangi bir davaya rastlanmamıştır. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi ilgili belgelerde çok sayıda cariyenin efendisinden çocuk dünyaya getirerek ümm-i veledlik statüsüne yükseldiği gözlenmiştir.

Daha önce de temas edildiği gibi ilgili dönemde tespit edilen tüm köle ve cariyelerin yaklaşık üçte biri azatlıdır. Köle ve cariyelerini azat eden çok sayıda kişinin azatlıktan kurtulup yeni bir hayat kuracak olan eski köle ve cariyelerine vasiyet yoluyla maddi yardımda bulduklarını gösteren birçok örnek bulunmaktadır.⁶¹ Köle ve cariyelerini Allah rızası için azat eden bu kimselerin azatlılarına maddi yardımda bulunmuş olmaları dikkat çekici bir durumdur. Ayrıca incelenen sicil kayıtlarında köle ve cariyelerin sahiplerine yönelik herhangi bir şikâyet vakasına rastlanmaması da dikkate değerdir.

Döneme ait sicillerde dikkati celbeden bir diğer husus da köle ve cariyelerden sadır olan veya onlara yönelik herhangi bir şiddet eylemine rastlanmamış olmasıdır. Bir diğer ifadeyle bu dönemde köle ve cariyeler tarafından gerçekleştirilen veya onlara yönelik cinayet, yaralama, darp ve benzeri herhangi bir cürüm vakası tespit edilememiştir. Hâlbuki Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinde böylesi vakalara oldukça sık rastlanabilmektedir.⁶² Bu durum Osmanlı Diyarbekiri'nde köle ve cariyelere genel anlamda iyi davranıldığına işaret etmektedir.

Belgelere göre bu dönemde köle ve cariyelerden sadır olan tek problem türü firar vakalarıdır. Belki de bu, bir köle veya cariyenin işleyebileceği en masum suç olarak da kabul edilebilir.⁶³ Ancak bu vakalar da çok fazla değildir. Zira bu kapsamda sadece beş hadise tespit edilmiştir. İlgili belgelere göre bazı köle ve cariyeler bir yolunu bularak efendilerinin elinden kaçmışlardır. Belgelerde köle ve cariyelerin firar sebeplerine değinilmemektedir. Ancak efendiler, firar eden köle ve cariyelerinin peşine düşmüş ve tespit ettikleri yerlerde mahkeme yoluyla onları geri almışlardır.⁶⁴

Döneme ait belgeler, bakmakla yükümlü olunan kişiler arasında köle ve cariyelerin de olduğunu açık biçimde göstermektedir. Bir başka ifadeyle köle ve cariye sahipleri, tıpkı kendi aile efradının nafakasını temin etmekle mükellef olduğu gibi köle ve cariyelerinin de

60 Araz, "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler", s. 238.

61 Örnekler için bk. DŞS, 3754, 131a-1; DŞS, 3707, 125b-1; DŞS, 3742, 11a-2; DŞS, 3757, 13a-2; DŞS, 3714, 12b-1.

62 Araz, "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler", s. 235 vd.; Yaşa, "Between Life And Death", s. 438; Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 44 vd.

63 Kölelik hususunda en eski metnin Mezopotamya'da bulunması ve burada firar eden bir kölenin hikâyesinden bahsedilmiş olması dikkat çekici bir tevafuktur. Bu durum kölelerin her şeye boyun eğmediklerine ve firarlarının ne kadar eski bir olgu olduğuna işaret etmektedir (Tanrı, "Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler", s. 221). 20. yüzyılın başlarında Osmanlı köleliğinin sona erişinin son adımlarının da yine firar vakalarıyla gerçekleştiği belirtilmektedir (Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu*, s. 235).

64 Osmanlı Devleti'ndeki kaçak köleler hakkında geniş bilgi için bk. Yağcı – Ataş, "Osmanlı Devleti'nde Kaçak Köleler", s. 303 vd.

nafakasını temin etmekle mükelleftirler. Mahkeme ortadan kaybolan veya nerede olduğu bilinmeyen kimselerin geride bıraktıkları aile efradına ve köle ve cariyelerine bu kapsamda nafaka tahsisinde bulunmuştur.⁶⁵

Elbette istisnai hâlleri olmakla birlikte Osmanlı'da umumiyetle köle ve cariyelerin efendileriyle olan ilişkileri mülkiyet ilişkisinden ziyade bir tür aile ilişkisidir. Zira onların arasında özel bir hukukun meydana geldiği sıklıkla gözlenmektedir. Haddizatında ilgili sicillerdeki köle ve cariyelerin %32.70'inin azatlı olması bunun en açık göstergelerinden biridir. Özellikle genç yaşta olan köle ve cariyelerin satılmak yerine azat edilmesi dikkat çekicidir. Osmanlı'da köle ve cariyelerin genel itibarıyla aile efradı gibi muamele gördüğü yabancı araştırmacılar tarafından da ifade edilir.⁶⁶ Zira ortaya çıkan ilişkilerin umumi niteliği, köle ve cariyelerin azat edilmeleri ve sahiplerinin, azatları sonrası kendilerine vasiyette bulunarak yeni hayatlarına katkıda bulunmaları köle-efendi ilişkilerine dair dikkate değer hususlardır.

Döneme ait sicil kayıtları köle ve cariyelerin kişiler arasında alım satım yoluyla el değiştirebildiğini ve bu işlemlerin genelde tescil edilmediğini ortaya koymaktadır. Zira döneme ait belgeler içerisinde köle ve cariye alım satım kaydına dair sadece dört kayda rastlanmıştır.⁶⁷ Bu kayıtların bazılarında satışı yapılan köle ve cariyelerin hür olmadıklarına veya herhangi bir özrünün bulunmadığına dair kefil olan kimseler de zikredilmektedir. Kimi belgelerde zikredilen ifadelere göre satılan cariyenin hürriyeti veya herhangi bir kusuru ortaya çıkarsa kefil olan kişi, alıcıya cariyenin bedelini ödemeyi taahhüt etmektedir.⁶⁸

Sözü edilen alım satım kayıtlarında ve birçok terekede köle ve cariyelerin bedellerine yer verilmekle birlikte takdir edilen meblağlarda büyük farklılıkların olduğu gözlenmiştir. Osmanlı para birimlerinin 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış olduğu büyük değer kayıplarının⁶⁹ da etkisiyle zikredilen köle ve cariye bedellerinde belli bir fiyat aralığının oluşmadığı ve takdir edilen meblağların büyük değişiklikler gösterdiği söylenebilir. Örneğin 1152 (1739) tarihli bir tereke kaydında bir cariye için takdir edilen bedel 60 kuruş iken⁷⁰ 1264 (1848) tarihli bir başka terekedeki cariyenin bedeli 5.000 kuruş olabilmıştır.⁷¹ Bu gibi birçok örnekten bahsedilebilir.⁷² Köle ve cariyeler ticari bir meta oldukları için yıllar içerisinde arz talep dengesine göre de fiyatlarında büyük değişimler olabilmıştır.⁷³ Bunların yanı sıra köle ve cariyelerin, sahip oldukları niteliklere bağlı olarak da bedelleri büyük oranda

65 DŞS, 3803, 31a-5; DŞS, 3754 141a-3; DŞS, 3745, 21a-3; DŞS, 3785, 20a-2.

66 Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, s. 4.

67 DŞS, 380, 27a-1; 3803 27b-4; DŞS, 3754, 107b-2; DŞS, 377, 5a-4.

68 DŞS, 3767, 5a-4.

69 Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", s. 807.

70 DŞS, 3756, 9a-1.

71 DŞS, 3707, 69a-1.

72 DŞS, 377, 15b-1; DŞS, 3716, 10b-1; DŞS, 3742, 29b-1; DŞS, 3726, 12b-1; DŞS, 3707, 36a-1.

73 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 193; Tanıd, "Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler", s. 224.

değişiklikler göstermiştir.⁷⁴ Bunun en açık göstergesi aynı tereke kaydında veya aynı yıla ait terekelerde yer alan köle ve cariyelerin bedellerindeki değişimlerdir. Örneğin 1152 (1739) yılına ait bir tereke kaydında üç cariye yer almaktadır ve bunların takdir edilen bedelleri 12.000, 5.400 ve 3.600 akçe⁷⁵ şeklindedir.⁷⁶ 1172 (1759) yılına ait iki farklı tereke kaydında da bir kölenin bedeli 4.620 para⁷⁷ olarak takdir edilmişken⁷⁸ bir başka kölenin bedeli 11.320 paradır.⁷⁹ Görüldüğü üzere sözü edilen farklılıkların temel nedeninin, köle ve cariyelerin niteliklerinde meydana gelen değişimler olduğu açıktır. İlgili belgelerde bu niteliklerin ne-ler olduğuna değinilmemişe de Osmanlı toplumunda köle ve cariyelerin değerlerini belirleyen temel niteliklerin yaş, milliyet, cinsiyet, kadınlar için güzellik, erkekler için fiziki güç, hüner ve kabiliyet olduğu söylenebilir.⁸⁰

Döneme ait bazı belgeler, satın alındıktan sonra bazı köle ve cariyelerde kusurların tespit edildiğini ve bu sebeple taraflar arasında sorunların çıktığını göstermektedir. Böylesi durumlarda alıcılar satın aldıkları köle ve cariyeleri iade etmek istemişler ve bu sebeple taraflar arasındaki ihtilaflar mahkemeye taşınmıştır.⁸¹

Bir başka alım satım kaydında da kölenin rıkkıyyetini⁸² ikrar ettiği ve ilgili kölenin rıkkıyyetine çok sayıda kişinin şahitlik ettikleri de kayda geçirilmiştir.⁸³ Bu kaydın tutulmuş olması satın alınan kölenin olası bir hürriyet durumunun ortaya çıkma ihtimalini bertaraf etmeye yönelik olduğu açıktır. Zira ileride temas edilecek kimi azatlık ve hürriyet davalarında, köle veya cariye olarak satılan kişilerin daha sonra hürriyetlerini ispatlayarak özgürlüklerini elde ettikleri gözlenecektir.

Bu dönemde kimi cariyelerin hibe yoluyla el değiştirebildiği de olmuştur. Bu cariyeler kimi zaman erkek evlat tarafından anneye,⁸⁴ kimi zaman da baba tarafından kıza hibe edilebilmiştir.⁸⁵ Kadınların kocalarından satın aldıkları cariyeler de belgelere yansımıştır.⁸⁶

74 Öztürk, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin Rolü ve Hacmi", s. 33.

75 Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nin temel para birimi akçedir. Ancak kullanımda olduğu 1327-1688 yılları arasında yaklaşık %85 değer kaybı yaşamış ve iktisadi faaliyetleri karşılayamaz olmuştur. Bu sebeple 1688'de kuruş para dönemine geçilmiş ve bu para birimi 1879'a kadar uygulanmıştır. Ancak akçe muhasebe sikkesi ve ufaklık olarak 19. yüzyılın başlarına kadar kullanımda kalmıştır. Geniş bilgi için bk. Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", s. 806-7.

76 DŞS, 3756, 10a-1.

77 Para kuruşun 1/40'ıdır (Öztürk, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi", s. 807).

78 DŞS, 3796, 3b-1.

79 DŞS, 3796, 7a-4; başka örnekler için bk. DŞS, 3796, 3b-1; DŞS, 3796, 3b-1; DŞS, 3753, 15b-1; DŞS, 3753, 20a-1.

80 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 194.

81 DŞS, 3803 24b-1; DŞS, 3767, 23a-2.

82 Kulluk, kölelik ve cariyelik anlamlarını ifade eder (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 482).

83 DŞS, 3803, 27b-4.

84 DŞS, 3744, 16b-2.

85 DŞS, 3754, 100b-2.

86 DŞS, 3750, 7b-2.

3. Köle ve Cariyelerin Azatlık Sonrası Sosyal ve İktisadi Hayatları

Daha önce de temas edildiği gibi döneme ait belgelerde tespit edilen köle ve cariyelerin %32.70'i azatlı durumdadır. Dolayısıyla ilgili dönem Diyarbekir'indeki köle ve cariyelerin dikkate değer bir kısmının azatlı olduğu görülür. Bu da köle ve cariyeliğin daimî olmadığını, zaman içerisinde bu kimselerin azat edilerek topluma kazandırıldıklarını göstermektedir.

Bilindiği üzere İslâm hukukunda belli başlı azat yöntemleri vardır.⁸⁷ İlgili sicillerdeki azatlı köle ve cariyelerin büyük bir kısmının hangi yolla azat edildiğine dair bilgi verilmiyorsa da doğrudan⁸⁸ veya dolaylı⁸⁹ olarak azat yöntemlerine temas edilen belgelerden hareketle bu dönemde köle ve cariyeye azadında en çok tercih edilen yöntemin gönüllü azat olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm hukukunda Allah rızası için kişilerin köle veya cariyelerini azat etmelerine gönüllü azat denmektedir.⁹⁰ Bunun haricinde tedbir işleminde azat edilen bazı köle ve cariyelere de rastlanmıştır. Tedbir, kişinin “Ölümünden sonra kölem veya cariyem hür olsun” demesiyle meydana gelen hukuki bir muameledir ve kişinin vefatıyla ilgili köle veya cariyeye hürriyetine kavuşur.⁹¹ Dolayısıyla azat yöntemi olarak tedbir işleminin bu dönemde kullanıldığı açıktır. Döneme ait belgeler ümm-i veledlik yoluyla da bazı cariyelerin azat olduklarını göstermektedir. Zira İslâm hukukuna göre bir cariyeye efendisinden çocuk dünyaya getirirse ümm-i veled cariyeye statüsüne geçer. Bu cariyeler efendileri vefat edene kadar hukuki statüleri bakımından azatlı olmasalar da sıradan bir cariyeye statüsünde de değildirlirler. Nitekim ümm-i veled bir cariyenin satılması veya hibe edilmesi caiz değildir ve efendisinin vefatından sonra kendiliğinden azatlı sayılır.⁹² Öyle ki ilgili siciller de uygulamanın bu yönde olduğunu göstermiş, ümm-i veled cariyeler efendilerinin vefatından sonra azatlı statüsüne geçmişlerdir.⁹³ Döneme ait belgelerde, ümm-i veled cariyelerin efendilerinden hamile kalıp çocuk dünyaya getirdiklerini ispatlamaya dönük davaları veya bu konuda bir sorun yaşamaları söz konusu olmamıştır. Bu, cariyeler açısından olumlu bir görünümdür. Zira Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinde ümm-i veledliğin efendiler veya varisler açısından sorun olabileceği ve cariyelerin mağdur edilebileceği bilinmektedir.⁹⁴ Çünkü bu durumda ilgili cariyenin azat olması veya mirasa yeni ortakların çıkması gibi durumlar hâsıl olabiliyordu. Bu sebeple cariyelerin efendilerinden hamile kaldıklarını ya da çocuk sahibi olduklarını ispatlama amacıyla mahkemelere yaptıkları başvurular, Osmanlı cariyeliğinin yaygın sorun alanlarından biri olduğu ifade edilir.⁹⁵

87 Geniş bilgi için bk. Alvân, *Nizâmü'r-rikk fi'l-İslâm*, s. 47 vd.; Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, s. 195 vd.; Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Cârîyelik*, s. 133 vd.

88 DŞS, 3754, 111b-1; DŞS, 3754, 130b-1; DŞS, 3745, 23b-3; DŞS, 3702, 23a-1; DŞS, 3743, 28a-4.

89 DŞS, 3754, 130b-2; DŞS, 3796, 16a-3; DŞS, 3726, 27a-1; DŞS, 3803, 13a-3.

90 Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, s. 196.

91 Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, s. 220.

92 Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, s. 226-230.

93 DŞS, 3796, 46a-2; DŞS, 3707, 94a-1; DŞS, 3680, 63a-1; DŞS, 3680, 72b-1; DŞS, 3680, 87b-1.

94 Araz, “Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler”, s. 238.

95 Araz, “Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler”, s. 238.

Bu dönemde azatlı cariyelerin azatlı kölelere nazaran hür kişilerle⁹⁶ daha fazla ailevi ilişki kurdukları anlaşılmaktadır.⁹⁷ Bir başka ifadeyle hür erkekler azatlı olsun veya olmasın cariye edinme veya onlarla evlenme hususunda oldukça rahat hareket etmişlerdir. Ancak azatlı kölelerin genelde azatlı cariyelerle evli oldukları dikkat çekmektedir. Zira sadece bir örnekte zengin bir azatlı kölenin hür bir kadınla evlendiği anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bu netice de genel itibarıyla hür kadınların kölelik geçmişi olan azatlı erkeklerle evliliğe sıcak bakmadıklarını ihlas etmektedir.⁹⁹

Osmanlı toplumunda azatlı köle ve cariyelerin en sık karşılaştıkları sorunların başında azatlıklarının inkâr edilmesi meselesi gelmektedir. İlgili sicillerde de ortaya çıktığı gibi Osmanlı'da köle ve cariye sahibi olan kişilerin önemli bir kısmı belgelerde açık biçimde belirttikleri üzere Allah'ın hoşnutluğunu umarak köle ve cariyelerini azat etmişlerdir. Ancak mülkiyetleri altındaki köle ve cariyelerini azat eden bu kimselerin varisleri, varislerin mallarını himaye eden vasiler veya beytülmal eminleri gibi kişiler, azatlıların hürriyetlerini inkâr ederek onlara el koymaya çalışabilmişlerdir. Bunun neticesinde de azatlılar mahkemeye müracaat etmiş ve azatlık davası açmışlardır. Yapılan araştırmalar azatlıların genelde hürriyetlerini ispatlayabildiklerini ortaya koymuştur.¹⁰⁰ Zira Osmanlı Diyarbekiri'nde de gözlemlendiği üzere köle ve cariyelerini azat eden kişiler, yaptıkları bu azat işlemine genelde başkalarını da şahit tutmuşlardır ve bu sayede azatlık davaları genelde köle ve cariyelerin lehine sonuçlanmıştır. Osmanlı Diyarbekiri'nde çok sayıda azatlıya rastlandığı hâlde azatlık davaları son derece azdır. Öyle ki tüm sicillerde rastlanan azatlık davası sayısı sadece dördüttür. Ortaya çıkan bu durum, ilgili dönemde azatlık inkârlarının son derece düşük olduğuna işaret etmektedir.¹⁰¹ Belki de ilgili sicillerde itknâme¹⁰² kayıtlarına hiç rastlanılmamasının sebebi de bu güven ortamıdır. Dolayısıyla bu kapsamda sorunların gözlemlendiği yerlerde tedbir girişimlerinin de artış göstermesi beklenilebilir. Örneğin ilgili dönem Diyarbekir'ine nazaran Kıbrıs sicillerinde köle ve cariyelerin azatlıklarının inkârına yönelik vakalar çok daha fazladır ve buna paralel olarak da itknâme belgelerinin daha fazla düzenlendiği gözlenmektedir.¹⁰³

Mezkûr durum Osmanlı Diyarbekiri'nde köle ve cariyelerin hukuklarının gözetildiğine yönelik önemli bir görünümdür. Aksi hâlde, farklı yerlerde birçok örneğine rastlandığı üzere köle ve cariyelerin mahkemede hak arama yoluna başvurmalarının gerekliliği ortaya

96 Hiçbir zaman köle veya cariye durumuna düşmemiş aslen hür kişiler kastedilmektedir. Azatlık sonrası hürriyetini elde eden kişiler azatlı olarak adlandırılmaktadır.

97 Örnek için bk. DŞS, 3767, 5a-2; DŞS, 3785, 20a-2; DŞS, 3796, 46a-2.

98 DŞS, 3744, 5a-2.

99 Bu tür evliliklerin Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinde vaki olduğu bilinmektedir (Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 34-5).

100 Güler, "Hürler ve Âzatlılar", s. 173.

101 Örneğin Kıbrıs'ta bu çerçevede 32 olay vuku bulmuştur. Geniş bilgi bk. Güler, "Hürler ve Âzatlılar", s. 172.

102 İtknâme köle ve cariyelerin azatlıklarını ifade eden ve bunu güvence altına almaya dönük hukuki bir belgedir (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 10).

103 17. yüzyıla ait altı Kıbrıs kadı defterinde 19 itknâme belgesi bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Güler, "İtknâmeler", s. 69.

çıkacaktı.¹⁰⁴ Sözü edilen azatlık davalarına bakıldığında üç vakada varisler,¹⁰⁵ bir vakada da vasi¹⁰⁶ azatlık inkârında bulunarak köle ve cariyeler üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmuştur. Ancak tüm bu davalarda azatlılar hürriyet iddialarını şahitlerle ispatlamış ve davaları kazanmışlardır. Köle ve cariyelerini azat eden kişilerin yaptıkları bu hukuki işleme şahit tutmuş olmaları ve bu şahitlerin de mahkeme huzuruna çıkarak tanıklıkta bulunmaları dava sürecinde belirleyici olan amillerdir. Nitekim incelenen belgeler, köle ve cariyelerin haklarını yazılı belgelerden ziyade şahitler vasıtasıyla elde ettiklerini göstermektedir.

Bu dönemde kimi zaman da varisler kendi rızalarıyla mahkemeye müracaat ederek azatlığın hürriyete sahip olduğunu ve aleyhinde herhangi bir davalarının bulunmadığını kayıt altına aldırılmışlardır.¹⁰⁷ Böyle bir işlemde bulunmalarının amacı da muhtemelen ileriki yıllarda azatlığın hürriyeti aleyhinde herhangi bir iddianın meydana gelmesinin önüne geçmedir.

Azatlı köle ve cariyelerin iktisadi hayat içerisinde faaliyette bulduklarına ve bu işlemlerde hürlerle eşit statüde olduklarına işaret eden çok sayıda bulguya ulaşılmıştır. Bununla birlikte iktisadi hayat içerisinde azatlı köleler, cariyelerden daha aktif ve görünürdüler. Bu dönemde azatlı köle olup oldukça zengin kimselere rastlandığı gibi¹⁰⁸ ağa unvanını elde edenler de olmuştur.¹⁰⁹ Ancak azatlılara ait olduğu tespit edilen 12 tereke kaydı¹¹⁰ ve hürlere ait tereke kayıtları içerisinde alacaklı verecekli (borçlu) olarak geçen azatlı köle ve cariyeye isimleri,¹¹¹ onların da genel itibarıyla vasat düzeyde bir ekonomik güce sahip olduğuna işaret etmektedir. Zira hür kişilere dair mezkûr tereke kayıtlarında alacaklı veya borçlu olarak tespit edilen azatlı sayısı 23 kişidir.¹¹² Bu kişilerin onu (%43.47) alacaklı iken 13'ü (%56.52) borçlu konumdadır. Gözlendiği üzere oranlar birbirine yakın olup alacaklılar ve borçlular arasında belirgin bir farklılık yoktur. Ancak herhangi bir miras veya akraba desteğine sahip olmayıp hürriyetini sonradan elde eden ve maddi olarak hayata sıfırdan başlamış azatlılara, hür kişilerin borçlu konumda olduklarını gösteren örnekler, azatlıların genel itibarıyla gayretli ve başarılı olduklarını ihsas etmektedir. Zira bu netice, azatlıların topluma entegre olarak belli bir ekonomik güce ulaştıklarına ve ekonomik hayata katıldıklarına işaret etmektedir ki bu oldukça önemli bir görünümdür. Halil İnalçık'ın (ö. 2016) da işaret ettiği gibi Osmanlı toplumunda azatlılar enerjik ve müteşebbis bir zümre olarak toplum içerisinde yer

104 Sak, *Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler*, s. 130-2.

105 DŞS, 3754, 130b-1; DŞS, 3745, 23b-3; DŞS, 3702, 23a-1.

106 DŞS, 3754, 111b-1.

107 DŞS, 3743, 28a-4.

108 DŞS, 3744, 5a-2.

109 DŞS, 3726, 27a-1.

110 DŞS, 3768, 63a-2; DŞS, 3744, 8b-2; DŞS, 3767, 3b-1; DŞS, 3796, 40b-2; DŞS, 3744, 7a-2; DŞS, 3768, 8b-2; ŞS, 3718, 33a-1; DŞS, 3726, 8a-2; DŞS, 3796, 16a-3; DŞS, 3726, 27a-1; DŞS, 3744, 9a-2; DŞS, 3744, 5a-2.

111 Örnek için bk. DŞS, 3744, 18a-2; DŞS, 3796, 37a-2; DŞS, 3796, 64a-1.

112 Bunların tamamı köle olup sadece iki alacaklı cariyedir.

almışlardır.¹¹³ Bunun bir başka göstergesi de azatlıların karışmış oldukları herhangi bir suç vakasına rastlanmamış olmasıdır. Bu da oldukça dikkat çekici bir bulgudur. Zira ilgili dönemde hırsızlık, cinayet, gasp gibi birçok suç çeşidi hürler arasında vaki olmuşken azatlıların karıştıkları herhangi bir suç hadisesine rastlanmamıştır.

Netice itibarıyla bu dönemde birçok köle ve cariye, azatlıklarını elde etmiş ve hür bireyler olarak topluma entegre olmuşlardır. Bu sebeple azatlıların sicil kayıtlarındaki görünür-lükleri azat edilmemiş köle ve cariyelere nazaran çok daha belirgindir. Zira köle veya cariyeler azat edildikten sonra hukuki anlamda hürlerle aynı hak ve yetkilere sahip olmuşlardır. Azatlılar, belgelerin de işaret ettiği üzere özgür insanlar gibi mülkiyet haklarına sahip olmuş, alışverişte bulunmuş, aile kurmuş kısacası bir birey olarak toplumun sosyal ve iktisadi ilişkiler ağı içerisinde aslı hürlerle eşit şekilde yer almışlardır.

4. Hürlük Davaları

Osmanlı'da hür insanların köle veya cariye olarak satılmaları kanuni olarak yasaktır. Bu sebeple hür insanları gayrimeşru yollarla köle veya cariye olarak satan kişiler cezalandırılmıştır. Ancak bu cezaların caydırıcı olmadığı ve böylesi birçok hadisenin vuku bulduğu bilinmektedir.¹¹⁴ Döneme ait belgelere göre Osmanlı Diyarbekiri'nde -nadiren de olsa- bazı hürler köle veya cariye olarak satılmışlardır. Bu kapsamda yedi kişi tespit edilmiş olup bunların altısı kadın iken biri erkektir. Bu kimseleri köle ve cariye olarak ellerinde tutan kişilerin de tamamı erkeklerden meydana gelmiştir. Köle ve cariye oldukları iddia edilen kişiler veya bu şekilde alınıp satılan kimselerin yakınları mahkemeye müracaat ederek hürlük davası açmışlardır. Söz konusu tüm davalarda hürriyetin elde edildiği gözlenmiştir. Bu vakalara örnek olarak iki davanın zikredilmesinde fayda vardır.

1151 (1739) tarihli belgenin ifadesine göre daha önceleri köleliği kabullenen kara kaşlı, kara gözlü, uzun boylu, esmer ve Müslüman olan Mehmed adlı genç, Hacı İbrahim b. Abdullah üzerine dava açarak kendisinin aslen Kerkük'ün Şatırlı köyünden ve hür ebeveyninden dünyaya geldiğini ve kendisinin de hür olduğunu iddia ederek hürriyetini talep etmiştir. Mezkûr iddialar karşısında Hacı İbrahim, adı geçen şahsı bundan altı sene önce Sıddık Beşe adlı kişiden 115 kuruşa satın aldığı ve kendisinin hür olduğuna yönelik bir bilgisinin bulunmadığını ifade etmiştir. Mahkemenin Mehmed adlı gençten delil talep etmesi üzerine şahitlik niteliklerine haiz dört şahıs Mehmed'in verdiği bilgilerin doğruluğuna tanıklıkta bulunmuş, bunun üzerine mahkeme Mehmed'in hür olduğuna hükmederek özgürlüğünü tescil etmiştir.¹¹⁵

Görüldüğü üzere belge, Mehmed adlı gencin daha önceleri köleliğine sessiz kalarak buna boyun eğdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Hacı İbrahim de mezkûr kişiyi altı sene önce

113 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 194.

114 Şen, *Osmanlı'da Köle Olmak*, s. 70; Geniş bilgi için bk. Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s. 90 vd.

115 DŞS, 3754, 96a-2.

aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Mehmed adlı gencin yıllarca kölelik yaptığı açıktır. Bu noktada Mehmed'in bu duruma daha önce neden itiraz etmediği sorusu akıllara gelecektir. Nitekim konuyla ilgili diğer bazı vakalarda da benzer durumlar söz konusudur. Anlaşılan odur ki hür olmalarına rağmen kölelik veya cariyeliğe yıllarca boyun eğen kimseler mevcuttur. Hatta kimi zaman 11 yıl¹¹⁶ ve bir başka vakada da 4 yıl¹¹⁷ kadar hür kişilere haksız biçimde cariyelik yaptırıldığı gözlenmiştir. Bunlara dair net bir cevap ilgili belgede veya diğer belgelerde zikredilmiş değildir. Ancak tüm vakalar incelendiğinde bazı ihtimaller ön plana çıkmaktadır. Örneğin sözü edilen vakada Mehmed adlı genç, köle olarak satıldığında küçük yaşta olması hasebiyle kendisini savunamamış olabilir. Bundan da önemlisi hür olduğunu ispatlayacak şahitlere veya diğer imkânlarla sahip olmadığı kuvvetle muhtemeldir. Zira 11 yıl boyunca kendisine cariyelik yaptırılmış olan Hatice bint Resül'ün vakasında ve diğer bazı vakalarda da¹¹⁸ benzer bir durum söz konusudur. Nitekim ancak bu kimselerin yakınları kendilerine ulaşarak onları elleri altında tutan kişiler aleyhine hürlük davası açmışlardır. Örneğin 1181 (1768) tarihli belgeye göre Âmid'in Akpınar köyünden Cevher b. Derbas adlı kişi mahkemeye başvurarak Hatice bint Resül'ün amcasının kızı olduğunu ve kendisinin 11 yıl önce kaybolduğunu ifade ederek onu cariye olarak eli altında tutan Mustafa b. Mustafa aleyhine dava açmış ve Hatice'nin hürriyetine kavuşturulmasını talep etmiştir. Mustafa adlı kişi de iddiayı reddederek mezkûr Hatice'yi dört ay önce 220 kuruşa satın aldığını ifade etmiştir. Mahkeme, iddianın ispatına yönelik Cevher adlı kişiden delil talep edince şahitler vasıtasıyla iddia ispatlanmış ve Hatice'nin hürriyetine hükmolunmuştur.¹¹⁹ Mezkûr dava kaydında hâkimin, sözü edilen Hatice'nin yıllarca cariyeliğe boyun eğmiş olmasının hürriyetini elde etmesine bir mâni teşkil etmeyeceğini zikretmiş olması da hukuk sistemine dair önemli bir görünümdür.

Döneme ait belgeler, cariye olarak satılıp kendi itirazları ve hürlük davalarıyla hürriyetlerini elde eden kadınlara da işaret etmektedir. Ancak bu vakalarda cariye oldukları iddia edilen kişilerin hürriyetlerine tanıklık eden kişileri temin edebildikleri gözlenmiştir.¹²⁰ Kimi belgelerde de bazı kadınların nasıl cariyeleştirildiklerine dair bazı işaretler bulunmaktadır. Örneğin bir belgede hür olduğunu ifade eden Rahime adlı kadın "...bundan akdem eşkiyâ tâifesi bir takrib beni girift ve câriyesin diyerek hilâf-ı şer'-i şerif müteveffâ Kâvranlızade Mustafa Ağ'a bey' etmeleri..." yoluyla cariyeleştirildiğini belirtmektedir. Bu da ilgili dönemde hür kimselerin eşkiyalarca kaçırılarak köle ve cariye olarak satılabildiklerine işaret etmektedir.¹²¹

116 DŞS, 3743, 29b-4.

117 DŞS, 3803, 30b-3.

118 DŞS, 3767, 27a-1.

119 DŞS, 3743, 29b-4.

120 DŞS, 3774, 4a-1.

121 DŞS, 3787, 17a-2. Osmanlı toplumunda hür insanların köleleştirilmesine ve kölelikten kurtulmalarına dair geniş bilgi için bk. Güler, "Hürler ve Âzatlılar", s. 170 vd.

Sonuç

18. ve 19. yüzyıl Diyarbekir şer'iyeye sicilleri Osmanlı Diyarbekiri'ndeki köle ve cariyelere dair oldukça kıymetli veriler sunmuştur. Mezkûr belgeler Osmanlı Diyarbekiri'nde köle ve cariyeye kullanımının pek yaygın olmadığını göstermiştir. İlgili dönemde cariyelerin kölelere nazaran çok daha fazla talep gördüğü ve insanların kölelerden ziyade cariyeye edindikleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde cariyeye sayısı kölelerin yaklaşık olarak iki katıdır. Tespit edilen tüm köle ve cariyelerin de yaklaşık üçte biri azatlıdır. Bu da köle ve cariyelerin dikkate değer bir oranda azat edildiklerini ortaya koymuştur. Azatlılar cinsiyetleri açısından ayrıma tabi tutulduğunda dikkat çekici bir biçimde cariyelerin kölelere nispetle çok daha az azat edildikleri anlaşılmıştır. Bunun başlıca sebebinin cariyelere gösterilen rağbet olduğu muhtemeldir. Köle ve cariyeler azatlıkları sonrası hür bireyler olarak topluma entegre olmuş, sosyal ve iktisadi hayatın içerisinde yer almışlardır. İlgili dönemdeki köle ve cariyelerin kahir ekseriyeti Müslüman olmakla beraber bazı gayrimüslim köle ve cariyelere de rastlanmıştır.

Milliyetleri bakımından köle ve cariyelerin oransal açıdan en büyük grubunu Yezidiler'in oluşturduğu, onların haricinde Acem, Gürcü ve siyahilerin önemli bir yer tuttıkları anlaşılmıştır. İncelenen belgeler, Osmanlı Diyarbekiri'nde azatlılar için köle veya cariyeye lakaplarının kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu dönemde kölelerin neredeyse tamamen erkekler tarafından kullanıldığı, cariyeye edinme hususunda da erkeklerin baskın biçimde önde olduğu, ancak kadınların da dikkate değer bir oranda (%22.62) cariyeye edindikleri ortaya çıkmıştır. Bu da ilgili dönemde bazı kadınların cariyeye edinebilecek bir statü ve ekonomik güç sahibi olduklarına işaret etmektedir. Bu dönemde kadınların cariyeleri daha çok ev işlerinde hizmetkâr olarak kullandıkları anlaşılmıştır.

Araştırma neticesinde köle veya cariyelere yönelik İslâmî bakış açısının toplum üzerinde etkili olduğu gözlenmiştir. İlgili belgeler Osmanlı Diyarbekiri'nde gayrimüslimlerin köle veya cariyeye sahibi olduğuna yönelik net bir bilgi içermemektedir. Bu dönemde köle veya cariyeye sahibi gayrimüslimler varsa bile bunların son derece sınırlı bir düzeyde olduğu söylenebilir. Bu dönemde gerek köle ve cariyelerin sahiplerine gerekse sahiplerin köle ve cariyelerine yönelik herhangi bir şikâyetleri vaki olmamıştır. Belgelerin geneli onların sahipleri tarafından ailenin bir ferdi olarak telakki edildiklerini düşündürmektedir. Birçok belgede köle ve cariyelere vasiyette bulunulduğu ve sahiplerince benimsendikleri gözlenmiştir. İlgili belgelerde birkaç firar vakasının dışında köle ve cariyelerden sadır olan veya onlara yönelik herhangi bir suç hadisesine rastlanmamış olması dikkat çekici bir bulgu olarak ortaya çıkmıştır.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Diyarbakır (Âmid) Şer'iyeye Sicilleri (DŞS), Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Defter No: 3789, 3828, 3709, 3712, 3754, 3756, 3744, 3714, 3773, 3796, 3743, 3757, 3675, 3753, 3725, 3785, 3823, 3749, 3797, 3798, 3698, 3750, 3716, 3787, 3746, 3745, 3685, 3742, 3718, 3767, 3741, 3791, 3726, 3800, 3731, 3747, 3804, 3760, 3768, 3803, 3707, 3680, 3702, 3774, 3775.

Diyarbakır Ahkâm Defterleri (DAD), Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Katalog No: 989, Sıra No: 2.

Diğer Kaynaklar

Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006.

Alvân, Abdullah Nâsîh. *Nizâmü'r-Rikk fi'l-İslâm*. yy.: Dâru's-Selâm, 2004.

Araz, Yahya. "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler: Osmanlı İstanbul'unda Hamile ve Çocuk Annesi Cariyeler Üzerine Düşünceler (1790-1880)." *Kebikeç*, 2014, sy. 37, s. 233-260.

Beydilli, Kemal. "Reşid Mehmed Paşa." *DİA*, XIII, 12-4.

Birsin, Mehmet. "İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, XI, sy. 2, s. 163-194.

Bozkurt, Gülnihal. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Canatar, Mehmet. "Şer'iyeye Sicillerinde Köle Ticareti ve Köle Muamelesi Çerçevesinde Düzenlenen Belgeler." *Arşiv Dünyası*, 2009, sy. 12, s. 38-41.

Çakır, İbrahim Ethem. "Osmanlı Toplumunda Köle ve Câriyeler, Sofya 1550-1684." *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014, sy. 36, s. 201-216.

Çelik, Civan. *Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik*. Samsun: Yolcu Dergisi Yayınları, 2012.

Divan-ı Hümayûn Sicilleri Diyarbakır Ahkâm Defterleri (ed. Ahmet Zeki İzgöer). I-III, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri Âmid Mahkemesi (ed. Ahmet Zeki İzgöer). I-X, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.

Düzenli, Pehlül. *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*. İstanbul: Klasik Yay., 2005.

Ekin, Ümit. "17. Yüzyılın Sonlarında Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü." *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2010, XXIX, sy. 47, s. 23-27.

Engin, Nihat. *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

-----". "Köle." *DİA*, XXVI, 246-8.

Erdem, Y. Hakan. *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909* (trc. Bahar Tırnakçı). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Erdönmez, Celal. *Şer'iyeye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)* (doktora tezi, 2004). Süleyman Demirel Üniversitesi SBE.

Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak* (trc. Gül Çağalı Güven – Özgür Türesay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Fendoğlu, Hasan Tahsin. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996. *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar* (haz. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yay., 2015.

Göyünç, Nejat. "Diyarbakır." *DİA*, IX, s. 466-9.

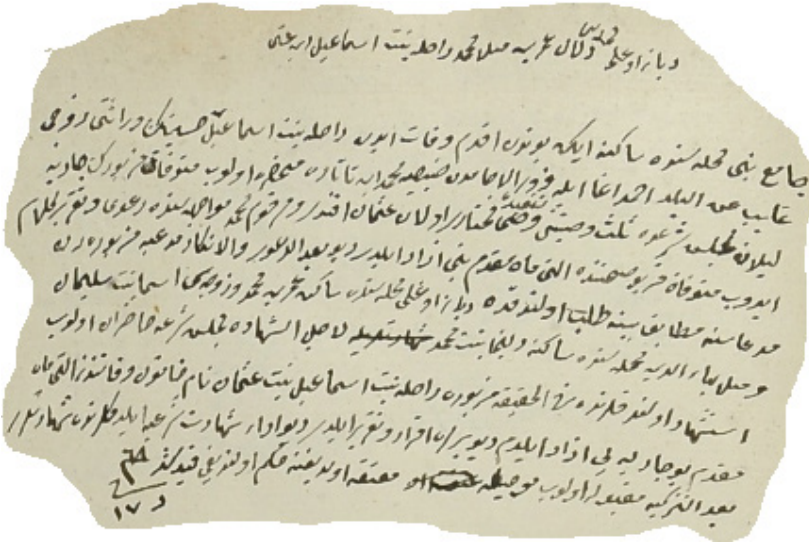
- Güler, Ümit. "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Kölelik İddiası Karşısında Hürler ve Âzatlılar." *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 2017, II, sy. 2, s. 169-194.
- "Kıbrıs Tereke Kayıtlarında Köleler (17. ve 18. yy.)." *İSTEM*, 2018, sy. 31, s. 107-23.
- "XVII. Yüzyıl Kıbrıs'ında Hürriyetin Tescili: İtknâmeler (Âzatlık Belgeleri)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, LVIII, sy. 2, s. 63-88.
- Güneş Yağcı, Zübeyde – Emre Ataş. "Osmanlı Devleti'nde Kaçak Köleler: Abd-i Abık" *Osmanlı Devleti'nde Kölelik Ticaret, Esaret, Yaşam* (ed. Zübeyde Güneş Yağcı – Fırat Yaşa). İstanbul: Tezkire Yay., 2017, s. 297-324.
- Hamidullah, Muhammed – Mehmet Âkif Aydın. "Köle." *DİA*, XXVI, 237-246.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.
- Jennings, Ronald C.. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, ts.
- Karataş, Ali İhsan. "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış." *İSTEM*, 2007, sy. 9, s. 137-164.
- Lewis, Bernard. *Race And Slavery in The Middle East: An Historical Enquiry*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Okçu, Davut. *Yezîdîlik ve Yezîdîler*. Konya: Tablet Kitabevi, 2007.
- Öz, Mustafa. "Râfiziler." *DİA*, XXXIV, 396-7.
- Öztürk, Mustafa. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Para Tarihi." *Türkler*, X, 802-822.
- Öztürk, Yücel. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emegi'nin Rolü ve Hacı." *Osmanlı Devleti'nde Kölelik Ticaret, Esaret, Yaşam* (ed. Zübeyde Güneş Yağcı – Fırat Yaşa). İstanbul: Tezkire Yay., 2017, s. 31-56.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, II, 1983.
- Sak, İzzet. *Şer'iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler 17. ve 18. Yüzyıllar* (doktora tezi, 1992). Selçuk Üniversitesi SBE.
- "İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması ile İlgili Fermanlar." *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1994, sy. 1, s. 259-66.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Şen, Ömer. *Osmanlı'da Köle Olmak*. İstanbul: Kapı Yay., 2007.
- Şener, Cemal. *Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır Tarihi*. İstanbul: Etik Yay., 2003.
- Tanıdı, Duygu. "1657 ve 1698 Yılları Arasında Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2013, sy. 34, s. 219-235.
- Toledano, Ehud R.. *As if Silent And Absent: Bonds of Enslavement in The Islamic Middle East*. New Haven: Yale University, 2007.
- *Slavery and Abolition in the Late Ottoman Middle East*. Seattle: University of Washington Press, 1998.
- *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Tuğluca, Murat – Ülkü Küçük. "Osmanlı Devleti'nde Savaş Esirlerinin İadesi: 1736 Osmanlı-İran Anlaşmasına Göre Acem Esirlerin Teslimi Meselesi." *Osmanlı'da Siyaset ve Diplomasi* (ed. Mehmet Yaşar Ertaş v.dğr.). İstanbul: Mahya Yay., 2016.
- Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicilleri." *DİA*, XXXIX, s. 8-11.
- Yaşa, Fırat. "Efendi-Köle İlişkisi Bağlamında Şeyhülislam Fetvaları." *Osmanlı Devleti'nde Kölelik Ticaret, Esaret, Yaşam* (ed. Zübeyde Güneş Yağcı – Fırat Yaşa). İstanbul: Tezkire Yay., 2017, s. 209-226.

-----“Between Life And Death: Slaves And Violence in Crimean Society in The Last Quarter of 17th Century.” *SUTAD*, sy. 47, 2019, s. 433-443.

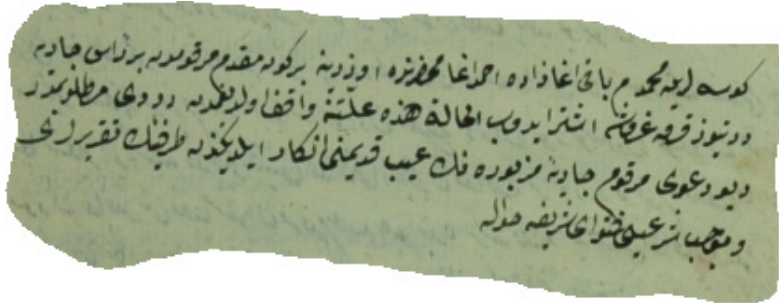
Yenişehirli, Şeyhülislam Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ* (haz. Süleyman Kaya v.dğr.). İstanbul: Klasik Yay, 2012.

Yılmazçelik, İbrahim. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Ek-1: Köle ve Cariyelere Dair Örnek Sicil Kayıtları



Belge 1: Cariye Leyla'nın azatlı olduğunu şahitler vasıtasıyla ispat etmesi, 1268/1852 (DŞS, 3702, 23a-1).



Belge 2: Köselerin Mehmed, bir gün önce Bakiağazade Ahmed Ağa'dan almış olduğu cariye'nin kusurlu olduğunu iddia ederek cariye'yi iade etmek istemesi üzerine yaşanan ihtilafın fetvaya havale edilmesi, 1245/1829 (DŞS, 3767, 23a-2).

بنفیس افرم رومقادی اولان من قتلو کر لوان دوزون بویلو اسمر اللور سلم الله
 الکریم سوچو نام شایارد میندند ؟ بحسدتک علیکم ای ذم التوفیر صدتنه سوره
 سکنه اولور کینور یریف اوکون زعمیلر واضع الله اولان ایلیغ ابراهیم بن عبد
 محضدین اوزرنه دعوی و تفر کلام البویق بن 2 الاصل کر کنکرت قصاننه تابع مشخر
 لغاری بنی اهل السنه فخره عام بن فغان نام حر الاصل الیفا طینت خانه بنه حر الاصل
 مزاسب رتده تولد انیم حر اولوب بکجا ابونیمه اصلاح طاری اولماسا کر منور الیای
 ابراهیم بن اولوق اند 3 وضع برانک سوار اولوب تقریر تحریر و عاری ساری
 رفع و آزاد و سایر احراء کنه سلیم خلد اولوق مطلوعه دیگره جمیلو انیم
 کواج ابراهیم جوبلین مرضوعه تولد بر کس حر زمانه خایدن الی تنیدن
 حیدر بن دوز بولون شرعی و کسینه دوز منوره کس مز البویق بکلا رقیق اولوق
 وضع بدایدنم و در شروع او روز حر اولد بولونم دکلا دیو صحر
 دند عولنه مطاوعه سینه طلب اولدندن عدول اطرو حاکم سینیکنده یوم
 حلاله نیکه کواج عیقا و بیروم ذاکم کردن زین جوی و کسینه نیکه سول و غلبه
 بن خدای نام کسینه کون اول کجا اول کسینه خامزون اولوق ترال کسینه
 فی الواقع کسینه منور سید و کسینه الاصل کر کنکرت قصاننه تابع مشخر
 اهل السنه فخره عام بن فغان نام حر الاصل الیفا طینت خانه بنه حر الاصل
 حر بنان تولد کسینه ایتم حر الاصل کسینه کسینه ابونیمه اصلاح طاری اولدندن اولوق
 حر بنان حر اولد کسینه شاهد لریز تمایلر دمی ایدر زدیو حر اولوق کسینه
 کسینه ایلیک لریز بعد التفر اولد کسینه کسینه ایلیک حقوق او لغای موجب منور
 حر بنه بعد تسلیم منور کسینه ابراهیم کسینه بقدا کسینه موقوفه بالتخلیک کسینه اولدند
 ح البیعت الرابعه کسینه کسینه ایلیک اولوق کسینه و مانه و کسینه
 عثمان بن مراد کسینه ایلیک کسینه کسینه سید کسینه سید محمد بن
 سرد کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه
 حاجی حسن کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه
 کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه کسینه

Belge 3: Aslen Kerküklü bir hür olan ancak köle olarak satılan Mehmed adlı gencin, hür olduğunu ispatlayarak özgürlüğünü elde etmesi, 1151/1739 (DŞS, 3754, 96a-2).



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Minkârizâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler*

How Minkârizâde Yahya Efendi's Fatwas Became Known as
Fetâvâ-yı Abdürrahim

Ahmet Faruk ÇELİK**

Öz: Fetva mecmuaları ait oldukları dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi ve dini hayatına dair ihtiva ettikleri zengin içerikle birçok disiplinden araştırmacılar için birinci el kaynaklar arasındadır. Bu çalışmada fetva mecmuaları arasında önemli bir yere sahip olan ve literatürde *Fetâvâ-yı Abdürrahim* adıyla bilinen eserin aidiyet sorunu ele alınmıştır. Bu amaçla *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, *Fetâvâ-yı Atâullah* ve *Fetâvâ-yı Abdürrahim* isimli fetva mecmualarının yazma nüshaları incelenmiş ve bu nüshaların içerik mukayesesi yapılmıştır. Sonuç olarak *Fetâvâ-yı Abdürrahim* olarak bilinen eserdeki fetvaların aslında Minkârizâde Yahya Efendi'ye (ö.1088/1678) ait olduğu gösterilmiştir.

Fetva mecmuaları telif eserlerden farklı olarak çoğunlukla şeyhülislamın fetva emirleri veya öğrencileri tarafından bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Bu sebeple fetva mecmuaları bazen fetvayı veren şeyhülislama değil mecmuayı derleyen kişinin adına nispet edilmiştir. Fetvalar mecmua hâline getirilirken klasik fıkıh sistematığına göre düzenlenmiştir. Bazı fetva mecmualarında fetvaların fıkıh kitaplarındaki kaynaklarının yazılması anlamına gelen fetva nakillerine de yer verilmiştir.

Minkârizâde Yahya Efendi, 17. yüzyılda on bir yıldan fazla şeyhülislamlık yapmıştır. Onun şeyhülislamlığından kırk iki sene sonra bir yıl süreyle şeyhülislamlık yapan Menteşâde Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716), Minkârizâde Yahya Efendi'nin öğrencilerindedir. Abdürrahim Efendi, hocası Yahya Efendi'nin fetvalarını fıkıh kitaplarındaki bölümlere göre tasnif etmiştir. Bu yeni tasnif, *Fetâvâ-yı Abdürrahim* olarak isimlendirilmiştir. İlk başlarda *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'in aslında Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını derleyen bir çalışma olduğu bilinirken bu bilgi daha sonraları unutulmuş ve *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, Abdürrahim Efendi zamanında verilen fetvaları içeren bir mecmua olarak kabul edilmiştir. Bu durum, çeşitli araştırmalarda yarım asırdan fazla bir süre önce verilmiş fetvaların yarım asır sonraki bir bağlamda incelenmesi sorununa yol açmıştır.

* Bu makale "Osmanlı Fetvasında Yeni Bir Klasik Olarak Minkârizâde Yahya Efendi'nin Fetâvâsı" isimli devam etmekte olan doktora tez çalışmamdaki ilk bulgularından hareketle kaleme alınmıştır. Fetva mecmuaları üzerinde çalışmam konusunda beni teşvik eden ve literatürdeki bu tespiti kendisiyle ilk paylaştığımda bana yol gösteren Erol Özvar'a, doktora tezimde de ele alacağım bu meseleyi biran evvel yayına dönüştürerek ilim dünyasıyla paylaşmam konusunda beni teşvik eden Mürteza Bedir, Abdullah Kahraman ve Nail Okuyucu'ya, makalenin olgunlaşmasında değerli katkıları esirgemeyen Cemal Atabaş, Zahit Atçıl ve Muhammed Yuşa Solaka teşekkür ederim. Ayrıca yayınlama sürecinde önemli katkılarda bulunan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin adını bilmediğim hakemlerine teşekkür ederim.

** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.faruk@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5745-9101

Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvaları iki farklı tasnifle günümüze ulaşmıştır. Bunlardan birincisi Atâullah Efendi'nin fetvaların nakillerini yazarak hazırladığı derlemesidir. Bu derleme Atâullah Efendi'nin ismine nispetle *Fetâvâ-yı Atâullah Efendi*, *Fetâvâ-yı Atâiyye* ve *Atâullah Fetâvâsı* isimleriyle şöhret bulmuştur. Atâullah Efendi, hazırladığı derlemeye yazdığı girişte bu eserde Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını derleyeceğinden açıkça bahsetmektedir. Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını derleyen ikinci çalışmayı Menteşzâde Abdürrahim Efendi yapmıştır. O, Yahya Efendi'nin fetvalarını bir araya getirmiş ve klasik fıkıh sistematığına göre tasnif etmiştir. Abdürrahim Efendi, hazırladığı bu tasnifte fetvaların nakillerine yer vermemiştir. Eser, Abdürrahim Efendi'nin ismine nispetle *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ismiyle şöhret bulmakla birlikte *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ismiyle de tedavüle girmiştir.

Atâullah ve Abdürrahim Efendilerin hazırladıkları derlemeler fetvaların nakillerine yer verip vermeme açısından olduğu gibi içerdikleri fetva sayıları açısından da birbirinden farklıdır. *Fetâvâ-yı Abdürrahim* derlemesi, *Fetâvâ-yı Atâullah* derlemesinden çok daha fazla fetvayı içermektedir. Mesela nikah bahsinde *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta 415 fetva bulunurken *Fetâvâ-yı Abdürrahim*/*Fetâvâ-yı Minkârizâde*'de 805; talâk bahsinde *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta 378 fetva bulunurken *Fetâvâ-yı Abdürrahim*/*Fetâvâ-yı Minkârizâde*'de 791 fetva bulunmaktadır. Atâullah Efendi'nin hazırladığı *Fetâvâ-yı Atâullah*'taki fetvalar büyük oranda *Fetâvâ-yı Abdürrahim*/*Fetâvâ-yı Minkârizâde*'de bulunmaktadır. Dolayısıyla Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvaları üzerine yapılacak bir çalışmada araştırılan konuyla ilgili onun daha çok fetvasına ulaşmak için *Fetâvâ-yı Abdürrahim*/*Fetâvâ-yı Minkârizâde* isimli mecmuaların kaynak olarak kullanılması gerekmektedir.

Fetâvâ-yı Abdürrahim'deki fetvaların Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı zamanında verilen fetvalar olmadığını gösteren birçok delil bulunmaktadır. Bunların başında fetva mecmualarındaki bilgiler gelmektedir. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'in birçok nüshasında fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi'ye ait olduğunu gösteren ifadeler yer almaktadır. Fetvaların başında bulunan "li'l-mevlâ el-allâmeti'l-merhûm şeyhilisâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce'ale'l-cennete mesvâhu" ifadesi ve bir fetva mecmuasının kenar notunda bulunan "Mecma'u'l-fetâva fi fetâvâ Minkârizâde. Tertibü'l-merhûm el-mebrûr Abdürrahim el-müftî fi devleti'l-aliyye sâbikan" ifadesi Abdürrahim Efendi'nin fetvaları veren kişi değil onları tertip eden kişi olduğunu açıkça göstermektedir. Başka bir nüshanın başında yer alan "Fetâvâ-yı Minkârizâde tertib-i Abdürrahim. Yalnız Abdürrahim Fetâvâsı dahî dirler" ifadesi de bu durumu desteklemektedir. Ayrıca *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta bulunması ve *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'de bulunan Girit'in fethiyle ilgili meselelerin tarihi olarak Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde verilmiş olmasının imkânsız olması da fetvaların Abdürrahim Efendi tarafından verilmediğini göstermektedir. Zira Girit 5 Eylül 1669 tarihinde fethedilmiştir. Abdürrahim Efendi ise 26 Haziran 1715 tarihinde şeyhülislam olmuştur. Dolayısıyla *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'de yer alan Girit fetvalarının Abdürrahim Efendi tarafından verilmiş olması mümkün değildir. Girit'in fethedildiği tarihte şeyhülislam, Minkârizâde Yahya Efendi'dir.

Anahtar Kelimeler: Fetva, Fetva Mecmuası, Şeyhülislam, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, *Fetâvâ-yı Atâullah*, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*

Abstract: Fatwa collections with their rich content on the social, cultural, economic, political and religious life of the period to which they belong are among the primary sources for researchers from many disciplines. This study aims to question the authorship of an essential fatwa collection known as *Fetâvâ-yı Abdürrahim* in the literature.

For this reason, it examines the manuscript copies of the related fatwa collections, namely *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, *Fetâvâ-yı Atâullah* and *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, and compares their content. As a result, it demonstrates that the fatwas in *Fetâvâ-yı Abdürrahim* belongs to Minkârizâde Yahya Efendi (d. 1088/1678).

Fatwa collections are composed mainly by fetvâhâne officials or students, unlike books by authors. Thus, fatwa collections are sometimes attributed to the person who compiled it, not the Sheikh al-Islam who issued the fatwa. When Fatwas were gathered into a collection they were arranged systematically according to the classical *fiqh*. In some fatwa collections, *nuquls* of fatwas are also included, which means that the sources of fatwas of other *fiqh* books are indicated.

Minkârizâde Yahya Efendi occupied the position of Sheikh al-Islam for more than eleven years in the 17th century. Menteşzâde Abdürrahim Efendi (d. 1128/1716) was one of the students of Minkârizâde Yahya Efendi and also served as Sheikh al-Islam for a year, forty-two years after his teacher. Abdürrahim Efendi classified the fatwas of Yahya Efendi according to the chapters found in the *fiqh* books. This new classification was called *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. Initially, it was known that *Fetâvâ-yı Abdürrahim* was a work that compiled the fatwas of Minkârizâde Yahya Efendi; however, this information was later forgotten, and *Fetâvâ-yı Abdürrahim* was accepted as a collection containing the fatwas given during the time of Abdürrahim Efendi. This inaccurate recognition in various studies has led to a half a century time-lapse and the problem of accurately examining the context of this period.

The fatwas of Minkârizâde Yahya Efendi have reached the present day with two different classifications. First is the collection prepared by Atâullah Efendi with the *nuqul* of fatwas. This collection was called *Fetâvâ-yı Atâullah Efendi*, *Fetâvâ-yı Atâiyye* and *Atâullah Fetâvâsı* in relation to the name of Atâullah Efendi. Atâullah Efendi, in his introduction, remarks that he would compile Minkârizâde Yahya Efendi's fatwas. The second person who compiled the fatwas of Minkârizâde Yahya Efendi was Menteşzâde Abdürrahim Efendi. He brought together Yahya Efendi's fatwas and classified them according to the classical *fiqh* books system. However, Abdürrahim Efendi did not include the *nuquls* of fatwas in this classification. Although the collection is known as *Fetâvâ-yı Abdürrahim* related to the name of Abdürrahim Efendi, it is also known as *Fetâvâ-yı Minkârizâde* due to them being the fatwas of Minkârizâde Yahya Efendi.

Collections prepared by Atâullah and Abdürrahim differ from each other in terms of whether they include *nuquls* of fatwas and the number of fatwas they contain. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, has much more fatwas than *Fetâvâ-yı Atâullah*. For example, there are 415 fatwas in *Fetâvâ-yı Atâullah* about marriage. However, for the same subject, *Fetâvâ-yı Abdürrahim/Fetâvâ-yı Minkârizâde* includes as many as 805 fatwas. Likewise, there are only 378 fatwas in *Fetâvâ-yı Atâullah* about talaq, whereas in *Fetâvâ-yı Abdürrahim* there are 791 fatwas on the same subject. Furthermore, fatwas mentioned in the *Fetâvâ-yı Atâullah* are also included in *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. Therefore, if the aim is to research as many fatwas of Minkârizâde Yahya Efendi as possible, then the *Fetâvâ-yı Abdürrahim* must be included as a primary source.

Moreover, a great deal of evidence shows that the fatwas in the *Fetâvâ-yı Abdürrahim* were not the fatwas given during the time of Abdürrahim Efendi. The most important of these are noted in the fatwa collections. In many copies of the *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, some expressions demonstrate that the fatwas belonged to Minkârizâde Yahya Efendi. Such as, "li'l-mevlâ el-allâmeti'l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce'ale'l-cennete mesvâhu" and "Mecma'u'l-fetâva fi fetâvâ Minkârizâde. Tertibü'l-merhûm el-mebrûr Abdürrahim el-müftî fi devleti'l-aliyye

sâbikan”. These notes clearly prove that Abdürrahim Efendi is the person who compiled the fatwas. Likewise, other notes such as “*Fetâvâ-yı Minkârizâde tertib-i Abdürrahim. Yalnız Abdürrahim Fetâvâsı dahî dîrler.*” also supports that claim. As a further proof, we can observe that *Fetâvâ-yı Ataullah* includes all the fatwas in the collection of *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. Lastly, the fatwas in *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* regarding the conquest of Crete could not have been given during the time of Abdürrahim Efendi since Crete was conquered on September 5, 1669, whereas Abdürrahim Efendi became the sheikh of Islam on June 26, 1715. Therefore, it is not possible for Abdürrahim Efendi to have given the fatwas related to the conquest of Crete. In fact, during that period it was Minkârizâde Yahya Efendi who had the post of Sheikh al-Islam.

Keywords: Fatwa, Fatwa Collections, Sheikh al-Islam, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, *Fetâvâ-yı Ataullah*, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*

Giriş

Osmanlı ilmiye sınıfının başı sayılan şeyhülislamın verdikleri fetvaları içeren fetva mecmuaları birçok disiplinin özellikle de Fıkıh İlmi, Osmanlı Hukuk Tarihi ve Osmanlı Tarihi çalışmalarının önemli müracaat kaynaklarından biridir. Bununla birlikte fetva mecmuaları üzerine yapılan çalışmalar son yirmi yıldır sayıca artsa da bunlar, eldeki kaynakların zenginliği dikkate alındığında oldukça sınırlı kalmaktadır. Ayrıca fetvaların ne zaman kim tarafından verildiğine dair bilgilerimiz de hâlâ hem sınırlı hem de sağlaması çok az yapılmış bilgilerdir. Bu makalede, günümüzde 18. yüzyıl başlarında görev yapmış olan Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1128/1716) şeyhülislamlığı döneminde verdiği fetvalardan oluşan müstakil bir mecmua olarak bilinen *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'in aslında 17. yüzyılın ikinci yarısında görevde bulunan Minkârizâde Yahya Efendi'nin (ö. 1088/1678) fetvalarının fıkıh sistematığına göre derlendiği bir fetva mecmuası olduğu ortaya konulacaktır.

Fetâvâ-yı Abdürrahim, bugüne kadar yapılan akademik çalışmalarda yaygın olarak Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin verdiği fetvalardan oluşan müstakil bir fetva mecmuası olarak kabul görmüştür. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'e 18. yüzyıla ilgili yapılan çalışmalarda sıklıkla müracaat edilmiş ve eser bu dönemin hukuki, siyasi ve iktisadi meselelerinin anlaşılmasında birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Hâlbuki araştırmacılar tarafından müstakil bir fetva mecmuası olarak kabul edilen bu eserdeki fetvalar, Abdürrahim Efendi'den yaklaşık yarım asır önce şeyhülislamlık yapan Minkârizâde Yahya Efendi'nin *Fetâvâ-yı Minkârizâde* olarak bilinen fetvalarıyla aynıdır.¹ Abdürrahim Efendi, Minkârizâde Yahya Efendi'nin verdiği fetvaları tasnif etmiş ve bunların fihristini çıkarmıştır. Abdürrahim Efendi'nin yaptığı bu derleme faaliyeti ile ortaya çıkan eser, özellikle II. Abdülhamid (1876-1909) dönemindeki basımının² Abdürrahim Efendi'nin ismiyle yapılmasının etkisiyle Yahya Efendi'nin ismiyle değil Abdürrahim Efendi'nin ismiyle tedavüle girmiştir. Bu durum eserin yayınlandığı dönemde bilinse de sonraları *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvalar Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde verdiği fetvalar olarak kabul edilmiştir.³

Bu çalışmada öncelikle bu iki Osmanlı ilim ve hukuk adamının hayatına kısaca değinilecek, daha sonra bahsedilen karışıklığa sebep olan eserin Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarından oluştuğu delilleriyle ortaya konulacaktır.

1 Çelik, XVII. Yüzyıl Osmanlı Merkez Ve Taşrasında Fetva, s. 5-6.

2 Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûreti's-Sultâniyye, 1243/1827.

3 *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvaları Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde verilen fetvalar olarak tanıtan ve kullanan çalışmalardan bazıları şunlardır: İpşirli, "Abdürrahim Efendi, Menteşzâde", s. 289-290; Kallek, "Fetâvâ-yı Abdürrahim", s. 437; Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 301-2; Cihan, *Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin Fetvaları Işığında XVIII. Yüzyılda Osmanlı'da Hukukî Hayat*; Arslan, *Nuküllü Fetvâ Mecmuaları*, s. 54; Atar, XVIII. Yüzyıl'da Yayınlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı'da İktisadi Hayat.

1. Minkârizâde Yahya Efendi ve Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin Hayatı

Minkârizâde Yahya Efendi 1018/1609 senesinde dünyaya gelmiştir.⁴ Babasının ilmiye sınıfına mensup olmasından dolayı döneminin önde gelen pek çok âliminden ders almıştır. Birçok medresede müderris olarak görev yapmıştır. Mekke, Mısır-Kahire, İstanbul kadılıkları görevlerinde bulunmuştur. Anadolu kazaskerliği görevindeyken 9 Rebiülâhir 1073/21 Kasım 1662 tarihinde Sun'izâde'nin yerine şeyhülislamlık makamına tayin edilmiştir.⁵ Yahya Efendi şeyhülislamlık makamında uzun seneler görev yapmıştır. Fakat geçirmiş olduğu felç sebebiyle vazifesini yerine getirmesi zorlaşmış, 1084/1673 senesinde Ankaralı Mehmed Emin Efendi (ö. 1098/1687) kendisine vekâlet etmekle görevlendirilmiştir. Yahya Efendi'nin hastalığının uzaması ve IV. Mehmed'le (hs.1648-1687) sefere gidememesi onun bu görevi daha fazla yerine getiremeyeceğini gösterdiği için 14 Zilkade 1084/20 Şubat 1674 tarihinde görevinden azl olunmuş ve daha önce Rumeli kazaskerliği görevinde bulunan aynı zamanda Yahya Efendi'nin öğrencilerinden olan Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) şeyhülislamlık makamına getirilmiştir.⁶ On bir seneyi aşkın şeyhülislamlık yapan Minkârizâde Yahya Efendi'nin bu zaman zarfında verdiği fetvalar mecmualar hâlinde bir araya getirilmiştir.

Abdürrahim Efendi ise Bursa mahkemesinde kâtip olan Kurt Mehmed'in oğlu olup Bursa'da dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Bursa'da edinen Abdürrahim Efendi daha sonra İstanbul'a gitmiş ve Minkârizâde Yahya Efendi'ye mülâzemet etmiştir. Abdürrahim Efendi'nin Minkârizâde Yahya Efendi'nin kadılık ve şeyhülislamlık yaptığı dönemlerde hocasının yanında bulunması, hocasının fetvalarını bir araya getirme düşüncesinde önemli bir etkiye sahip olmuş olmalıdır. Abdürrahim Efendi, Sahn-ı Seman, Mihrimah Sultan ve Eyüp Sultan medreseleri dâhil birçok medresede müderrislik yapmıştır. Daha sonra Yenişehir, Edirne, Üsküdar ve Mısır kadılıklarında görev almıştır. 1117/1705'te İstanbul kadısı olmuş, 1120/1708'de Anadolu kazaskerliği görevine başlamıştır. 1123-1127/1711-1715 yılları arasında üç yıl Rumeli kazaskeri olarak görev yapmıştır. 23 Cemâziyelâhir 1127/26 Haziran 1715 senesinde şeyhülislamlık makamına getirilmiş, on yedi ay bu görevde kaldıktan sonra 19 Zilhicce 1128/4 Aralık 1716'da vefat etmiştir. Edirne'de bulunan Zehrimâr Mescidi avlusuna defnedilmiştir.⁷

Abdürrahim Efendi, Minkârizâde Yahya Efendi'den kırk iki sene sonra şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Bu süreyi Minkârizâde Yahya Efendi'nin şeyhülislamlık makamına getirildiği tarihten itibaren hesaplayacak olursak ikisinin fetva verdikleri süreler arasında elli dört sene olduğunu görürüz. Ayrıca iki şeyhülislam arasında yirmi iki şeyhülislam değişikliği olmuştur. Bunlardan ikisi azledildikten sonra ikinci defa tekrar şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Dolayısıyla Minkârizâde Yahya Efendi ile Abdürrahim Efendi arasında toplamda yirmi farklı şeyhülislam görev yapmıştır.

4 İpşirli, "Minkârizâde Yahyâ Efendi", s. 114.

5 Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, III, s. 439.

6 Sarı Mehmet Paşa, *Zübde-i Vekayât*, s. 44.

7 İpşirli, "Menteşzâde Abdürrahim Efendi", s. 289.

2. Minkârizâde Yahya Efendi'nin Nakilsiz ve Nakilli Fetva Mecmuaları: *Fetâvâ-yı Minkârizâde ve Fetâvâ-yı Atâullah Efendi*

Yahya Efendi'nin görev yaptığı sırada verdiği fetvalardan oluştuğu bilinen *Fetâvâ-yı Minkârizâde* adlı eserin kütüphanelerde yazma hâlinde nakilli ve nakilsiz birçok nüshası olmakla birlikte herhangi bir baskısı bulunmamaktadır. Nakilsiz olan fetva mecmuaları *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ismini taşırken nakilli fetva mecmuaları *Fetâvâ-yı Atâullah* ismini taşımaktadır. Nakilli fetva mecmualarının bu isimle anılması nakillerini Ataullah Efendi'nin hazırlaması sebebiyledir. Nakilli fetva mecmualarından Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Fetâvâ-yı Atâullah* olarak kayıtlı ulaşabildiğim on nüsha⁸ bulunmaktadır. Bu çalışma, Minkârizâde Yahya Efendi'nin nakilsiz fetvalarının yer aldığı on dört nüshayı incelemektedir. Bunlardan on üçü Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde *Fetâvâ-yı Minkârizâde* olarak kayıtlıken biri de Harvard Law School Library'de⁹ bulunan nüshadır.

Nakilsiz fetva mecmuaları Minkârizâde Yahya Efendi'ye nispet edilirken nakilli fetva mecmualarının neden Atâullah Efendi'ye (ö. 1127/1715) nispet edildiği sorusunun cevabı, Atâullah Efendi'nin kendi adıyla meşhur olan fetva mecmuasının önsözünde bulunmaktadır. Buna göre Atâullah Efendi, Yahya Efendi'nin fetvalarının ıslandığını ve yok olmaya yüz tuttuğunu görmüş ve bu fetvaları nasıl kurtaracağını düşünürken bir tanıdığının Yahya Efendi'nin imzasını taşıyan birçok fetva ve meseleyi bölümlere göre tertip ettiğini haber almıştır. Müstensihin bu derleme esnasında hata yapma ihtimali olduğunu dikkate alan Atâullah Efendi, Yahya Efendi'nin torunu Çelebi Efendi ile irtibata geçerek bu ihtimali azaltmak kaygısıyla kendisi ayrı bir mecmua oluşturmuş, mecmuayı tertip ederken fetvaların asıl kaynaklarına inmiş ve buradaki nakilleri de esere dâhil etmiştir.¹⁰ Böylece *Fetâvâ-yı Atâullah Efendi* ismiyle tedavüle giren nakilli fetva mecmuası ortaya çıkmıştır.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi kataloglarında *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ismiyle kayıtlı olan on dört nüshanın altısında¹¹ istinsah tarihi bulunurken sekizinde¹² istinsah tarihi bulunmamaktadır. İstinsah tarihi bulunan nüshalardan Ragıp Paşa-628, Şehid Ali Paşa-1055 ve Hamidiye-601 kataloglarda *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ismiyle kayıtlı olsalar da bu fetva mecmuaları, aslında Atâullah Efendi'nin nakilleriyle birlikte hazırladığı Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içeren mecmuanın nüshalarıdır. Ayrıca Ahmed Paşa-111 nüshasındaki fetvalar kendisi gibi Minkârizâde Yahya Efendi'ye nispet edilen diğer nüshalardaki fetvalarla aynı değildir. Dolayısıyla *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ismiyle kayıtlı olan istinsah tarihli

8 *Fetâvâ-yı Atâullah*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa-617, Ragıp Paşa-618, Laleli-1264, Nuruosmaniye-2005, Nuruosmaniye-2006, Süleymaniye-663, Yazma Bağışlar-3251, Yazma Bağışlar-3403, Yazma Bağışlar-3442, Yazma Bağışlar-7471.

9 Harvard Law School Library, nr. 1402.

10 Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 298.; Nuruosmaniye 2005, v. 2.

11 Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa-628, Şehid Ali Paşa-1055, Hamidiye-601, Ahmed Paşa-111, Nuruosmaniye-2003, Harvard MS 1402.

12 Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu-361, Esad Efendi-1088, Hacı Selim Ağa-449, Nuru Osmaniye-2056, Nuru Osmaniye-2001, Nuruosmaniye-2002, Hamidiye-610, Nuru Osmaniye, 2037.

mecmualardan Minkârîzâde Yahya Efendi'nin nakilsiz fetvalarını içeren nüshalar Nuruosmaniye-2003 ve Harvard MS 1402 nüshalarıdır.

Üzerinde istinsah tarihi bulunmayan sekiz nüshanın dördü *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* ve *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* olarak kayıtlıysa da bu nüshalar (Hacı Selim Ağa-449, A-Teke-lioğlu-361, Esad Efendi-1088 ve Nuruosmaniye-2056¹³) Minkârîzâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içeren nüshalardan farklıdır. Üzerinde istinsah tarihi bulunmayan Nuruosmaniye-2001, Nuruosmaniye-2002; Hamidiye-610 ve Nuruosmaniye-2037 nüshaları ise Minkârîzâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içermektedir.

3. Fetâvâ-yı Abdürrahîm Olarak Bilinen Fetva Nüshaları

3.1. Süleymaniye Ktp., Ali Emiri Şry. nr. 88: Eser, 571 varaktan oluşmaktadır. Fihrist, ikinci varaktan itibaren başlamakta ve 18. varakta son bulmaktadır. Tablo hâlinde bulunan fihristin sağ üst köşesinde “hâzâ fihrisü fetâvâ şeyhilislam selleme[hü]’l-azîzü’l-âllâm merhûm ve mağ-fûr Abdürrahîm Efendi. Tayyibe’l-Allahu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu, âmîn”¹⁴ ifadesi yer almaktadır. Fetvaların başladığı sayfada büyük harflerle besmele yazılmış, besmeleden sonraki fetvadan hemen sonra ise kırmızı mürekkeple “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislam Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârîzâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu”¹⁵ ifadesine yer verilmiştir. Eserde kitap, bâb ve fasıl başlıkları ile “el-cevab” ifadeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu mecmuanın istinsahı 9 Zilhicce 1132/12 Ekim 1720 tarihinde başlayıp 9 Cemâziyelevvel 1133/8 Mart 1721 tarihinde tamamlanmıştır.

3.2. Süleymaniye Ktp., Carullah nr. 953: Eser, 452 varaktan oluşmaktadır ve fihrist diğer nüshalardaki gibi tablo hâlinde değildir. İlk varaktan başlayan fihrist 6. varakta sona ermektedir. 7. varakta sol üst köşede nüshanın istinsahına başlandığı tarihe yer verilmektedir. Fetvalar 8. varakta besmele ile başlamakta ve 449. varakta sona ermektedir. Mecmuanın sonunda fe-rağ kaydı bulunmaktadır. Burada, nüshanın istinsahına 25 Şaban 1131/30 Ekim 1719 tarihinde başladığı, 26 Şevval 1132 (18 Aralık 1720) tarihinde tamamlandığı ifade edilmiştir.

3.3. Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi nr. 137: Eser, 544 varaktan oluşmaktadır. Fihrist, ikinci varaktan itibaren 18. varığa kadar devam etmektedir. Tablo hâlinde bulunan fihristin başında “hâzâ kitâbu fihristi Fetâvâ-yı Abdürrahîm Efendi” ifadesi yer almaktadır. Fetvalar besmele ile başlamakta, besmeleden hemen sonra bir fetvaya yer verilmekte ve sonrasında kırmızı mürekkeple yazılmış “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislam Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârîzâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır.

13 Hacı Selim Ağa-449 nüshasını Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içeren Şehid Ali Paşa-1056 nüshasıyla mukayese ettim ve bu nüshadaki fetvaların benzer tasnifle Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içerdiği gördüm. A-Tekelioğlu-361, Esad Efendi-1088 ve Nuruosmaniye-2056 nüshalarının tasnifleri ise Şehid Ali Paşa-1056'dan farklı olsa da yaptığım içerik karşılaştırması neticesinde bu nüshalardaki fetvaların da büyük ihtimalle Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye ait olabileceğini düşünüyorum.

14 هذا فهرس فتاوى شيخ الإسلام سلمه العزيز العلام مرحوم ومغفور عبد الرحيم أفندي طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه أمين.

15 المولى العلامة المرحوم شيخ الإسلام يحيى أفندي الشهير بمنقاري زاده طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه.

3.4. Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 1570: Eser, 620 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın ilk varagında sol üst köşede “Mecma’u’l-fetâva fi fetâvâ Minkârizâde. Tertibü’l-merhûm el-mebrûr Abdürrahîm el-müftî fi devleti’l-aliyye sâbikan” ifadesi yer almaktadır. 2. varakta başlayan fihrist, 21. varakta son bulmaktadır. Fetvalar 22. varakta besmele ile başlamaktadır. Besmeleden sonra bir fetva bulunmakta ve fetvanın ardından diğer nüshalarda olduğu gibi kırmızı mürekkeple yazılmış “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır.

3.5. Süleymaniye Ktp., Yozgat nr. 315: Eser, 719 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 10. varakta son bulmaktadır. Nüsha 1193/1779-1780 senesinde istinsah edilmiştir. Fetvalar 11. varakta besmele ile başlamaktadır. Besmeleden sonra bir bulunmakta ve sonrasında “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır.

3.6. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi nr. 1211: Eser, 443 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 8. varakta son bulmaktadır. Fetvalar onuncu varakta besmele ile başlamakta, besmeleden hemen sonra bir fetvaya yer verilmekte sonrasında “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır. Bazı sayfalarda fetva nakillerinin yer aldığı kâğıtlar bulunmaktadır. Eserin istinsah tarihi bilinmemektedir.

3.7. Süleymaniye Ktp., Harput nr. 356: Eser, 410 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 2. varaktan itibaren başlamakta 22. varakta son bulmaktadır. İlk varakların bazı kısımları mürekkep akması sebebiyle zarar görmüştür. Fetvalar 23. varakta besmele ile başlamakta, besmeleden hemen sonra bir fetvaya yer verilip sonrasında “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır. Bu nüsha 23 Zilhicce 1221 tarihinde istinsah edilmiştir.

3.8. Süleymaniye Ktp., İzmir nr. 262: Eser, 410 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 3. ve 9. varaklar arasında bulunmaktadır. Fetvalar 11. varakta besmele ile başlamakta, besmeleden hemen sonra bir fetvaya yer verilmekte sonrasında “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır.

3.9. Süleymaniye Ktp., Mihrimah Sultan nr.136: Eser, 524 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 1. varaktan itibaren başlamakta ve 19. varakta sona ermektedir. Fihristin başında “hâzâ fihrisü Fetâvâ Şeyhilislam” ifadesi bulunmaktadır. Fetvalar 21. varakta başlamakta ve ilk fetvadadan sonra “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârizâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır. Eser, Mostar’da 1157/1744 tarihinde istinsah edilmiştir.

3.10. Süleymaniye Ktp., Serez nr. 1147: Eser, 587 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 10. varakta başlamakta ve 15. varakta sona ermektedir. 2. varakta “Fetâvâ-yı Minkârizâde tertib-i Abdürrahim. Yalınız Abdürrahim Fetâvâsı dahi dirler.” ifadesi bulunmaktadır. Fetvalar 17.

varakta besmele ile başlamakta, besmeleden hemen sonra bir fetvaya yer verilmektedir. Sonrasında “li’l-mevlâ el-allâmeti’l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârîzâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce’ale’l-cennete mesvâhu” ifadesi yer almaktadır.

3.11. Süleymaniye Ktp., Yozgat nr. 327: Eser, 402 varaktan oluşmaktadır. Bu nüshada fihrist 2. varakta başlayıp 8. varakta sona ermektedir. Fihristin başındaki “el-cildü’s-sânî min Fetâvâ-yı Abdürrahîm Efendi” ifadesinden bu nüshanın fetva mecmuasının ikinci cildi olduğu anlaşılmaktadır. Ferağ kaydında da *Fetâvâ-yı Abdürrahîm Efendi* ifadesi yer almaktadır. Eser 1169/1755 tarihinde istinsah edilmiştir.

3.12. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar nr. 1440: Eser, 112 varaktan oluşmaktadır. Nüshada herhangi bir nispete rastlanmamıştır. Bu nüsha, diğer fetva mecmualarına göre hacim olarak çok daha az fetva ihtiva etmektedir. Son varaklar tahrip olmuş, sayfaların yarısı yırtılmıştır.

3.13. Süleymaniye Ktp., İzmir nr. 250: Eser, 169 varaktan oluşmaktadır. Fihrist, 3. varakta yer almaktadır. 169. varakta “temmet Fetâvâ-yı Abdürrahîm” ifadesi yer almaktadır. Bu nüsha diğer nüshalarla mukayese edildiğinde daha az fetva içermektedir.

3.14. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 1121: Eser, 526 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 5. varakla 10. varak arasında olup 13. varakta *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* ifadesi yer almaktadır. 1237/1821 tarihinde istinsah edilmiştir.

3.15. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa nr. 32: Eser, 678 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 2. varakla 7. varak arasında yer almaktadır. Fetvaların aidiyetine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

3.16. Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa nr. 440: Eser, 565 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 2. varakla 12. varak arasında yer almaktadır. 13. varakta “Şeyhülislam Abdürrahîm Efendi” ifadesi yer alır. Eser, 1152/1739 senesinde istinsah edilmiştir.

3.17. Süleymaniye Ktp., Mehmed Asım Bey nr. 122: Eser, 463 varaktan oluşmaktadır. Fihrist 5. ve 13. varaklar arasında yer almaktadır. Tüm sayfaların birleştiği yüze *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* ifadesi yer almaktadır. Eser, 1170/1756 senesinde istinsah edilmiştir.

4. Fetâvâ-yı Abdürrahîm’in Menteşzâde Abdürrahîm Efendi’nin Şeyhülislamlığı Döneminde Verilen Fetvalardan Oluşmadığına Dair Deliller

4.1. Muhteva Birliği

Türkiye kütüphanelerinde *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* ve *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* olarak kayıtlı nüshalar iki farklı isimle meşhur olsa da aynı fetvaları içermektedir. “Kitâbü’s-Siyer”, “Kitâbü’n-Nikâh”, “Kitâbü’t-Talâk” ve “Bâbü’l-a’sâr fi’l-‘uşr” başta olmak üzere iki fetva mecmuasının birçok bölümünü baştan, ortadan ve sondan mukayese edildiğinde iki fetva mecmuasının hem içerdiği fetvaların sıralamasının hem de muhtevalarının aynı olduğu tespit edilmiştir. Bu mukayeselerde fetvaların anlamını değiştirmeyen çok nadir küçük lafız farklılıkları haricinde bir farklılık görülmemiştir.

4.2. Müstensih Kayıtları

Yukarıda bahsedildiği şekilde, *Fetâvâ-yı Abdürrahim* olarak bilinen eserin yazma nüshalarındaki müstensih ifadeleri bu mecmuadaki fetvaların Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde verilen fetvalar olmadığını, aksine Minkârîzâde Yahya Efendi'ye ait olduğunu göstermektedir. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'in yazma nüshalarında bulunan ifadeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

I. *Fetâvâ-yı Abdürrahim* olarak bilinen fetva nüshalarının başında, fetvalardan hemen önce "li'l-mevlâ el-allâmeti'l-merhûm şeyhilislâm Yahyâ Efendi eş-şehîr bi-Minkârîzâde. Tayyeballâhu serâhu ve ce'ale'l-cennete mesvâhu" ifadeleri yer almaktadır. İncelediğimiz on yedi nüshanın onunun¹⁶ başında bu ifadeler bulunmaktadır. Örnek: Resim 1 ve Resim 2.



Resim 1: Ali Emiri Şry.-88, vr. 1^b.

”للمولى العلامة المرحوم شيخ الإسلام يحيى أفندي الشهير بمنقاري زاده طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه“

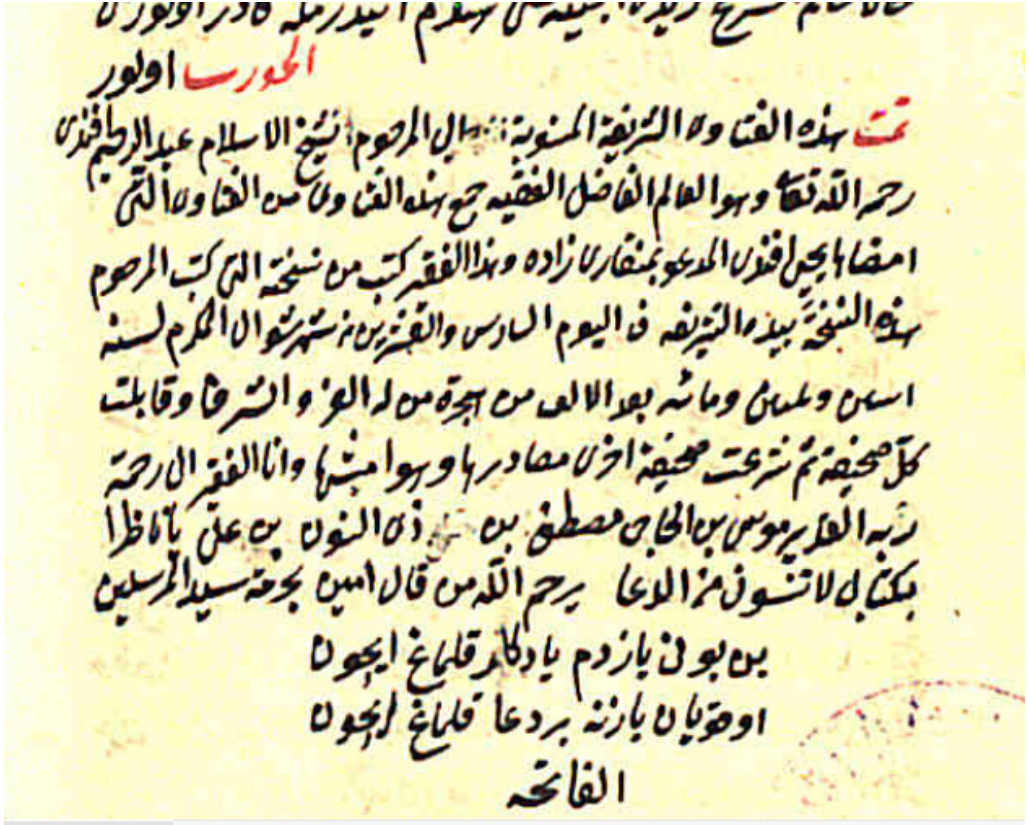
16 Ali Emiri Şry.-88, Aşir Efendi-137, Ayasofya-1570, Carullah-953, Serez-1147 Serez, Yozgat-315, Hacı Mahmud Efendi-1211, Harput-356, İzmir-262, Mihrimah Sultan-136.



Resim 2: Aşir Efendi-137, vr. 1^b.

”للمولى العلامة المرحوم شيخ الإسلام يحيى أفندي الشهير بمنقاري زاده طيب الله ثراه و جعل الجنة مشواه“

II. Süleymaniye Ktp., Carullah-953 nüshasında bulunan müstensih notuna göre Abdür-rahim Efendi, fetva mecmuasını Minkârizâde Yahya Efendi'nin imzaladığı fetva suretlerini bir araya getirerek oluşturmuştur.



Resim 3: Carullah-953, 332b.

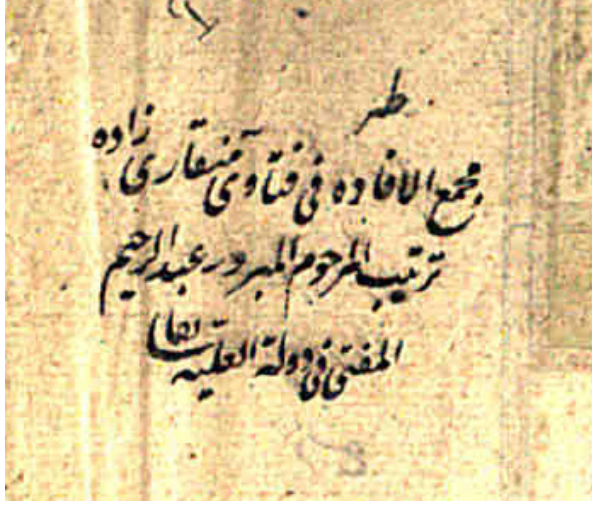
تمت هذه الفتاوى الشريفة المنسوبة إلى المولى المرحوم شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي رحمه الله تعالى وهو العالم الفاضل الفقيه جمع هذه الفتاوى من الفتاوى التي أمضاها يحيى أفندي المدعو بمنقاري زاده وهذا الفقير كتب من نسخته التي كتب المرحوم بهذه النسخة بيده الشريفة. في اليوم السادس والعشرين من شهر شوال المكرم لسنة اثنين وثلاثين ومائة بعد الالف من هجرة من له العزة والشرف. وقابلت كل صحيفة ثم شرعت صحيفة أخرى مصادرها وهو أمشها وأنا الفقير إلى رحمة ربه العزيز موسى بن الحاجي مصطفى بن ذي النون بن علي. يا ناظرا بكتابي لا تنسوني من الدعاء يرحم الله من قال آمين بحرمة سيد المرسلين

بن بوني يازدم يادكار قلماغ ايجون

اوقويان يازنه بر دعا قلماغ ايجون

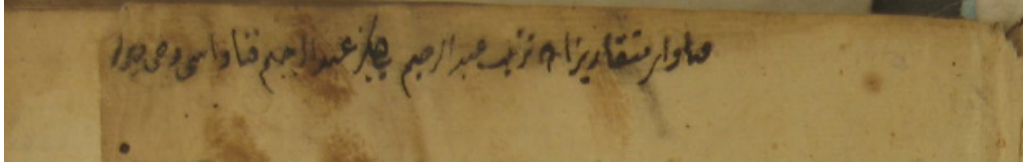
الفاحة

III. Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 1570 isimli nüshada “Mecma‘u’l-fetâva fi fetâvâ Minkârîzâde. Tertîbü’l-merhûm el-mebrûr Abdürrahîm el-müftî fi devleti’l-aliyye sâbikan” ifadesi fetvaların Minkârîzâde Yahya Efendi’ye ait olduğunu, Abdürrahim Efendi tarafından tertip edildiğini göstermektedir.



Resim 4: Ayasofya-1570.

IV. Süleymaniye Ktp., Serez-1147 isimli nüshada “Fetâvâ-yı Minkârîzâde tertîb-i Abdürrahim. Yalnız Abdürrahim Fetâvâsı dahî dirler.” ibaresi yer alır. Bu ifadeler, bu mecmuaya mürettebe atıfla *Abdürrahim Fetâvâsı* dense de fetvaların kaynağının Minkârîzâde Yahya Efendi olduğunun bilindiğini ve bu şekilde de anıldığını açıkça göstermesi açısından dikkat çekicidir.



Resim 5: Serez 1147.

“Fetâvâ-yı Minkârîzâde tertîb-i Abdürrahim. Yalnız Abdürrahim Fetâvâsı dahî dirler.”

V. Süleymaniye Ktp., Ali Emiri Şry nr. 88 isimli nüshanın ferağ kaydında müstensih bu nüshayı müellif nüshasından istinsah ettiğini ifade ederken Abdürrahim Efendi için müellif ve mürettep ifadelerini kullanmaktadır.

Atâullah Efendi mecmuasında da benzer bir durum yaşandığı gibi tertip faaliyetinin Abdürrahim Efendi tarafından yapılması onun oluşturduğu nüshanın kendi adıyla tedavüle girmesine sebep olmuştur. Bu nüsha *Fetâvâ-yı Abdürrahim* olarak meşhur olsa da müstensihlerin ifadeleri bu mecmuanın ilk ortaya çıktığı dönemde içerdiği fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi'ye aidiyetinin bilindiğini göstermektedir. Bununla birlikte Abdürrahim Efendi'nin Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarıyla birlikte başka şeyhülislamın fetvalarını da bu mecmuaya dâhil edip etmediği sorusu akıllara gelmektedir. Fakat müstensih notlarından da anlayacağımız üzere yaygın kanaat *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarından oluşuyor olmasıdır.

4.3. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvaların *Fetâvâ-yı Atâullah Efendi*'de bulunması

Fetâvâ-yı Abdürrahim'in Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içerdiği bilgisini pekiştirmek için Atâullah Efendi'nin tasnif ettiği fetva mecmuasının “Talâk” bahsindeki iki yüz elliden fazla fetvayla *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ve *Fetâvâ-yı Minkârizâde* nüshaları karşılaştırılmış,¹⁷ Atâullah Efendi'de tek bir başlık altında bulunan fetvaların *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ve *Fetâvâ-yı Minkârizâde*'de bazen farklı alt başlıklarda olsa da tamamen bulunduğu tespit edilmiştir. Bu aynı zamanda Abdürrahim Efendi'nin fetvaları fıkıh kitaplarına göre detaylı olarak tasnif ettiğini göstermektedir. Mukayese sonucunda fetvaların muhtevalarının birbirinin aynı olduğu fakat bazen küçük lafız farklılıkları bulunduğu görülmüştür. Atâullah Efendi mecmuaları ile *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ve *Fetâvâ-yı Minkârizâde* nüshalarının hepsini karşılaştırmak bu çalışmanın kapsamını aşacağı için iki yüz elli kadar fetvanın mukayesesi ile yetinilmiştir.

4.4. Tarihî Bağlam Uyuşmazlığı

Fetva nüshalarındaki fetvaların aynı olması ve müstensih ifadelerinin yanı sıra fetva içeriklerinin işaret ettiği dönem hakkındaki araştırmalar da bu fetva mecmuasının Abdürrahim Efendi tarafından verilen fetvalardan oluşmadığını göstermektedir. Girit Adası'nın fethedilmesi ve sonrasındaki meselelere dair fetvalar buna örnek gösterilebilir. Girit'in fethi uzun yıllar yapılan mücadelelerden sonra 5 Eylül 1669 tarihinde gerçekleşmiştir. Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlık makamına gelişi ise 26 Haziran 1715'tir. Dolayısıyla *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'de yer alan bu konudaki fetvaların Abdürrahim Efendi tarafından verilmiş olması mümkün değildir. Girit'in fethedildiği tarihlerde Minkârizâde Yahya Efendi şeyhülislamlık makamında bulunmaktadır.

17 İki fetva mecmuası hacim olarak birbirinden farklı olsa da ikisindeki fetvalar da Minkârizâde Yahya Efendi'ye nispet edilmektedir. Mesela “Nikâh” bahsinde *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta 415 fetva bulunurken *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ve *Fetâvâ-yı Minkârizâde* nüshalarında 805 fetva; “Talâk” bahsinde ise *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta 378 fetva bulunurken *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ve *Fetâvâ-yı Minkârizâde* mecmualarında 791 fetva bulunmaktadır.

Girit'le ilgili fetvalardan bazıları şunlardır:

Girid cezîresi feth-u teshîr olundukta beytülmal için îdâd olunup arz-ı memleket olan arâzînin ba'zını serdâr ve defterdâr me'mûr olmalarıyla vekâleten bazı kimesnelere bey' idüp lâkin gabn-i fahiş ile bey' etmiş olsalar ol gabn-i fahiş ile bey' olan arâzî müşteri yedlerinden nez' olunup semen-i misilleriyle bey' olunmak üzere emr-i sultânî vârid olmağla nez' olunub semen-i misilleriyle bey' olunur mu?

el-Cevab: Olunur.¹⁸

Girid Cezîresi feth-u teshîr olundukta beytülmal için îdâd olunup arz-ı memleket olan arâzîsi bazı kimesnelere ekip biçüp harâcını tayin olunan erbâbına vermeleri üzere verilip ancak bu vech üzere tasarruflarına izin verilmiş olup ol arâzînin rakabeleri temlik olunmamış olsa ol kimesnelere dahi nice sene zabt u tasarruf idüp eküp biçüp me'mûr oldukları üzere harâcını vermiş olsalar hâlen emr-i sultânî ile yedlerinden nez' olunub harâc-ı muvazzaf ve mukâseme yahud harâc miktarı icâre ile talib olanlara verilmek caiz olur mu?

el-Cevab: Olur.¹⁹

Cezîre-i Girid keferede yedinde iken asker-i İslâm müstevli olup bazı kılâ'ını anveten feth ettikleri ol kılâ'a tâbi' keferenin bazı zimmet kabul etmeyüp dâru'l-harbe firâr etmekle arâzîlerini serdâr-ı asker-i İslâm bazı müslümanlara mülkiyet üzere öşr-i mahsulleri bedelinde senede şu kadar akçeye maktû' edüp yedlerine berât-ı âlişan verüp lâkin maktû'-i mezbûr mahsûlden noksan-ı fahiş ile nâkıs olsa, hâlen emr-i sultânî ile emîn-i beytülmal maktû' almayıp ol arâziden öşr-ü mahsul almağa kâdir olur mu?

el-Cevab: Olur.²⁰

Fetâvâ-yı Abdürrahîm olarak meşhur olan fetva mecmuası üzerinde yapılacak dikkatli muhteva araştırmaları Girit örneğinde olduğu gibi fetva mecmuasının aslında Abdürrahim Efendi döneminde verilen fetvalardan oluşmadığına dair yeni kanıtlar sunacaktır. Bu çalışmanın hacmi ve sınırları açısından Girit'le ilgili fetva örnekleri yeterli görülmektedir.

18 Nuruosmaniye-2003, vr. 36^b.

19 Nuruosmaniye-2003, vr. 37^a.

20 Nuruosmaniye-2003, vr. 37^a.

Sonuç

Bu çalışmada özelde İslâm Hukuku tarihinin genelde ise Osmanlı Hukuk tarihinin önemli müracaat kaynaklarından olan *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'in aslında *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ile aynı olduğu tespiti ortaya konulmuş ve bu tespiti dair temellendirmelere yer verilmiştir. Hâlbuki *Fetâvâ-yı Abdürrahim* gerek yabancı kaynaklardaki çalışmalarda gerekse *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* başta olmak üzere ülkemizdeki çalışmalarda Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde verilen fetvalardan oluşan bir fetva mecmuası olarak kabul görmüştür. Bu ise araştırmacıların fetvaları ait olmadığı bir dönem çerçevesinde değerlendirmelerine ve kaynak olarak kullanmalarına sebebiyet vermiştir.

Fetâvâ-yı Abdürrahim'deki fetvaların *Fetâvâ-yı Minkârizâde* ile aynı olması, *Fetâvâ-yı Abdürrahim* nüshalarındaki müstensihlerin ifadeleri, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'deki fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi'nin fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Atâullah*'ta da bulunması ve *Fetâvâ-yı Abdürrahim*'de Girit Adası'nın fethedilmesi ve sonrasıyla ilgili meselelerin yer alması bu mecmuada bulunan fetvaların Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde verilen fetvalar olamayacağını göstermektedir. İncelediğimiz yazma eserlerde, *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ismiyle tedavüle giren derlemenin Abdürrahim Efendi tarafından yapıldığı, ancak fetva kaynağının Minkârizâde Yahya Efendi olduğunun bilindiği görülmektedir. Fakat aradan geçen zaman ve eserin yaygınlaşan *Fetâvâ-yı Abdürrahim* ismiyle taş baskısının basılması Abdürrahim Efendi'nin mürettip değil müellif olarak algılanmasına sebebiyet vermiştir.

Kaynaklar

Yazmalar

Fetâvâ-yı Minkârizâde, Harvard Law School Library, nr. 1402.

----- Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu nr. 361.

----- Ahmed Paşa nr.111.

----- Esad Efendi, nr. 1088.

----- Hacı Selim Ağa, nr. 449.

----- Hamidiye nr. 601.

----- Hamidiye nr. 610.

----- Nuru Osmaniye nr. 2001.

----- Nuru Osmaniye, nr. 2037.

----- Nuru Osmaniye, nr. 2056.

----- Nuruosmaniye nr. 2002.

----- Nuruosmaniye nr. 2003.

----- Ragıp Paşa, nr. 628.

----- Şehid Ali Paşa, nr.1055.

Fetâvâ-yı Atâullah, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye nr. 2005.

----- Nuruosmaniye nr. 2006.

----- Ragıp Paşa nr. 617.

----- Ragıp Paşa nr. 618; Laleli nr. 1264.

----- Süleymaniye nr. 663.

----- Yazma Bağışlar nr. 325.

----- Yazma Bağışlar nr. 3403.

----- Yazma Bağışlar nr. 7471.

----- Yazma Bağışlar, nr. 3442.

Fetâvâ-yı Abdürrahim, Süleymaniye Ktp., Ali Emiri Şry nr. 88.

----- Aşir Efendi nr. 137.

----- Ayasofya nr. 1570.

----- Carullah nr. 953.

----- Esad Efendi nr. 1121.

----- Hacı Beşir Ağa nr. 32.

----- Hacı Mahmud Efendi nr. 1211.

----- Hacı Selim Ağa nr. 440.

----- Harput nr. 356.

----- İzmir nr. 250.

----- İzmir nr. 262.

----- Mehmed Asım Bey nr.122.

----- Mihrimah Sultan nr. 136.

----- Serez nr. 1147.

----- Yazma Bağışlar nr. 1440.

----- Yozgat nr. 315.

----- Yozgat nr. 327.

Matbu Eserler

- Çelik, Ahmet Faruk. *XVII. Yüzyıl Osmanlı Merkez Ve Taşrasında Fetva 'Kitabu's-Siyer Örneği'* (yüksek lisans, 2018). Marmara Üniversitesi SBE.
- İpşirli, Mehmet. "Abdürrahim Efendi, Menteşzâde." *DİA*, I, 289-290.
- . "Minkârizâde Yahyâ Efendi." *DİA*, XXX, 114-5.
- Mehmed Efendi, Şeyhî. *Vekâyiü'l-Fudalâ* (ed. Özcan Abdülkadir). I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Menteşzâde Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. İstanbul: Dâru'-t-Tibâati'l- Ma'mûreti's-Sultâniyye, 1243/1827.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, III, sy. 5, 249-378.
- Sarı Mehmet Paşa, Defterdar. *Zübde-i Vekayiât: Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)* (haz. Abdülkadir Özcan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Saf Deneyim Dünyası: William James'in Radikal Deneyimciliği

World of Pure Experience: William James's Radical Empiricism

Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN*

Öz: Radikal deneyimcilik, pragmatizmle tanınan Amerikalı filozof William James'in (1842 – 1910) geliştirdiği bilgi teorisidir. James en temelde Descartes'in töz ikiciliğini ve pozitivistin maddeci teklğini reddederek, deneyimciliğe Hume'un nedensellik eleştirilerini aşan yeni, tekçi bir yorum getirir. Bu yorum filozofun uzun yıllar devam ettiği deneysel bilinç çalışmalarının katkısıyla tecrübeyi yeniden anlama girişimidir. Bu girişimin filozofun dönemi ile yakından ilişkisi vardır. Zira bu dönem, materyalist doğa anlayışının, evrim kuramının ve tek geçerli bilginin deneye dayandığı söyleminin git gide hâkim olduğu metafizik karşıtı bir dönemdir. Aslında James de deneyimden kaynaklanmayan Tanrı, Mutlak, ruh veya tam algı gibi her türlü aşkın varlığa ve ilkeye karşıdır. Ancak yaptığı bilinç çalışmalarıyla materyalist bir doğa fikrinin ve evrim teorisinin bilimsel gerçeklere değil metafizik inançlara dayandığı sonucuna varır. Bu düşüncesinin etkisiyle felsefeye yönelen James, bireyin türlere, doğanın fiziksel olana indirgenmediği, din ve değer dışlanmadığı, özgür iradeyi olanaklı kılacak bir felsefi sistem geliştirmeyi hedefler. Bu bağlamda radikal deneyimcilik filozofun söz konusu hedeflerinde merkezi rol oynar.

Kuramın adından da anlaşılacağı gibi radikal deneyimcilik, deneyimcilik ve rasyonalizm arasındaki tartışmada deneyimciliği takip ederek, deneyimciliğin deneyimi açıklamada karşılaştığı sorunlara radikal bir çözüm önerisidir. James önceliklerden farklı olarak deneyimi metafizik bir ilkeye göre açıklar. Radikal deneyimciliğin sözü edilen metafizik ilkesi, tüm bilinçli faaliyetlerin zemininde yer alan, henüz bilinç ve nesne ayırımının olmadığı, basit, dolaysız, yaşamın anlık akışı, çokluğun birliği olan "saf deneyim"dir. Kabul ettiği bu ilkeyle James, tecrübenin sınırlarını özgür irade, değer ve inançları da içerecek şekilde genişletme olanağı sağlar. Zira bir yandan birliği veya sürekliliği temele alarak çokluğu veya süresizliği açıklar. Diğer yandan bedeninin bulunduğu koşullara maruz kalarak hayatta kalmaya çalışan canlı olarak gördüğü bireyin pratik ihtiyaçlarıyla düşünce ve eylemi arasındaki ilişkiyi gün yüzüne çıkarır. Bunu yaparken deneyimcilik ve rasyonalizmin tecrübe anlayışlarını kendine özgü bir şekilde birleştirir. Duyusal olanı temele alıp tecrübe edilenle gerçekliği eşitlerken deneyimciliğe yaklaşır. Bunun yanında deneyimin nesnelerin deneyimi olmadığını, tecrübenin bir tür inşa olduğunu kabul ederek Kant'ın etkisini üzerinde taşır. Ancak Kant'tan farklı olarak tecrübenin birliği ve bütünlüğünün tesisinde tecrübeye aşkın, tecrübeyi öncelenen veya olanaklı kılan herhangi bir ilkeyi kabul etmez. Bunun yerine tecrübenin bireysel olanın psikolojik koşullarına göre kurulduğunu ve hatta sınırlandırdığını iddia eder. Ayrıca James, olanaklı tüm tecrübenin kaynağında yer alan saf deneyim ilkesine

* Dr. Öğretim Görevlisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Din Felsefesi. beakdemir@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2196-4744

dayanarak gerçekliğe algıda temas edildiğini, kavramsallaştırma faaliyetinin bireyin ihtiyaç ve amacına göre gerçekleştiğini, bilincin yalnızca bir işlev olduğunu, bilimsel olanlar da dâhil kavramsal sınıflandırmaların tamamının hem geçici hem de eksik olduğunu iddia eder. Bu bakımdan radikal deneyimcilik, var olanların düşünülürler, bilginin rasyonelliğe, doğrulunun uygunluğa eşitlenmediği felsefi bir teoridir. Dolayısıyla özellikle kendi döneminin şartları dikkate alındığında James'in felsefesinin çok boyutlu bir felsefe olduğu bir gerçektir. Onun natüralist doğa anlayışının ve deneyimciliğin kabulüyle ortaya çıkan sorunları derinden sezindiğini ve bu sezgilerini E. Husserl, B. Russell, L. Wittgenstein gibi 20. yüzyıla yön veren filozoflara ilham kaynağı olacak bir felsefi dizgeye dönüştürdüğü söylenebilir.

Bu bağlamda eldeki çalışmanın konusu, radikal deneyimciliktir. Çalışmanın amacı, radikal deneyimciliğin epistemolojide hangi problemlerle ilişkili olduğunu, saf deneyim ilkesinin anlamı ve rolünü, radikal deneyimciliğin mevcut kuramlardan farklı olarak tecrübenin anlaşılmasında neyi sunduğunu açıklamaktır. Bu amaçla makale girişle birlikte üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, bir psikolog olan ve deneysel bilinç çalışmaları yapan James'in bilme edimini açıklamak için psikolojinin yetersiz olduğu düşüncesine yer verilecektir. James deneyimin birliği ve düzenliliğin karmaşık yapısı söz konusu olduğunda psiko-fiziksel unsurların deneyimi açıklamak için yeterli olmadığını, bu soruşturmanın yerinin felsefe olduğunu öne sürer. Deneysel bilinç çalışmaları yapan bir bilim adamının ulaştığı bu sonuç psikoloji ve epistemoloji arasında kurulan ilişki bakımından dikkat çekicidir.

Ardından ikinci kısımda, James'in hem rasyonalizm hem de deneyimciliğin tecrübeyi açıklamada yetersizliklerine dair eleştirileri ele alınacaktır. Filozofun kendinden önceki deneyimci filozofların hangi noktalarda eksik bulduğu, Kant'ın getirdiği çözümün neden kabul edilemez olduğunu düşündüğü ve deneyimi yeniden anlamada hangi noktalara dikkat çektiğine yer verilecektir.

Çalışmanın üçüncü kısmında ise radikal deneyimciliğin temel varsayımı, metafizik ilkesi, bu ilkeyle algı ve kavram arasında ortaya çıkan ayrım yanı sıra James'in gerçeklik ve bilgi anlayışı konu edilecektir. James'in olayların kaotik birliğini veren duyu tecrübesinden, düzenli bir tecrübenin inşasında bireyin ihtiyaç ve ilgilerine verdiği belirleyici rol dolayısıyla evrensel ve nesnel bir bilgiden ziyade tecrübeye dayalı bağlamsal ve değişime/gelişime açık bir bilgi anlayışına sahip olmasının detaylarına yer verilecektir.

Böylece James'in radikal deneyimcilikle, bilincin aşkınlığını ya da başka herhangi bir *a priori* ilke veya varlığı kabul etmeksizin algıların birliğinden fenomenal tecrübenin çokluğunu ve çeşitliliğini nasıl açıkladığı, tecrübenin sınırlarını nasıl genişlettiği ve radikal deneyimcilikle pragmatist doğruluk kuramını nasıl ilişkilendirdiği belirginleşecektir. Ayrıca, felsefesiyle hem analitik hem de kıta filozoflarını etkileyen James'in pragmatik doğruluk kuramına zemin olan bilgi teorisi açıklık kazanacaktır. Sonuç kısmında ise, ana çerçevesi belirginleşen bu kuramın zayıf yönlerine değinilerek kuramın bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Bilgi Kuramı, Pragmatizm, Radikal Deneyimcilik, Saf Deneyim, William James.

Abstract: Radical empiricism is an epistemological theory developed by William James, who is known for pragmatism. Denying basically Descartes' Cartesian dualism and the materialist monism of positivism, James brings a novel monist interpretation to empiricism that goes beyond Hume's criticism towards causality. This interpretation is an attempt to re-understand the experience through the contribution of the experimental

consciousness studies that James has continued for many years. This initiative has a close relationship with James' era. For this period is an anti-metaphysical period in which the materialist conception of nature, the theory of evolution, and the discourse that the only valid knowledge is based on experience is increasingly dominant. Indeed, James is also opposed to any transcendent being and principle, such as God, the Absolute, spirit, or full perception, that does not arise from experience. However, with his studies of consciousness, he concludes that a materialist idea of nature and the theory of evolution is not based on scientific facts but metaphysical beliefs. With the influence of this thought, James, who turns towards philosophy, aims to develop a philosophical system in which the individual is not reduced to the species, nature, reduced to the physical, religious, and value, is not excluded, and where free will is enabled. The metaphysical principle of radical empiricism is "pure experience" which exists as the foundation of all conscious states, appears before the distinction of subject and object, and which is simple, immediate, the natural flow of life and the unity of plurality.

As the name of the theory suggests, it offers a radical solution to the problems faced by experientialism in explaining experience by the following experientialism in the debate between radical empiricism, empiricism, and rationalism. Unlike the previous ones, James explains experience according to a metaphysical principle. With this principle, James leaves empiricism and broadens the scope of experience including free will, values, and beliefs. As a matter of fact, he explains plurality and discontinuity on the ground of unity and continuity. On the other hand, thinking of the individual as the living being that strives to survive under the conditions of his body, he uncovers the individual's relation between his thoughts and deeds. While doing this, he combines peculiarly the idea of experience in empiricism and rationalism. Taking the sensual as the ground, he comes close to empiricism by making what is experienced and the reality equal. He rejects Cartesian dualism and the unity that is reduced to physics. Together with this, he bears the effects of Kant by accepting that the experience is not the experience of things but rather it is a sort of construct. However, unlike Kant, he does not accept any principle -in the foundation of the unity and coherence of the experience- that transcends or precedes the experience or makes it possible. Rather, he claims that experience is founded by the psychological conditions of the individuals and it is classified according to this. Depending on the principle of pure experience that exists at the root of all possible experiences, James claims that the reality is touched in perception, the act of conceptualization is practiced in accordance with the needs and purposes of the individual and thus consciousness is just a medium and all sorts of conceptual classification, including scientific ones, are both temporary and deficient. In this respect, James reinterprets empiricism and comes up with a theory, in which beings and intelligibles, knowledge, and rationalism, truth, and appropriation are not equivalent. Thus, especially taking the conditions of his era, it is apparent that James' philosophy is a multi-dimensional one. It can be claimed that he had a deep grasp regarding the problems that appeared with naturalism and empiricism and he turned this grasp into a philosophical system that influenced the pioneering philosophers like E. Husserl, B. Russell, and L. Wittgenstein.

In this respect, the subject of this study is radical empiricism. The purpose of this study is to discuss which problems radical empiricism is related to in the field of epistemology, the meaning and role of pure experience, and unlike already existing theories, what radical empiricism offers in terms of understanding experience. As a psychologist who makes experimental consciousness studies, the idea of James that psychology is ineffective in explaining the act of knowing will be discussed in the first part. James argues that when it comes to the complex nature of the unity and regularity of experience, the

psycho-physical elements are not sufficient enough to explain the experience, that the place for this inquiry is philosophy. This result reached by a scientist conducting experimental consciousness studies is remarkable in terms of the relationship established between psychology and epistemology.

Afterward, James' criticism on the ineffectiveness of both rationalism and empiricism in explaining experience will be discussed. The philosopher's points in which he finds the experiential philosophers before him incomplete, why Kant's solution is unacceptable, and what points he draws attention to in re-understanding the experience will be offered.

In the third part of the study, the basic proposition of radical empiricism, its metaphysical principle, the differentiation between the concept and perception as a result of this principle, and also James' idea of reality and knowledge will be discussed. The details of James' idea of sense experience, which gives a chaotic unity of events, a determinant role given to the needs and interests of the individual in the construction of a regular experience rather than a universal and objective knowledge, and the contextual understanding of knowledge that is open to change/development will be discussed.

As a result, how James explains the unity of perceptions, the plurality and diversity of a phenomenal experience without accepting the transcendence of consciousness or any kind of an *a priori* principle, how he broadened the scope of experience and founded a relation between radical empiricism and pragmatic theory of truth will be clarified. Bearing in mind that he affected both analytic and continental philosophers, the epistemology, on which James' theory of pragmatic truthfulness is rooted, will also be explicated. Finally, in the conclusion part, an evaluation will be made by referring to the weaknesses of this theory, whose main framework has been clearly presented.

Keywords: Epistemology, Theory of Knowledge, Pragmatism, Radical Empiricism, Pure Experience, William James.

Giriş

Epistemoloji tarihinde, René Descartes (ö. 1650) sonrası dönemin belirleyici niteliği bilginin kaynağı, imkânı ve kesinliği gibi kadim problemleri zihin temelinde izah etmektir. Bu bağlamda Descartes ile birlikte duyusal ve düşünsel olanın özsel olarak ayrılmasının ortaya çıkardığı en ciddi problem, bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği, zihinsel tasavvur veya idelerin dış dünyaya uygunluğunun nasıl gösterileceğidir.¹ John Locke (ö. 1704), George Berkeley (ö. 1753), David Hume (ö. 1776) gibi deneyimciliğin kurucu isimleri söz konusu bilginin imkânı ve kaynağına ilişkin problemleri rasyonalizmin aksine duyum ve algıyı yani deneyimi temele alarak çözmeye çalışırlar. Locke maddenin nitelikleri arasında yaptığı ayrımla bilginin olanaklı olduğunu göstermeye çalışırken Berkeley nitelikler ayrımının deneyim dışında başka bir ilke kabul etmeksizin zihinsel olanın dış dünyaya uygunluğunu temin edilemeyeceğine dair kanıtlar sunar. Berkeley Tanrı'nın varlığını kabul ederek bu sorunu çözerken Hume deneyimden olguların bilgisinin türetilmeyeceğini etkili bir şekilde ortaya koyar. Ancak Hume ile geline nokta tecrübenin birliğini ve düzenliliğini bilgiyi olanaklı kılacak bir şekilde açıklamak bir açmaza dönüşür. Peki deneyimi temele alarak bilginin olanaklı olduğunu göstermenin başka bir yolu olamaz mı?

William James'in (ö. 1910) radikal deneyimcilik (*radical empiricism*) adını verdiği bilgi kuramı Hume'la bir çıkmaza giren deneyimciliği yeniden yorumlama girişimidir. Bu girişim, adeta "tecrübenin birliği ve bütünlüğü deneyim dışında deneyime aşkın Tanrı, Mutlak, ruh veya tam algı gibi ilkeye başvurmadan, nedensellik ilgili soruna takılmadan ve pozitivizme düşmeden nasıl açıklanabilir?" sorusuna verilmiş bir cevaptır. Bu cevabı radikal yapan deneyimi yeniden yorumlamaya imkân veren, kuramın merkezinde yer alan "saf deneyim" (*pure experience*) ilkesidir. Saf deneyim, özne-nesne, düşünen-düşünülen, madde-zihin gibi ayrımlara öncelikli, bütün olanaklı tecrübelerle kaynaklık eden, yaşamın anlık, canlı, sürekli akışı, ilişkiler çoklusunun kaotik birliğidir. Dolayısıyla tıpkı Kant'ta (ö. 1724) olduğu gibi duyusal veriler bilinçli deneyimin malzemesiyken bu deneyim ek işlemlerle düzenli bir tecrübe dünyasına dönüşür. James, Kant'tan farklı olarak tecrübenin inşasında tam algı veya sentetik *a priori* yargıları kabul etmeyerek bütünüyle bireyin ihtiyaç ve ilgilerine göre bilinçli deneyimin ortaya çıktığını iddia eder. Buna göre zihinsel ve fiziksel olanlarla birlikte bilinç, birer inşa, birer işlemdir.² Saf deneyim kuşatılamaz zenginliğiyle her türlü ihtiyaca, ilgiye ve bağlama göre farklı deneyimlere kaynaklık eden algının dolaysızlığında verilen gerçekliktir. Kavramlar algıya dayansalar da bu gerçekliği ancak bozarak ve eksilterek temsil ederler. Bunun anlamı, bütün kavram ve sınıflandırmalar değişime açık ve geçicidir. James böylece deneyimin kendisine getirdiği sıra dışı yorumla mutlak, kesin ve nihai olmamak koşulu ile bilginin olanaklı olduğunu, saf deneyimin zamana ve ihtiyaçlara göre yeni tecrübelerle olanak sağladığını bu bakımdan tecrübe edilenlerden oluşan, çoğulcu bir dünyanın gerçekliğini

1 Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 9-17.

2 Cooper, *The Unity of William James's Thoughts*, s. 2.

gösterir. Zihin ve madde ayrımının da arızı olmasıyla tecrübe dünyası ne bütünüyle fiziksel, kapalı ve özgür bir nedeni ya da din ve değerleri dışlar ne de tecrübeye etkisi olmayan ideal varlıklara kapı aralar. Deneyimciliğe yeni bir bakış sunan radikal deneyimcilik hem analitik hem de Kıta felsefesinde oldukça zengin yorumlara ilham olmuştur ve bugün felsefe deneyimi açıklamak, doğalcılık, özgür irade, kavramların işlevi gibi tartışmaların hâlâ canlı olduğu düşünüldüğünde bu kuram hâlâ önemli bir noktada durmaktadır.

Bununla birlikte ülkemizde James'in adı radikal deneyimcilikten ziyade genellikle pragmatizmle anılmaktadır. Hatta Batı'daki mevcut çalışmalara rağmen radikal deneyimcilikle ilgili çalışmaların sayısı oldukça azdır.³ Bilindiği gibi James, C. S. Peirce (ö. 1914) ve John Dewey'le (ö. 1952) birlikte pragmatizmin üç ana temsilcisinden biridir. Ancak o Peirce'ten farklı olarak pragmatizmi bir yöntem olmasının yanı sıra doğruluk kuramına dönüştürürken, Dewey'in, daha sonra W. V. Quine'la (ö. 2000) etkili bir söyleme dönüşen, epistemolojinin psikolojinin alt dalı olması gerektiği yani epistemolojinin doğallaştırılması gerektiği fikrine katılmaz. Bunun yerine, Michela Bella'nın detaylıca gösterdiği gibi, algının akış olduğu düşüncesi başta olmak üzere uzun yıllar yaptığı deneysel bilinç çalışmalarını ancak deneyimi anlamada ve bilgi kuramında ona yol gösterir.⁴ Başka bir deyişle o, epistemolojinin psiko-fiziksel süreçlere indirgenemeyeceğini savunur. Bu bakımdan Cooper'ın vurguladığı gibi, James'in pragmatizmini onun epistemolojisinden özellikle de saf deneyim ilkesinden bağımsız okumak bir hatadır.⁵ Onun pragmatizmi ve diğer pragmatistlerden söz konusu farklılıkları radikal deneyimcilikle birlikte ele alındığında belirginleşmektedir. Zira ilerleyen kısımlarda detaylıca görüleceği üzere filozofun çalışmalarına kronolojik olarak bakıldığında da bu ilişki açıkça görülmektedir. James, pragmatizmi henüz bir doğruluk kuramına dönüştürmediği yıllarda radikal deneyimciliği tasarlamaya başlamış, bu tasarı olgunlaştığında pragmatizm üzerine meşhur eseri son hâlini almıştır. Dolayısıyla radikal deneyimcilik James'in pragmatizmini anlamak açısından da önemli bir noktada durmaktadır.

Son olarak radikal deneyimcilik, din ve değerleri doğalcılığın çelişigi olmaktan çıkarak özgürlüğün, imanın, ahlakın ve umudun korunduğu bir dünya tasavvurunun da kaynaklık eder. Bugün katı doğalcılığın dine karşı sert tutumu dikkate alındığında bu kuram deneyimin tanımlanma şeklinin bu tartışmalarla nasıl ilişkilendiğini anlamada önemli bir katkı sunmaktadır. Bu itibarla bu makale radikal deneyimciliği konu edinmektedir. Bu kuramın epistemolojideki tartışmalarla nasıl ilişkilendiğini, saf deneyim ilkesiyle deneyimle ilgili soruna getirilen çözüm ele alınmakta ve bu çözümün en temelde James'in gerçeklik anlayışıyla

3 Bu makale James'in mistik tecrübe kuramını araştırırken radikal deneyimciliğe ilişkin yeterli çalışmanın olmadığı fark edilmesi üzerine kaleme alınmıştır. James'in mistik tecrübe kuramına ilişkin makale için bk. Akdemir-Süleyman, "William James'in Mistik Tecrübe Tahlihi Fenomenolojik mi Yoksa Felsefi midir?", s. 213-36. James'in epistemolojisini konu edinen bazı çalışmalar için bk. Cooper, *The Unity of William James's Thoughts*; Bella, *Ontology After Philosophical Psychology*; Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*; *The Oxford Handbook of William James*.

4 Bella, *Ontology After Philosophical Psychology*, s. 123-230.

5 Cooper, *The Unity of William James's Thoughts*, s. 3.

ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. Radikal deneyimciliğin ele alınmasının ardından sonuçta, James'in hedeflediği amaçları bakımından tutarlı bir açıklama sunsa da özellikle deneyimin inşası konusunda bu açıklamanın zayıf yönlerine dikkat çekilmektedir.

1. Bilme Ediminin Psiko-Fiziksel Süreçlerle Açıklanamaması

James'in dönemi genel olarak doğa bilimlerinin başarısından beslenen maddeciliğin hâkim olduğu bir dönemdir. Paylaşılan genel kabul, tecrübenin tesisinde maddi veya fiziksel olana aşkın, tecrübenin unsurlarını önceleyen, tecrübeyi olanaklı kılan bir töz, öz, neden veya ilkenin olmadığıdır. Tıp tahsili olarak bir süre doğal tarih dersleri veren James bu genel söyleme yakın olsa da maddeci bir doğa ve tecrübe anlayışını başlıca iki konuda problemli bulur: Bir yandan determinizmle özgür irade açmaza dönüşürken, diğer yandan Evrim Teorisi'yle bireysellikten bahsetmenin olanağı kalmaz.⁶ Eğer bütünüyle belirlenmiş fiziksel bir doğa varsa, bu doğada özgür bir iradeye yer yoktur. Eğer birey bütünüyle biyolojik ve çevresel faktörlerin ürünüyse, bireyin ayrıcalıklı bir konumu yoktur.

Bunun yanında çağdaşları F. H. Bradley (ö. 1924), J. E. Mctaggart (ö. 1925), Josiah Royce (ö. 1916), W. T. Harris (ö. 1909) gibi idealist Yeni-Hegelmeciler zihni veya Mutlak'ı savunmaya devam ederler. Özellikle Bradley ve Royce, James'in sıkça tartıştığı ve yakından etkilendiği iki isimdir.⁷ James, idealist arkadaşlarından etkilense de tecrübenin tümdengelimsel açıklamasına ve tecrübeye aşkın bir unsurun kabulüne şiddetle karşıdır. Bu bağlamda o, idealizmi kabul etmeden doğa bilimleri içerisinde yani bilimsel psikoloji içinde kalarak tecrübeyi anlamaya çalışır. Amerikada deneysel psikolojinin gelişmesine, psikoloji laboratuvarlarının kurulmasına öncülük eder. Bugün oldukça yaygın olan deneysel bilinç ve beyin araştırmaları yapar. Medyumluk ve trans hâlleri, histeri gibi sıra dışı bilinç durumlarını inceler.⁸ Uzun yıllar süren bu çalışmalarla bilincin doğasına ilişkin birtakım tespitler yapar. Söz konusu bu tespitlerin başlıcaları şunlardır: **a.** Kişisel bilincin sürekli değiştiği ve bu bakımdan öznel bilincin bir akış olduğu.⁹ **b.** Duyu verilerinin çokluğuna karşın ancak dikkatimiz ölçüsünde belirli bir kısmının farkına vardığımız.¹⁰ **c.** Bilincin teleolojik karakterde olduğu.¹¹ **d.** F. W. H. Myers'in (ö. 1901) bilinçaltı kavramını kabul etmek gerektiği.¹²

James'in bilincin anlaşılmasında önemli bir noktada duran bu tespitleri hem felsefeye yönelmesinde hem de kendi tercih ettiği epistemolojik tavırda oldukça belirleyicidir. Bilindiği

6 James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 92.

7 Richardson, *William James*, s. 422-535. İleride daha detaylı olarak görüleceği üzere özellikle yalnızca tecrübe edilenlerin kabul edilmesi veya başka bir deyişle Gerçekliğin tecrübeye eşitlenmesi konusunda Bradley ve James arasında oldukça ilginç bir benzerlik vardır. Detaylı bilgi için bk. Bradley, *Appearance and Reality*, s. 144-61. Ayrıca James ve Bradley arasındaki ilişkiye dair bk. Stern, "James and Bradley on Understanding", s. 193-209.

8 Junior v.dğr., "William James and Psychical Research", s. 64-6.

9 James, "Psychology", s. 153.

10 James, "Psychology", s. 210.

11 James, "Psychology", s. 335.

12 James, "What Psychical Research Has Accomplished", s. 311.

gibi 20. yüzyıl analitik felsefesinde Kant'ın kabul ettiği yargı gücü dolayısıyla psikolojizme düştüğü ve felsefenin metafizikle birlikte psikolojiden de arındırılması gerektiği söylemi git gide güç kazanır.¹³ Kant'ın yargı gücü veya ruh anlayışını kabul etmese de James de psikoloji alanındaki birikimiyle zihnin işleyişinin psikolojik koşullardan bağımsız olmadığını ve hatta teorik faaliyetin insanın duygu ve amaçlarına hizmet ettiğini etkileyici bir şekilde gösterecektir.¹⁴ Başından beri bilimi ve bilimsel bir psikoloji anlayışını savunan James, Celal Türer'in deyimiyle adeta bir zihin felsefesi çalışması olan *The Principles of Psychology*'nin (1890) yayınlanmasının ardından geldiği noktada bilimin metafizikten bağımsız olmadığına ikna olur.¹⁵ Bu bağlamda "The Knowing of Things Together" (1895) başlıklı makalesi bütünüyle maddeye veya fiziğe indirgenmiş bir doğa ve zihin anlayışıyla tecrübenin özellikle de "bilme edimi"nin açıklanamayacağını gösterdiği makalesidir. Bilindiği üzere şeyleri birlikte bilme, ideler ve nitelikleri arasında ilişkiyle ilgilidir. Locke "birlikte varoluş" bağıntısını kabul ederek niteliklerin nesnelere ait olduğunu öne sürerken,¹⁶ Bradley niteliklerin nesnelere ait kabul edilmesi durumunda ilişkilerin açıklanmasında ortaya çıkan çelişkileri etkileyici bir şekilde gösterir.¹⁷ James henüz doğrudan bu tartışmaya girmek yerine bu tartışmanın yerinin felsefe olduğunu, psikolojinin sınırlarını yetersizliği üzerinden gösterir. Bu amaçla o, önce bir şeyi bilmekle kastedilenin ne olduğunu sorar. Ardından bilme ediminin fiziksel olayların (*events*) bir sonucu olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak iki noktaya dikkat çeker.

İlk husus şeylerin birlikte algılanışıyla ilgilidir. Örneğin, damlatılan kolonyanın kokusunu bilme ediminde, aslında bu edimin gerçekleştiği anda eş zamanlı vuku bulan saatin sesi, orada bulunan insanların konuşması, kolonyanın kapağının yere düşmesi, rüzgârın esmesiyle kapının çarpması vb. gerçekleşen diğer olaylar vardır. Ben bu olaylar vuku bulduktan sonra, istersem kolonyanın damlaması dışındaki diğer olaylara dikkatimi yönelterek onların farkına varabilirim. Mesela odada ne konuşulduğuna, bu konuşma bitmiş bir eylemken dikkatimi verdiğimde kolonyanın damlası ile birlik içinde onu da bilebilirim. Ancak bu bilme artık fiziksel koşullarla değil "zihinsel bir koşul" gerçekleşir. Yalnızca fiziksel unsurlar tecrübenin birliğini açıklamaya yetmez. James'in dikkat çektiği ikinci husus histerik, hipnotik veya trans hâllerinde o anda mevcut olmayan nesnelere ilişkinidir. Bu tür bilinç durumlarında, bilmeye yol açan fiziksel veya duyusal koşullar değil, telkindir. James'e göre yalnızca duyusal koşullar her iki durumda da şeylerin birliğini, neden "farklı bir yapı yerine birçok parçaya sahip tek bir içerik niteliğine sahip olması gerektiğini" açıklamak için yeterli değildir.¹⁸ Ona göre bu iki husus şeyleri birlikte bilmenin, psiko-fiziksel süreçlere, beyne

13 Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, s. 76, 77.

14 Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 6.

15 Türer, "William James'ten Muhammed İkbale", s. 47.

16 Locke, *İnsan Anlığına Üzerine Bir Deneme*, s. 356-8.

17 Bradley, *Appearance and Reality*, s. 11-8.

18 James, "The Knowing of Things Together", s. 114-6.

veya epifenomene indirgenemeyecek derece karmaşık süreçler olduğunun göstergesidir.¹⁹ Dolayısıyla tecrübeye birliğini ve bütünlüğünü verenin ne olduğu cevap bekleyen felsefi bir sorundur. Bilindiği gibi felsefe tarihinde bu konudaki en güçlü aday ruhtur. Peki, şeylerin birlikte bilinmesi tecrübeden kaynaklanmayan ve onu olanaklı kılan birlik verici bir faaliyet olarak ruhla veya bir tür aşkınsal benlikle açıklanamaz mı?

James birlik verici bir ilke olarak ruhun kabul edilmesinin kolaylaştırıcı olmasına rağmen aslında açıklamada hiçbir fayda sağlamadığını düşünür. Bu görüşünü gerekçelendirirken de deneysel bilinç araştırmalarından yardım alır ve şunu sorar: Eğer ruh birlik veren bir ilkeyse, histeri durumlarında, bilinç durumlarının bağlantısı koparak birbirinden ayrıştığında, nasıl olur da ruh bilincin içeriklerinin birliğini sağlayamaz? James en güçlü gibi görünen bu adayın, aslında açıklamada hiçbir fark üretmeyen eskilerin boş inancı olduğunda ısrar eder.²⁰ Peki, ruhun sağlayamadığı bu birliğin kaynağı nedir? James makalesini bu sorunun çözümü yerine, bir doğa bilimi olan psikolojinin sınırlarını göstererek tamamlar. Buna göre “bilme” beyinle ilişkili ve bilinç durumları aracılığıyla gerçekleşse de psikoloji bilimi bilme edimini ele alırken “hangi bedensel durumların belirleyici olduğunu saptamak ve izlemekle” sınırlıdır.²¹ Böylece James adeta G. W. Leibniz'in (ö. 1716) “Algının ve ona bağlı şeyin, mekanik nedenler yoluyla yani şekiller ve hareketler aracılığıyla açıklanabilir olmadığının itiraf edilmesi zorunludur”²² deyişindeki gibi, nesnelerin birliğini ve bütünlüğünü açıklamada “duyusal koşulların ötesinde, nihai bir içsel olana ihtiyacın” zorunlu olduğunu itiraf eder.²³

Böylece James, yaklaşık yirmi beş yıla yakın süren deneysel çalışmalarıyla, kendi döneminin bilim taraftarlığı da dikkate alındığında, oldukça ilginç neticelere ulaşır. Bunların başlıcaları şunlardır: **1.** Doğa bilimleri, salt bilimsel, evrensel ve değişmez açıklamalar değildirler. Onlar, geçici ve zamanla yeniden biçimlendirilebilir inançlardır.²⁴ **2.** Bu bağlamda evrim teorisi de iddia edildiği gibi bilimsel bir kanıtlama değil, metafiziksel bir inançtır. Birrey biyolojik ve çevresel şartlara indirgenemez.²⁵ **3.** Bilinçaltının keşfi, yalnızca somut olanın gerçek kabul edildiği materyalist doğa ve zihin anlayışını yanıltır.²⁶ **4.** Bilince ilişkin açıklamalar, bir dereceye kadar zihin-beden ilişkisine ışık tutsa da bilen ve bilinen arasında son derece karmaşık ilişkiler vardır. Özellikle bilinç durumlarının çokluğu söz konusu olduğunda onların birliğini sağlayanın ne olduğu sorusu bilimin içerisinde kalınarak yanıtlanamaz. **5.** Bir doğa bilimi olan psikoloji eğer metafizikle iç içeyse, onun temel varsayımları ve verilerini yeniden ele almak gerekir. James, materyalist bir doğa anlayışının

19 Junior v.dğr., “William James and Psychical Research”, s. 68.

20 James, “The Knowing of Things Together”, s. 121-3.

21 James, “The Knowing of Things Together”, s. 123.

22 Leibniz, *Monadoloji Üzerine Konuşma*, s. 102.

23 James, “The Knowing of Things Together”, s. 114.

24 James, “The Knowing of Things Together”, s. 433.

25 James, “Great Men, Great Thoughts, and the Environment”, s. 49-55.

26 James, “Is Life Worth Living”, s. 52-3.

savunulamayacağını, bilincin kendisinin psiko-fiziksel süreçlerle anlaşlamayacağını kabul etmesi üzerine, şeyin ve şeylerin birlikteliğini yani özne-nesne ilişkisini anlamak ve açıklamak üzere felsefeye yönelir. Bu yöneliş doğa bilimleri açısından bakıldığında bir anlamda felsefenin bilimle, bilmenin psiko-fiziksel süreçlerle eşitlenemeyeceğini veya ona indirgenemeyeceğinin de bir göstergesidir.

2. Şeylere Bakmanın İki Yolu

Bir önceki kısımda ortaya çıktığı gibi, James'in felsefi projesi en temelde bilme edimini açıklamaya matuftur. Epistemolojide en genelde bu açıklamayı veren üç ana kuram vardır: Sağduyu gerçekçiliği, rasyonalizm ve deneyimcilik. James'e göre her üçü de şeyleri nasıl bildiğimiz konusunda yetersizdir. James ilk olarak sağduyuya dayalı gerçekliğe uygun bir bilgi anlayışını saf dışı bırakır. Ona göre sağduyu algılanan şeyler ve onun niteliklerinin dış dünyanın kendisi olduğu kanaatini uyandırır. Felsefi tavır ise çoğu zaman naif görünen bu doğal tavra mesafelenerek, algıladığımız nitelikleri ve niteliklerin kendilerine ait olduğunu düşündüğümüz şeyleri sorgular. James'in değimiyle felsefe "bizi doğuştan getirdiğimiz dogmatik uykumuzdan uyandırır, topaklanmış önyargılarımızı yıkar."²⁷ Dolayısıyla kendiliğinden açık görünen bu şeyler ve onları nasıl bildiğimiz bir soru işaretine dönüşür.

Bu bağlamda rasyonalizm ve deneyimciliğin cevapları sağduyu gerçekçiliğine kıyasla daha güçlüdür. James'e göre bu ikisi arasındaki ana gerilim tercih ettikleri ontolojik öncelikle, bilgiye konu olanın bütünü mü yoksa parçaların mı olduğuyla ilgilidir.²⁸ Onun deyişiyle başta Platon (ö. M.Ö. 348?) ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) olmak üzere rasyonalizmi savunan filozoflarda bütün, öz, cevher veya tümel, parçayı veya tikeli önceler ve onu belirler. Bu açıklama biçiminde, bütünü varlığı hakkında bir soruşturma yürütülür ve bütünden tikellerin durumuna karar verilir.²⁹ Tamamlanmış bir bütün düşüncesi, sonuçların doğruluğunu hatta kesinliğini temin eder. Duyu verileri ve algılar ise kendinde güvenilmezken bilgi mükemmel olanın değişmezliğindeki gibi değişmeyen kavramlarda ortaya çıkar.³⁰ James'e göre rasyonalizmle ilgili ana problem doğru bilginin kavramlarda ortaya çıktığı iddiasıdır ki, bu iddia savunulamazdır. Çünkü sürekli, değişen, dönüşen, canlı ve niteliksel olan yaşamın akışının ne kendisi ne de bağlantıları süresiz, sabit, cansız ve niteliksiz olan kavramlarda içerilirler. Kavram gerçeğe temas edemediği gibi mantık da gerçekliğin bütünü veremez.³¹

James rasyonalizmin tikel olanı değersiz görmesine karşın, yüzümüzü dönmemiz gerekenlerin "bizzat bu şeyler" olduğunu düşünür.³² Ona göre Locke, Berkeley, Hume, Henri Bergson (ö. 1941) gibi filozofların temsil ettiği deneyimcilik, olguyu temele alarak tecrübeyi

27 James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 13.

28 James, "A World of Pure Experience", s. 19, 20.

29 James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 33.

30 James, "A World of Pure Experience", s. 736.

31 James, "A Pluralistik Universe", s. 740-6.

32 James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 32.

ve bilgiyi açıklama çabasıdır. Bu açıklamada tümel yani bütün parçaların bir toplamı veya soyutlamasıdır ve bu bakımdan da daha bilimseldir.³³ Ancak James bu kuramın tikeli konu edinmesi bakımından rasyonalizme kıyasla daha tercih edilebilir olduğunu kabul etse de onun da tam olarak açıklık getiremediği konuları olduğunu düşünür. Bunlardan ilki, duyuusal verilerin temele alınması durumunda, duyu verilerine dayanan tasarımlardan doğru olanlar ile olmayanların nasıl ayırt edileceğidir. Algının içeriğini değerlendirmede algı dışında bir ölçüt olmadığı için bu ciddi bir problemdir. İkincisi, tasarımların kaynağında dış dünyanın olduğu veya başka bir deyişle algıda ortaya çıkanın dış dünyanın nesnelere kaynaklandığını konusudur.³⁴ Nasıl oluyor da tikelerin algısı dış dünyanın gerçekliğini yansıtan düzenli bir tecrübeye dönüşüyor?

James hem Locke'in hem de Berkeley'in yukarıdaki soruya verdiği cevabı problemli bulur. Bilindiği üzere Locke, Descartes'in düalizmini kabul ederek hem dış dünyanın gerçekliğini hem de onun güvenilir tasarımlarının (*ide*) olduğunu öne sürmektedir. Onun çözümü nitelikler arasında yaptığı bir ayırma dayanır. Dış dünyadaki nesne, bütün niteliklerin kaynağı iken, birincil nitelikler, nesnel ve değişmez olmaları bakımından nesnel tasarıma kaynaklık eder, ikincil nitelikler algılayanla ilgili olması hasebiyle öznel karakterlidir.³⁵ Böylece hem nesneye uyan bir tasarım olduğunu hem de bunun dış dünyadan kaynaklandığını gösterir. Ancak Berkeley niteliklerin Locke'in iddia ettiği gibi ayrı ve ayrılamaz olamayacağını gösteren etkileyici argümanlar sunar. Bu argümanlarla o algıların dış gerçekliği vermeyeceği sonucuna ulaşır. James bu noktada Berkeley'e hak vererek Locke'in açmazının Descartesçi ikiliği takip ederek, ideaların şeylerin doğru temsili olduğunu iddia etmesinden kaynaklandığını düşünür.³⁶ Fakat diğer taraftan, Berkeley'in hatası maddeyi reddedip varlığı algılamaya eşitlemesi (*esse est percipi*), tecrübenin bütünlüğünü deneyime aşkın Tanrı düşüncesiyle tesis etmesidir.³⁷ Bu bakımdan James için Berkeley'e nispetle Hume'un soruşturmasını deneyimcilik açısından çok daha tutarlıdır. Ancak Hume'un ulaştığı neticede de deneyim geçerli bir bilgi veremez.³⁸ Hume algının şeyler arasında mevcut gerçek bir bağlantıyı içermediği düşüncesi üzerinden bu sonuca varır. James, Hume'un akıl yürütmesinin geçerli kabul edilmesi durumunda bu açmazı aşmanın yani tecrübenin birlik ve bütünlüğünü tesis etmenin tek yolunun deneyimin dışında bir aracı, ilke veya faile başvurmak olarak görüldüğünü söyler.³⁹ Ona göre bunun en etkileyici örneği Kant'ın rasyonalizm ve deneyimciliği birleştiren felsefi dizgesidir. Hume'un nedensellik eleştirisinden etkilenen Kant duyuusal olanın algıya dönüşmesinin duyuları önceleyen önsel araçların düzenlemesine bağlı

33 James, "A World of Pure Experience", s. 19; a. mlf., *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 29.

34 Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 16, 17.

35 Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 36-42.

36 James, "Does Consciousness Exist?", s. 8, 9.

37 James, "A World of Pure Experience", s. 20.

38 Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 14.

39 James, "Pluralistik Universe", s. 787.

olduğunu gösterir.⁴⁰ James'in Kant'ta ısrarla eleştirdiği nokta ise tecrübeye birliğini ve bütünlüğü veren bir ilke olarak transandantal ben fikrini kabul etmesidir. James'e göre Kant ruhun altını oyarken onun yerine deneyimden kaynaklanmayan ben düşüncesini ikame ederek bir nevi ruhun yankısını devam ettirir.⁴¹ Oysa ona göre ruh, ego, tam algı gibi tecrübeyi olanaklı kıldıkları düşünülen her tür aşkın ilkeyi bir kenara koymanın artık vakti gelmiştir.

Gelinen bu noktada, ortaya çıktığı gibi, deneyimcilikle ilgili esas sorun, duyuşsal ve tikel olanın temele alınması durumunda, şeyler arasındaki bağıntının, deneyimin birlik ve bütünlüğünün tesisiyle ilgilidir. Bu bağlamda söz konusu açmazın farkında olan James'in felsefi projesi deneyimi savunan yeni bir çözüm önerisi olarak görülebilir. Bu projede James'in başlıca iki hedefi vardır: 1. Rasyonalizme karşı deneyimciliğin hâlâ geçerli olduğunu göstermek, 2. Kant gibi transandantal bene veya Berkeley gibi Tanrı'nın varlığına başvurmadan Hume'un nedensellik eleştirilerini aşarak tutarlı bir deneyim anlayışı geliştirmek.

3. Saf Deneyim Dünyası

James'in kendi teorisine verdiği ismi radikal deneyimciliği ilk defa *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy* (1897) başlıklı daha önce yayınlanmış makalelerini içeren kitabının ön sözünde kullanır.⁴² Burada kendi felsefi tavrının agnostisizm, pozitivizm veya bilimsel doğalcılıktan farklı olduğunu öne sürer. Onu bu üç felsefeden ayıran şey kabul ettiği hipotezdir. James tecrübenin ilk bakışta görülen çokluğu ve çeşitliliğini kabul etmekle birlikte, bu çeşitliliğin ve çokluğun kaynağında birliğin olduğunu kabul eder. O bu hipoteziyle Mutlakçılığı andırsa da söz konusu birlik tamamlanmış, zorunlu ve belirli bir bütün değildir. Birliğin irrasyonel ve belirsiz olmasının onu dogmatizmden ayırdığını ve tecrübenin kendisine sadık kalarak buna ulaştığını iddia eder.⁴³ Bu kitaptaki makaleler doğrudan radikal deneyimciliği konu edinen makaleler değildir ve önsöz dışında kitap içinde söz konusu teoriye sadece dolaylı atıflar vardır.⁴⁴ Ancak James'in kitaptaki çalışmalarını birleştiren ana temanın radikal deneyimcilik olduğunu söylemesi, bu teoriyi bir süredir zihninde kurguladığı izlenimini vermektedir. Radikal deneyimciliğin detayları ise *Essay in Radical Empiricism* (1904-5) *The Meaning of Truth* (1909) ve *A Pluralistic Universe* (1909) başlıklı kitaplarında ortaya çıkar.

Bu bağlamda, James'in sözleriyle radikal deneyimcilik "bir varsayım, bir olgu beyanı ve genelleştirilmiş bir sonuçtan oluşur."⁴⁵ James'in varsayımı deneyimin kendisidir. Yani felsefi soruşturmanın konusu ancak deneyimlenen ve deneyime dayananlardır. "Radikal olmak için, deneyimcilik ne doğrudan deneyimlenmeyen herhangi bir unsuru kendi yapısına kabul

40 Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 16.

41 James, "Does Consciousness Exist?", s. 6-9.

42 James, "Preface", s. vii-xiv.

43 James, "Preface", s. vii-xi.

44 James, "Preface", s. vii-xi.

45 James, "The Meaning of Truth", s. 826.

etmeli ne de doğrudan deneyimlenen herhangi bir unsuru onlardan dışlamalıdır.”⁴⁶ Olgu durumu ise nesnelere bağıntısına dairdir. James'e göre tecrübenin yalnızca ayırıcı (*disjunctive*) bağıntıları değil, bunun yanında birleştirici (*conjunctive*) bağıntıları içermesi bir olgu durumudur. İlerde görüleceği üzere bu nokta onun Hume'un nedensellik problemini aşmasına imkân sağlar. Bu varsayım ve olgu durumuyla James'in ulaştığı sonuç ise dikkat çekicidir: Deneyimin ilişkileri, deneyimin parçalarını bir arada tutan yegâne şeydir. Deneyimin parçalarının kendi başına birleşmesinin James için anlamı, tecrübenin birliğinin ve düzeninin tecrübe dışından herhangi dışsal bir ilkeyi gerektirmemesidir.⁴⁷ O bu sonuçla radikal deneyimciliğin önündeki en büyük engeli aştığını düşünür.⁴⁸ Şimdi sırasıyla bu varsayım, olgu durumu ve sonucun ne anlama geldiğine detaylıca bakalım.

İlk olarak James, temel varsayımını deneyimle sınırlandırarak soruşturmasını hem rasyonalizmden hem de deneyimcilikten ayırıştırır. Olgusal olan bize her ne veriyorsa soruşturmasını onuna sınırlandırır. Bir şey deneyim alanı içerisindeyse, isterse bu hastalık hâli, trans hâli, medyumluk, mistik tecrübe veya ilüzyon olsun, felsefi açıklama onları da içermeliyken Mutlak, ruh, saf görü, tam algı, idealar gibi tecrübe edilemeyenler ise dışarıda bırakılmalıdır. Bu varsayım ile birlikte James'in felsefesinin tecrübenin teşrihinin içereceği de açıklık kazanır. Peki, bu dizgede tecrübe ne anlama gelir ve önceliklerden farklı olarak nasıl yorumlanır?

Radikal Deneyimcilikte tek bir metafizik ilke vardır. James klasik deneyimciliğin dışına çıkarak kabul ettiği bu ilke ile kendine özgü yeni bir tecrübe modeli sunar. “Benim tezim” der James, “dünyada sadece tek bir ilkel şey ya da malzeme olduğu varsayımıyla” başlamaktır ve bu malzeme “saf deneyim”dir.⁴⁹ Saf deneyim, iç-dış, özne-nesne, duyusal-düşünsel, öznel-nesnel, madde-zihin, şey-idea gibi ayrımlara önsel, tüm çokluğun ve çeşitliliğin gerisinde tecrübeye kaynaklık eden birliktir. Bu ilke Donald A. Crosby'nin iddia ettiğinin aksine,⁵⁰ David C. Lambeth'in açıkladığı gibi metafizik bir ilkedir. Zira ilke, deneyimin kendisi ile bilinçli deneyimin birbirinden farklı iki düzey olduğunu, saf deneyimin artık tikel nesnelere, maddenin veya maddenin niteliklerinin değil, olayların sürekli akışının bir deneyimi olduğu kabulünü içerir. Bu kabul, radikal deneyimciliğin ve hatta James'in genel olarak felsefesinin rengini belirleyecek kadar merkezi bir işleve sahiptir.

Rasyonalizme kökten karşı olan James, kendi felsefesini Hume ve takipçileri gibi “çoğul gerçeklerin felsefesi” olarak görürken, kabul ettiği bu ilke dolayısıyla onların “sıradan deneyimcilikten” ayrılarak “radikal” bir yorum geliştirdiğini söyler.⁵¹ James'in radikalliği, “algı” yerine “saf deneyim” kavramını kullanmasıyla ilişkilidir. Gerçekten de James'in “algı”ya ilişkin yorumu oldukça ilginçtir. Deneyimciliği savunan filozoflarda, ide, tasarım ve algı

46 James, “A World of Pure Experience”, s. 19-20; a.mlf., “The Meaning of Truth”, s. 826.

47 James, “The Meaning of Truth”, s. 826.

48 James, “Preface”, s. vii-xi.

49 James, “Does Consciousness Exist?”, s. 7.

50 Crosby, *The Philosophy of William James*, s. 12.

51 James, “A World of Pure Experience”, s. 20.

kavramları, ayrımları henüz tam netleşmese de genel olarak bütünlüklü bir yapıya karşılık gelir. Buna karşın James saf deneyimin tasarımlar veya tikel nesnelere içermediğini, onların zemininde bulunan, olanaklı tüm tecrübeye kaynaklık eden olayların/ilişkilerin saf dünyası olduğunu öne sürer. Olay kısa süreli değişim olarak anlaşılırsa, saf deneyim kaynağında dış dünyanın bulunduğu sürekli değişimlerinin bir akışıdır.⁵² Bu bakımdan o, “olay” anlamında karmaşık, ilişkilerle dolu ve belirlenmemiş bir deneyim anlayışını tercih ettiği için algı yerine saf deneyim kavramını kullanır.⁵³ Bu anlamda Locke, Berkeley ve Hume’dan ziyade Kant’a yakındır. Kant’ta olduğu gibi, duyuusal verilerin belirli tasarımları içermesi yerine düzensiz, karmaşık veriler olduğunu ve bilinçli bir tecrübenin zihnin aracılığıyla inşa edildiğini düşünür.⁵⁴ Dolayısıyla James sıkça “algı” ifadesini kullansa da bu kullanımla saf deneyimi mi kastettiğine yoksa tasarımların farkındalığını mı kastettiğine dikkat edilmelidir. Peki, James’in saf deneyim ile kastettiği nedir?

Saf deneyim anlaşılması zor bir kavram olmakla birlikte, temel özellikleri üzerinden ele alınabilir. Yukarıda da değinildiği gibi, o tüm olanaklı tecrübenin zemininde yer alan bir tür çokluk hâlindeki birliktir. Bu birlik daha önce bilincin akış olduğunu söyleyen James’e göre, “yaşamın anlık akışı”dır.⁵⁵ Filozof “Herhangi bir parça saf deneyimin neyden yapıldığını sorarsanız, cevap her zaman aynıdır” der. “Bu, tam olarak görünen şeyden, boşluktan, yoğunluktan, düzlükten, kahverengilikten, ağırlıktan (...) yapılıdır.”⁵⁶ Buna göre akış nesne ve nesnelere arasındaki ilişkilerin akışı yerine, duyum ve duygu durumları gibi sürekli akıştır. Parçaları iç içe geçmiş, herhangi bir özdeşlik veya ayrımın olmadığı, ama ilişki içinde olan bu anlamda kaotik sayılabilecek muazzam ölçekte saf bir akış, dolaysız bir gerçekliktir.⁵⁷ James’in ifadeleriyle “bu saf deneyimler var olur ve birbirini takip eder, birbirleriyle sonsuz çeşitlilikte ilişkilere girer, ilişkiler kendileri de deneyimler ağının temel parçalarıdır.”⁵⁸ Bu itibarla saf deneyim çokluktur çünkü parçaların akışıdır; birliktir çünkü henüz bu parçalar birbirlerinden ayrılmış, soyutlanıp, sabitlenmemiştir. Başka bir deyişle saf deneyim henüz bilincin tanıklık etmediği değişim hâlindeki olaylar, tözden bağımsız ilişkilerdir.⁵⁹

Anlaşıldığı kadarıyla James bilinçli tecrübeye kaynaklık eden, onun zemininde yer alan ve fakat farkında olunamayan bir alan olduğu düşüncesinde özellikle bilinçaltı ile ilgili çalışmalarından etkilenmiştir. Zira deneysel çalışmaların da gösterdiği gibi, insan sürekli dış dünyanın değişen ilişkilerinin etkisine maruz kalmasına rağmen, bunun yalnızca dikkatini

52 Analitik felsefenin kurucu isimlerinden B. Russell da algıya konu olanın yalnızca olaylar olduğunu, dolayısıyla gözlemlenenin tikeller değil olaylar olduğunu düşünür. Bu bağlamda Russell’ın James’ten etkilendiğini söylemek yanlış olmaz (Denkel, *Nesne ve Doğası*, s. 17).

53 Lamberth, *William James*, s. 15.

54 Denkel, *Düşünceler ve Gerçekler*, s. 186.

55 James, “The Thing and Its Relations”, s. 37.

56 James, “Does Consciousness Exist?”, s. 13.

57 James, “The Thing and Its Relations”, s. 37.

58 James, “La Notion De Conscience”, s. 86.

59 Lapoujade, *William James*, s. 84.

yöneltiği küçük bir kısmını fark eder.⁶⁰ Ancak bu fark edilmeyen ilişkilerin yitip gittiği veya orada olmadığı anlamına gelmez. Saf deneyim sürekli bir akış hâli olduğu için yaşamın her anında, bilinçli her deneyime eşlik eden, onu olanaklı kılan bir nevi gizli gerçekliktir veya içsel yaşamdır. Örneğin James yeni doğmuş bebeklerde henüz ne nesne ne de nesnesini fark eden olarak bilinç ortaya çıkmadığı için onların yalnızca saf deneyimi tecrübe ettiklerini söyler. Bebeklerin yanı sıra, uyuşturucu, koma ve uyku gibi bilinçli durumların askıda olduğu hâllerde de saf alanın deneyimlendiğini düşünür.⁶¹ Dolayısıyla sanki bu ilişkiler akışı bilinçaltında veya içsel yaşamda muhafaza edilmektedir. Mistik tecrübeye aslında bu alanın bütünlüklü bir tecrübesidir.⁶² Dolayısıyla James'e göre saf deneyim tüm bilinçli durumların, bilinç içeriklerinin belirsiz ve dolaysız kaynağı, malzemesi ve zeminidir.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Saf deneyim ilkesi filozofun ontolojik pozisyonuyla doğrudan ilişkilidir. Diğer bir deyişle James gerçekliği deneyimlenenlerle sınırlarken deneyimin mahiyeti gerçekliğin mahiyetini ve sınırlarını da belirler. Filozof saf deneyimin dış dünyadan kaynaklandığı kabul etmesi bakımından Berkeley'in aksine realist olsa da dolaysızca temasa yani algıya konu olan, Locke'ta olduğu gibi maddi nesnelerin dünyası değildir. Algılanan da ideler veya maddenin nitelikleri veya temsilleri değildir. Aynı şekilde Kant'ın saf görüşündeki uzayda yan yana zamanda art arda türdeş birimler çoklusu da değildir. Saf deneyim adeta üst üste binmiş anlık ilişkilerin çokluğunun birliğidir. James'in bu düşüncesi onun kuramına tarafsız tekçilik (*neutral monism*) denmesiyle yakından ilgilidir. Zira o saf deneyim ilkesiyle Descartesçi tözcü ikiciliği reddederek maddeci ve Mutlak tekçi olmayan yeni bir tür tekçiliği veya benimser. Zira o ikiciliğin geçerli kabul edilmesi durumunda, tecrübenin içeriğinin ne derece zihinden ne derece maddeden kaynaklandığı tespit etmenin imkânsız olduğunu savunur.⁶³ Bu bakımdan o adeta Descartes'ın meditasyonunu bir ileri adıma taşır ve "düşünüyorum"un da gerisinde duran, henüz düşünen ve düşünülen ayrımının ortaya çıkmadığı rasyonel olmayan, özdeşlik içermeyen sürekli bir birliği temele yerleştirir. Bu birlik fikriyle Descartes'ın iki farklı töz anlayışından, deneyime sırtını dönen idealizmden ve maddeyi esas alan pozitivistikten kurtulur. Saf deneyim ampirik olmakla birlikte henüz madde ve zihin ayrımının ortaya çıkmadığı, bilinç ve nesnesinin henüz belirmediği, "bu"ların "işte"lerin dünyasıdır, bir nevi "ara düzey"dir.⁶⁴ İçsel yaşamın dolaysızlığındaki bu ara yüzeyin dışında, ötesinde deneyime konu olan bir gerçeklik de yoktur.

James, duyumsanan gerçekliği yukarıdaki gibi tasavvur edince onun "bu"ların nasıl nesne veya kavramlara, kaotik olayların nasıl öznenin düzenli ve bütünlüklü dünyasına

60 Bella, *Ontology After Philosophical Psychology*, s. 13-5.

61 James, "The Thing and Its Relations", s. 37.

62 James mistik tecrübeyi *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* adlı eserinde özel bir bölümde ele alsa da ölümünden sonra yayınlanan "A Suggestion About Mysticism" başlıklı makalesinde (s. 87), mistik tecrübeyi açıkça saf deneyim ilkesine göre tanımlamaktadır. Örneğin o, mistik tecrübe anında, bilinç eşliğinin düştüğünü çokluktaki birliğin daha geniş bir açıdan kavramsal olmayan, dolaysız deneyimlendiğini söyler.

63 James, "Does Consciousness Exist?", s. 14.

64 Lapoujade, *William James*, s. 37.

dönüşüğünü açıklaması gerekir. Daha en baştan tecrübeye içerilmeyen hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini söyleyen James için bu sorun Kant'ta olduğu gibi şemaların kuralları ve tam alınının birlik fonksiyonuna benzer bir şeyle de açıklanamaz. İşte filozofun “olgu durumu” bu sorunla ilişkilidir. James bu noktada ilginç bir hamle yapar. Hume'un aksine deneyimin bizzat kendisinin birleştirici bağıntıları da içerdiğini iddia eder. James'e göre, deneyimci filozoflar tasarımlar arasındaki yalnızca ayırık ilişkileri dikkate alarak birleşik bağıntıları gözden kaçırmışlardır. Oysa akışın kendisi zaman, mekân, farklılık, benzerlik, değişim, oran vb. her türlü ilişkiyi içerir.⁶⁵ Bu bağlamda tecrübenin unsurları bütünüyle birbirinden ilişkisz ayırık unsurlar değildir. Ayrımla birlikte ilişkiyi sağlayan benzerlik ve bileşiklik bağıntıları da deneyimlenir. Başka bir deyişle, James bütünüyle ayırık unsurların tecrübesi yerine, aslında iç içe geçmiş, ilişkilerin akışı olan sürekliliği duyumsadığımızı kabul eder.⁶⁶ Bu kabulün anlamı, tecrübeye ortaya çıkanlar arasındaki birliktelik bağıntısı, bütünüyle ikincil, kurgusal veya bir kurala bağlı olmadığıdır. Böylece saf malzemenin inşasında artık deneyim dışından herhangi bir ilke, kural veya varlığa ihtiyaç yoktur. Tüm ilişkilerin deneyime içkin kabul edilmesi durumunda ise şu soru akla gelir: Eğer madde ve zihin diye iki ayrı gerçeklik yoksa ve saf deneyim tasarımları değil sadece ilişkileri içeriyorsa özne-nesne ayrımı nasıl ve neye göre ortaya çıkar?

James'in düşünce dizgesinde duyumsananlar nesnelere kendileri değil de ilişkiler olduğu için tabii ki nesnenin sentezlenmesi gerekir. Nesne zamanın art ardalığında farklılaşan saf deneyimin farkına varan bilincin faaliyetiyle birlikte inşa edilir. Yani o da Kant gibi saf malzemenin bilince sunulmasında zihnin teorik faaliyetini gerekli görür. Ancak kendi dizgesinde Kantçı bir saf görüş veya kategoriye yer vermediği için malzemenin sentezlenmesini ondan farklı açıklar. İlk olarak bütünlüklü bir yapı olan saf malzemenin farklılaşmasının koşulu olarak zaman algısını kabul eder. “Şimdinin anlık alanı, her zaman benim ‘saf’ deneyim dediğim şeydir. (...) Şimdilik, basit, nitelsiz gerçeklik veya varoluş, basit bir şeydir.”⁶⁷ Kendisinde özsel farklılık barındırmayan bütün, zamanın anlarında “şimdiki deneyimin yerini alan sonraki deneyimde”,⁶⁸ “belirli bir somut parçasına, diğer deneyimlerin eklenmesi”yle⁶⁹ birbirinden farklılaşır. James'e göre saf deneyimin söz konusu farklılıkları, bu farklılıkları geriye dönük olarak farkına varan, ona tanıklık eden bilinç ve içerik ayrımını ortaya çıkarır. Buna göre bilinç, “deneyimdeki ‘içeriğin’ mantıksal bağıntısıdır ki kendine özgü özelliği, içinde gerçeğin açığa çıkması, içerik farkındalığının gerçekleşmesidir.”⁷⁰ James, bilincin dolaysız tecrübenin içeriklerini geriye dönük, zamanın akışında fark ederken henüz kavramların olmadığı bu düzeyde sonluluğun getirdiği sınırla ancak iki veya üç şeyin fark

65 James, “A Pluralistik Universe”, s. 757.

66 Lapoujade, *William James*, s. 87, 88.

67 James, “Does Consciousness Exist?”, s. 12.

68 James, “A World of Pure Experience”, s. 29.

69 James, “Does Consciousness Exist?”, s. 8.

70 James, “Does Consciousness Exist?”, s. 7.

edilebileceğini düşünür.⁷¹ Buraya kadar henüz kavram yoktur. James'in dolaysızca fark edilen sınırlılığından kavram düşüncesine geçiş yapar.

James'in kavram ve algı arasındaki ilişkiye getirdiği yorum, onun hem rasyonalizmden hem de deneyimcilikten ayrıştığı bir başka noktadır. O ilişkiler çoklusunun hangi ilkeye veya neye göre birleştirildiği konusunda özgün bir düşünceye sahiptir. James'e göre bireyin ilgisi, amacı ve geçmiş tecrübeleri nesneleştirme faaliyetinin belirleyici ilkeleridir.⁷² Örneğin James'in konferans salonunda kendi teorisini anlatırken aynı anda onun sesi, dinleyicilerin uğultusu, hareketleri, gölgeleri, saatin tik-takları, bedendeki içsel hareketler, koridorda yürüyen ve konuşan insanların sesleri, pencereden yansıyan güneş ışığı, salonun mimarisi, matematiksel şekiller vb. pek çok başka olay vardır ve meydana gelmektedir.⁷³ İnsan bu olaylara maruz kalsa da bu çoklunun tüm unsurlarının nesneleştirilmesi veya farkında varılması söz konusu değildir. Peki, James'in anlattıklarının mı yoksa koridorda yürüyen insanların sesleri mi, havanın sıcaklığı veya salonun mimari özellikleri mi deneyimlenecektir? İşte James zihnin yalnızca dış dünyayı yansıtmadığını, teleolojik bir işlevi olduğunun altını çizer.⁷⁴ Olanaklı tecrübelerle kaynaklık eden saf deneyim çoklusu veya akışının bireyin amaç, ilgi ve birikimine göre belirli bir bölümüne dikkat yöneltilir ve buna göre nesneleştirilerek düzenli bir bütüne dönüşür. Örneğin konuşmayı dinleyen bir mimarın tecrübesi ile James'i eleştirmek için salonda hazır bulunan bir felsefecinin ya da konferansa gelmeden önce ailesinden birinin hasta olduğunu öğrenenin yahut konuşma sırasında oldukça acıkan bir öğrencinin tecrübesi birebirinden farklıdır.

Dikkat edilecek olursa James psikoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi nesnenin kuruluş aşamasına taşır. Yani tecrübe belirli şemalara göre nesneleştiriliyor veya kavramsallaştırılıyor da ardından bireyin psikolojisine göre seçilip sınıflandırılıyor değildir. Bireyin koşulları saf deneyimin nesneleştirilmesinde belirleyici etkenlerdir. Bu düşüncenin kabulüyle doğal olarak kavrama yüklenen anlam da değişir. James çağdaşı Bergson sayesinde kavramlara yüklenen klasik yorumdan bağımsızlaşabildiğini söyler.⁷⁵ Klasik yorumda pratik faaliyet teorik faaliyet için varken James ustaca bir hamleyle bunu tersine çevirir ve teorik faaliyetin pratik yaşam için var olduğunu ısrarla söyler. Yalnızca algıda farkına varılanlarla birlikte yaşamı devam ettirmek pek olanaklı görünmemektedir. James'e göre en başta pratik hayatın, yalnızca şimdi ve geçmişle ilgili değil, aynı zamanda geleceğe yönelik olması bunun en bariz göstergesidir. Geleceğin duygusuna sahip olan insan için belirsizlik acının kaynağıdır.⁷⁶ Geleceği belirleyen, dolayısıyla dünyayı sürekli yeniden yaratan, biçimlendiren bireydir. Pratik yaşamın gereği, geleceğin belirsizliğini mümkün olduğunca en aza indirerek, buna göre

71 James, "Great Men, Great Thoughts, and the Environment", s. 52.

72 Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 19, 20.

73 James, "Reflex Action and Theism", s. 118.

74 James, "Reflex Action and Theism", s. 117.

75 James, "A Pluralistik Universe", s. 726.

76 James, "The Sentiment of Rationality", s. 77, 78.

eylemdir. Dolayısıyla insan eylemi, nesnelere kendine bir bütün olarak sunma ve bu bütün dolayısıyla tahminlerde bulunma yeteneğiyle birlikte işler.⁷⁷ Kavramın esas işlevi de bu noktada ortaya çıkar. Kavram adeta tek kanatlı kuşun ikinci kanadı olarak onun nesnelere üzerinden uçarak onları uzaktan görmesini sağlar.⁷⁸ Yani entelektüel yeti pratik hayat bağlamında değerli ve önemlidir. James bu sayede, tecrübenin zihinsel tasarımlarla genişlediğini, bu tasarımların “önceden görmemizi, sınıflandırmamızı, karşılaştırmamızı, çıkarım yapmamızı” sağladığını düşünür.⁷⁹ Tecrübenin düzenliliği de bu arayışla ilişkili olarak ortaya çıkar. İnsanın kendi rasyonellik arzusu ona düzeni bulmayı salıklar. Dolayısıyla düzen keşfedilen ilişkiler değil, düşüncenin refleksiyonunun bir ürünüdür.⁸⁰ Bunun yanında düşüncenin yakaladığı söz konusu bu ilişkilerin kaynağı akıl veya öznenin kendisi değil yine saf deneyim yani gerçekliğin kendisi olduğu unutulmamalıdır.

James kavramsallaştırma faaliyetinin yaşam için gerekli bir ihtiyaç olduğunu kabul etse de diğer taraftan onun bir anlamda gerçeklikten uzaklaşmayı da beraberinde getirdiğini öne sürer. Sürekli değişen, dönüşen, dolaysızca temas edilen, şimdiki anın zengin birliği, geçmişin cansız ağında süreksiz, ayırık, dışsal, bağıntısız bir çokluğa dönüşür. Zihin onları adlandırır, sınıflandırır ve birlikten uzak ayırık şeylere dönüştürür. İsim ve yüklemelere ayrılan birlik, artık saf hâline geri dönemez.⁸¹ Örneğin saf deneyimin aksine bu düzeyde “kavramsal olarak zaman, mekânı dışlar, hareket ve durağanlık birbirini dışlar, (...) mevcudiyet yokluğu dışlar, birlik çokluğu dışlar (...)”⁸² Yani saf deneyimde birbiriyle örtüşen içsel birlik, birbirini dışlayan ilişkilerle çokluğa dönüşür. Bu anlamda kavram bir nevi içsellik başkalaşmasıdır.

Gelinen bu noktada şu husus oldukça dikkat çekicidir: James için kavram ve dolayısıyla mantık yalnızca ve yalnızca psikolojik bir araçtır.⁸³ Yani James kavram ve algı veya tecrübe arasındaki düzey farkını korurken saf deneyime karşılık gelen, ona uygun bir kavram veya kavramsal sınıflandırmayı olanaklı görmez. Bunun en önemli nedeni, kavramsallaştırma faaliyetinin kendisinin “amaca yönelik” gerçekleşmesidir. Bireyin ihtiyaçları ve amaçları kavramları ve kavramsal sınıflandırmaları yöneten ana ilkedir. Pratik ihtiyaçlar bütünü arama dürtüsünü doğurur.⁸⁴ Belirli bir amaç, saf deneyimin bir kısmını görmezden gelmeyi, onu daraltarak yani ancak kısmen bilincine varılmasına yol açar.⁸⁵ Dolayısıyla sınıflandırma bir şeyi “belirli bir amaç için ele alma”yken⁸⁶ mantık ve kavramsal sınıflandırmaların hiçbir

77 James, “The Meaning of Truth”, s. 899.

78 James, “The Meaning of Truth”, s. 950.

79 James, “The Meaning of Truth”, s. 899.

80 James, “The Dilemma of Determinism”, s. 148.

81 James, “The Thing and Its Relations”, s. 37.

82 James, “A Pluralistic Universe”, s. 746.

83 James, “The Meaning of Truth”, s. 904.

84 James, “The Dilemma of Determinism”, s. 148.

85 James, “Great Men, Great Thoughts, and the Environment”, s. 51.

86 James, “The Sentiment of Rationality”, s. 70.

gerçek bir bağlantı içermez, hiçbir şekilde gerçekliği vermez.⁸⁷ James'in dizgesinde, kavram "somut gerçekliğin geçerli bir ikamesi olamaz."⁸⁸ Dolayısıyla gerçeğin doğru bilgisinin kavram ve kavramsal sınıflandırmalarda ortaya çıktığı iddiası ise bütünüyle yanlıştır. Dikkat edilecek olursa, James rasyonalistlere yakın bir şekilde nesnenin zihinsel inşasını kabul etse de kendinden sonraki Gottlob Frege (ö. 1925) ve Bertrand Russell (ö. 1970) gibi analitik filozofların nesnenin kavramlarda/dilde inşa edildiği sonucuna da ulaşmaz. Ayrıca deneyimcilerin idelerin soyutlanmasına dayanan tümel anlayışını kabul etmeyerek diğer deneyimcilerden ve bilimsel pozitivizmden de ayrılır. Yani zamanının bilim taraftarlığına karşın bilimsel sınıflandırmalarının da gerçekliğe uygun olmadığını iddia eder. Bilimsel olanlar da dâhil olmak üzere tüm sınıflandırmalar geçici ve değişime açıktır. Başka bir deyişle içsel yaşam, kavramlarla tüketilemeyecek, kuşatılmayacak ve ona indirgenemeyecek zenginlikteyken kavramsal bütün onun zamansal ve kısmi bir gölgesidir. James böylece duyuma ve akışa yüzünü dönen Platon'un aksi bir sonuca ulaştığını söyler. Değişmez mükemmel olanın doğru bilgisi olduğu söyleyen idea, sınıf veya tür artık yalnızca psikolojik bir araç, teleolojik bir konumlandırmadan ötesi değildir.⁸⁹

Kavramsallaştırma faaliyetiyle dolaysızlığın parçalanması, özne ve nesneyi, iç ve dışı, şey ve düşüncesini de ortaya çıkaran farklılaşmadır. Saf birlik, zihnin faaliyetiyle birlikte idea ve algının iç içeliğinde nesnelerin dünyasına dönüşür. James için gerçeklik asıl anlamıyla şimdiki anda akış hâlinde olan saf deneyim dünyasıdır. Ancak düşüncelerde açığa çıkan dünya da deneyime dayanması hasebiyle gerçekliğin bir parçası veya uzantısıdır. Bu itibarla düşünme saf deneyimin gerçekliğini açarak onu anlaşılır ve görünür kılar.⁹⁰ Şimdiyi yakalamayan düşüncenin bu gerçekliği, "ya geçmiş deneyimin mirası ya da gelecek deneyimin içeriği"dir.⁹¹ Bu bağlamda hem metafiziksel hem de fenomenolojik her iki anlamıyla da James'in dünyası deneyimin, deneyimlenmişlerin dünyasıdır ve bu dünyada deneyimleyenden bağımsız gerçekliğe de olguları önceleyen tamamlanmış bir bütüne de yer yoktur. Olaylar sürekli bir oluşta nesneleşerek kendini açar ve gerçekliğe dönüşür.⁹² Saf deneyimin evrensel kurallara göre değil eyleme, pratik koşullara göre gerçekleşmesinin anlamı da bu dünyanın sürekli değişim, devinim, oluş hâlinde, açık ve belirlenmemiş olmasıdır. Böylece naturalizmin doğa anlayışını geriden bırakan James bu dizge içerisinde belirsizliği koruyarak yani tamamlanmış bütünü kabul etmeyerek "yeni"yi açıklama olanağı bulur. "Yeni" olana yer bulmak onun için şu bakımdan önemlidir: Özgür irade, şans eseri olanı veya öncekilerin bir sonucunu değil bizzat "yeni"yi oraya çıkarmakla ilgilidir.⁹³ Ancak çokluğa, çeşitliliğe ve yeniye izin veren bir dünyada "özgür" olabiliriz.

87 James, "A Pluralistik Universe", s. 740.

88 James, "The Sentiment of Rationality", s. 70.

89 James, "A Pluralistik Universe", s. 745, 746.

90 Lamberth, *William James*, s. 31.

91 James, "The Meaning of Truth", s. 865.

92 Lapoujade, *William James*, s. 56.

93 James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, s. 91-8.

James gerçeklik anlayışıyla paralel olarak işlevsel bir bilgi tanımlaması yapar. James'in dizgesinde bilgi artık dış gerçekliğe dair inançlar değil, deneyimin "iki bölümü arasındaki bir tür ilişkidir."⁹⁴ Başka bir deyişle, artık ide gerçekliğin bir temsilcisi değil bedende veya düşüncede etki üreten, bireyi yönlendiren tasarımlardır.⁹⁵ Saf deneyim bireyin kendi pratik yaşamının gereklerine göre farklı bağlamların parçası olurken düşünce ve şey olarak ayrılır. Ancak bunlar mutlak ayrımlar değildir. Yani özne ve nesne düşünce ve şey arasında özsel bir farklılık yoktur. Bu anlayışa göre bir kalem, zihinde zamanla değişen bir algı iken fiziksel bir gerçekliğe dönüşmesi onun bir işlevle ilişkilendirilmesiyle olur.⁹⁶ Kalem farklı bağlamlarla ilişkisinde mürekkebin konduğu, elin tuttuğu, kağıdı işaretleyen vb. fiziksel bir bağlamda işlevleri olan kalemdir.⁹⁷ Dolayısıyla nesne ve özne ancak bir işlevken bir nesneyi bilmek, dünyanın sağladığı bir bağlam aracılığıyla ona ulaşmaktır.⁹⁸ Bu bakımdan, düşünceler veya inançlar genel geçer ve evrensel değil, "yalnızca bağlamsal" olabilir.⁹⁹ Bu bağlamın belirleyicisi de "beden"dir. James psikolojik olanı aşan bir bilinç anlayışını reddederken bedeni bir koordinat merkezi gibi görür. Onun olduğu yer "burası" onun eylemi "şimdi", dokunduğu "bu" iken, diğerleri "orası", "sonra" ve "o"dur. Olanakları içeren malzeme, beden aracılığıyla sürekli düzenli bir şeyler dünyasına dönüşürken "ben" bu dünyanın konumudur. Bu cihetle olanaklı dünya her zaman ben'in bakış açısından, ben'e göre oluşa gelen dünyadır.¹⁰⁰

Gelinen noktada, anlamın bağlamla veya pratikle ilişkili olması dikkate alındığında, James'in pragmatizmi bir doğruluk kuramı dönüştürmesiyle radikal deneyimciliğin nasıl ilişkilendiği anlaşılır hâle gelecektir. James, Peirce'ten farklı olarak doğruluğu bireyin eylemleri yoluyla ihtiyaç ve talebinin karşılanmasıyla yani psikolojik ihtiyaçlarıyla ilişkilendirerek, pragmatizmi bir doğruluk kuramına dönüştür.¹⁰¹ Onun tanımıyla pragmatizm "İlk şeylerden, ilkelerden, "kategorilerde"den, sözde zorunluluklardan uzaklaşma ve son şeylere, meyvelere, neticelere, olgulara yönelme tutumudur."¹⁰² James zaten bağlamsal ve ilişkisel bilgi tanımlamasıyla, doğruluğun uygunluk kuramından da uzaklaşmış olur. Buna göre saf deneyim bir tür ilişkiler çoklusunun birliği olduğu için bu düzeyde doğruluktan bahsedilemez.¹⁰³ O ancak sürekli malzeme sunar. Bu malzemeyle bilinç alanları da genişlerken, benlik "anılar, amaçlar, çabalar, tatminler veya hayal kırıklıklarından oluşan bir sistem olarak" örgütlenir.¹⁰⁴ Zihinsel faaliyetin ana karakteri gereği, inanç oluşturma bir nevi tüm bu sisteme göre geleceğin belirsizliği aşmada ve bireyin geleceğe dönük amaç ve ihtiyaçlarını karşılama arayışına en

94 Russell, *Batı Felsefe Tarihi*, s. 475.

95 Lapoujade, *William James*, s. 67.

96 Lapoujade, *William James*, s. 62.

97 James, "How Two Minds Can Know One Thing", s. 49.

98 James, "The Meaning of Truth", s. 854.

99 James, "How Two Minds Can Know One Thing", s. 52, 53.

100 James, "A Pluralistik Universe", s. 802.

101 Türer, "Pragmatizmin Doğruluk Evi", s. 176.

102 James, *Pragmatizm*, s. 29.

103 James, "How Two Minds Can Know One Thing", s. 52, 53.

104 James, "A World of Pure Experience", s. 20.

uygun olanın seçilmesidir.¹⁰⁵ Bu bakımdan davranıştan veya bireyin koşullarından bağımsız keşfedilen anlam veya inançlar yoktur. Anlam pratikle ilişkide ortaya çıkar ve inançlar bireyin, ihtiyaçlarıyla, amaç ve duygularıyla doğrudan ilişkilidir. Bu itibarla doğru “inanç bakımından iyi olduğunu ispatlayan, üstelik kesin, hamledilebilir nedenlerle iyi olduğunu kanıtlamış her şeye verilen addır”¹⁰⁶ ve doğrulamak, inancın ortaya çıktığı bağlamın içeriğini ve pratikteki farkını araştırmaktır.¹⁰⁷ James’in doğruluğu yeniden tanımlamasıyla birlikte akla şöyle bir soru gelir: Eğer doğruluk bireyden ve bağlamdan bağımsız değilse, yani rasyonelliğin evrensel şartları yoksa, iki veya daha fazla inançtan, bu inançların pratikte etkisi olduğunu da kabul edelim, hangisinin doğru olduğu hangi ölçüte göre belirlenecektir?

James’e göre yukarıdaki soru pragmatist yöntemin işlevini ortaya çıkarır. Aynı şeyle ilgili alternatif iki veya daha fazla düşünce veya inanç varsa, bireyin kendi amacına uygun olan ve fark yaratan “daha rasyonel anlayışla açıklanacak ve haklı olarak geçerli olacaktır.”¹⁰⁸ Bireylerin her birinin koşullarının diğerinden farklı olduğu da düşünülecek olursa, geçmiş tecrübe birikimlerinin de eşliğinden adeta her birey kadar farklı tecrübe ağları vardır ve her yeni inanç bu ağla ilişkilendirilerek anlamlandırılır.¹⁰⁹ Bu durumda James genellikle mevcut inançlarla tutarlı olan inançların doğru olduğu kabul edildiğini söylediğinde haklı olur.¹¹⁰ Pragmatist doğruluk kuramı James’e din ve bilimi yeniden buluşturmanın bir olanağını da sağlar. Artık dinî inançların rasyonelliği W. K. Clifford’ın (ö. 1879) iddia ettiği gibi kanıtlanabilir olmasına bağlı değildir. Dinî inançlar da aynı doğruluk ölçütüne yani bir fark ortaya çıkarıp çıkarmama bakımından değerlendirilir. Bireyin yaşamına olumlu etkisi dolayısıyla din bu dünyanın en önemli unsurlarından biridir. James dinî inançların insan yaşamı açısından değer ve anlamını vurgulayarak bu inançların delile dayanmasa da makul inanç olduğunu savunur.¹¹¹ James bu yorumuyla doğalcılığın zorunlu olarak dinî deneyimi dışlamadığını da göstermiş olur.

Kısaca James’e göre nesnenin saf deneyimin bilincin zaman içerisinde geriye dönük bir işlevi ile belirli bir amaca göre nesneleştirilip kavramsallaştırıldığı ortaya çıkmıştır. Ona göre gerçeklik saf deneyim düzeyindeki kaotik çokluğun birlikiyken bilincin nesnesi kavram ve algının içe içe geçmesiyle oluşturulan bilinç temsildir. Gerçeklik ve gerçekliğin temsili birbirinden nitelik olarak tamamen farklıyken pratik ihtiyaçlar gereği teorik faaliyet kavram ve sınıflandırmalar yaparak saf deneyimi düşüncelerle genişletir. Bu bağlamda, bu dizge bir taraftan, düşünceye eşitlenmiş bir varlık ve rasyonellik anlayışının diğer taraftan fiziksel ve maddi olana indirgenmiş bir varlık ve rasyonellik anlayışından uzaklaşır. Özetle radikal

105 James, “The Sentiment of Rationality”, s. 75, 76.

106 James, *Pragmatizm*, s. 41, 42.

107 Lapoujade, *William James*, s. 78.

108 James, “The Sentiment of Rationality”, s. 75, 76.

109 Lapoujade, *William James*, s. 95.

110 James, “The Meaning of Truth”, s. 879.

111 James, “Will to Believe”, s. 1-31.

deneyimcilikte: 1. Bilginin kaynağı ve konusu duyusaldır. 2. Rasyonellik isteği yaşam gereği pragmatik ihtiyaçtan kaynaklanır. 3. İnançlar her zaman birey bağımlı oluşturulur. 4. Bilgi ilişkisellikte ortaya çıkar. 5. Mutlak, kesin ve nihai bir bilgi yoktur. 6. Mantık ve kavram gerçekliğin doğasını veren bir araç değil, psikolojik bir araçtır. 7. Soyut fikirler, idealar ve sınıflandırmaların hepsi işlevsel, geleceğe açık ve geçicidir. 8. Gerçekliğe karşılık gelen bir anlam yoktur.

Sonuç

Deneyimi esas alan James'in felsefesi en temelde bir yaşam felsefesidir. Kendi döneminin nedensel, mekanik, din ve değerlere kapalı doğa anlayışının yaşamaya değer bir hayat sunmadığını düşünür. Dolayısıyla James din ve değerleri de içerecek ama aynı zamanda bilimle çelişmeyecek bir dünya tasavvur eder. Onun olguları açıklamaya çalışan bilim adamı kimliği dikkate alındığında da neden deneyim bir varsayım olarak kabul ettiği daha anlaşılır hâle gelir. Bir şey ya doğrudan ya da etkisi üzerinden ele alınabilir. Hem kendisi hem etkisi gözlemlenemeyen ya da fark edilemeyen bir şeye vardır demenin aslında hiçbir şey dememekle eşit olduğunu düşünür. Çünkü açıklamaya hiçbir faydası yoktur. Bu bakımdan James gerçekliği tecrübede ortaya çıkanlarla sınırlarken deneyimin saf ve fenomenolojik iki düzeyinin olması onun bilgi anlayışında insanın pratik yaşamını devam ettirmesi bağlamında bir bilgi anlayışı geliştirme olanağı sunar. Duyusal olanı temele almakla birlikte, bilincin, bilginin ve doğruluğun pragmatik ve işlevsel bir yorumunu yapar. Başka bir deyişle, James deneyimcilikle ilgili sorunları Kant'ın problemlerini sahiplenerek gerçekliğin bireye göre inşa edildiğini savunarak çözmeye çalışır.

Ortaya çıktığı gibi saf deneyim ilkesi bu yeni yorumun temelidir. Ancak bu ilkeye dair açıklamalar dikkate alındığında, birtakım belirsizlikler gündeme gelir. Hatırlanacağı üzere saf deneyim, ilişkilerin veya deneyimin parçalarını bir arada tutan yegâne şeydi. Zira James'in ana hedeflerinden biri Kant'çı bir benlik düşüncesini içermeden tecrübenin birliğini açıklamaktır. Bu bağlamda görüldüğü üzere, Kant'ın tecrübeyi bir arada tutan *a priori* ilkelere yerine duyusal olanın birliğini zemine alarak bu problemin üstesinden gelemeye çalışır. Yani saf deneyimin birliği bilinç durumlarının gerisinde yer alan birliktir. Saf deneyimin birliğinin, kavramların ve bilinç durumlarının birliğinin geçerli bir açıklaması olduğunun kabul edilmesi durumunda ise cevap bekleyen başka bir soru ortaya çıkar. Eğer saf deneyim çoklukların birliği ise ve sürekli olarak birbirine eklenerek genişliyorsa, saf deneyimin parçalarını bir arada tutan zemin veya ilke nedir? James ilginç bir şekilde saf deneyimin parçalarının herhangi bir zeminin ya da onları bir arada tutacak bir ilkenin gerekmediğini öne sürer. "Radikal deneyimcilikte zemin yoktur, sanki parçalar kenarlarından birbirine yapışmış, aralarında yaşanan geçişler onların çimentolarını oluşturur." Yani saf deneyim, bir nevi zamanın akışında parçalarından birbirine geçerek bir arada kalır. Onun kendisi dışında bir

birleştircisi veya zemini yoktur.¹¹² Ancak Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) vurguladığı gibi, ilişkilerin nasıl kendi kendinin birliğini sağladığını anlamak doğrusu güçtür.¹¹³ James bu konuda o kadar katıdır ki kesinlikle tecrübeye aşkın bir ilkeyi düşüncesine dâhil etmez. Saf deneyimin sürekliliğinin düşüncesi ona kendi pozisyonunu savunma imkânı verdiğini düşünür. Ancak tecrübeyi olanaklı kılan rasyonalist ilkeleri saf dışı bırakma adına farklı bir zemine ihtiyaç duymadığı iddia etse de tecrübenin zamanın anlarında farklılaşan bir süreklilik olduğu düşüncesi dikkate alındığında, en azından zamanın anlarını bir arada tutana ihtiyaç olduğu açıktır. Ayrıca eğer tecrübe sürekli bir birlikse, bu birlikten düzenli bir çokluğun nasıl ortaya çıktığı da bir açmazla dönüşür. Dahası saf deneyimin hem bilen hem de bilinen olarak ayrımında, bireyin ilgi ve ihtiyaçlarının belirleyici olduğunu iddia eder. Bireysel ihtiyaçların bu ayrımı nasıl sağladığı ise bir muammadır. Crosby'nin dikkat çektiği üzere, düzenli ve bütünlüklü bir deneyime dönüşmesi zaten mevcut bir bilinç olması durumunda olanaklıdır. Yoksa neyin zihinsel neyin fiziksel olacağı yalnızca saf deneyimin kendisiyle açıklanamaz.¹¹⁴ Bunun yanında James pozitivizme ve bilimsel maddeciliğe karşıdır. Saf deneyim madde olmaması bakımından bu yorumu doğrulasa da neticede deneyime konu olanlar ancak duyuşsal malzemesi olanlardır. Duyuşsal olmayan, ya da hissedilmeyen veya deneyime etkisi olmayanın varlığı da yoktur. Örneğin James dinî inançların gerekliliğini savunurken, tecrübeye etki etmeyen bir Tanrı veya sıfatlarını kabul etmez. Hatta bu türde inançları içeren kurumsal dinlerin ortadan kalkması gerektiğini savunur. Yani James'in gerçekliğinin sınırları da en nihayetinde tecrübeyle sınırlıdır.

Son olarak James'in izahı bütünlüklü bir algının ortaya çıkmasına öncelikli bir düzeye dikkat çekmesi, psikoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi göstermesi, kavramların geçici olduğunu vurgulaması, bilimin yegâne doğru olmadığını açığa çıkarması, deneyimci kalarak maddeci ve nedensel olmayan bir anlayış geliştirmesi, din ve değerlerin insan tecrübesinin unsurları arasında olduğunu kabul etmesi, özgür iradeye yer açması bakımından önemlidir. Bununla birlikte James saf deneyimi, içsel deneyimin nesneleştirilmesini/inşasını ve nesnenin birlik ve bütünlüğünü herhangi başka bir ilkeye başvurmadan yalnızca duyumsanan sürekli ve kaotik olan olaylara bağlı kalarak izah ederken, bu izahta yer alan belirsizlikler ve birtakım problemler radikal deneyimciliğin açıklama gücünü zayıflatmaktadır.

112 James, "A World of Pure Experience", s. 33.

113 İkbâl, *İslâmîda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 136, 137.

114 Crosby, *The Philosophy of William James*, s. 32-3.

Kaynaklar

- Bella, Michela. *Ontology After Philosophical Psychology: The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*. Maryland: Lexington Book, 2019.
- Cooper, Wesley. *The Unity of William James's Thoughts*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.
- Crosby, Donald A. *The Philosophy of William James: Radical Empiricism and Radical Materialism*. Maryland: Rowman-Littlefield, 2013.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.
- , *Düşünceler ve Gerçekler: Felsefe Yazıları II*. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1999.
- Dursun, Yücel. *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips Kitap, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslâmîda Dini Düşüncenin Yeniden İnşâsı* (trc. Rahim Acar). İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- James, William. "A Pluralistik Universe." *William James Writings 1902 1910* (ed. Bruce Kuklic). New York: The Library of America, 1987, s. 625-820.
- , "A Suggestion About Mysticism." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1910, VII, sy. 4, s. 85-97. <https://doi.org/10.2307/2011271> (erişim tarihi: 16.04.2021)
- , "A World of Pure Experience." *Essay in Radikal Empiricism* (ed. Ralp Barton Perry). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996, s. 19-36.
- , "Does Consciousness Exist?" *Essay in Radikal Empiricism* (ed. Ralp Barton Perry). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996, s. 6-18.
- , "Great Men, Great Thoughts, and the Environment." *Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings* (ed. Michael Ruse). Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 49-76.
- , "How Two Minds Can Know One Thing." *Essay in Radikal Empiricism* (ed. Ralp Barton Perry). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996, s. 49-53.
- , "Is Life Worth Living." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 32-62.
- , "La Notion De Conscience." *Essay in Radikal Empiricism* (ed. Ralp Barton Perry). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996, s. 81-89.
- , "Preface." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. vii-xiv.
- , "Psychology: Briefer Course." *William James Writings* (ed. Frederick H. Burkhardt). New York: The Library of America, 1992, s. 1-444.
- , "Reflex Action and Theism." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 111-144.
- , "The Dilemma of Determinism." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 145-183.
- , "The Knowing of Things Together." *The Psychological Review*, 1895, II, sy. 2, s. 105-124.
- , "The Meaning of Truth." *William James Writings 1902-1910* (ed. Bruce Kuklic). New York: The Library of America, 1987, s. 821-987.
- , "The Sentiment of Rationality." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 63-110.
- , "The Thing and Its Relations." *Essay in Radikal Empiricism* (ed. Ralp Barton Perry). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996, s. 37-48.

- . "What Psychological Research Has Accomplished." *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 299-328.
- . "Will to Believe." *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge Library Collection – Philosophy, 2014, s. 1-31.
- . *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri* (trc. Aylin Sarıdere). İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- . *Pragmatizm: Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir Ad* (trc. Ferit Burak Aydar). İstanbul; İş Bankası Yayınları, 2019.
- Junior, Alexandre Sech, Saulo de Freitas Araujo ve Alexander Moreira-Almeida. "William James and Psychological Research." *Towards a Radical Science of Mind. History of Psychiatry*, 2013, XXIV, sy. 1, s. 62-78.
- Lamberth, David C. *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lapoujade, David. *William James Ampirizm ve Pragmatizm* (trc. Nusret Polat). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.
- Leibniz, G. W. *Monadoloji Üzerine Konuşma* (trc. Atakan Altınörs). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2010.
- Richardson, Robert D. *William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography*. Boston: Kahle/Austin Foundation, 2006.
- Russell, Bertnard. *Batı Felsefe Tarihi: Yeni Çağ* (trc. Muammer Sencer). İstanbul: Kitaş Yayınları, 1970.
- Stern, Robert. "James and Bradley on Understanding." *Philosophy*, 1993, LXVIII, sy. 264, s. 193-209.
- Suckiel, Ellen Kappy. *William James'in Pragmatik Felsefesi* (trc. Celal Türer). İstanbul: Pradigma Yayınları, 2003.
- The Oxford Handbook of William James* (ed. Alexander Klein). New York: Oxford University Press, 2019.
- Türer, Celal. "Pragmatizmin Doğruluk Evi." *Bilimname*, 2009, XVII, sy. 2, s. 165-185.
- . "William James'ten Muhammed İkbale." *Felsefe Dünyası*, 1999, XXIX, sy. 1, s. 47-67.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İbnü'l-Arabî Yorumculuğunda Farklı Bir Bağlam: İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in *Meşâhid* Şerhleri

A Different Context in Interpreting Ibn al-'Arabî:
The Commentaries of Ibn Sawdakîn and Sitti al-'Ajâm on *Mashâhid*

Zeynep Şeyma ÖZKAN*

Öz: Tasavvuf tarihinde 12. yüzyıldan önceki birikimi kendine özel yöntemi ve anlatım tarzı ile dönüştürüp aktarması bakımından bir dönüm noktası olarak görülen İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), aynı zamanda eserleri en çok yorumlanan sufi müelliflerdendir. İbnü'l-Arabî yorumcuları arasında daha çok talebeleri aracılığıyla bir ekol oluşmasını sağlayan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) öne çıkmıştır. Bununla birlikte Ekberî şerh geleneği olarak isimlendirilen bu birikimin oluşumundan önce yazılmış bazı şerhlerin İbnü'l-Arabî'yi daha farklı bir bağlamda anlama ve anlatma çabası içinde oldukları görülür. Bu makalede söz konusu farklı bağlamı belirginleştirmek amacıyla onun *Meşâhidü'l-esrâr* isimli eserinin erken dönem şârihleri olarak İbn Sevdekîn (ö. 646/1248) ve Sitti Acem'in (689/1290'da hayatta) İbnü'l-Arabî yorumcuları ele alınmıştır.

Meşâhidü'l-esrâr, eserin merkezinde bulunan *şahidîn* Hak'la karşılaşmalarını ve diyaloglarını konu edinen varidat benzeri biçimde kaleme alınmış bir eserdir. Tunuslu Seyh Abdülaziz el-Mehdevî'ye (ö. 621/1224) yazıldıktan sonra eserin mukaddimesine dönüştürülen bir mektup, şahidin müşahedelerini içeren on dört meşhed ve bir hatimeden oluşur. İbnü'l-Arabî'nin ilk eseri olarak kabul edilen *Meşâhid*'de onun velâyet, nübüvvet, verâset, hâtemiyet ve insan-ı kâmil gibi kavramlarının temel formları görülebilir. Eser gündelik hayatta rastlanmayacak olaylar, din dilini zorlayan bazı ifadeler ve sembolik bir dille örülü olarak kaleme alınmış olması sebebiyle şerhlere konu olmuştur. Bu makalede İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in şerhleri İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimleri ve şerh yöntemleri üzerinden incelenmiştir. Her iki şârih de İbnü'l-Arabî'ye gösterdikleri derin hürmet ve ilginin yanı sıra şârih kimliklerini vurgulamışlardır. Şerhlerinde öne çıkan şârihlik için gerekli yetkinlik, verâset, ilahi vergi ve müellifle manevi bağlantı gibi ortak temaların yanı sıra özellikle Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimi literatürde dikkat çekildiği üzere eleştirel bir içerik sunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yakın talebesi, eserlerinin müstensihî ve şârihi olan İbn Sevdekîn'in şerhi daha çok İbnü'l-Arabî'nin eserle ilgili açıklamalarını aktarmaktadır. Bununla birlikte o, *Meşâhid*'in girişinde eserde yer alan bazı unsurları netleştirecek notlar ve anlamayı kolaylaştıracak ek bilgiler kaleme aldığı kaydını düşmüş, bunu da emanetin hakkını verme amacıyla gerekçelendirmiştir. Öte yandan eseri şerh etmenin zorluğundan bahsederek bu zorlukları aşmak için şârihte müellifin hâllerinin ortaya çıkması gerekliliğini vurgulayarak şerhe katkısını ortaya koymuştur.

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. seyma.ozkan@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1522-4173

Sitti Acem eserdeki müşahedelere ilişkin kişisel tecrübelerini öne çıkaran bir yöntemle kaleme aldığı şerhine İbnü'l-Arabî'yi bir peygamber topluluğuyla birlikte gördüğü bir rüyada aldığı emirle başlamış, yaptığı işi velayet ve verâset sorumluluğunun bir gereği olarak temellendirmiştir. Sitti Acem'in şerhinde İbnü'l-Arabî'ye gösterdiği hürmet ve bağlılığın yanı sıra bazı görüşleri ve bunları ifade ediş biçimi sonraki dönem İbnü'l-Arabî şârihlerinde görülmediği için dikkat çekmiştir. Şerhte kendi görüşlerini öne çıkarılmış, bazı kavramları kendine özel anlamlarla kullanmış ve yeni kavramlar üretmiştir. *Meşâhid*'i şerh etme konusundaki isabetinden emindir, eserdeki hakikatlere kendisinin de eriştiğini ve söz konusu içeriği kendisinin de tecrübe ettiğini ifade etmiş, velayet-teki mertebesini vurgulamış ve buna bağlı olarak gelebilecek eleştirilere karşı kendisini savunmuştur. Onun İbnü'l-Arabî'den ayırdığı görülen konular arasında ise varlık yorumu öne çıkar. Sitti Acem'in varlık (*vücûd*) kavramını kullandığı örnekler incelendiğinde onun varlığı her şeyi kapsayacak bir üst kavram olarak kullanmadığı görülür. Ona göre hiçbir belirlenimin söz konusu olmadığı, hakkında konuşulamayacak ve herhangi bir hüküm verilemeyecek olan vücûd değil zattır. Onun varlık kavramına getirdiği yorum özellikle *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinde görülen varlık anlayışından farklı görünmekle birlikte bazı temel noktalarda İbnü'l-Arabî'nin anlatımlarıyla kesişen bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla bu konuda onun İbnü'l-Arabî'den ayırdığını değil fakat onu farklı bir biçimde yorumladığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda makalede bir karşılaştırma unsuru olarak İbnü'l-Arabî'nin bizzat talebesi olan ve *Fusûs*'un ilk şârihlerinden sayılan Afifüddin Tilimsânî'nin (ö. 690/1291) yanı sıra Ekberî şerh literatürü oluşumundan sonra eser veren ve bu geleneğe bütünüyle dahil olmayıp yer yer bu gelenek tarafından eleştirilmiş bir müellif olan Abdülkerim el-Cilî'nin (ö. 832/1428) İbnü'l-Arabî'yi anlama biçimlerine de değinilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin talebesi olmakla birlikte Ekberî geleneğe aidiyeti sorgulanmış olan Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî yorumunda özgün, kendine güvenini ve bağımsızlığını sezdirenen fakat saygılı bir tutum gözlenir. O, mutlak varlık ve a'yân-ı sâbite gibi bazı konularda İbnü'l-Arabî'den farklı düşünmekle birlikte bunları açıkça ifade etmektен kaçınmıştır. Burada konu edilen şârihler arasında Ekberî gelenek içerisinde İbnü'l-Arabî'ye eleştirilerine ilişkin farklı bir ilgi oluşturan şârih Cilî'dir. Onun eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemine getirdiği eleştirilerin yanı sıra ilmin maluma tabi olması ve varlık yorumu gibi bazı görüşlerinde ondan ayrıldığı gözlenir. Bununla birlikte o da İbnü'l-Arabî'ye saygı ve bağlılığını açıkça ifade etme konusunda diğer şârihlerle birleşir. Özellikle *Fusûs* şerhleri incelendiğinde İbnü'l-Arabî'ye duyulan bu hürmetle ilişkili olarak şârihlerin metinle okuyucu arasına girmek istemeyerek geri durdukları, nadiren kendi düşüncelerini ortaya koydukları gözlenmiştir. Bu çekincenin yanı sıra müellife besledikleri saygı ve bağlılık bazı muhafazakâr tutumları ortaya çıkarmıştır fakat bu tutum ve yorum biçimi ilk *Fusûs* şârihlerinde görülmez. Nitekim bu makalede konu edilen erken dönem şârihleri de bunun dışında kalan seçkin örnekler olarak öne çıkarlar. Buna karşılık bu tavrın devam etmeyip ilerleyen dönemlerde kısmi bir örneğinin ancak Cilî'de görülmesi ve onun da gelenekte eleştiriye konu olması bu yorum biçiminin daha derin araştırmaları gerektirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, İbn Sevdekî, Sitti Acem, Afifüddin Tilimsânî, Abdülkerim Cilî, Tasavvuf Tarihi Literatürü.

Abstract: The works of the Andalusian Sufi Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) from their publication until today have received commentary from countless authors. The decisive role in this literature is played by Ibn al-'Arabî's disciple Şadr al-Dîn al-Qûnawî (d. 673/1274) and his followers. However, before the development of the literature of the Akbarî commentary tradition, represented by al-Qûnawî and his followers, and after

it, commentators on Ibn al-ʿArabî perceived his work and explained it differently from that tradition. In this paper, we evaluate two precedent attempts: the interpretations of Ibn Sawdakîn (d. 646/1248) and Sitt al-ʿAjam (alive in 689/1290), who both wrote commentaries on Ibn ʿArabî's *Mashâhid al-asrâr*.

Mashâhid al-asrâr is a work written in a kind of *wâridât* form that deals with the encounters and dialogues between God and the witness (*shâhid*), who is in the center of the work. The book consists of a letter that was written to the Tunisian *Shaykh ʿAbd al-ʿAzîz al-Mahdawî*, which was later turned into the prologue of the work, fourteen sections of it is related to the fourteen contemplations of the witness, and an epilogue. The basic forms of Ibn al-ʿArabî's concepts such as sainthood (*walâya*), prophethood (*nubuwwa*), inheritance (*wirâtha*), *khatmiyya* and *perfect man* can be observed in *Mashâhid*, which is accepted as the first work of Ibn al-ʿArabî. The work has been subject to commentaries since it incorporates events that are not encountered in daily life, some expressions that push the limits of the language of religion, and its symbolic language. In this article, the commentaries of Ibn Sawdakîn and Sitt al-ʿAjam have been examined through their approaches and methods, not their content. Both emphasized their commentator identity as well as the deep respect and interest they presented to Ibn al-ʿArabî. In addition to the common themes such as competence, inheritance, divine bestowal, and spiritual connection with the author, which are mentioned in their commentaries, the critical tone of Sitt al-ʿAjam's commentary, which is obtrusive and has been noted by scholars, marks a difference.

The commentary of Ibn Sawdakîn, who was a close student of Ibn al-ʿArabî, the scribal and commentator of his works, mostly conveys Ibn ʿArabî's explanations about the work. However, he has recorded in the prologue that he made some explanations to clarify some elements in *Mashâhid* and put additional information that will enable the reader to comprehend the text. Furthermore, he would need to justify this attempt for the purpose of making the best of his responsibility related to inheritance (*wirâtha*). On the other hand, by mentioning the difficulty of annotating the work, he has emphasized the necessity of assimilating the states of the author in order to overcome these difficulties, and therefore he proved his contribution to the commentary.

Sitt al-ʿAjam started her commentary with the order she received in a dream about a group of prophets and Ibn al-ʿArabî. Therefore, she grounded her work as a requirement of the responsibility of sainthood (*walâya*) and inheritance (*wirâtha*). Her commentary is based on her personal experiences concerning contemplations on the book, which she put into words through her own unique style and vocabulary. In her commentary, besides the respect and devotion, she showed to Ibn al-ʿArabî, certain of her statements and expressions drew attention as they were not seen in the commentaries of Ibn al-ʿArabî in this later period. For instance, she expresses a certain amount of accuracy about her commentaries on the *Mashâhid*, she emphasizes her own opinions, she uses concepts with specific meanings, she has the self-confidence to create new concepts, she states that she had reached the disclosures mentioned in the book, and even states she has experienced them as well as the author did, underlining her unique position among the men of God of her era. Moreover, she believes that has God has showered His blessing on her, and within this context holds no fear against any criticisms which may arise from her contemporaries. Among certain issues, it seems she dissents from Ibn al-ʿArabî, and her interpretation of existence (*wujûd*) stands out. The examples in which Sitt al-ʿAjam uses the concept of existence (*wujûd*) prove that she does not use existence as an inclusive concept that encompasses all the being. According to her, the one with no determination is in question, cannot be talked about and no judgment

can be made about whether it is not the existence (*wujūd*), but the essence (*dhāt*). Although her interpretation of the concept of existence seems different from the perceptive of existence especially seen in the *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentaries, it has a content that intersects with the expressions of Ibn al-‘Arabī at some basic points. Therefore, it is significant to assert that she does not dissent from Ibn al-‘Arabī but interprets him differently.

Finally, the original understanding of another pair of commentators on Ibn al-‘Arabī should be briefly noted. These were ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī (d. 690/1291) and ‘Abd al-Karīm al-Jilī (d. 832/1428). Al-Tilimsānī, probably the first commentator on *Fuṣūṣ al-ḥikam*, was a student of Ibn al-‘Arabī and al-Qūnawī but his belonging to the Akbarī commentary tradition was questioned. In his interpretation of Ibn al-‘Arabī, a unique, self-confident, and independent but respectful attitude is observed. Although he dissents from Ibn al-‘Arabī on some issues such as absolute existence (*al-wujūd al-muṭlaq*) and fixed entities (*al-a‘yān al-thābita*), he avoids it mostly by expressing on them very briefly. Al-Jilī has not been fully incorporated into the tradition although he produced works well after the development of the dominant approach to Akbarī commentary and became prominent by being criticized by those in the mainstream. However, he also clearly expressed his respect and loyalty to Ibn al-‘Arabī and agreed on this issue with the other three commentators. Especially, related to the *Fuṣūṣ* commentaries, it is observed that the commentators refrained from intervening between the text and the reader, and rarely put forward their own thoughts due to this respect that they had for Ibn al-‘Arabī. In addition to this formality, the deference and devotion they held for the author has revealed some conservative attitudes, yet this kind of attitude and interpretation is not to be seen in the earliest *Fuṣūṣ* commentators. The early commentators mentioned in this article stand out as prominent examples of this situation. On the other hand, the fact that this attitude did not continue and only a partial example of it was seen in al-Jilī in the later periods and that this became the subject of criticism in the tradition demonstrates that this form of interpretation requires deeper research so as to reach a better understanding of both text and historical context.

Keywords: Ibn al-‘Arabī, Ibn Sawdakīn, Sitt al-‘Ajām, ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī, ‘Abd al-Karīm al-Jilī, Sufi Literature

Giriş

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserleri ve görüşleri yazıldıkları ve yayıldıkları dönemden itibaren pek çok defa ele alınmış ve şerhe konu edilmişse de bilinirlik ve yaygınlık bakımından söz konusu literatürdeki belirleyici rolün Konevî'ye (ö. 673/1274) ait olduğu görülür.¹ Literatürde Konevî etkisinin yanı sıra öne çıkan bir başka ortak tavır da şârihlerin çoğunun İbnü'l-Arabî'ye duyduğu hürmetin onun görüşlerine yönelik sorgusuz bir güvene ve yüceltme kaynaklık etmesidir.² Ancak özellikle *Fusûsu'l-hikem* etrafında şekillendiği görülen Ekberî şerh literatürünün oluşum sürecinde İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerini şerh eden bazı müelliflerin bu ana gelenekte görülenden farklı bir yorumlama çabası içine girmeleri incelenmeyi gerektiren bir durumdur.³ Bu çalışmada söz konusu farklı çabaların örnekleri olarak İbnü'l-Arabî'nin *Meşâhidü'l-esrâr* isimli eserinin şârihleri İbnü'l-Arabî'nin talebesi İbn Sevedkî'nin (ö. 646/1248)⁴ ve Bağdatlı kadın sufi Sitti Acem'in (689/1290'da hayatta)⁵ şerhleri inceleme konusu olacaktır.

- 1 Ekberî literatürdeki Konevî etkisi ve *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) üzerinden bir örneklendirme için bk. Kartal, "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 138-140. Chittick, Konevî etkisinin İbnü'l-Arabî'yi anlamada ana kaynak olan *Fusûsu'l-hikem* üzerinden izlenebileceğini söyler. *Fusûsu'l-hikem*'in en etkili iki şerhi Konevî ve talebesi Cendî'ye ait olup Arapça konuşulan havalarda Cendî şerhinin bir özeti olarak nitelendirilebilecek Kâşânî şerhi tercih edilirken, diğer havalarda talebesi Kayserî'nin şerhi revaçta olmuştur. O, buradan da *Fusûs*'un, *Fütûhât*'ın aksine İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleri üzerinden değil Konevî'nin metinleri üzerinden yorumlandığı çıkarımını yapar ("Merkezî Nokta: İbnü'l-Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", s. 670. Ayrıca bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 23-4; Kartal, "Bali Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd", s. 87-8; Knysh, "İbrâhîm al-Kürânî", s. 39-40). Knysh'e göre Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi felsefî arka planı ile yorumlarken onun görüşlerindeki ontolojik unsurları öne çıkarmış olması bazı İbnü'l-Arabî takipçilerinin de tepkisine sebep olmuştur ki bunlardan biri İbrâhîm Kürânî'dir (ö. 1101/1690).
- 2 Buna ilişkin örnekler için bk. Kartal, *Abdükerîm Cili*, s. 158. Demirli, *Fusûs* şerhlerini incelediği makalesinde bu şerhleri İbnü'l-Arabî'de bilginin kaynağı ve üstünlüğünü belirleyen iki temel mesele sayılan nübüvvet ve bilginin niteliği açısından da inceler. Ona göre Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Müeyyüdüddin el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) ve Saidüddin el-Fergânî (ö. 699/1300) gibi şârihler, İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti takip etmenin (*ittibâ*) insanı kâmil bilgiye ulaştıracağı fikrini benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bilginin zamanla değişimi ise, her ne kadar Hz. Peygamber'in doğumu ile zaman gayesine ulaşmış, din ve vahiy kemale ermiş olsa da bu noktadan sonra olumlu yönde olup bilgedeki kemal artmıştır. Şârihler de bu fikri takip ederek İbnü'l-Arabî'nin marifet asrı olarak isimlendirdiği kendi dönemindeki fikirlerini açıklamayı ve aktarmayı amaç edinmişlerdir ("Fusûsu'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler"). Modern çağın kümülatif bilgi anlayışına zıt olan bu tavrın şârihlerin İbnü'l-Arabî'yi yüceltmesinde etkili olduğu söylenebilir.
- 3 Konevî'nin öğrencisi olduğu hâlde ondan bahsetmeyen ya da ona çok az atıf yapan bazı sufi müellifler olduğunu da hatırlamak gerekir. Mesela Tilimsânî, vefatından sonra eserlerinin kendisine gönderilmesini vasiyet eden Konevî'nin ismine, kendisini üstün vasıflarla andığı bir mektubu haricinde pek değinmemiş, eserlerine atıf yapmamış ve eserlerinde onun görüşlerini esas almamıştır (Musakhanov, *Tilimsânî İlähî İsimler Nazariyesi*, s. 47, 49, 109). Kutbüddin Şîrâzî de Konevî'nin öğrencisi olmasına rağmen herhangi bir eserinde Konevî'den alıntı yapmamış veya ondan bahsetmemiştir (Walbridge, *Science of Mystic Lights Qutb al-dîn*, s. 193). Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den söz ederek "Misal alemi araştırma ve bazı faziletli kişilerin sorularına cevap" isimli risalesinde onun berzah alemiyle ilgili görüşlerine yer vermiştir (Keleş, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri", s. 338-9).
- 4 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alkan, "İbn Sevedkî'nin"; Akkaya, "Bir İbn Arabî Takipçisi", s. 251-9.
- 5 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, "Sitti Acem ve *Meşâhidü'l-Esrâr* Şerhi Üzerine Tespitler" s. 79-106.

Meşâhidü'l-esrâr İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı ilk eser olarak kabul edilen varidat türünde bir risaledir. Eserde hikâye edilen olayların meydana geliş biçimi, Hak ile kul arasındaki diyaloglar ve kullanılan üslup *Meşâhid*'in yazımından yüz yıl geçmeden şerh edilmesiyle sonuçlanmıştır. Sözü geçen iki şerhte bazı ortak temaların yanı sıra ilerleyen yıllarda kaleme alınan şerhlerin Konevî etkisi hakimiyetindeki yorum biçiminden farklı bir İbnü'l-Arabî algısı mevcuttur. Bu bakımdan şârihlerin şerhlerinde müellife duydukları saygının yanında kendi yorum tarzları ve mertebelerini vurgulayan bir anlatım görülür. Bu şerhlerin İbnü'l-Arabî'nin vefat ettiği yüzyılda kaleme alınmış olması İbnü'l-Arabî'ye ilişkin bu yorum biçiminin zamanla değişmiş olabilmesi ihtimalini de gündeme getirir. Bu bağlamda makalede İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in şerhleri İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimleri, şerh gerekçeleri, yöntemleri ve İbnü'l-Arabî algıları üzerinden incelenecektir. Şârihlerin Konevî ve takipçilerinden ayrıştıkları meselelerin ayrıntılı incelemesi ise ayrı bir çalışma konusu olacağı için ilgili yerlerde temsil gücü taşıyan örneklerin aktarılmasıyla yetinilecektir. Makalenin son başlığında ise konunun farklı bağlamlarda incelenebileceğini göstermek amacıyla, literatürde İbnü'l-Arabî'den ayrışan görüşleriyle öne çıkan Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Abdülkerîm el-Cilî'nin (ö. 832/1428) İbnü'l-Arabî algısı söz konusu edilecektir. Makalede bu müelliflerin İbnü'l-Arabî üzerine yaptıkları şerhlerde önce çıkan vurgular değerlendirilecek, Sitti Acem, Tilimsânî ve Cilî'nin *Fusûs* şârihlerinden açıkça ayrıldıkları görülen varlık anlayışları, problematik örnekler olması bakımından ana hatlarıyla incelemeye konu edilecektir.⁶

Literatürde İbnü'l-Arabî şârihlerinin yorum tarzına değinen çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bu tür çalışmalarda daha çok İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemini eleştirmenin ötesinde yücelten, bunu bir hikmete bağlayan ve onu eleştirilere karşı savunan örneklerle rastlanır.⁷ İbnü'l-Arabî'ye bağlılıklarının şârih kimliklerinin önüne geçmediği örneklerin literatürdeki yerinin belirlenmesi bakımından bu çalışmanın bu alanda bir başlangıç denemesi olması umut edilmektedir. Makalenin ilk başlığında ilerleyen dönemlerde de görülebilecek şerh yazarlığı ve rüya motifi, ikinci başlıkta şârih kimliğinin velayetle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan veriler incelenecektir. Üçüncü ve son başlıkta ise şârihler İbnü'l-Arabî algıları açısından ele alınacak ve Sitti Acem'in yorum biçiminde öne çıkan unsurlar onun karşılaştırılabileceği iki farklı örnekle birlikte değerlendirilecektir.

1. Şerh Yazarlığı ve Rüya Motifi

İbnü'l-Arabî ile aynı yüzyılı paylaşan İbn Sevdekîn ve Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'nin tecrübelerini⁸ içeren ve ilk teliflerinden sayılan *Meşâhidü'l-esrâr*'ı şerh etmeleriyle dikkat

6 Bu makalede 2018 yılında tamamlanan *İbnü'l-Arabî'nin Meşâhidü'l-esrâr İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi* başlıklı doktora tezimde ulaştığım birtakım sonuçlardan faydalanılmış olup söz konusu çalışmadaki yargılar önemli ölçüde yeniden değerlendirilmiştir.

7 Örneğin bk. Erginli - Acer, "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî", s. 563; Kartal, "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 140; a.mlf. "Bali Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd", 89; Alkan, "Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü", 233, 236.

8 Bu tecrübelerin gerçekleştiği yer konusunda araştırmacıların farklı görüşleri vardır. Addas bu tecrübelerin hayâl

çerkerler. İbn Sevedkî'nin, şerhinde İbnü'l-Arabî'nin eser üzerine yaptığı sohbetlerdeki şifahi yorumlarını aktaran bir talebesi, Sitti Acem ise onunla ruhani bir bağ üzerinden ilişki kurmuş ve onu kendine özel tarzda yorumlamış bir takipçisi konumundadır. Her iki şârihin de yorum biçimleri birbirinden farklı olmasına karşılık şerh gerekçeleri ve yöntemlerinde ortak vurgular, bazıları sonraki dönem şerh literatüründe de takip edilebilen ortak temalar bulunmaktadır. Bu temalar şerhe başlamada etkisi olan rüya motifi, şerhin yazım sürecinde ilahi yardım ve kaynak vurgusu, şerh etme yetkinliği taşıma ve söz konusu yetkinlikte verâsetin belirleyici olması, emaneti ehline teslim etme ve eseri eksik anlayıp yanlış anlatanlara engel olma çabası olarak sıralanabilir.

Bu temalardan birincisi, İbnü'l-Arabî'nin de eserlerinden bir kısmını yazmaya başlar-ken öne çıkardığı rüya motifidir.⁹ İki müellifin hikâyesinde de mukaddimede anlatılan rüyalar ön plana çıkar. İbn Sevedkî'nin *Kitâbü'l-İsrâ ve Meşâhid*'i şerh etme niyetindeyken yakın çevresinden bir kişinin rüyasında kendisini *Kitâbü'n-Necât* isimli bir eseri telifle meşgul olarak gördüğünü anlatması üzerine şerhe başlar ve eserine bu ismi verir.¹⁰ Sitti Acem ise şerhinin başında İbnü'l-Arabî'yi bir peygamber topluluğu ile birlikte gördüğü rüyasını aktarır. Rüya Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'ye kim olduğunu sorar ve ondan velâyet yolunda yardım ister, İbnü'l-Arabî de ona karşılığını verir. Ardından Sitti Acem'e o makamdan döndüğünde yerine ulaştıracağı bir emanet olarak özel bir vasiyette bulunduğunu bildirir. Bu vasiyet bir kitabının şerh edilmesidir. İbnü'l-Arabî kendisinin anlaşılması güç bir kitabı olduğunu, ortaya çıkardığı¹¹ zamandan beri onu Sitti Acem'den başka anlayabilecek kimse görmediğini

âlemine (*Muhyiddin İbn Arabî*, s. 66), Ruspoli kalp âlemine (*Le Livre des Contemplations Divines*, s. 30-1), Sitti Acem bâtın aynası/âlemine (*Şerhu Meşâhid*, s. 180) ait olduğunu söyler. Langhi ise *Meşâhid*'in İbnü'l-Arabî'nin şühûdunun "bâtına ait mistik tecrübeleri"ni anlattığını söyler ("Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam", s. 67-101).

- 9 İbnü'l-Arabî *Mevâkı'u'n-nücûm*'ü Rûhu'l-kuds'tan gelen ilhâmın Habeşî'nin gördüğü bir rüya ile tasdik edilmesi neticesinde kaleme almıştır. *Fusûs* ona rüyasında Hz. Peygamber tarafından verilmiş, *Fütûhât*'in kaleme alınması ise misâl âlemindeki bir müşâhede ile başlamıştır. Yine *Fusûs* şerhlerinin kaleme alınması sürecinde sözü geçen temaların pek çoğunun yanında rüya teması da sıklıkla görülür (Alkan, "Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü", s. 218, 224).
- 10 İbn Sevedkî'nin, *Kitâbü'n-Necât*, s. 3. *Kitâbü'n-Necât*'in bu nüshasında varak numaraları yerine sayfa numarası kullanıldığı için atıflar bu şekilde belirtilecektir.
- 11 İbnü'l-Arabî bazen eser yazma, telif etme gibi kavramlar yerine izhâr veibrâz (ortaya çıkarma) kelimelerini kullanır. *Meşâhid*'in mukaddimesinde kendisine "bu kitabı hüviyet mertebesinde ortaya çıkarmasının duyulur dünyaya getirmesinin (*ihrâc*) emir ve vasiyet edildiğini" söylemiştir. İbnü'l-Arabî benzer bir ifadeyi *Mevâkı'u'n-nücûm*'ün girişinde de kullanır: "Hak bu kerim kitabı dıştaki varlığına çıkarmaya izin verdiğinde..." (*Mevâkı'*, s. 48). *Mevâkı'* şârihi Salâhaddin Uşşâkî (ö. 1197/1783) buradaibrâz kelimesinin izhâr anlamında kullanıldığını söylemiş, bir başka yerde deibrâz etmenin kevnî mertebelerde görünür varlığına işaret olduğunu, yani ruhlar, misâl ve his mertebelerine zuhûr anlamına geldiğini kaydetmiştir (*Tavâli'*, s. 146, 172, 180). Buradan da izhârın, bir eserin ortaya çıkmasında ikinci aşamayı ifade ettiği anlaşılır. Ancak İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Ma'rîfe* ve *Tecelliyât*'ta (ilkinin 170. meselesi ile ikincinin 189. bâbı aynı içeriğe sahiptir), mümkünün varlığı gelişini ihrâc, mümkünün aynının kün mertebesine gelişini iseibrâz fiili ile anlatmıştır: "Rahmet, cömertliğin (cûd) aynından intişâr etti ve a'yân vücûdda mertebe kelimesi olan fehvâniyyeden zâhir oldu. O olmasaydı mümkün hurûca güç yetiremezdi, fakat ilahi aşk mümküni vücûdda ihrâc, mümkünin aynını ise mertebe kelimesine, yani küneibrâz etti" Buna göre İbnü'l-Arabî eserlerindeibrâz fiilini dış varlığa çıkarma olan ihrâcı önceleyen bir varlığa geliş fiili olarak benzer anlamda kullanmış olup Uşşâkî'nin yorumu farklı bir noktada kalmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre kün kelimesinde de icâd anlamı yoktur. Ihrâc fiilinin ise duyulur dünya için kullanıldığı görülmektedir (*Mârifet Kitabı*, s. 99, 194; a.mlf., *Kitâbü'l-Tecelliyât*, s. 246). Böylece İbnü'l-Arabî iki katmanlı bir sürece işaret etmekte ve eserlerin ilahi kaynağı ile rasyonel aklın dahil olduğu yazım süreci arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

söyler. Sitti Acem de mümâsele¹² durumunu kendisinde gerçekleştirdiği için bu yetkinliğin kendisine nasip olduğunu belirtir ve böylece bu vasiyeti yerine getirmeyi kabul eder.¹³ Bu rüya ile şerh öncesinde Sitti Acem'in adeta peygamberlerin de desteğini aldığını, İbnü'l-Arabî'ye tabi oluşunu, ondan yardım görüşünü, velâyete mensubiyetini, ileride ayetlerle desteklenecek emanet vurgusunu ve yetkinliğinin onaylanışını öğrenmiş oluruz. Ayrıca yetkinlik iddiasının bir talepten çok nasip oluşu anlamlıdır çünkü Sitti Acem şerhin sonunda bu eseri yazmaya başlamasının kendi tercihi değil Allah'ın iradesi ile olduğunu, şerhin kapalılıklarını açma cesaretini de ancak Allah'tan gelen bir kuvvetle bulabildiğini vurgulamıştır.¹⁴

2. Şârihliğin ve Veliliğin Tezahürleri

Şerhlerin rüya ile irtibatlandırılan ilahi kaynağına yönelik vurguya metne ilişkin açıklamalar ilerledikçe şârihlerin şerhteki rollerini gösterecek ayrıntılar eklenir. Nitekim İbn Sevdikîn şerhin ortaya çıkış sürecini Allah ile kul arasındaki özel bir bağ, medet eden ile medet isteyen arasında bir mukâbele¹⁵ ile mümkün olabileceğini söyler. Bu tecelli Allah'ı fark etmeden sınırlayanlar (*takyîd*) değil, büyüklerin yaptığı gibi Allah'a külli olarak yönelenler için geçerli olur. Böylece sözü geçen mukâbelenin gerçekleşebilmesi için Allah'tan gelen bu feyzi tam bir şekilde ve kemal üzere alabilecek kimse, "fıtratın ümmi, Allah'ın onu ilk seferde fıtratına koyduğu şekliyle değişmeden kalmış kimse olmalıdır."¹⁶

Sitti Acem de aynı temayı sürdürerek kendisinin avam tabakasından (*âmmî*) ve ümmi olmasına karşılık Allah'ın desteği ve lütfu ile bir gecede cehalet durumundan ilme çıktığı değişimden sonra artık *Meşâhid*'i şerh etmek için gerekli yeterliliğe sahip olduğunu belirtir. O, şerhinde zıtlar ve çelişenleri bir araya getirerek (*cem*) akla göre imkânsız olan bir iş yapmıştır.¹⁷ Sitti Acem'in bu vurgusu, kendisine atfettiği konumu göstermesi açısından önemlidir çünkü ona göre iki çelişenin (*nakîz*) bir araya gelmesi, tam mutlaklığa¹⁸ şahit olunan mertebeye gerçekleşir¹⁹ ve bunun için kişinin yetkinliğe (*kemâl*) ulaşması gerekmektedir.²⁰

12 Sitti Acem'in eserinde mümâsele, Hakk'ın varlık nurundan oluşturduğu aynaya baktığında gördüğü suret olan kâmil insan ile arasındaki benzerliği ifade eder.

13 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 4-5.

14 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 409-10.

15 Medet isteme ve imdat etmenin Sitti Acem'le İbnü'l-Arabî arasında da gerçekleştiği hatırlanmalıdır. Öte yandan mukâbele benzer bir anlamda ve muhâzat, tekâbüliyet ve itidâl gibi kavramlarla eş anlamlı olarak Konevî tarafından da kullanılır (Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 162-3).

16 İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-Necât*, s. 4-5. Nitekim İbnü'l-Arabî de ümmiliği teorik ve şeriat kaynaklı bilgilerden kurtularak ilahi feyzi kabul edebilecek hâle gelmiş olan kalbin bir özelliği olarak tanımlar (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, 205-6 [289. bâb]).

17 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 410.

18 Sitti Acem'e göre en üst mertebeye olan Za'tın bir özelliği olduğu için mutlaklığa şahit olmak en üstün müşâhede biçimidir.

19 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 186.

20 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 283. Bu ifade şerhin muhatapları hakkında da bir iddia ortaya koymaktadır çünkü Sitti Acem akli tavırların ötesine geçemeyenler için iki çelişenin bir araya getirilmesi ve benzeri konuların anlatılmasına gerek olmadığını söyler (*Şerhu Meşâhid*, s. 178).

Meşâhid gibi bir eseri şerh edebilmek de Sitti Acem'e göre yetkinlik göstergelerinden biridir. Bu sebeple o, yetkinlik iddiasında bulunanları eserin kapalı kısımlarını açmaya davet eder fakat bu çabayı göstermeye ancak ehil olanları layık bulur, bu ehliyet de verâset veya ilahi vergiyle ulaşılabılır. Sitti Acem İbnü'l-Arabî ve onun gibi velilerin yolunu takip edebildiği ve kitabı şerh edebildiği için her iki bakımdan da kendisini bu işe ehil görür.²¹

Böylece İbn Sevdekî'nin mukâbele, Sitti Acem'in de Allah'ın vehbi dolayısıyla ehil oluş şeklinde işaret ettiği, ilahi yardımın yanı sıra kişisel kabiliyetin de öne çıkarıldığı bir yetkinlik görüşüne ulaşırız.²² Sitti Acem bu yetkinlikte etkisi olan verâseti *Meşâhid*'i şerh ederek sahip olduğu ilmi muhataplarına aktarmasının bir başka gerekçesi olarak sunmuştur. Çünkü ona göre velinin sorumlulukları arasında insanları sülûk ettirmek, terbiye etmek ve sapkınlıktan alıkoymanın yanı sıra Hakk'ın ilmini insanlara ulaştırmak yer alır. Sitti Acem velilerin kendilerine ait olmayan işlere göz diktikleri gibi bir iddiaya karşı²³ bu gibi görevlerin şeriat kapsamında olduğunu da vurgular. Velilerin yaptığı şey, resullerin getirdiklerini iyice anlayarak avam mertebesinde olanlara anlatmaktır.²⁴ Sitti Acem buna bağlı olarak şerhteki yetkinliği açısından kişisel deneyimlerinin rolünü de hatırlatır. *Meşâhid* şerhinin bazı kısımlarında sözü geçen makama kendisinin de ulaştığını belirtmekle yetinirken,²⁵ bazı kısımlarında o mertebeye ilişkin ek bilgiler de vererek²⁶ kendisine özel durumları ve deneyimleri öne çıkarır.²⁷

İbn Sevdekî'nin de benzer şekilde *Kitâbü'n-Necât* adını verdiği *İsrâ* ve *Meşâhid*'in şerhini insanlara aktarmayı emaneti sahibine teslim etmek gibi bir sorumluluk olarak görür. Buradaki amaç, İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin ruhaniyetini elde edebilmektir fakat bunun için önce bu sözlerin şerh edilmesi gerekmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî hem *İsrâ* hem

21 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 85. Sitti Acem'in *Meşâhid*'i şerh gerekçelerinden biri de İbnü'l-Arabî'nin nitelendiği mertebeleri ve onun üstün yönlerini insanlara duyurmanın gerekliliğini düşünmesidir (*Şerhu Meşâhid*, s. 113).

22 Burada İbnü'l-Arabî'nin de aynı konudaki vurgusunu hatırlamak gerekir. O, *Meşâhid* metninin mukaddimesinde bu meşhedleri ancak ehlinin anlayabileceğini fakat elde ettikleri bilginin ehlinin elinde bir emanet olacağını söyler. Ehil olmayanların işin erbâbını ve ehlini araması gerekir. Nitekim Allah emanetlerin ehil olanlara verilmesi gerektiğini söylemiştir. "Okuyanın anlayamadığı, ilminin ulaşamadığı ve aklının tasarruf edemediği her şey onda emanettir" (İbn Sevdekî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 260). Allah'la kul arasındaki ilişki, İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimlerle kulun kabiliyetleri arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koyan a'yân-ı sâbite görüşünde kaynağını bulur.

23 Bu iddia, sözü geçen Hakk'ın ilmini insanlara ulaştırma sorumluluğunun nübüvvetin alanına girme anlamına gelmesi dolayısıyla gündeme geliyor olmalıdır.

24 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 109-10. Sitti Acem peygamberlere vâris olma niteliğini şerhte çeşitli vesilelerle dile getirmiştir (*Şerhu Meşâhid*, s. 108).

25 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 245.

26 Mesela bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 171.

27 Örneğin ikinci meşhedde her asırda yalnızca bir kâmil kimsenin var olabildiğini Allah'ın bir oluşuna bağlarken, bu mananın önceden görmediği hâlde kendisi için açık olduğunu ve ona söz konusu izahı verenin de Allah olduğunu söyler. Bunu böylece ortaya koyması ise kendisinden önce yaşamış kâmil velilerden birine değil ancak ona özel bir durumdur (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 95). Hatta bunun da ötesinde, Sitti Acem'in sıkça öne çıkardığı temel kavramlar olan hilâfet, mukâbele, mûmâselet, iktisâm ve ittisâf açısından başka kullar değil yalnızca o ayrıcalıklı kılınmıştır (*Şerhu Meşâhid*, s. 272). Sitti Acem'in eseri boyunca sıkça kullandığı bu kavramlar hakkında bk. *Şerhu Meşâhid*, s. 251, 257, 272.

de *Meşâhid*'de “kudsî mertebeden ilahi isimlerin işleyiş biçimi, rabbânî nisbetler, külli hakikatler ve ruhani bağlar (*rakâik*)²⁸” hakkında bilgiler vermiştir fakat bunlar, okuyanların anlayamayacağı bazı işaretler şeklindedir. İbnü'l-Arabî'nin cevâmî'u'l-kelim²⁹ sahibi oluşu sebebiyle bir bütün olarak ele aldığı tüm bu hakikatlerde İbn Sevdekîn kendi ifadesiyle “değeri büyük bir iş ve sırrını insanların çoğunun bilmediği bir düşünceyi” görmüştür. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki ruhaniyetin okuyucuya geçebilmesi için bu eserlerdeki işaret ve sembollerin anlaşılır hâle getirilmesi, özet olarak anlatılanların ise açıklanması gerekmektedir. İbn Sevdekîn böyle bir işi üstlenip yerine getirmeyi zor olmasına rağmen imkânsız görmez. Bu zorluğun sebebi, velilerin nebilerin almayı istediği sırrı elde etmeye güç yetiremiyor oluşu gibi İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu hâtemî makamın³⁰ da başkaları tarafından ulaşılamıyor oluşudur. Çünkü bir kimseye bir şeyin öğretilmesi için, öğretene kişinin o kimsede ortaya çıkan hâllere sahip olması gerekir.³¹ Fakat bu şerh etme ameliyesi imkânsız da değildir, nitekim İbn Sevdekîn bu zorluk sebebiyle söz konusu kitaplardaki meselelerin çözülebilmesi için tam bir yoksunluk hâlinde Allah'a yönelmiş ve bir yol aradığını ifade etmiştir.³²

İbn Sevdekîn'in eseri şerhe hazırlanırken gösterdiği bu özen ve dikkatin bir sebebi de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından *İsrâ* ve *Meşâhid*'in ve yanı sıra diğer muhakiklerin kitaplarının yolunu izlemedikleri hâlde bu iki kitaptaki işaretleri anladıklarını iddia eden ve yüzeysel bilgi ile gerçek bir ilme sahipmiş gibi davranan pek çok kişi görmüş olmasıdır. O, rüsûm ulemasına³³ dâhil ettiği bu gibi kişilerin aslında tanınan ve iyi bilinen kimseler olduğunu söyler fakat onların bu eserlerdeki ilimleri kendi amaçları doğrultusunda yorumladıkları anlaşılmaktadır. Ârifler ise nur ve sır ehlinin dilini konuştuklarında işaretleri ve kendi aralarında bilinen bazı kavramları kullanmayı tercih ederler. Bu yüzden onların işaretlerini anlamak ayrı bir özen ve dikkat gerektirir.³⁴

28 Kâşânî rakîka kavramını “iki şey arasındaki ince ve bağlayıcı vasıta,” rakâiki ise “sülûk ve tarikat ilimleri” olarak açıklar. Kavramın kelime kökü ile ilişkisi, bu ilimlerin kulun kesâfetini incelterek onu kalbi arınmış kimselerin mertebesine ulaştırmasıdır (*Tasavvuf Sözlüğü*, s. 271).

29 Hz. Peygamber'in bir özelliği olan bu kavram, İbnü'l-Arabî'de *kelime* hakikati ifade ettiği için tüm hakikatleri toplayan anlamına gelmektedir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 234 [2. báb]). Buna göre cevâmî'u'l-kelim, Muhammedî makamı ifade eder (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 194 [2. báb]) ve bu makamda bulunanların elde ettiği bir özellik olur (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 351 [73. báb]). Hakk'la karşılaşma anında görme ile işitmenin bir araya gelişinin de Muhammedî tecrübenin bir tekrarı olarak Muhammedî makama işaret ettiği hatırlanmalıdır (Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 498-9).

30 Burada kastedilen, nebiler değil velilere ait olan velâyet-i hâssayı mühürleyen son veliye ait makam olmalıdır. İbnü'l-Arabî bu makamın sahibi olarak kendini görürken, diğer talebeleri gibi İbn Sevdekîn de bu hususu vurgular (Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 210-1).

31 Burada Konevî'nin *Fusûs*'un sırlarına erişebilmek için tahakkukun şart olduğu ve bu tahakkukun şârihi sırların sahibine vâris kılacağı vurgusunu hatırlayabiliriz (*Fusûs'u'l-hikem'in Sırları*, s. 8).

32 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 6-7.

33 İbnü'l-Arabî bu kategoriye keşf ehli, Allah ehli ya da ârif gibi kimselerin karşısına koyarak sık sık kullanır (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 319-20 [73. báb]).

34 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 9-11.

Sitti Acem de esere ilişkin görüş bildiren ve onu çözdüğünü ileri sürenlerden söz ederek onların İbnü'l-Arabî'nin bu eserle neyi amaçladığını anlayamadıklarını söyler.³⁵ Ona göre İbnü'l-Arabî bazı müşahedelerini kemalinden önce, bazılarını da kemalinden sonra yaşamış, kemalden sonra olanları önce olanlarla iç içe katarak belli bir düzenle birbirine eklemiştir.³⁶ Nitekim her meşhedin bir öncekinin sonu ile başlaması belli bir düzen ve eklemenin tercih edildiğini gösterir. İki şârihin de vurguladıkları bu nokta, *Meşâhid*'in söz konusu şerhler dışında başka kişi ve zümreler içerisinde de yoruma ve eleştiriye konu edildiğini, hatta farklı amaçlar doğrultusunda değerlendirildiğini düşündürmektedir.

Bu iki şerhte dikkat çeken yorum örneklerinden biri de İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinde ve özellikle *Meşâhid*'de sık görülen çelişkili ifadelerin açıklanma sürecidir. Sitti Acem'in bu gibi kısımlarda genel tavır, okuyucunun bu ifadeleri farklı yönlerden incelemesini sağlayarak aslında bir çelişki olmadığını göstermeye çalışmak şeklindedir. Ona göre ifade ve anlaşılma yönlerindeki farklılık bazı yerlerde zâhir-bâtın âlem farkından,³⁷ bazı yerlerde şâhidin ilminde oluşan bir farklılıktan,³⁸ bazı yerlerde ise ifadenin mutlak olup onu kayıtlayacak bir şarta ihtiyaç duyulmasından kaynaklanır. Sitti Acem bu gibi durumlarda ifadede kast edilen âleme ya da şâhidin ilmi ve hâlindeki artışa işaret etmek, bu çerçevede ifadeye bir kayıt eklemek suretiyle söz konusu çelişkileri çözüme kavuşturmuştur.³⁹ İbn Sevdekin ise *Meşâhid*'in karakteristiği olarak görülebilecek çelişkili ifadeleri açıklarken, sözü geçen tecrübe kendiliğinden zıtlıkla anlam buluyorsa bu zıtlıktaki anlamı göstermeye çalışmıştır.⁴⁰ Bazı çelişkili cümleler ise mutlak olarak ifade edilmiş olmalarına karşılık aslında kayıtlı bir anlam içerdikleri için açıklanmaları mümkün olmuştur.⁴¹

3. İbnü'l-Arabî Algıları Açısından İbn Sevdekin ve Sitti Acem

Şârihlerin İbnü'l-Arabî algısı incelendiğinde ilk dikkat çeken nokta İbn Sevdekin'in bir şârih olarak değerlendirilebilmesi meselesidir. Çünkü onun eserleri ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin aktarılmasından ibarettir. Nitekim *Kitâbü'n-Necât*'ın başında bu durum

35 Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhinin muhakkikleri Hakîm ve Alâeddin onun bu cümlelerinden hareketle, Sitti Acem'in döneminde başka şerhlerin olduğu veya kitap üzerine bazı tartışmaların yapıldığı ya da bu ifadelerde İbn Sevdekin'e bir göndermenin bulunduğu ihtimaline dikkat çekerler (*Şerhu Meşâhid*, 7m). Fakat son ihtimal oldukça düşüktür çünkü Sitti Acem'in şerhinde İbn Sevdekin'e yapılmış başka herhangi bir doğrudan ya da dolaylı atıf mevcut değildir.

36 Burada İbnü'l-Arabî'nin *ârîfi* Rabbinin bazı şeylere şâhid kıldığı ve kendisinde hâllerin gözüktüğü kimse olarak tanımlayıp bu sebeple onu *âlimden* daha alt seviyede gördüğü hatırlanmalıdır (*İstîlâhâtü's-süfîyye*, s. 25). Nitekim İbnü'l-Arabî hâl sahibinin şatahat söylediğini, hâlin kulu hak etmediği makama çıkarabileceğini ve bunun onun için bir eksiklik olduğunu söylemiştir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, 331 [136. bâb]; X, 21 [270. bâb]). Onun âlimi âriften üstün olarak değerlendirdiği örnekler için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 159-60 [177. bâb]; *Mevâkıu'n-nücûm*, s. 112-20; Gril, "Le Kitâb al-inbâh, 111, 116, 122.)

37 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 296.

38 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 38-9.

39 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 58.

40 İbn Sevdekin, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267.

41 İbn Sevdekin, *Kitâbü'n-Necât*, s. 274.

İbn Sevdekîn tarafından da dile getirilerek şerhlerdeki içeriğin İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ve imlâsıyla yazıldığı vurgulanır.⁴² Bu vurgu İbn Sevdekîn'in şerhe doğrudan bir katkısı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.⁴³ Ancak İbn Sevdekîn, söz konusu vurgunun ardından eserde yer alan diğer unsurları netleştirecek notlar ve anlamayı kolaylaştıracak ek bilgiler kaleme aldığı kaydını düşer. Böylece şerhte kendisine ait ifadelerin bulunduğunu da ortaya koymuş olur. Bu faaliyetini emanetin hakkını verme amacıyla gerekçelendirecektir.⁴⁴ Onun şerhe başlarken kullandığı ifadeler de bu durumu destekler. İbn Sevdekîn *Tecelliyât*'ı şerh ederken her bölümde söze "İmamımız, şeyhimiz bu tecelliye şerh ederken şöyle demiştir",⁴⁵ *Levâkihu'l-esrâr*'da ise "şeyhim bu konuda şunları söyledi, bu soruyu şöyle cevaplandırdı"⁴⁶ gibi ifadelerle başlayarak yalnızca İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini aktardığı izlenimini verirken *Meşâhid* şerhinde yalnızca birkaç yerde bu kaydı düşer. Şerhin genelinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin özetlenerek aktarıldığı açıktır, fakat yer yer İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde görmediğimiz tanımlamamalara ve cümlelere de rastlanmaktadır.⁴⁷ Ayrıca mukaddimede bu eserleri şerh edebilmek için gerekli özelliklere sahip olma konusundaki vurgusu ve şerhi insanlara ulaştırmayı emanetin sahibine teslim edilmesi gibi görmesi de⁴⁸ onun şerhe doğrudan katkısına yönelik imalar arasında sayılabilir. Nitekim İbn Sevdekîn mukaddimede bu eserleri şerh etmenin zorluğundan söz etmiş ve bu eserlerde anlatılan hâllerin şârihte ortaya çıkması gerekliliğini vurgulamıştır. Öte yandan bu kitaplardaki zorlukların çözülebilmesi için İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu hâtemî makamın ulaşılmazlığı sebebiyle Allah'a yönelerek yardım istediğini ifade ederken⁴⁹ kendi bulunduğu makamı doğrudan açıklaması da muhatabına hissettirmiştir. Tüm bunların yanı sıra İbn Sevdekîn'in bir konudaki farklı yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî'ye katkıda bulunarak onun takdirini kazanmış seçkin bir talebe olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁰ Bu nitelikleri dolayısıyla İbn Sevdekîn'in yalnızca bir aktarıcı olmanın ötesinde şerh ettiği metinlere ilişkin doğrudan katkılar yapan, farklı bir İbnü'l-Arabî algısı ve okumasını yansıtan bir şârih olduğunu söylemek mümkündür.

Sitti Acem ise *Meşâhid*'i şerh etmeye İbnü'l-Arabî ile rüyada buluşmasının ardından onun isteği üzerine başlamış ve velâyet yolunda onun yardımını talep etmişti. Şerhinde İbnü'l-Arabî'yi sık sık övgüyle anan Sitti Acem, bu eseri şerh edebilmesinde verâset ve ilahi verginin önemini vurgulayarak İbnü'l-Arabî ve onun gibi velileri takip edebilmesini de bu

42 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 19.

43 Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 174.

44 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 19.

45 Örneğin bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Tecelliyât*, s. 205, 216, 222.

46 Eser, İbnü'l-Arabî'ye ait ve derleyeni İbn Sevdekîn şeklinde kaydedilerek yayımlanmıştır. Yukarıda sözü geçen örnekler için bk. İbnü'l-Arabî, *Vesâilü's-sâil*, s. 27, 30, 33.

47 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 275.

48 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 5-6.

49 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 6-7.

50 *Fütühât*'taki anlatıma göre İbnü'l-Arabî fiilde tecellinin mümkün olup olmadığı konusunda İbn Sevdekîn'in uyarısıyla doğru bilginin farkına varmış ve Allah vergisi bazı bilgileri bazen hocaların öğrencilerinden öğrenebileceğini belirterek onu taltif etmiştir (*Fütühât-ı Mekkiyye*, X, 301 [296. báb]).

iki kavrama bağlamış,⁵¹ çeşitli vesilelerle İbnü'l-Arabî'ye olan güvenini dile getirmiştir. Örneğin şerh sırasında bazı hususları tekrar etmesini gerektiren ifadeler geçtiğinde bunları tekrar olarak görmemiş, ek açıklamalarda bulunmaktan kaçınmayacağını çünkü İbnü'l-Arabî'nin bunları tekrar etmiş olmasının mutlaka bir fayda içerdiğini söylemiştir.⁵² Onun bazı ifadelerinin yanlış anlaşılabilceği endişesi taşıyarak bunları gelmiş ve gelebilecek eleştirilere karşı savunmuş, mesela tenasüh konusu gündeme geldiğinde kesin bir dille İbnü'l-Arabî'yi bu görüşten tenzih etmiştir.⁵³ Yeri geldiğinde *Fusûsu'l-hikem'e*,⁵⁴ *Fütûhât'a*⁵⁵ ve *Tecelliyât'a*⁵⁶ atıflar yapmış, bazı yerlerde ise "Şeyh bazı kitaplarında buna değinmiştir"⁵⁷ diyerek başka metinlerinden de haberdar olduğunu ima etmiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî yalnızca tek olanın⁵⁸ sahip olabileceği tam kemali elde etmiş⁵⁹ ve marifette her açıdan yetkinliğe ulaşmıştır.⁶⁰ O, Allah'ı bilmesi ile ayrıcalıklı kılınmış, bu bilgiyle fert kılınmış tekler (*âhâd*) zümresindedir.⁶¹ Zâhirleri bâtınlarına hükmeden Şibli (ö. 334/946), Hallâc (ö. 309/922) ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) gibi hâlin ahlakıyla ahlaklanmamış, Allah hakkında tenzih etme ve hürmet gösterme ifadeleri ile yetinmiştir.⁶²

3.1. Sitti Acem ve *Meşâhid* Yorumuna İlişkin Görüşler

Tüm bu ifadelere karşılık şerhte Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'den ayrıştığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. Burada ikisini aktaracağımız söz konusu değerlendirmelerden ilki İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki temel konulardan olan ricâlî'l-gayb bağlamında kutup ve ferd arasındaki ilişkidir. Sitti Acem bazı kimselerin ferdi kutup dairesinin dışında gördüğünü fakat bunun mümkün olamayacağını söyler. Çünkü kutup tektir ve hüviyette fani olup O'nun vasıflarıyla nitelenmiştir. Dolayısıyla kutbun dairesinin dışında olmak ilahi isimlerin kapsayıcılığı dışında olmak demektir ki, bu da imkânsızdır.⁶³ İbnü'l-Arabî ise eserlerinde efrâdın kutbun hükmü veya tesir dairesinin dışında olduğunu ve gavs, imam ve kutbun efrâd

51 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 85.

52 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 257.

53 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 164.

54 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 205-6.

55 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 366.

56 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 262.

57 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 205-262.

58 Sitti Acem burada vâhid kelimesini şerhin pek çok yerinde yaptığı gibi kendi asrında kaydını eklemeyen kullandığı için buradaki teklîğin tüm zamanlarda tek veya kendi asrında tek şeklinde anlaşılması mümkündür.

59 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 42, 314.

60 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 50.

61 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 103.

62 Sitti Acem ismi geçen sûfilerin şatahât söylemelerini bu duruma bağlayarak Cüneyd el-Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî gibi temkin ile öne çıkanları onlardan ayırıp kendisini de bu ikinci gruba dahil eder. Bunun sebebi, kendilerinin hâlin izinden kurtulmuş olmalarıdır (*Şerhu Meşâhid*, s. 262). Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de hâl sahibi şatahât söyler (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, 331 [136. bâb]).

63 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 81-2.

üzerinde hüküm sahibi olmadığını söyler.⁶⁴ Dolayısıyla Sitti Acem'in bu konuda İbnü'l-Arabî'den ayrıştığı söylenebilir. Ancak bu konu İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de keskin sınırlar belirlenerek ele alınmamıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bir başka yerde efrâdın kutbun hükmünün dışında olmakla birlikte kutbun da aslında efrâddan biri olup kendisine idare görevi tahsis edildiğini belirten ifadeleri vardır.⁶⁵ Suâd Hakîm de bu sebeple efrâdın mertebeye kutuptan üstün olması gerekmediği sonucuna varır.⁶⁶ Buradaki mesele üstünlükle değil kapsayıcılıkla ilgili gözükmektedir. Nitekim Sitti Acem'in burada İbnü'l-Arabî'yi ismen anmak yerine "denildi ki" kalıbıyla söz konusu görüşü aktarması, muhatapta onun İbnü'l-Arabî'den farklı bir görüş ortaya koymadığı fikrini uyandırır. Bu açıdan kutbun dairesinin dışında olmakla kutbun hükmünün dışında olmanın farklı şeyler olduğu da söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin kavramlar arası nüanslara gösterdiği özen düşünüldüğünde, kutbun efrâddan olup onlara hükmedemiyor oluşu bu ifadeler açısından anlamlı olur.⁶⁷ Bir başka açıdan bakıldığında ise iki müellifin kutup kavramının kapsamı konusunda aynı şeyi kastetmediği düşünülebilir. Çünkü Sitti Acem'e göre kutup, asrında tek, kâmil, bütün isim ve sıfatlarla nitelenmiş, Allah'ın halifesi ve tam tecellisine sahip bir insan iken İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta çok çeşitli kutup türlerine yer vermiş olup bu kavramı farklı türlerine işaret edebilecek şekilde kullanmıştır.

Şerh üzerinde çalışanların da Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'ye bakışı üzerine bu yönde bazı tespitleri bulunmaktadır. Hakîm ve Alâeddîn, Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'yi şerhin pek çok yerinde kâmil, kutup ya da Allah'ın varlıktaki en büyük ismi gibi sıfatlarla nitelemekle birlikte bazı konularda onu eleştiren görüşleri olduğunu savunurlar.⁶⁸ Mesela bir yerde Sitti Acem kendisinin hakikat yönünden konuşurken İbnü'l-Arabî'nin zâhir cihetinden konuştuğunu fakat kendisinin anlatmak istediği hakikatin de ondan gizlenmiş olmadığını söylemiştir. Hakîm ve Alâeddîne göre buradaki hakikat-zâhir ayrımı, sonraki ifade ile yumuşatılmışsa da Sitti Acem'in kendi mertebesini İbnü'l-Arabî'nin mertebesinden üstün gördüğünü ortaya koymaktadır.⁶⁹ Langhi yine aynı örnek üzerinden Sitti Acem'in kendisini İbnü'l-Arabî ile denk gördüğü, onu eleştirmekten ya da farklı görüşler öne sürmekten çekinmediği fikrine ulaşır. Ancak Sitti Acem'in burada açıkça sözü geçen hakikatin İbnü'l-Arabî'den

64 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 168; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 122 [30. bâb] XI, 322 [337. bâb]; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kurbe*, s. 255.

65 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 168, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 255 [3. bâb].

66 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 444.

67 Mustafa Rasim Efendi'nin Bursevi'den (ö. 1137/1725) aktardığı ve geç dönem uzlaşımı yansıtan şu örnek de konunun bu şekilde anlaşılmasına katkı sağlar: Kutup ve efrâd, vezir ve sultanın çalışanları gibidir. Vezirin sultanın çalışanlarına müdâhale etmemesi gibi kutup da efrâda müdâhale etmez. Çünkü efrâd kutbun emri altında değildir. Efrâdın kutba olan üstünlükleri bir ya da birkaç yönden olup bütün yönlerden değildir. Nitekim sultanın çalışanları da memleket idaresi gibi bazı konularda vezirden daha yetkin olabilirler. Fakat bu, vezirin sultanın vekili olduğu gerçeğini değiştirmez (*Istılâhât-ı insân-ı kâmil*, s. 83).

68 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 6m. Addas da Cili'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine yönelik çekincelerini ortaya koyma hususunda yalnız olmadığını, Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî şârihleri arasında onu eleştiren ifadelerle sahip bir yorumcu olarak görülebileceğini söyler ("At the distance of two bows' length or even closer", s. 9).

69 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 6m.

gizlenmediğini söylemesi araştırmacıların bu örnekten hareketle İbnü'l-Arabi'nin eleştirildiği sonucu çıkarmalarını gerekçe bakımından zayıflatmaktadır. Söz konusu ifadelerdeki zâhir cihetinden konuşma bir eksiklik değil anlamlı bir tercih veya başka bir açıdan konuyu işlemek olarak da okunabilir.⁷⁰

Sonuç olarak bizce Sitti Acem'in İbnü'l-Arabi'yi tenkit ettiği veya kendisini ondan üstün gördüğüne ilişkin tespitler, özellikle Sitti Acem'in şerhteki İbnü'l-Arabi algısı göz önünde bulundurulduğunda güçlü gerekçelere dayanmamakta olup abartılıdır. Fakat Hakîm ve Alâeddîn'in de dikkat çektiği gibi *Meşâhid*'i şerh etme konusundaki isabetine ilişkin ifadeleri,⁷¹ kendi görüşlerini öne çıkarması,⁷² bazı kavramları kendine özel anlamlarla kullanması⁷³ ve yeni kavramlar üretmedeki⁷⁴ rahatlığı, bu eserdeki hakikatlere kendisinin de eriştiğine ve söz konusu içeriği kendisinin de tecrübe ettiğine ilişkin anlatımları,⁷⁵ Allah'ın kulları arasında kendi zamanındaki biricik konumuna⁷⁶ ve Allah'ın onun arkasında olduğuna ilişkin inancı ve buna bağlı olarak gelebilecek eleştirilere karşı korkusuzluğu,⁷⁷ sonraki dönem İbnü'l-Arabi şârihlerinde görülmediği için dikkat çekici noktalar. Şerh üzerinde çalışanları böyle bir eleştirel ilişkinin varlığı kanısına ileten de onun bu türlü anlatımlarıyla *Meşâhid*'deki bazı ifadelerin İbnü'l-Arabi'nin kemalinden öncesine ait tecrübeleri yansıttığını

70 Langhi'ye göre Sitti Acem iki konuda daha İbnü'l-Arabi'yi eleştirmektedir. Langhi'nin metni kendi amaçlarını önceleyerek okuduğu izlenimi veren bu eleştirilerin niteliği ve ayrıntılı tartışılması için bk. Özkan, *Meşâhidü'l-esrâr*, s. 129-31.

71 "Biz bu kitap üzerinde düşünenler ve haksız yere onu çözdüğünü iddia edenlerden ayrı olarak onun bununla maksadının ne olduğunu biliyoruz" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 250).

72 "Kim "vücüd, varlığa gelmiştir" (*inne'l-vücûde vücûde*) derse bu cehalettir veya "o var olandır" (*innehu mevcûdun*) derse bu da cehalettir çünkü biz vücûdun bizzat kendisinin (*li-aynihi*) zâhir ya da bâtın hiçbir hakikati olmadığını ve onun için kıdem ya da hudûsun söz konusu olamayacağını kesin olarak biliriz..." (*Meşâhid*'deki kapalı ifadeler hakkında) "Doğrusu bunları ancak Allah'tan verâset ya da vehb (yolu) ile ona ehil olanların anlamaya çalışmasıdır. Verâset ya da vehb olmazsa biz bu kitabın kapalı (manalarını) çözmeye güç yetirmede öne geçemeyiz ve bu kitabın sahibi ve onun dengi velilerin usulünü takip edemeyiz" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 32, 85, 254).

73 Hal' fenâ ademi, vakfe ve itlâ' gibi kavramlar için bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 36, 180, 181.

74 Cery ve tâli' gibi kavramlar için bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 27, 181.

75 "Ben de bu mertebelere derinlemesine nüfûz ve nitelenme yoluyla girdiğimde onların hakikatlerinin birbiriyile karşılıklı alış veriş yapan krallar şeklinde temsil edildiklerini gördüm..."; "Eğer biz zıtların bir araya gelişini doğrudan görüş, idrak ve nitelenme yoluyla anlamış olmasaydık itlâk ve takyidin bir araya gelmiş iki unsur olduğunu kanıtlayamazdık", (Taklidi iman sahiplerinin, münafıkların, Hristiyanların ve Mecusîlerin iman ve tevhidlerine karşı çıkarak) "Biz (hakikati) gözüyle görenler olarak karıştırmıyor, uyarlamıyor, bir kılmiyoruz ancak (Hakk'ın) hakikatteki birliğini resullerin delilleri ile biliyor ve daha önce ilim mertebesindeyken olduğumuz gibi bu bir olanla niteleniyoruz. Bunda aslanan, hakikatte yokluk olan varlıktan, aslında mutlak olarak varlık olan yokluğa dönüşür. Bu dönüşte nasıllık, niçinlik, irade ya da talebe yönelik bir yardım söz konusu değildir. Ben de O'nu böyle buldum. Şâhid sözü geçen şekilde nitelendiğinde hakikatte birleyen hâline gelmez çünkü hakikatte birleyen, pek çok farklı şeyi bir kılmaktır. Biz ise bir kılmayız, biz birleyici de değiliz, fakat Allah'ın bizi fâni kılması ile birleyeniz" (sırasıyla bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 171, 207, 367).

76 "Biz, peygamberlerin getirmiş olduklarını tahakkuk ettirmiş olmakla birlikte hilâfet, mukâbele, mûmâsele, iktisâm ve ittisâf hususunda kullar arasında bizden başkasında (hâsıl olmayacak şekilde) mütehasis olduk" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 272).

77 "Yine kimse bizim korku ve gizli bir tür anlaşma sebebiyle aramızda olan bir şeyde gizlediğimiz, risâletten bir pay[ımız] (kadem) olduğunu düşünmesin. Allah'a yemin olsun ki hayır, eğer böyle olsaydı onu avam mertebesinde olanların dilinde açıkça ortaya koyardık. Allah bizden önceki resüllerini koruduğu gibi bizi de ardımızdan korur" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 272).

belirtmesi olabilir. Çünkü Sitti Acem'e göre "Bana dedi ki", "Ona dedim ki" gibi ifadelerin zikredildiği hiçbir şühûd tarzı kemale delâlet etmez.⁷⁸ *Meşâhid*'deki diyalogların büyük bölümü ise bu ifadelerle başlamaktadır.

3.2. Varlık Kavramının Yorumu Açısından Sitti Acem'in Katkıları

Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhindeki yöntemi ve üslubunun yanı sıra varlık (*vücûd*) görünüşünün sistemindeki yeri de incelenmelidir. Çünkü onun varlık ve ilişkili kavramlara verdiği anlam ve yaptığı yorumlar Ekberî literatürden -en azından *Fusûs* şerhlerinde- yerleşik görüştürten farklı görünmektedir.

İbnü'l-Arabî dinî düşüncenin hemen her konusu üzerine yazmış olmakla birlikte düşünce tarihinde daha çok sırf varlığın (*vücûd-ı mahz*) başka bir şey değil yalnızca Hak olduğu görüşüyle öne çıkmıştır.⁷⁹ Onun bu görüşündeki sırf (*mahz*) kaydı önemlidir çünkü hariçte, zihinde, yazıda ve lafızda olmak üzere dört kategoride incelediği varlık⁸⁰ mutlak anlamda Hak ile aynı olduğunu söylediği sırf varlık olmamalıdır. Nitekim Konevî de Hakk'ın sırf varlık olduğunu söyledikten sonra Hak olan varlığın mutlaklık veya mukayyedlikle sınırlanamayacağını, cüzi ve külli olmadığını, zatına eklenmiş bir birlikle bir veya çok olmadığını vurgular. Bu varlık hakkında hüküm vermek veya onu nitelemek mümkün değildir. Nablusî (ö. 1143/1731) de bunun, gerçekleşme (*tahakkuk*) veya zihinde bulunuş (*husûl*) anlamındaki varlık olmadığını belirtmiştir.⁸¹

İbnü'l-Arabî, Konevî ve Nablusî'nin bu ifadelerinde varlık en genel, kapsayıcı ve nihai kavram olarak karşımıza çıkar. Sitti Acem ise şerhinde varlığa (*vücûd*) yaptığı sayısız atfa rağmen hiçbir zaman açıkça varlığın Hak olduğu şeklinde bir ifade kullanmamış aksine onu tikel bir kavram olarak görmüştür. Ona göre vücûd Allah'ın hakikatinde veya Allah'ın zatında -her iki kullanım da söz konusudur- fani bir hakikattir,⁸² Allah'ın hüviyetinde fâni olan bir ârife isim olarak verilebilir ve *Meşâhid*'in on dördüncü meşhedinde görüleceği gibi vücûdun bütünlüğü bozulabilir (harap olur).⁸³ Allah kendisi var ve başka hiçbir şey yokken -hakikatinde fâni olan- vücûdla görünmeyi diler ve amâyı yaran nurla zâhir olur.⁸⁴ Vücûd Allah'ın ona "kün/ol" demesiyle var olmuştur⁸⁵ nitekim Allah vücûdu önceler.⁸⁶ Vücûdun evvel mertebesinde bulunuşu ancak ilim bakımından olup vücûd aslında zâhire

78 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 250.

79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, 59 [198. bâb].

80 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 119-20 [Mukaddime]; VIII, 136-7 [177. bâb].

81 "Tahakkuk anlamında vücûd, bir şey gerçekleştiğinde söylenen "bir şey vücûd buldu" (vücûdeş-şey'u vücûden) ifadesindeki vücûddur. Husûl anlamındaki vücûd ise zihinde var olmayı ifade eder" (Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 204-6).

82 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 28, 97, 254.

83 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 49, 386.

84 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 96.

85 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 45.

86 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 57.

ait olduğu için⁸⁷ ilimdeki vücûda vücûd isminin verilmesi de doğru olmayacaktır.⁸⁸ Vücûdu önceleyen sadece Allah ve ilmi değildir; zatın arşı vücûddan önce suyun üzerindedir,⁸⁹ Vâhid ismi⁹⁰ ve hatta *Meşâhid*'de şahidin on ikinci meşhedde girmek istediği "Evvel mertebesinden önce olan sûret" de vücûddan -ve Rabbin kullardan ahd alışından- öncedir.⁹¹ Tüm bu ifadeler Sitti Acem'in vücûdu var olan her şeyi kapsayacak bir üst kavram olarak kullanmadığını gösterir.⁹² Nitekim ona göre mutlaklık ya da mukayyedikle sınırlanamayacak, küllî ya da cüzi olmayan, hakkında herhangi bir hüküm verilemeyecek olan vücûd değil zattır. Sitti Acem'e göre mutlak zat ayırıcı nitelik ve sınırlamadan uzaktır⁹³ dolayısıyla kendinde herhangi bir ayrışma olmaz, yani onun için herhangi bir belirlenme sözü konusu değildir dolayısıyla bilgiye de konu olamaz. Onun şerhte ilahi varlıkla ilişkili olarak kullandığı bazı kavramlar onun mertebe anlayışına ışık tutabilir. Buna göre daima itlâkta olan, isimlerle nitelendiğinde farklı bir mertebeye geçen, takyidle nitelendiğinde bir sûrete bürünen fakat mutlak hâlde iken künhüne erişilemez olan zat ilk mertebeyi temsil eder. Zatın isimlerinden ahadiyet ve itlâk onun birliği ve mutlaklığını ifade eden iki hâldir. Nitekim sadece zat değil vücûd ve Allah da itlâk ve takyid hâlinde olabilir.⁹⁴ Fakat bu durum vücûd ve Allah'ın zatla aynı şey olmasını gerektirmez. Zatın ayrışıp belirlenmesi a'yân-ı sâbitenin kendisi ile birlikte olduğu mertebe olan hüviyeti ifade eder. Hüviyet ise Allah'ın hakikatidir ve kendisinde fani bir hakikat olan vücûd Allah'ın onunla görünmeyi istediğinde ortaya çıkan varlığı ifade eder.⁹⁵ Vücûd itlâk hâlinde iken kâmil değildir,

87 Sitti Acem'e göre vücûd dört âlemi ifade eden dört isimden oluşur: Evvel, âhir, zâhir ve bâtin.

88 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 56. Nitekim İbnü'l-Arabî de şeylerin ilimdeki varlığını vücûd değil sübüt ile ifade eder.

89 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 326.

90 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 318. Aslında Sitti Acem burada da İbnü'l-Arabî'den farklı bir görüş öne sürmez. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre de Vâhid zatın ismi iken Allah ulûhiyet mertebesinin ismidir (Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 721).

91 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 360. Burada sûretin vücûddan önce oluşunun zamana dayalı olmadığını, ontolojik bir öncelik olduğunu hatırlatmak gerekir. Nitekim yedinci meşhedde sâk ile vücûd arasında kurulan ilişki de bu bağlamdadır. Sitti Acem "Yapı sâk üzerine binâ edilir, üstünlük onundur (sâkındır) buna rağmen (sâk) ona (yapıya) tabidir" cümlesini açıklarken yapıyı *vücûd* ve sâk'ı da Allah'ın kıyamet gününde kendisi ile tecelli ettiği *sûret* olarak yorumlar. Bu sûret aynı zamanda insan-ı kâmilî temsil eder. İnsan-ı kâmil vücûd kubbesini ayakta tutan bir direk (*amed*) gibidir. Sâk, yani incik de insanın bedenini ayakta tutan bir kemiktir. Buna göre vücûd sâk tarafından taşınmaktadır ve ona bağlıdır fakat üstünlük vücûda değil sâka aittir. Çünkü o, vücûdda fâildir, vücûdun aslıdır, vücûd ondan sâdır olur ve onunla görünür. Bununla birlikte vücûd ahadiyetle nitelendiğinde sâk ona tâbi olur çünkü sâk sûrettir, sûret mukayyedir ve mukayyed, ahadiyetin özelliği olan mutlaklığa tâbi olmak zorundadır (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 285).

92 Burada onun kullandığı vücûdun Ekberî literatürde Hak veya Allah olduğu ifade edilen üst kavram olarak vücûdla aynı şey olmayabileceği, daha fer'î bir kavramı kastettiği akla gelebilir. Fakat o, vücûdu ilgili literatürde vücûdun Hak olduğu çıkarımına dayanak teşkil edebilecek cümlelerde de kullanmıştır: "Vücûdda zâhiren ve bâtinen Allah'tan başkası yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 344), "vücûd birdir" (*Şerhu Meşâhid*, s. 387), "vücûd hakikatte Allah'a aittir, vücûdda Allah'ın hüviyetinden başka bir şey yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 49, 50, 98) ve "Allah'tan başkasına ait bir vücûd yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 30). Bu gibi ifadeler zatın, vücûdun ve Allah'ın aynı hakikate işaret ettiğini düşündürülebilir ise de bunlar aslında yalnızca vücûdun Allah'a ait, O'na has ve bir oluşunu göstermektedir.

93 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 206.

94 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 211-2, 297.

95 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 62, 196.

kemale ulaşması için itlâkın yanında takyid ile de nitelenmesi gerekir, bu da insanın ortaya çıkışıyla mümkün olacaktır.⁹⁶ Çünkü vücûdda itlâk Allah, takyid de Rahman ismine aittir. Rahman Allah'tan ilk ortaya çıkan (*sâdır*) ve her şeye yaratılışını yeteneğinin genişliği ölçüsünde veren isim olup bu sudûr hakikat-i muhammediyyenin yani sözü geçen insanın zuhuru ile temsil edilir. Böylece rahmet de bu isim aracılığıyla varlığın her zerresine yayılma imkânı bulur.⁹⁷

Vücûdun itlâktan takyide uzanan bu kemal yolculuğu aksi yönden şahid için de geçerlidir. Şâhidin kemale uzanan yolda vücûdun tamamı ile nitelenmesi beklenir. Çünkü mukayyed olan vücûdunun itlâkla da nitelenmeye ihtiyacı vardır. Vücûdun bu çift yönlü kemal yolculuğu, İbnü'l-Arabî ve Konevîde de görülen nüzûl ve urûc ya da terkip ve tahlil miracı temalarıyla benzerdir.⁹⁸ Fakat Sitti Acem'in varlık anlayışında taayyünler, lâhût, ceberût, melekût gibi isimlerle anılan mertebeler yoktur. O, taayyün yerine temeyyüzü kullanmayı tercih eder fakat metin boyunca bu kavram mertebelerle ilişkilendirilmez. Varlığın mertebe ve hâllerini anlatırken sık kullandığı diğer kavramlar ise itlâk-takyid ve zâhir-bâtındır. Şâhidin kemal yolculuğu Allah'ın isimlerinde gerçekleşen mahv, cereyân, fenâ ve şühûd gibi kavramlarla ifade edilen farklı mertebeler üzerinden gerçekleşir. Bununla birlikte onu Ekberî ekolden ayıran en önemli nokta varlık görüşünde vücûd, Allah ve zatı ayırmasıdır. Özetle ona göre vücûd, Allah'ın hakikatinde fani bir hakikat olup O'nun "kün" emri ile zâhir olan bir ara durum konumundadır. Allah mutlak vücûd değildir. Mutlak Zat ise tüm bu kavramlardan yüce ve her türlü temyizden uzaktır.

Sitti Acem'in varlık kavramına getirdiği bu yorum özellikle Ekberî ekolde yerleşik varlık anlayışından⁹⁹ farklı görünmekle birlikte bazı temel noktalarda İbnü'l-Arabî'nin anlattıklarıyla kesişen bir içeriğe sahiptir. Örneğin yukarıda değindiğimiz gibi Sitti Acem'e göre zat bütün belirlenimlerden uzaktır fakat temyizle nitelendiğinde hüviyet ismini alır ve böylece bilinebilir duruma gelir. İbnü'l-Arabî de benzer şekilde zatın temeyyüz etmesiyle ulûhiyet mertebesini ifade eder duruma geldiğini söyler. Ona göre ulûhiyet mertebesinin hakkını yalnızca Allah verebilir, dolayısıyla zatın temeyyüz ettiğinde Allah ismini aldığı söylemek mümkündür.¹⁰⁰ Nitekim İbnü'l-Arabî bunu açıkça ifade etme gereği de duymuş ve "Allah var idi ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu"¹⁰¹ denilen şey zat değil ulûhiyettir. Çünkü zat için ilahi ilimde sabit her hüküm, uluhiyet hakkındadır" demiştir.¹⁰² Bu bakımdan İbnü'l-Arabî

96 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 70, 248.

97 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 149, 152.

98 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 107-8 [177. báb]; Demirli, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık*, s. 246.

99 Ekberî ekolde varlığın Hak olduğunu kabul eden bu anlayışın istisnaları da vardır. Bir örnek için bk. Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı Eserleri", s. 717-721.

100 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 110, 463 [Mukaddime, 16. báb]. Fakat mesela Avni Konuk "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" hadisinin lâ taayyün, mutlak zat, ahadiyyet-i sırf gibi isimlerle anılan mertebeyi anlattığını söyler (*Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 6).

101 Buhâri, *Bed'u'l-halk* 1.

102 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 106 [Mukaddime].

zatla Allah'ı da birbirinden ayırmıştır.¹⁰³ Söz konusu ifadelerle göre İbnü'l-Arabî'de de Zat mertebesi her şeyden müstağnidir. Allah ile isimlenebilir fakat bu durumda aynı mertebede kalmaz, ulûhiyet mertebesine tenezzül eder. İsim ve sıfatlar İbnü'l-Arabî'de zatın aynı olduğu ve onun birliğine ve basitliğine bir zarar vermedikleri için de bu isimlenme Zat'ın mutlaklığını etkilemez. Çünkü arazların çokluğu cevheri etkileyemez.¹⁰⁴ Burada İbnü'l-Arabî'nin belli kavramları kullanmak bakımından çok titiz davranmadığı, özellikle *Fütûhât* gibi yazımı yıllara yayılmış ve hacimli bir eserin farklı kısımlarında birbirinden farklılaşan ifadelerle yer verdiği,¹⁰⁵ dolayısıyla onun zat, uluhiyet, Allah kavramları arasında gözettiği ayrımın metin açısından tutarlı olmadığı ileri sürülebilir. Ancak onun kelimeleri ve harfleri seçerken gösterdiği özen dikkate alındığında bu türlü farklılaşan ifadeler ayrı bir anlam kazanır. Mesela o, zat kelimesini harf-i târifile kullandığı pek çok yerde her türlü isim ve sıfattan uzak mutlak zatı kastederken, Hakk'ın/Allah'ın zatı dediğinde O'nun hüviyet ve mahiyetini kastediyor olabilir. Nitekim *Fütûhât*'ta "Hakk'ın varlığı zatından başka bir şey değildir. Bununla birlikte Hakk'ın zatı bilinemez fakat nitelikleri bilinebilir. (...) Zatın hakikatini bilmek imkânsızdır"¹⁰⁶ demiştir. Bu da Hakk'ın varlığının mahiyetinin aynı olduğu,¹⁰⁷ Hakk'ın mahiyetinin bilinemeyeceği fakat niteliklerinin bilinebileceği, öte yandan Zat'ın hakikatini bilmenin ise imkânsız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu anlatıma göre Hakk'ın zatı ile Zat'ın ayrı şeyler olması mümkündür.

3.3. Sitti Acem'in Karşılaştırılabileceği Örnekler: Tilimsânî ve Cîlî

Bu başlık altında İbnü'l-Arabî'yi bazı konularda Konevî ve takipçilerinden farklı yorumlayan iki örneğe değinilecektir. Bunlardan birincisi İbn Sevdekin ve Sitti Acem'le çağdaş, İbnü'l-Arabî'nin bir başka talebesi ve şârihi olan Tilimsânî'dir. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin talebesi olmakla birlikte Ekberî geleneğe aidiyeti sorgulanmış, eserlerinde Nifferî'nin (ö. 354/965'ten sonra) görüşlerinin merkezde olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁸ Nitekim onun *Mevâkıf* ve *Menâzil* şerhlerinde de İbnü'l-Arabî'ye doğrudan atıf yoktur fakat görüşleri üzerindeki etkisi açıkça görülebilir.¹⁰⁹ Kendisinden hatmü'l-evliyâ olarak söz ettiği¹¹⁰ İbnü'l-Arabî'ye belli bir hürmet duyduğu da açıktır. Bununla birlikte bu hürmet İbn Sevdekin ve Sitti Acem'de görülen saygı ve ilgi derecesine yaklaşmaz.

103 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 29 [66. bâb].

104 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 109 [Mukaddime].

105 Onun bazı eserlerindeki üslubu hakkında öne sürülmüş bu gibi tezler hakkında bk. Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 11, 17. Afifi'nin buradaki görüşlerinin zaman içinde değiştiğini belirtmek gerekir.

106 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 342 [6. bâb].

107 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 123 [Mukaddime].

108 Tilimsânî hakkında Türkçedeki tek etraflı ve nitelikli çalışma için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115.

109 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 117.

110 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 41.

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî okumasında yer yer Sitti Acem'i hatırlatan özgün, kendine güvenini ve bağımsızlığını sezdiren fakat saygılı bir ton görülür.¹¹¹ Onun *Fusûsu'l-hikem* şerhini yukarıda sözü geçen temalardan hareketle incelediğimizde öncelikli olarak eseri şerh etme niyetinde etkili herhangi bir rüyadan bahsetmediğini görürüz. Şerhe öğrencisi Ebü'l-Kasım et-Taberî'nin (ö. 710/1310) isteği üzerine başlamıştır.¹¹² Görebildiğimiz kadarıyla eseri şerh etmedeki yetkinliğini de müellifle manevi bir bağlantı şartıyla sınırlandırmamıştır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aktardığına göre *Fusûs'u* anlamının kişinin manevi mertebesine bağlı olduğu görüşündedir. Nitekim *Fusûs'u* Kur'an ve hadise muhalif gören öğrencisi Kemâleddin el-Merâğî'ye (ö. 733/1332) eserdeki tevhide anlayabilmesi için bu düşünceleri göz ardı etmesini ve saf bir kalple gelmesini tavsiye etmiştir.¹¹³

Yine görebildiğimiz kadarıyla şerhinde verâset ve hilafet kavramları Sitti Acem ve İbn Sevdekinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî ve diğer velilere vâris olma, hilâfetin hakkını verme gibi motifler üzerinden işlenmemiştir. Şerhinde en çok dikkat çeken yön bazı ifadelerinin İbnü'l-Arabî'yi eleştiren ve ondan farklı düşünen bir müellif olarak görülmesine yol açmasıdır. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla ona bu konuda Ekberî gelenekten bir eleştiri gelmemiştir.¹¹⁴ Polemik literatüründe ise daha çok İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bir aktarıcısı olarak yer almış ve birkaç yerde de İbn Teymiyye'nin eleştirdiği bir sufi¹¹⁵ olarak zikredilmiştir.¹¹⁶

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri bazı konuları kapalı bıraktığı ya da fazla açıklamada bulunduğu, tahkik tavrında konuşmadığı ve bilinçli olarak perdelilerin seviyesine inerek yazdığı yönündedir. Fakat onun İbnü'l-Arabî'nin şerh yöntemine ilişkin bu eleştirileri Sitti Acem'de olduğu gibi çoğunlukla tercih meselesi gibi görünmektedir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'taki* bir ifadesini hâl diline göre yazdığını, bunun da tahkik makamında geçerli olmadığını, bir başka yerde de onun Süleyman Fassî'nde -kendisinin dörtlü sisteminde ilk mertebeye denk gelen- ilim tavrında konuştuğunu söyler. Fakat onun bunu yaparken perdeli kimselerin aklını gözettiğini, bunun da Hz. Peygamber'in eseri insanlara ulaştırmasına yönelik emirden kaynaklandığını ekleyerek bunun bir eleştiri olmadığına dikkat çeker. Kendisinin ise tebliğ gibi bir amacı olmadığı için uzun açıklama yapmaya ihtiyaç duymamıştır.¹¹⁷

111 Şerhlerinde görüşlerini dile getirirken "zevkime göre" gibi kalıplar kullanmış, kimseyi kendi zevkine uyma hususunda mecbur tutamayacağını belirtmiş, bir başka yerde "benim müsamahakâr olmadığım bilinsin" ifadelerini kullanmıştır (Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 161; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 113).

112 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 41.

113 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 79.

114 Musakhanov onun İbnü'l-Arabî eleştirisinin Simnânî, Cîlî ve Rabbânî'nin eleştirileri gibi Ekberî gelenekte karşılık görmediğini söyler (*Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 23). Buna bir istisna olarak görülebilecek Lâmiî Çelebî'nin onu eserine almaması hakkındaki yorumlar için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 20.

115 İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'yi monist olmakla suçlarken onu Tilimsânî ve İbn Seb'in (ö. 669/1270) gibi meşhur monistlerden ayrı tutar ve İbnü'l-Arabî'nin bu meselede tüm bunlar arasında İslâm'a en yakın olan kişi olduğunu belirtir (*Mecmû'u fetâvâ*, II, 143'ten naklen, Afîfî, "İbn 'Arabî", s. 407).

116 Tilimsânî'yi ağır biçimde eleştiren isim İbn Teymiyye olup ondan sonra benzer eleştirileri yine kendisini kaynak göstermek suretiyle kaleme alan isimler İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbrahim Halebî (ö. 956/1549), Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Şevkânîdir (ö. 1250/1834) (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 130-3).

117 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 267; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 110, 123-4. Burada Sitti

Fakat onun bazı yerlerde şerhine sözlü olarak devam edeceğini söylemesi, görüşlerini yazılı olarak dile getirmesinin şeyhine karşı sù-i edep olarak görüleceğini, bu gibi yerlerde müsamaha göstermenin sakıncalı olacağını belirtmesi¹¹⁸ İbnü'l-Arabî'ye bazı eleştirileri olduğunu gösterir. Bununla birlikte onun a'yân-ı sâbite görüşüne karşı çıkması sıra dışı bir durumdur.¹¹⁹ Çünkü Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite görüşünü kalbi perdelileri kandırmayı umarak onların seviyesine inebilmek için ortaya koymuştur. Onun mekr/hile olarak ifade ettiği bu tavır insanların Hakk'ın ve halkın birliği inancına geçişinde kolaylık sağlama amacıyla ilgilidir.¹²⁰ Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri olarak zikredilen bu örneklere bakıldığında onun İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine karşı çıkmakla birlikte bunu açıkça ifade etmekten kaçındığı sonucuna ulaşılabılır. Nitekim şerhinde yer yer İbnü'l-Arabî'den ayrıldığı mutlak varlık ve a'yân-ı sâbite görüşüne ters düşen açıklamaları görülür. Fakat o bunlardan birinin yer aldığı İdris Fassi'nın sonunda şerhi bitirdikten sonra "Bahsettiğim şeylerin hiçbiri bana ait olmayıp Şeyh'in sözlerinden anladıklarımın şerhini söylüyorum"¹²¹ diyerek bu açıklamalarda kendi görüşlerini geri planda tuttuğunu ortaya koyar.

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî takipçilerinden farklı düştüğü ikinci temel konu mutlak varlığın mahiyetidir.¹²² Fakat onun mutlak varlık hakkındaki görüşleri yeterince net değildir. Çünkü bazı yerlerde Hakk'ın sırf varlık, mutlak varlık, hakiki varlık olduğunu söylerken bir başka yerde de onun hakikatte isminin olmadığını söyler. Aslında Hakk'a varlık demek bile doğru değildir çünkü varlık onunla zahir olmuştur.¹²³ Öte yandan kendisi hakkında varlık hükmünün bile verilemediği Hakk'ı varlıktan uzak tutacak olan da yine bir varlık (bir insan) olacağı için onun varlıktan büsbütün soyutlanması imkânsızdır. Tilimsânî'nin bu çelişkili duruma bulduğu çözüm, bu türlü durumlarda İbnü'l-Arabî'nin tavrını hatırlatan bir şekilde¹²⁴ Allah'tan resul vasıtasıyla ulaşan emre akılla ulaşmaktır.¹²⁵ Dolayısıyla Tilimsânî'nin varlık görüşü net olmasa bile Hakk'ı varlık olarak nitelemekten kaçınması sebebiyle *Fusûs* şerhlerindeki yerleşik tutumdan farklı düşündüğü açıktır.

Acem'in özellikle nasları ve bazı zor konuları halkın anlayışına yaklaştırarak onlara ulaştırmayı velinin görevleri arasında zikrettiği hatırlanabilir (*Şerhu Meşâhid*, s. 109-10). Nitekim Tilimsânî de *Kasîde-i Tâiyye* şerhinde ve *Fâtiha* tefsirinde muhatap kitleyi gözeterek benzer bir yöntem izlediğini söylemiştir (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 11, 124). Fakat Tilimsânî tebliği velâyete ilişkilendirmez.

118 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 113; Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 180.

119 Musakhanov'a göre Tilimsânî'nin Ekberî gelenekteki yeri a'yân-ı sâbiteyi kabul etmediği için sorgulanmalıdır (*Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115).

120 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 160; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115, 282.

121 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 153.

122 Tilimsânî'nin a'yân-ı sabiteye karşı çıkarken dayandığı temel argüman da aslında bu konuyla ilgili olup ayınların sâbit oluşunun bir ve tek olan Allah'ın varlığının yanında ikinci bir varlık kategorisine sebebiyet vermesidir. Konunun ayrıntılı tartışması için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 199-217.

123 Bu soru ifadesi Tilimsânî'nin varlığı sıfat olarak gördüğü izlenimini uyandırır da o, birkaç yerde varlıktan anladığı şeyin kelamcı ve felsefecilerin varlık görüşünden farklı olduğunu çünkü onlar varlığı araz olarak görürken ona göre varlığın cevherlerin cevheri ve zatların zatı olduğunu söyler. (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 201-2).

124 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, XII, 299 [359. bâb].

125 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 203.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine eleştiriler yöneltmesi sebebiyle Ekberî gelenek içerisinde farklı bir ilgi oluşturan Abdülkerîm el-Cîlî, bu çalışmada karşılaştırma amacıyla ele alınacak son şârihtir.¹²⁶ Cîlî'nin doğurduğu etkinin en kapsamlı örneklerinden biri Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) *Kıra'r-rûhi'l-memdüd* adlı eserinde onun varlık görüşlerini eleştirmiş olmasıdır.¹²⁷ Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine karşı eleştirel tutum sergilemekle birlikte “ona sonsuz bir saygı beslemektedir.”¹²⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî'yi anarken “En büyük veli, en yüce kutup, ilim sıfatının mazharı, aynı ve hikemî kemâlâtın meclâsı, hakikatin dili” gibi ifadeler kullanır.¹²⁹ Bununla birlikte *Fütûhât*'ın 559. bâbını şerh ettiği *Şerhu müşkilâtî'l-Fütûhât*'ı yazmasında etkili olan sebepler¹³⁰ bir bakıma İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemine getirdiği temel eleştirileri ortaya koymaktadır. Cîlî bu tavrı ile Ekberî gelenek şârihlerinden modern dönem okurlarına ve araştırmacılarına uzanan¹³¹ İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemini eleştirmenin ötesinde yücelten ve bunu bir hikmete bağlayan anlayıştan uzak kalır.¹³²

Cîlî'nin üslup ve yöntemden başka içerik yönüyle İbnü'l-Arabî şârihlerinden ayrıldığı iki temel konu ise ilmin maluma tabi olması¹³³ ve yukarıda da işlendiği şekliyle zat-mutlak varlık ayrımıdır. Ona göre bütün varlığın kendisinden tecelli ettiği zat her türlü kayıttan münezze olup onun hakkında herhangi bir bilgi edinebilmek imkânsızdır. Bunun sebebi ise bir

126 Kartal onun özel konumuna gerekçe olarak yorumcu olmasının ötesinde orijinal bir üslup ve söylem geliştirmesini de ekler (“Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu”, s. 164). Ekberî gelenek içerisinde yapılan benzer bir eleştiri de kelim ve tasavvuf disiplinlerini birbirine yaklaştırmaya çalışan Kurânî'ye Nablusî'nin eleştirisidir. Nablusî'ye göre Kurânî'nin bu çabası ne zahir ne de batın ehlinin görüşleriyle temellendirilemeyecek nitelikte olup sistemli bir bütün oluşturmaktan uzaktı (Çelik, “İbrahim el-Kürânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru”, s. 74, 76-7). Nablusî, Sitti Acem şerhindeki birkaç hususta da talebesinin istinsah ettiği bir nüshanın kenarına düşülen notlarla itirazlarını belirtmiştir (Özkan, *Meşâhidü'l-esrâr*, s. 85-6).

127 Burada hem Tilimsânî hem de Cîlî'nin Tanrı hakkında yaptıkları varlık-zat ayrımında görüşlerini ortaya koyarken İbnü'l-Arabî'ye açık bir eleştiri getirmediğini belirtmek gerekir. Zaten Cîlî'nin tasavvufî görüşlerini inceleyen Kartal'ın da belirttiği gibi (*Abdülkerîm Cîlî*, s. 92) İbnü'l-Arabî'nin varlık-zat üzerine düşünceleri bu konuda kesin bir yorum yapmak için yeterli açıklıkta değildir. Öte yandan Tilimsânî (ifade farklılığı bakımından) ve Cîlî a'yân-ı sâbite konusunda İbnü'l-Arabî'den farklı düşündüklerini açıkça dile getirmişlerdir. Cîlî, Bosnevî dışında *el-İnsânü'l-kâmil* isimli eserinin şârihi İshak b. Muhammed b. Abdülkerîm ve Ahmed Avni Konuk gibi müellifler tarafından da bu hususta eleştirilmiştir (Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 158-60).

128 Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 129.

129 Cîlî, *Şerhu Müşkilât*, s. 66.

130 Bunlar İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta karmaşık bir yöntem uygulaması, farklı diller kullanarak konuları zorlaştırmaması, bu nedenle insanların ya kitabı okumaktan ve fayda elde etmekten âciz kaldığı ya da onun anlattığı garip kinaye ve işaretleri anlayamadıkları gerçeğidir (Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 66-7; Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 49). Ancak Cîlî'nin telif üslubunda da benzer sorunlar vardır. Nitekim Kartal, Cîlî'nin eserlerinde konuları belli bir düzende ele almasına karşılık kullandığı sembol ve alegorilerin delalet ettiği şeylerin bilinmemesi sebebiyle üslubunun kapalı olduğunu söyler.

131 Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Umman*, s. 87-100. Chodkiewicz gibi müellifler İbnü'l-Arabî'nin böyle bir yoruma imkân veren ifadeleri (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 236 [69. bâb]) sebebiyle haksız görülmeyebilirler.

132 Kartal Cîlî'nin tavrının eserleri okunurken açıkça görülebileceğini söyledikten sonra bunu onun İbnü'l-Arabî'den farklı düşünerek kendi kişiliğini ortaya koyma çabasına bağlar (*Abdülkerîm Cîlî*, s. 196-7).

133 Cîlî İbnü'l-Arabî'nin ilim maluma tabidir önermesinin Allah'ı ilim konusunda muhtaç duruma getirmesi sebebiyle yanlış olduğunu savunur. Bununla birlikte insanın irade özgürlüğüne sahip olması gerektiği konusunda onunla hemfikiridir. Bu duruma bulunduğu çözüm hüküm kavramında olup iki görüşün de doğurduğu problemler için bk. Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 151-61.

şeyin bilinebilmesi için zıddının ya da denginin bulunması gerektiği ilkesi olup zat için ikisinin de düşünülemez olmasıdır.¹³⁴ Cîlî'ye göre varlık zatın bir sıfatıdır ve zat varlıkla tecelli ederek farklı mertebelerde kendini gösterir. Zat, ahadiyet, vâhidîyet ve ulûhiyet mertebeleri vasıtasıyla bilinebilir hâle geldiğinde, artık sırf-mutlak konumundan çıktığı için yine mutlak hâli ile bilinmiş olmayacaktır. Cîlî'nin bu konuda İbnü'l-Arabî takipçilerinin büyük çoğunluğundan farklı düşündüğü açıksa da zatın mutlak varlıktan farklı oluşu konusunda İbnü'l-Arabî'ye açıkça eleştiri yönelten bir metni yoktur. Bu da onun zatın mutlak varlıkla ilişkisi konusunda İbnü'l-Arabî ile mutabakat içinde bulunduğunu gösteriyor sayılabilir. Bu bağlamda benzer bir tavır Allah'ın isim ve sıfatlarının zatının aynı olduğuna ilişkin görüşlerini İbnü'l-Arabî ile karşılaştırmasında görülür. Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin bu konuda kendisi gibi düşündüğünü fakat açıklama biçiminin farklı olduğunu vurgular.¹³⁵

Cîlî, Tilimsânî'den farklı olarak a'yân-ı sâbitenin varlığını ve gerekliliğini savunur, a'yânı bir yönden kadîm bir yönden hâdis olarak nitelendirir. Ona göre Allah'ın sıfatları zatının aynı olup ilim sıfatının sonucu olan a'yân da o sıfat gibi kadîm fakat varlığı bir başkasına dayandığı için hâdistir.¹³⁶ Bununla birlikte Cîlî mahlûkatın ilahi ilimden ayna çıkarılmalarından önce ilimde sırf yokluk hâlinde olduklarını fakat Hakk'ın onları kudretiyle bilmesi sonucu var olabildiklerini vurgular. Nitekim Cîlî burada İbnü'l-Arabî'nin varlığın yokluğun yokluğundan yaratıldığı görüşünü Allah'ı yokluktan varlığa çıkartma hususunda aciz gösterdiği gerekçesiyle eleştirir.¹³⁷ Bu noktada önemli olan, Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'ye dönük hürmetine rağmen irade, kudret ve ilmin maluma tabi oluşu meselelerinde açıkça onu eleştirmiş olmasıdır. Kartal, Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'ye saygı duymakla birlikte kayıtsız şartsız bir bağlılıktan uzak bu tavrına iki sebep gösterir: Kendine güveniyle öne çıkan kişiliği ve eleştirel bakışını çekinmeden ortaya koymasını sağlayan tavrı. Fakat kayıtsız şartsız bağlılıktan uzak bu tavrın yukarıda görüşlerine değinilen üç şârihte de kısmen görülmesi, Cîlî'nin ise sonraki literatür içerisinde münferit kalması dikkat çekicidir. Çünkü bu şârihler henüz bir şerh ekolü oluşmadan önce eser vermiş ve belki bu sebeple de müstakil kalabilmişlerdir. Nitekim Kartal, meseleye benzer bir biçimde *Fusûs* şerhleri üzerinden değinerek “bir şârih olmak ile özgün bir düşünür olmak” arasında neredeyse tüm şârihlerin metinle okuyucu arasına girmek istemeyerek geri durduklarını, kendi düşüncelerini çok nadir olarak ortaya koyduklarını söyler. Yine metni yorumlarken “Sünnî düşünceye muhalefet etmemek” ve *Fusûs* metninin lafzının da peygamber tarafından İbnü'l-Arabî'ye verildiğini iddia etmek gibi örnekler üzerinden kendini gösteren muhafazakâr tutumun ilk şârihlerde görülmediğine dikkat çeker.¹³⁸ Kartal isim vermese de İbn Sevedkîn, Tilimsânî ve Sitti Acem'in bu tespitin eksiksiz

134 Cîlî, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, s. 53.

135 Cîlî'nin bu tavrı Kartal'a göre İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü savunma biçiminde Mu'tezile'ye yaklaşmış olması dolayısıyladır (*Abdülkerim Cîlî*, s. 124-5).

136 Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 149-50.

137 Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 150-1; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 158-60.

138 Kartal, “Balî Sofyavî'nin *Fusûsu'l-Hikem* Şerhinde Vahdet-i Vücûd”, s. 89.

birer örneği olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁹ Bununla birlikte böyle bir şerh anlayışının ilerleyen yüzyıllarda öne çıkan başka bir örneğinin olmayışı ya da Ekberî ekolün varlığı ile ilişkisi üzerine konuşabilmek için daha derin araştırmaların gerekliliği kaçınılmazdır.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin ilk eserleri arasında sayılan *Meşâhidü'l-esrâr*, literatürde *Fusûsu'l-hikem* etrafında gelişen şerh geleneğinden farklılaşan bir birikime kaynaklık etmektedir. Bu çalışmada *Meşâhidü'l-esrâr*'ın erken dönem şârihlerinden İbn Sevdekî ve Sitti Acem'in metinleri incelenerek esere şerh yazma gerekçeleri, öne çıkardıkları temalar ve benimsedikleri hareket noktaları üzerine bir tespit denemesi yapılmıştır. İki şârihin de telif süreçlerinde ilahi yardım, rüya, müellifle doğrudan bağlantı, yetkinlik, verâset, irşâd gibi kavramların belirleyiciliğine yaptıkları vurgular, sonraki dönemde de İbnü'l-Arabî şârihlerinin neredeyse tümünde belli ölçüde karşılaşılan temel kabullerdir. Ancak her iki *Meşâhidü'l-esrâr* şârihi de şerh için gerekli gördükleri yetkinliği temellendirirken ilahi vergiyle birlikte kişisel yeteneği öne çıkaran bir velâyet fikrini işleyerek şârih kimliklerini bir üst aşamaya taşımaya çalışmalarıyla dikkat çekerler. Bununla birlikte şerhlerinin *Meşâhidü'l-esrâr*'ın anlaşılmasına katkısı sınırlı düzeyde kalmış olup üslup ve yöntemleri sonraki dönem İbnü'l-Arabî şerhçiliğinde takip edilememektedir. Bu bağlamda literatür açısından Sitti Acem şerhinin konumu dikkat çekicidir. Sitti Acem şerhi yazarken kullandığı dil ve kavramsal çerçeve, atf yaptığı süreçler ve öznel tecrübeleri ile *Meşâhidü'l-esrâr*'ı okuyucuya açmaktan çok kendi tasavvuruna yaklaştırmayı denemesi dolayısıyla modern araştırmalarda bir İbnü'l-Arabî eleştirisi olarak görülmüştür. Ancak onun İbnü'l-Arabî'ye ters düştüğü ileri sürülen örnekler incelendiğinde bunların doğrudan aykırılık ve eleştirel tutum yansıtmadığı, konulara farklı bir bağlam kazandırma arayışı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Sitti Acem'in *Meşâhidü'l-esrâr*'da sözü edilen içeriği oluşturan müşahedeleri bizzat tecrübe ettiğine ilişkin anlatımları, velâyette kendi konumunu öne çıkaran, hatta İbnü'l-Arabî ile kendisini denk gördüğünü ima eden ifadeleri ve kendine duyduğu sınırsız güven onu literatürde öngörülen şârih profilinin dışına çıkarmaktadır. Ayrıca öğretimi bakımından da zatı vücûddan bağımsız değerlendirmeyle açık bir şekilde *Fusûs* şerhlerinde işlenen ana fikirden ayrılmakta, konuya ilişkin benzer bakış açısına sahip Tilimsânî ve Cîlî gibi yazarlarla karşılaştırılabilecek bir içerik sunmaktadır.

¹³⁹ Sözü geçen geri duran şârihlere ise, mesela kendisini nâkil olarak adlandıran Abdullah Salâhi Uşşâkî örnek gösterilebilir (Kılıç, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Yorumlamak", s. 509).

Kaynaklar

- Acem, Sitti. *Şerhu Meşâhidi'l-esrârî'l-kudsîyye ve Matâli'u'l-envârî'l-ilâhiyye* (ed. Suâd Hakîm ve Bekrî Alâeddîn). Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyu liş-Şarki'l-Evsat, 2004.
- Addas, Claude. "At the distance of two bows' length or even closer" The figure of the Prophet in the work of 'Abdal Karîm Jilî." *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 2010, sy.46, s. 1-26
- . *Muhyiddin İbn Arabî Kibrît-i Ahmer'in Peşinde* (trc. Atıla Ataman). İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. "İbn 'Arabî." *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (ed. Mian Mohammad Sharif). Wiesbaden: Harrassowitz, 1963, s. 398-420.
- . *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akar, Ayşe Mine. "Müeyyed Cendî'nin Hayatı Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri." *Eskiye*, 2020, sy. 41, s. 703-730.
- Akkaya, Veysel. "Bir İbn Arabî Tâkipçisi: Şemsüddîn İsmâilîl b. Sevedkîn." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, sy. 25, s. 251-259.
- Alkan, Ercan. "İbn Sevedkîn." *DİA*, EK-I, 599-601.
- . "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü." *TALİD*, 2019, sy. 30, s. 211-240.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbnü'l-Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü" (trc. Betül Güçlü). *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, X, sy. 23, s. 669-684.
- Chodkiewicz, Michel. *Sâhilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî* (trc. Atıla Ataman). İstanbul: Gelenek, 2003.
- Cilî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil* (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun). İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- . *Şerhu Müşkilâti'l-Fütühâti'l-Mekkiyye* (nşr. Yusuf Zeydan). Kahire: Dâru'l-Emin, 1999.
- Çelik, Şerife Nur. "İbrahim el-Kûrânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî en-Nablusî'nin Eleştirileri." *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2018, II, sy. 2, s. 68-78.
- Demirli, Ekrem. "Fusûsü'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?," *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (ed. Osman Sacid Arı – Ercan Alkan). İstanbul: İSAR, 2018, s. 271-282.
- . *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Erginli, Zafer – Abdulrahman Acer. "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, sy. 16, s. 548-575.
- Gril, Denis. "Le Kitâb al-inbâh 'alâ tariq Allâh de Badr al-Habasî. Un témoignage de l'enseignement spirituel d'İbn 'Arabî." *Annales Islamologiques*, 1979, sy. 15, s. 97-164.
- Hakîm, Suâd. *İbn Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabcacı, 2005.
- İbn Sevedkîn. *Kitâbü'n-Necât* (müst. Ziyâuddîn Muhammed b. Sâlih b. Ahmed). Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, nr. 9358, 1900.
- İbnü'l-Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: Litera, 2007.
- . *Istîlâhâtü's-sûfiyye* (nşr. Mahmud Abdurrahman Hasan). Kahire: Âlemü'l-Fikr, ts.
- . *Kitâbü'l- Kurbe (Resâilü İbni'l-Arabî)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947.
- . *Kitâbü't-Tecelliyât hemrâh bâ Ta'likât-ı İbn Sevedkîn* (nşr. Osman Yahya). Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1988.
- . *Mârifet Kitabı* (trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- . *Meşâhidü'l-esrârî'l-kudsîyye*. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu, nr. 1600/2, ts.

- . *Mevâkı'ü'n-nücûm* (nşr. Şeyh Muhsin Kasım et-Tahrâni). Beyrut: Müessesetü'n-Nûr li'l-Matbûât, 2005.
- . *Meşâhidü'l-esrâri'l-kudsiyye*. Bursa: Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphânesi, Ulu Câmii Koleksiyonu, 1600/2, ts.
- . *Vesâilü's-sâil (Levâkihü'l-esrâr ve Levâihü'l-envâr)* (nşr. Abdülbâki Miftâh). Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2020.
- Kartal, Abdullah. "Balî Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd." *Godişnik: na Vişşiya Islamski Institut = Annual of the High Islamic Institut = Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, 2009, s. 86-96.
- . *Abdülkerîm Cîli Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- . "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîli ve İmâm Rabbânî Örneği." *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam, 2010, s. 159-173.
- . "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği." *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014, s. 138-142.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul : İz Yayıncılık, 2004.
- Keleş, M. Recep. "Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi." *Tarih Okulu Dergisi*, 2014, sy. 19, s. 329-345.
- Kılıç, Ali İhsan. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Yorumlamak: Abdullah Salâhi'nin Mevâkı'ü'n-nücûm Şerhine Dair" *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (ed. Ercan Alkan –Osman Sacid Arı). İstanbul: İSAR, 2018, s. 491-525.
- Knysh, Alexander. "İbrâhîm al-Kürânî (d. 1101/1690) An Apologist for waḥdat al-wujûd". *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series*, 1995, V, sy. 1, s. 39-47.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı v.dğr.). Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Langhi, Fatima Zahra Ahmad. "Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2009, sy. 46, s. 67-101.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsâni İlâhi İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera, 2018.
- Mustafa Rasim Efendi. *Istılâhât-ı insân-ı kâmil* (haz. İhsan Kara). İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Özkan, Zeynep Şeyma. *İbnü'l-Arabî'nin Meşâhidü'l-Esrâr İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi* (doktora tezi, 2018), Marmara Üniversitesi SBE.
- . "Sitti Acem ve Meşâhidü'l-Esrâr Şerhi Üzerine Tespitler", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2019, sy. 2, s. 79-106.
- Ruspoli, Stéphane. *Le Livre des Contemplations Divines*. Paris: Sindbad Actes Sud, 1999.
- Tilimsâni, Afîfüddin. *Şerhu Fusûsu'l-hikem* (nşr. Ekber Râşidî Neyâ). Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1392 (hş).
- Uşşâki, Abdullah Salâhaddin. *Tavâli'u menâfi'l-ulûm fî matâlibi Mevâkı'ü'n-nücûm* (nşr. Muhammed Edib Câdir – M. Erol Kılıç). Dimaşk: Dar Ninawa, 2015.
- Walbridge, J. *Science of Mystic Lights Qutb al-dîn and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

حُجَّةُ الْوِدَادِ وَحِجَّةُ الْفُؤَادِ لِعَبْدِ الْأَحَدِ النُّورِيِّ السِّيَوَاسِيِّ - دراسة وتحقیق -

**Abdülahad Nûrî Sivâsî ve *Hucetü'l-Vidâd* ve
Hicetü'l-Fu'âd Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili**

A Critical Edition and Analysis of Abdulaḥad Nûrî Sivâsî's
Hujjat al-Widâd wa Hijjat al-Fu'âd

Ali BENLİ*

Öz: Bu çalışmada Osmanlı mutasavvıflarından Abdülahad Nûrî (ö. 1061/1651) tarafından telif edilen *Hucetü'l-vidâd* ve *hicetü'l-fu'âd* adlı risale tahkik edilip incelenmektedir. Meşhur mutasavvıflar yetiştiren Sivâsiler ailesinden olan Abdülahad Nûrî eserlerinin çoğunu döneminde Kadızâdelilerin tasavvuf ehline yönelik eleştirilerine cevap olarak kaleme almıştır. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in anne-babasının imanı, devranın caiz olması, zikrin fazileti ve faydaları, tayy-i mekân meselesi, vefat etmiş müminlere amellerin sevabını bağışlama meselesi, velilerin tasarrufu gibi konular zikredilebilir. İlahi sevgiyi konu edinen *Hucetü'l-vidâd* de müellifin döneminde tartışılan bir meseleye, kulun Allah'a, Allah'ın kula karşı sevgisinin niteliği konusunda tasavvuf ehlinin görüşlerini ortaya koyan bir eserdir. Kelam âlimleri Allah Teâlâ'nın kullarına karşı muhabbetini onlardan hoşnut olması ve rızası, kulların Allah Teâlâ'ya karşı muhabbetlerini de O'na boyun eğmeleri olarak tevil etmektedirler. Tasavvuf ehli ise eserde ortaya konulduğuna göre muhabbet sıfatının hem Allah Teâlâ hem de kullar için geçerli olduğunu düşünmekte ve Allah ile kul arasındaki muhabbeti hayatın merkezine yerleştirmektedirler. Makale inceleme ve tahkik kısmı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. İnceleme bölümünde Arap edebiyatında muhabbet konusunu bağımsız olarak veya bölümler içerisinde ele alan literatüre kısaca temas edilmiş, farklı düşünce ekollerinin Allah ile kul arasındaki muhabbetin mahiyetine dair yaklaşımları genel olarak tanıtılmıştır. Ardından eserin yazarı Abdülahad Nûrî'nin biyografisi verilip eserleri kısaca tanıtılmış ve el yazması olanların bazı nüshalarının künyeleri verilmiştir. Tahkik edilen risâlenin içeriği özetlenmiş, metnin kaynakları belirlenmiş, içerdiği tartışmalara temas edilmiş ve yazarın görüşleri ortaya konulmuştur. Son olarak eserin tahkikinde kullanılan yazma nüshalar tanıtılmıştır.

1033/1624 yılında telif edilen eser, ilahi sevgi ve sevginin Allah ile kul arasındaki farklı boyutlarını konu almakta ve kısa bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kulun Allah'a karşı sevgisi, ikinci bölümde Allah'ın kullarına karşı sevgisi ile ilgili görüşlere yer verilmekte, üçüncü bölümde tasavvuf ehline göre muhabbetin türleri tanıtılmaktadır. Eserde edebiyat ve tasavvuf literatüründe muhabbetle ilgili temel tanım, taksim ve nakiller derlenmiş; kelamcıların Allah'ın kula karşı sevgisi ve kulun Allah'a

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. ali.benli@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3257-8969

duyduğu sevginin mahiyeti hakkındaki görüşlerine cevap vermek amaçlanmıştır. Müellife göre Allah'a yakınlaştıran yolların aslı Allah ve peygamber sevgisidir. Âşıklar, âbidlerin ibadet ve riyazetle uzun zamanda ulaşamadıkları mertebelere aşk ve muhabbetin cezbisiyle bir anda ulaşabilirler. Kelam âlimleri kulun sevgisinin ancak mümkün varlıklarla ilgili olabileceğini, insanların bununla tat almak veya bir zararı ortadan kaldırmak gibi bir amaç beslediklerini söyleyerek kulların Allah'a karşı sevgilerini onun rızasını istemeleri olarak tevîl etmektedirler. Müellife göre ise kulun Allah'ı sevmesi ondan başka bir lezzet beklemesi sebebiyle değil onun kemaline duyulan tabii meyil sebebiyledir. Allah'ın kulları sevmesiyle ilgili olarak da mütekellimler muhabbetin bir meyilden ibaret olduğunu ve bunun cismani tabiata ait bir özellik olup sevginin Cenâb-ı Hak hakkında kullanıldığı âyet ve hadislerde kullarına karşı rızası anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna karşılık müellife göre ehl-i tasavvuf nezdinde muhabbet Allah'ın Vedûd isminin gerektirdiği ezeli bir sırdır. Bu sırrın keyfiyeti tam olarak bilinemez. Allah Teâlâ'nın velilerine olan muhabbeti bütün varlığın sebebidir. Bizim ona karşı muhabbetimiz aslında onun bize karşı muhabbetinin bir katresidir. Onun zatını bilmeleri için mahlukat zuhura gelmiş, onun zatının vahdaniyetine dair marifetleri onun zatını sevmelerini gerektirmiştir.

Müellif eserinde kulun Allah'a duyduğu muhabbetin çeşitlerine dair ayrıntılı bir tasnif sunmuştur. Öncelikle muhabbeti failine göre avâmın, havâssın ve ehassu'l-havâssın muhabbeti olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Avâmın muhabbeti dünya (*dünyevî*) veya yani ahiret (*uhrevî*) saadetine ulaşma amacına matuf olabilir. Havâssın muhabbeti kaynağına göre sonradan kazanılmış (*kesbî*) veya ilahî bir ihsan (*vehbî*) olabilir. Muhabbetin en yüksek seviyesi karşılıksız ve tabii olan ehassu'l-havâssa ait olanıdır.

Eserde her başlık altında âyet ve hadisler delil olarak kullanılmış, tefsir kaynaklarından yararlanılmış, özellikle tasavvuf ehlinin görüşlerini verirken Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) gibi şairlerin beyitlerine geniş ölçüde yer verilmiştir. Biri yazarın kendisine ait olmak üzere bu kısa risalede 63 beyit zikredilmiştir. Kelam âlimlerinin görüşleri verilirken genelde tefsir kaynaklarına müracaat edilmiştir. Müellifin eserinde sade, akıcı ve anlaşılır bir üslup sergilediği görülmektedir. Bütün bu sayılan özellikleriyle eser Allah ile kul arasındaki sevgi konusunda tasavvuf ehlinin görüşlerini derleyerek bu konudaki itirazlara cevaplar sunan derli toplu bir çalışma niteliğindedir.

Eserin tahkikinde üç yazma nüsha kullanılmış, eserde müellif tarafından yapılan alıntılarının kaynakları elden geldiğince tespit edilmiş, yazma nüshalardaki kenar notlarından bazıları yazılarak eserin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Çalışmada ayrıca müellifin nüshası tespit edilememiş olan *el-Erbe'niyyât fi'l-â'yât ve'l-ehâdis ve'l-hikâ'yât ve Şerhu kelimâti Kümeyl b. Ziyâd* adlı eserlerinin nüshalarına da ilk kez işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdülahad Nûrî, ilahi sevgi, Sivâsiler, Kadizaleliler, Osmanlı tasavvuf geleneği

Abstract: This study consists of a critical edition and analysis of *Hujjat al-widâd wa hijjat al-fu'âd*, a treatise on divine love, by Abdulaḥad Nûrî (d. 1061/1651), a 17th century Ottoman Sufi scholar. Nûrî is of Sivas origin and belongs to a family (the Sivasis) famous for their Sufi upbringing and background are widely known among Sufi scholars. Much of Nûrî's scholarly work consists of the rejoinders he wrote to the Kadizadelis of his time who were overly critical of the Sufi tradition. Among the disputes of this period concerning this subject, the following specific topics can be noted: whether or not the parents of the Prophet attained faith and became Muslims, whether or not the Sufi whirling (*dawrân*) is permissible, the benefits of *dhikr*, the question of *ṭayy-i makân*, the

transmission of the requital of good deeds to deceased beloved ones, and the act and manners of the *awliyā' Allāh* (saints). The treatise *Hujjat al-widād* is a piece of literature on divine love and is considered a qualitative work of Sufi response to prevalent topics being discussed at the time.

This article written in Arabic is composed of two parts, first, there is an analysis of the treatise, and secondly, there is a critical edition. The first part lists and summarizes the works carried out on divine love (*maḥabba*), the relation between God and the servant through this divine love, and the nature of this love. Thereafter, a short biography of Abdūlahad Nūrī is offered, his works are introduced, and some names of extant manuscript copies of his works are listed. The content of the treatise under study is summarized, its resources identified, the main points of arguments are ascertained and the author's primary thesis is presented. Finally, the manuscript copies that were used for the critical edition are introduced and discussed.

The treatise was composed in the year 1033/1624 and deals with different dimensions of divine love and affection between God and His servants and consists of three chapters and a short introduction. The first chapter addresses the love of the servant for God, whereas the second chapter investigates God's love for his servants, and the third chapter introduces the types of love (*maḥabba*) there is according to the Sufi tradition. The treatise includes a compilation of the standard definition, division, and narratives about *maḥabba* prevalent in the Sufi literature. Moreover, it also aims to address and answer the view of the *Mutakallimūn* on God's love for His servants and the quiddity (*māhiyya*) of the servant's love for God. According to Nūrī, the essential way in which one can get closer to God is through the love of God and His Prophet. The lovers (*āshiqūn*) can attain and be elevated to degrees instantaneously, which the worshippers (*ābidūn*) who carry out ritualistic worship cannot reach even within a long period of time. According to the *mutakallimūn*, the object of the love of the servant can only be possible existence, because human love can be used for the purpose of gaining pleasure or to eliminate harm. Accordingly, they interpret (*ta'wīl*) the love of the servant for God as the goal to attain God's goodly pleasure (*riḍā'*). Nūrī, on the other hand, thinks that the reason the servant loves God is not because he expects to gain other pleasure from Him but because he inherently has a natural inclination (*mayl*) towards attaining the most ultimate and perfect state (*kamāl*). As for God's love for His servants, the *mutakallimūn* argue that *maḥabba* is constrained to being merely an inclination (*mayl*) and that it is a quality of a physical nature. Therefore, verses and sayings of the Prophet which mention love ought to be understood as God being pleased with His servants (*riḍā'*). Nūrī, however, enlists the following argument of the Sufi scholars by contending that *Maḥabba* is an eternal secret (*al-sirr al-azālī*) in accordance with and entailed by God's name *Wadūd*, which is one of His 99 names. Therefore, it is not possible to grasp the quality of this secret. Furthermore, God's love for his near servants (*awliyā'*) is the cause of all existence. Our love for Him with respect to His love for us is only of an infinitesimal measure by comparison. All humankind has come to appear (*ẓuhūr*) to know of His existence (*dhāt*) and their knowledge of the oneness of His essence (*dhāt*) has caused them to have a love for Him.

Under each subchapter, the treatise contains verses and sayings of the Prophet used as evidence for the argument, and extended passages are included from principal Qur'anic exegeses, in particular, verses by Maṣṣūr al-Ḥallāj (d. 309/922) and Ibn al-Fārīḍ (d. 632/1235) that have been quoted among the passages mentioning the views of the Sufi scholars. In total, 63 verses appear in the treatise with one of them belonging to Nūrī himself. The author exhibits a plain, fluent, and clear writing style throughout the

treatise. *Hujjat al-widād wa hijjat al-fuʿād* is a concise and collective work in which the views of the Sufi scholars on the love relation between God and His servants are compiled, and responses to the criticism of these views by other schools are also included.

Three copies have been used in this critical edition of the treatise, the sources of the quotes made by the author have been identified, and the side notes (*hāshiya, taʿliqāt*) on the manuscripts have also been transcribed.

Keywords: Abdulaḥad Nūrī, divine love, Sivāsīs, Kādizādelīs, Ottoman Sufi tradition

المقدمة

يعتبر الحبُّ عموماً والحبُّ الإلهيُّ خصوصاً في الفكر الإسلامي من المواضيع التي حظيت باهتمام الأدياء والعلماء، حيث إنَّ الأدياء تناولوا هذه الظاهرة من زوايا شتى وفي أساليب مختلفة، فمنهم من أفرد لها كتاباً خاصاً مثل ابن حزم (ت. 1064/456) صاحب طُوق الحمامة وجعفر السراج (ت. 1106/500) صاحب مصارع العشاق وابن قيم الجوزية (ت. 1350/751) صاحب روضة المحيِّين ونزهة المشتاقين.¹ ومنهم من لم يخصَّص له كتاباً وضمَّن ما وجده من آثار وأخبار تتعلق بالحب في أبواب مؤلفاته الموسوعية مثل ابن قتيبة (ت. 889/276) صاحب عيون الأخبار وأبي إسحاق الحُضري القيرواني (ت. 1022/413) صاحب زهر الآداب والتُّوري (ت. 1333/733) صاحب نهاية الأرب في فنون الأدب.²

أما العلماء فتناولوا ظاهرة الحب من حيث تعلقها بذات الله تعالى وصفاته واختلّفوا في فهمها وتفسيرها، الجهم بن صفوان (ت. 756-745/128) قال بتعطيل صفة المحبة له تعالى، وأما المعتزلة أوّلوها بصفة الإرادة، وأهل الحديث أثبتوا صفة المحبة لله وعدّوها من صفات الأفعال وقالوا بأن الله تعالى يُحِبُّ ويُحَبُّ كما يليق بذاته، والأشاعرة بعضهم ذهبوا إلى أن المحبة من صفات الأفعال والبعض الآخر عدّوها حالاً من الأحوال، ومنهم من أوّله بصفة الإرادة.³ قال الإمام النووي: "محبة الله عبده هي رحمته له ورضاه عنه وإرادته له الخير، وأن يفعل به فعل المحب من الخير، وأصل المحبة في حق العباد ميل القلب، والله تعالى منزّه عن ذلك".⁴

يعدّ الحب عند الصوفية ببعديّهِ الإنساني والإلهي مفهوماً جوهرياً يمتد جذوره من منابع الإسلام الأصيلة، فمحبة الله تعالى ورسوله هي الغاية القصوى والمحور الأساسي الذي تدور حولها كل مجاهدات ورياضات الصوفي.⁵ والحب الإلهي ليس عبارة عن حب الله للإنسان أو حب الإنسان لله فحسب، وإنما هو يطلق كذلك على حب الله الذي ينظر إليه أصلاً لوجود الخلق وواسطة في سريان الحياة والحركة في الكون.⁶ يشير الشيخ الأكبر ابن عربي (ت. 1240/638) إلى هذا الإدراك الشمولي ويقول: "لولا المحبة ما صح طلبُ شيءٍ أبداً، ولا وجود شيءٍ وهذا سرُّ (فأحببتُ أن أعرف) ولا كانت حركة من شيءٍ إلى شيءٍ، فالمحبة أصل في باب وجود الأعيان، وفي باب مراتبها ومقاماتها".⁷ وتمثلت تجليات هذا الحب عند الشعراء الصوفيين مثل ابن الفارض (ت. 1235/632) والحلاج (ت. 992/309) في أرقى أشكالها وتمثلت بأروع نماذج الأدب الصوفي عبر فيها الشعراء الصوفيون عن الأبعاد الجمالية والعرفانية لهذا المفهوم.

وكان الشيخ عبد الأحد النوري السيواسي الذي يعتبر من أعلام التصوف في العهد العثماني ألف في هذا المجال رسالة سماها حُجة الوداد وحجة الفؤاد، فاستطعن العثور على ثلاث نسخ منها اثنتين في مكتبة جامعة أنقرة وواحدة في مكتبة مكة المكرمة، ولما اطلعنا على مضمون الرسالة رأيناها تضم أطراف مسألة الحب الإلهي وتسرد أدلة المتصوفة والمتكلمين فيها، كل هذا حدا بنا لخدمة هذه الرسالة وتحقيقها مع تقديم نبذة عن حياة مؤلفها وآثاره ودراسة عن مضمون الرسالة ومصادرها.

1. الدراسة

1.1. ترجمة موجزة للمؤلف

الشيخ الفاضل أبو المكارم أوحّد الدين عبد الأحد النوري بن مصطفى مصلح الدين صفائي بن إسماعيل بن محمد السيواسي ولد سنة 1004 هـ/ 1595 م بمدينة سيواس.⁸ نشأ في أسرة كريمة معروفة بالعلم والصلاح، كان جده أبو البركات

1 انظر لما ألف في التراث العربي عن الحب: الحب في التراث العربي لمحمد حسن عبد الله، ص 67-39.

2 المصدر السابق، ص 219-201.

3 "مفهوم صفة المحبة لله تعالى" لعبد الرعود، ص 169-164.

4 شرح صحيح مسلم للنووي، ج 8، ص 366.

5 الحب الإلهي في التصوف الإسلامي لمحمد مصطفى حلمي، ص 37.

6 المصدر السابق، ص 39.

7 كتاب الحجج لابن عربي، ص 99.

8 هدية الإخوان لمحمد نظمي، 499.

[Osman Türer, Muhammed Nazmi ve Hediyyetü'l-İhvânî, s. 213-5.]

إسماعيل أفندي مفتيا في مدينة سيواس. وكان أخو جده الشيخ العلامة شمس الدين السيواسي (ت. 1597/1006) من أشهر علماء ومتصوفي الدولة العثمانية. والده مصطفى مصلح الدين أفندي توظف قاضيا في مدن مختلفة، وكانت والدته صفا خاتون أيضا تنسب إلى هذه الأسرة العريقة.⁹

توفي والده القاضي مصطفى مصلح الدين أفندي وهو صغير جدا، فتولى خاله الشيخ عبد المجيد السيواسي تربيته، لَمَّا انتقل خاله الشيخ عبد المجيد السيواسي (ت. 1639/1049) بدعوة من السلطان محمد الثالث (تاريخ سلطنته ما بين 1595-1603) إلى إسطنبول رافقه، ودرس على علمائها، وأخذ الطريقة الخلوتية عن خاله الشيخ عبد المجيد السيواسي. وبعد إكمال تحصيله وسلوكه في الطريقة أعطاه خاله إجازة خلافة في الطريقة وأرسله إلى جزيرة ميديلي لإرشاد الناس. وعاد إلى إسطنبول سنة 1620م بعد أن عيّنه شيخ الإسلام أسعد أفندي في مشيخة زاوية محمد آغا. في سنة 1631م توظف واعظا في جامع السلطان محمد الفاتح، ثم في جامع السلطان بايزيد وجامع آياصوفيا. توفي سنة 1061 ودفن في مقبرة شيخه بمطقة أيوب نيشانجه في إسطنبول.¹⁰

1.2 . مؤلفاته

ألف الشيخ عبد الأحد النوري في العلوم الإسلامية والتصوف والوعظ عدة كتب ورسائل باللغتين العربية والتركية،¹¹ منها:

1. مرآة الوجود ومرقاة الشهداء: تناول المؤلف فيها وحدة الوجود وبسط فيه القول بإيراد الأدلة والأجوبة في سبعة أبواب.¹² وألف الشيخ عبد الغني النابلسي (ت. 1731/1143) شرحا على هذه الرسالة وسماها "إطلاق القيود في شرح مرآة الوجود".¹³
2. رياض الأذكار وحياض الأسرار: تشتمل هذه الرسالة على آراء أهل التصوف في الذكر وأصوله وأنواعه وفضائله، ويسرد فيها المؤلف أجوبة على منكري السماع الصوفي بإيراد أدلة من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية.¹⁴
3. حكمة التعارض في صورة التناقض.¹⁵ تناول المؤلف في هذه الرسالة مسائل مشكل القرآن ويحاول التوفيق بين ما يفهم منه التعارض من الآيات الكريمة.
4. تأديب المتمردين في إسلام الأبوين.¹⁶ هي رسالة في إسلام أبوي الرسول ﷺ.
5. رسالة في طي المكان. حاول المؤلف في هذه الرسالة إثبات كرامة "طي المكان" للأولياء.¹⁷

وقائع الفضلاء لشيخه، 1 / 547 ؛ سفينة أولياء أبرار شرح أسرار لحسين وصاف، مكتبة سليمان، قسم يازمه باغيشلار، رقم 2307، ص 357. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 51-52.

عثمانلي مؤلفلري ليورسلي محمد طاهر، ج 1، ص 52-51.]

İbrahim Baz, *Abdülehad Nûri Sivâsi Hayatı Eserleri Görüşleri*, s. 69.

[إبراهيم باز، عبد الأحد النوري السيواسي حياته وآثاره وآراءه،]

9 إبراهيم باز، المصدر السابق، 75-71.

Uçman, "Abdülehad Nûri", s. 178-9.

10 هدية الإخوان لمحمد نظمي، 510-500، إبراهيم باز، المصدر السابق، 96-86.

11 انظر للتفصيل عن مؤلفات الشيخ عبد الأحد النوري: إبراهيم باز، المصدر السابق، بين 308-269.

12 حقق هذه الرسالة نجدت يلماز سنة 1993 لنيل درجة الماجستير بجامعة مرمره.

Yılmaz, *Abdülehad Sivâsi ve Mirâti'l-Vücûd ve Mirkâtuş-şuhûd Ali Eseri*.

13 حقق هذا الشرح ونشر سنة 2017. عبد الغني النابلسي، إطلاق القيود شرح مرآة الوجود ومرقاة الشهداء، (تحقيق: د. عاصم الكيال)، مكتبة قوت القلوب، بيروت 2017.

14 مكتبة سليمان، قسم مهري شاه سلطان، 212؛ مكتبة بايزيد، قسم ولي الدين 1827؛ مكتبة سليمان، حسني باشا 1193.

15 حقق محمد طوران بال هذه الرسالة سنة 2013 في أطروحة علمية لنيل درجة الماجستير.

Bal, *Abdulahad Nuri Sivasi'nin Hikmetu't-Te'aruz Fi Suratit-Tenâkuz Adli Eseri*.

16 مكتبة سليمان، قسم أسعد أفندي، 3612؛ مكتبة بايزيد، قسم ولي الدين، 1827؛ مكتبة بوردور، 739/3.

17 مكتبة سليمان، قسم أسعد أفندي، 1446؛ مكتبة بايزيد، قسم ولي الدين أفندي 1827، مكتبة قسطنطيني، 1219/5.

6. رسالة متعلقة بقوله تعالى ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾¹⁸ هي عبارة عن رسالة تناول فيها المؤلف جواز ارتفاع أموات المسلمين بالأعمال الصالحة مثل تلاوة القرآن والصدقة الجارية ووصول الثواب والأجر إليهم.
7. إثبات العلم والشعور لمن كان من أهل القبور: تناول المؤلف في هذه الرسالة جواز زيارة القبور.¹⁹
8. إنقاذ الطالبين عن مهاوي الغافلين.²⁰ ألقت هذه الرسالة القصيرة للدعوة إلى إخلاص النية في طلب العلم.
9. العدل والإقساط بين التفريط والإفراط.²¹ تناول المؤلف في هذه الرسالة القصيرة موضوع التفريط والإفراط في أمور الدين ودعا إلى الاعتدال فيها وبصدها أورد أجوبة على تهمة منكري التصوف.
10. قصص المبتدئين بسنان السنة²²: ألّفها للرد على منكري التصوف والتخلي عن بعض أعمال غلاة المتصوفين في عهده، وحاول فيها إثبات كرامات الأولياء.²³
11. شرح الأربعينيات في الأحاديث والآيات والحكايات.²⁴ ألّف الشيخ عبد الأحد النوري هذا الكتاب حين بلغ سن الأربعين وجمع فيه الآيات والأحاديث والروايات التي ورد فيها كلمة "الأربعين".
12. شرح كلمات كميل بن زياد.²⁵ شرح المؤلف في هذه الرسالة أجوبة علي بن أبي طالب -ض- لأسئلة وجهها إليه كميل بن زياد.
13. مراتب معرفة الرحمن.²⁶ شرح المؤلف فيها آراء العلماء والمتصوفين في مراتب معرفة الله تعالى.
14. رسالة في حق دوران الصوفية. (باللغة التركية)²⁷ يعتبر هذا الكتاب أشهر مؤلفات الشيخ عبد الأحد النوري، ألّفه في الرد على من أنكر السماع الصوفي وحرّمها.
15. ترجمة تأديب المتمردين. (باللغة التركية)²⁸ هي ترجمة لرسالته العربية التي ألّفها للرد على من أنكر إسلام أبوي الرسول ﷺ.
16. سلسلة نامة. هي منظومة باللغة التركية يذكر فيها الناظم سلسلته في الطريقة.²⁹
17. ديوانه باللغة التركية.³⁰

18 مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/8.

19 مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/7. مكتبة جامعة أنقرة ، قسم مصطفى جون ، 448/4.

20 مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/9.

21 مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/4.

22 ؛ مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/2. مكتبة جامعة أنقرة ، قسم مصطفى جون ، 448/8 ؛ مكتبة سليمانية ، قسم برتونال ، 96

23 إبراهيم باز، المصدر السابق، ص 282.

24 مكتبة جامعة أنقرة ، قسم مصطفى جون ، 448/2.

25 مكتبة جامعة أنقرة ، قسم مصطفى جون ، 448/7. [146أ143ب-]

26 مكتبة جامعة أنقرة ، قسم مصطفى جون ، 448/5 [132ب142ب-]

27 طبعت هذه الرسالة في استانبول طبعة حجرية بدون تاريخ. وحقّقها مصطفى دمرجي سنة 1996.

Demirci, *Semâ Risaleleri*.

28 مكتبة سليمانية ، قسم أسعد أفندي ، 3605. مكتبة بايزيد ، قسم ولي الدين ، 1827/5.

29 مكتبة سليمانية ، قسم جلبي عبد الله ، تحت رقم 172 ، بين 88-92.

30 طبع هذا الديوان طبعين ، الأولى منها بتحقيق: علي عثمان جوشغون والثانية بتحقيق حسين أقي قاي.

Abdülhad Nûri Divânı (2001); *Abdülhad Nuri ve Divanı: İnceleme ve Tenkitli Metin* (2003).

2. التعريف بالرسالة:

2.1. عنوان الرسالة ونسبتها إلى المؤلف وتأريخ تأليفها

ذكر المؤلف عنوان رسالته "حُجَّةُ الْوَدَادِ وَحُجَّةُ الْفُؤَادِ" في المقدمة بعبارة صريحة³¹، وبين سبب تسميته للكتاب بهذا الاسم وضبط كلماتها حسب حاشية مسجلة في هامش نسخة (أ) حيث قال: "إِنَّمَا سَمَّيْنَاهَا حُجَّةَ الْوَدَادِ بِضَمِّ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ لِكَثْرَةِ الْأَدْلَةِ وَوَفُورِ الْحُجَجِ فِيهَا فَكَأَنَّهَا هِيَ الْحُجَّةُ بِجَمَلَتِهَا ثُمَّ سَمَّيْنَاهَا بِحُجَّةِ الْفُؤَادِ بِكَسْرِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ ؛ لِأَنَّ مَذَاكِرَةَ الْحَبِّ وَالْمَحْبُوبِ حَجٌّ حَقِيقِيٌّ؛ لِأَنَّ الْمَحْبُوبَ هُوَ قِبْلَةُ الْقَلْبِ فِي الْحَقِيقَةِ." ³² ونسب كثير من الذين ترجموا للمؤلف هذه الرسالة إليه بهذا الاسم وأعدوها بين كتبه.³³ وتؤكد هذه النسبة أن المؤلف ذكر في الرسالة اسم شيخه عبد المجيد السيواسي وتكلم عنه.

وتاريخ تأليف الرسالة أيضا يذكره المؤلف في قيد الفراغ: "وَقَدْ وَقَعَ إِتْمَامُ هَذِهِ الرَّسَالَةِ فِي أَوَّلِ الرَّبِيعَيْنِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ بَعْدَ الْأَلْفِ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ." ووجدنا في هامش نهاية نسخة (م) عبارة تؤيد هذه المعلومة وهي: "تمت لسنة غلج" وكلمة "غلج" تدل على سنة ثلاث وثلثين بعد الألف بحسب الجمل.³⁴

2.2. محتوى الرسالة ومصادرها

يشكل الحُبُّ الإلهيُّ موضوع الرسالة ويتناوله المؤلف من وجهتين أساسيتين: وهما محبة العبد لربه تعالى ومحبة الربِّ لعبده، وتبدأ الرسالة بمقدمة موجزة، بعد بالبسملة والحمدلة والصلاة يذكر فيها المؤلف اسم رسالته و سبب تأليفها وعناوين أبوابها وفصولها بشكل عام.

تتكون الرسالة من ثلاث أبواب أساسية: الباب الأول في محبة العبد لربه والباب الثاني في محبة الرب لعبده والباب الثالث في أنواع المحبة، في الباب الأول ينقل المؤلف الأدلة الواردة في إثبات محبة العبد لربه، ويبين معنى المحبة ويعطي تعريفاتها الواردة في المصادر، ثم يسرد آراء بعض المتكلمين في صفة المحبة ويشير إلى أقوال العلماء المحققين والعارفين والمحبين في جوابهم. وفي الباب الثاني يذكر الأدلة الواردة في محبة الرب لعبده وينقل آراء علماء الشريعة والطريقة والحقيقة في الموضوع. وأما الباب الثالث ففي أنواع المحبة وهي محبة العوام ومحبة الخواص ومحبة أخص الخواص.

اعتمد الشيخ عبد الأحد النوري كعادته في تأليف رسائله على نقل الآيات والأحاديث في الدرجة الأولى، وأضاف إلى ذلك مصادر عديدة ذكر أسماء بعضها في ثنايا رسالته وهي: غريب القرآن ورغائب الفرقان المعروف بتفسير النيسابوري، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي، تفسير العرائس لروزبهان البقلي، وتفسير الرازي، الرسالة الغوثية لعبد القادر الكيلاني.

ولا ننسى أن نشير إلى أن المؤلف اعتنى بالشعر واستشهد به كلما اقتضى المقام ووصل عدد الأبيات التي نقلها في الرسالة إلى ثلاثة وستين بيتا، وقد أكثر الاستشهاد بأبيات من قصائد ابن الفارض مثل التائية والخمرية، ونقل أبياتا عديدة من قصيدة البردة للإمام البوصيري وديوان الحلاج، وأضاف المؤلف إلى هذا بيتا واحدا من نظم نفسه، وهذا هو:

أَتَانِي بِشِيرٍ بِالْمَمَاتِ لِيَتَلِكُمْ * فَفُلْتُ لَهُ رُوحِي لَدَيْكَ فِدَاءً³⁵

31 حجة الوداد ، 146/و.

32 حجة الوداد وحجة الفؤاد للشيخ عبد الأحد النوري ، 146/و.

33 عثمانلي مؤلف لري لمحمد طاهر، ج 1، ص 51؛ هدية العارفين لإسماعيل البغدادي ، وكالة المعارف ، اسطنبول 1951، ج 1، ص 492.

34 نسخة أ : 106/و. حساب الجمل هو ضرب من الحساب يجعل فيه لكل حرف من الحروف الأبجدية عدد من الواحد إلى الألف على ترتيب خاص. (المعجم الوسيط، ج 1، ص 136).

35 حجة الوداد وحجة الفؤاد لعبد الأحد النوري، 148/و.

كل ذلك ينم عن اطلاع واسع على مصادر الأدب والتصوف والعلوم الإسلامية، نرى أن أسلوب المؤلف في هذه الرسالة ينسجم مع أسلوبه في مؤلفاته الأخرى، ويمتاز بجزالة الألفاظ ووضوح التعبير وإحكام الصياغة.

تبرز أهمية الرسالة وقيمتها العلمية من خلال موضوعه الذي شغل العلماء والمتصوفين في عهد المؤلف، وهو فيها بين آراء أهل التصوف في المحبة الإلهية ورداً على اعتراضات المخالفين بإيراد أدلة من الآيات والأحاديث. يميل المؤلف إلى عرض الآراء حسب مذاهب أصحابها ومراتبهم ويشير إليهم بأسماء مثل المتكلمين والمحققين وعلماء الشريعة وعلماء الطريقة وعلماء الحقيقة والعوام والخواص وأخص الخواص.³⁶

2.2.1. المحبة بين المتكلمين والصوفية

يبدأ المؤلف رسالته بتقديم تعريف لغوي واصطلاحي لكلمة المحبة ويقول: "فاعلم أن المحبة في اللغة المودة"، وقال أكثر المفسرين: المحبة ميل القلب،" و" وقيل: المحبة انفعال في النفس من غير اختيار".³⁷

يرى المؤلف أن محبة الله تعالى ورسوله عليه السلام أصل الأصول في طريق التقرب إلى الله، وهي أفضل سبيل للأولياء وأوصل طريق للأحباء وما يصل إليه العابد بالعبادة في سنة يصل إليه العاشق بالانجذاب في لحظة.³⁸

يشير الشيخ عبد الأحد السبواسي إلى أن المتكلمين ذهبوا إلى تأويل محبة العبد لله تعالى بالطاعة والخضوع ويقول:

"فَاعْلَمْ أَنَّ إِطْلَاقَ مَحَبَّةِ الْعَبْدِ لِرَبِّهِ لَمَّا كَثُرَتْ فِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهَا فَأَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْكَرُوا مَحَبَّةَ الْعَبْدِ لِلَّهِ تَعَالَى وَأَوَّلُوهَا بِإِرَادَةِ طَاعَتِهِ وَقَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ مِثْلُ النَّفْسِ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِرَادَاتِ وَلَا تَعْلُقُ لَهَا إِلَّا بِالْجَائِزَاتِ فَيَسْتَحِيلُ تَعْلُقُهَا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ لِأَنَّهَا إِنَّمَا نُحِبُّ شَيْئًا لِأَجْلِ أَنْ نَتَلَذَّذَ بِهِ أَوْ نَدْفَعُ الْأَلَمَ بِتَبَيُّلِهِ فَيَكُونُ الْمُحْبُوبُ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّذَّةُ أَوْ دَفْعُ الْأَلَمِ، وَالشَّيْءُ إِذَا كَانَ مُحْبُوبًا لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ دَارَ وَتَسَلَّلَ" ثم يرد عليهم قائلًا: "فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَالتَّسَلُّلُ لِأَنَّ الشَّيْءَ الْمُتَّصِفَ بِالْكَمَالِ يَكُونُ مُحْبُوبًا لِذَاتِهِ لَا لِشَيْءٍ آخَرَ".³⁹

يقول إن المحبة عند المحبين عطية أزية يسبق الحسنى وقسمة قديمة قسمت في الملاء الأعلى، فمن نال المحبة يحب الله بلا علة ويطيعه بلا ذلة ومن لم يكن له سهم منها لا يزال ينكر،⁴⁰ والمحبة المجازية تشعب من الحقيقية؛ لأن الروح إذا رأى شيئاً حسناً أو سمع صوتاً حسناً يتذكر بهما جيرة حضرة الجميل.⁴¹

المتكلمون ذهبوا إلى "أن المحبة ميل النفس والميل النفساني من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج والطبيعة الجسمانية فإن الله تعالى منزه عن ذلك فلا تكون محبة الله تعالى الواقعة في الآيات والأحاديث من هذا القبيل لكونه مقتضياً للإمكان" ويؤولون المحبة برضاء الله تعالى عن عباده.⁴² وعلماء الطريقة "قالوا: إن محبة الله عباده سرٌّ أزلي يقتضيه اسمه الودود لا يكتنه ذلك السرُّ ولا يتكئف وهو موجود لا يجوز لنا تشهير ذلك السرِّ قطعاً".⁴³ فإنه تعالى جعل حبه سبباً لحب العباد، هكذا عادة الكريم وعناية الرحيم يجعل فضله سبباً لفضله، فإن محبتنا له قطرة من محبته لنا".⁴⁴ أما عند أهل الحقيقة "أن محبة الله تعالى لأولياءه العارفين كانت سبباً لوجود الخلق، فإن المحبة الذاتية في القدم اقتضت إظهار الخلق من العدم لتظهر فيهم المعرفة بوحدانية ذاته ثم اقتضت معرفتهم به محبتهم لذاته ثم اقتضت محبتهم له إرادتهم طاعته، فإن الله تعالى صور أولاً

36 المصدر السابق، 145/ و - 145/ظ.

37 لمصدر السابق، 147/أ.

38 المصدر السابق، 150/ظ.

39 المصدر السابق، 149/ظ.

40 المصدر السابق، 151/ظ.

41 المصدر السابق، 152/و.

42 المصدر السابق، 153/و.

43 المصدر السابق، 153/و.

44 المصدر السابق، 153/ظ.

فِي عِلْمِهِ الْقَدِيمِ مَحَبَّةَ الْحَبِيبِ الْكَرِيمِ ثُمَّ خَلَقَ الْكَوْنَ لِأَجْلِ ظُهُورِهِ ثُمَّ أَظْهَرَ وُجُودَهُ وَاتَّخَذَ حَبِيبًا فَتَعَيَّنَ أَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ تَعَالَى لِحَبِيبِهِ كَانَتْ عِلَّةً غَائِبَةً لَوْجُودِ الْكَوْنِ".⁴⁵

2.2.2. أنواع المحبة عند المؤلف

فد تكلم أهل التصوف في أنواع المحبة وأقسامها، فقسّمها أبو نصر السراج إلى ثلاثة أحوال والأولى منها محبة العامة التي تنبع من إحسان الله تعالى إليهم، والثانية محبة الصادقين والمحققين وهي تنشأ من نظر القلب إلى عظمة الله تعالى، والثالثة محبة الصديقين والعارفين وهي تتولد من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله بلا علة.⁴⁶ وقال الكلاباذي في أنواع المحبة: "قال بعضهم: المحبة على وجهين: محبة الإقرار، وهو للخاص والعام، ومحبة الوجد من طريق الإصابة، فلا يكون فيه رؤية للنفس والخلق ولا رؤية الأسباب والأحوال، بل يكون مستغرقاً في رؤية ما لله وما منه".⁴⁷

والمؤلف وضع تقسيم مفصلاً لأنواع المحبة وهي عنده ثلاثة أنواع:

1. النوع الأول هو محبة العوام وهي على قسمين:

أ. القسم الأول دنيوية وهي على مرتبتين: المرتبة الأولى جعلية، وهي على درجتين: الدرجة الأولى أن يجعل المحب ميله وسيلة إلى مراده الشهواني، والدرجة الثانية أن يجعل المحب ميله وسيلة إلى مراده النفساني. وأما المرتبة الثانية للمحبة الدنيوية هي المحبة الطبيعية وهي على درجتين أيضاً: الدرجة الأولى أصلية كميل الآباء والأمهات إلى الأولاد، والدرجة الثانية عارضية كميل الطبع إلى المحبوب بمجرد الاستماع.⁴⁸

ب. القسم الثاني أخروية وهي على مرتبتين أيضاً: المرتبة الأولى رجائية كميل القلب إلى الأعمال الصالحة لرجاء الجنة أو للخوف من النار. والمرتبة الثانية غير رجائية كميل المؤمن من غير رجاء شيء دنيوي أو أخروي.

2. النوع الثاني محبة الخواص وهي على قسمين أيضاً:

أ. القسم الأول كسبية وهي على مرتبتين: المرتبة الأولى روحانية كميل الروح إلى علو الدرجات بمداومة الرياضات، والمرتبة الثانية رحمانية كميل الروح إلى عالم الوصال لمشاهدة الجمال.

ب. القسم الثاني هبية وهي على مرتبتين: المرتبة الأولى أن لا ينسى الروح المحبة الألسنية⁴⁹ في الرحم والولادة، والمرتبة الثانية أن يتذكر الروح تلك المحبة الألسنية بتذكير مذكر ويجعلها نصب العين حتى يزول من قلبه الرين ومن عينه الغين.⁵⁰

3. النوع الثالث في محبة أخص الخواص وهو على درجات: منهم الواصلون إلى درجة الشهود، ومنهم الذين بذلوا إرادتهم بإرادة المحبوب، ومنهم القانون في الذات والباقون بالصفات.⁵¹

45 المصدر السابق، 154/و.

46 كتاب الملع في التصوف لأبي نصر السراج، 87-86.

47 التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، ص 129.

48 المصدر السابق، 154 ظ 155-و.

49 المحبة الألسنية:

50 المصدر السابق، 155 و- 155ظ.

51 المصدر السابق، 156 و. 156ظ.

3. وصف النسخ المعتمدة:

تيسر لنا الوقوف على ثلاث نسخ خطية لهذه الرسالة وإليك وصفها:

أولاً: نسخة جامعة أنقرة (قسم الجامعة)

هذه النسخة في مكتبة جامعة أنقرة ضمن مجموعة رسائل مسجلة تحت رقم Ünisite A 118/VIII، وهي الرسالة الثامنة في المجموعة، وتقع هذه النسخة المكتوبة بخط نسخ عادي في ثلاث عشرة ورقة (بين 94 و - 106 ظ) وجهان في كل ورقة عدا الأولى فوجه واحد، ومسطرتها سبعة عشر سطرا، وعدد كلمات السطر زهاء عشر كلمات، وعلى النسخة كثير من الحواشي والتعليقات، قد اصطللحنا لها رمز (أ)

ثانياً: نسخة جامعة أنقرة قسم مصطفى جون

هذه النسخة في مكتبة جامعة أنقرة قسم مصطفى جون ضمن مجموعة رسائل مسجلة تحت رقم Mustafa Con A 448/VII، وهي الرسالة السابعة في المجموعة، وتقع هذه النسخة المكتوبة بخط نسخ عادي في ثلاث عشرة ورقة بين (146 و - 158و) وجهان في كل ورقة عدا الأولى فوجه واحد، ومسطرتها تسعة عشر سطرا، وعدد كلمات السطر زهاء عشر كلمات، وعلى النسخة كثير من الحواشي والتعليقات، لا يوجد في النسخة قيد يحتوي على اسم المستنسخ وتاريخ الاستنساخ، قد اصطللحنا لها رمز (م).

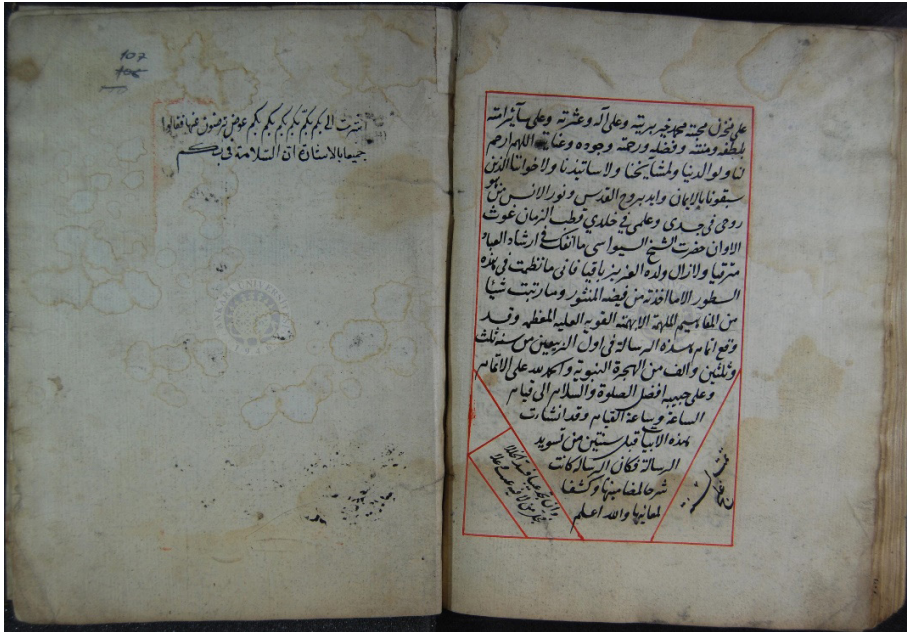
ثالثاً: نسخة مكتبة مكة المكرمة

هذه النسخة في مكتبة مكة المكرمة قسم التصوف ضمن مجموعة رسائل مسجلة تحت رقم "تصوف 70"، وهي الرسالة الثانية بين الرسائل الثلاث في المجموعة، وتقع هذه النسخة المكتوبة بخط نسخ جيد في اثني عشرة ورقة بين (27ظ - 39ظ) وجهان في كل ورقة عدا الأولى فوجه واحد، ومسطرتها زهاء ثلاثة وعشرين سطرا، وعدد كلمات السطر زهاء عشر كلمات، والنسخة لا تحتوي إلا على تعليقات نادرة، وهي توافق نسخة "أ" في كثير من مواضع الاختلاف، قد اصطللحنا لها رمز (ح)

4. عملنا في التحقيق

اعتمدنا على أسس وقواعد مركز البحوث الإسلامية İSAM في التحقيق.⁵² قمنا بمقابلة ثلاث نسخ خطية وصفناها في المطلب السابق، سلطنا اختيار أنسب عبارة لسياق النص من حيث الصحة اللغوية وسلامة المعنى وإثبات الفروق في الهامش، ووضعنا أرقام أوراق نسخة "أ" بين المعقوفتين، وقمنا باستخراج وتوثيق النصوص التي اقتبسها المؤلف في النص.

52 لمنهج (İSAM) مركز البحوث الإسلامية التابعة لوقف الديانة التركي لتحقيق المخطوطات انظر: Yılmaz, İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu.



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة جامعة أنقرة، رقم Ünersite A 118/VIII، رمزها "أ".



صورة اللوحتين الأولى والأخيرة من نسخة جامعة أنقرة قسم مصطفى جون، رقم Mustafâ Con A 448/VII، رمزها "م".

حُجَّةُ الْوِدَادِ وَحِجَّةُ الْفُؤَادِ

[146/و]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُقَوِّبِ⁵³ طُيُورَ الْأَرْوَاحِ بِحَبِّ الْحُبِّ وَكَوْثَرَ الرِّاحِ، وَالصَّلَاةَ عَلَى مُدِيرِ الْكَأْسِ الصُّرَاحِ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ الرَّبِّ الْفَتَّاحِ⁵⁴ وَعَلَى آلِهِ الْمُعْزُوفِينَ بِالْجُودِ وَالسَّمَّاحِ، سَادَةَ⁵⁵ أَرْبَابِ الصَّلَاحِ وَالنَّجَاحِ⁵⁶ وَأَصْحَابِهِ السَّاعِينَ بِالصَّبَاحِ⁵⁷ وَالرَّوَّاحِ فِي سَبِيلِ الْفُؤُورِ وَفِجَاجِ الْفَلَّاحِ الْقَارِعِينَ بِالسُّيُوفِ وَالْأَرْمَاحِ عَلَى كَتَائِبِ أَهْلِ الشُّرُوكِ⁵⁸ وَالسِّفَاحِ.

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي لَمَّا وَصَلْتُ إِلَى أَنْ أَضِلَّ الْأَصُولَ فِي طَرِيقِ التَّقَرُّبِ وَمِنْهَاجِ الْوُضُوءِ مَحَبَّةَ اللَّهِ تَعَالَى⁵⁹ وَمَحَبَّةَ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -⁶⁰ حَزَنَتْنِي حِرَاةُ الْمَحَبَّةِ وَحَمَلَتْنِي عَلَى الْجُرْأَةِ عَلَى أَنْ أَكْتُبَ هَذِهِ الرُّسَيْلَةَ⁶¹ وَأَثْبِتَ فِيهَا مِنَ الْكَلِمَاتِ مَا حُزِنْتُهُ وَمِنَ النَّكَاتِ مَا فُزِنْتُهُ وَأَدَقَّقُ⁶² أَسْئَلَةَ الْمُنْكَرِينَ وَأَحَقِّقُ أَجُوبَةَ الْمُصْنِفِينَ، وَبِاللَّهِ اسْتَعِينُ وَهُوَ نِعْمَ الْمُعِينُ، فَسَمَّيْتُهَا حُجَّةَ الْوِدَادِ⁶³ وَحِجَّةَ الْفُؤَادِ وَجَعَلْتُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَبْوَابٍ مُسْتَلْهِمًا مِنَ اللَّهِ نَهْجَ الصُّوَابِ.

الباب الأول: في محبة العبد لربه وفيه خمسة فصول.⁶⁴

الفصل الأول في الأدلة الواردة في محبة العبد لربه، الفصل الثاني في تبيين أصل المحبة وتغريفها، الفصل الثالث في إنكار المتكلمين وجواب المحققين، الفصل الرابع في جواب العارفين [146/ظ]، الفصل الخامس في جواب المحبين.

الباب الثاني: في محبة الرب لعبده، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول في الأدلة الواردة في محبة الرب لعبده، الفصل الثاني فيما قاله علماء الشريعة، الفصل الثالث فيما قاله علماء الطريقة، الفصل الرابع فيما قاله علماء الحقيقة.

الباب الثالث: في أنواع الميل⁶⁵ والمحبة وهو ثلاثة أنواع:

النوع الأول في محبة العوام، النوع الثاني في محبة الخواص، النوع الثالث في محبة أخص الخواص.

53 أ: المقيت

54 م: المفنا

55 أ: سيدي

56 أ - النجاج

57 م: الصبا

58 م: الشرت

59 أ - تعالى

60 أ - صلى الله عليه وسلم -.

61 ح: الرسالة

62 م، ح: أمزق

63 في هامش أ: إنما سَمَّيْتُهَا حِجَّةَ الْوِدَادِ بِضَمِّ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ لِكَثْرَةِ الْأَدْلَةِ وَوَفُورِ الْحِجْجِ فِيهَا فَكَأَنَّهَا هِيَ الْحِجَّةُ بِجَمَلَتِهَا ثُمَّ سَمَّيْتُهَا بِحِجَّةِ الْفُؤَادِ بِكسر الحاء المهمله ؛ لأن مذاكرة الحب والمحبوب حج حقيقي ؛ لأن المحبوب هو قبلة القلب في الحقيقة. (منه).

64 في أ ورد: (الباب الأول في محبة العبد لربه ، الباب الثاني في محبة الرب لعبده ، الباب الثالث : في أنواع الميل والمحبة وأسرار العشق والصباية).

65 ح - الميل

البَابُ الْأَوَّلُ فِي مَحَبَّةِ الْعَبْدِ لِرَبِّهِ

الْفَضْلُ الْأَوَّلُ مِنْهُ فِي الْأَدْلَةِ الْوَارِدَةِ فِيهِ⁶⁶

كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ⁶⁷ وَتَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾⁶⁸.

وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى⁶⁹: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾⁷⁰.

وَقَالَ اللَّهُ⁷¹ تَعَالَى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾⁷².

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁷³

وَقَالَ حَبِيبُ اللَّهِ⁷⁴ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁷⁵ -: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ"⁷⁶.

وَرُوِيَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَأَلَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁷⁷ - عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لَهُ: مَاذَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟ قَالَ: مَا أَعْدَدْتُ لَهَا كَثْرَةَ صَلَاةٍ وَلَا صِيَامٍ إِلَّا أَنِّي أَحْبَبْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ [و/147] - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -⁷⁸: "الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ"⁷⁹.

عَنِ السَّيِّدِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ⁸⁰ - أَنَّهُ قَالَ: تَدْعَى الْأُمَّمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِ"يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ" و"يَا أُمَّةَ مُوسَى" و"يَا أُمَّةَ عِيسَى"⁸¹ أَمَّا الْمُحِبُّونَ فِيهِمْ يُنَادُونَ بِ"يَا أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ"⁸².

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ مَعَاذٍ: "فِي الدُّنْيَا حَتَّةٌ مَنْ دَخَلَهَا لَمْ يَسْتَقِ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا، قِيلَ: مَا هِيَ؟⁸³ يَا أَبَا إِسْحَاقَ؟ قَالَ: مَحَبَّةُ اللَّهِ تَعَالَى".

وَأَمْثَالُ هَذِهِ الْأَدْلَةِ لَا تُحْصَى.⁸⁴

أَحَبُّ اللَّهِ قَوْمٌ فَاسْتَقَامُوا * عَلَى طَرِيقِ الْوِدَادِ فَلَمْ يَنَامُوا

سَقَاهُمْ شَرْبَةً مِنْ كَأْسِ حُبِّ * فَصَاحُوا مِنْ مَحَبَّةٍ وَهَامُوا⁸⁵

66 - الفضل الأول منه في الأدلة الواردة فيه

67 - تبارك

68 - سورة البقرة ، 2/165

69 - تعالى

70 - سورة آل عمران ، 3/31

71 - تعالى

72 - سورة المائدة ، 5/54

73 - الآية ساقطة من أ.

74 - حبيب الله

75 - عليه الصلاة والسلام

76 - في مسند أحمد بن حنبل روي حديث آخر بلفظ قريب: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه"، (تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون)، مؤسسة الرسالة ، 2001، ج 29 ، ص 583.

77 - م ، ح : عليه الصلاة والسلام

78 - أ: عليه الصلاة والسلام

79 - البخاري، الأدب، 96؛ مسلم ، البر، 165.

80 - أ - رحمه الله.

81 - في م ، ح: و"يا أمة عيسى ويا أمة موسى". وفيهما بعد هذه العبارة زيادة : -صلوات الله عليهم أجمعين-.

82 - التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي، ص. 588.

83 - أ: هو

84 - في أ: فإن الأدلة التي وردت في هذا الباب لا تحصى، وفيها أربعة فضول.

85 - البيتان سقطا من أ.

الفصل الثانی⁸⁶: في تبيين أصل المحبة وتغريفها وعلاماتها⁸⁷

فَاعْلَمْ أَنَّ الْمَحَبَّةَ فِي اللَّغَةِ الْمَوْذُودَةُ كَالْحُبَابِ وَالْوَدَادِ، مِنْ "أَحَبُّ يُحِبُّ حُبًّا وَمَحَبَّةٌ" فَمَصْدَرُهَا وَمَفْعُولُهَا مِنَ الثَّلَاثِي⁸⁸ وَالْحَبِيبِ فَعِيلٌ بِمَعْنَى الْمُحْبُوبِ أَوْ الْمُحِبِّ كَمَا أَنَّ⁸⁹ الْوَدُودَ فَعُولٌ بِمَعْنَى الْمُوْدُودِ أَوْ الْوَادِ. وَقَالَ أَكْثَرُ الْمُتَسَرِّينَ: الْمَحَبَّةُ مَيْلُ الْقَلْبِ مِنَ الْحَبِّ أَسْتَعِيرَ لِحَبَّةِ الْقَلْبِ ثُمَّ أَسْتَقَى مِنْهُ الْحُبُّ. وَقَالَ الْجُنَيْدُ⁹⁰: "وَبِمَيْلِ الْقَلْبِ يَمِيلُ جَمِيعُ الْجَوَارِحِ لِأَنَّهُ سُلْطَانُهَا".

لَيْسَ الْفَوَادُ مَحَلُّ حُبِّكَ وَحَدَهُ * كُلُّ الْجَوَارِحِ فِي هَوَاكَ فَوَادُ

وَقِيلَ: الْمَحَبَّةُ اِنْفِعَالٌ فِي النَّفْسِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ.⁹¹

وَقَالَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ: إِنَّ لِلْمَحَبَّةِ مَرَاتِبَ، أَوْلَاهَا الْمُوَافَقَةُ وَهِيَ لِلطَّبَعِ، ثُمَّ الْمَيْلُ وَهُوَ لِلنَّفْسِ، ثُمَّ الْوُدُّ وَهُوَ لِلْقَلْبِ، ثُمَّ الْحُبُّ⁹² وَهِيَ لِلْفَوَادِ، [ظ/147] ثُمَّ الشُّوقُ وَهُوَ لِلرُّوحِ، ثُمَّ الْهَوَى وَهُوَ اِزْدِيَادُ الشُّوقِ وَخَرَكَتُهُ،⁹³ ثُمَّ الصَّبَابَةُ وَهِيَ خِرَازَةُ الْهَوَى وَرِفَّتُهُ، ثُمَّ الشَّعْفُ وَهُوَ وُضُوعُ خِرَازَةِ الْهَوَى إِلَى الشَّعَافِ وَالسُّوَيْدَاءِ،⁹⁴ ثُمَّ الْعَشْقُ وَهُوَ اخْتِرَاقُ وُجُودِ الْعَشَاقِ بِنَارِ الْإِسْتِيْقَاقِ، ثُمَّ الْوَلَةُ وَهُوَ اسْتِعْرَاقُ الْحَوَاسِ فِي بَحْرِ الْحَيْرَةِ، ثُمَّ الْهَمِيَانُ وَهُوَ اسْتِنَارُ الْعَقْلِ مِنْ شِدَّةِ الْوَجْدِ كَالْهَيْمَانِ.⁹⁵

قَالَ الْعَارِفُونَ: حَقِيقَةُ الْعَشْقِ جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الرَّحْمَنِ وَحَقِيقَةُ الْمَحَبَّةِ نَارٌ تَحْرِقُ مَا سِوَى الْمُحْبُوبِ.

قِيلَ: عَلَامَةُ الْمَحَبَّةِ هِيَ التَّجَرُّدُ عَنِ السَّوَى وَالتَّبَرُّؤُ عَنِ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ مُشْتَغَلًا بِمَدَاوِمَةِ الذِّكْرِ وَمُرَاقِبًا بِمَلَاوِمَةِ الْفِكْرِ.

مَا لَأَمْنِي فِيكَ أَحْبَابِي وَ أَعْدَائِي * إِلَّا لِعَفْلَتِهِمْ عَنْ ذِكْرِي مُؤَلَّي

تَرَكْتُ لِلنَّاسِ دُنْيَاهُمْ وَدِينَهُمْ*⁹⁶ شُغْلًا بِذِكْرِكَ يَا دِينِي وَدُنْيَايَ⁹⁷

وَقِيلَ: عَلَامَةُ الْمَحَبَّةِ أَنْ يَكُونَ الْمُحِبُّ أَصَمًّا وَأَبْكَمًّا وَأَعْمَى كَمَا قَالَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- "حُبُّكَ الشَّيْءُ يُعْمِي وَيُصِمُّ"⁹⁸ يُعْمِي يُعْمِي عَنِ الرُّشْدِ وَيُصِمُّ عَنِ النَّصْحِ.

مَحْضَتِي النَّصْحَ لَكِنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ * إِنَّ الْمُحِبَّ عَنِ الْغُدَالِ فِي صَمِّ⁹⁹

86 أ: الفصل الأول

87 م، ح - علاماتها

88 أ - من "أَحَبُّ يُحِبُّ حُبًّا وَمَحَبَّةٌ" فَمَصْدَرُهَا وَمَفْعُولُهَا مِنَ الثَّلَاثِي

89 م - أن

90 م: جنيد

91 أ - وَقِيلَ: الْمَحَبَّةُ اِنْفِعَالٌ فِي النَّفْسِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ.

92 أ: المحبة

93 م: ازدياد حركة الشوق

94 ح: السويد

95 ح: وكذلك الهيام، م: ثم الوله وهو استنار العقل بغلبة الوجد ثم الهيمان وهو استغراق الحواس في بحر الحيرة وكذلك الهيام.

96 م: دينهم وديناهم

97 البيتان للحلاج في ديوانه:

تركت للناس دنياهم ودينهم * شغلا بحبك يا ديني وديني

ما لآمني فيك أحبابي وأعدائي * إلا لغفلتهم عن عظم بلواني

(ديوان الحلاج، ص 171).

98 سنن أبي داود، الأدب، 40.

99 البيت هو البيت الثالث عشر من قصيدة البردة للإمام البوصيري، انظر: شرح البردة لإبراهيم الباجوري، (تح: عبد الرحمن حسن محمود)، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 20.

حُكِي أَنْ الْمَجْنُونُ نَصَحَهُ أَبُوهُ بِأَنْ يَتَعَلَّقَ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ وَيَدْعُوَ لِلْخَلَاصِ مِنْ حُبِّ لَيْلَى، فَلَمَّا تَعَلَّقَ قَالَ شِعْرًا:
يَا رَبِّ لَا تَسْلُبْنِي حُبَّهَا أَبَدًا * فَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ آمِينَ¹⁰⁰

[148/و] ثُمَّ اسْتَأْنَسَ¹⁰¹ فِي الْبِرَارِيِّ بِالْوُحُوشِ إِلَى أَنْ مَاتَ.

وَقَالَ بَعْضُ¹⁰² الْعُشَّاقِ: إِنَّمَا الْعِشْقُ بَدَلُ الْوُجُودِ فِي سَبِيلِ حَضْرَةِ الْوُدُودِ،¹⁰³ كَمَا قَالَ الْمَنْصُورُ¹⁰⁴:

أُقْتُلُونِي يَا نِقَاتِي * إِنْ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

لَأَنَّ الْمَوْتَ سَبَبٌ لِلْوُضَلَةِ كَمَا قَالَ سُلْطَانُ الْعُشَّاقِ¹⁰⁵ ابْنُ الْفَارِضِ:

وَجَانِبِ جَنَابِ الْوُضَلِ هَيْهَاتَ لَمْ يَكُنْ * وَهَا أَنْتَ حَيٌّ إِنْ تَكُنْ صَادِقًا مِتَّ¹⁰⁶

بَلِ الْمَجِيبُ الصَّادِقُ يُعْطِي رُوحَهُ لِلْبَشِيرِ فَضْلًا عَنِ الْمُحْبُوبِ. (شِعْرٌ لِلْمَوْلَى الْفَقِيرِ)¹⁰⁷

أَتَانِي بِشِيرٍ بِالْمَمَاتِ لِنَيْلِكُمْ * فَقُلْتُ لَهُ رُوحِي لَدَيْكَ فِدَاءً

حُكِي أَنْ الْأَصْمَعِيَّ مَرَّ بِوَادٍ فَرَأَى هَذَا الْبَيْتَ مَكْتُوبًا عَلَى حَجَرٍ:¹⁰⁸

أَيَا مَعْشَرَ الْعُشَّاقِ بِاللَّهِ خَبِّرُوا * إِذَا اشْتَدَّ عِشْقُ بِالْفَتَى كَيْفَ يَضْنَعُ

فَكَتَبَ الْأَصْمَعِيُّ تَحْتَهُ:¹⁰⁹

يُدَارِي هَوَاهُ ثُمَّ يَكْتُمُ سِرَّهُ * وَيَخْضَعُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَيَخْشَعُ

ثُمَّ جَاءَ الْعَاشِقُ وَكَتَبَ تَحْتَهُ:

فَكَيْفَ يُدَارِي وَالْهَوَى قَاتِلُ الْفَتَى * فَنِي كُلِّ وَقْتٍ قَلْبُهُ يَتَقَطُّعُ

ثُمَّ جَاءَ الْأَصْمَعِيُّ وَكَتَبَ تَحْتَهُ:¹¹⁰

إِذَا لَمْ يُطِقْ صَبْرًا لِكَيْتَمَانِ سِرِّهِ¹¹¹ * فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ سِوَى الْمَوْتِ أَنْفَعُ

100 البيت لقيس بن الملوح في ديوانه، ص 31.

101 في الأصل: استأنف

102 أ - بعض

103 أ: في سبيل المودود

104 م: منصور، البيت للملاح في ديوانه : ص 125.

105 أ، م - سلطان العشاق

106 البيت في ديوان ابن الفارض، ص 56.

107 أ - فضلا عن المحبوب (شعر للمؤلف الفقير).

108 انظر لهذه الرواية: المستطرف في كل فن مستظرف للإبشيبي، عالم الكتب، بيروت 1419، ص 414.

109 أ - فكتب الأصمعي تحته .

110 م - تحته.

111 أ: ما به

فَلَمَّا جَاءَ الْأَضْمَعِيُّ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ رَأَاهُ قَدْ مَاتَ عِنْدَ الْحَجْرِ فَقَالَ:

هَيْنَأُ لِأَرْبَابِ التَّعِيمِ نَعِيمُهُمْ * وَلِلْعَاشِقِ الْمُسْكِينِ مَا يَتَجَرَّعُ

وفي جمع الجوامع ثبت بإسناد صحيح أنه¹¹² قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ مَاتَ شَهِيدًا"¹¹³.
وَقَالَ الشَّارِحُ [148/ظ] رَحِمَهُ اللَّهُ: فِيهِ اقْتِبَاسٌ رَوَيْنَا بِنَصِّ عَنْ سَعِيدِ [بن] عُبَادَةَ: "مَنْ مَاتَ بِعَشْقٍ كَانَ أَهْلًا شَهِيدًا"¹¹⁴.
(وَقَالَ سُلْطَانُ الْعَاشِقِينَ مَوْلَايَ عُمَرُ بْنُ الْفَارِضِ¹¹⁵:

هُوَ الْحُبُّ فَاسْلَمَ بِالْحَسَا مَا الْهُوَى سَهْلٌ * فَمَا اخْتَارَهُ مُضَى بِهِ وَلَهُ عَقْلٌ¹¹⁶

وَعِشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَا * وَأَوْلُهُ سَقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلٌ

وَلَكِنْ لَدَيْ الْمَوْتِ فِيهِ صَبَابَةٌ * حَيَاةً لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الْفَضْلُ)¹¹⁷

فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا فَمُتْ بِهِ * شَهِيدًا وَإِلَّا فَالْعَرَامُ لَهُ أَهْلٌ

وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: "مَنْ عَرَفَنِي طَلَبَنِي وَمَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي وَمَنْ وَجَدَنِي أَحْبَبَنِي وَمَنْ أَحْبَبَنِي قَتَلْتُهُ وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيْنُهُ" وَرَوَى "فَأَنَا دِيْنُهُ"¹¹⁸. فَإِنَّ قَتْلَهُ عِبَارَةٌ عَنِ إِفْنَاءِ الْمُحِبِّ فِي ذَاتِهِ كَمَا أَنَّ كَوْنَهُ دِيْنَةً عِبَارَةٌ عَنِ إِفْنَاءِ الْمُحِبِّ بِقِيَامِ ذَاتِهِ فَيَكُونُ الْمَوْتُ هُنَا إِخْتِيَارِيًّا. كَمَا قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -¹¹⁹: "مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا"¹²⁰، فَالْمَوْتُ الْأَوَّلُ فِيهِ إِخْتِيَارِيٌّ عِبَارَةٌ عَنِ¹²¹ الْفَنَاءِ وَالْمَوْتُ الثَّانِي إِضْطِرَارِيٌّ حَقِيقِيَّةٌ عِبَارَةٌ عَنِ¹²² زَوَالِ الْحَيَاةِ.

وَقَالَ فِي تَفْسِيرِ النَّبَسَابُورِيِّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «فَلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»¹²³ فَإِنَّ مَحَبَّةَ الْعَوَامِّ لِلَّهِ تَعَالَى إِتْبَاعُهُمْ رَسُولَ اللَّهِ¹²⁴ بِالْأَعْمَالِ، وَمَحَبَّةُ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ رَحْمَتُهُ، وَأَمَّا مَحَبَّةُ الْخَوَاصِّ إِتْبَاعُهُمْ رَسُولَهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَمَحَبَّةُ اللَّهِ لَهُمْ تَخْصِيصُهُمْ بِتَجَلِّي الصِّفَاتِ،¹²⁵ وَأَمَّا مَحَبَّةُ أَحْصِ الْخَوَاصِّ إِتْبَاعُهُمْ رَسُولَهُ بِبَدَلِ الْوُجُودِ وَإِفْنَائِهِ فِي ذَاتِ خَضْرَاءِ

112 - وفي جمع الجوامع ثبت بإسناد صحيح أنه

113 في أ: "من عشق ومات مات شهيدا". انظر للحديث: الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي، 3/203. الجامع الصغير للسيوطي، ص 534، رقم الحديث: 8853. دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.

114 - وَقَالَ الشَّارِحُ رَحِمَهُ اللَّهُ: فِيهِ اقْتِبَاسٌ رَوَيْنَا بِنَصِّ عَنْ سَعِيدِ [بن] عُبَادَةَ: فَمَا بِعَشْقٍ كَانَ أَهْلًا شَهِيدًا.

115 الشاعر الصوفي المشهور شرف الدين ابن الفارض، هاجر أبوه من حماة إلى مصر وولد فيها ابن الفارض سنة 576/1181 ونشأ، تعلم الفقه وأخذ الحديث، ثم سلك طريق التصوفية فعاش زاهدا متزويا عن الناس في بادية القاهرة وجبل المقطم، ذهب إلى مكة واعتزل في أطرافها ونظم أكثر شعره في هذه الفترة، عاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما، فأقام بقاعة الخطابة بالأزهر، وتوفي سنة 632/1235. طبقت شهرته الأفاق وسار ذكره عبر العصور وترك أثرا قويا في الشعر الصوفي. (أبو العباس ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1904، ج 3، ص 454؛ الأعلام للزركلي، ج 5، ص 56)

116 الأبيات لابن الفارض في ديوانه: ص 134.

117 ما بين القوس ساقط من م، خ.

118 كتاب الأربعين لجمال الدين الأقرائي، ص 19.

Ali Rıza Kencik, Cemâleddin Aksarâyî ve Ona Nispet Edilen "Erba 'üne Hadisen" Adlı Eserin Tahkiki (yüksek lisans tezi, 2009), Selçuk Üniversitesi SBE.

119 في خ: كما في قوله -ع م -.

120 كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني، مكتبة القدسي، القاهرة 1351. ج 2، ص 291.

121 أ: مستعارا من الفناء

122 أ - عبارة عن

123 سورة آل عمران، 3/31

124 ح: رسوله

125 أ: العناية

الرُّودِ، وَمَحَبَّةُ اللَّهِ¹²⁶ لَهُمْ تَخْصِيصُهُمْ بِتَجَلِّي الذَّاتِ وَإِنْقَاؤُهُمْ بِإِعْطَاءِ الصِّفَاتِ، كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: "فَإِذَا أَحْبَبْتُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَلِسَانًا"¹²⁷ فَهُمْ حَبِيبٌ بَيْنَ عَدِيدِ الْمَحْوِ وَرَوْضَةٌ الْإِثْبَاتِ [149/و] أَحْيَاءٌ غَيْرُ أَمْوَاتٍ، فَالْمُحِبُّ وَالْمُحْبُوبُ وَالْمَحَبَّةُ شَيْءٌ¹²⁸ وَاجِدٌ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَمَا أَنَّ النَّاطِرَ فِي الْمِرْآةِ يُشَاهِدُ¹²⁹ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ وَالرَّائِي وَالْمَرْئِي وَالرُّؤْيِي شَيْئًا وَاحِدًا، إِنَّتَهَى كَلَامُهُ.¹³⁰

قَالَ سُلْطَانُ الْعُشَاقِ عَمْرُ بْنُ الْفَارُضِ الْمِصْرِيُّ -رَحِمَهُ [الله]-¹³¹:

فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ لَمْ أَكُ غَيْرَهَا * وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَحَلَّتْ تَحَلَّتْ
وَأَنْظُرُ فِي مِرْآةِ حُسْنِي كَيْ أَرَى * جَمَالَ وَجُودِي فِي شُهُودِي طَلَعْتِي¹³²

الفصل الثالث¹³³ في إنكار المتكلمين وجوابهم

فَاعْلَمْ أَنَّ إِطْلَاقَ مَحَبَّةِ الْعَبْدِ لِرَبِّهِ لَمَّا كَثُرَ¹³⁴ فِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ اِخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهَا فَأَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْكَرُوا مَحَبَّةَ الْعَبْدِ لِلَّهِ تَعَالَى وَأَوْلَوْهَا بِإِزَادَةِ طَاعَتِهِ وَقَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ مِثْلُ النَّفْسِ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِزَادَاتِ وَلَا تَعَلَّقُ لَهَا إِلَّا بِالْجَائِزَاتِ فَيَسْتَحِيلُ تَعَلُّقُهَا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ¹³⁵ لِأَنَّهَا إِنَّمَا نُحِبُّ شَيْئًا لِأَجْلِ أَنْ تَتَلَدَّدَ بِهِ أَوْ نُدْفَعُ الْأَلَمَ بِبَيْلِهِ فَيَكُونُ الْمُحْبُوبُ لِذَاتِهِ هُوَ الْمُدَّةُ أَوْ دَفْعُ الْأَلَمِ، وَالشَّيْءُ إِذَا كَانَ مُحْبُوبًا لِأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ دَارَ وَتَسَلَّسَلَ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ تَعَلَّقُ الْمَحَبَّةَ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَلَزِمَ التَّأْوِيلُ بِأَنَّ الْمُرَادَ¹³⁶ بِتَعَلُّقِهَا إِزَادَةَ طَاعَتِهِ فَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ» اِسْتِعَارَةً تَبِعِيَّةً شَبَّهَتْ إِزَادَةَ نَفْسِهِمْ طَاعَتَهُ بِمِثْلِ الْمُحِبِّ إِلَى مُحْبُوبِهِ مِثْلًا لَا يَلْتَفِتُ مَعَهُ إِلَى الْغَيْرِ وَيَكُونُ مَعْنَاهُ: «إِنْ كُنْتُمْ [ظ/149] مُرِيدِينَ طَاعَةَ اللَّهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَاتَّبِعُونِ يَرْضَ عَنْكُمْ»¹³⁷.

قَالَ التَّبِيزَاوِيُّ فِي جَوَابِهِمْ: الْمَحَبَّةُ مِثْلُ النَّفْسِ إِلَى شَيْءٍ لِكَمَالِ أَذْرَكِ فِيهِ، وَالْعَبْدُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ¹³⁸ الْكَمَالَ الْحَقِيقِي لَيْسَ إِلَّا لِلَّهِ لَمْ يَكُنْ حُبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَفِي اللَّهِ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي إِزَادَةَ طَاعَتِهِ وَالرَّغْبَةَ فِيهَا يَقْرُبُهُ، وَلِذَلِكَ فَسُرَتْ الْمَحَبَّةُ بِإِزَادَةِ الطَّاعَةِ وَجَعَلَتْ مُسْتَلْزِمَةً لِاتِّبَاعِ الرَّسُولِ فِي الْعِبَادَةِ. اِنْتَهَى كَلَامُهُ¹³⁹.

فَلَا يَلْزِمُ الدَّوْرُ وَالتَّسَلُّسُلُ¹⁴⁰ لِأَنَّ الشَّيْءَ الْمُتَّصِفَ بِالْكَمَالِ يَكُونُ مُحْبُوبًا لِذَاتِهِ لَا لِشَيْءٍ آخَرَ.¹⁴¹ ثُمَّ نَقُولُ: وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّفْسَ الْأَمَّارَةَ¹⁴² الدَّسِيسَةَ¹⁴³ النَّاقِصَةَ لَا تَمِيلُ إِلَى شَيْءٍ إِلَّا لِغَرَضٍ شَهْوَانِي¹⁴⁴ كَالْمَمِيلِ الْجِمَارِيِّ أَوْ مُرَادِهِ النَّفْسَانِي كَجَلْبِ

126 أ: محبته لهم

127 شرح السنة لأبي محمد محيي السنة البغوي، (ت: شعيب الأرنؤوط. محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق/بيروت، 1983، ج 5، ص 22.

128 أ - شيء

129 أ: ليشاهد

130 غرائب القرآن ورجائب الفرقان لنظام الدين القمي النيسابوري، (تح: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت 1416، ج 1، ص 348.

131 أ - المصري - رحمه الله - ح: قدس سره.

132 البيت من تائية ابن الفارض في ديوانه، ص 95.

133 أ: الثاني

134 أ - لما كثر

135 أ، خ - وصفاته

136 أ - بأن المراد

137 حاشية الشيخ زاده على البيضاوي، ج 2، ص 20.

138 أ - أن

139 أ - كلامه، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، (تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1418 ج 2، ص 13.

140 أ - والتسلسل

141 أ: يكون محبوباً بالذات لأجل كماله في أفعاله وصفاته.

142 م - الأمانة

143 ح: الدنية

144 أ: لغرضه الشهواني

الْمَنَافِعِ وَدَفَعَ الْمَضَارَّ، أَمَا النَّفْسُ الرَّكِيَّةُ الْكَامِلَةُ¹⁴⁵ تَمِيلُ إِلَى الشَّيْءِ الْكَامِلِ¹⁴⁶ لِأَجْلِ كَمَالِهِ لِيُجِدَ الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَهُمَا¹⁴⁷ فِي الْكَمَالِ وَلَا يَغْرِفُ ذَا الْفَضْلِ إِلَّا ذُوهُ. فَعَلَى هَذَا تَكُونُ مَحَبَّتُنَا لِلَّهِ¹⁴⁸ لِأَجْلِ كَمَالِهِ فِي جَمَالِهِ وَسَائِرِ أَوْصَافِهِ وَأَفْعَالِهِ¹⁴⁹، أَمَا اللَّذَّةُ الرُّوحَانِيَّةُ بِمُشَاهَدَةِ جَمَالِهِ فَتَنْشَأُ مِنَ الْمَحَبَّةِ لِكَمَالِهِ، وَلَا يَنْعَكِسُ الْأَمْرُ حَتَّى يَلْزَمَ الدُّورُ. لَا سِيَّمَا أَنَّ الدُّورَ وَالتَّسْلُسُلَ مِنَ الْأُمُورِ الْإِغْتِبَارِيَّةِ الَّتِي¹⁵⁰ تَنْقَطِعُ بِإِغْتِبَارِ الْمُعْتَبَرِ، (لِأَنَّ مَا هِيَ الْأُمُورُ الْإِغْتِبَارِيَّةُ لَيْسَتْ إِلَّا مَا اغْتَبَرَهُ الْمُعْتَبَرُ فَلَا حَقِيقَةَ لَهَا عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ)¹⁵¹، وَعَلَى مَا اغْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ لَا يَلْزَمُ الدُّورُ إِلَّا فِي مِيلِ النَّفْسِ الدَّسِيَّةِ؛ لِأَنَّ مِيلَهَا لَا يَكُونُ إِلَّا لِأَجْلِ لِدَاتِهَا فَتَكُونُ اللَّذَّةُ مَحْبُوبَةً لِذَاتِهَا فَلَا يُوْجَدُ الدُّورُ [150/و] إِلَّا فِي مَحَبَّتِهِمُ الْمُعَلَّلَةَ بِالْأَعْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ¹⁵² فَإِنَّهُمْ خَابُوا مَحْدُوعِينَ بِمَحَبَّةِ النَّفْسِ الدَّسِيَّةِ وَمَا فَازُوا إِلَى مَرَاتِبِ مَحَبَّةِ¹⁵³ النَّفْسِ الرَّكِيَّةِ¹⁵⁴ وَمَا أَذْرَكُوا حَقِيقَةَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا﴾¹⁵⁵، ثُمَّ نَقُولُ لَا نَحْتَاجُ إِلَى¹⁵⁶ هَذِهِ الْأَجُوبَةِ إِذَا سَلَّمْنَا أَنَّ مَحَبَّةَ الْعَبْدِ لِرَبِّهِ تَعَالَى¹⁵⁷ إِخْتِيَارِيَّةٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِرَادَاتِ لَكِنَّا نَقُولُ إِنَّهَا اضْطِرَارِيَّةٌ مِنْ قِبَلِ الْإِرَادَاتِ¹⁵⁸؛ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ آيَاتِهِ وَمُشَاهَدَةَ كَمَالَاتِهِ فِي أَرْضِهِ وَسَمَاوَاتِهِ تُوجِبُ الْبَتَّةَ انْجِدَابَ الْقُلُوبِ إِلَى ذَاتِهِ وَانْفِعَالَ النَّفُوسِ بِعَجَائِبِ مَصْنُوعَاتِهِ¹⁵⁹ فَتَنْبَثُ¹⁶⁰ مَحَبَّةُ اللَّهِ¹⁶¹ تَعَالَى بِالِاضْطِرَارِ، بِلِ الْمَحَبَّةِ الْمَجَارِيَّةِ اضْطِرَارِيَّةً كَذَلِكَ إِذَا كَانَتْ مُشْغَفَةً لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ إِخْتِيَارِيَّةً لَمَا كَانَتْ مَانِعَةً بِجَلَائِلِ الْأُمُورِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ وَكَمْ مِنْ عَاشِقٍ تَرَكَ الْعَرَضَ وَالْمَالَ وَرَضِيَ الْقَتْلَ بِخُلُوصِ الْبَالِ مَعَ أَنَّ الْقَلْبَ لَيْسَ فِي يَدِ الْإِنْسَانِ بَلْ بَيْنَ إِصْبَعِي الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ وَيُحَوِّلُهُ إِلَى مَا شَاءَ، أَمَا تَرَى أَنَّهُ يَضِيقُ تَارَةً وَيَتَبَسَّطُ أُخْرَى بَغَيْرِ ضَنْعٍ مِنْكَ وَكَذَلِكَ الْمَحَبَّةُ تَأْتِي الْقَلْبَ بِغَيْرِ ضَنْعٍ مِنَ الْعَاشِقِ. كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ¹⁶²: (شعر)

أَتَانِي هَوَاهَا قَبْلَ أَنْ أَعْرِفَ الْهَوَى * فَصَادَفَ قَلْبِي خَالِيًا فَتَمَكَّنَا¹⁶³

حَتَّى قَالُوا لَيْسَ لِلْعَاشِقِ قَلْبٌ:

خَلِيلِي مَا لِلْعَاشِقِينَ قُلُوبٌ * وَلَا لِلْعُيُونِ النَّاطِرَاتِ ذُنُوبٌ¹⁶⁴

145: أ: العارفة

146: أ: شيء

147: م - بينهما

148: أ: يكون محبا لله

149: م: فعاله

150: أ - التي

151: ما بين الفوسين ساقط من أ.

152: ا: في محبتهم الأجلية فقط.

153: م - محبة

154: ح + المطمئنة الراضية المرضية.

155: سورة الشمس، 9-10/91.

156: أ - ثُمَّ نَقُولُ لَا نَحْتَاجُ إِلَى

157: أ: محبته تعالى

158: أ - من قبيل الانفعالات

159: أ - وانفعال النفوس بعجائب مصنوعاته

160: ح: فتنبت

161: م: المحبة

162: أ - كما قال الشاعر

163: البيت لذيك الجن في ديوانه، (تح: أحمد مطلوب، عبد الله الجبوري)، دار الثقافة، بيروت، ص 194.

164: البيت للعباس بن الأحف في ديوانه، (تح: عاتكة الخزرجي)، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة 1954، ص 50.

وَقَالَ ابْنُ الْفَارِضِ: 165

كَانَ لِي قَلْبٌ بِجَزَعَاءِ الْحَمَى * ضَاعَ مِنِّي هَلْ لَهُ رَدٌّ عَلَيَّ 166

ثُمَّ إِنَّ مَعْنَى أَنْكَرَ الْمَحَبَّةَ مَنْ أَنْكَرَ الرُّؤْيَةَ فَإِنَّهُمْ بِإِنْكَارِهِمُ الْمَحَبَّةَ [150/ظ] حُرِّمُوا مِنْ 167 الْمَحَبَّةِ فِي الدُّنْيَا وَبِإِنْكَارِهِمْ الرُّؤْيَةَ حُرِّمُوا مِنْ 168 الرُّؤْيَةِ فِي الْعُقْبَى وَخَسِرُوا خُسْرَانًا مُبِينًا.

فَيَنْسُونَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ * فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الْإِعْتِزَالِ 169

ثُمَّ إِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ وَأَهْلَ الْإِعْتِزَالِ 170 اتَّفَقَا فِي تَفْسِيرِ الْمَحَبَّةِ بِإِزَادَةِ الطَّاعَةِ فِي أَكْثَرِ الْمَوَاضِعِ 171 لِئَلَّا يَدَّعِيَ كُلُّ شَخْصٍ مَحَبَّةَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ تَرْكِ طَاعَتِهِ لَكِنَّ الْمُعْتَزِلَةَ قَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ عِبَارَةٌ عَنْ إِزَادَةِ الطَّاعَةِ لَا عَيْزٌ؛ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ 172 لَا يُمَكِّنُ تَعَلُّقَهَا بِذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ عِنْدَهُمْ، 173 وَقَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ يُمَكِّنُ تَعَلُّقَهَا بِكَمَالِ ذَاتِهِ فَلَا يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ إِزَادَةِ الطَّاعَةِ فَتَقْتَضِي الْمَحَبَّةَ وَلَازِمَهَا وَلِذَا جُعِلَتِ الطَّاعَةُ عَلَامَةً لِصِحَّتِهَا 174 وَدَلِيلًا لِصِدْقِهَا.

تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ * هَذَا لَعْمَرِي فِي الْفِعَالِ شَنِيعٌ

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ * إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ 175

(فَعَلَى هَذَا يَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ أَنْ يَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فِي إِدْعَائِكُمْ مَحَبَّةَ اللَّهِ فَاتَّبِعُونِي حَتَّى يَطَّهَّرَ صِدْقُ مَحَبَّتِكُمْ فَيَجِبُكُمْ اللَّهُ تَعَالَى). 176

الْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي جَوَابِ الْمُحِبِّينَ 177

فَإِنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ أَفْضَلُ سَبِيلٍ لِلْأَوْلِيَاءِ وَأَوْضَلُ طَرِيقٍ لِلْأَجْبَاءِ وَمَا يَصِلُ إِلَيْهِ الْعَابِدُ بِالْعِبَادَةِ فِي سَنَةِ يَصِلُ إِلَيْهِ الْعَاشِقُ بِالْإِنْجَذَابِ فِي لَحْظَةٍ فَلَا مَسَاحَ فِي الْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ 178 لِلْمَجَازِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةَ قَدْ أَمْكَنَ وَجَارَ فَإِنَّ قُلُوبَنَا أَنْجَذَبَتْ إِلَى ذَاتِهِ بِمُشَاهَدَةِ كَمَالَتِهِ كَمَا تَنْجَذِبُ إِلَى الْعَالِمِ 179 الْكَامِلِ لِكَمَالِهِ ثُمَّ تَتَلَدَّدُ بِمُشَاهَدَةِ جَمَالِهِ [151/و] لَا سِيَّمَا 180 أَنَّهُ تَعَالَى أَحَقُّ وَأَوْلَى بِالْمَحَبَّةِ وَالْوَلَاءِ لِأَخْتِصَاصِ حَقِيقَةِ الْكَمَالِ فَلَا مُحْبُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا هُوَ، وَأَمَّا إِزَادَتُنَا طَاعَتَهُ

165 - قال ابن الفارض.

166 البيت لابن الفارض في ديوانه ، ص 24.

167 ح - من

168 ح - من

169 البيت للأوشي في قصيدة الأمالي ، انظر: مراح المعالي في شرح الأمالي لعاصم أفندي ، استانبول 1304 ، ص 89.

170 أ: أكثر أهل السنة والمعتزلة

171 - في أكثر المواضع

م: لأنها

172 م - وصفاته عندهم

174 م : لصحة المحبة

175 البيتان للإمام الشافعي في ديوانه:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه * هذا محال في القياس بديع

انظر : ديوان الإمام الشافعي ، (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة، 2005، ص 78.

176 ما بين القوسين ساقط من أ.

177 أ: الفصل الثالث فيما قاله المحجوبون

178 م - في الآية المذكورة، ح: هنا

179 م ، ح - العالم

180 ح - لا سيما

وَعِبَادَتُنَا لَهُ¹⁸¹ لِمَحْضِ مَحَبَّتِنَا لِذَاتِهِ وَمَعْرِفَتِنَا بِأَهْلِيَّتِهِ؛ لِأَنَّ أَسْبَابَ الطَّاعَةِ ثَلَاثَةٌ عَلَى¹⁸² مَرَاتِبِ الطَّبَاعِ فَبَعْضُ النَّاسِ يُطِيعُ اللَّهَ وَيَعْبُدُهُ لِمَحَافَةِ¹⁸³ عَظُمَتِهِ وَبَعْضُهُ لِرَجَاءِ جَنَّتِهِ¹⁸⁴ وَبَعْضُهُ لِمَحْضِ مَحَبَّتِهِ وَمَعْرِفَتِهِ بِأَهْلِيَّتِهِ¹⁸⁵ وَالْإِطَاعَةَ لِلْمَحَبَّةِ أَخْلَصَ وَأَوْلَى مِنَ الْإِطَاعَةِ لِلْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ كَمَا أَشَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ: "نِعْمَ الْعَبْدُ صَهْبٌ، لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ لَمْ يَغْصِهِ"¹⁸⁶ يَغْنِي بَلْ يُطِيعُهُ لِمَحْضِ مَحَبَّتِهِ إِثَاءً.

وَقَالَ شَيْخُ زَادَهُ¹⁸⁷ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾¹⁸⁸ فَإِنَّ الْعِبَادَةَ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ مَا وَجَبَتْ مُفْضِيَةً إِلَى الثَّوَابِ وَلَا مُنْجِيَةً مِنَ الْعِقَابِ بَلْ وَجَبَتْ لِمَحْضِ الْعُبُودِيَّةِ وَمُقْتَضَى الرُّبُوبِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ، وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مَنْ عَبَدَ اللَّهَ لِرَجَاءِ الثَّوَابِ وَخَوْفِ الْعِقَابِ¹⁸⁹ فَمَعْبُودُهُ فِي الْحَقِيقَةِ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ¹⁹⁰. انْتَهَى كَلَامُهُ¹⁹¹.

كَمَا قَالَ الْعَارِفُونَ: كُلُّ مَا حَجَبَكَ عَنِ الْحَقِّ فَهُوَ صَنْمُكَ، وَلِذَا قِيلَ¹⁹²: كُلُّ مَقْضُودٍ مَعْبُودٌ.

وَقَالَ وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ¹⁹⁴: قَالَ حَكِيمٌ: إِنِّي أَسْتَحْيِي مِنْ رَبِّي أَنْ أُعْبِدَهُ لِمَحَافَةِ النَّارِ فَأَكُونُ كَالْعَبْدِ الشُّؤْمِ إِنْ زَهَبَ عَمَلٌ وَإِلَّا فَلَا وَأَنْ أُعْبِدَهُ لِرَجَاءِ الْجَنَّةِ فَأَكُونُ كَالْأَجِيرِ إِنْ أُعْطِيَ أَجْرًا عَمَلٌ وَإِلَّا فَلَا وَلِكِنِّي أُعْبِدُهُ تَصَدِيقًا لِأَلُوهُيَّتِهِ وَإِعْظَامًا بِعُبُودِيَّتِهِ.

لَأُعْبُدُ¹⁹⁵ اللَّهَ لَا أَرْجُو مَثُوبَتَهُ * لَكِنُّ أُعْبِدُ إِعْظَامًا وَإِجْلَالًا¹⁹⁶.

[151/ظ] وَهَذَا هُوَ السِّرُّ فِي إِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ؛ لِأَنَّ الْعَابِدَ لِلرَّجَاءِ يَكُونُ كَالْأَجِيرِ وَالْعَابِدَ لِلْخَوْفِ يَكُونُ كَالْمُكْرَهِ¹⁹⁷، أَمَّا الْعَابِدُ لِلْمَحَبَّةِ هُوَ الْمُخْلِصُ فِي عِبَادَتِهِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْإِخْلَاصَ فِي الْمَحَبَّةِ أَنْ يَعْرِفَ¹⁹⁸ الْمُحِبُّ بِأَنَّ الْمَحَبَّةَ مَا وَجَبَتْ لِإِرَادَةِ الْوَسْطَةِ وَلَا لِتَبِيلِ اللَّذَّةِ بَلْ وَجَبَتْ لِمَحْضِ اسْتِحْقَاقِ الْمُحْبُوبِ وَأَهْلِيَّتِهِ لَهَا¹⁹⁹ كَمَا قَالَتْ رَابِعَةُ الْعَدَوِيَّةُ:

أَحِبُّكَ حُبِّينِ حُبِّ هَوَاكَ * وَحُبِّ لَأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ²⁰⁰

181 - ا - وعبادته له

182 - ا - على

183 أ : لخوف

184 م - جنته

185 ومعرفته بأهليته

186 كشف الخفاء للعجلوني، ج 2، ص 323.

187 أ: ابن الشيخ؛ محمد محيي الدين بن مصطفى مصلح الدين القوجوي المعروف بشيخ زاده من علماء الدولة العثمانية، درس في اسطنبول وترقى في مناصب التدريس فيها، حاشيته على أنوار التنزيل للبيضاوي مطبوعة متداولة ويعتبر من أعظم حواشي تفسير البيضاوي فائدة، وله شرح المفتاح وشرح البردة ومؤلفات أخرى، توفي سنة 950/1543. (الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده، بيروت 1975، ص 245؛ الإعلام للزركلي، ج 7، ص 99.)

188 سورة البينة، 98/5.

189 أ: للثواب والعقاب

190 م: هو الثواب ودفع العقاب.

191 - ا - كلامه، حاشية شيخزادة على البيضاوي، ج 4، ص 588.

192 أ - كُلُّ مَا حَجَبَكَ عَنِ الْحَقِّ فَهُوَ صَنْمُكَ وَلِذَا قِيلَ.

193 م - كُلِّ

194 ح - قال وهب بن منبه

195 أ: سأعبد

196 البيت لأبي العلاء المعري:

وَأُعْبُدُ اللَّهَ لَا أَرْجُو مَثُوبَتَهُ * لَكِن تَعْبُدُ إِكْرَامًا وَإِجْلَالًا

في، أبو العلاء وما إليه لعبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 272.

197 أ: لِأَنَّ الْعَابِدَ لِلْخَوْفِ يَكُونُ كَالْمُكْرَهِ وَالْعَابِدَ لِلرَّجَاءِ يَكُونُ كَالْأَجِيرِ.

198 أ: تعرف

199 أ: استحقاقه المحبة وأهليته

200 البيت الرابعة العدوية في قوت القلوب لأبي طالب المكي، ج 2، ص 1068.

فَلَا يَظْهَرُ إِخْلَاصَ الْمَحَبَّةِ إِلَّا بِتَرْكِ الْإِرَادَاتِ وَنَفْيِ الْخَطُوطِ وَاللَّذَاتِ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ²⁰¹ ابْنُ الْفَارِضِ:
 وَكُنْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا * أَرَدْتُ أَرَادْتَنِي بِهَا وَأَحَبَّتْ²⁰²
 وَأَبْتَنَّتْهُمَا مَا بِي وَلَمْ يَكْ حَاضِرِي * رَقِيبٌ لَهَا حَاطِ بِخَلْوَةٍ جَلُوتِي²⁰³
 لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ لَوْ كَانَتْ لِإِرَادَةِ الْوُضْلَةِ وَتَبِيلِ اللَّذَّةِ لَكَانَ الْمُحِبُّ كَالْأَجِيرِ وَالْمُرْتَبِي كَمَا قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ²⁰⁴:
 وَمَا أَنَا بِالْبَاغِي عَلَى الْحُبِّ رَشْوَةً * ضَعِيفٌ هَوَى يُرْجَى عَلَيْهِ أَجُورُ²⁰⁵

الْفَضْلُ الْخَامِسُ فِي جَوَابِ الْعَارِفِينَ²⁰⁶

فَانَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ عَطِيَّةٌ أَرْزَلِيَّةٌ بِسَبْقِ الْحُسْنَى وَقِسْمَةٌ قَدِيمَةٌ قُسِمَتْ فِي الْمَلَأِ الْأَعْلَى حِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾²⁰⁷ فَمَنْ قُدِّرَتْ لَهُ الْمَحَبَّةُ يُحِبُّ اللَّهُ بِلَا عِلَّةَ وَيُطِيعُهُ بِلَا ذِلَّةٍ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَهْمٌ مِنْهَا لَا يَزَالُ يُنْكِرُهَا قَالَ ابْنُ الْفَارِضِ:

عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْتَكَ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ * وَلَيْسَ لَهُ مِنْهَا نَصِيبٌ وَلَا سَهْمٌ²⁰⁸

فَمَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ.

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعْشُقْ وَلَمْ تَدْرِ مَا الْهَوَى * فَكُفُّمُ وَعَاتِلِفُ تَبْنَا فَأَنْتَ حِمَارُ

[152/و] حَكِيي أَنْ رَجُلًا اسْتَحْبَرَ مِنْ حِمَارِهِ الضَّالِّ مِنْ وَعَظِ عَارِفٍ فَقَالَ الْوَاعِظُ: أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُونَ²⁰⁹ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْعِشْقَ فَلَيْقُمْ رِضَاءَ اللَّهِ فَقَامَ شَخْصٌ وَقَالَ: أَنَا مَا أَعْرِفُ الْهَوَى، فَقَالَ الْوَاعِظُ: يَا صَاحِبَ الْحِمَارِ! هَذَا حِمَارُكَ فَارْكَبْهُ.

ثُمَّ اعْلَمْ²¹⁰ أَنَّ الْمَحَبَّةَ الْمَجَازِيَّةَ²¹¹ تَنْشَعِبُ (مِنْ الْحَقِيقِيَّةِ؛ لِأَنَّ الرُّوحَ إِذَا رَأَى شَيْئًا حَسَنًا أَوْ سَمِعَ صَوْتًا حَسَنًا)²¹² يَتَذَكَّرُ بِهِمَا جِيزَةَ حَضْرَةِ الْجَمِيلِ²¹³ وَمُحَاطَبَتَهُ بِ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾²¹⁴ ثُمَّ تَضْطَرِبُ ذَلِكَ الرُّوحُ وَتَتَفَعَّلُ بِاشْتِيَاقِهِ إِلَى تِلْكَ الْمُعَامَلَةِ²¹⁵.

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيزَانَ بِذِي سَلَمٍ * مَزَجَتْ دَفْعًا جَزَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ²¹⁶

201 أ - الشيخ

202 البيت من تائبة ابن الفارض في ديوانه ، ص 66.

203 البيت من تائبة ابن الفارض في ديوانه ، ص 46.

204 المقصود هو الشاعر المشهور أبو الطيب المتنبي

205 البيت في ديوان المتنبي ، دار بيروت ، بيروت 1983 ، ص 491:
وما أنا بالباغي على الحب رشوة * ضعيف هوى يرجى عليه ثواب

206 أ: الفصل الرابع فيما قاله العارفين

207 سورة الأعراف، 7/172.

208 البيت لابن الفارض في ديوانه ، ص 143.

209 م: المسلمون

210 أ - اعلم

211 م: المجازية المحبة

212 ما بين القوسين ساقط من م

213 م: جيزة حضرة الجميل

214 سورة الأعراف، 7/172.

215 أ: المقامة

216 البيت من قصيدة البردة للبوصيري، في شرح الباجوري على قصيدة البردة، ص 9.

وَيَحْسَبُ الْمُجِبُّ الْغَافِلُ أَنَّ ذَلِكَ الْإِنْفِعَالَ مِنْ مِثْلِ النَّفْسِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمَرْوِيِّ بِعَيْنِهِ فَيَزِعُ غِبَّ إِلَيْهِ وَيَضِلُّ الطَّرِيقَ بِالْمِثْلِ الشَّهَوَانِيِّ²¹⁷ وَالْهَوَى النَّفْسَانِي الْعِيَاذُ بِاللَّهِ أَمَا إِذَا تَفَكَّرَ الْمُجِبُّ بِأَنَّ جَمَالَ الْمُحْبُوبِ لَا يَقُومُ إِلَّا بِرُوحِهِ الَّذِي بِهِ لَطَافَةُ الْمُحْبُوبِ وَكَمَالُهُ وَتَكْلُمُهُ وَسَائِرُ خِصَالِهِ حَتَّى إِذَا فَاتَ²¹⁸ يَمُوتُ كُلُّهَا وَتَزُولُ الْمَحَبَّةُ وَالْهَا يَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ الْإِنْفِعَالَ مِنْ مِثْلِ الرُّوحِ إِلَى الرُّوحِ²¹⁹ لَا غَيْرُ.

بَيْنِي وَبَيْنَكَ فِي الْمَحَبَّةِ نِسْبَةٌ * مَكْتُومَةٌ عَنْ سِرِّ هَذَا الْعَالَمِ

نَحْنُ اللَّذَانِ تَعَارَفْتُمْ أَرْوَاحُنَا * مِنْ قَبْلِ خَلْقِ اللَّهِ طِينَةَ آدَمَ

ثُمَّ يَتَحَقَّقُ أَنَّ مِثْلَ الْمُجِبِّ إِلَى الْإِتِّلَافِ بِمُحْبُوبِهِ لِلتَّعَارُفِ الرُّوحَانِيِّ الْكَائِنِ²²⁰ فِي الْعَالَمِ الَّذِي خَاطَبَهُمَا الرَّحْمَنُ فِيهِ، وَيَعْرِفُ أَنَّ التَّلَذُّدَ فِي الرُّوحِ بِالْوَجْهِ الْجَمِيلِ [152/ظ] وَالصُّوْتِ الْحَسَنِ إِنَّمَا يَنْشَأُ مِنْ تَذَكُّرِ حَضْرَةِ الْجَمِيلِ وَمُخَاطَبَتِهِ بِالذِّ الْخِطَابِ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ²²¹، فَإِذَا تَذَكَّرَ رُوحَ الْمُجِبِّ هَذِهِ اللَّذَّةَ الْخِطَابِيَّةَ وَالْمُعَامَلَةَ الْحَبَابِيَّةَ تَبَدَّلَتْ مَحَبَّتُهُ إِلَى مَحَبَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَيَصِيرُ الْمَجَازُ قَنْطَرَةَ الْحَقِيقَةِ (ثُمَّ يَتَجَلَّى لَهُ الرَّحْمَنُ فِي صُورَةِ مُحْبُوبِهِ الْمَجَازِيِّ لِكُونِهِ وَسِبْلَةً إِلَى الْوُضُولِ وَيُشَاهِدُ جَمَالَ مُحْبُوبِهِ مُحِيطًا بِكُلِّ شَيْءٍ فَيَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ تَجَلَّى حَضْرَةَ الْمُحِيطِ وَيَعْلَمُ أَنَّ مَلَاحِظَةَ كُلِّ مَلِيحٍ مِنْ جَمَالِهِ بَلْ وَجُودَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ، وَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا * مُعَارَ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ)²²²

البَابُ الثَّانِي فِي مَحَبَّةِ الرَّبِّ لِعَبْدِهِ

وَفِيهِ أَرْبَعَةٌ فُصُولٌ:

الفصل الأول²²³ في الأدلة الواردة في محبة الرب لعبيده²²⁴

كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾.²²⁵

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.²²⁶ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾.²²⁷ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.²²⁸

217 أ: بميل الشهوات

218 أ: مات

219 أ - إلى الروح.

220 أ - الكائن

221 أ - خاطبتهما الرحمن فيه، ويعرف أن التلذذ في الروح بالوجه الجميل والصوت الحسن إنما ينشأ من تذكر حضرة الجميل ومخاطبته بألذ الخطاب في ذلك العالم.

222 ما بين الفوسين ساقط من م وح. البيت من تائية ابن الفارض في ديوانه، ص 70.

223 أ - فيه أربعة فصول، الفصل الأول في الأدلة الواردة في محبة الرب لعبيده.

224 م - في الأدلة الواردة في محبة الرب لعبيده

225 سورة المائدة، 5/54.

226 هذه الآية ساقطة من أ، م. سورة آل عمران: 3/31.

227 سورة البقرة، 2/222.

228 سورة البقرة، 2/195.

وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: "وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِي".²²⁹ وَقَالَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ²³⁰ السَّلَامُ-: "إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا أَبْصَرَ بِهِ عُيُوبَهُ".²³¹ وَقَالَ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: "إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَصْرُهُ ذَنْبٌ".²³² وَقَالَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ: "اللَّهُمَّ اجْعَلْ ذَنْبِي ذَنْبَ مَنْ أَحْبَبْتَهُ وَلَا تَجْعَلْ طَاعَتِي²³³ طَاعَةً مِنْ بَعْضَتِهِ".

وَنَظَائِرُ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ كَثِيرَةٌ.²³⁴

الفصل الثاني²³⁵ فيما قاله علماء الشريعة

فَأَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ الْمَحَبَّةَ مِثْلُ النَّفْسِ، وَالْمِثْلُ النَّفْسَانِي²³⁶ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْإِنْفِعَالِيَّةِ النَّابِغَةِ لِلْمَزَاجِ وَالطَّبِيعَةِ²³⁷ الْجِسْمَانِيَّةِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَرَدِّدٌ عَنْ ذَلِكَ فَلَا تَكُونُ مَحَبَّةُ اللَّهِ تَعَالَى الْوَاقِعَةَ²³⁸ فِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِكُونِهِ مُقْتَضِبًا لِلْإِمْكَانِ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ الْأَخْذُ بِالْمَبَادِي وَهِيَ الْإِنْفِعَالَاتُ نَأْخُذُ بِالغَايَاتِ وَهِيَ الرِّضَا وَالْإِحْسَانُ فَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ "يُحِبُّكُمْ اللَّهُ" أَي يَرْضَى عَنْكُمْ وَيُحْسِنُ إِلَيْكُمْ. وَقَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي مَعْنَاهُ²³⁹ ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾²⁴⁰ [و/153] أَي وَافِقُونِي فِي سُلُوكِ طَرِيقِ الْمَحَبَّةِ يُعَامِلُكُمْ اللَّهُ مَعَامَلَةَ الْمُتَحَابِّينَ وَالْمُتَوَازِينَ كَمَا عَامَلَنِي بِمَعَامَلَةِ الْحَبِيبَةِ.

وَقَالَ الْبَيْضَاوِيُّ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾²⁴¹، رُويَ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-²⁴² أَنَّهُ قَالَ: "إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا يَقُولُ لِجِبْرَائِيلَ: "أَحْبَبْتُ فَلَانًا فَأَجِبْهُ" فَيَجِبُهُ جِبْرَائِيلُ ثُمَّ يُنَادِي فِي السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فَلَانًا فَأَجِبْهُ فَيَجِبُهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ تُوضَعُ مَحَبَّتُهُ فِي الْأَرْضِ".²⁴³ قِيلَ: يَعْنِي يُخْلَطُ حُبُّهُ بِالْأَفْطَارِ وَيُجْرَى بِالْمِيَاهِ فَكُلُّ مَنْ يَشْرَبُهُ يُحِبُّهُ أَلْبَنَةً.

الفصل الثالث²⁴⁴ فيما قاله علماء الطريقة

فَأَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ لِعِبَادِهِ سِرٌّ أَزْلِيٌّ يَقْتَضِيهِ اسْمُهُ الْوَدُودُ لَا يَكْتَنُهُ ذَلِكَ السِّرُّ²⁴⁵ وَلَا يَتَكَيَّفُ، وَهُوَ مَوْجُودٌ لَا يَجُوزُ لَنَا تَشْهِيرُ²⁴⁶ ذَلِكَ السِّرِّ قَطْعًا، وَلَكِنْ يُنْطَقُ عَنْهُ قَوْلُهُ: "فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا"، وَهُوَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْإِنْفِعَالَاتِ وَلَا يُحْمَلُ²⁴⁷ عَلَى الْغَايَاتِ لَا يَتَبَيَّنُ بِتَعْرِيفِ الْعَارِفِينَ وَلَا يَتَّصِفُ²⁴⁸ بِتَوْصِيفِ الْوَاصِفِينَ وَلِكُنْهُ مِنْ حَوَاصِّ الصِّفَاتِ اتَّصَفَ فِي الْقَدِيمِ بِهِ الدَّاتُ حَتَّى قَالَ مَوْلَانَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْجَامِي²⁴⁹: إِنَّهُ هُوَ الْعَشُّقُ لِأَنْعَادِ الْعَيْرِيَّةِ بَيْنَ الصِّفَةِ وَالذَّاتِ.

229 مسند أحمد بن حنبل، ج 36، ص 359.

230 م - الصلاة

231 لم نقف على هذه الرواية في كتب الحديث.

232 الحديث في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصهاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1409، ج 4، ص 318.

233 م : اللهم اجعل ذنبا ذنب من أحببته ولا تجعل طاعتنا طاعة من أبغضته.

234 أ: وهذا الباب على ثلاثة فصول. ح + لا تحصى.

235 أ: الفصل الأول

236 أ - النفساني

237 أ - الطبيعة

238 م ، ح : المحبة الواقعة

239 ح: قوله تعالى

240 سورة آل عمران، 3/31.

241 سورة مريم: 19/96.

242 ح: عليه السلام

243 البخاري، بدء الخلق، 6.

244 أ: الثاني

245 أ - السِّرُّ

246 أ: كشف

247 أ + ذلك

248 أ: يتعين

249 أ: حتى قيل ؛ عبد الرحمن بن أحمد الجامي من علماء ما وراء النهر ومتصوفا، توفي سنة 898/1492 في هراة، اشتهر بنظمه ونثره، من كتبه: الفوائد

اغْتِصَامُ الْوَرَى بِمَغْفِرَتِكَ * عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ

تُبَّ عَلَيْنَا فَإِنَّا بَشَرٌ * مَا عَرَفْنَاكَ حَتَّى مَعْرِفَتِكَ²⁵⁰

وَقَالَ فِي تَفْسِيرِ الْعَرَائِسِ فِي قَوْلِهِ ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾²⁵¹: إِنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ لِعِبَادِهِ²⁵² مِنْ خَوَاصِّ صِفَتِهِ الْقَدِيمَةِ وَكَانَ ذَاتُهُ مَوْضُوعًا [ظ/153] بِالْمَحَبَّةِ الْأَرْزَلِيَّةِ فَمَضَدُ مَحَبَّةِ اللَّهِ الْقَدِيمِ وَلَيْسَ هُنَاكَ فِعْلٌ²⁵³ وَمَضَدُ مَحَبَّةِ الْعِبَادِ قُلُوبُهُمْ وَلَيْسَ هُنَاكَ فِعْلٌ ، فَوَقَعَ أَضَلُّ الْمَحَبَّةِ بِلاَ عَلَّةٍ فَلَمَّا أَحَبَّهُمْ فِي عِلْمِهِ الْأَرْزَلِيِّ أَحْبَبُوهُ بِسَبَبِ حُبِّهِ. (انتهى كلامه)²⁵⁴

فَإِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ حُبَّهُ سَبَبًا لِحُبِّهِمْ²⁵⁵ هَكَذَا عَادَةُ الْكَرِيمِ وَعِنَايَةُ الرَّحِيمِ يَجْعَلُ فَضْلَهُ سَبَبًا لِفَضْلِهِ.

خِيَالُكَ فِي عَيْنِي وَحُبُّكَ فِي الْحَسَا * وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ

فَإِنَّ مَحَبَّتَنَا لَهُ فَطَرَةٌ مِنْ مَحَبَّتِهِ لَنَا.

أَهْدِي لِمَوْلَانَا قَلِيلٌ وَإِنَّمَا * أَهْدِي لَهُ مَا فَاضَ مِنْ نِعْمَائِهِ

كَالْبَحْرِ يُمَطِّرُهُ السَّحَابُ وَلَمْ يَكُنْ * مَنَّا عَلَيْهِ لِأَنَّهَا مِنْ مَالِهِ²⁵⁶

قَالَ الْإِمَامُ الْمُحَرَّرُ²⁵⁷ الرَّازِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾²⁵⁸ رُوي أَنَّهُ²⁵⁹ يَقُولُ رَبُّ الْعِزَّةِ: "عَبْدِي أَنَا وَحَقُّكَ لِي مُجِبٌ فَبِحَقَّتِي عَلَيْكَ كُنْ لِي مُحِبًّا".²⁶⁰

وَقَالَ فِي الرِّسَالَةِ الْعَوْتِيَّةِ: "يَقُولُ اللَّهُ: يَا عَوْثُ نِعْمَ الطَّالِبُ أَنَا وَنِعْمَ الْمُطْلُوبُ الْإِنْسَانُ".²⁶¹

وَحِكْمِي²⁶² أَنْ صَحَابِيًا أَخَذَ أَفْرَاحَ طَيْرٍ مِنْ عُشِّهِ لِيَأْكُلَهَا وَوَضَعَهَا فِي ذَيْلِهِ²⁶³ فَلَمَّا رَأَاهَا الطَّيْرُ دَارَ عَلَيْهَا ثُمَّ أَلْقَى نَفْسَهُ فِي ذَيْلِهِ وَسَتَرَ أَفْرَاحَهُ بِجَنَاحَيْهِ فَرَفَقَ قَلْبُ الصَّحَابِيِّ وَجَاءَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَحَكَى الْقِصَّةَ، فَقَالَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- "مَتَبَاكِتَا : "وَاللَّهِ أَحَبُّ وَأَشْفَقُ عَلَى عِبَادِهِ مِنْ هَذَا الطَّيْرِ عَلَى أَفْرَاحِهِ".²⁶⁴

فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ الْمَشَارِقِيِّ: "يَقُولُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَنْ أَتَانِي بِمِشْيِ أَتَيْتُهُ هَرُؤَلَةً".²⁶⁵

الضمانية في النحو، والدرر الفاخرة في الحكمة، ونفحات الأنس في تراجم المتصوفين، شرح فصوص الحكم لابن عربي، وشرح الرسالة الغضدية في الوضع. (الشفايق النعمانية لطاشكبري زاده، بيروت 1975، 160-159؛ الأعلام للزركلي، ج 3، ص 296.)

250 البيتان ينسبان إلى أبي علي بن سينا في مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لداود بن محمود القيصري، (اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 142.

251 سورة المائدة، 5/54. م - في قوله "يحبهم ويحبونهم"

252 أ: لبعده

253 م - فعل

254 عرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد صدر الدين روزبهان البقلي، (تح: أحمد فريد المجيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت 2008، ج 1، ص 318.

255 م : لحب العباد

256 البيتان ينسبان إلى البديع الأسطري في فييات الأعيان وأبناء الزمان لابن خلكان، (تح: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت 1994، ج 6، ص 50.

257 أ: فخر

258 سورة آل عمران، 3/31.

259 أ - روي أنه

260 مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420، ج 8، ص 197.

261 الرسالة الغوثية لعبد القادر الجيلاني، ضمن ديوان عبد القادر الجيلاني، (تحقيق ودراسة: يوسف زيدان)، دار الجيل، 1989، ص 209.

262 ح : روي

263 م ، ح - وَوَضَعَهَا فِي ذَيْلِهِ

264 لم تنف على هذه الرواية في كتب الحديث.

265 في أ هذه الرواية وضعت في الهامش. سنن ابن ماجه ، الأدب، 58.

وفي الأحاديث القدسيّة التي أُثبتت جمال الدين الأفسراني²⁶⁶: "يقول الله: يا ابن آدم! خلقتك لأجلي وخلقْتُ الأشياء [154/و] لأجلك وأنت تفرُّ مني".²⁶⁷ تَفَكَّرْ أَيُّهَا الْأَخُ²⁶⁸ الْغَافِلُ وَتَأَمَّلْ أَيُّهَا الْمُرِيدُ الْمُنْكَاسِلُ²⁶⁹ فِيمَا قَالَ لَنَا رَبُّنَا وَفِيمَا فَعَلَ بِنَا أَنْفُسَنَا فَإِنَّهُ تَعَالَى أَحَبُّ لَنَا مِنَّا وَأَشْفَقُ عَلَيْنَا مِنْ وَالِدِنَا وَأَرْغَبُ إِلَيْنَا مِنْ أَنْفُسِنَا وَإِنَّا مِنْهُ لَمَحْجُوبُونَ بِعَقْلِنَا وَمُرْدُودُونَ²⁷⁰ بِحُبِّ الدُّنْيَا مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: "فَإِنِّي لَا أَجْمَعُ بَيْنَ حُبِّي وَحُبِّ الدُّنْيَا فِي قَلْبٍ وَاحِدٍ أَبَدًا".²⁷¹ اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنَا مِنَ الْغَافِلِينَ وَاجْعَلْنَا مِنَ الْمُتَيْقِظِينَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.²⁷²

الفصل الرابع²⁷³ فيما قاله علماء الحقيقة

فإنهم قالوا: إن محبة الله تعالى لأوليائه²⁷⁴ العارفين كانت سبباً لوجود الخلق كما جاء في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخبئاً فأخبيت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف".²⁷⁵

فإن المحبة الذاتية في القدم اقتضت إظهار الخلق من العدم لتظهر فيهم المعرفة بوحدانية ذاته ثم اقتضت معرفتهم به محبتهم لذاته²⁷⁶ ثم اقتضت محبتهم له إرادتهم طاعته فافهم²⁷⁷ فتحقق أن محبة الله الحكيم المطلق²⁷⁸ كانت سبباً مقتضياً لوجود الخلق وظهور²⁷⁹ أن من أنكر المحبة فقد أنكر سبب وجوده فكيف يمكن المحاورة بمن²⁸⁰ أنكر سبب وجوده. ويُفشي ذلك السرّ الخفي ما جاء في هذا الحديث القدسي "لولاك لما خلقت الأفلاك"²⁸¹

فإن الله تعالى صور أولاً في علمه القديم محبة الحبيب²⁸² الكريم ثم خلق الكون لأجل ظهوره ثم أظهر وجوده واتخذ حبيباً فتبعن [154/ظ] أن محبة الله تعالى لحبيبه كانت علة غائية لوجود الكون مقدمه في التصوير مؤخره في الوجود فلولا محبة الله لما كنا بل لم تكن الأولى والأخرى.²⁸³

وأما محبة الله تعالى لأوليائه وأوليائه قد أحله في محبة لحبيبه لأن وجودهم قطرات من بحر الحقيقة المحمدية فإنه - صلى الله تعالى عليه وسلم- نقطة دائرة الوجود ونكتة سر الله في كل موجود. (بيت)

266 م، ح: في مؤلفته

267 ورد الحديث في "كتاب الأربعين لجمال الدين الأفسراني"، ص 14. وهو جمال الدين محمد الأفسراني من علماء الدولة العثمانية، اشتهر بمؤلفاته في عهد السلطان مراد الأول، نشأ في مدينة أفسراي ودرّس هناك في مدرسة ننجيري، توفي في مدينة أفسراي سنة 791/1388، وله شرح الإيضاح للغزواني في علم البلاغة، وحاشية على الكشاف، وحاشية على مجمع البحرين. (المشائخ العثمانية لطاشكبري زاده، ص 17-19).

268 أ - الأخ

269 أ - وتأمل أيها المرید المتكاسل

270 أ: مردود

271 ورد الحديث في كتاب الأربعين لجمال الدين الأفسراني، ص 23. في هامش أ: وفي الحديث القدسي المشارقي بقول الله: من اتاني يمشي أتيت هرولة²⁷² يعني أجيء إليه أسرع من مجيئه إلي. (منه) سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، 58.

272 أ - اللهم لا تجعلنا من الغافلين واجعلنا من المتيقظين يا أرحم الراحمين

273 ا: الفصل الثالث

274 في: لأوليائه

275 قال العجلوني: وفي لفظ "فتعرفت إليهم في عرفوني"، قال ابن تيمية ليس من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم. وقال القاري: لكن معناه صحيح ومعناه مستفاد من قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" أي ليعرفون كما فسره ابن عباس -رضي الله عنهما-. كشف الخفاء للعجلوني، ج 2، ص 132.

276 ح - ثم اقتضت معرفتهم به محبتهم لذاته

277 أ - فافهم

278 م: الحق

279 أ: أظهر

280 في أ: المجاورة عن

281 م، ح: لولاك لما خلقت الكون. يقول العجلوني: "لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك" قال الصغاني: موضوع، وأقول: لكن معناه صحيح وإن لم يكن حديثاً. (كشف الخفاء للعجلوني، ج 2، ص 164).

282 م - الحبيب

283 ح - فلولا محبة الله لما كنا بل لم تكن الأولى والأخرى

لَوْلَا جَنَابُ حَبِيبِ اللَّهِ مَا بَرَرْتُ * فِي الْكُونِ سِلْسِلَةٌ حُفَّتْ بِإِمْكَانٍ²⁸⁴

وَلَذَا قَالَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: "الْخَلْقُ مِنِّي وَأَنَا مِنَ اللَّهِ"²⁸⁵، وَقَدْ أَشَارَ سُلْطَانُ الْعُشَاقِ -الْحَالِ هَذَا- بِإِسْنَانِ الْجَمْعِ فِي قَوْلِهِ:

فَإِنِّي إِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صُورَةً * فَلِي فِيهِ مَعْنَى شَاهِدٍ لِأَبُوْتِي

يُشِيرُ إِلَى هَذَا قَوْلُهُ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: "كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الطَّيْنِ [وَالْمَاءِ]"²⁸⁶ وَتَحَقَّقَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ أَبُو الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَنَبِيُّهُمْ وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَشَارَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ وَلَتَنْضُرُنَّهُ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿أَفْرُزْنَا﴾.²⁸⁷

البَابُ الثَّلَاثُ فِي أَنْوَاعِ الْمَحَبَّةِ وَأَسْرَارِهِ

وَهِيَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ.

1. النُّوعُ الْأَوَّلُ فِي مَحَبَّةِ الْعَوَامِ هِيَ عَلَى قِسْمَيْنِ:

أ. الْقِسْمُ الْأَوَّلُ ذُنُوبِيَّةٌ وَهِيَ عَلَى مَرْتَبَتَيْنِ:

الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى: جَعَلَتْهَا وَهِيَ عَلَى دَرَجَتَيْنِ: الدَّرَجَةُ الْأُولَى أَنْ يَجْعَلَ الْمُحِبُّ مِثْلَهُ وَسِبْلَةً إِلَى غَرَضِهِ الشَّهَوَانِي كَالِاتِّبَازِ بِالشَّهَوَاتِ، وَالدَّرَجَةُ الثَّانِيَّةُ أَنْ يَجْعَلَ الْمُحِبُّ مِثْلَهُ وَسِبْلَةً إِلَى مُرَادِهِ التُّسَانِي كَجَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ، فَإِنَّ الْعَوَامَ فِي هَاتَيْنِ الدَّرَجَتَيْنِ كَالْعَوَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ مِنَ الْأَنْعَامِ.

أَمَّا الْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ طَبِيعِيَّةٌ عَلَى دَرَجَتَيْنِ أَيْضًا [155/و]، فَالدَّرَجَةُ الْأُولَى أَصْلِيَّةٌ كَمِثْلِ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ إِلَى الْأَوْلَادِ، وَالدَّرَجَةُ الثَّانِيَّةُ عَارِضِيَّةٌ كَمِثْلِ²⁸⁸ الطَّبْعِ إِلَى الْمُحْبُوبِ بِمُجَرَّدِ الْإِسْتِمَاعِ كَمَا أَجَادَ الشَّاعِرُ فِي قَوْلِهِ:

الْأُذُنُ تَعَشَّقُ قَبْلَ الْعَيْنِ أَحْيَانًا²⁸⁹

كَمِثْلِ الطَّبْعِ إِلَى كَمَالِ عَالِمٍ أَوْ شَجِيعِ كَرْسَمٍ وَغَيْرِهِ²⁹⁰ حَتَّى يَكَادُ النَّاسُ أَنْ يَقَاتِلُوا عَلَى تَفْضِيلِ بَعْضِ الْمُبَارِزِينَ عَلَى²⁹¹ بَعْضٍ.

284 في نونية خضر بك بيت يشبه عجزه عجز هذا البيت:

قال : إلهنا واجب لولاه ما انقطعت * أحاد سلسلة حفت بإمكان

(شرح الخيالي علي النونية في علم الكلام، (تح: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي) مكتبة وهبة، القاهرة، 2008، ص 151)

285 لم تنف على هذه الرواية في مصادر الحديث.

286 لم يرد هذا الخبر بهذه الصيغة في مصادر الحديث، ورد في المعجم الكبير للطبراني حديث بلفظ : عن مسيرة الفجر قال: قلت يا رسول الله ، متى كنت نبيا؟ قال: وآدم بين الروح والجسد. المعجم الكبير للطبراني ، (تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1993، ج 20، ص 353.

287 هذه الفقرة ساقطة من أ، وفيها:

فإن قلت: قد فهم من كلامك أن محبة الله تعالى مخصوصة لخبه فكيف تكون لسائر عباده قلنا: أما محبة لسائر عباده على قدر اتباعهم لخبه كما قال الله تعالى ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: 3/31] لأن حبيب الخبيب حبيب، وأما اتباع الأنبياء المتقدمين لظاهر من قوله تعالى: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْضُرُنَّهُ﴾ [سورة آل عمران: 3/81] إلى قوله "أفرزنا" في الحقيقة لبني الأنبياء لأن نبوتهم بنوره نبأته عنه وخدمته له وله فضل لا يخويه الفحول ولا تدركه العقول، ولذا قال سلطان العارفين وعروث الواصلين عزيزنا الشيخ السيواسي في التفضلية عليه: اللهم صل عليه قدر قدره وقدر قدر محبتك إياه فعلى هذا لا تكون التفضلية نهاية كما لا تكون لفضله غاية.

288 م + الطبع إلى كامل في حسنه أو أخلاقه أو أوصافه كمثل

289 عجز بيت لبشار بن برد في مطلع إحدى قصائده:

يا قوم أذني لبعض المحي عاشقة * والأذن تعشق قبل العين أحيانا

ديوان بشار بن برد ، (تح: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت 2000، ص 415.

290 م: كمثل الطبع إلى رجل شجاع مثل رستم وقاسم وغيرهما من المبارزين أصحاب الوقائع

291 أ - على

ب. القِسْمُ الثَّانِي: أُخْرَوِيَّةٌ وَهِيَ عَلَى مَرْتَبَتَيْنِ أَيْضًا: الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى رَجَائِيَّةٌ كَمَيْلِ الْقَلْبِ إِلَى الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ لِرَجَاءِ الْجَنَّةِ وَالْأَنْهَارِ أَوْ لِلْخَوْفِ²⁹² مِنَ النَّارِ.

وَالْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ غَيْرُ رَجَائِيَّةٍ كَمَيْلِ الْمُؤْمِنِ مِنْ غَيْرِ رَجَاءِ شَيْءٍ²⁹³ ذُنُوبِي أَوْ أُخْرَوِيَّ (أَمَّا إِذَا كَانَ مَيْلُ الْمُؤْمِنِ إِلَى الْمُؤْمِنِ لِرَجَاءِ شَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا أَوْ لِرَجَاءِ الشَّمَاعَةِ فِي الْعُقُوبِ يَكُونُ مَيْلُهُ مِنَ الْمَحَبَّةِ الرَّجَائِيَّةِ).²⁹⁴

2. التَّوَعُّ الثَّانِي فِي مَحَبَّةِ الْخَوَاصِّ وَهِيَ عَلَى قِسْمَيْنِ أَيْضًا²⁹⁵:

أ. الْقِسْمُ الْأَوَّلُ كَسْبِيَّةٌ وَهِيَ عَلَى مَرْتَبَتَيْنِ:

الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى رُوحَانِيَّةٌ كَمَيْلِ²⁹⁶ الرُّوحِ إِلَى عُلُوِّ الدَّرَجَاتِ بِمُدَاوِمَةِ الرِّيَاضَاتِ وَمُلَازِمَةِ الْمُجَاهَدَاتِ.

يَا حَرِيصَ الْبَطْنِ عَرِّجْ هَكَذَا * إِنَّمَا الْمُنْهَاجُ تَقْلِيلُ الْغِدَا²⁹⁷

وَالْمَرْتَبَةُ الثَّانِيَّةُ رَحْمَانِيَّةٌ كَمَيْلِ الرُّوحِ إِلَى عَالَمِ الْوِضَالِ لِمُشَاهَدَةِ الْجَمَالِ بِقَطْعِ الْعَلَاقِقِ وَتَوَكُّ الْعَوَاقِقِ. (شِعْر)

هَجَزْتُ النَّاسَ طَرًّا فِي هَوَاكَ * وَأَيْتَمْتُ الْعِيَالَ لِكَيْ أَرَاكَ²⁹⁸

ب. الْقِسْمُ الثَّانِي وَهِيَ²⁹⁹ كَمَا قَالَ ابْنُ الْفَارِضِ : [155/ظ]

فَنَلْتُ وَلَاهَا لَا يَسْمَعُ وَنَاطِرٍ * وَلَا يَكْتَسِبُ وَاجْتِلَابٍ جِبِلَّةً³⁰⁰

وَهِيَ عَلَى مَرْتَبَتَيْنِ: الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى أَنْ لَا يَنْسَى الرُّوحَ الْمَحَبَّةَ الْأَلْسِنِيَّةَ فِي الرَّحْمِ³⁰¹ وَالْوِلَادَةَ وَالصَّبَاوَةَ وَمِنْ عَلَامَاتِهَا تَكَلُّمُ الصَّبِيِّ فِي مَهْدِهِ بِالتَّوْحِيدِ وَسَائِرِ أَسْمَاءِ اللَّهِ أَوْ قَطْعُهُ بِكَاءَهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ ذِكْرُ اللَّهِ وَقَدْ كَانَ لِحَضْرَةِ الْعَزِيزِ عَبْدِ الْمَجِيدِ أَفَنْدِي³⁰² السِّيَواسِي - سَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَقَدَّسَ سِرَّهُ-³⁰³ وَوَلَدَ مُقْبِلٌ يَقُولُ فِي مَهْدِهِ "حَقَّ ، حَقَّ" حَتَّى مَاتَ بِهَذِهِ الْحَالَةِ قَبْلَ تَارِيخِ الْأَلْفِ. وَإِنِّي شَاهَدْتُ فِي بَعْضِ الصَّبِيَّانِ يَبْكِي وَلَا يَسْكُتُ بِإِرْضَاعٍ وَلَا أَلْحَانٍ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ عِنْدَهُ³⁰⁴ "الله الله" أَوْ يُقَالَ "هُوَ هُوَ" وَيُقَالُ لَهُ أَمْثَالُ ذَلِكَ. الْوَلَدُ بِالْفَارِسِيَّةِ "وَلِي مَادِرْ زَاد"؛ لِأَنَّ الْخِصَالَ الْمَذْكُورَةَ مِنْ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ.³⁰⁵

292 م: لرجاء الجنة والسلامة عن النار

293 أ - شيء

294 ما بين القوسين ساقط من م و ح، وفي نسخة م : أما إذا كانت من المرتبة الأولى. وفي نسخة ح : أما إذا كانت لرجاء الشفاعة في الآخرة كانت من المرتبة الأولى من الأخروية.

295 أ - أيضا

296 أ: لميل

297 مثنوي معنوي لجلال الدين الرومي ، به تصحيح رينولد أ. نيكلسون، انتشارات هرمس، تهران 1390، ص 733.

298 البيت ينسب إلى إبراهيم بن آدم، في تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي ، (تح: محمد أديب الجادر)، دار المكتبي، دمشق 2009، ص 135.

299 أ: ماهيته

300 ديوان ابن الفارض ، ص 61.

301 أ: الترجم

302 أ: لعزیزنا ، هو عبد المجيد السيواسي: من كبار مشايخ الطريقة الخلوتية في العهد العثماني، ودرس على أبيه محرم أفندي الزبلي وعمه الشيخ شمس الدين السيواسي وأخذ الطريقة عنه ثم دعاه السلطان محمد الثالث إلى استانبول فعينه واعظا في مساجدها، توفي سنة. وله لطائف الأزهار ولذائد الأثمار في الوعظ، ودرر العقائد، وديوان شعر. (عثمانلي مؤلفلري لبورسه لي محمد طاهر ، ج 1، ص 50.

303 م - سلمه الله و قدس الله سره -

304 م - عنده

305 أ: خارقة للعادات.

وَالْمَوْتَبَةُ النَّائِيَةُ أَنْ يَتَذَكَّرَ الرُّوحُ تِلْكَ الْمَحَبَّةَ الْأَلْسِيَّةَ بِتَذْكِيرٍ مُذَكَّرٍ وَيَجْعَلُهَا نَضْبَ الْعَيْنِ³⁰⁶ حَتَّى يَزُولَ مِنْ قَلْبِهِ الرَّيُّنُ وَمِنْ عَيْنِهِ الْعَيْنُ، (فَإِنَّ الْمَحَبَّةَ الْوَاهِمِيَّةَ تَنْجَلِيٌّ وَتَنْضَاعُفٌ بِانْضِمَامِ الْاِكْتِسَابِ وَتَنْتَقِصُ بِالِاغْتِمَالِ وَتَتْرِكُ الْاِحْتِسَابِ).³⁰⁷

3. النُّوعُ الثَّلَاثُ فِي مَحَبَّةِ أَحْصَى الْحَوَاصِّ وَهُوَ عَلَى دَرَجَاتٍ، مِنْهُمْ الْوَاصِلُونَ إِلَى دَرَجَةِ الشُّهُودِ الْمُشَاهِدُونَ جَمَالَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ فَيَكُونُ لَهُمْ الْمَظَاهِرُ مَرَايَا الذَّاتِ وَمَجَالِي الصِّفَاتِ. [156/و]

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ * سَرَّ سَنَا لَاهُوتِهِ الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا * فِي صُورَةِ الْأَكِيلِ وَالشَّارِبِ³⁰⁸

كَمَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ -رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ-³⁰⁹: "مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ"³¹⁰، وَكَمَا قَالَ عَلِيُّ الرُّضِيِّ: "لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ"³¹¹.

سُبْحَانَ مَنْ تَسْتَرُ مِنْ شِدَّةِ الظُّهُورِ * سُبْحَانَ مَنْ تَوَحَّدَ فِي صُورَةِ الْوُفُورِ³¹²

فَإِنَّ الْعَارِفِينَ³¹³ يُشَاهِدُونَ الْوَحْدَةَ فِي الْكَثْرَةِ وَيُعَايِنُونَ الْكَثْرَةَ فِي الْوَحْدَةِ.

وَفِي الْخَلْقِ عَيْنَ الْحَقِّ إِنْ كُنْتَ ذَا عَيْنٍ * وَفِي الْحَقِّ عَيْنَ الْخَلْقِ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلِ

فَإِنْ كُنْتَ ذَا عَيْنٍ وَعِلْمٍ فَمَا تَرَى * سِوَى عَيْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ فِيهِ بِالشَّكْلِ³¹⁴

قِيلَ لِلشَّيْخِ الْأَكْبَرِ: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، فَقَالَ: الْآنَ كَمَا كَانَ، مِثَالُهُ أَنْتَ رَأَيْتَ خَيَالَ الظِّلِّ أَنَّ أَشْكَالًا يَتَحَرَّكُونَ بِحَرَكَةٍ غَرِيبَةٍ³¹⁵ وَأَنَّ أَشْخَاصًا يَتَصَوَّرُونَ³¹⁶ بِأَصْوَاتٍ عَجِيبَةٍ³¹⁷ ثُمَّ حَسِبْتَهُمْ أَفْرَادًا وَظَنَنْتَهُمْ أَضْدَادًا وَأَمَّا إِذَا رُفِعَ الْحِجَابُ وَفُتِحَ عَلَى مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾³¹⁸ رَأَيْتَ أَنَّ مُحَرِّكَهُمْ وَمُصَوِّرَهُمْ وَاحِدٌ وَلَا كُلُّ شَخْصٍ وَسَكَلٍ وَاحِدٍ³¹⁹.

رَأَيْتَ خَيَالَ الظِّلِّ أَغْظَمَ عِبْرَةً * لِمَنْ هُوَ فِي عِلْمِ الْحَقِيقَةِ رَاقِي

شُخُوصٍ وَأَشْكَالٍ تَمُرُّ وَتَنْقُضِي * تَفْنَى جَمِيعًا وَالْمُحَرِّكُ بَاقِي³²⁰

306 أ: نصبا
307 ما بين القوسين ساقط من م.
308 البيتان في ديوان الحلاج، ص 123.
309 أ - رضي الله تعالى عنه -
310 هذه الرواية واردة في كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام لابن عربي ضمن رسائله، دار صادر، بيروت 1997، ص. 97-96؛ وفي تفسير الرازي بدون نسبة، مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420، ج 32، ص 341.
311 هذه الرواية وردت في الكافي للكليني، بصيغة: "ويلك ما كنت أعبد ربا لم أراه"، الكافي للكليني، منشورات الفجر، بيروت، 2007، ج 1، ص 57.
312 م: سُبْحَانَ مَنْ تَوَحَّدَ فِي صُورَةِ الْوُفُورِ * سُبْحَانَ مَنْ تَسْتَرُ مِنْ شِدَّةِ الظُّهُورِ
313 أ: العارفين
314 البيتان في الفتوحات المكية لابن عربي، (اعتنى به أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 5، ص 428-427.
315 م: عجيبة
316 أ: يتصنون
317 م: غريبة
318 سورة الأنعام، 6/75.
319 ح: راشد
320 البيت ورد في النجوم الزاهرة منسوباً إلى ابن الجوزي، النجوم الزاهرة في تاريخ ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، القاهرة، دون تاريخ، ج 6، ص 175.

وَمِنْهُمْ الَّذِينَ بَدَّلُوا إِرَادَتَهُمْ بِإِرَادَةِ الْمُحِبُّوبِ وَأَفْنَوْا مَطَالِبَهُمْ فِي رِضَا الْمُحِبُّوبِ³²¹ لَا يَزُجُونَ التَّرْقِيَّ بِالتَّعَلِّيِّ وَلَا التَّسَلِّيَّ بِالتَّجَلِّيِّ .

كَمَا حُكِيَ أَنَّ أَبَا يَزِيدَ البِسْطَامِيَّ - قُدَّسَ سِرُّهُ السَّامِيَّ - بَكَى يَوْمًا وَتَأَوَّهَ حَزِينًا فَنُودِيَ مِنْ جَانِبِ السَّبْرِ بِأَنَّ أَبَا يَزِيدًا! أَ تَبْكِي مِنْ³²² مَخَافَةِ النَّارِ؟ قَالَ : لَا! ثُمَّ بَكَى شَدِيدًا فَنُودِيَ: [156/ظ] أَ تَبْكِي لِرِجَاءِ الْجَنَّةِ وَالْأَنْهَارِ؟ قَالَ: لَا! ثُمَّ بَكَى شَدِيدًا فَنُودِيَ: يَا أَبَا يَزِيدًا! أَ تَبْكِي لِإِرَادَةِ مُشَاهَدَةِ الْجَمَالِ؟ قَالَ: لَا وَاللَّهِ، يَا رَبِّ! مَا لِي بِإِرَادَةِ غَيْرِ رِضَاكَ وَمَا لِي مَطْلَبٌ غَيْرَ هَوَاكَ، وَمَا عَلِمْتُ سَبَبَ بُكَائِي وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِحَالِي، قَالَ: صَدَقْتَ أَنْكَ لَا تَعْلَمُ وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَنَا أَعْلَمُ.³²³ قَالَ ابْنُ الْفَارِضِ: ³²⁴

وَلَوْ خَطَرْتُ لِي فِي سِوَاكَ إِزَادَةً * عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا فَصَيْتُ بِرِدِّي³²⁵

فَطَهَّرَ أَنَّهُمْ مَا يُرِيدُونَ إِلَّا مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى رَحْمَةً أَوْ قَهْرًا وَوُضِلَّةً كَانَتْ أَوْ هَجْرًا.³²⁶

وَمِنْهُمْ الْفَانُونَ فِي الذَّاتِ بِأَقْوَنَ³²⁷ بِالصِّفَاتِ³²⁸ بِأَنَّ يَفْنَى الْمُحِبِّ وَيَبْقَى الْمُحِبُّوبُ؛ لِأَنَّ الْمُحِبَّ نَارٌ تُحْرِقُ مَا سِوَى الْمُحِبُّوبِ فَلَمَّا فَيَّ الْعَائِشُ صَارَ الْمُعْشُوقُ يُحِبُّ نَفْسَهُ، كَمَا قَالَ سُلْطَانُ الْعِشَاقِ:³²⁹

فَصِرْتُ حَبِيبًا بَلْ مُجِبًّا لِنَفْسِي * وَلَيْسَ كَقَوْلِ الْمَرْءِ نَفْسِي حَبِيبِي³³⁰

فَالْحَاصِلُ أَنَّ نَارَ الْمُحِبَّةِ لَمَّا أَحْرَقَتْ صِفَاتِهِمْ³³¹ الْبَشَرِيَّةَ وَأَفْنَتْ تَعْيِنَاتِهِمْ الذَّائِبَةَ طَهَّرَ فِيهِمْ كَمَا الْإِتِّصَافِ³³² بِصِفَاتِ الْمُعْشُوقِ كَمَا قَالَ سُلْطَانُ الْعِشَاقِ مِنْ لِسَانِ الْمُعْشُوقِ:

وَلَمْ تَهْوِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَائِيًا * وَلَمْ تَفْنِ مَا لَمْ يَتَجَلَّ فِيكَ صُورَتِي³³³

يَعْنِي مَا لَمْ تَطْهَرْ فِيكَ صِفَتِي كَمَا فِي قَوْلِهِ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- : "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ"³³⁴ أَيَّ عَلَى صِفَتِهِ فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى صِفَةِ الرَّحْمَانِ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾³³⁵ أَمَا تَرَى أَنَّ وُجُودًا لَا يَتَّوَمُّ إِلَّا بِصِفَاتِ اللَّهِ كَالْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ [157/و] وَغَيْرَهُمَا بَلْ تَكُونُ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ هِيَ صِفَاتُ اللَّهِ لَا غَيْرَ. وَلِهَذَا السَّبْرِ³³⁶ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾³³⁷ ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾³³⁸ لِأَنَّ

321 م: المطلوب.

322 ح - من

323 ح - وأنا أعلم وأنا أعلم وأنا أعلم

324 م: قال ابن الفارض

325 البيت من تائية ابن الفارض في ديوانه ، ص 52.

326 ح: فطره أنهم ما يريدون إلا ما أراه محبوبهم وصلة كانت أو هجرا لفظا كانت أو قهرا.

327 أ: باقين

328 أ: الذات

329 م: كما قال ابن الفارض.

330 البيت من تائية ابن الفارض في ديوانه ، ص 66.

331 م: والحاصل لما أحرقت نار المحبة صفاتهم

332 أ: ظهرت فيهم شدة الاتصاف

333 البيت من تائية ابن الفارض في ديوانه، ص 55.

334 مسند أحمد بن حنبل، ج 12، ص 275.

335 سورة الإنسان، 76/2.

336 م - السر

337 سورة الحديد، 57/4.

338 سورة ق ، 50/16.

الصَّفَاتِ لَا تَقُومُ إِلَّا بِالذَّاتِ بَلْ هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ فِي الْحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ وَعَيْنُهَا مِنْ وَجْهِ وَغَيْرِهَا مِنْ وَجْهِ فِي حَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ³³⁹ وَلَا عَيْنُهُ وَلَا غَيْرُهُ عِنْدَ أَهْلِ الْكَثْرَةِ فَبِتَّ الْإِتِّحَادُ بِأَحَدِيَّةِ الذَّاتِ لَا بِطَرِيقِ الْإِتِّحَادِ وَتَعْيِينِ الْعِبَادِ،³⁴⁰ قَالَ سُلْطَانُ الْعُسْطَاقِ:

وَجَاءَ حَدِيثٌ فِي إِتِّحَادِي ثَابِتٌ * رَوَيْتُهُ فِي الثَّقَلِ غَيْرَ ضَعِيفَةٍ

وَمَوْضِعُ تَنْبِيهِ الْإِشَارَةَ ظَاهِرٌ * بِ"كُنْتُ لَهُ سَمْعًا" كَثُورِ الظَّهِيرَةِ³⁴¹

فَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَحَادَ وَالْأَفْرَادَ لَمَّا اتَّحَدَتْ بِأَحَدِيَّةِ الذَّاتِ كَانَ الذَّاتُ تُحِبُّ نَفْسَهَا كَمَا قَالَ حُسَيْنُ بْنُ مَنْصُورٍ:

أَنَا مَنْ أَحِبُّ وَمِنْ أَحِبُّ أَنَا * نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدْنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ * وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا³⁴²

(وَقَالَ مَوْلَانَا جَلَّالُ الدِّينِ الرَّومِيُّ:

رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ * مَنْ رَأَى رُوحِيْنَ عَاشَأَ فِي بَدَنِ)³⁴³

وَقَدْ أَشَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى هَذَا السِّرِّ³⁴⁴ بِقَوْلِهِ: "مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ"³⁴⁵ وَيُنْفِشِي هَذَا السِّرَّ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾³⁴⁶ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾³⁴⁷ (وَلَكِنَّ هَذَا الْإِتِّحَادَ يَظْهَرُ [157/ظ] لِلنَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ فَأَخْبَرَ عَنْ هَذَا الْوَقْتِ بِالْمَعْنِيَةِ فِي قَوْلِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - "لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ")³⁴⁸

(ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ مَقَامَ الْوِلَايَةِ وَالْوُضْلَةَ وَهُوَ مَقَامُ)³⁴⁹ الْجَمْعِ وَالْإِتِّحَادِ وَلَا مَقَامَ التَّبَوُّةِ وَالْإِرْشَادِ؛ لِأَنَّ الْوَاصِلِينَ إِلَى حَضْرَةِ الْحَقِّ إِذَا رَجَعُوا لَهُ مِنْ عَالَمِ الْجَمْعِ إِلَى قِضَاءِ الْفَرْقِ لِأَجْلِ دَعْوَةِ الْعِبَادِ وَالْإِقَامَةِ أَمْرَ الْإِرْشَادِ³⁵⁰ لَا يَكُونُونَ مُجَبِّينَ لِنَفْسِهِمْ بَلْ يَكُونُونَ مُجَبِّوبِينَ لِرَبِّهِمْ³⁵¹ (فِيحِثُّهُمْ وَيُجَبِّوَنَهُ وَلِلشَّيْخِ الْأَكْبَرِ وَالْكَبِيرَةِ الْأَحْمَرِ:

كُنَّا سُؤُونَ ذَاتِكَ فِي وَحْدَةِ الْبَطُونِ * صَرْنَا سِوَالِكَ حِينَ تَعَلَّقْتَ فِي السُّؤُونَ)³⁵²

فَعَلِمَ مِنْ هَذَا (أَنَّ مَقَامَ الْوِلَايَةِ أَعْلَى مِنْ مَقَامِ التَّبَوُّةِ؛ لِأَنَّ الْوِلَايَةَ هِيَ الْإِتِّصَالُ وَالْإِتِّحَادُ وَالتَّبَوُّةُ هِيَ التَّزْوُلُ وَالْإِنْفِصَالُ لِذَعْوَةِ الْعِبَادِ وَلَكِنَّ لَا يَلْزَمُ مِنْ هَذَا تَفْضِيلَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ؛ لِأَنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ تَجَمُّعَ الْحَالَتَانِ وَتَتَّحِدُ الْفَضِيلَتَانِ؛

339 أ - وَعَيْنُهَا مِنْ وَجْهِ وَغَيْرِهَا مِنْ وَجْهِ فِي حَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ.

340 ح: لا بطريق الاتحاد بتعين الأحاد والأفراد.

341 البيتان من تائبة ابن الفارض في ديوانه، ص 113.

342 البيتان للحلاج في ديوانه، ص، 157.

343 ما بين القوسين ساقط من أ. البيت للحلاج في ديوانه، ص 159. وفي ح زيادة:

صح عند الناس أنني عاشق * غير أي لم يعرفوا عشقي لمن

م: إلى هذا الاتحاد

345 البخاري، كتاب التعبير، 10

346 سورة الأنفال، 8/17.

347 سورة الفتح، 48/10.

348 ما بين القوسين ساقط من أ.

349 أ، م - ثم اعلم أن مقام الولاية والوضلة وهو مقام

350 م - لأجل دعوة العباد والإقامة أمر الإرشاد

351 أ: لمحبوهم

352 ما بين القوسين ساقط من ح وفيها زيادة: كما كان نبينا عليه السلام حبيب الله.

لأن³⁵³ مقام الأنبياء والمُرشدين كمقام الوُزراء عند السلاطين كما أن الوُزراء يكونون في خارج الديوان لإصلاح أمور المسلمين³⁵⁴ ويُدخلون تارة لفروض أحوال الشاكين والتاجين³⁵⁵ كذلك الأنبياء والمُرشدون يكونون في عالم البشرية³⁵⁶ يتجذبون إلى حضرة الأحديّة³⁵⁷ ويأخذون الفيض منه ويوصلونه إلى الطلاب ولكن لا يدومون في حضور الحضرة³⁵⁸ لئلا يتعطل أمر الإزّشاد والتبوء حتى كان -عليه الصلاة والسلام- يقول: كَلِمِينِي يَا حُمَيْرَاءُ³⁵⁹ عند امتداد الإنجذاب إلى حضرة الجناب ليخرج بمكالمتها إلى عالم الحكومة والاجتناب،³⁶⁰ رَزَقَنِي اللهُ وَإِيَّاكُمْ مِنْ مَقْبِتِهِ وَوَقَانَا مِنْ مَقْبِتِهِ ، وَصَلَّى اللهُ [105/ظ] عَلَى مَحْزَنٍ مَحَبَّتِهِ مُحَمَّدٍ خَيْرِ بَرِيَّتِهِ وَعَلَى آلِهِ وَعِزَّتِهِ³⁶¹ وَعَلَى سَائِرِ أُمَّتِهِ بِالطُّفَةِ وَمِنْتِهِ وَفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ وَجُودِهِ وَعِنَايَتِهِ.

اللَّهُمَّ ارْحَمْنَا وَاغْفِرْ³⁶² لَنَا [158/ظ] وَلِوَالِدَيْنَا وَلِمَشَايخِنَا وَلَا سَاتِيذِنَا وَإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَأَيَّدْ بِرُوحِ الْقُدْسِ وَنُورِ الْأَنْبِيَاءِ مَنْ هُوَ رُوحِي فِي³⁶³ جَسَدِي وَعَلِمِي فِي خُلْدِي فَطَبَّ الرُّمَانَ غَوَّثَ الْأَوَانَ حَضْرَتِ الشَّيْخِ السَّبِيَّاسِيِّ مَا أَنْفَكَ فِي إِزْشَادِ عِبَادِ اللهِ³⁶⁴ مُتَرَقِّيًا وَلَا زَالَ وَلَدُهُ الْعَزِيزُ بَاقِيًا فَلْيَايَ مَا نَطَّمْتُ فِي سِلْكِ³⁶⁵ هَذِهِ السُّطُورِ إِلَّا مَا أَخَذْتُهُ مِنْ فَيْضِهِ الْمَنْشُورِ³⁶⁶ وَمَا رَتَّبْتُ شَيْئًا مِنَ الْمَفَاهِيمِ الْمُلْهَمَةِ إِلَّا بِهَيْمَتِهِ الْقَوِيَّةِ الْعَلِيَّةِ الْمُعْظَمَةِ.

وَقَدْ وَقَعَ إِتْمَامُ هَذِهِ الرِّسَالَةِ فِي أَوَّلِ الرَّبِيعَيْنِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ بَعْدَ الْأَلْفِ³⁶⁷ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ.

(وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِتْمَامِ وَعَلَى حَبِيْبِهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ وَسَاعَةِ الْقِيَامِ وَقَدْ أَنْشَأْتُ هَذِهِ الْأَبْيَاتَ قَبْلَ سَنَتَيْنِ مِنْ تَشْوِيدِ الرِّسَالَةِ فَكَانَ الرِّسَالَةُ كَانَتْ شَرْحًا لِمَضَامِينِهَا وَكَشْفًا لِمَعَانِيهَا وَاللهُ أَعْلَمُ).³⁶⁸

353 ما بين القوسين ساقط من م

354 ح: الخلق

355 م: الشاكين

356 أ- يكونون في عالم البشرية.

357 أ: الجناب

358 م: في حضرة الملك الوهاب

359 لم تنف على هذه الرواية في مراجع الحديث ، ولكنه ورد في تفسير النيسابوري، ج 2، ص 402.

360 م: الاحتساب

361 أ: عشرته

362 أ - واغفر

363 م - في

364 أ: العباد

365 أ- في سلك

366 م: النور ، ح: المنشور

367 أ: وألف

368 ما بين القوسين ساقط من م.

المصادر العربية

- أبو العلاء وما إليه لعبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار الكتب العلمية، بيروت 1424.
- إطلاق القيود شرح مرآة الوجود ومراقبة الشهود لعبد الغني النابلسي، (تحقيق: د. عاصم الكيالبي)، مكتبة قوت القلوب، بيروت 2017.
- الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 2002.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، (تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1418.
- ديوان المتنبي، دار بيروت، بيروت 1983.
- تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، (تح: محمد أديب الجادر)، دار المكتبي، دمشق 2009.
- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة لأبي عبد الله محمد القرطبي، (تح: الصادق بن محمد بن إبراهيم)، مكتبة دار المنهاج، رياض 2004.
- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، (نشر: أحمد شمس الدين) دار الكتب العلمية، بيروت 1993.
- الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- الجامع المسند الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري، (تح: محمد زهير ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422.
- حاشية شيخزادة على البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، 1998.
- الحب في التراث العربي لمحمد حسن عبد الله، عالم الكتب، الكويت 1980.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1409.
- ديوان الإمام الشافعي، (اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة، 2005.
- ديوان بشار بن برد، (تح: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت 2000.
- ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، اعتنى به: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 2002.
- ديوان ديك الجن، (تح: أحمد مطلوب، عبد الله الجبوري)، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ.
- ديوان العباس بن الأحنف، (تح: عاتكة الخزرجي)، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة 1954.
- ديوان قيس بن الملوح، (دراسة وتعليق: يسري عبد الغني)، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
- الرسالة الغوثية لعبد القادر الجيلاني، ضمن ديوان عبد القادر الجيلاني، (تحقيق ودراسة: يوسف زيدان)، دار الجيل، 1989.
- سفينه أولياء أبرار شرح أسرار لحسين وصاف، مكتبة سليمانية، قسم يازمه باغيشلار، رقم 2307، ص 357.
- سنن ابن ماجه، (تح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي)، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009/1430.
- سنن أبي داود، (تح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي)، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009/1430.
- شرح البردة لإبراهيم الباجوري، (تح: عبد الرحمن حسن محمود)، مكتبة الآداب، القاهرة، دون تاريخ.
- شرح الخيالي علي النونية في علم الكلام، (تح: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي) مكتبة وهبة، القاهرة، 2008.

- شرح السنة لأبي محمد محيي السنة البغوي، (ت: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش)، المكتب الإسلامي، دمشق/ بيروت، 1983.
- شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1392.
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لأحمد بن مصلح الدين طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت 1975.
- عرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد صدر الدين روزبهان البقلي، (تح: أحمد فريد المجيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت 2008.
- غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين القمي النيسابوري، (تح: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت 1416.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد لأبي طالب المكي، (تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت 2005/1426.
- الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني، منشورات الفجر، بيروت، 2007.
- كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام لابن عربي ضمن رسائله، دار صادر، بيروت 1997.
- كتاب الحجب لابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت 2009.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني، مكتبة القدسي، القاهرة، 1361.
- اللمع لأبي السراج (تح: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور)، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1960.
- مثنوي معنوي لجلال الدين الرومي، (به تصحيح رينولد أ. نيكلسون)، انتشارات هرمس، تهران 1390.
- مراح المعالي في شرح الأمالي لأحمد عاصم أفندي، استانبول 1304.
- المستطرف في كل فن مستظرف للإبشيهي، عالم الكتب، بيروت 1419.
- مسند أحمد بن حنبل، (تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون)، مؤسسة الرسالة، 2001.
- المسند الصحيح لمسلم بن الحجاج، (تح: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- معاني فصوص الحكم لداود بن محمود القيصري، (اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.
- المعجم الكبير للطبراني، (تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1993.
- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420.
- "مفهوم صفة المحبة لله تعالى" لعبد الرعود، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 10، ع 3، الأردن 2014/1436، ص 164-169.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، (تح: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت 1994.

Kaynakça

- Abbas b. el-Ahnef. *Divânü'l-Abbas b. el-Ahnef* (nşr. Âtike el-Hazrecî). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1954.
- Abdülhad Nûri. *Abdülhad Nûri Divânı* (haz. Ali Osman Çoşkun). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2001.
- *Abdülhad Nuri ve Divanı: İnceleme ve Tenkitli Metin* (haz. Hüseyin Akkaya). Kitabevi: İstanbul, 2003.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1361.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-L. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Asım Ahmed Efendi. *Merâhu'l-me'âli fi şerhi'l-Emâli*. İstanbul, 1419.
- el-Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Muhammed el-Asilî, nşr. Muhammed Edîb el-Hâdir), Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 2009.
- el-Bâcûrî, İbrahim. *Şerhu'l-Bürde* (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud). Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- el-Baklî, Muhammed Sadruddin Ruzbihân. *Arâisu'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Ferid el-Mecidî). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bal, Mehmet Turan. *Abdulahad Nuri Sivasi'nin Hikmetu't-Te'aruz Fi Surati't-Tenâkuz Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 2013). Marmara Üniversitesi SBE.
- Baz, İbrahim. *Abdulahad Nuri Sivâsi Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Züheyr eş-Şâviş). I-XVI. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Beşşâr b. Bürd. *Divânü Beşşâr b. Bürd* (nşr. İhsan Abbas). Beyrut: Dâr Sâdır, 2000.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî). I-V. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-sahih* (nşr. Muhammed Züheyr Nâsir en-Nâsir). Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri* (haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen). İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- el-Cilânî, Abdülkadir. *er-Risâletü'l-Gavsıyye* (nşr. Yusuf Zeydan). Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989.
- Demirci, Mustafa. *Semâ Risaleleri* (yüksek lisans tezi, 1996). Marmara Üniversitesi SBE.
- Dikülcin, Ebu Muhammed Abdüsselam. *Divânü Diki'l-Cin* (nşr. Ahmed Matlûb – Abdullah el-Cebûrî). Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as. *Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kamil Karabelli). Beyrut: Müessesetü't-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009/1430.
- Hallâc-ı Mansûr. *Divânü'l-Hallâc ve me'ahu ahhârü'l-Hallâc ve Kitâbü't-Tavâsîn* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnû's-sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l-Hayâlî ale'n-nûniyye fi 'ilmi'l-keâm* (nşr. Abdünnasir Nâtûr el-Melibârî). Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, no. 2307.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. I-X. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- İbnü'l-Arabî. Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-A'lâm bi-işârât ehli'l-ilhâm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- *Kitâbü'l-Hucub*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân* (nşr. İhsan Abbas). I-VII. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli). Beyrut: Müessesetü't-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

- el-İbşihî, Ebû'l-Feth Bahâüddîn Muhammed. *el-Müstetrafi fi külli fennin mustazraf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419.
- Kays b. el-Mülevvah. *Dîvânü Kays b. el-Mülevvah* (nşr. Yüsrî Abdülğanî). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- el-Kayserî, Davud b. Mahmûd. *Me'ânî Fusûsi'l-hikem* (nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâli). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. ts.
- el-Kelâbâzi, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (nşr. Ahmed Şemseddin). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kencik, Ali Rıza. *Cemâleddin Aksarâyî ve Ona Nispet Edilen "Erba 'üne Hadisen" Adlı Eserin Tahkiki* (yüksek lisans tezi, 2009). Selçuk Üniversitesi SBE.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkira bi-ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira* (nşr. Sadık b. Muhammed b. İbrahim). I-III. Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- el-Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. I-VIII. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- el-Mekki, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali. *Kütü'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâli), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Meymenî, Abdülazîz. *Ebü'l-Âlâ ve mâ ileyhi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- el-Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed. *Dîvânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1984.
- Muhammed Hasan Abdullah. *el-Hubb fi't-türâsi'l-Arabî*. Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1980.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'us-sahih* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki). I-V. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- en-Nablusi, Abdülğanî. *İtlâku'l-kuyûd şerhu Mir'âti's-şuhûd* (nşr. Âsım el-Keyyâli). Beyrut: Mektebetü Küti'l-Kulûb, 2017.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Muslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- en-Neysâbüri, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve ragâibü'l-furkân* (nşr. Zekeriyya Umeyrât). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- er-Raûd, el-Abd. "Mefhûmu sıfati'l-mahabbe lillâh." *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fîd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 1436/2014, X, sy. 3, s. 164-9.
- er-Râzi, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- er-Rûmî, Celâleddîn. *Mesnevî-i ma'nevî* (haz. Reynold Nicholson). Tahran: İntişârât Hermes, 1390.
- es-Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali. *el-Luma'* (nşr. Abdülhalîm Mahmud – Taha Abdülbâki Surûr). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Câmi'us-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Dîvânü'l-İmâmi's-Şâfiî* (nşr. Abdurrahman el-Mastâvî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2005.
- Şeyhzâde, Muslihiddin Mustafa. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî*. İstanbul: Mektebetü'l-Hakîka, 1998.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hami b. Abdülmecîd es-Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Muslihüddîn. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâid-devleti'l-Usmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Türer, Osman. *Muhammed Nazmi ve Hediyetü'l-İhvânî* (doktora tezi, 1982). Ankara Üniversitesi SBE.
- Uçman, Abdullah. "Abdülhad Nûri." *DİA*, I, 178-9.
- Yılmaz, Necdet. *Abdülhad Sivâsi ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-şuhûd Alı Eseri* (yüksek lisans tezi, 1993). Marmara Üniversitesi SBE.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM, 2020.
- ez-Zirikli, Hayruddîn. *el-A'lâm: Kâmûs terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

الشروح والحواشي حول قصيدة لامية العجم لمؤيد الدين الطغرائي:
المشاكل والأدب

Müeyyidüddîn et-Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* Adlı
Kasidesi Üzerine Yazılmış Şerh-Hâşiye Geleneği:
Problemler ve Literatür

Tradition of Commentary and Gloss on Mu'ayyid al-Dîn al-
Tuğrâî's *Lâmiyyat al- 'Ajam*: Problems and Literature

Mehdi CENGİZ*

Öz: Hükümdarın isim ve sıfatlarını içeren tuğraya nispetle Tuğrâî olarak tanınan Selçuklu devleti vezirlerinden Hüseyin b. Ali'nin (ö. 515/1121) yazdığı *Lâmiyyetü'l-acem* isimli kaside, şairin kullandığı edebî sanatlar ve şiirin muhtevasıyla Arapça yazılmış kasideler arasında öne çıkar. Neden kasidenin *Lâmiyyetü'l-acem* adıyla meşhur olduğu sorusuna farklı cevaplar verilse de genellikle bu kaside, muhteva ile içerdiği hikmetler açısından Cahiliye şairi Şenferânın (ö. 525-550) *Lâmiyyetü'l-arab*'ına benzetilmiş ve bu çerçevede Tuğrâî'nin, *Lâmiyyetü'l-acem*'i *Lâmiyyetü'l-arab*'a mukabil olarak nazmettiği öne sürülmüştür. Tuğrâî mezkûr kasidesinin ilk beyitlerinde kendini över, akabinde görevinden azledilmesi sonucunda Bağdat'tan ayrılmasından, bu ayrılışın onun üzerindeki etkisinden ve başına gelen olaylardan şikâyet eder. Daha sonra sevgilisine yaptığı yolculuğu anlatır, kasidenin sonunda şikâyet ve nasipsizlik çerçevesinde karşılaştıklarından yakınıp zorluklara teslim olmamaya vurgu yapar. Yazıldığı dönemden günümüze uzanan süreçte Tuğrâî'nin bu kasidesi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların bir kısmı taştîr, tahmîs ve muâraza gibi yeni şiir oluşturma metotları ile ilgiliyken bazıları da şerh ve hâşiye gibi ana metni anlayıp çeşitli açılardan tenkit etmeye yöneliktir. *Lâmiyyetü'l-acem* etrafında kaleme alınan bu çalışmalar, asırlar boyunca devam eden bir edebiyat geleneği oluşmuştur. Fakat kaside üzerine yazılan şerh, hâşiye ve muhtasarların ilişkiler ağı tespit edilmediğinden bunların birbiriyle ilgisi ve *Lâmiyyetü'l-acem* şerh-hâşiye geleneğindeki yeri belirlenememiştir. Bu çerçevede *Lâmiyyetü'l-acem* üzerine yazılan eserleri tespit etmeye çalışan Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn'u*, Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der Arabischen Litteratur*'ü, Habeşî'nin *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşî'si*, Ahmed Muhammed Mansûr'un *Şurûhu Lâmiyyetü'l-acem*'i ve Ali Cevad Tahîr'in (ö. 1996) *et-Tuğrâî, hayâtuhu, şî'ruhu, Lâmiyyetuhu (bahs ve tahkîk ve tahlîl)* adlı çalışması önem arz etmektedir. Fakat bu kitaplar kaside üzerine yazılan şerh ve hâşiyeleri tespit etmekte yetersiz olduğu gibi *Lâmiyyetü'l-acem*'in yaygın etkisinden ve literatürdeki ilişkiler açısından da bahsetmemektedir. İlgili literatürdeki ilişkiler hususunda yaygın etkisi

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. mehdicengiz@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7593-1801

ve diğer çalışmalar arasındaki merkezi konumundan dolayı Salahaddin es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *Gaysü'l-edeb ellezî inseceme bi-şerhi Lâmiyyeti'l-acem* adlı şerhi önemli bir yer tutmaktadır. Safedî bu şerhte tercüme tekniklerinden astronomiye, İslâm hukukundan dil ilimlerine kadar pek çok disiplinle ilgili ayrıntıya yer vermiştir. Ayrıca bu eserde Safedî, Tuğrâî'nin beyitlerindeki lafız ve anlam sirkatlerini tespit edip diğer şiiirleriyle karşılaştırmıştır. Kasideyle doğrudan ilgisi olmayan istitradi bilgileri zikretmeyi ilke olarak benimseyen Safedî'nin bu şerhi, aynı zamanda önemli bir şiir antolojisi özelliği taşır. Cahiliyeden kendi dönemine kadar pek çok şairin çeşitli beyitlerinin yer aldığı bu çalışmada Safedî, kendi nazmettiği şiirleri de zaman zaman zikreder. Bu kitapta yer verdiği hikâyelerdeki bazı unsurlar müstehcen kabul edilip bunların zikredilmesinin uygun olmadığı söylenmiştir. Bununla beraber Safedî'nin şerhinden sonra kaleme alınan eserlerin büyük çoğunluğu bu kitabı esas almış ve edebiyat münekkittleri bu şerh üzerine pek çok tenkit, hâşiye ve ihtisar çalışması yapmıştır. Daha açık bir ifadeyle Safedî'nin bu eserinden sonra yapılan çalışmaların hemen hiçbiri bu şerhe atıf yapmadan geçmemiştir. Nitekim Tuğrâî'nin kasidesi üzerine çalışma yapan onlarca müellif arasında yalnızca Safedî'ye "Lâmiyyetü'l-acem Şârihi" denilmiştir. Safedî'nin bir tarihçi ve edebiyat münekkiti olması ve bunu mezkûr şerhine yansıtması yazdığı şerhin hacmini bir hayli artmıştır. Bu çerçevede Kemaleddin ed-Demiri (ö. 808/1405), Safedî'nin, konuyla doğrudan ilgili olmayan uzun istitrâdlar yaptığını ifade edip bu şerhi *el-Maksadü'l-etem fi şerhi Lâmiyyeti'l-acem* adıyla ihtisar etmiştir. Çeşitli baskıları yapılan bu eserde ayet ve hadislerden çeşitli iktibaslar yer almaktadır. Benzer gerekçelerle Muhammed b. Abbas el-Bedrâni (ö. 763/1555), Celaleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ve birçok âlim Safedî'nin şerhini ihtisar etmiştir. Bunun yanında Bedrüddin ed-Demâmîni (ö. 827/1424), *Nüzûlü'l-Gays ellezî inseceme alâ şerhi Lâmiyyeti'l-acem* ismiyle Safedî'nin şerhini ağır sözlerle eleştiren bir tenkit çalışması kaleme almıştır. İbn Akbers olarak bilinen Ali b. Muhammed b. Akbers (ö. 862/1458) ise *Tahkîmü'l-ukûl bi-ufûli'l-Bedr fi'n-nüzûl* adlı kitabında Safedî'nin kitabının hatasız olmadığını fakat Demâmîni'nin eleştirinin dozunu kaçırdığını ifade edip iki müellifin görüşlerini karşılaştırmıştır. Çoğunlukla Safedî'nin söylediklerini savunan İbn Akbers yer yer Demâmîni'nin eleştirilerini de haklı bulur. *Lâmiyyetü'l-acem* üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyeler arasında sadece Safedî'nin şerhi müstakil bir gelenek oluşturmuş, Celal b. Hızır (ö. 966/1559'dan sonra) ve Ebû Cum'a'nın (ö. 1016/1607'dan sonra) şerhleri üzerine de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Mehmed Lebib Efendi'nin (ö. 1284/1867) kaleme aldığı *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem* adlı şerh, Osmanlıca yazılmış olup Safedî'nin yukarıda zikredilen eseri başta olmak üzere diğer şerhlerden yararlanılarak hazırlanan çeviri-şerh mahiyetinde bir çalışmadır. Bu makale *Lâmiyyetü'l-acem* üzerine oluşan şerh-hâşiye literatürünü ve bu literatürün çeşitli problemlerini konu edinmektedir. Bu doğrultuda makalenin ilk bölümünde Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-acem*'i hakkında bilgi verilecek, ikinci bölümde ise kaside üzerine neden şerh ve hâşiye kaleme alındığı ve bu eserlerde hangi konuların tartışıldığı sorularına cevap aranacaktır. Ayrıca bu bölümde ilgili literatür içerisinde önemli görülen eserler de değerlendirilecektir. Son bölümde ise tespit edilen literatür kategorize edilip buldukları el yazma kütüphanelerine ve zikredildikleri kaynaklara yer verilecektir. Fakat bunlardan önce *Lâmiyyetü'l-acem* literatürünü tespit etmeye çalışan veya bu gelenek hakkında bilgi veren klasik ve modern kaynakları değerlendirip bu çalışmayı diğerlerinden ayıran temel özelliklere işaret edilecektir.

Anahtar kelimeler: Tuğrâî, *Lâmiyyetü'l-acem*, şerh, hâşiye, Büyük Selçuklu Devleti

Abstract: The ode named *Lâmiyyat al-'Ajam*, written by al-Husayn b. 'Alî al-*Ṭuğhrâî* (d. 515/1121), one of the Saljûkid wazîrs, has stood out among other odes with the rhetorical devices used by the poet and the content of the poetry. Therefore, many commentaries

(*sharḥ*) and annotations (*ḥāshiya*) had been written on the ode. However, since these works were not identified, their relationship with each other and the common effects of these works in the world of literature could not be examined. Without determining the network of commentary, annotation, and specialists, neither the original text nor the widespread influence of commentary and annotation written on this text can be determined. In this context, the books that try to identify the works written on the named *Lāmiyyat al-‘Ajam* like *Kashf al-ẓunūn ‘an asāmi al-kutub wa al-funūn* of **Kāṭib Shalabī** byname Ḥājī Khalīfa (d. 1067/ 1657), Brockelmann’s (1868-1956) *Geschichte der arabischen Litteratur*, known as *GAL, Jāmi‘ al-shurūḥ wa al-ḥawāshī* of al-Ḥabashī and *Shurūḥ Lāmiyyat al-‘Ajam* of *Aḥmad Muḥammad al-Manṣūr* and ‘Alī Jawād Ṭāhir’s (d. 515/1121) *al-Ṭuġhrā’i: ḥayātuhu, shi ‘ruhu, lāmiyyatuhu* are important. However, these books are insufficient in determining the commentary and annotations written on the ode, as well they do not mention the widespread influence of these works and the network of the literature. Among the works written on *Lāmiyyat al-‘Ajam*, the commentary *Ghayth al-adab alladhī insajama bi sharḥ Lāmiyyat al-‘Ajam* written by Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī is very important due to its widespread influence and central position in the literature network. The vast majority of the works written after this commentary were based on this book, and literary scholars have done many critical annotation and abridgment (*mukhtaṣar*) studies on this commentary. More clearly, almost none of the studies made after this work of al-Ṣafadī have passed without reference to it. As a matter of fact, among the dozens of authors who worked on this ode, only al-Ṣafadī has been called *Lāmiyyat al-‘Ajam* commentator. Muḥammad al-Damīrī (d. 808/1405), who stated that al-Ṣafadī made long digressions unrelated to the subject, abridged in this commentary under the name *al-Maqṣad al-atamm sharḥ Lāmiyyat al-‘Ajam* (*Mukhtaṣar sharḥ Lāmiyyat al-‘Ajam*), Muḥammad al-Badrānī (d. 763/1555), Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (d. 864/1459) and many scholars have specialized in the mentioned commentary of al-Ṣafadī. In addition, *Badr al-Dīn al-Damāmīnī* (d. 827/1424), penned a heavy criticism to al-Ṣafadī’s commentary with the name of *Nuzūl al-ghayth alladhī insajama ‘alā sharḥ Lāmiyyat al-‘Ajam*. ‘Alī b. Moḥammad (d. 862/1458), known as Ibn Aqbars, in his book *Tahkim al-‘uqūl bi-ufūl al-Badr fī al-Nuzūl*, has compared the views of the two authors, stating that al-Ṣafadī’s book is not flawless, but *al-Damāmīnī* has gone beyond the limit of criticism. On the other hand, *Ibn Ḥijja* al-Ḥamawī wrote an inscription on the commentary of al-Ṣafadī under the name of *Burūq al-ghayth al-lladhī insajama ‘alā sharḥ Lāmiyyat al-‘Ajam*. This work, which is separated from other commentaries with the annotations and criticism studies on it, has achieved an independent position in the relevant literature. Among the commentaries on *Lāmiyyat al-‘Ajam*, not only the commentary of al-Ṣafadī formed a separate tradition, but also various studies have been written on Jalāl b. Khidr (d. after 966/1559) and Abū Jum ‘a’s (d. after 1016/1607) commentaries. This article focuses on the commentaries and annotations literature on *Lāmiyyat al-‘Ajam* and various problems of this literature. In this study, the first part of the article, will examine *al-Ṭuġhrā’i’s Lāmiyyat al-‘Ajam*, and the second part, will seek for answers to questions about why comments and *ḥāshiya* were written on the ode and what topics were discussed in these works. In addition, in this section, works that are considered important in the relevant literature will be evaluated. In the last section, the identified literature will be categorized, and the manuscript libraries in which they are located and the sources in which they are mentioned will be included. However, before all of this, we will evaluate classical and modern sources that try to determine the literature of *Lāmiyyat al-‘Ajam* or to provide information about this tradition, and point out the main characteristics that separate our work from these.

Keywords: *al-Ṭuġhrā’i*, *Lāmiyyat al-‘Ajam*, commentary, gloss, the Saljūkid Empire

المقدمة

كُتِبَ العديد من الدراسات في الفترة الكلاسيكية والحديثة عن الشروح والحواشي التي أُلِّفَت على لامية العجم، من ذلك ما قام به كاتب جلبي، أحد علماء الفترة الكلاسيكية، بتقييم الشروح المكتوبة على لامية العجم في عمله المُسمَّى كَشَفُ الظُّنون. وقد ذُكِرَ فيه بعض المعلومات عن هذا الكتاب، وأشار إلى 12 دراسة عن القصيدة.¹

ومن بين الدراسات الحديثة التي تحتلّ مكانة مهمة عن هذا الموضوع نشير إلى ما عرضه كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) في كتابه المشهور تاريخ الأدب العربي؛ ففي هذا الكتاب أشار بروكلمان إلى 28 شرحاً وحاشية وتلخيصاً كتبت على هذه القصيدة، ويتضمن كتابه أيضاً المكتبات التي توجد الكتب فيها.²

وأما أكثر الأعمال شمولاً التي تحاول تحديد شروح لامية العجم هو كتاب الحبشي وعنوانه جامع الشروح والحواشي؛ ففي هذا الكتاب ذكر 66 شرحاً وحاشية واختصاراً دون أن يُقِيمَ أيّاً منها.³

ومن بين الدراسات التي أجريت على اللامية لا بدّ من الإشارة إلى دراسة أحمد محمد منصور المعنونة بشروح لامية العجم. فبعد أن قدّم منصور معلومات عامة حول مفهوم الشرح في القسم الأول من الكتاب أشار إلى العديد من الشروح والحواشي المكتوبة على القصيدة. وفي فصول أخرى تحدّث عن موضوعات الصرف، والنحو، واللغة، والبلاغة، والنقد الكلاسيكي والذوق الأدبي المذكورة في هذه الشروح على التوالي. يقول منصور، الذي درس المواضيع المذكورة في إطار بعض الشروح المُعيّنة التي كتبت في المرحلة الواقعة بين القرن السابع والثالث عشر الهجري، إن الأعمال الأخرى المسجلة في كتاب بروكلمان وفي فهرس المكتبة تتكون من شروح ليست بذات قيمة كبيرة، حتى إن معظمها ليس له منهج ولا أصالة.⁴ ينقل المؤلف في الجزء الأول من الكتاب أسماء الشروح والحواشي حول لامية العجم بدون تفسير من كَشَفُ الظُّنون لكاتب جلبي وذيل كَشَفُ الظُّنون لإسماعيل باشا، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان.⁵ وفي الجزء الثاني تحدّث المؤلف عن أحد عشر كتاباً من الأعمال التي ذكرها، وعشرين كتاباً من كتب الشروح والحواشي.⁶

وذكر علي جواد الطاهر الذي أجرى دراسات مختلفة حول لامية العجم أنه تمت كتابة أكثر من عشرة شروح على القصيدة، وأورد أربعة عشر منها في كتابه: الطغرائي، حياته، شعره، ولايمته (بحث وتحقيق وتحليل)، ولايمية الطغرائي.⁷ فيما عدا كتاب الحبشي فإن الأعمال المذكورة أعلاه لم تكن كافية تماماً لتحديد الشروح والحواشي المكتوبة على لامية العجم. ومن ناحية أخرى فإن كتاب الحبشي ليس دراسة مفضلة للأدب بل هو بمنزلة الفهرست. ونظراً لأن هدف المؤلف هو تحديد الآثار المكتوبة على لامية العجم فإنه لا يقدم أي تفسير حول علاقة الشروح ببعضها البعض، ومكانتها في الدراسات الأدبية.

الميزة الأكثر أهمية التي تميز بحثنا عن الدراسات السابقة هي أن هذا البحث لا يهدف إلى تناول أسماء الشروح والحواشي فقط ولكنه أيضاً يوضح علاقة الأعمال ذات الصلة ببعضها البعض، ويقمّم الشروح التي تعدّ مهمة من حيث المحتوى. وبهذه الطريقة سيتم تحديد علاقة شروح لامية العجم وحواشيها ببعضها البعض، وبيان تأثيرها الواسع النطاق. بالإضافة إلى ذلك تم تحديد العشرات من الشروح والحواشي التي لم تتطرق إليها الدراسات السابقة لهذا البحث.

- 1 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2-1538.
- 2 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 13/3-18.
- 3 جامع الشروح للحبشي، 779/3-786.
- 4 شروح لامية العجم لمنصور، ص: 23، 53.
- 5 شروح لامية العجم لمنصور، ص: 18-21.
- 6 شروح لامية العجم لمنصور، ص: 29-55.
- 7 شروح لامية العجم لمنصور، ص: 117، 122.

1. لامية العجم

في الشعر العربي الكلاسيكي يتم تسمية القصائد عادة إما بحرف الزوي للقصيدة أو بالبيت الأول. فمثلاً إن قصيدة النحو للقرطاجني (ت 1285/684)، أحد الشعراء الأندلسيين، تنتهي بحرف الميم ولذا سُميت باسم *القصيدة الميمية*، وقصيدة سراج الدين الأوشي (ت 1179/575 [؟]) بدأ بـ "يقول العبد في بدء الأمالي" ولذا أطلق عليها اسم *قصيدة يقول العبد*. ومع هذا تُعرف القصائد أحياناً بقصصها كما هو الحال في قصيدة البوصيري (ت 1296/695 [؟]) التي سُميت باسم *الكواكب النثرية في مدح خير البرية*. لأن هذه القصيدة تعرف باسم قصيدة البرء لأن مؤلفها برئ بسببها من مرض الشلل. وكلمة "لامية" في الجزء الأول من اسم *لامية العجم* أتت من زوي القصيدة، وكلمة "العجم" لأن الطغرائي ولد في أصبهان.⁸

والطغرائي لم يُسمِ القصيدة المذكورة باسم *لامية العجم* لكن المعروف أن هذا الاسم استخدم لأول مرة من قبل ياقوت الحموي (ت 1229/626).⁹ وفي وقت لاحق أطلقه ابن العديم (ت 1262/660) وابن خلكان (ت 1282/681) على القصيدة المذكورة،¹⁰ وفي القرون التالية اشتهرت القصيدة في الأوساط الأدبية بهذا الاسم.

ومما قيل في أسباب تسمية القصيدة أنها جاءت من قبل أولئك الذين أحبوا الطغرائي كإشارة إلى منافسه العرب في بغداد، حيث إنه هاجر إلى أصبهان بعد إقالته من بغداد.¹¹ ويرى آخرون أن الطغرائي نفسه هو من أطلق هذه التسمية على القصيدة،¹² هذا ما رجحه الباحث المصري المعاصر محمد العامودي.¹³ ولكن هذه الأقوال تبقى في حدود الاحتمالات ووجهات النظر التي تفتقد إلى الأدلة الثابتة.

وعلى الرغم من وجود اختلافات حول تسمية القصيدة إلا أن من المُتفق عليه عموماً أن القصيدة سُميت باسم *لامية العجم* تشبيهاً بقصيدة الشنفرى، الذي كان واحداً من الشعراء العرب الصعاليك في العصر الجاهلي، من حيث الشكل والمحتوى لأن الطغرائي ذكر فضائله، واشتكى من العصر الذي عاش فيه ومن أفراد ذلك المجتمع، وذكر الأمثال والحكم وغيرها كما هو الحال في قصيدة الشنفرى. وهذه الموضوعات تشير إلى التشابه بين القصيدتين من حيث المحتوى. كما أن قصيدة الطغرائي كتبت لامية مثل قصيدة الشنفرى، وهذا يكشف أيضاً عن تشابه القصيدتين من حيث الشكل.

بالرغم من عدم معرفتنا بسبب تسمية هذه القصيدة باسم *لامية العجم*، فمن المعلوم أن الطغرائي الذي أُقيل من منصبه في بغداد نتيجة مؤامرات معارضيها ذهب إلى أصبهان. في تلك الفترة كتب قصيدة *لامية العجم* مستعرضاً الشكوى من الأحداث التي حدثت له. وفي وقت قصير أصبحت في مقدمة اهتمامات العالم الأدبي فكتبت العديد من الدراسات حولها. بعضها يتعلق بفهم النص وتفسيره مثل الشروح والحواشي، بينما يرتبط البعض الآخر بإنشاء نص جديد مثل التشطير والتخميس.¹⁴

تعد قصيدة الطغرائي المعروفة بـ *لامية العجم* من أهم القصائد التي حظيت باهتمام بالغ في تاريخ الأدب العربي لأن فيها الأخلاق المحمودة والحكم والمثل التي تتعلق بتجارب الطغرائي إضافةً إلى فصاحة ألفاظها وانسجامها مع معانيها الدقيقة كما قال الصّفدي:

8 تاريخ الادب العربي لضيف، ص: 584.

9 معجم الأدباء للحموي، 1110/3.

10 وفيات الأعيان لابن خلكان، 185/2؛ بغية الطلب لابن العديم، 2694/6؛ شذرات الذهب لابن العماد، 42/4.

11 Er، "Tuğrâi"، 340/41.

12 الشعر بين التطور والجمود للعنّاسي، ص: 92.

13 مجلة الجامعة الإسلامية، (شرح لامية العجم لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (538-616هـ)) لمحمود محمد العامودي، العدد الواحد (2002)، ص: 201.

14 انظر إلى: Cengiz، *Lâmiyyetu'l-'Acemè Yapılan Tahmîs, Muâraza ve Taştirler*.

أما فصاحة لفظها فيسبق السَّمْعُ إلى حفظها، وأما انسجامها فيطوف منه بخمر الأنس جامها، وأما معانيها فنزهةً معانيها، وأما قوافيها فذهب القوى فيها، وأما شكواها فترصُّ الأكبَادَ في الأجسام وأما إغراؤها فيوجب الوثوب على الأساد في الآجام، وأما غزلها فما تذكر معه نغمات الأوتار، وأما مثلها فما هي إلا كالمصابيح في المساجد ذات الأنوار، وكأن ناظمها غاص في البحر فأتي بالذَّرَرِ منضودة أو ارتقى إلى السماء فجاء بالذَّراري من الأفق مصفوفة¹⁵

2. أهم الشروح والحواشي على لامية العجم

أول شرح كُتِبَ بين شروح لامية العجم يعود إلى أبي البقاء العكبري (ت 1219/616). ونظرًا لأن العكبري لم يورد مقدمة في بداية عمله، فلا يمكن تحديد الغرض من كتابة هذا الشرح، وهل هو من سَمَاهُ أم لا؟ ولكن بناءً على ما أورده يمكن عرض منهج شرحه على النحو الآتي: يذكر بيتاً من القصيدة ثم يوضِّح معنى الكلمات الموجودة في البيت، ثم يعرب المفردات، ثم يورد المعنى الكلبي للبيت.¹⁶

من بين شروح لامية العجم الأكثر تأثيراً في تاريخ الأدب هو كتاب الصَّفدي المسمى *بـالغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم*. وقد شكَّلَ هذا الشرح نقطة تحولٍ مهمة في أدب لامية العجم بسبب أن جميع الأعمال المكتوبة بعد ذلك تستند تقريباً إلى هذا الشرح. وأيضاً كتبت عليه الانتقادات والحواشي والاختصاصات. وتوضيح أكثر لم تمرَّ دراسة على لامية العجم بعد شرح الصَّفدي دون الرجوع إلى هذا الشرح والاعتماد عليه. في واقع الأمر بين عشرات المؤلفين الذين شرحوا القصيدة يطلق على الصَّفدي لقب "شارح لامية العجم"¹⁷ وهذا يُظهر بوضوح تأثير شرح الصَّفدي على الشروح الأخرى.

من الجدير بالذكر أن الصَّفدي الذي يدرس القصيدة من حيث الإعراب والمعنى، يتهم الطغرائي بالسرقة في كل بيت تقريباً. وفي هذا السياق يبدو أن الصَّفدي الذي يستخدم عادة كلمات "أخذ"، و"مأخوذ"، و"اختلس"، و"ينظر إلى" كان أكثر نجاحاً من الشروح الأخرى في تحديد السرقات في القصيدة. على سبيل المثال يتهم الصَّفدي الطغرائي بالسرقة في البيت أدناه، وذلك أنَّ الطغرائي شِبهه ابتعاده عن عائلته بسيف خالٍ من المجوهرات كما مثَّل ذلك مسلم بن وليد.

قال الطغرائي:

نَاءٍ عَنِ الْأَهْلِ صَفْرَ الْكَفِّ مَنفَرِدٍ كَالسَيْفِ عُرِيٍّ مَثْنَاهُ عَنِ الْخَلَلِ¹⁸

قال مسلم بن وليد:

وبابنَتْ حَتَّى صَرَّتْ لِلْبَيْنِ رَاكِبًا قَرَى الْعِزْمَ فَرْدًا مِثْلَمَا انْفَرَدَ النَّضْلُ¹⁹

وقد بيَّنا في القسم الأخير من بحثنا قائمة الكتب التي دُوِّنت على شرح لامية العجم للصفدي. وبما أنه سيتم تقديم معلومات عنها هناك فنقتصر هنا على بعض النصوص النموذجية والمهمة التي تناولت شرح اللامية فقط.

كتب بدر الدين الدماميني دراسة نقدية سماها *نزول الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم* وانتقد الصَّفدي بحدة. وفي هذا السياق يجدر بنا ذكر الأسباب التي جعلت الدماميني يسمي هذا الكتاب باسم *نزول الغيث*. قال الدماميني في هذا السياق: "فكتبتُ في هذه الأوراق ما تيسر من الاعتراضات التي عرضت، والانتقادات الصحيحة التي أعلت المعاند وأمرضت، وحيث كان ذلك التصنيف موسوماً بغيث الأدب الذي انسجم في شرح لامية العجم رأيت أن أسمى هذه المناقشات *بنزول الغيث* لأنها التي أنزلته إلى الحضيض وأوقعته من اعتراضاتها في الطويل العريض".²⁰

15 غيث المسجم في شرح لامية العجم للصفدي، 10/1.

16 مجلة الجامعة الإسلامية، (شرح لامية العجم لأبي البقاء العكبري) لمحمود محمد العامودي، العدد الواحد (2002)، ص: 204.

17 الاستقصاء للناصر، ص: 3، 147.

18 الديوان للطغرائي، ص: 302.

19 شرح ديوان صريع الغواني للطبيخي، ص: 92.

20 نزول الغيث للدماميني، ص: 92.

كمال الدين الدّميري اختصر شرح الصّفدي قائلاً بأنّ الصّفدي استطرد كثيراً من غير ضرورة.²¹ وقد حظي عمل الدّميري بتقدير العلماء من بعده. على سبيل المثال، السخاوي (ت 1497/902) يذكر هذا الشرح مع الثناء.²²

يقول محمد الحضرمي (ت 1524/930) المشهور بلقب "بخرق" في كتابه المسمى *نشر العلم في شرح لامية العجم* إنه أعدّ شرحاً مختصاً بإزالة الاستطرادات الطويلة والكلمات التي اعتُبرت قبيحة من شرح الصّفدي.²³ وبخرق في كتابه الذي أطلق عليه *نشر العلم* لفت الانتباه إلى بعض أخطاء الإعراب والتفسير مؤكداً أن عمله كان مستقلاً عن الصّفدي في جانب واحد بدلاً من إعطاء اسم مثل *مختصر الغيث* أو *مختصر شرح لامية العجم*. ادعى الشارح أن الشروح السابقة لم تخدم الغرض الرئيسي وقال إنه كتب هذا الشرح بناءً على طلب السلطان أبي العباس أحمد بن الملك الأشرف أبي عبد الله محمد الحسني وأهداه له. في هذا العمل يذكر الشارح البيت أولاً ثم يوضّح معاني الكلمات فيه تحت عنوان "اللغة". بعد ذلك يذكر مفهوم البيت تحت عنوان "المعنى" مع تضمين الأشعار المختلفة عند الحاجة. وأخيراً في باب الإعراب يعرّب الكلمات والجمل.²⁴

يحاول أبو جمعة المرآشي (ت 1607/1016) الإجابة عن بعض الاعتراضات التي وجّهها الدماميني إلى الصّفدي في شرحه المسمّى *يضاح المبهوم من لامية العجم*. وعندما لا يتطابق رأيه مع الصّفدي يعبر عنه بأسلوب مناسب. وخلافاً لغيره من الشارح الآخرين فإن المؤلف باستناده إلى *مفتاح العلوم* للسكاكي و*الكشاف* للزمخشري ضمن شرحه بيانات بلاغية مختلفة. وقد اختصر المكّي بن محمد شرح المرآشي.²⁵

وفي نظر جلال بن خضر (ت بعد 1559/966) أن الشروح السابقة كانت إما طويلة جداً أو قصيرة بما يشوّش المعنى المراد. لأجل هذا كتب شرحاً وسماه *نبذ العجم عن لامية العجم*. وينقل الشارح الذي لم يذكر في مقدمة كتابه مصادر شرحه، مقاطع من الشعراء الصّوفيين مثل ابن الفارض، وكذلك قصائد الفقهاء خاصة الإمام الشافعي. ومن السمات اللافتة للنظر في هذا الشرح استخدام كلمات شيوخ الصّوفية مثل جنيد البغدادي والشبلي بشكل مستمر.²⁶

أحد الشروح المهمة على قصيدة الطغرائي هو *ترشيح القلم في لامية العجم* الذي كتبه ولدان فائق أفندي.²⁷ في مقدمة شرحه يقول إن طالبا ذكياً و متميزاً أراد أن يتعلّم على يده *لامية العجم*. وعندما نظر ولدان فائق أفندي في الشروح السابقة رأى أن العديد من الشروح تتناول موضوعات غير متصلة بالشرح، وبناءً على ذلك كتب شرحاً متوسط الحجم يوضّح مراده. يذكر الشارح الذي انتهى من عمله في 15 شعبان 1307 البيت أولاً ثم يوضح معنى الكلمات وإعرابها.²⁸

الشرح التركي الوحيد المعروف ل*لامية العجم* هو شرح محمد لبيب أفندي. وقد طبع هذا الشرح في طبع خانة عامره عام 1855/1271.²⁹ أهم مصدر لهذا الكتاب هو كتاب الصّفدي. إن لبيب أفندي الذي لم يذكر مقدمة للكتاب في بداية عمله يبدأ في شرح المقطع الأول مباشرة، ويذكر سبب تسمية المنظومة ب*لامية العجم* ووزن القصيدة في آخر الكتاب.³⁰ ينقل البيت أولاً، ثم يشرح معنى الكلمات المذكورة في البيت بعنوان "بيان اللغة"، ويحتوي قسم بيان الإعراب على التحليل النحوي للكلمات. وأما في قسم "بيان خلاصة المعنى" أو "خلاصة المعنى" فهو يذكر معنى البيت مضمّناً العديد من الأبيات والآيات في عمله،

21 المقصد الأتم للدّميري، ص: 38-39.

22 المقصد الأتم للدّميري، ص: 47-48.

23 نشر العلم للحضرمي، ص: 78.

24 <http://katalog.ilke.org.tr/detay/612> (02.03.2021)

25 مجلة كلية الدعوة الإسلامية، (مختصر شرح لامية العجم لمكي بن محمد)، لعبد الله بن علي السوي، العدد 22 (2005)، ص: 206.

26 شروح لامية العجم لمنصور، ص: 45-46.

27 ذكر في "فهرست فكر الأخلاق الإسلاميّة" أنه باللغة التركيّة ولكن الصّحیح أنّه بالعربية. انظر إلى: <http://katalog.ilke.org.tr/detay/741> (02.03.2021)

28 <http://katalog.ilke.org.tr/detay/741> (02.03.2021)

29 شرح لامية العجم للبيب أفندي.

30 شرح لامية العجم للبيب أفندي، ص: 113.

ويذكر اسم الصَّفندي³¹ وابن الدَّماميني³² مصدرين في هذا الشرح. بالإضافة إلى ذلك تم إثراء محتوى الشرح بمقاطع وأبيات للشعراء المختلفين. لبيب أفندي الذي يترجم الاقتباسات العربية عادةً إلى التركية، يقارن أحياناً أبيات الطُّغرائي بمقاطع شعراء آخرين. فمثلاً بعد أن يشرح البيت أدناه، يقول كأن مصراع وهبي أفندي مأخوذ من بيت الطُّغرائي الآتي:

وإنما رَجُل الدنيا وواحدها من لا يَعْتَوِّل في الدنيا على رَجُل³³

ويقول وهبي أفندي:

“Dünya adamı ve kâmil-i vâhid olan kişi ancak şol kimsedir ki Dünyada hiç kimseye itimat etmez.”³⁴

يعني: رجل الدنيا الوحيد والكمال هو من لا يعتمد على أحد في الدنيا.

3. شروح وحواشي لامية العجم

أثناء ذكر الشروح التي دُوِّنت على لامية العجم لم يتم ذكر جميع المؤلفات التي تتضمن حياة المؤلفين في الهامش، وبدلاً من ذلك تم ذكر المصادر التي تشير إلى كتاب المؤلف ذي الصلة. بالإضافة إلى ذلك تم ذكر المكتبات التي تحتوي على تلك الشروح:

1. شرح لامية العجم³⁵: قام بنشر هذا الشرح الذي كتبه أبو البقاء العكبري (ت 1219/616) محمد عُبيد عبد الواحد غرمان عام 1984،³⁶ وبحقيقه محمود محمد العامودي سنة 2002.³⁷

2. حل المبهم والمعجم في شرح لامية العجم³⁸: وهو ضعيف حجم الشرح السابق الذكر، وقد كتبه علي بن قاسم الطُّبري (ت 1284/683) المعروف بـ الأسترابادي.³⁹ وعندما يبدأ الطُّبري بشرح القصيدة يذكر أولاً البيت المقصود، ثم بعد كلمة "أقول" يذكر تحليلات صرْفِيَّة ونحويَّة عن كلمات في البيت. وفي النهاية يذكر معنى البيت تحت عنوان "والمعنى".⁴⁰

3. نزهة النظر وتحفة الفكر في شرح لامية العجم⁴¹: كتب هذا الشرح شقيق الفقيه المالكي الشهير عالم اللغة بدر الدين بن فرحان (ت 1367/769)،⁴² أبو الحسن علي بن محمد بن أبي القاسم بن فرحون اليعمري (ت 1345/746). إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون (ت 1396/799) وكذلك كحالة يذكر أن اسم هذا الشرح هو نزهة النظر ونخبته الفكر في شرح لامية العجم.⁴³

31 شرح لامية العجم للبيب أفندي، ص: 3، 59، 77.

32 شرح لامية العجم للبيب أفندي، ص: 3.

33 شرح لامية العجم للبيب أفندي، ص: 96.

34 شرح لامية العجم للبيب أفندي، ص: 307.

35 سلم الوصول لحاجي خليفة، 2/208؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 15/3؛ جامع الشروح للحبشي، 3/779؛ معجم حفاظ القرآن لمحسن، 2/104.

36 Bakırcı، "Ukberi"، 67/42.

37 مجلة الجامعة الإسلامية، ((شرح لامية العجم لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (538-616هـ))) لمحمود محمد العامودي، العدد الواحد (2002)، ص: 202.

38 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 713/1؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 17/3؛ جامع الشروح للحبشي، 3/779؛ معجم المؤلفين لكحالة، 169/7.

39 هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 713/1.

40 <http://katalog.ilke.org.tr/detay/558> (02.03.2021)

41 التحفة اللطيفة للسخاوي، 296/2؛ الموسوعة الميسرة للزبيدي وآخرون، ص: 1701؛ جامع الشروح للحبشي، 3/779؛ الأعلام للزركلي، 6/5؛ معجم المؤلفين لكحالة، 227/7؛ شجرة النور لمخولوف، 291/1.

42 الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، 84/3.

43 الديباج المذهب لابن فرحون المالكي، 125/2.

4. شرح لامية العجم⁴⁴: بحسب قول كارل بروكلمان فقد طُبِعَ هذا الشرح الذي كتبه يوسف المالكي عام 1288 في بولاق؛ وفي القاهرة عامي 1303 و1321. ولكن بعض المصادر تذكر أنَّ الشَّخص المشار إليه باسم يوسف المالكي يمكن أن يكون هو يونس المالكي (1349/750) مؤلف الكتاب المسمى *الفلك المشحون*⁴⁵.

5. غيث الأدب الذي انسجم على شرح لامية العجم⁴⁶: تم نشر العديد من طبعات هذا الشرح الذي كتبه صلاح الدين الصفدي⁴⁷، كما تم نشر العديد من الدراسات الأكاديمية حول هذا الشرح⁴⁸ كما دُوِّنت انتقادات، وحواشٍ وخلاصات على غيث الأدب نعرضها في الآتي:

5.1 النقد

5.1.1. نزول الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم⁴⁹: وقد كتبه بدر الدين الدماميني (ت 1424/827) في القاهرة عام 794 هـ. لينتقد شرح الصفدي. على الرُّغم من أن الحبشي ذكر أن اسم الكتاب تحت عنوان *نزول الغيث الذي انسجم في نقد الغيث المسجم*⁵⁰ إلا أنَّ الكتاب المحقق نُشر باسم *نزول الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم*⁵¹. وقد أعدت وديدة رحيل إبراهيم أطروحة الماجستير حول اعتراضات الدماميني على الصفدي⁵². وتجدر الإشارة أنَّ كتاب الدماميني المذكور في الأدب الكلاسيكي باسم الحاشية⁵³ يذكر السخاوي هذا الكتاب تحت اسم *نكت نزول الغيث*⁵⁴. ولكن هذا لا يشير إلى اسم الكتاب بل إلى أن محتواه مشتمل على مسائل دقيقة.

5.1.1.1. تحكيم العقول بأفول البدر في النزول⁵⁵: يقول علي بن محمد بن أقبرس (ت 1458/862) المعروف بـ أقبرس⁵⁶ إنَّ كتاب الصفدي ليس خالياً من الأخطاء، لكن ابن الدماميني يفتقد إلى الحس النقدي. ويقول الحبشي إن اسم الكتاب هو *تحكيم العقول في أفول البدر بعد النزول*⁵⁷. ولكن بالمقارنة مع السجلات في مكنتات المخطوطات تبدو هذه المعلومة غير صحيحة. وفي الواقع تم تحقيق هذا الكتاب تحت اسم *تحكيم العقول بأفول البدر في النزول*⁵⁸. تحكيم العقول حُقِّق في رسالة ماجستير من قبل عادل بن محمد عام 2010. وفي سنة 2016 نشر *تحكيم العقول* مع تحقيقه عبد السلام الهامالي سعود⁵⁹.

-
- 44 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 15/3؛ جامع الشروح للحبشي، 779/3؛ مجلة التربية والعلم، ((وزير الموصل مؤيد الدين الطغرائي: دراسة في سيرته ونشاطه العلمي))، لها سعيد حميد، عدد 5 (2012)، ص: 188.
- 45 جامع الشروح للحبشي، 779/3.
- 46 غيث المسجم في شرح لامية العجم للصفدي؛ ديوان الإسلام لابن الغزي، 199/3؛ الإعلام بمن في تاريخ الهند للحسيني، 268/3؛ جامع الشروح للحبشي، 780/3؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 15/3؛ معجم المؤلفين لكحالة، 270/4.
- 47 جامع الشروح للحبشي، 780/3.
- 48 الصفدي وشرحه لرشاد؛ مجلة أهل البيت عليهم السلام، ((الصفدي ومنهجه في شرح لامية الطغرائي)) لأنوار سعيد جواد، العدد 7 (2009)؛ شروح لامية العجم لمنصور.
- 49 نزول الغيث لبدر الدين الدماميني؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2؛ نيل الابتهاج للتبكي، ص: 489؛ معجم المؤلفين لكحالة، 115/9؛ الأعلام للزركلي، 57/6.
- 50 جامع الشروح للحبشي، 780/3.
- 51 نزول الغيث لبدر الدين الدماميني.
- 52 اعتراضات بدر الدين الدماميني لوديدة رحيل إبراهيم.
- 53 بغية الوعاة للسيوطي، 67/1؛ سلم الوصول لحاجي خليفة، 65/3.
- 54 الضوء اللامع للسخاوي، 293/5.
- 55 جامع الشروح للحبشي، 780/3؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.
- 56 الضوء اللامع للسخاوي، 292/5.
- 57 جامع الشروح للحبشي، 780/3.
- 58 تحكيم العقول لابن أقبرس.
- 59 تحكيم العقول دراسة وتحقيق للرفاعي؛ تحكيم العقول لابن أقبرس.

5.1.2. *نضائر الروض بلا ريث عقب نزول الغيث*:⁶⁰ يقول الحبشي إن هذا الكتاب الذي كتبه أحمد بن محمد الحيمي (ت 1739/1151) هو دراسة نقدية لكتاب *نزول الغيث* للدمايني.

5.1.3. *تصحيح الغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم*: يفهم من اسم هذا الكتاب الذي أعده محمد بن أحمد بن محمد بن يونس الكنسوسي (ت 1877/1211) أن هذا الشرح عبارة عن دراسة نقدية على شرح الصّفدي.⁶¹

5.2. الحاشية

5.2.1. *بروق الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم*:⁶² هذا العمل الذي كتبه ابن حجة الحموي (ت 1434/837) فيه نقود كثيرة لكتاب الصّفدي المذكور أعلاه.

5.2.2. *حاشية على شرح لامية العجم لصلاح الدين الصّفدي*:⁶³ كتبه عبد الرحيم العباسي (ت 1556/963) واسمه الكامل هو أبو الفتح بدر الدين (زين الدين) عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن العباسي.

5.3. الاختصارات

5.3.1. صلاح الدين الصّفدي أعد مختصراً لكتابه.⁶⁴

5.3.2. محمد بن عباس البدراني (ت 1405/736).⁶⁵ تم تحقيق هذا الكتاب عام 2008 من قِبَل جميل عبد الله العويضة. وفي عام 2012 حَقِّق أيضاً من قِبَل محمد شاكر الربيع وحيدر فخري في بحث أكاديمي.⁶⁶ وقد ورد في *الموسوعة الإسلامية للمؤسسة الدينية* في تركيا أن اسم هذا الكتاب هو *نشر العلم في شرح لامية العجم*.⁶⁷ ولكن هذه المعلومة غير صحيحة لأن صاحب كتاب *نشر العلم في شرح لامية العجم* ليس البدراني بل هو محمد بن عمر المعروف باسم *بخرق*.⁶⁸

5.3.3. أبو البقاء محمد بن موسى الّدِميري (ت 1405/808):⁶⁹ يذكر الحبشي أن للكتاب اسمين هما: *غاية الأرب مختصر غيث المسجم*، و*مقصد الأتم شرح لامية العجم*. وقد تم إيراد هذه المعلومة في مادة الصّفدي *بالموسوعة الإسلامية للمؤسسة الدينية* في تركيا.⁷⁰ وعلى الرغم من ذلك فقد ورد في *الموسوعة نفسها* اسم الكتاب المذكور أعلاه *مختصر الغيث المسجم في شرح لامية العجم فقط*.⁷¹ من ناحية أخرى يفضل كحالة أن يقول *شرح لامية العجم* بدلاً من إعطاء اسم خاص لهذا الكتاب.⁷² وقد طبع هذا الكتاب الذي أعده للنشر محمد شادي أرباش في عام 2007 تحت اسم *مختصر شرح لامية العجم*.⁷³ كما تم تحقيق كتاب الّدِميري من قِبَل جميل عبد الله عويضة تحت اسم *شرح لامية العجم*.⁷⁴ ومع ذلك فقد نُشر هذا الشرح فخري ميران وعباس هاني الجراح تحت اسم *المقصد الأتم في شرح لامية العجم* في دراسة أعدّها للتحقيق

60 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

61 موسوعة التراجم المغربية للقرشي، 1001/2.

62 الضوء اللامع للسخاوي، 54/11؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 731/1؛ إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي، 177/3؛ معجم المطبوعات لسركيس، 76/1؛ معجم المؤلفين لكحالة، 67/3؛ Karaaslan، "İbn Hicce"، 66/20.

63 Öznurhan، "Abdürrahim Abbâsi"، 5-6؛ EK1/6؛ معجم المؤلفين لكحالة، 205/5.

64 كتاب الأرب من غيث الأدب للصّفدي، "Safedi"، Durmuş، 449/35.

65 جامع الشروح للحبشي، 780/3؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

66 شرح البدراني على لامية العجم للبدراني؛ مجلة العلوم الإنسانية، (شرح البدراني على لامية العجم دراسة وتحقيق) لمحمد شاكر الربيعي وحيدار فخري، ميران، العدد 11، (2012).

67 Durmuş، "Safedi"، 449/35.

68 نشر العلم للحضرمي.

69 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3؛ جامع الشروح للحبشي، 780/3؛ الأعلام للزركلي، 118/7؛ معجم المؤلفين لكحالة، 65/12.

70 Durmuş، "Safedi"، 449/35.

71 "Demiri"، İzgi، 153/9.

72 معجم المؤلفين لكحالة، 66/12.

73 مختصر شرح لامية العجم للديميري.

74 مختصر شرح لامية العجم للديميري.

عام 2012.⁷⁵ ذكر ميران وجراح اللذان حَقَّقَا هذا الشَّرْحَ على أساس أربع نسخ خطية، أن اسم الكتاب لم يرد في جميع النسخ الأربعة التي بحوزتهما، لكنَّ اسم هذا الكتاب كان موجوداً في نسخة واحدة في دار المخطوطات ببغداد وفي نسخة أحد تلامذة الدِّمِيرِيِّ محمد بن أبي بكر هو *المقصد الأتم في شرح لامية العجم*.⁷⁶ ويشار إلى أن نسخة المؤلف من الكتاب موجودة في مكتبة آيا صوفيا.⁷⁷

5.3.3.1. محمد بن خليل الكازروني:⁷⁸ يقول كارل بروكلمان إن هذا الشَّرْحَ هو اختصار لشرح الدِّمِيرِيِّ.⁷⁹ وفي الموسوعة الإسلامية للمؤسسة الدينية في تركيا يُزعم أن هذه الدراسة هي اختصار لشرح الصَّفدي.⁸⁰ والحبشي لا يعلِّق على هذين الادعائين ويكتفي بالقول إنه كتاب مختصر.⁸¹

5.3.3.2. جلال الدين المَحَلِّي:⁸² يقول بروكلمان إن كتاب المَحَلِّي هو اختصار لمختصر الدِّمِيرِيِّ بينما ورد في الموسوعة الإسلامية للمؤسسة الدينية في تركيا أنَّ هذا الكتاب هو شرح لقصيدة لامية العجم.⁸³

5.3.4. عبد القادر بن جار الله بن أمين (ت بعد 1607/1016): يذكر الحبشي أنَّ عنوان الكتاب مختصر غيث الأدب الذي *انسجم في شرح لامية العجم*. ويقول إن المؤلف أكمل هذا الكتاب عام 1016 هجرياً.⁸⁴

5.3.5. زين الدين عبد القادر بن محمد بن أحمد الفَيُّومِي (ت 1613/1022): يقول الحبشي: إنَّ هذا الكتاب المسمى *بقطر الغيث المسجم في شرح لامية العجم* يُحقَّق.⁸⁵

5.3.6. عبد الرحمن بن علي الشَّافعي الحلبي العلواني: يذكر الحبشي بأنَّ الكتاب المسمى *بقطر الغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم* الذي نُشر عام 1299 يُحقَّق.⁸⁶

5.3.7. محمد بن أحمد الفاسي (ت 1701/1113): يقول الحبشي: إن اسم الكتاب مختصر شرح الصَّفدي على لامية العجم.⁸⁷

5.3.8. جبرائيل بن فرحات مطر الماروني (ت 1140/1727): يُذكر في المصادر أن اسم الكتاب *بلوغ الأرب مختصر شرح لامية العجم*.⁸⁸

5.3.9. محمد بن حسين الكوثري/الكوثراني (ت 1815/1230):⁸⁹ يذكر الحبشي أنَّ اسم الكتاب هو مختصر لامية العجم للصَّفدي، بينما يقول كحالة إن اسم الكتاب *تلخيص شرح لامية العجم للصلاح الصَّفدي*. بالإضافة إلى ذلك زعم كحالة أن اسم المؤلف هو محمد بن حسن الكوثراني و فرغ من تأليفه في صفر سنة 1230 هـ.⁹⁰

75 المقصد الأتم للدِّمِيرِيِّ.

76 المقصد الأتم للدِّمِيرِيِّ، ص: 22.

77 المقصد الأتم للدِّمِيرِيِّ.

78 جامع الشروح للحبشي، 781/3؛ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

79 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

80 "Safedi"، Durmuş، 449/35.

81 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

82 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

83 "Mahalli"، Arslan، 327/27.

84 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

85 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

86 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

87 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

88 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

89 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

90 معجم المؤلفين لكحالة، 194/9.

5.3.10. رضا حسن الكاكوروي: يُذكر أن المجلد الأول من كتاب *نقحة الهند وريحانة الرند* هو ملخص من شرح صلاح الدين الصفدي.⁹¹

5.3.11. عبد الله الأداوي (ت بعد 1872/1289): الكتاب المسمى *بالأرب من غيث الأدب* (مختصر الغيث المسجّم). وقد نُشر في سورية عام 1314 للهجرة.⁹²

5.3.12. حكمت بن محمد شريف الطرابلسي (ت 1945/1364):⁹³ يذكر كحالة والزركلي أن اسم كتاب الطرابلسي الذي كَتَبَ أيضًا شرحاً على القصيدة المسماة *بلامية العرب*، *قصاره الهمم مختصر شرح لامية العجم*. ولكن العللونة يرجح احتمال أن يكون الاسم الصحيح للكتاب هو *قصاره الهمم شرح لامية العجم*.⁹⁴

5.3.13. عبده يني باباد: قال كارل بروكلمان إن عبده يني بآباد اختصر شرح *لامية العجم* للصفدي.⁹⁵

5.3.14. مؤلّف مجهول: الكتاب المسمى *بالمتمقى من شرح لامية العجم* في مكتبة آيا صوفيا برقم 4115.⁹⁶

5.3.15. مؤلّف مجهول: يقول كارل بروكلمان إن هذا الكتاب موجود بباريس في رقم 3123، 6044.⁹⁷

5.3.16. مؤلّف مجهول: هذا الشرح مسجل في مكتبة الفاتح برقم 2/4063.⁹⁸

5.3.17. مؤلّف مجهول: يذكر كارل بروكلمان أن هذا الشرح مسجل في مكتبة غوته برقم 2249.⁹⁹

5.3.18. مؤلّف مجهول: يذكر كارل بروكلمان أن هذا الكتاب من بين مختصرات شرح الصفدي.¹⁰⁰

6. *إيضاح المبهّم من لامية العجم*:¹⁰¹ أهدى محمد بن أبي بكر بن جماعة النحوي (ت 1416/819) هذا الكتاب إلى السلطان أبي العباس أحمد بن الملك الأشرف محمد.¹⁰² وتوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة بيازيد ومكتبة عاطف أفندي برقم 02192.¹⁰³

7. *شرح لامية العجم* لجلال الدين الشيوطي (ت 1506/911):¹⁰⁴ نُشر هذا الشرح أحمد علي حسن.¹⁰⁵ والشيوطي الذي قدّم معلومات حول حياة الطغرائي في مُقدّمة شرحه لم يذكر معاني الأبيات ولا يتضمن شرحه تفسيرات حول البلاغة في أغلب الأحيان.¹⁰⁶ يكتفي المؤلف الذي لا يذكر خصائص الكلمات بإعطاء المعاني المُعجميّة للكلمات.

8. *شرح لامية العجم* لإبشيهي: يذكر العامودي أن أبا الفتح بهاء الدين محمد بن أحمد الإبشيهي (ت 1450/854) صاحب كتاب *المستطرف في الأدب والأخبار شرح لامية العجم*.¹⁰⁷

91 الإعلام بمن في تاريخ الهند للحسيني، 972/7.

92 جامع الشروح للحبشي، 781/3.

93 جامع الشروح للحبشي، 782/3؛ الإعلام للزركلي، 268/2؛ نثر الجواهر للمرعشلي، ص: 394.

94 نظرات للعللونة.

95 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

96 Durmuş، "Safedi"، 449/35؛ المنتقى من شرح لامية العجم لمؤلف مجهول.

97 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

98 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

99 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

100 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 16/3.

101 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2؛ جامع الشروح للحبشي، 782/3، "İbn Cemâa"، Kallek؛ 395/19.

102 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2.

103 إيضاح المبهّم لابن جماعة، Beyazıt Kütüphanesi؛ إيضاح المبهّم لابن جماعة، Atf Efendi.

104 جامع الشروح للحبشي، 782/3.

105 شرح لامية العجم للسيوطي.

106 هو أعرب بعض الكلمات. انظر للمثال إلى: شرح لامية العجم للسيوطي، ص: 14.

107 مجلة الجامعة الإسلامية، ((شرح لامية العجم لأبي البقاء العكبري)) لمحمود محمد العامودي، العدد الواحد (2002)، ص: 202.

9. شرح لامية العجم: قال الحبشي إنَّ شرح زكريا الأنصاري (ت 1520/926) يُحَقِّقُ مع شرح حفيده جلال بن خضر.¹⁰⁸

10. نشر العلم في شرح لامية العجم: ¹⁰⁹ يذكر محمد بن عمر (ت 1524/930) المعروف بِـ *يَحْرَقُ* الذي وصفه الزَّيْدِي (ت 1791/1205) بعلامة اليمن، أنَّ الصَّفدي أطل الأمر بذكر معلومات لا علاقة لها بالقصيدة.¹¹⁰

11. نبذ العجم عن لامية العجم: ¹¹¹ بينما قال كاتب جلبي إن جلال بن خضر الحنفي (ت بعد 1559/966) شرح لامية العجم عام 962 هـ قال الزركلي إن هذا التاريخ هو 966 هـ. وتشير بعض المصادر إلى أن اسم الكتاب *نبذ العجم عن لامية العجم*، وفي نسخة مخطوطة بجامعة آل سعود ذُكر أنَّ اسم الكتاب هو *نبذ العجم على لامية العجم*. ويمكن القول بأنَّ الاسم المذكور في النسخة المذكورة هو خطأ النَّاسخ.¹¹² لأن كلمة "نبذ العجم" التي تعني نواة التمرة، لا تشير إلى شرح مستقل مكتوبًا على لامية العجم ولكن تشير إلى دراسة تتكوّن من الجمع بين جوهر معلومات عامة.¹¹³ هذا الشرح الذي توجد نسخة منه في جامعة آل سعود اختصره محمد بن أحمد بن قاسم البونوي.

11.1. محمد بن أحمد بن قاسم البونوي: ¹¹⁴ يقول عمر بن دحمان: قد كُتِبَ في مقدمة مجموعة أن البونوي شرح الشيخ محمد بن أحمد بن قاسم البونوي على نظم لامية العجم، ولكنّه بعد الفحص ظهر أنَّ هذا اختصار من كتاب محمد البونوي.¹¹⁵ يذكر المؤلف نفسه أيضا أنه لم يتمكّن من العثور على هذا الشرح في فهارس المكتبات والمصادر.

11.1.1. علي بن محمد بن موسى الجرودي/الجرود (ت 1731/1144): يقول عمر بن دحمان في المقالة التي أعدها حول كتاب علي الجرودي، لم يتم ذكر أيّ معلومات عن المؤلف في المصادر.¹¹⁶

12. *نفحات الحكم على لامية العجم*: ¹¹⁷ يذكر ابن العماد أن الشَّيخ بن عبد الله بن عيروس (ت 1582/990) شرح لامية العجم بلسان صوفية لكنه لم يستطع إكمالها.¹¹⁸

13. شرح لامية العجم: كتب هذا الشرح القاضي جلال الدين المدني.¹¹⁹

14. شرح لامية العجم: ¹²⁰ كتب هذا الشرح قاضي مكة حسين بن رستم الكفوي (ت 1601/1010) باستخدام كتب الشَّارحين السَّابقين صلاح الدين الصَّفدي، وبدر الدين الدَّماميني، والقاضي جلال الدين الحضرمي.¹²¹

- 108 جامع الشروح للحبشي، 782/3.
- 109 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 17/3؛ الأعلام للزركلي، 315/6؛ جامع الشروح للحبشي، 781/3؛ معجم المؤلفين لكحالة، 90/11، Talu، "Bahrak"، 491/4، Arap Şiirine Dair Yazmalar، Gonca، ص: 263-259.
- 110 نشر العلم للحضرمي، ص: 78.
- 111 معجم المؤلفين لكحالة، 132/2، 152؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2.
- 112 مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ((من مؤلفات محمد البونوي)) لعمر ابن دحمان، العدد 14 (2011)، ص: 112-113.
- 113 مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ((من مؤلفات محمد البونوي))، ص: 101-102.
- 114 تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 181/2.
- 115 مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ((من مؤلفات محمد البونوي))، ص: 101-102.
- 116 مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ((من مؤلفات محمد البونوي))، ص: 104.
- 117 هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 420/1؛ الإعلام بمن في تاريخ الهند للحسيني، 352/4؛ جامع الشروح للحبشي، 782/3؛ الأعلام للزركلي، 182/3؛ معجم المؤلفين لكحالة، 312/4.
- 118 شذرات الذهب لابن العماد، 621/10؛ النور السافر للعيدروس، ص: 336.
- 119 جامع الشروح للحبشي، 782/3؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2.
- 120 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1957/2؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 321/1؛ معجم المؤلفين لكحالة، 7/4؛ جامع الشروح للحبشي، 187/25، "Kefevî Hüseyin Efendi"، Akpınar، 782/3.
- 121 187/25، "Kefevî Hüseyin Efendi"، Akpınar

15. *إيضاح المبهم من لامية العجم*:¹²² كتب هذا الشرح شارح لامية العرب أبو جمعة سعيد بن مسعود المراكشي (ت بعد 1607/1016) المعروف بالماغوسي. يقول كاتب جلبي: إن ابن جماعة النحوي كتب شرحاً باسم *إيضاح المبهم من لامية العجم*. وفي هذا السياق يدعي الحبشي أن هذا الشرح المسمى بـ *إيضاح المبهم في لامية العجم* هو نفس الشرح المنسوب إلى ابن جماعة.¹²³ ولكن هذا ليس صحيحاً لأن ابن جماعة لديه أيضاً شرح يحمل الاسم نفسه كما ورد سابقاً. نتيجة لذلك ثمة كتاب آخر يُسمى *إيضاح المبهم من لامية العجم*. وقد حقق محمد مسعود جبران كتاب *إيضاح المبهم للماغوسي في عام 2009*.¹²⁴

15.1. يقول مكّي بن محمد الذي اختصر هذا الكتاب حين شرح أول بيت من قصيدة لامية العجم إنه بدأ الشرح بدون رؤية شرح الماغوسي ولكنه عندما شاهدته توقّف عن الشرح واتّجه إلى اختصار كتاب الماغوسي. نشر السويي هذا الاختصار عام 2005 في مجلة كلية الدعوة الإسلامية.¹²⁵

16. *الفتاوى تحفة أهل الحقائق*:¹²⁶ توجد نسخة المؤلف من هذا الشرح الذي كتبه عبد اللطيف بن عبد الرحمن النزيلي (ت بعد 1609/1018) في مكتبة آيا صوفيا برقم 04111.¹²⁷ ويذكر كارل بروكلمان والحبشي أن اسم الكتاب هو شرح لامية العجم. وقد ركّز المؤلف أثناء الشرح على تضمين المعاني القاموسية للكلمات الموجودة في الأبيات. ثم ينتقل إلى جزء الشرح ومعنى الأبيات تحت عنوان "والمعنى". واستفاد الشارح في هذا الكتاب من شرح الضفدي كثيراً. يذكر إسماعيل باشا البغدادي أن عبد الرحمن النزيلي شرح لامية العجم باسم *تحفة أهل التحقّيق*.¹²⁸

17. *تحرير العلم شرح لامية العجم*: كتب هذا الشرح محمد بن عبد المطيع الطبري (ت 1622/1032).¹²⁹

18. *شرح لامية العجم*: كتب هذا الشرح الحسن بن شمس الدين جحاف (ت 1055هـ). يذكر الحبشي كتاريخ وفاة جحاف في *مصادر الفكر الإسلامي 1055هـ*، وفي *جامع الشروح والحواشي 1681/1092*. والسبب في ذلك هو أن المؤلف اختلط عليه تاريخ وفاة جحاف وتلميذه أحمد بن صالح بن أبي الرجال.¹³⁰

19. *شرح لامية العجم*:¹³¹ كتب هذا الشرح زين العابدين بن محي الدين الأنصاري (ت 1657/1068) حفيد زكريا الأنصاري، ومن ثم اشتهر بلقب "الحفيد". حقق هذا الشرح محمود محمد العامودي عام 2011،¹³² وجميل عبد الله العويضة عام 2009.¹³³ ولم يذكر المصنف اسماً لهذا الشرح، وبين معنى الكلمات وأعرب الأبيات دون أي عنوان.¹³⁴

20. *النثر الذي انتظم من شرح لامية العجم*:¹³⁵ كتب هذا الشرح شيخ الإسلام أبو الوفاء الأريزي محمد بن عمر بن عبد الوهاب (ت بعد 1660/1071). يقول الأريزي: إن الضفدي كتب شرحاً طويلاً وجميلاً، ولكن تطرّق إلى العديد من القضايا التي لا تتعلق بالقصيدة، وبالتالي انحرف عن الغرض من الشرح. وقد ورد في النسخة الموجودة في مكتبة أسعد

122 جامع الشروح للحبشي، 783/3؛ الأعلام للزركلي، 3/102؛ معجم المؤلفين لكحالة، 4/232.

123 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

124 إيضاح المبهم للماغوسي.

125 مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ((مختصر شرح لامية العجم لمكي بن محمد)) لعبد الله بن علي السويي، العدد 22 (2005)، ص: 206.

126 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 17/3؛ جامع الشروح للحبشي، 783/3.

127 شرح لامية العجم للنزيلي.

128 إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي، 244/3.

129 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

130 جامع الشروح للحبشي، 783/3؛ المصادر للحبشي، ص: 434.

131 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 18/3؛ معجم المؤلفين لكحالة، 4/198؛ جامع الشروح للحبشي، 783/3.

132 شرح لامية العجم لزكريا الأنصاري.

133 شرح لامية العجم لزكريا الأنصاري.

134 شرح لامية العجم لزكريا الأنصاري، 5.

135 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

أفندي أن الناسخ قد أكمل نسخ الكتاب عام 1071. في هذا الشرح الذي يركز فيه المؤلف على معنى الكلمات تم تضمين مقاطع من الشعراء المختلفين، لا سيما شعراء عصر الجاهلية.¹³⁶

21. شرح لامية العجم: 137 كتب هذا الشرح عبد علي بن جمعة العروسي الحوزي الشيرازي (ت بعد 1073/1662). يذكر الحبشي تاريخ وفاة المؤلف 1664/1075. ولكن من الضروري التثبت من هذا الأمر لأن عبد علي بن ناصر الحوزي الذي يختلط مع المؤلف توفي في هذا التاريخ. المؤلف عبد علي من مذهب الإمامية وله تفسير يسمى نور الثقلين.¹³⁸

22. قطر الغيث المنسجم على لامية العجم: 139 نُشر شرح عبد الرحمن الحلبي الشافعي العلواني هذا مع كتاب نجات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار لعبد الغني النابلسي (ت 1143/1731).¹⁴⁰ ويذكر بروكلمان أن اسم هذا الشرح الغيث المنسجم، ولكن هذا ليس صحيحاً لأن في المصدر الذي ذكره بروكلمان لم يكن اسم الكتاب الغيث المنسجم بل هو قطر الغيث. ينسب بروكلمان هذا الشرح إلى عبد الرحمن الحلواني.¹⁴¹

23. شرح لامية العجم: 142 حسين أفندي الكفوي (ت 1601/1010) جَمَعَ المعلومات التي في شرحه من الشراح السابقين كالصفدي وقاضي جلال الدين الحضرمي.¹⁴³ وعلى الرغم من أنه قيل في الموسوعة الإسلامية للمؤسسة الدينية في تركيا إن "هذا الشرح نقد الدماميني بذكر اسمه..."¹⁴⁴ هذه المعلومة غير صحيحة. لأن كاتب جلبي يقول إن حسين أفندي الكفوي ينقل اعتراضات الدماميني التي وجهت إلى الصفدي¹⁴⁵ كما ذكرنا من قبل.

24. شرح لامية العجم: 146 ينسب بروكلمان هذا الشرح إلى أيوب بن موسى الكفوي.

25. إيضاح المبهم من لامية العجم: 147 كما شرح أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن زاكور الفاسي المغربي (ت 1708/1120) لامية العرب للشنفرى باسم تفريح الكرب عن قلوب أهل الأرب الأدب شرح لامية العجم. يذكر الزركلي أن لديه نسخة من هذا الشرح.¹⁴⁸

26. كبيرة العجم على لامية العجم: 149 يذكر بشير ضيف أن اسم هذا الشرح الذي كتبه أحمد بن قاسم البوني (ت 1726/1139) نبذة العجم على لامية العجم.¹⁵⁰ ولا بد من التبين من هذه المعلومة أيضاً، لأنه كما ذكرنا سابقاً، فاسم الشرح الذي كتبه محمد البوني، والد أحمد البوني، هو نبذة العجم. ولذا فقد يكون بشير ضيف قد نسب عمل الوالد إلى الولد. ويؤيد هذا ما قاله الحبشي من أن اسم هذا الشرح هو كبيرة العجم على لامية العجم.

136 الدر الذي انتظم لأبي الوفاء الأرضي.

137 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

138 موسوعة طبقات الفقهاء للجنة العلمية، 152/11.

139 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 18/3.

140 قطر الغيث للحلبي.

141 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 17/3.

142 جامع الشروح للحبشي، 782/3.

143 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2.

144 "Kefevi Hüseyin Efendi"، Akpınar، 187/25.

145 كشف الظنون لحاجي خليفة، 1537/2.

146 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، 18/3؛ جامع الشروح للحبشي، 783/3.

147 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

148 الأعلام للزركلي، 7/7.

149 جامع الشروح للحبشي، 783/3.

150 فهرست معلمة التراث للجزائري، ص: 355.

27. *نفت القلم بشرح لامية العجم*:¹⁵¹ نشر خالدي أميرة بحثاً في هذا الشرح الذي كتبه محمد بن أبي المُرَبِّي. ¹⁵² ويقول الحبشي إن اسم هذا الشرح هو *نفت العلم بشرح لامية العجم*، ولكن هذا ليس صحيحاً لأن الشارح نفسه ذكر أن اسم هذا الشرح *نفت القلم بشرح لامية العجم*.¹⁵³
28. *شرح لامية العجم*:¹⁵⁴ كتب هذا الشرح علي بن علي زيد التونسي المعروف بالزلي (ت 1758/1171).
29. *شرح لامية العجم*:¹⁵⁵ يذكر يوسف بن سالم الحفني (ت 1764/1178) أن الصُفدي والدميري وبحرق كتبوا شروحاً على *لامية الطغرائي* قبله، وأنه أراد السير على طريقتهم، لذا كتب شرحاً يسهل فهمه. وقد أكمل الشارح هذا الكتاب عام 1169 هـ. وتوجد نسخة المؤلف من هذا الشرح.¹⁵⁶
30. *شرح لامية العجم*:¹⁵⁷ كتب هذا الشرح محمد علي بن المولى أبي طالب بن عبد الله الزاهدي الجيلاني المعروف بالشيخ علي خازن (ت 1707/1119).
31. *عقد الأمثال والحكم بجيد لامية العجم*:¹⁵⁸ كتبه عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله الأزهرى المعروف باسم عطاء الله المكي (ت بعد 1772/1186). وهو شرح أيضاً *لامية العرب* باسم *نهاية الأرب في شرح لامية العرب*.¹⁵⁹ ويوجد ميكرو فيلم من كتاب *عقد الأمثال والحكم* في مكتبة جامعة الكويت.¹⁶⁰ ويذكر الحبشي أن اسم الكتاب هو *تحفة الأمثال والحكم بجيد لامية العجم* ولكن يجب التأكد من ذلك، لأن معنى الاسم الذي يذكره هو هدية الأمثال والحكم على رقبة *لامية العجم* في حين أن معنى اسم *عقد الأمثال والحكم بجيد لامية العجم* هو تعليق الأمثال والحكم على رقبة *لامية العجم*. وبالنظر إلى الاستعمال الواسع لعبارة *عقد المجوهر* على الرقبة، يمكن القول بأن اسم *عقد الأمثال والحكم أصح*. بالإضافة إلى ذلك فإن تسجيل المكتبة المذكورة أعلاه يدعم هذا القول.
32. *شرح لامية العجم*:¹⁶¹ يقول الحبشي إن شرح محمد بن محمد العدوي في مكتبة نور عثمانية برقم 04032.
33. *إزالة الوجع على لامية العجم*:¹⁶² كتَب هذا الشرح محمد بن أحمد بن عبد القادر المعسكري الراشدي الجزائري (ت 1824/1239) الذي شرح أيضاً *لامية العرب*. يُذكر في فهرست معلمة التراث الجزائري أن اسم الكتاب *إزالة الوجع عن لامية العجم* بينما يُذكر في *جامع الشروح والحواشي* تحت اسم *إزالة الوجع على لامية العجم*.¹⁶³
34. *شرح لامية العجم*:¹⁶⁴ كتب هذا الشرح محمد أفندي التوقادي (ت 1839/1255).
35. *ملاك الشيم على معاني لامية العجم*:¹⁶⁵ يقول الحبشي إن نسخة المؤلف عبد الوهاب بن صدقة بن عبد ربه الحجازي (ت بعد 1845/1261) المكتوبة عام 1261 في دار الكتب المصرية. علي رضا كارابولوت وأحمد توران
- 151 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 152 مجلة رفوف ((منهج ابن أبي المزمري)) لأميرة خالدي، العدد 2 (2017).
- 153 مجلة رفوف ((منهج ابن أبي المزمري)) لأميرة خالدي، العدد 2 (2017)، ص: 40.
- 154 تراجم المؤلفين لمحفوظ، 417/2.
- 155 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 156 [https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AC%D9%85-5/ \(02.03.2021\)](https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AC%D9%85-5/ (02.03.2021))
- 157 جامع الشروح للحبشي، 784/3؛ الذريعة لأغابزرك الطهراني، 43/14؛ معجم المؤلفين لكحالة، 19/11.
- 158 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 159 الأعلام للزركلي، 236/4.
- 160 انظر إلى 5: 2541 http://library1.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsviw.asp?ID=2541 (02.03.2021).
- 161 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 162 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 163 فهرست معلمة التراث للجزائري، ص: 359؛ موسوعة التراجم المغربية للقرشي، 914/3؛ موسوعة العلماء لمجموعة من الأساتذة، 198/1.
- 164 جامع الشروح للحبشي، 784/3.
- 165 جامع الشروح للحبشي، 784/3.

44. شرح لامية العجم: 180. كتب غلام حسين الشيرازي (ت 1921/1339) المعروف باسم قاموس قوشي شرحاً فارسياً على قصيدة الطغرائي. ومن المعروف أيضاً أن المؤلف كتب شرحاً على لامية العرب.
45. شافية الدجم على لامية العجم: 181. هذا الشرح لمحمد المكي بن محمد بن علي البطاوي المغربي (ت 1936/1355) الذي شرح أيضاً قصيدة لامية العرب باسم حامية الطرب في شرح لامية العرب. نُشر هذا الشرح في المغرب عام 1928/1346، وكذلك في الرباط سنة 1945/1364. 182. ويذكر الحبشي أن اسم هذا الشرح شافية الرجم على لامية العجم. وقد أكمل البطاوي هذا الشرح عام 1312 هـ. وفي هذا الكتاب الذي يشمل مصادر جلال الدين السيوطي، والصفدي، وعبد الرحمن العلواني، وكمال الدين الدُميري يذكر المؤلف أن شرحه لم يتضمن المباحث غير اللائقة المذكورة في شروح أخرى 183.
46. قصارة الهمم شرح لامية العجم: 184. يقول الزركلي ويوسف مرعشلي إن شرح حَكَمَت محمد شريف الطرابلسي (ت 1945/1364) الذي كتب شرحاً على لامية العرب، هو خلاصة وليس بشرح، واسم كتابه قصارة الهمم شرح لامية العجم. ومع ذلك يرى علاونة أن الاسم الصحيح للكتاب قصارة الهمم شرح لامية العجم. 185
47. ترشيح القلم في لامية العجم: 186. نُشرت طبعات عدّة لهذا الشرح الذي كتبه ولدان فائق أفندي (ت 1925).
48. أنموذج الحكم شرح لامية العجم: 187. يكتب الحبشي بذكر أن اسم كاتب هذا الشرح نور الدين.
49. شرح لامية الطغرائي (لامية العجم): 188. وقد نُشر هذا الشرح الذي كتبه صاحب يونس الموسوي عام 2011 في بيروت.
50. شرح لامية العجم: 189. شرح قصيدة الطغرائي حافظ لطف الله بن محمد الأضرومي (ت 1788/1202) المعروف باسم لطف الله أفندي. وهو مسجل في مكتبة الشهيد علي باشا تحت اسم شرح اللامية برقم 02812/013. 190
51. شرح لامية العجم للطغرائي: 191. كتب هذا الشرح محمد مكار (ت 1966/1912) وهو مخطوط.
52. شرح لامية العجم: لم يُعين مؤلف هذا الشرح الذي نسخه مصطفى بن محمد عام 1891/1310. وهو موجود في مجموعة مسجد أورهان بمكتبة İnebey للمخطوطات برقم 598/5. 192
53. شرح لامية العجم: لم يُعين مؤلف هذا الشرح. 193
54. الوردة على لامية العجم: لم يُعين مؤلف هذا الشرح. 194

180. جامع الشروح للحبشي، 785/3؛ الذريعة لأغابرك الطهراني، 43/14.

181. جامع الشروح للحبشي، 785/3؛ الأعلام للزركلي، 110/7.

182. Bulut، "Betâviri"، EK-1/191.

183. شافية الدجم للبطاوي، ص: 80-81.

184. جامع الشروح للحبشي، 785/3؛ الأعلام للزركلي، 268/2؛ نثر الجواهر للمرعشلي، 394؛ نظرات للعلاونة، 52/2؛ معجم الأدباء للجبوري، 250/2.

185. نظرات للعلاونة، 52/2.

186. Güldöşüren، "Vildan Fâik Efendi"، 109/43.

187. جامع الشروح للحبشي، 785/3.

188. شرح لامية الطغرائي (لامية العجم) للموسوي.

189. Yıldırım، "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi"، ص: 6.

190. Gögsüğürlütfullah Efendi J Şerhu Lâmiyyeti'l-'acem.

191. <https://www.almoajam.org/lists/inner/6907> (02.03.2021)

192. شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، İnebey Yazma Eser Kütüphanesi.

193. شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، Çorum Hasan Paşa.

194. جامع الشروح للحبشي، 785/3.

55. شرح لامية العجم; ولم يعين مؤلف هذا الشرح الذي نسخته أحمد بن محمد بن علي المول عام 1179هـ.¹⁹⁵
56. شرح لامية العجم; لم يعين مؤلف هذا الشرح.¹⁹⁶
57. شرح لامية العجم; لم يعين مؤلف هذا الشرح.¹⁹⁷
58. شرح لامية العجم; لم يعين مؤلف هذا الشرح، والشرح مسجل تحت اسم شرح لامية العجمي.¹⁹⁸
59. نبذة من شرح لامية العجم; لم يعين مؤلف هذا الشرح.¹⁹⁹
60. شرح لامية العجم; لم يعين مؤلف هذا الشرح.²⁰⁰

تم طرح آراء مختلفة حول الشرح المسمى برشف الضرب الذي كتبه عبد الله بن حسين السويدي (ت 1761/1174) هل هو شرح لامية العجم أو لامية العرب نفسها. بينما يقول الحبشي إن هذا الشرح هو شرح على لامية العجم، ويذكر إسماعيل باشا البغدادي أن اسم هذا الشرح رشف الضرب في شرح لامية العرب، وهذا الكتاب هو شرح على لامية العرب.²⁰¹ بالنظر إلى عنوان الكتاب من حيث الوزن، يبدو أن الاحتمال الثاني أقوى. ويصرح علي رضا كرابولوت وأحمد توران كرابولوت أن هذا الكتاب هو شرح على لامية العرب.²⁰² وعند تفحص نسخة رشف الضرب الموجودة لدينا يتبين لنا أن الكتاب هو شرح للامية العرب.²⁰³ ويقول الحبشي أيضاً إن عبد الله بن الحاج حمة الله الغلاوي (ت 1209) كتب شرحاً على لامية العجم.²⁰⁴ ولكن هذا الكتاب شرح على لامية العرب.²⁰⁵

الخاتمة

جذبت القصيدة المسماة بلامية العجم التي كتبها الوزير السلجوقي مؤيد الدين الطغرائي انتباه العديد من الكتاب منذ الفترة التي كتبت فيها إلى زماننا هذا، وتم إنجاز الكثير من الشروح والحواشي عليها.

ولعل الأكثر تأثيراً من بين الشروح المكتوبة على لامية العجم هو غيث الأدب الذي انسجم بشرح لامية العجم للصفدي، وقد استنرد المؤلف كثيراً في هذا الشرح، بل إنه لم يتورع عن ذكر بعض المضامين غير المناسبة التي امتنعت الشروح الأخرى عن إيرادها، والتي تتعلق بالكيمياء والفلسفة والقانون والطب، ولا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالقصيدة. لذلك انتقد كثير من النقاد هذا الشرح وقاموا بحذف الأقسام التي لا علاقة بالمتن. ولعل الميزة الأهم لشرح الصفدي هي أن شرحه أصبح مستقلاً عن القصيدة، وتم إجراء دراسات مستقلة لانتقاد هذا الشرح. وفي هذا السياق ينبغي أن يذكر نزول الغيث الذي انسجم على شرح لامية العجم لابن الدماميني وتحكيم العمول بأقول البدر في النزول لابن أقبوس حيث قارن آراء ابن الدماميني والصفدي. في كلتا الدراستين لم يتم شرح لامية العجم، وبدلاً من ذلك تمت مناقشة شرح الصفدي.

195 شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، Hacı Mahmud Efendi.

196 شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، Beyazıt Kütüphanesi.

197 شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، (Beyazıt Kütüphanesi) Veliyüddin Efendi.

198 شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، Ayasofya Kütüphanesi.

199 نبذة من شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، (Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye).

200 شرح لامية العجم لمؤلف مجهول، (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa).

201 هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، 481/1؛ جامع الشروح للحبشي، 784/3.

202 معجم التاريخ لعلي رضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، 1379/2.

203 [https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%B1%D8%B4%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%B1%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%84-%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D8%9B%D8%A7-%D8%A8%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D9%83/ \(02.03.2021](https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%B1%D8%B4%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%B1%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D9%84-%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D8%9B%D8%A7-%D8%A8%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D9%83/ (02.03.2021)

204 جامع الشروح للحبشي، 784/3.

205 بلاد شقيق للنحوي، ص: 582.

إن من بين 60 شرحاً على لامية العجم تم اختصار كُُلِّ من كتاب الصَّفدي وأبي جمعة الماغوسي وجلال بن خضر. وقام محمد البونبي باختصار شرح جلال بن خضر، كما لَخَّص الجارودي مختصر البونبي. واختصر مكِّي بن محمد كتاب الماغوسي. وفي أدبيات الشرح والحاشية على لامية العجم يبرز شرح الصَّفدي الذي أضحى نقطة فارقة أدت إلى تدوين 18 اختصاراً عليه. ومن أبرز هذه الاختصارات كتاب الدميري المُسمى *المقصد الأتم في شرح لامية العجم*، ولخص هذا الاختصار الكازروني وجلال الدين المحلي. علاوة على ذلك تم إجراء أربع دراسات نقدية وحاشيتين على شرح الصَّفدي. وبهذا نكون قد استعرضنا 89 عملاً حول لامية العجم.

المراجع

- اعتراضات بدر الدين الدماميني ومناقشاته في نزول الغيث لصالح الدين الصفدي في شرحه (الغيث المسجّم في شرح لامية العجم) دراسة نحوية وصرفية، ودعوة رحيل إبراهيم، ماجستير، جامعة سرت، 2014م.
- الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بنزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، دار ابن حزم، بيروت، 1420هـ.
- الأعلام قاموس تراجم، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، دار البيضاء.
- إيضاح المبهم من لامية العجم، محمد بن أبي بكر ابن جماعة، 05390، Beyazıt Kütüphanesi. Beyazıt Umumi.
- إيضاح المبهم من لامية العجم، محمد بن أبي بكر ابن جماعة، 001-02192، Süleymaniye Kütüphanesi. Atif Efendi.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، عمر بن أحمد بن أبي جرادة ابن العديم، دار الفكر، بيروت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية، لبنان.
- بلاد شنيق المنارة والرباط، الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987م.
- تاريخ الادب العربي- عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية العراق وإيران، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة: عبد الحليم النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.
- تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ.
- تحكيم العقول بأفول البدر بالنزول لابن أقبرس دراسة وتحقيق، عادل بن محمد الرفاعي، الماجستير، الجامعة الأردنية، 2010م.
- تحكيم العقول بأفول البدر بالنزول، علي ابن أقبرس، الدار المالكية، تونس، 1437هـ.
- تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003هـ.
- جامع الشروح والحواشي معجم شامل لأسماء الكتب المشروحة في التراث الإسلامي و بيان شروحها، عبدالله محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1425هـ.
- الدر الذي انتظم من شرح لامية العجم، أبو الوفاء الأريزي، 02801، Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن محمد الكناني ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1392هـ.
- الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، 1972م.
- ديوان الإسلام، شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن ابن الغزي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ.

- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، دار الأضواء، بيروت، 1403هـ.
- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله كاتب جليبي حاجي خليفة، معهد البحوث والدراسات العربية، إسطنبول، 2010م.
- سوس العالمية، محمد المختار السوسي، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، المغرب، 1984م.
- شافية الدجم على لامية العجم، أبو حامد محمد المكي بن محمد البطاوري، مطبعة الامنية، رباط، 1364هـ.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ.
- شرح البدراني على لامية العجم، محمد بن أبي بكر زين الدين عباس بن أحمد بن عباس البدراني، 2008م.
- شرح ديوان صريع الغواني، وليد بن عيسى الطبخي، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- شرح لامية الطغرائي (لامية العجم)، صاحب يونس الموسوي، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2011م.
- شرح لامية العجم، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، 1430هـ.
- شرح لامية العجم، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، مكتبة الآداب، القاهرة.
- شرح لامية العجم، عبد اللطيف بن عبد الرحمن النزيلي، 04111، Ayasofya Kütüphanesi.
- شرح لامية العجم، لبيب أفندي، طبع خانه عامره، إسطنبول.
- شرح لامية العجم، محمد بن موسى الدميري، 1429هـ.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 00600، Ayasofya Kütüphanesi، 003-135-145.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 05474، 47b-62a، Beyazıt Kütüphanesi (Beyazıt Umumi).
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 02696، 121b-130a، Beyazıt Kütüphanesi (Veliyüddin Efendi).
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، Inebey Yazma Eser Kütüphanesi Orhan Camii Koleksiyonu، 1/5557.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 00243، Süleymaniye Kütüphanesi (Hasan Hüsnü Paşa)، 004-126-155.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 04961، Süleymaniye Kütüphanesi (Nuruosmaniye)، 013-126-132.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، Süleymaniye Kütüphanesi، Hacı Mahmud Efendi.
- شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 598، Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi، 5.
- شروح لامية العجم دراسة تحليلية نقدية، إبراهيم محمد منصور، المركز المصري العربي للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- الشعر بين التطور والجمود في العصرين البويهي والسلجوقي، نجاة محمد عبد الماجد العباسي، دكتوراة، جامعة أم القرى، 1989م.

- الصفدي وشرحه على لامية العجم دراسة تحليلية، نبيل محمد رشاد، مكتبة الآداب، القاهرة، 2001هـ.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- الطغرائي: حياته، شعره، لاميته (بحث وتحقيق وتحليل)، علي جواد الطاهر، مكتبة النهضة، بغداد، 1963م.
- غيث المسجّم في شرح لامية العجم، محمد بن ايّك صلاح الدين الصفدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- فتح المعجم من لامية العجم، محمد بن مصطفى بوجندار، 1334هـ.
- قطر الغيث المسجّم على لامية العجم (مع نفحات الأزهار على نسيمات الأسحار في مدح النبي المختار)، عبد الرحمن الشافعي الحلبي، عالم الكتب، بيروت.
- كتاب الأرب من غيث الأدب، محمد بن ايّك صلاح الدين الصفدي، المطبعة العثمانية، 1897م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، 1941هـ.
- لامية الطغرائي، علي جواد الطاهر، مطبعة العاني، بغداد، 1962م.
- إيضاح المبهّم من لامية العجم دراسة وتحقيق، أبو جمعة سعيد الماغوسي، تحقيق: محمد مسعود جبران، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.
- مجلة التربية والعلم، ((وزير الموصل مؤيد الدين الطغرائي: دراسة في سيرته ونشاطه العلمي))، مها سعيد حميد، العدد 5، 2012، ص: 175-92.
- مجلة الجامعة الإسلامية، ((شرح لامية العجم لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (538-616هـ))، محمود محمد العامودي، العدد 1، 2002، ص: 195-244.
- مجلة الجامعة الإسلامية، ((شرح لامية العجم للشيخ العالم زين العابدين بن محيي الدين الأنصاري (توفي 1068 هجرياً)) العدد 2، 2011، ص: 881-922.
- مجلة العلوم الإنسانية، ((شرح البدراني على لامية العجم لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر زين الدين ابن عباس بن أحمد بن عباس البدراني (من أعلام القرن التاسع الهجري) دراسة وتحقيق))، محمد شاكّر الربيعي، محمد شاكّر وحيدار فخري ميران. العدد 11، 2012، ص: 61-86.
- مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ((من مؤلفات محمد بن أحمد بن قاسم البوني التي وصلتنا: مختصر شرح نبذ العجم عن لامية العجم لجلال بن خضر الحنفي ت بعد 966 هـ))، عمر ابن دحمان، العدد 14، 2011، ص: 101-27.
- مجلة أهل البيت عليهم السلام، ((الصفدي ومنهجه في شرح لامية الطغرائي))، أنوار سعيد جواد، العدد 7 (2009)، ص: 288-323.
- مجلة رفوف، ((منهج ابن أب المزمري وأسلوبه في مؤلفه (نفث القلم بشرح لامية العجم))، أميرة خالد، العدد 2، (2017)، ص: 33-48.
- مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ((مختصر شرح لامية العجم لمكي بن محمد)) عبد الله بن علي السوي، العدد 22 (2005)، ص: 202-40.
- مختصر شرح لامية العجم ، محمد بن موسى الدميري، دار المنهاج، جدة.
- مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، عبدالله محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1425هـ.

- معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م.
- معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الصفاة، 1995م.
- معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط مكتبة، قيصري، 2001/1422.
- معجم المطبوعات العربية والمعرية، يوسف بن إليان بن موسى سركيس، مطبعة سركيس، مصر، 1346هـ.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت.
- معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، محمد سالم محيسن، دار الجيل، بيروت، 1992هـ.
- المعسول، محمد المختار السوسي، دار البيضاء، 1396هـ.
- معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، بشير ضيف بن أبي بكر بن البشير بن عمر الجزائري، تحقيق: عثمان بدري، ثالة للنشر، الجزائر، 2007 م.
- المقصد الأتم في شرح لامية العجم، محمد بن موسى اليميري، دار الرضوان، عمان، 1433هـ.
- المقصد الأتم في شرح لامية العجم، محمد بن موسى اليميري، دار المنهاج، جدة، 1428م.
- المنتقى من شرح لامية العجم، مؤلف مجهول، 4115، Ayasofya Kütüphanesi.
- موسوعة التراجم المغربية، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد القرشي.
- الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، وليد بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، مجلة الحكمة، مانشستر، 1424هـ.
- موسوعة طبقات الفقهاء في قرن الرابع عشر، اللجنة العلمية، مؤسسة الإمام الصادق، قوم، 1420هـ.
- نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، المرعشلي، يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، 1427هـ.
- نزول الغيث الذي انسجم في شرح لامية العجم، محمد بن أبي بكر بدر الدين الدماميني، دار المالكية للنشر، تونس، 1437هـ.
- نشر العلم في شرح لامية العجم، جمال الدين محمد بن عمر بن مبارك الحضرمي، دار المنهاج، جدة، 1433هـ.
- نظرات في كتاب الأعلام، أحمد العلاونة، المكتب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر بن عبد الله العيدروس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ.
- نيل الابتهاج بتطريز الديقاج، أحمد بابا بن أحمد التنبكتي، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2000م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1951م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان، دار صادر، بيروت، 1968م.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "Kefevî Hüseyin Efendi". *DİA*, XXV, 186-8.
- Ali b. el-Kasım et-Taberî. *Hallü'l-mübhem ve'l-mu'cem fi şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa.
- Ali el-Minyâvî, Muhammed Efendi. *Tuhfetü'r-râi li-Lâmiyyeti't-Tuğrâi*. Bulak: Matba'atü'l-Emîriyye, 1313/1896.
- el-Alâvine, Ahmed. *Nazarât fi kitâbi'l-A'lâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- el-Âmûdî, Mahmud Muhammed. "Şerhu Lâmiyyeti'l-acem li-Ebî'l-Bekâ Abdillâh b. el-Hüseyin el-Ukberî (538-616 h.), dirâse ve tahkîk". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, 2002, sy. 1, s. 195-244.
- el-Âmûdî, Mahmud Muhammed. "Şerhu Lâmiyyeti'l-acem liş-şeyhî'l-âlim Zeynilabidin b. Muhyiddin el-Ensârî (tüvüffiye 1068 Hicriyyen)- Tahkîk ve Dirâse". *Mecelletu Câmi'ati'l-İslâmiyye (Silsiletü'd-dirâsâti'l-insâniyye)*, 2011, sy. 2, s. 881-922.
- Arslan, Şükrü. "Mahallî". *DİA*, XXVII, 326-7.
- el-Ayderûsî, Ebû Abdülkadir b. Şeyh b. Abdullah. *Târihu'n-nûri's-sâfir an ahbâri'l-karni'l-âşir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi zeyl-i alâ Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. I-II, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed. *Hediyetü'l-ârifin: esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. I-II, Lübnan: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1951.
- Bakırcı, Selami. "Lâmiyyetü'l-Arab ve Lâmiyyetü'l-Acem Arasında Bir Mukayese". *Nüşa*, 2010, sy. 31, s. 131-54.
- Bakırcı, Selami. "Ukberî". *DİA*, XLII, 66-7.
- Bulut, Ali. "Betâvirî". *DİA*, EK-1, 191-2.
- el-Bedrânî, Muhammed b. Ebî Bekir Zeynüddin b. Abbas. *Şerhu'l-Bedrânî alâ Lâmiyyeti'l-acem*, 2008.
- el-Betâvirî, Muhammed el-Mekkî b. Muhammed b. Ali. *Şâfiyetü'd-dücem alâ Lâmiyyeti'l-acem*. Rabat: Matba'atü'l-Emniyye, 1364/1945.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (Târihu'l-edebi'l-Arabi)* (trc. es-Seyyid Ya'kûb Bekir – Ramazan Abdüttevâb). I-X, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Bücendâr, Muhammed b. Mustafa. *Fethu'l-mu'cem min Lâmiyyeti'l-acem*. Fas: Matba'atu Cerîdeti Sade'l-Mağrib, 1334/1915.
- el-Cebûrî, Kamil Süleyman. *Mu'cemü'l-üdebâ mine'l-asri'l-câhili hattâ senete 2002*. I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Celaleddin b. Hızır. *Nebzü'l-acem an Lâmiyyeti'l-acem*, ts.
- Cengiz, Mehdi. "Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıtı: Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-'Acem'ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) ve Taştirler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2021, sy. 21, s. 485-505.
- Cevâd, Envâr Saîd. "es-Safedî ve menhecühü fi Şerhi Lâmiyyeti'l-acem". *Mecelletü ehli'l-beyt aleyhi's-selâm*, 2009, sy. 7, s. 288-323.
- el-Cezâirî, Abdullah b. Ali Nureddin b. Nimetullâh. *Tezyilü Sülâfeti'l-asr*. Necef: el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Muhtassa, ts.
- el-Cezâirî, Beşir b. Dayf b. Ebî Bekir b. Beşir. *Kitâbu Ma'lemetü't-türâsi'l-Cezâirî beyne'l-kadim ve'l-hadis* (ed. Osman Bedri). Cezair: Mektebetu Sâla, 2007.
- Cezzâr, Fikri Zekî. *Medâhilü'l-müellifin ve'l-a'lâmü'l-Arab hatta âm 1215 h. /1800 m*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1413/1992.

- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: Asru'd-düvel ve'l-imârât: el-Cezîretü'l-Arabiyye, el-İrâk, İrân*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- ed-Demâmîni, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî. *Nüzûlü'l-Gaysillezî insecem alâ şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 01949.
- *Nüzûlü'l-Gaysillezî insecem alâ şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, 00932.
- *Nüzûlü'l-Gaysillezî insecem fî şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Tunus: ed-Dâru'l-Mâlikiyye, 1437/2016.
- ed-Demîri, Kemâlüddîn Muhammed b. Musa. *el-Maksadü'l-etem fî şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Dâru'r-Rıdvân lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1433/2012.
- *Muhtasarü Şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Safedî". *DİA*, XXXV, 447-50.
- el-Lecnetü'l-ilmîyye. *Mevsû'atu tabakâti'l-fukahâ fî'l-karnî'l-hâdi aşer*. I-XIV, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420/1999.
- Er, Rahmi. "Tuğrâi". *DİA*, XLI, 339-41.
- Göğsügür Lütfullah Efendi, Lütfullah b. Muhammed el-Erzurumi. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 02812-013.
- Gonca, Enise Sema. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Şiirine Dair Arapça Yazmalar (Sad ص - Ye ي)* (yüksek lisans tezi, 2011). İstanbul Üniversitesi SBE.
- Güldöşüren, Arzu. "Vildan Fâik Efendi". *DİA*, XLIII, 108-9.
- el-Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşi: mu'cemun şâmil li-esmâil-kütübîl-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhihâ*. I-III, Abudabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 1425/2004.
- *Mesâdiru'l-fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen*. Abudabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 1425/2004.
- el-Hadramî, Cemaleddin Muhammed b. Ömer b. Mübârek. *Neşrü'l-alem fî şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433/2012.
- el-Halebî, Abdurrahman. *Katru'l-gaysi'l-münsecem alâ Lâmiyyeti'l-acem (Nefehâtü'l-ezhâr alâ nesemati'l-eshâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr şerhi'l-Bedi'yye ile birlikte)*. Beyrut: İlemu'l-Kütüb, ts.
- el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. I-VII, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Hamîd, Mahâ Said. "Vezîrü'l-Mevsil Müeyyidüddîn et-Tuğrâi -dirâse fî siretihi ve neşâtihi'l-ilmî-". *Mecelletü't-Terbiye ve'l-İlm*. 2012, sy. 5, s. 175-92.
- el-Hasenî, eş-Şerîf Abdülhay b. Fahrüddîn. *el-İ'lâm bi-men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemmâ bi-Nüzhetu'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. I-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Hilal, Grgün. "Rifâa et-Tahtâvî". *DİA*, XXXV, 95-7.
- İbn Akbers, Alaeddin Ali b. Muhammed eş-Şafîi. *Tahkimü'l-ukûl bi-ufûli'l-nedri fî'n-nuzûl*. Tunus: ed-Dâru'l-Mâlikiyye, 1437/2016.
- İbn Ahmed Hüseyin ez-Zübeyri, Velîd v.dğr. *el-Mevsû'atü'l-müeyyere fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-luga*. I-III, Medine: Mecelletü'l-Hikme, 1424/2003.
- İbn Cemâ'a, Muhammed b. Ebî Bekir. *İzâhu'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-acem*. Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Umumi, 05390.
- *İzâhu'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi. 02192-001.

- İbn Dahmân, Ömer. "Min müellefâti Muhammed b. Ahmed b. Kasım el-Bûnî elletî vasalatne: Muhtasaru Şerhi ((Nebzi'l-acem an Lâmiyyeti'l-acem)) li Celâl b. Hızır el-Hanefî (tüvüffiye ba' de 966 hicriyyen)". *el-Mecme'u'l-Cezâiri li'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 2011. sy. 14, s. 101-27.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâ'i'l-mezheb*. I-II, Kahire: Dâru't-Türâs li't-Tab' ve'n-Neşr, 1391/1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Muhammed Abdülmuîd Dân). I-VI, Hindistan: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. I-VII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. I-XII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Gazzî, Ebü'l-Meâlî Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Divânü'l-İslâm*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb*. I-XII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. I-X, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbrahim, Vedîa Rahîl. *İ'tirâdâtü Bedridîn ed-Demâmîni ve Münâkaşâtühû fi (Nüzûlü'l-gays) li-Salâhiddin es-Safedî fi Şerhihi (el-Gaysü'l-müseccem fi şerhi Lâmiyyeti'l-acem) Dirâse Nahviyye ve Sarfiyye* (yüksek lisans tezi, 2013). Câmî'atü Sirte.
- İzgi, Cevat. "Demîr". *DİA*, IX, 152-3.
- Karabulut, Ali Rıza – Ahmet Turan Karabulut. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-'âlem: el-mahtûtât ve'l-matbû'ât (Dünya kütüphanelerinde mevcut İslam kültür tarihi ile ilgili eserler ansiklopedisi)*. I-VI, Kayseri: Mektebe Yayınları, 1422/2001.
- Kallek, Cengiz. "İbn Cemâa, Muhammed b. Ebü Bekir". *DİA*, XIX, 394-95.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "İbn Hicce". *DİA*, XX, 65-6.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. I- II, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1359/1941.
- . *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. I-V, İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)), 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. I- XV, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- el-Kurâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Mevsû'atü't-terâcimi'l-Magribiyye*, ts.
- Lebib Efendi. *Değişmedi gecenin rengi Şerh-i Lâmiyyetü'l-Acem- Tuğrâ'nin Lâmiyyetü'l-Acem Kasidesinin Şerhi*. İstanbul: Büyüyen ay, 2019.
- . *Şerh-i Lâmiyyeti'l-acem*. İstanbul: Tabhane-i Âmire, 1271/1855.
- el-Mâgûsi, Ebü Cuma Said. *İzâhü'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-acem*. Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-Tünisiyyîn*. I-V, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fi tabakati'l-Mâlikiyye*. I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mansur, İbrahim Muhammed. *Şurûhu Lâmiyyeti'l-acem, dirâse tahliliyye nakdiyye*. Mısır: el-Merkezü'l-Mısıryyü'l-'Arabî li's-Sahâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1418/1998.

- Mar'aşlı, Yusuf. *Nesru'l-cevâhir ve'd-dürer fi ulemâi'l-karnî'r-râbi' aşer: 'İkdü'l-cevher fi ulemâi'r-rub 'il-evvel mine'l-karnî'l-hâmîs aşer*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1427/2006.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 557/1.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 598/5.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi (Yahya Efendi Dergahı), 05084-002.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Beyazıt Kütüphanesi (Beyazıt Umumi), ts. 05474.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Beyazıt Kütüphanesi (Veliyüddin Efendi), ts. 02696.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, ts. 04961-013.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, ts. 00243-004.
- Meçhul müellif. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Ayasofya Kütüphanesi, ts. 00600-003.
- el-Meşrefî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *el-Hulelü'l-behiyye fi mülûki'd-devleti'l-aleviyye*. I-II, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2005.
- Muhammed Reşad, Nebîl. *es-Safedi ve şerhuhu alâ Lâmiyyeti'l-acem: dirâse tahliliyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1421/2001.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Mu'cemu huffâzi'l-Kur'ân abre't-târih*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- el-Müsevî, Sâhib Yunus. *Şerhu Lâmiyyeti't-Tugrâi (Lâmiyyetü'l-acem)*. Beyrut: Dâru'l-Mehacceti'l-Beydâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2011.
- Mustafa, Mahmûd. *İ'camü'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Mu'cemu'l-Bâbitin liş-şu'arâi'l-'Arabi'l-mu'âsirîn*. Safat: Müessesetü Câize Abdülazîz Su'udi'l-Babitin li'l-İbda'iş-Şi'ri, 1995.
- en-Nahvî, el-Halil. *Bilâdü Şenkît el-menâra ve'r-rabât*. Tunus: Mektebetü'l-Müntedâ el-İslâmî, 1987.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1409/1988.
- en-Nüzeylî, Abdülâtîf b. Abdurrahman. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*. Ayasofya Kütüphanesi. 04111.
- Öznurhan, Halim. "Abbâsi, Abdürrahîm". *DİA*, Ek-1, 5-6.
- er-Rebi'î, Muhammed Şakir ve Haydar Fahrî Mirân. "Şerhu'l-Bedrâni alâ Lâmiyyeti'l-acem li-Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir Zeyniddin ibn Abbâs b. Ahmed. b. Abbâs el-Bedrâni -min a'lâmi'l-karnî't-tâsi'i'l-hicri'". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 2012, sy. 11, s. 61-86.
- er-Râvî, Necât Muhammed Abdülmacid el-Abbâsi. *eş-Şi'r beyne't-tatavvur ve'l-cumûd fi'l-asrayn el-Büveyhi ve's-Selcûki* (doktora tezi, 1989). Câmi'atu-mmî'l-Kurâ.
- Ribdâvî, Mahmud. *İbn Hicce el-Hamevî şâ'iran ve nâkiden*. Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1402/1982.
- er-Rufâ'î, Adil b. Muhammed. *Tahkimü'l-ukûl bi ufûli'l-Bedri bi'n-nuzûl li-ibni Akbers dirâse ve tahkik* (yüksek lisans tezi, 2010). el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye.
- Sadullah, Ebü'l-Kasım. *Târihu'l-Cezâiri's-sekâfi*. I-IX, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- es-Safedi, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. Aybeg b. Abdullah. *el-Gaysü'l-müscem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 01711.
- *el-Gaysü'l-müscem (müscem) fi şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. I-XXIX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- *Gaysü'l-edebi'l-Müscem fi şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 02800.
- *Kitâbü'l-Ereb min Gaysi'l-edeb*. Baebda: el-Matba'atü'l-Osmâniyye, 1897.

- es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *ed-Dav'ül-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. I-XII, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- *et-Tuhfetü'l-latife fi târihi'l-Medîneti's-şerife*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- es-Selâvî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Hâlid b. Hammâd. *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Magribi'l-aksâ*. I-III, Dâru'l-Beydâ, ts.
- Serkis, Yusuf b. İlyân b. Musa. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrebbe*. I-II, Mısır: Matba'atu Serkis, 1346/1928.
- es-Sûsî, Muhammed el-Muhtâr. *el-Ma'sûl*. ed-Dâru'l-Beyzâ, 1396/1962.
- *Sûsü'l-âlime*. Fas: Müessesetü Benşere li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1984.
- es-Suveyî, Abdullah b. Ali. "Muhtasarı Şerhi Lâmiyyeti'l-acem li'l-Mekkî b. Muhammed". *Mecelletü Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye*, 2005, sy. 22, s. 202-40.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nühât*. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem li't-Tuğrâi*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- eş-Şevkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *el-Bedru't-Tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeyhüslam Ebü'l-Vefâ el-Urzî, Muhammed b. Ömer b. Abdülvehhâb. *ed-Dürü'llezî intezam min şerhi Lâmiyyeti'l-acem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 02801.
- et-Tabihî, Velîd b. İsa. *Şerhu Divâni Sarî'ulğavânî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1405/1985.
- et-Tâhir, Ali Cevâd. *et-Tuğrâi, hayâtuhu-şî'ruhu-Lâmiyyetuhu (bahs ve tahkik ve tahlil)*. Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1963.
- *Lâmiyyetü't-Tuğrâi*. Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1962.
- et-Tahrânî, Aga Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*. I-XXV, Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983.
- Talu, Mehmet. "Bahrak". *DİA*, IV, 490-1.
- et-Tinbüktî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dibâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2000.
- et-Tuğrâi, Ebü İsmail Müeyyidüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Divânü't-Tuğrâi*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1403/1983.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdullah Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib)*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.
- el-Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- el-Ya'merî, Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Kasım b. Ferhûn. "Nüzhetü'n-nazar ve tuhfetü'l-fiker Şerhu Lâmiyyeti'l-acem". Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 02192-001.
- Yıldırım, Zeki. "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufi Tefsir Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sy. 40, s. 1-40.
- Zekeriyya el-Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Lâmiyyeti'l-acem*, 1430/2009.
- ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

تعليم الترجمة المجتمعية في البرامج الأكاديمية؛ الدافع، والأسلوب،
والنموذج التطبيقي

Akademik Programlarda Toplum Çevirmenliği Eğitiminin Gerekçesi, Yöntemi ve Uygulama Modeli

The Rationale, Method and Application of Community Interpreting
in Academic Programs

İbrahim HELALŞAH*

Öz: Günümüzde milyonlarca insan farklı sebeplerden dolayı ülkesini bırakıp başka ülkelere yerleşmek zorunda kalmaktadır. Bu insanların, yerleştikleri yeni ülkelerin dilini ve kültürünü anlayabilmeleri ve yeni toplumlarına entegre olabilmeleri için kültürel aracılık yapacak birilerine ihtiyaçları bulunmaktadır. Yaşadığı toplumla, toplumun dilini bilmediği için iletişim kuramayan ve bu nedenle toplum kurumlarının sunduğu hizmetlere erişmekte zorluk yaşayan insanların bu iletişim sorununu çözmek için verilen çeviri hizmetine, toplum çevirmenliği ismi verilmektedir. Toplum çevirmenliğinin geçmişi insanın kadim tarihlerdeki göç faaliyetlerine kadar götürülebilirse de bu çeviri türü ancak 1980'li yılların başında "Toplum Çevirmenliği" olarak adlandırılmış ve farklı bir çevirmenlik türü olarak görülmeye başlamıştır. Toplum çevirmenliğini diğer sözlü çeviri türlerinden ayıran ve bu tür çeviriyi yapmak isteyen çevirmenlerin özel bir eğitime katılmalarını zorunlu kılan nedenlerin başında, çeviri hizmetinden yararlanan tarafların birisinin diğerinden daha güçlü bir konumda olması, tarafların kullandığı dil seviyelerinin arasında büyük bir uçurum bulunması, çoğu zaman çeviri konularının trajik senaryoları içerdiği için çevirmenler üzerinde travmatik etkileri bırakabilmesi ve çeviri sürecinin sonucunda güçlü konumda bulunan tarafın alacağı kararın diğer taraf için hayati bir öneme sahip olabilmesi gibi hususlar gelmektedir. Kanada, Avustralya ve ABD başta olmak üzere göçmen, mülteci ve dil azınlıkları mensuplarının büyük sayılda bulunduğu ülkelerde toplum çevirmenliği eğitimi 20 yılı aşkın süredir akademik ortamlarda verilmektedir. Irak'ın 2003 yılındaki işgali ve 2011 yılının başında başlayan Arap Baharı gibi iltica ve göç faaliyetlerini tetikleyen gelişmelerin sahnesi olan Arap Dünyası'nın, toplum çevirmenliği eğitiminin akademik düzeyde verilmesine büyük ihtiyacı vardır. Aslında Irak işgali ve Arap Baharı başlamadan önce de Arap ülkelerinin toplum çevirmenlerini yetiştiren akademik programlara büyük ihtiyacı vardı. Zira Suudi Arabistan'ı hac ve umre yapmak amacıyla her yıl farklı diller konuşan milyonlarca insan ziyaret etmektedir. Aynı zamanda Körfez Ülkeleri İşbirliği Konseyine üye olan altı ülkenin nüfusunun yarısına yakınının farklı diller konuşan yabancı uyruklu insanlardan oluşması ve bunların sosyal hizmetlere erişmeleri için toplum çevirmenliği hizmetini veren çevirmenlere ve bu çevirmenleri yetiştiren akademik programlara ihtiyaçlarının olması da dikkatten kaçmamaları gereken bir husustur.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Arapça Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi. ihelalsah@29mayis.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1076-3741.

Ayrıca Arap coğrafyasının Türkmenler, Kürtler, Keldaniler, Amaziğler, Asuriler ve Süryaniler gibi dil bakımından farklı çok sayıda azınlık barındırdığı ve bu azınlıklara mensup yaşlı insanların bir kısmının Arapça bilmediği de dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda Arap dünyasındaki 10 büyük üniversitenin müfredatı incelendiğinde Arap dünyasının akademik programlarında toplum çevirmenliğine önemine yakışan bir yerin henüz verilmeyeceği görülmektedir. Aslında bu üniversitelerin ders programlarında “Hukuki Tercüme”, “Tıbbi Tercüme” ve “Konferans ve Mahkeme Çevirmenliği” gibi toplum çevirmenliğiyle doğrudan ilgili dersler bulunsa da toplum çevirmenliğinin özel bir çeviri türü olarak yerleşmemiş olması bu üniversitelerin akademik programlarının bir eksikliği olarak görülmektedir. Bu makalemi Arapça kaleme alarak Arap akademisyenlerin dikkatini bu çeviri türüne çekmeyi, üç yıldır İstanbul 29 Mayıs Üniversitemizde hem lisans hem yüksek lisans öğrencilerine verdiğim toplum çevirmenliği derslerinden edindiğim tecrübeyi aktarmayı ve uluslararası kuruluşlarda bizzat binlerce sığınmacıya sunduğum toplum çevirmenliği hizmetinin bana kazandırdığı fiili tecrübeyi mütercim tercümanlık öğrencilerine kazandırmayı hedeflemekteyim. Makalede akademik programlarda yer alması gerektiğine inandığım toplum çevirmenliği eğitiminin, teorik ve uygulama olmak üzere iki kısımdan oluşmasının gerektiğini savundum. Teorik kısımda, toplum çevirmenliğinin tanımı, tarihçesi, kendisine verilen isimlerin ne olduğu, faaliyet alanlarının kapsamı, hizmetlerine en çok muhtaç olan kurumların ne olduğu ve mesleki etik kurallarının diğer çeviri türlerinin etik kurallarıyla kesiştiği noktalarla ayrıştığı noktaların mahiyeti gibi başlıklar altında eğitim verilmesinin gerektiği belirtilmiştir. Uygulama kısmının da sınıf dışı uygulama ve sınıf içi uygulama olmak üzere iki bölüme ayrılmasının uygun olduğunu ileri sürdükten sonra her bölüm için bir takım uygulama yöntemleri detaylı olarak açıklanmıştır. Sınıf dışı uygulamalarda, her eğitim öğretim döneminde, öğrencinin internetten bir mülteci veya bir hasta veya toplum çevirmenliği hizmetinden yararlanması beklenen herhangi bir insanın hikâyesini içeren 14 video tespit edip yapılacak çeviriyi ses kaydına almak suretiyle bu videoların beşer dakikasını çevirip dersin hocasına vize ve final sınavlarında elektronik ortamda teslim etmesi uygulaması bulunmaktadır. Ayrıca öğrencinin, toplum çevirmenliği alanları olarak bilinen tıp, hukuk, sosyal hizmetler ve eğitim gibi alanlarla ilgili, toplam süresi 50 saat olan video içeriğini izlemesi ve izlediği videoların linkleri ile sürelerinin kayıt edileceği formların kendilerince doldurulması uygulaması da bulunmaktadır. Sınıf dışındaki uygulamalarda öğrencinin kullanacağı video ve internetten alınacak içeriklerin tespitinde, ders hocasının önceden hazırlanmış olduğu video ve içerik listelerinin öğrenciye yardımcı olması beklenmektedir. Sınıf içi uygulamalarda ise her bir öğrencinin (veya her bir öğrenci grubunun) toplum çevirmenliği hizmetinden yararlanması beklenen biriyle kapsamlı bir röportaj yapıp hedef dile çevireceğine ve bununla ilgili bir ders raporu sunacağına dair bir uygulama bulunmaktadır. Ayrıca video konferans yöntemiyle ders hocasının, dersine bir mülteciyi veya toplum çevirmenliği hizmetinden yararlanması beklenen bir insanı konuk olarak alması ve kendisine iltica hikâyesini anlatırken çeviri hizmetini bir grup öğrenciye yaptırması uygulaması da bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplum çevirmenliği, kültürel çevirmenlik, kamu hizmetleri çevirmenliği, toplum çevirmenliği eğitimi.

Abstract: Today, millions of people are forced to leave their country and settle in other countries for diverse reasons. These people need someone to act as a cultural mediator in order to understand the language and culture of the new countries they have settled in, so as to integrate into these new societies. The interpreting service that is rendered to solve this communication problem of people who cannot communicate with the society they live in because they do not know the language of the society and therefore have difficulty in accessing the services provided by the community institutions is called

community interpreting. Although the history of this type of interpreting goes back to the history of the immigration activities that people have displayed since ancient times, it was only commenced to be called “Community Interpreting” and to be regarded as a different type of interpreting in the early 1980s. The main issues that distinguish community interpreting from other types of interpretation and which require interpreters who are willing to practice this type of interpreting to attend a special training are primarily the fact that one of the parties benefiting from the interpretation service is in a stronger position than the other, secondly having a large gap between the language levels used by the various parties, thirdly the fact that community interpreting may cause psychological trauma for interpreters due to the tragic stories it sometimes contains, and lastly, the fact that decision to be taken by the party in a stronger position as a result of the interpreting process can be of vital importance for the other party. In countries with large numbers of immigrants, refugees and members of language minorities, especially in Canada, Australia and the USA, “community interpreting” education has been given in academic settings for more than 20 years. In fact, the Arab world is in dire need of academic programs in the field of community interpreting, because the Arab world is a scene of developments that trigger asylum and migration activities such as the 2003 invasion of Iraq and the Arab Spring that started in early 2011. It is worth noting that the Arab world’s need for community interpreting services existed even before the events of the Arab Spring and before the invasion of Iraq. The Kingdom of Saudi Arabia, for instance, is visited every year by millions of pilgrims who speak many different languages and require community interpreting services. On the other hand, half of the population of the Gulf Cooperation Council states, for example, are foreigners, who speak different foreign languages and are also in need of community interpreting services. Here, it is necessary to mention the many linguistic minorities that inhabit the Arab world, such as Turkmen, Kurds, Chaldeans, Amazighs, Assyrians, and Syriacs, as the populations affiliated with these minorities, especially the elderly, need community interpreting services. In this context, we conducted a study in this article on the academic plans of ten large Arab universities, and we concluded that community interpreting did not have a place worthy of its importance in these plans. In fact, there are university courses whose subjects are directly related to community interpreting, such as “legal translation”, “medical translation” and “conference and court translation”. However, the lack of an independent university course dealing with community interpreting must be considered a deficiency in these plans. By writing this article in Arabic, I aim to attract the attention of Arab academics to this type of interpretation and to convey the experience I have gained from the community interpreting course I have given at Istanbul 29 Mayıs University for three years. Moreover, the aim is to convey the practical experience that I acquired from working in international organizations where I rendered the community interpreting service to thousands of asylum seekers. In this article, we argue that community interpreting education, which we believe should be included in academic programs, should consist of two parts, theoretical and practical. In the theoretical part, the education should be provided under the titles such as the definition of community interpreting, its history, what names are given to it, the scope of its fields of activity, the institutions most in need of its services, and its code of ethics. As for the practical part of the program, we divided it into two parts, the first is the classroom applications section, and the second is the home applications section. Consequently, we followed that by explaining in detail the methods we suggest for each of these two sections, which are methods based on language immersion exercises using the materials available on the Internet.

Keywords: Community interpreting, cultural interpreting, public service interpreting, community interpreting training.

مدخل الدراسة

بدأت الألفية الثالثة وبدأت معها أحداثٌ سياسيةٌ ساخنة، ففي سنة 2001 كان هجوم الحادي عشر من سبتمبر على الولايات المتحدة الأمريكية، وأعقبه غزوٌ أمريكيٌّ للعراق بعد أقل من سنتين، الأمر الذي سبّبَ بتداعياته الكبيرة والمعقدة حركة نزوحٍ قسريٍّ في الشعب العراقي داخل حدود البلاد وخارجها¹ وجعل 6.7 مليون مواطن عراقي في حاجة إلى المساعدات الإنسانية². بعد سنوات قليلة وفي بدايات عام 2011 بدأ الكثير من الشعوب العربية ينظم المظاهرات للتخلص من الأنظمة الحاكمة والمطالبة بحريتها، وذلك فيما يعرف بأحداث الربيع العربي وهي التي ما تزال تُلقب بظلالها الثقيلة على واقع دول المنطقة وشعوبها. ولعل أكثر هذه الأحداث مأساويةً هو ما شهدته سوريا، فقد تجاوز مجموع اللاجئين السوريين في تركيا ولبنان والأردن والعراق ومصر 5.58 مليون مواطن سوري أكثر من 65% منهم لجؤوا إلى تركيا القريبة منهم جغرافياً وثقافياً، والناطقة بلغةٍ تركيةٍ تختلف عن لغتهم العربية³.

لا شك أن اللاجئين أو المهاجر يواجهُ الكثير من المصاعب أثناء حركة لجوئهم أو هجرتهم، ويتعرض إلى العديد من التحديات في سعيه إلى حياة كريمة له ولأفراد عائلته، ومن أبرز هذه التحديات لغة التواصل مع مجتمعه الجديد، خاصة حينما يجد نفسه مضطراً إلى مراجعة المؤسسات الحكومية والدولية المعنية بشؤون اللاجئين والمهاجرين، أو عندما يُراجع مراكز الأمن، أو المراكز الصحية والمستشفيات، أو حينما يبحث عن منزل يسكن فيه فيضطر إلى مراجعة مكاتب الخدمات العقارية، أو عندما يلتحق هو أو أحد أفراد عائلته بدورة تعليمية أو تدريبية، فإنه عندها سوف يحتاج إلى ترجمةٍ من نوع خاص، يحتاج إلى ما يُسمى بالترجمة المجتمعية.

في هذا البحث سنتناول التعريف بالترجمة المجتمعية وبمجالات خدمتها، وستحدث عن أهميتها ومدى اهتمام بعض الدول بتدريب المترجمين عليها، وستنطوق إلى واقع مجموعة من الجامعات العربية في التعامل مع هذا النوع من الترجمة، ثم ستحدث عن طريقة تدريسه أكاديمياً وتدريب المترجمين عليه عملياً وذلك انطلاقاً من تجارب الجامعات التي طرحت هذا البرنامج مساقاً أكاديمياً والدراسات التي أجريت في هذا المجال، ومن خلال تجربة الباحث الشخصية كذلك والتي اكتسبها من خلال تدريسه لمادة الترجمة المجتمعية لثلاث سنوات، بالإضافة إلى عمله في هذا المجال مع مجموعة من المنظمات الدولية وتقديمه لخدمة الترجمة المجتمعية لآلاف اللاجئين.

تعريف الترجمة المجتمعية

الترجمة المجتمعية هي خدمة الترجمة الشفهية التي يستفيد منها أشخاص لا يتقنون اللغة الرسمية لبلد يقيمون في بشكل مؤقت أو دائم، وتقديم لهم هذه الخدمة بهدف توصلهم إلى الخدمات الأساسية في ذلك البلد وتواصلهم مع مزودي هذه الخدمات⁴. وعادةً ما يكون هؤلاء من النازحين أو اللاجئين أو المهاجرين أو الأقليات. وعلى ذلك فإن سبب ظهور الترجمة المجتمعية هو تمكين الأفراد والمجموعات في المجتمع ممن لا يتكلمون اللغة الرسمية أو السائدة التي تستعملها الحكومة المحلية والمؤسسات المعنية من الحصول على الخدمات الأساسية والتواصل مع من يقدمها. وأكثر المجالات التي تستعمل فيها الترجمة المجتمعية في العادة هي الخدمات الاجتماعية مثل الضمان الاجتماعي، والإسكان، والتوظيف، والمدارس؛ وكذا المجال الصحي مثل مراكز رعاية الأطفال، والمستشفيات، وعبادات الصحة العقلية؛ وكذلك المجال القانوني مثل السجن، وأقسام الشرطة⁵. وقد كان أول من استخدم هذا الاسم "الترجمة المجتمعية" هو معهد اللغويات في لندن⁶، وهو الاسم الشائع في الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه ليس اسماً متفقاً عليه، إذ يُسمى هذا النوع من الترجمة في إستراليا بـ"الترجمة ثلاثية الزوايا" و"الترجمة الحوارية" بالإضافة إلى اسم "الترجمة المجتمعية"، أما في كندا فيُسمى

1 Khan, "The Iraq war: The root of Europe's refugee crisis."

2 UNHCR, 2020: <https://www.unrefugees.org/emergencies/iraq> (erişim tarihi: 21.04.2021).

3 UNHCR, 2020: <https://data2.unhcr.org/en/situations/syria> (erişim tarihi: 21.04.2021).

4 Schlesinger, "An equal footing: On the role of community interpreters in multilingual societies."

5 Hertog, "Community interpreting."

6 Pat, "What is a Community Interpreter?", s. 178.

بـ"الترجمة الثقافية" و"الترجمة المجتمعية" وفي بريطانيا يُسمّى بـ"ترجمة خدمات القطاع العام" و بـ"الترجمة المجتمعية"⁷ وبعضهم يفضل الاكتفاء باسم "الترجمة الشفهية" ويعترض على هذه الصفات المُفحمة في اسم هذا النوع من الترجمة بحجة أنها لا تعني شيئاً واحداً عند من يسمّعها وتسبب شيئاً من الإرباك والتشويش في الفهم.⁸

وتتميز الترجمة المجتمعية عن غيرها من أنواع الترجمة الشفهية أنها تُمارَس في كثير من الأحيان وسط ظروف إنسانية صعبة لها أثر ثقيل على المترجم من الناحية النفسية والعاطفية، فقد عوّل الباحث مثلاً في الترجمة لصالح السجّاء الذين أطلق سراحهم من سجن أبو غريب وتعرضوا فيه لأنواع مخيفة من التعذيب على أيادي شركات الأمن الأمريكية المخوّلة بإدارة السجن، وقد كان هذا ضمن مشروع أطلقته شركة محاماة أمريكية⁹ بالتعاون مع مركز الحقوق الدستورية¹⁰ في سعيٍ لتحصيل تعويضات مادية لهؤلاء السجّاء من شركات الأمن الأمريكية المعيّنة¹¹. لقد كانت الترجمة في هذه الجلسات لساعة واحدة تسبب من الإرهاق ما قد لا يتسبب فيه عمل يوم كامل في مؤتمر علميٍّ أو سياسيٍّ. كما أنني كنتُ أترجم لدى الهيئة الكاثوليكية الدولية للهجرة لصالح موظفي خدمات التجنيس والهجرة الأمريكيان USCIS، وفي هذه المقابلات ترجمتُ الكثير مما يرويه النازحون من حوادث الخطف والاعتصاب والقتل وغير ذلك من الحكايات المرعبة والمؤثرة. هذه التجارب تحتاجُ إلى تدريبٍ مُسبقٍ للمترجم، وتجهيزه للتعامل معها، واتخاذ القرار الصحيح في الظروف الاستثنائية، والتحكّم بعواطفه وعدم السماح لها بتوجيه ترجمته أو حرفها عن المسار المهني، ولذلك نقول إنَّ للترجمة المجتمعية ما يميزها عن سائر أنواع الترجمة الشفهية ويجعلها تستحق أن تُفردَ بمناهج خاصة وأساليب تعليمية موجهة.

ومن ناحية أخرى فإن الترجمة المجتمعية تتميز عن سائر أنواع الترجمة الشفهية من حيث المكان الذي تُقدّم فيه هذه الخدمة، فبينما نرى خدمة الترجمة الشفهية الفورية أو الشفهية التتبعية أو الهمسية أو المنظورة تُقدم في فنادق مريحة، أو قاعات ومكاتب فارغة، نرى الترجمة المجتمعية تُقدم في المُخيمات، والمخافر، والمحاكم، والمراكز الصحية بل وفي مراكز الاحتجاز والسجون أحياناً، وهذه الأماكن ليس فيها من أسباب الراحة والرفاهية ما في أماكن أداء بقية أنواع الترجمة الشفهية، وهذا أيضاً يحتاج إلى تهيئة المترجم وتدريبه لكي يتمكن من تخلص جودة ترجمته من آثار المكان السلبية. وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ انخفاض جودة مكان الترجمة يؤثر على مستوى نظرة المجتمع إلى المترجم المجتمعي، فمترجم المؤتمرات الفوري والذي يرافق الوزراء والمسؤولين ويتمتع في الفنادق الفاخرة أخذ يحظى بمرتبة اجتماعية أعلى من مرتبة المترجم الذي يترجم لضحايا الحروب والمشردين والمهجرين في أماكن تفتقر كثيراً إلى الكثير من أسباب الراحة، الأمر الذي يجعل بعض الموظفين المستفيدين من خدمة المترجم المجتمعي ينظرون إليه على أنه مساعد لهم لا يترددون في توجيه طلبات مكتوبة إليه من استنساخ بعض الأوراق أو ترتيب بعض الملفات وما إلى ذلك، وهي المعادلة التي على المترجم المجتمعي أن يتدرب على التعامل معها، وعلى كيفية رسم صورة صحيحة للمترجم المجتمعي في أذهان الموظفين المستفيدين منه.

أهمية الترجمة المجتمعية

تشهد بعض الدول العربية أزمات طارئة للسكان أو حركات نزوح ولجوء على الصعيدين المحلي والدولي، ويجذب بعضها الآخر - وخاصة في منطقة الخليج العربي - العمالة الأجنبية بكثافة كبيرة، وبالرغم من ذلك فإن الجامعات العربية (كما سنبين لاحقاً تحت عنوان خاص في هذا البحث) لم تول هذا النوع من الترجمة أهمية حقيقية، ولعل سبب هذا هو أن اللاجئ العربي لا يحتاج إلى مترجم حينما يلجأ إلى بلد عربي آخر، أو لكون حركة الهجرة تتوجه في جزء كبير منها إلى خارج الوطن العربي، الأمر الذي يلقي بعبء توفير خدمات تسجيل اللاجئين والتعامل معهم على دولٍ أخرى، أو لكون هذا النوع من الترجمة بدأ يستقل عن بقية أنواع الترجمة ويُدرس بشكل منفصل عنها في وقت متأخر نسبياً على الصعيد

7 Gentile, "Community Interpreting or Not?", s. 110.

8 Garber, "Overview of Community Interpreting", s. 10.

9 Burke O'Neil LLC.

10 The Center For Constitutional Rights.

11 Heyman, *Bearing Witness*, s. 13.

العالمي، أو ربما كان طرْح مساقات في الترجمة القانونية وأخرى في الترجمة الطبية في بعض الجامعات العربية سببا في عدم الشعور بالحاجة إلى مساق خاص بالترجمة المجتمعية، وأيا كان سبب تأخر الجامعات العربية في الاهتمام بالترجمة المجتمعية فإن أهمية هذا البحث تكمن في إحداث الوعي بأهمية أفراد الترجمة المجتمعية بمناهج وتخصصات أكاديمية مستقلة، ونقل هذه التجربة إلى الجامعات العربية، ورسم الملامح الرئيسة لمنهاج تدريس هذه الترجمة وذلك انطلاقا من تدريس الباحث لها منذ ثلاثة أعوام في مستوى الدرجتين الجامعتين الأولى والثانية (الليسانس والماجستير) بالإضافة إلى أن الباحث قد قدم بنفسه خدمة الترجمة المجتمعية لألاف اللاجئين أثناء عمله في المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين UNHCR وفي الهيئة الكاثوليكية الدولية للهجرة ICMC على مدى أربعة أعوام، الأمر الذي سوف يساعد على رسم ملامح مناهج العربية لأغراض الترجمة المجتمعية على نحو واقعي ينطلق من التجربة العملية والبحث والعمل الأكاديمي في آنٍ معا.

ومن الجدير بالذكر أن حاجة الدول العربية إلى تنشئة مترجمين مجتمعين ليست مقتصرة على حركة الهجرة أو النزوح واللجوء، فهناك أقليات إثنية كثيرة تسكن هنا وهناك في الوطن العربي، وكثيرا ما يكون المسنون الأميون من أبناء هذه الأقليات لا يتحدثون العربية، أو يتحدثونها بشكل لا يسعفهم في تحصيل الخدمات من المؤسسات المختلفة، ويمكن التمثيل على ذلك بالأقليات الكردية والتركمانية والكلدانية والسريانية والآشورية في العراق مثلا، وبالمواطنين الأمازيغ في شمال أفريقيا، فإن هناك جزءا لا يُستهانُ به من هؤلاء لا يُتقن العربية، الأمر الذي كان يجعل المنظمات الدولية التي عمل الباحث فيها تستدعي مترجما متقنا للكردية السورانية، أو لغة الآشورية للتعامل مع بعض المواطنين العراقيين مثلا، الأمر الذي يجعلنا نتساءل كيف كان هؤلاء يتوصلون إلى الخدمات المؤسسية وهم في بلادهم العراق، وهل كان من يترجم لهم يتعامل بمهنية وطبعا لقواعد سلوكية تتناسب مع المهمة التي اضطلع بها؟

وفي هذا السياق لا بُدَّ من إبراز حاجة المملكة العربية السعودية إلى تخصص الترجمة المجتمعية بشكل خاص، وذلك لأن المملكة تستقبل ملايين الحجاج والمعتمرين كل عام، وهم يتحدثون بعشرات اللغات المختلفة، ويحتاجون إلى من يقدم لهم خدمات نوعية، في المستشفيات والمراكز الصحية وعلى الحدود وغير ذلك.¹²

إن الاهتمام بتقديم خدمات ترجمة مجتمعية ذات جودة عالية وعلى نطاق واسع هو اهتمامٌ باندماج اللاجئين والمهاجرين والأقليات في مجتمعاتهم، ذلك الاندماج الذي يرفع من مستوى السُّلم المجتمعي، ويقلل من مستوى الجريمة، ويزيد من معطائية المجتمع، ويكشف الكفاءات المهاجرة ويوظفها في خدمة المجتمع الجديد. ولذلك فإن تطوير مناهج الترجمة المجتمعية، والاعتناء بتنشئة مترجمين مدرّبين بأعداد كافية هو استثمارٌ رابح يعود على المجتمع بالعوائد المادية بالإضافة إلى ما يحققه من تصالح مجتمعي.

ومن هنا نجد بعض البلدان قد سنت قوانين مثل ذلك الصادر عام 1991 في مقاطعة كيبيك الكندية باسم "قانون الخدمات الصحية والخدمات الاجتماعية"¹³ والذي يحتوي على قواعد تضمن استفادة المنتسبين إلى ثقافات ولغات مختلفة من تلك الخدمات. فالبند السابع من المادة الثانية من القانون المذكور يدعو إلى انتهاج طريقة تُعزِّز وصول المنتسبين إلى مجتمعات ثقافية مختلفة في كيبيك إلى الخدمات الصحية والخدمات الاجتماعية بالقدر الذي تتيحه الموارد، وتؤكد المادة الخامسة عشرة من القانون ذاته على حق الناطقين بالإنجليزية على تلقي الخدمات الصحية والاجتماعية بلغتهم الإنجليزية (علما أن اللغة الرسمية لمقاطعة كيبيك هي اللغة الفرنسية) وذلك بشروط وقيود معينة ذكرها القانون. ومن اللافت أن الاهتمام بالترجمة المجتمعية تجلّى بشكل تأسيس مؤسسات لخدمة هذا القطاع، ومنها منظمة كريتكال لينك الدولية في كندا، وقد أسست بهدف تطوير مجال الترجمة المجتمعية للخدمات الاجتماعية والحقوقية والطبية¹⁴. وفي هذا السياق أيضا نقرأ إعلان الموقع الرسمي لوزارة الصحة والخدمات الاجتماعية الكندية عن وجود بنك يحمل اسم "بنك

12 Taibi, "Community interpreting and translation in the Arab World", s. 58.

13 Kanunun metni için bk. <http://legisquebec.gouv.qc.ca/en/ShowDoc/cs/S-4.2#:~:text=The%20health%20services%20and%20social,groups%20to%20which%20they%20belong> (erişim tarihi: 21.04.2021).

14 Kurum ile ilgili geniş bilgi için bk. <https://criticallink.org/what-is-critical-link/> (erişim tarihi: 21.04.2021).

المرترجمين الإقليميين" والذي يقدم بدوره في منطقة مونتريال الكبرى خدمة الترجمة المجتمعية بحوالي خمسين لغة من خلال توظيفه قرابة سبعين مترجما ثقافيا لخدمة المستفيدين من الخدمات الصحية والاجتماعية ممن لا يتقنون الإنجليزية أو الفرنسية¹⁵. ونرى كذلك الرابطة الدولية لمترجمي الخدمات الصحية في أمريكا¹⁶ والمجلس الوطني للترجمة في مجال الرعاية الصحية في البلد ذاته¹⁷ والرابطة الأوروبية للمترجمين الحقوقيين في أوروبا¹⁸ وغير هذا الكثير من المؤسسات التي تخدم الترجمة المجتمعية والتي يسعى هذا البحث إلى رفع مستوى الوعي بأهميتها.

واقع الترجمة المجتمعية في الجامعات العربية

في الوطن العربيّ مئآتُ الجامعات والكليات التي تمنح درجاتٍ أكاديمية، ولن تتمكن في هذا البحث من استقصاء الخطط الدراسية لجميع تخصصات الترجمة في كل الجامعات العربية ثم دراسة واقع الترجمة المجتمعية فيها فهذا يحتاج إلى بحث مطوّل خاص، ولكننا سنكتفي بأخذ عينة من الجامعات العربية بدءاً من الجامعات المصنفة على أنها أفضل عشر جامعات¹⁹ في العالم العربي حسب تصنيف QS العالمي لعام 2021، إذ سنتناول منها الجامعات الأربع التي تطرح مساقات في الترجمة سواء على مستوى برامج الليسانس أو الدراسات العليا، ثم سندخل في عينة الدراسة ستّ جامعات أخرى في بلدان عربية متنوعة ليكون مجموع الجامعات عشر جامعات عربية كبيرة أجريت عليها الدراسة، وقد استثنينا الجامعات العربية التي لا تطرح مساقات ترجمة حتى ولو كانت من الجامعات العربية الكبيرة:

1. جامعة الإمارات العربية المتحدة – الإمارات: وهي إحدى أفضل عشر جامعات في العالم العربية حسب تصنيف QS العالمي للجامعات لعام 2021، وفي الجامعة برنامج ليسانس في دراسات الترجمة، وليس في خطتها مساقات متعلقة بالترجمة المجتمعية بشكل مباشر سوى مساق واحد باسم "الترجمة المجتمعية" إلا أنّ وصف المساق الوارد في موقع الجامعة هو على النحو التالي: "يبحث هذا المساق في الترجمة في مختلف السياقات المجتمعية والتجارية والعامة، مثل المكاتب والمستشفيات والمحاكم وفي حالات مثل المفاوضات السياسية والمقابلات الصحفية. ويقوم المساق بإعداد الطلاب لمواقف الترجمة الشفهية هذه من خلال تطوير قدرتهم على فهم وتحليل الرسالة في اللغة المصدر ونقلها باللغة الهدف بسرعة وبشكل واضح وصحيح"²⁰. ومن الواضح هنا أن هذا المقرر الأكاديمي ليس مُخصّصاً للترجمة المجتمعية فقط فهو يشمل مفاوضات سياسية ومقابلات صحفية وترجمة في سياقات تجارية، وهذا كلّ لا يدخل في سياق الترجمة المجتمعية التي يتناولها هذا البحث. أما فيما يتعلق بوجود مساقات متعلقة بشكل غير مباشر بالترجمة المجتمعية في هذه الجامعة فإن هناك مقرراً باسم "ترجمة النصوص العلمية والقانونية" يتناول ترجمة النصوص العلمية والقانونية، ويذكر وصف المساق أن هذه المادة تدرّب الطلبة على ترجمة التقارير والمنشورات الطبية والمعاهدات والعقود، وهذا لا شك أن له علاقة بتخصص الترجمة المجتمعية.²¹

2. جامعة الملك سعود – السعودية: وهي إحدى أفضل عشر جامعات في العالم العربية حسب تصنيف QS العالمي للجامعات لعام 2021، وفي الجامعة قسمٌ للغة الإنجليزية والترجمة وليس في القسم مساق ترجمة مجتمعية وفيه مساقات ذات علاقة وهي "الترجمة الطبية" و"الترجمة القانونية" و"الترجمة التبعية والثائية" و"الترجمة في المجالات الأمنية"²².

15 <https://www.msss.gov.qc.ca/en/ministere/saslacc/services-aux-personnes-issues-des-communautes-ethnoculturelles/> (erişim tarihi: 21.04.2021).

16 Kurum ile ilgili geniş bilgi için bk. <https://imiaweb.org> (erişim tarihi: 21.04.2021).

17 Kurum ile ilgili geniş bilgi için bk. <https://www.ncihc.org> (erişim tarihi: 21.04.2021).

18 Kurum ile ilgili geniş bilgi için bk. <https://eulita.eu> (erişim tarihi: 21.04.2021).

19 هذه الجامعات هي: جامعة الملك عبد العزيز، والجامعة الأمريكية في بيروت، وجامعة قطر، وجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة الملك سعود، والجامعة الأمريكية في الشارقة، وجامعة السلطان قابوس، وجامعة خليفة، والجامعة الأردنية

20 UAEU Course Catalog, s. 331.

21 UAEU Course Catalog, s. 333.

22 KSU Course Catalog.

3. جامعة السلطان قابوس - عُمان: وهي إحدى أفضل عشر جامعات في العالم العربية حسب تصنيف QS العالمي للجامعات لعام 2021، وفي الجامعة قسم باسم "قسم اللغة الإنجليزية" وفيه تخصص باسم "الترجمة"، وليس هناك تخصص يتناول الترجمة المجتمعية في مقررات هذا التخصص بشكل خاص، ولكن هناك مقررا له علاقة بمجال الترجمة المجتمعية هو مقرر "الترجمة القانونية والوثائقية" كما أنّ هناك بعض المقررات التي تتناول الترجمة الشفهية بشكل عام وهي تخدم بطبيعة الحال الترجمة المجتمعية وسائر أنواع الترجمة الشفهية.²³

4. الجامعة الأردنية - الأردن: وهي إحدى أفضل عشر جامعات في العالم العربية حسب تصنيف QS العالمي للجامعات لعام 2021، وفي الجامعة كلية اللغات الأجنبية وفيها قسم اللغة الإنجليزية وآدابها والذي يطرح برنامج ليسانس في اللغة الإنجليزية وآدابها وفي هذا البرنامج مقرر يمكن اعتباره مقررا يخدم الترجمة المجتمعية وهو مقرر "ترجمة النصوص القانونية". وليس في هذا القسم برنامج ليسانس في الترجمة، بل فيه برنامج ماجستير فقط، وفي هذا البرنامج بعض المساقات التي تتعلق بالترجمة المجتمعية بشكل عام، ومنها مساق "ترجمة النصوص القانونية والأدبية".²⁴

5. جامعة اليرموك - الأردن: في الجامعة قسم ترجمة تابع لكلية الآداب، والقسم يطرح برنامج ليسانس في الترجمة، وليس بين مقررات هذا البرنامج مقرر في الترجمة المجتمعية، ولكن هناك مساقا باسم "الترجمة القانونية" وينص وصف المساق على أن المساق يعلم الطالب ترجمة نصوص قانونية تشمل على نصوص المحاكم وأن هذا المساق يزيد من ثروة الطالب من المفردات الخاصة بالقانون والمحاكم وممارسة استخدامها في اللغتين²⁵، وهذا بلا شك يسهم في تمكين الطالب من ممارسة الترجمة المجتمعية، وهناك مساق آخر باسم "ترجمة المحاكم والمؤتمرات" ينص وصفه على أنه يدرّب الطالب على الترجمة التحريرية لوثائق من المحاكم والمؤتمرات من وإلى اللغتين العربية والإنجليزية، مع التركيز على المفاهيم والمصطلحات الخاصة بمثل هذا النوع من النصوص.²⁶

6. جامعة البترا - الأردن: في الجامعة برنامج ماجستير في الترجمة، وفي خطته الدراسية مساق باسم "ترجمة قانونية وترجمة محاكم" وهو مقرر على المسارين المتوفرين، مسار الامتحان الشامل ومسار الرسالة، وهو المساق الوحيد المتعلق بالترجمة المجتمعية في الخطة الدراسية إذا ما استثنينا المساقات المتعلقة بالترجمة الشفهية العامة والمتوفرة في غالب برامج الترجمة في العادة، وفي وصف مساق الترجمة القانونية وترجمة المحاكم نرى أن هذا المساق يركز على تعريف الطلبة بالترجمة القانونية وعلى المصطلحات الخاصة في هذا الميدان والخصائص اللغوية والأسلوبية الخاصة باللغة القانونية ولغة المحاكم.²⁷

7. جامعة النجاح - فلسطين: في الجامعة برنامج ماجستير باسم "اللغويات التطبيقية والترجمة" وليس فيه مساقٌ دراسيٌ يتناول الترجمة المجتمعية، إلا أنّ فيه مقررا باسم "الترجمة الثنائية والتابعة" وهو مقرر يتناول الترجمة التبعية بوضعياتها المختلفة كما ورد في وصف المساق فهو يشمل اللقاءات الصحفية أو الدبلوماسية أو المفاوضات الدولية والترجمة في المحاكم، والمساقات التي تتناول الترجمة التبعية بعمومها هذا موجودة في معظم برامج الترجمة.²⁸

8. جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية: في الجامعة كلية اللغات والترجمة، تطرح الكلية برنامج ليسانس ليس فيه مقرر في الترجمة المجتمعية ولكنّ فيها مساقا باسم "ترجمة طبية" ومساقا آخر باسم "ترجمة قانونية وأمنية" وهما المساقان اللذان قد تربطهما بالترجمة المجتمعية علاقة من بين مساقات البرنامج.²⁹

23 SQU Course Catalog, s. 6.

24 The University Of Jordan – School of Foreign Languages, http://languages.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/DepartmentOverview/School_DepartmentOverview.aspx (erişim tarihi: 21.04.2021).

25 YU Course Catalog.

26 YU Course Catalog.

27 UOP Course Catalog.

28 An-Najah National University Course Catalog.

29 IMAMU Course Catalog, s. 1.

9. جامعة الشارقة - الإمارات: في الجامعة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي الكلية برنامج ماجستير آداب في الترجمة، وعند تفحص الخطة الدراسية لهذا البرنامج نجد مادة واحدة فقط ذات علاقة بالترجمة المجتمعية وهي مادة "ترجمة قانونية" وقد ورد في وصفها "يهدف هذا المساق إلى إطلاع الطلبة على المصطلحات القانونية، وبناء الجملة والسمات الخطائية وأنماط النصوص القانونية وسماتها الخطائية كالعقود والاتفاقيات والقوانين ومذكرات التفاهم وعقود التأسيس والسندات الإذنية وعقود الإيجار واللوائح التنظيمية، الخ. وينصب التركيز في هذا المساق على دقة الترجمة القانونية ومدى ملاءمة الأسلوب للنص القانوني"³⁰ والوصف هذا يتعد بهذا المساق عن محتوى الترجمة المجتمعية إذ من الواضح أنه يركز على صياغة نصوص مذكرات تفاهم ولوائح تنظيمية وغير ذلك مما يعني المؤسسات أكثر مما يعني الأشخاص، سوى ما كان متعلقاً بعقود الإيجار وما شابه، فهذا قد يدخل في إطار الترجمة المجتمعية.

10. الجامعة اللبنانية - لبنان: في الجامعة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وفي الكلية مركز اللغات والترجمة والذي يطرح بدوره برنامج ليسانس في الترجمة، وعند تفحص الخطة الدراسية لهذا البرنامج نجد ثلاثة مقررات ذات علاقة غير مباشرة بالترجمة المجتمعية وهي مساق "مدخل إلى لغة القانون" و "ترجمة قانونية عربي/فرنسي/عربي"، و "ترجمة قانونية عربي/إنكليزي/عربي"³¹.

وبعد استعراض الخطط الدراسية لهذه الجامعات العربية يتبين لنا عدم وجود مساق أكاديمي يتناول الترجمة المجتمعية بشكل مستقل وكاف، وهنا لا بدّ من استثناء جامعة الإمارات العربية المتحدة والتي فيها مساق اختياري يحمل اسم "الترجمة المجتمعية" إلا أنّ وصف المساق الذي أدرجته الجامعة في موقعها على الشبكة³² يشير إلى محتوى مختلف عن محتوى الترجمة المجتمعية التي نتحدث عنها في هذا البحث، فالمساق في هذه الجامعة يشمل الترجمة في أوساط تجارية ومفاوضات سياسية ومقابلات صحفية بالإضافة إلى الترجمة في المستشفيات والمحاكم والخدمات العامة، وهذا يعكس - في رأينا - عدم وضوح إطار خدمة الترجمة المجتمعية، وهذا غموض ناشئ عن كون هذا النوع جديداً وبعيدا عن دائرة الاهتمام. كما يتبين لنا من خلال استعراض الخطط الدراسية للجامعات قيد الدراسة هو وجود مقررات دراسية يمكن اعتبارها ذات علاقة بالترجمة المجتمعية وهي تلك المساقات الأكاديمية التي تتناول الترجمة التبعية، أو الترجمة القانونية، أو الترجمة الطبية. ومن هنا يمكننا القول إن هناك حاجة ماسة لإحداث الوعي في الأوساط الأكاديمية العربية حيال مفهوم الترجمة المجتمعية ودورها المهم الذي تلعبه في إيصال الخدمات إلى مستحقيها وما يضمنه هذا للمجتمع من آثار إيجابية، وذلك أنّ الفقر في هذا المجال لا يتجلى فقط على مستوى المقررات الجامعية في الجامعات العربية، ولكنه يظهر كذلك على مستوى المقالات الأكاديمية في العالم العربي، إذ يكاد الباحث لا يجد مقالة أكاديمية في الترجمة المجتمعية سوى مقالة الباحث مصطفى الطيبي التي كتبها باللغة الإنجليزية بعنوان "الترجمة المجتمعية والترجمة الكتابية في العالم العربي، الوضع الراهن واستراتيجيات التغيير"³³، أما في الأوساط الأكاديمية التركية مثلا فإنك تجد 39 مقالة متعلقة بالترجمة المجتمعية وذلك حسب إحصائية أجرتها الباحثتان التركيتان فيليز شان، وصدى كوجلو.³⁴

منهجية تدريس الترجمة المجتمعية

التعريف بالترجمة المجتمعية وتناول بعض جوانب أهميتها يمهدّ لنا الطريق لمعرفة طرائق تدريسها، والجوانب التي لا بد من تناولها عند تدريب المترجمين على هذا النوع من الترجمة. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الملتحقين ببرامج الترجمة المجتمعية الأكاديمية لا بد أن تكون لديهم كفاية لغوية في كلتا اللغتين المنقولة والمنقول إليها وذلك شرط التحاق أساس، إذ لا يمكن أن يكون تعليم قواعد إحدى اللغتين أو مفرداتها وتراكيبها العامة جزءاً من هذا التدريب، ويمكننا القول إن على الطالب المتقدم للالتحاق في برنامج الترجمة المجتمعية أن يكون قد تجاوز مستوى C1 على الأقل في

30 Sharjah University Course Catalog.

31 UL Course Catalog.

32 UAEU Course Catalog, s. 331.

33 Taibi, "Community interpreting and translation in the Arab World", s. 52.

34 Şan v.dğr., "Toplum Çevirmenliği alanında Türkiye'de Yapılan Bilimsel Çalışmalar." s. 797.

كلتا اللغتين حسب معيار الإطار المرجعي الأوروبي وعليه أن يثبت هذا بالطريقة ونظام التقييم الذي تعتمده الجامعة، وإلا فإنه لن يتمكن من الترجمة المجتمعية حتى ولو تعلم مبادئها وقواعدها السلوكية وقرأ عنها كتباً ومقالات كثيرة. وهنا نذكر كذلك أنه من المفضل أن تكون إحدى اللغتين اللتين سيتعامل معهما المتدرب على الترجمة المجتمعية هي لغته الأم ولغة الشريحة المستفيدة من القطاع الخدمي، أي لغة اللاجئين أو المريض أو المنتسب لأقلية إثنية وغيرهم، وهذا يعني أن يكون المترجم منتسباً إلى المجتمع الذي توافد منه المستفيدون من خدمة الترجمة، وذلك لأن المترجم المجتمعي هو وسط ثقافي كذلك، ينبغي أن يكون واعياً بالمعاني التداولية والتعبيرات الثقافية واللهجات العامية في لغة المستفيد من الترجمة المجتمعية.

ومن ناحية أخرى فإنه يُفضّل - ولا يُشترط - أن يكون الطالب قد التحق بمساقات الترجمة الشفهية قبل البدء بتدريبه على الترجمة المجتمعية، إذ يحسن به أن يكون قد تمارس على الترجمة التتبعية، والمنظورة والهسية وحتى الفورية، وذلك لأن الترجمة المجتمعية وإن كانت في الغالب تجري على وضعية الترجمة التتبعية إلا أنه في كثير من الأحيان تتخللها ترجمة منظورة عند ترجمة وثائق المستفيد لموظف المؤسسة الخدمية مثلاً، أو ترجمة همسية للطبيب أو موظف اللجوء أثناء نقاش أفراد العائلة المستفيدة قضية فيما بينهم لا يُمانعون من اطلاع الموظف عليها، أو ترجمة فورية كما يجري في بعض أجزاء المرافعات القضائية.

إن البرنامج الأكاديمي المثالي للتدريب على الترجمة المجتمعية لا بد أن يحتوي على جانبين اثنين: الجانب النظري والجانب التطبيقي، إذ على الطالب أن يدرس أولاً معنى الترجمة المجتمعية، ويدرك أهميتها، ويتبنى قواعد السلوك المهني المتعلقة بها، كما إن عليه أن يتعرف إلى المؤسسات المعنية بهذا النوع من الترجمة، ويكتسب حقيبة المفردات والمصطلحات المستخدمة لدى هذه المؤسسات، وعليه أن يقرأ مجموعة من المقالات المكتوبة حول هذا الفن، ويتعرف إلى المؤتمرات الدولية المنعقدة للبحث في هذا المجال، ويعرف كيف يصل إلى الأوراق البحثية المطروحة فيها. ومن ناحية أخرى فإن على الطالب أن يتعامل مع مجموعة من السيناريوهات العملية المتوقعة، ويتدرب على ترجمتها، بل ويمثل هو وزملاءه أدوار المراجعين والموظفين بناء على هذه السيناريوهات، كما إن على الطالب أن يستفيد من المواد المرئية والمسموعة المتوفرة على الشبكة والتي تعكس تجارب الآخرين العملية. ومن هنا فإننا سنقسم بحث منهجية تدريس الترجمة المجتمعية إلى قسمين: المحتوى النظري، والمحتوى التطبيقي للبرنامج.

المحتوى النظري للبرنامج

يمكننا أن نُفصل في المحتوى النظري للبرنامج الأكاديمي في الترجمة المجتمعية حسب البنود التالية:

1. التعريف بالترجمة المجتمعية على نحو يتناول التفاصيل التالية:

1.1. تعريف الترجمة المجتمعية.

1.2. قصة نشأة هذا النوع من الترجمة.

1.3. الأسماء المختلفة التي تُطلق على هذا النوع من الترجمة.

2. مجالات عمل المترجم المجتمعي وذلك حسب التقسيم التالي:

2.1. الخدمات الاجتماعية.

2.2. الخدمات القانونية.

2.3. الخدمات الطبية.

2.4. التعليم والتدريب.

- 3.1. سبب النشأة وتاريخها.
- 3.2. مجال عمل المؤسسة ونطاق فعاليتها.
- 3.3. الشرائح البشرية المُستفيدة من هذه المؤسسة.
- 3.4. الانتشار الجغرافي لفعاليات المؤسسة.
- 3.5. استمارة تقديم طلب للمؤسسة.
- 3.6. الوثائق الرسمية التي تطلبها المؤسسة والتدريب على ترجمتها.
- 3.7. التحديثات التي تواجه المؤسسة والسياسات التي انتهجتها المؤسسة للتغلب عليها.
- 3.8. قصة مُقدّم طلبٍ فعليٍ لهذه المؤسسة، وتفاصيل مراحل توصله إلى الخدمات من المؤسسة.
4. قواعد السلوك المهني التي على المترجم المجتمعي أن يتبعها أثناء ممارسته هذه المهنة.
5. المعايير المعتمدة لدى الأمم المتحدة لقبول طلبات إعادة التوطين.

المحتوى التطبيقي للبرنامج

يمكن تقسيم المحتوى التطبيقي للبرنامج إلى قسمين؛ تطبيقات داخل القاعة الدراسية، وواجبات منزلية عملية داعمة لأداء الطالب داخل الدرس وفي حياته المهنية لاحقاً، ولا شك في أن حجم العمل الذي سيقوم به الطالب خارج القاعة الدراسية أكبر بكثير من حجم العمل الذي سيقوم به داخلها، وذلك لأن عدد الساعات الصفية الأكاديمية لا يمكن أن يرقى إلى مستوى يكفي لتدريب الطالب وإكسابه المهارات المستهدفة بشكل مستقل، كما أن وقت الساعات الصفية يكون مقسماً على عدد الطلاب الملتحقين بالبرنامج، الأمر الذي يضيف على الواجبات والتطبيقات المنزلية أهمية بالغة تمنحها الحق في أن نبدأ بتناولها بالدراسة والتفصيل قبل شرح أساليب وطرائق التطبيقات الصفية.

أولاً: التطبيقات والواجبات المنزلية: يُكَلَّف الطالبُ المُلتحقُ ببرنامج الترجمة المجتمعية بطائفة من الواجبات التي تحقق الانغماس اللغوي والثقافي في هذا المجال، وتتنوع الواجبات من حيث المواضيع الفرعية التي تتناولها من مجال الترجمة المجتمعية فبعضها يتناول الخدمات الاجتماعية وبعضها يتناول القانونية وهكذا، وتتنوع كذلك ومن حيث أسلوبيتها في الوصول إلى الهدف، فبعضها واجب قراءة وبعضها واجب ترجمة عملية وبعضها واجب استماع وبعضها واجب تلخيص وهكذا. وعند التحدث عن أي واجب منزلي لا بد من التذكير بأن الواجبات التي ليس لها آلية متابعة لا يمكن أن تكون وسيلة تعليمية ناجحة، وبالتالي فإننا وفيما سندرجه من واجبات وتطبيقات منزلية سوف نذكر آلية المتابعة لكل تطبيق منزلي، وقد حددنا آليات متابعة يتوفر فيها شرطان مهمان: أن تكون الآلية آلية متابعة وقياس لمستوى الطالب، وأن تكون عملية قابلة للتطبيق حتى ولو كان عدد الطلاب كبيراً. وفيما يلي يمكننا أن نُدرج قائمة بالواجبات المنزلية التطبيقية التي يكَلَّف الطالبُ بالقيام بها:

1. يُكَلَّف الطالبُ أسبوعياً باختيار مقطع فيديو من الإنترنت يروي فيه لاجئ، أو مهاجر أو أحد أفراد الشريحة المستفيدة من الترجمة المجتمعية قصته، ويكون على الطالب أن يترجم خمس دقائق من المقطع ويسجل ترجمته صوتياً على هاتفه الذكي أو أي جهاز تسجيل آخر، ويحفظ الطالب بتسجيله هذا إلى وقت الامتحان الأول. وفي الامتحان الذي لا بد أن يجري بشكل مقابلة تجمعه بأستاذ المادة، يستمع الأستاذ إلى جزء من كل تسجيل أعده الطالب ويقيم أداء الطالب في جدول خاص كالجدول أدناه:

استمارة (1): استمارة تقييم الترجمة الأسبوعية

Öğrencinin Ad-Soyadı اسم الطالب	Tercüme ödev videoları مقاطع واجب الترجمة							Geri Dönütler ملحوظات التغذية الراجعة
	1	2	3	4	5	6	7	
	المقطوع 1	المقطوع 2	المقطوع 3	المقطوع 4	المقطوع 5	المقطوع 6	المقطوع 7	
	10	10	10	10	10	10	10	100
1								0,0
2								0,0
3								0,0
4								0,0
5								0,0

2. يُكَلِّفُ الطالب بالاستماع إلى مواد من الإنترنت تتعلق بشكل مباشر أو غير مباشر بمواضيع الترجمة المجتمعية، ويكون مجموع ما استمع إليه يساوي عدد الساعات الصفية، فإن كان البرنامج الأكاديمي يتكون من 42 ساعة صفية مثلا فيجب على الطالب أن يستمع في منزله إلى 42 ساعة ضمن هذا النوع من الواجبات. ويمكن أن تتنوع المواد المسموعة ما بين محاضرات، أو شهادات يدلي بها شهود، أو مواضيع طبية، أو أفلام وثائقية متعلقة بأحد مجالات الترجمة المجتمعية، أو أفلام بوليسية تحوي مصطلحات ومفاهيم قانونية، أو أفلام طبية تناول المصطلحات الطبية بشكل كثيف. وهذا النوع من الواجبات هو من واجبات الانغماس اللغوي الذي يُثري حصيلة الطالب من المفردات، ويجعله ينغمس في مفردات ومصطلحات الترجمة المجتمعية. ولمتابعة أداء الطالب يُشارك الأستاذ الطالب جدولاً إلكترونياً مقسماً إلى أعمدة، يسجل الطالب في العمود الأول تاريخ مشاهدته للمادة، وفي الثاني الرابط الذي تتوفر المادة فيه، وفي الثالث مدة هذه المادة المسموعة والمرئية، وتكون هناك خانة فيها معادلة رياضية تحسب مجموع ما شاهده الطالب خلال الفصل كاملاً وما تبقى عليه أن يشاهده، وذلك كما هو مُبيَّن في الصُّورة أدناه:

استمارة (2): استمارة متابعة واجب الانغماس اللغوي عن طريق الاستماع الموجّه

İzleme Tarihi تاريخ المشاهدة	İzlenen videonun linki رابط المقطع	Videonun süresi مدة المقطع	İzleme Raporunuz تقرير المشاهدة	
			İzlediğiniz مدة ما شوهت	İzleme Borcunuz المدة المتبقية
			5:02:07	36:57:53
31/01/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:51:34		
01/02/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:53:12		
01/02/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:48:19		
01/02/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:48:31		
02/02/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:50:05		
04/02/2020	https://www.youtube.com/watch?v=...	0:50:26		

3. يُكَلِّفُ الطالب بإعداد قاموس شخصي يُصنَّف فيه المصطلحات والمفردات التي تعلّمها من خلال الدروس والواجبات المنزلية حسب مواضيعها، فيدرج المصطلحات القانونية في جزء من القاموس والطبية في جزء آخر وهكذا. ويعد الأستاذ لمتابعة أداء هذا الواجب استمارة إلكترونية تحسب وتوثق ما جمعه الطالب من كلمات ومصطلحات، وتكون وثيقة إلكترونية مشتركة بين الأستاذ وكل طالب على حدة، يقيّمها الأستاذ في الامتحان الشفهي "المقابلة" باستخدام جدول إلكتروني يأخذ بعين الاعتبار ما جمعه الطالب في قاموسه من كلمات كما ونوعاً.

استمارة (3): استمارة تقييم قاموس الطالب

Öğrencinin Ad-Soyadı الاسم الكامل	Öğrenci Sözlüğü قاموس الطالب															النتيجة			
	كلمة في الاستمارة الاجتماعية	1	2	3	4	5	كلمة قانونية	1	2	3	4	5	كلمة طبية	1	2		3	4	5
		250	10	10	10	10	10	250	10	10	10	10	10	250	10		10	10	10
1 Ali Ali	250	10	10	10	10	10	250	10	10	10	10	10	250	10	10	10	10	10	100%
2 Salim Salim	125	10	10	10	10	10	125	10	10	10	10	10	125	10	10	10	10	10	50%
3 Halit Halit	250	5	5	5	5	5	250	5	5	5	5	5	250	5	5	5	5	5	50%
4																			
5																			

ثانيا: التطبيقات الصفية: في القاعة الدراسية وبعد الفراغ من تدريس الجانب النظري من المادة يقوم أستاذ الترجمة المجتمعية بإجراء التطبيقات التالية:

1. يلعب بعض الطلاب في الصف دور المستفيد من خدمة الترجمة المجتمعية في مقابلة أو مراجعة افتراضية لإحدى مؤسسات قطاع الخدمات الاجتماعية أو القانونية أو الطبية ويلعب بعضهم الآخر دور الموظفين في هذه المؤسسات، فيما يُكَلَّف طالبٌ أو أكثر بدور المترجم المجتمعي، ويجلس من تبقى من الطلبة وفي يد كل منهم ورقة وقلم يدونون عليها ملحوظاتهم وتقييمهم لأداء الممثلين والمترجمين، أما أستاذ المادة فيلعب دور المرجع اللغوي في الأمور التي يختلف حولها الطلبة أو يعجزون عن ترجمتها. ولإجراء هذا التطبيق لا بد أن يكون لدى الأستاذ سيناريوهات جاهزة تم إثرائها بمجموعة من المفردات والمصطلحات، بحيث يرسل الأستاذ لطلابه هذه المواد والأدوار التي على كل منهم أن يمثلها وذلك قبل الدرس ببضعة أيام لكي يجهزوا أنفسهم لها. وهنا لا بد من الإشارة إلى وجود مواقع على الشبكة فيها سيناريوهات كثيرة جاهزة للترجمة المجتمعية.³⁵

2. يُكَلَّف الأستاذ طلابه بإجراء تقرير مفصل عن أحد اللاجئين أو المهاجرين، ويمكن للطلبة أن يكونوا مجموعات تتناول كلٌ منها حالة لجوء واحدة، كما يمكن أن ينفرد كل طالب بتقرير خاص به يتناول فيه حالة يختارها ويعد تقريره عنها. وبعد إعداد التقارير يقدم الطلبة عروضاً تقديمية تلخص تقاريرهم داخل القاعة الدراسية، ويناقش الطلبة الحالة والمفردات المستخدمة فيها ودقة ترجمة الطلاب لها. ويتوقع من الطالب في تقريره أن يترجم قصة اللاجئ بشكل كامل، وأن يغطي في تقريره عناصر حددها الأستاذ مسبقاً، ومن أبرز العناصر المقترحة في هذا السياق:

- 2.1. السبب الرئيس لمغادرة الحالة لبلدها، ومدى مطابقة هذا السبب لمعايير اللجوء لدى الأمم المتحدة.
- 2.2. المؤسسات التي راجعها اللاجئ والصعوبات التي واجهها أثناء عملية المراجعة وخاصة ما كان منها متعلقاً بلغة التواصل مع موظفي المؤسسة.
- 2.3. كيفية عثور اللاجئ على منزل للإقامة فيه وتجاربه مع مكاتب الخدمات العقارية وأصحاب المنازل التي استأجرها اللاجئ على مدى عملية قصة لجوئه.
- 2.4. المشاكل الثقافية التي واجهها اللاجئ ووصف حالة اندماجه هو وعائلته مع المجتمع الجديد.
- 2.5. نماذج من الاستثمارات التي مألها اللاجئ منذ دخوله إلى بلد اللجوء وحتى إعداد التقرير، مع ترجمة هذه الاستثمارات إلى لغة اللاجئ وإدراج هذه الترجمة في التقرير.

35 https://terryjbradford.wordpress.com/interpreting/scripted_role-play_scenarios (erişim tarihi: 21.04.2021).

2.6. الحالة الصحية للاجئ وأفراد عائلته، فإن كانت هناك حالة مرضية في عائلة اللاجئ، يُخصّص جزء من التقرير لهذه الحالة، إذ يتناولها الطالب بالتفاصيل التالية:

2.6.1. التاريخ المرضي.

2.6.2. تأثير اللجوء على الحالة الصحية للمريض.

2.6.3. المؤسسات التي تعاملت مع هذا المرض، وتجربة اللاجئ مع هذه المؤسسات.

3. يستضيف الأستاذ على أحد تطبيقات الاتصال المرئي والمسموع أحد أفراد الشريحة التي تهدف الترجمة المجتمعية إلى خدمتها، قد يكون لاجئاً أو مهاجراً، أو مراجعاً لإحدى المؤسسات الطبية، ويجري الأستاذ والطلاب مقابلة مع هذه الشخصية بلغتها الأم لمدة نصف ساعة على الأقل، ويتكرر هذا التطبيق فيما لا يقل عن 20% من الدروس، ويكلف الطلاب بعد ذلك أن يكتب كل منهم تقريراً عن هذه الشخصية وتجربتها. ويمكنُ للأستاذ أن يؤمّن الشخصيات المُستضافة عن طريق تواصله مع المنظمات المعنية بشؤون اللاجئين والمهاجرين والمستفيدين من الترجمة المجتمعية بشكل عام، وحتى تكون هناك استمرارية لتأمين الضيوف لا بد من بناء العلاقة بين الجامعة والمنظمة أو اللاجئ على مبدأ الانتفاع المتبادل، فقد يقدم الصّفّ للاجئ بعد هذه المقابلة ملخصاً لقصته باللغة الهدف يمكنه من استخدامه في مؤسسات يحتاج إلى مراجعتها، وقد يساعد الطلاب الضيف على ملء استماراته أو أي خدمة أخرى من خدمات الترجمة المجتمعية العملية.

الخُلاصة

تبيّن لنا في هذا البحث أن الترجمة المجتمعية وإن كانت من أشكال الترجمة الشفهية إلا أنّ لها خصوصية متعلقة بالشريحة المستفيدة من الخدمة والحالة النفسية الخاصة التي يمرّ بها أفرادها، كما أنّ لها خصوصية متعلقة كذلك بمكان أداء الترجمة والذي يكون في العادة أقلّ توفيراً لأسباب الراحة من بقية أنواع الترجمة الشفهية، فهي لا تُجرى في العادة في الفنادق ولا مقصورات الترجمة المهنيّة لتوفير الراحة للمتّرجم، ولكنها تكون في المخيمات، والغرف الضيقة لبعض المؤسسات، وفي المراكز الصحية بل وفي السجون أحياناً. وتتميز الترجمة المجتمعية في أنها تشارك بشكل أساسي في اتخاذ قرار متعلق بحياة أشخاص هم في أمسّ الحاجة إلى قرارات تصدر لصالحهم، والخطأ فيها قد يفوت عليهم فرصاً مهمة أو حقوقاً أساسية منعهم من الوصول إليها جهلهم بلغة المؤسسات التي يراجعونها، ولذلك كان على المترجم المجتمعي أن يتحلّى بصفّتين اثنتين يجب عليه المحافظة عليهما، الدقة في الترجمة والحيادية في نقلها، فلا يخطئ في نقل محتوى الرسالة، ولا يتدخل حذفاً أو إضافة إلى كلام المستفيد. وقد رأينا في هذه البحث نماذج لاهتمام دول وحكومات ومؤسسات أهلية بهذا النوع من الترجمة، وكيف أنّها تُدرّس على أنها نوع خاصّ يحتاج إلى تعليم خاص، الأمر الذي جعلنا نضع بين يدي القارئ منهجية التدريب على الترجمة المجتمعية والذي قسمناه إلى قسمين: الجانب النظري، والجانب العملي، ووضعنا بين يدي المعنيين أساليب محددة وواضحة لتقديم برامج أكاديمية لتعليم الترجمة المجتمعية، وذلك كله في بحث كتبناه باللغة العربية لعلّه يلفت انتباه الأكاديميين في العالم العربي لأهمية أفراد هذه الترجمة بمساقات أكاديمية خاصة وبرامج وأبحاث مستقلة، وقد يُستفاد في هذا كله من تجربة الجامعات الغربية كما فعل بعض الجامعات التركية التي بدأ بعضها يطرح هذه النوع الخاص من الترجمة في مساقات أكاديمية مستقلة ومتخصصة، لعلها تصل بالترجمة المجتمعية إلى مستوى أفضل.

Kaynaklar

- An-Najah National University Course Catalog, <https://www.najah.edu/ar/academic/postgraduate-programs/program/applied-linguistics-translation/study-plan/> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Critical Link International, <https://criticallink.org/what-is-critical-link/> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Dincer, Fusun v.dğr. "Refugee crisis (RC) after the Arab Spring (AS) and its impacts on Turkish tourism industry: The case of Istanbul". *Journal of Tourismology*, 2017, sy. 1, s. 2-13.
- EULITA, <https://eulita.eu> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Garber, Nathan. "Community Interpretation: A Personal View". Bildiri sunumu, The Second International Conference on Interpreting in legal, health and social service settings: 19-23 May 1998 - BC, Canada: The Critical Link 2 - *John Benjamins Publishing*. s.9-20.
- Gentile, Adolfo. "Community Interpreting or Not? Practices, Standards and Accreditation." *The Critical Link: Interpreters in the Community*, ED. Silvana E. Carr, Roda P. Roberts, Aideen Dufour ve Dini Steyn. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1995, s.109-118.
- Hertog, Erik. "Community interpreting." *John Benjamins Publishing Company*, <https://benjamins.com/online/hts/articles/comm3> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Heyman, Daniel. *Bearing Witness*, Ezra and Cecile Zilkha Gallery Center For the Arts. Wesleyan University, 2010.
- Hrehovcik, Teodor. "Teaching Community Interpreting: A New Challenge?," https://www.meta-ops.cz/sites/default/files/teaching_community_interpreting.pdf (erişim tarihi: 21.04.2021)
- IMAMU (Imam Muhammad bin Saud Islamic University) Course Catalog, <https://units.imamu.edu.sa/deanships/admission/programs/ProgramsLinks/P04.pdf> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- International Medical Interpreters Association, <https://imiaweb.org> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Kahraman, Rana. *Göç ve Çeviri: İltica Başvurularında Sözlü Çeviri Uygulamaları ve Toplum Çevirmeninin Rolü* (doktora tezi, 2010). İstanbul Üniversitesi SBE.
- Khan, İmran. "The Iraq war: The root of Europe's refugee crisis." *Aljazeera*, <https://www.aljazeera.com/features/2015/9/9/the-iraq-war-the-root-of-europes-refugee-crisis> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- KSU (King Saud University) Course Catalog, <https://fac.ksu.edu.sa/aalmashjari/courses> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Longley, Pat. "What is a Community Interpreter? Some Thoughts After the First Experimental Course in Peterborough." *The Incorporated Linguist*, 1984, XXIII, sy. 2, s. 178-181.
- Mesa, Anne-Marie. "The Cultural Interpreter: An Appreciated Professional." The Second International Conference on Interpreting in legal, health and social service settings: 19-23 May 1998 - BC, Canada: The Critical Link 2 - John Benjamins Publishing, s. 67-79.
- MSSS (Kanada Sağlık ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı). <https://www.msss.gouv.qc.ca/en/ministere/saslacc/services-aux-personnes-issues-des-communautes-ethnoculturelles/> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- National Council on Interpreting in Health Care, <https://www.ncihc.org> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Publications Quebec (Quebec Resmi Gazetesi). (1991). Act Respecting Health Services And Social Services, <http://legisquebec.gouv.qc.ca/en/ShowDoc/cs/S-4.2#:~:text=The%20health%20services%20and%20social,groups%20to%20which%20they%20belong> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Saleh, Ayman v.dğr. "A comparative Study of Syrian Refugees in Turkey, Lebanon, and Jordan: Healthcare Access and Delivery." *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 14, s. 448-464.
- Şan, Filiz – Seda Koçlu. "Toplum Çevirmenliği Alanında Türkiye'de Yapılan Bilimsel Çalışmalar: Analiz ve Değerlendirme." *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020, sy. 19, s. 785-808.

- Sante et Services Sociaux Quebec, <https://www.msss.gouv.qc.ca/en/ministere/saslacc/services-aux-personnes-issues-des-communautes-ethnoculturelles/> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Schlesinger, Miriam. "An equal footing: On the role of community interpreters in multilingual societies." *University Of Eastern Finland*, http://www.uef.fi/documents/1040001/1040006/Community+interpreting_Joensuu_conference.pdf/04bf82fb-c585-4ebc-a017-a0038e7aeb48 (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Sharjah University Course Catalog, <https://www.sharjah.ac.ae/ar/academics/Colleges/ahss/dept/eld/Pages/Master-of-Arts-in-Translation.aspx> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- SQU (Sultan Qaboos University) Course Catalog, <https://www.squ.edu.om/Portals/13/departments/english/studyPlan/translationDegreePlan&StudyPlanAr2018.pdf> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- Taibi, Mustapha. "Community interpreting and translation in the Arab World: Status quo and strategies for change". *Babel*, 2014, sy. 60, s. 52-69.
- The Univerity Of Jordan - School of Foreign Languages, http://languages.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/DepartmentOverview/School_DepartmentOverview.aspx (erişim tarihi: 21.04.2021)
- UAEU (United Arab Emirates University) Course Catalog 2019-2020, https://www.uaeu.ac.ae/en/dvcaa/aau/pdf/course-catalog_2019-2020_.pdf#search=Community%20interpreting (erişim tarihi: 21.04.2021)
- UL (Lebanese University) Course Catalog, <https://www.ul.edu.lb/faculte/specialization.aspx?facultyId=5&-departmentId=229&specializationId=651°reeId=4885> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- UOP (University Of Petra) Course Catalog, <https://www.uop.edu.jo/Ar/Academics/FacultyofArtsandSciences/Pages/MA-in-Translation.aspx> (erişim tarihi: 21.04.2021)
- YU (Yarmouk University) Course Catalog, http://admreg.yu.edu.jo/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=114&Itemid=159 (erişim tarihi: 21.04.2021).



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Bekir Kuzudişli. *Hadis Rivayetinde Bağlam*
Sebebü îrâdi'l-hadîs. İstanbul: Klasik, 2020, 316 sayfa.**

Ömer Faruk MADEN*

Yapısal olarak hadis, sened ve metinden oluşsa da hadis denildiğinde genelde akla metnin gelmesi ve Türkiye'deki akademik hadis çalışmalarının daha ziyade metne yoğunlaşması bir yere kadar doğaldır. Doğal olmayan ise akademik araştırmalarda isnâd ve onun unsurları olan râviler ve rivayet sigalarına dair bazı çalışmalar yapılmasına mukabil bir bütün olarak isnâdın, hadis tarihi ve meseleleri açısından ne tarz imkânlar sunduğuna yönelik çalışmaların yeterli oranda olmamasıdır. Aynı şekilde isnâdın bitip metnin başladığı kısımda yer alan ve “ilgili hadisin nakledilmesine yol açan vesileler ve bir sahâbî ya da tâbiînin hadisi nakletme esnasında yaptığı açıklamalar” şeklinde tanımlanan (s. 25) *sebebü îrâdi'l-hadîs* hakkındaki çağdaş çalışmalar da oldukça kısıtlıdır (çalışmalar için bk. s. 21-2). Konuya dair Türkiye'de yapılmış ilk müstakil çalışma, Bekir Kuzudişli'nin *Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü îrâdi'l-hadîs* isimli eseridir. Yazar bu çalışmasında *sebebü îrâdi'l-hadîs* bilgilerine yoğunlaşarak (s. 10) tedvin öncesi dönemdeki, yani tam anlamıyla sistemli bir rivayet sürecinin olmadığı 1./7. asırdaki hadis rivayetinin keyfiyetini (s. 9) çeşitli yönleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Üç bölümden oluşan çalışmanın “Sebebü Îrâdi'l-Hadîs Işığında Hadis Tarihini Yeniden Okumak” isimli Birinci Bölüm'ünde, sonraki bölümlerde yapılacak anlatıların altyapısı inşa edilir (s. 29-99). Burada ağırlıklı olarak tedvin öncesi rivayet şekilleri olarak belirlenen “yarı sistemli hadis rivayeti” ve “ihtiyaç anında hadis rivayeti” üzerinde durulur. “İhtiyaç Anında Rivayette Bulunan Sahâbileri Hadis Nakline Sevkeden Etkenler” isimli İkinci Bölüm'de sırasıyla idarecilik, fitne olayları, sorular, ibadetler, günlük olaylar ve hatıraların hadis rivayetine etkisi üzerinde durulur (s. 101-92). “Sebebü Îrâdi'l-Hadîs Bilgileri Işığında I/VII. Asırda Hadis Meselelerine Bakış” isimli son bölümde ise sahâbe algısı, hadis rivayetindeki psikolojik ve yerellik unsurları ve ilgili dönemdeki çoklu ve tekli isnâdlar incelenir (s. 193-287).

Değerlendirmeye geçmeden önce yazarın çalışmasında kullandığı kavramların özelliklerinden kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Tedvini ayırım noktası olarak kabul eden yazar, sonraki süreci *sistemli rivayet*, önceki süreci ise *yarı sistemli rivayet* ve *ihtiyaç anında hadis rivayeti* kavramlarıyla okuyucuya sunar. *Sistemli rivayette* talebe, hadis nakli için akdedilmiş

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ofaruk@marmara.edu.tr.
ORCID: 0000-0002-6208-3679.

meclislere gerekli hazırlığı yaparak gider ve rivayeti usulüne uygun olarak alır. Bir hocayla yetinmeyip şehirdeki önde gelen muhaddislerden faydalandıktan sonra diğer ilim merkezlerine rihle yapar ve hadis bilgisini olabildiğince genişletmeye çalışır. *Yarı sistemli rivayet* ise herhangi bir ihtiyaç olmaksızın birbiriyle ilişkili olmayan hadislerin özel meclislerde peş peşe nakledilmesidir. Genellikle çok sayıda hadis nakleden sahâbilerde, özelde ise Ebû Hüreyre'de (ö. 58/678) görülen bu rivayet tarzında amaç hadis naklidir. *İhtiyaç anında hadis rivayeti* ise isminden de anlaşılacağı üzere ihtiyaç duyulduğu zaman ve gerektiği kadarıyla hadis nakletmeyi ifade eder. Burada asıl amaç hadisin nakledilmesine sebep olan olaya çözüm üretmektir. Genelde az sayıda hadis nakleden sahâbilerde görülmekle birlikte İbn Ömer (ö. 73/693), bu rivayet tarzını temsil eden isim olarak ön plana çıkar. Bu durum büyük sahâbilerin vefatlarından sonra nispeten uzun bir süre yaşayan İbn Ömer'in ibadete olan düşkünlüğü ve babası Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafetinde ortaya konan bazı meseleleri çözüme kavuşturma çabasıyla da ilgilidir (özet bilgi ve iki rivayet şeklinin mukayesesi için bk. s. 97-9).

Çalışmanın hangi literatür alanlarıyla ilgili olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Öncelikle başlıktaki vurgu ve Giriş'teki bilgilere bakıldığında kitap, hadislerin anlaşılmasında bağlamın önemine vurgu yapan ve bu konuda teorik ve pratik düzeyde bilgi veren çalışmalarla (s. 21-8) ilişkili görülebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere kitap, hadislerin daha çok sahâbe tarafından söylenme sebeplerinden hareketle 1./7. asırdaki hadis rivayetinin niteliği ve buna bağlı meseleleri ele almaktadır. *Sebebü zikri'l-hadîs ve sebebü rivâyeti'l-hadîs* kavramlarıyla da anılan *sebebü irâdi'l-hadîs* bilgilerinin hadislerin sübut ve anlaşılmasına yönelik katkıları ise bir başka çalışmaya bırakılmıştır (s. 294). Bu sebeple *Hadis Rivayetinde Bağlam*'ı özelde hadis tarihi geneldeyse sahâbeyi merkeze alan çalışmalar içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Son yıllarda İslâm Tarihi ve Hadis sahalarında sahâbe konulu birçok çalışma ve ilmî toplantı yapılmaktadır. Farklı İslâm anlayışlarının ortaya çıkışında etkili olan sahâbe üzerine bu denli çok çalışma yapılması tabiidir. Ancak yer yer bu çalışmaların birbirini tekrar ettiği de görülmektedir. İslâm Tarihi çalışmaları bir yana Hadis sahasındaki araştırmaların bir kısmı tikel olarak bazı sahâbilere ve onların rivayetlerine yoğunlaşırken bir kısmı da genel nitelikli olup sahâbenin tespiti, fetihlerle birlikte yayıldıkları bölgeler, farklı sünnet anlayışları, rivayet tarzları, hadis rivayeti konusunda birbirlerine yönelttikleri eleştiriler ve onlara yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesine yöneliktir. Sahâbenin rivayetin kaynağını araştırma tutumuna ve rivayet miktarlarına yoğunlaşan çalışmalarda onların "men kezebe..." hadisinin muhatabı olmamak için başvurduğu tavırların genelleştirilmesi, *müksirûn-müküllûn* kavram ikilisi dikkate alındığında pek tutarlı görünmemektedir. Öte yandan ashâbın, Hz. Peygamber'den duyduklarını hangi durumlarda ve ne şekilde birbirlerine ya da ilk muhatapları olan tâbiilere naklettikleri üzerinde de derinlemesine durulmamıştır. *Hadis Rivayetinde Bağlam* bu gibi sorular etrafında dönen bir araştırmadır. Yazar sistemli rivayet öncesi dönemde, hayatın doğal akışı içerisinde hadislerin zikredilme sebeplerini temsil kabiliyeti yüksek sahâbiler üzerinden inceleyip ulaştığı sonuçları belli kavramlarla ifade etmeye çalışmaktadır. Belirli

rivayet modellerini temsil ettiğini düşündüğü râvileri ilgili başlıklarda sunan yazar, “sistem-siz olma” ve “hayatın doğal akışı”nı da dikkate alır. Taksimlerde ihtiyat payını gözeterek im-kân nispetinde genellemelerden uzak durur. Örneğin ihtiyaç hâlinde hadis nakleden bir sahâbînin bazı durumlarda yarı sistemli nakilde bulunan sahâbîler gibi tavır takınabileceğini zikreder. Ancak bu tavır her zaman sürdürülmemiştir. Nitekim yazar oluşturduğu ikili şemaya girmeyen ve farklı özelliklere sahip sahâbîleri kendisinin de vurguladığı “hayatın doğal akışı” içerisinde değerlendirmeyip ara bir formülle mevcut şemaya dâhil etmeye çalışır. Yazarın bu çabası “Yarı Sistemli Hadis Rivayeti Teşebbüsleri” (s. 79-84) bölümünde görülebilmektedir. Bu durum yazarın kitap boyunca anlattığı zaman aralığının organik gelişim sürecini farkında olmadan daha net çizgilerle sunduğu anlamına gelir.

Çalışmanın ilgili olduğu bir diğer alan oryantalist literatürdür. Oryantalizmle ilgili çalışmalara sahip olan yazar, kitapta incelediği konuların bu literatürle irtibatına değinmez. Birçok oryantalist 1./7. asrın etrafı olarak bilinmeyeceği ve bu dönem hakkında bir şey söylemeyeceği düşüncesinde olduğu gibi hadislerin tarihlendirilmesine yönelik çalışmalarında ılımlı tavrıyla tanınan Motzki bile araştırmalarında hadisleri en erken 1./7. asrın son çeyreğine tarihlendirmektedir. Yazar çalışmasında tam da bu iddiaların yoğunlaştığı dönemi inceleyip ulaştığı bazı sonuçlarla “bilinmezlik” savına karşı argümanlar üretmektedir. Örneğin çeşitli karinelere yola çıkarak kendisiyle amel edilen hadislerin Hz. Ömer zamanında nakledildiği (s. 86) sonucuna varır. Hz. Osman’ın (ö. 35/656) vefatını izleyen fitne olaylarından sonra ise her konudaki hadisin yoğun olarak nakledildiğini belirtir (s. 87-8). Oryantalistlerin iddialarının daha ziyade hadislerin sübutuyla ilgili olduğu ve değerlendirilmesinin de yazarın vaat ettiği diğer çalışmada yapılacağı düşünülebilir. Ancak yazarın en azından bu hususa işaret etmesi beklenirdi. Zira çalışmanın çıktılarının oryantalistlerin iddialarıyla birlikte değerlendirilip literatüre kazandırılması pek çok açıdan faydalı olacaktır.

Hadis Rivayetinde Bağlam’da takip edilen yönteme hususen değinmek gerekmektedir. Daha önce dikkat çekmeyen bir mesele olan sahâbenin hadis nakletme sebeplerine yoğunlaşan eser, muhtemelen yeni çalışmalara da alan açacaktır. Ancak yazar ilk defa bu boyutta ve kalitede incelenen konuyla ilgili olarak metoda sadece iki sayfa ayırmış (s. 15-7) ve çalışma boyunca işlettiği metodu, verilere neye göre ve nasıl bir bakışla derlediğini, elde ettiği bilgileri nasıl analiz ettiğini okuyucuyla paylaşmamıştır. Dolayısıyla metodun kuvvetli ve zayıf yönleri görülebilmiş ve sürece dâhil olamayan kitabın muhatapları yalnızca yazarın sonuçlarıyla baş başa kalmıştır. Metot bağlamında “Tekli İsnadlar” başlığındaki açıklamalar (s. 277) ise sadece mezkûr bölümdeki yönteme ışık tutmaktadır.

Değnilmesi gereken bir diğer mesele kaynak kullanımınıdır. Yazar *sebebi irâdi'l-hadis* bilgilerini Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned*’inden çıkarır. Ancak mezkûr bilgilerin *el-Müsned* rivayetleri içindeki oranına değinmez. Seçimini müsnedlerin hadisleri ihtisar ve taktî’ye tabi tutmadan olabildiğince tam vermesine ve *Kütüb-i Sitte* öncesi yazılmış olan *el-Müsned*’in bu kaynaklardaki hadislerin asıllarını içermesine bağlar (s. 17). Yani açıkça

belirtilmese de hadislerin merfû-muttasıl olması ve sıhhat durumları dikkate alınır. Kendi anlatısı açısından işlevsel olan ancak sıhhati hakkında olumsuz kanaat bulunan rivayetlerin durumunu dipnotlarda özellikle belirtmesi de bu tutumun bir göstergesidir. Bu noktada merfû hadislerle birlikte mevkûf ve maktû rivayetleri de yoğun olarak içeren Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*lerinden istifadeyle benzer bir çalışma yapılırsa muhtemelen elde edilen veriler daha da çeşitlenecek ve *Hadis Rivayetinde Bağlam*'da vurgulanmasına rağmen çok fazla üstünde durulmayan tâbiûn âlimlerinin rivayet şekilleri de gündeme gelecektir. Bu hâliyle eser daha ziyade sahâbe üzerine yoğunlaşmış, ilgili eserlerden de faydalanılmadığı için tâbiûn nesli devre dışı kalmıştır. Kaynaklarla ilgili değinilmesi gereken son mesele ikincil literatürden istifadedir. Yazar özellikle çalışmanın son bölümünde Beşşâr Avvâd Ma'rûf riyasetinde hazırlanan *el-Müsnedü'l-musannefî'l-muallel*'den bir sahâbiden nakledilen rivayetlerin sayısal verilerinde ve konulara göre dağılımında çokça istifade eder. Ancak erken çalışmalara gidilmesi gereken bazı yerlerde muahhar kaynaklara başvurduğu da olur. Tedvinle ilgili anlatıda Talat Koçyığıt'e yapılan atıf buna örnek olarak zikredilebilir (s. 31, dp. 1).

Teknik meselelere geçmeden önce Üçüncü Bölüm'e dair birkaç noktaya dikkat çekilmelidir. Yazar burada *sebebü irâdî'l-hadîs* bilgilerinden yola çıkarak 1./7. asrın hadis meselelerine yoğunlaşır. Ancak "hadis meseleleri" ifadesi okuyucuda öncelikle ilgili dönem hadis tarihiyle doğrudan ilişkili olan "hadislerin yazımı" ve "lafzen-manen rivayet" gibi tartışmalı konuları çağrıştırmaktadır. Yazar bu konuları kitapta işlemez ve devre dışı bırakma sebebini de açıklamaz. Bu durum muhtemelen ilgili konuların daha ziyade büyük tâbiilerce tartışılması ve kitapta tâbiûna çok fazla yer verilmemesinin doğal bir sonucudur. Ancak dışarıda bırakılan konulara işaret edilmesi daha yerinde olurdu.

Kitap editöryal bakımdan bazı kusurlar içermektedir. Örneğin şapkalı ve harf-i tarifli ifade ve isimler, giriş kısmında daha yoğun olmakla birlikte kitap boyunca farklı farklı yazılmıştır. Rivayet (s. 5, 10, 43), râvi (s. 11 krş. s. 18 ve s. 238 dp. 204), "Ebû" ifadeleri (s. 40), Talha (s. 123 krş. 125 dp. 99), Ka'be (s. 130 krş. aynı sayfa dp. 127), Medine (s. 219 krş. s. 221) ve sahâbî (s. 291, 292) farklı farklı yazılan şapkalı ifadelere; Ali b. el-Medîni (s. 36, dp. 19) ve Abdullah b. el-Mübârek (s. 203, dp. 38) ise harf-i tarifli isimlere örnek verilebilir. Kitapta nadir olmakla birlikte Dubbâ, müzeffet (s. 58, 205) ve hantem (s. 60) gibi tanımları yapılmadan kullanılan bazı ifadeler de bulunmaktadır. Mişkas ise ifadenin ilk geçtiği yerde (s. 112) değil sonraki bir kısımda tanıtılmaktadır (s. 201 dp. 26).

Râvi isimleri kitap boyunca büyük oranda doğru kaydedilmişse de bazı hatalara da rastlanmaktadır. Nitekim Abdurrahman b. Şümâse, Abdurrahman b. Şimâse el-Mehrî (s. 18, 155); Nâciye bint Karaza, Naciye bint Kuraza (s. 40); Muâviye b. Ebî Süfyân, Muâviye b. Süfyân (s. 82); Ebû Seleme b. Abdurrahman, Abdurrahman b. Ebî Seleme (s. 124); Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdullah b. Evfâ (s. 137); Avf b. Ebî Cemîle el-A'râbî, Avf b. Ebî Kerime (s. 255) ve Acibe b. Abdülhamîd, Uceybe ve Ucibe b. Abdülhamîd (s. 260) şeklinde kaydedilmiştir.

Ayrıca 92. sayfanın sonralarında İbn Ömer'e bazı sorular yönelten İbn Cüreyc, 150/767 vefat tarihli Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc değil Ubeyd b. Cüreyc'dir.

Yazar kitapta vefat tarihleri konusunda alışlagelmişin dışında bir metot benimser. Buna göre *DİA*'da madde başı olan kimselerin vefatlarını ilk geçtikleri yerde vereceğini belirtir (s. 17). Ancak 1./7. asır gibi önemli bir dönemin anlatıldığı çalışmada, imkân nispetinde etkili herkesin vefat tarihinin verilmesi okuyucu açısından çok daha faydalı olacaktır. Ayrıca yazar benimsediği prensibe de bazen uymamıştır. Nitekim madde başı olduğu hâlde Ebû Seleme b. Abdurrahman (s. 16 dp. 1), Muâviye b. Hudeyc (s. 19), İbn Ebî Üveys (s. 32), Yahya b. Ya'mer (s. 52), İbn Ebî Âsım (s. 80), Fâtıma bint Kays (s. 82) ve Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (s. 250) vefat tarihleri ilk geçtiği yerlerde verilmez.

Kaynakların sıralanışı da vefat tarihlerindeki gibi alışık olunmayan bir tarzdadır. Nitekim yazar başvurduğu kaynakları "Soyad-ad" şeklinde değil "Ad-soyad" şeklinde sıralar. Bu bir problem olmamakla birlikte Kaynakça'da çok sayıda yazım hatası bulunur. Kaynakça ile ilgili değinilecek bir diğer husus, bazı eserlerin iki farklı neşrine atıf yapılmasıdır. Örneğin Abdullah b. el-Mübârek'in *el-Müsned*'i, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı ve Ali b. el-Medîni'nin *el-İlâle'*inin ikişer nüshası kullanılır. Ancak hangi sebeple hangi neşrin tercih edildiği hiçbir yerde zikredilmez.

Çalışmayla ilgili değinilmesi gereken son nokta Dizin'dir. İncelediği dönemin öneme oranla çalışmanın dizini yetersiz görünmektedir. Nitekim çalışmada ismi bir kez geçen Hamza Melîbârî (s. 287) dizinde kendine yer bulabilmişken Abdullah b. Abbas, Şu'be b. el-Haccâc ve Zehebî gibi önemli kişilerin adları indekste geçmez. Ayrıca burada anılan bazı şahısların da kitapta geçtiği yerlerin sadece bir kısmı gösterilmiştir. Tâvûs b. Keysân ve Katâde b. Diâme bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Mezkûr karışıklıkta râvi isimlerinin yazımındaki standardizasyon probleminin etkili olduğu söylenebilir.

Hadis metinlerinin girişinde bulunan ve ilgili hadisin zikredilme sebebini ifade eden *sebebü irâdi'l-hadis* bilgilerinin ayrıntılı bir analizini içeren *Hadis Rivayetinde Bağlam*, İslâmî ilimler tarihinin yeterince irdelenmeyen bir dönemi olan 1./7. asır pek çok açıdan başarılı bir şekilde incelemiştir. Önerdiği yeni kavramların yanı sıra idareciliğin, zannedilenin aksine hadis rivayetine engel teşkil etmediği gibi mevcut tarih anlatılarındaki bazı yanlış algı-ları da tashih eden çalışma, araştırmacılara aslında göz önünde bulunan rivayet malzemesine farklı bir gözle bakıldığında ne gibi sonuçlara ulaşılabileceğini göstermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Selim Demirci. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum
Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri.*
İstanbul: İLEM Yayınları 2020, 274 sayfa.**

Ayşe Nur DUMAN*

Türkiye’de hadis alanındaki akademik çalışmalar genellikle hicri ilk üç asrı konu edinirken sonraki dönemlere dair araştırmalar henüz yeterli seviyede değildir. Bu noktada Selim Demirci’nin *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* isimli eseri, hadis ilminin hicri 7. ve 8. asırlarını konu edinmesi ve Memlükler dönemindeki hadis faaliyetleri hakkındaki çalışmalara katkı sağlaması bakımından önemlidir. Üç bölümden oluşan eserin Giriş’inde konu, amaç, yöntem, kaynaklar, kavramsal ve tarihî çerçeve hakkında bilgi verilir. Birinci Bölüm’de hicri 7. ve 8. asırlardaki hadis çalışmalarının genel seyri ve bunlara etki eden faktörler incelenir. Çalışmanın İkinci Bölüm’ü mezkûr dönemdeki hadis şerhlerinin ayırt edici özelliklerine, Üçüncü Bölüm’ü ise dönemin karakteristik olaylarının hadis şerhleri ya da yorumlarındaki yansımalarına ayrılmıştır.

Kitabın değerlendirmesine geçmeden önce yazarın eser boyunca tekrarladığı iki temel iddiasına değinilmelidir. Demirci’ye göre Haçlı seferleri ve Moğol akınları, hicri 7. ve 8. asırlarda İslâm dünyasını derinden etkileyen en önemli olaylardır. Bununla birlikte eğitim ve öğretimin kurumsal bir kimlik kazanması, mezhebi düşünce ve Memlük-İlhanlı rekabeti de bu dönemin hadis şerhlerini etkilemiştir (s. xiii, xiv, xx, 12, 15, 23, 35, 51, 56, 68, 71, 148, 241). Yazarın bir diğer iddiası, “merkez” şeklinde ifade ettiği Dimaşk ve Kahire ile “çevre” olarak nitelediği Tebriz ve Şiraz’da yazılan şerhlerin farklılaştığıdır. Buna göre merkezde râvi değerlendirmelerinin yer aldığı, dönemin fıkhi ve itikadi tartışmalarını içeren nakil merkezli şerhler telif edilirken çevredeki şerh çalışmaları dil ve belâgat alanıyla öne çıkan âlimler tarafından kaleme alınan, ricâle ilgili açıklamalar içermeyen, başta Eş’arî düşünce olmak üzere Gazzâlî ve Râzî geleneklerinin hissedildiği eserlerdir (s. xix-xx, 127-8, 131, 146-54, 243).

Yazar Giriş’te çalışmanın konusu, hedefleri, metodu ve kaynakları hakkında bilgi verip “Kavramsal/Tarihî Çerçeve” başlığında İslâm tarihinin dönemlendirilmesine dair çeşitli tasnifleri anlatarak hicri 7. ve 8. asırların hadis tarihindeki konumunu ortaya koymaya çalışır (s. xxv-liv). Burada “...‘ilim’ dallarından birine dair konumlandırma yaparken hadisi haricte tutmamız mümkün olmayacaktır” diyen yazarın (s. xxxiii) hadis ilmini tasnifine dâhil

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı. aduman@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1347-434X

etmeyip İslâm düşünce geleneğini kelimciler, filozoflar ve sufiler üzerinden sunan¹ *İslâm Düşünce Atlası*'nın dönemlendirmesine yer vermesi (s. xxvii, xlv) ilginçtir. Bu noktada yazarın, hadis tarihinin hicri 7. ve 8. asırlarını dönemlendirmek amacıyla kullandığı “İkinci Klasik Dönem” kavramına da işaret edilmelidir (s. xlvi-liv). Yazar ilgili ifadeyi *İslâm Düşünce Atlası*'na atıfta bulunarak kullanmışsa da bu kavram, İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) “İkinci Klasik Dönem Projesi”ne aittir.² Ayrıca Giriş'in yarısına tekabül eden bu başlıktaki bilgiler (s. xxv-liv) çalışmanın sonraki bölümlerinde ele alınan konularla yeterince irtibatlandırılmamıştır. Öte yandan özellikle sosyoloji çalışmalarında kullanılan “merkez ve çevre” ifadelerinin, genelde İslâm araştırmalarında, özeldede ise hadis sahasında neye tekabül ettiği kavram düzeyinde tartışılmamıştır. Bunun yanı sıra hangi kriterler esas alınarak Dımaşk-Kahire hattının merkez, Tebriz ve Şiraz'ın da çevre olarak addedildiği belirsiz bırakılmıştır. Yine “kurumsal ve sistematik yorumculuk” ile “sentezci şerh” kavramlarıyla ne kastedildiğinin açıklanmaması bu başlıkta eksik bırakılan diğer konulardır.

Eserin Birinci Bölüm'ünde ilgili dönemde meydana gelen siyasi gelişmelerden sel, deprem, kıtlık gibi doğal olaylara kadar çeşitli faktörlerin hadis çalışmalarını nasıl etkilediği incelenir. Yazara göre Haçlı ve Moğol saldırılarından sonra hadis şerh faaliyetlerini en fazla dârülhadisler etkilemiştir. Hicri 7. ve 8. asırlara rengini veren eğitim kurumunun dârülhadisler olduğunu söyleyen (s. 39) yazar, konuyu şu sorular çerçevesinde ele alır: “...cami ve mescidlere medresenin, medreselere de dârülhadislerin dâhil olması neyi değiştirmiş? Bu süreçte hadis tarihi açısından nasıl bir eğitim dönemine girilmiştir? Bu kurumlarda hadis adına neler yapılmıştır? Ne tür telifler ortaya çıkmıştır?” Yazar mezkûr soruların bir kısmını bu başlıkta, bazılarını ise ilerleyen bölümlerde ele alacağını belirtse (s. 41) de çalışmada söz konusu soruların tamamı cevaplanmaz. Örneğin kitapta dârülhadislerin kurulmasıyla birlikte hadis tarihinde nasıl bir döneme girildiği ya da bu kurumlarda hadis ilmi için neler yapıldığı hakkında net bir bilgi verilemez. Bununla birlikte yazar dârülhadislerin şerh, hâşiye, ta'lik gibi telif türlerini ortaya çıkardığını belirtse de eserde sadece *Sahîhayn* şerhlerine yer verir ve ilgili dönemdeki diğer şerh çalışmalarına veya dârülhadislerin etkisiyle telif edilen başka eserlere işaret etmez.

Birinci Bölüm'de, dârülhadisler ile hadis faaliyetleri arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konulamamıştır. Bunun başlıca nedeni, yazarın dârülhadislerde okutulan dersler hakkında derli toplu bir bilgi vermemesidir. Demirci, ilgili yerde İbn Cemâa (ö. 733/1333) ile İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) değerlendirmelerini aktarır ve içeriği hakkında okura herhangi bir açıklama yapmadığı “genel hususlar”ı dikkate alarak bazı çıkarımlarda bulunur (s. 41-8). Ancak bu durum, yapılan değerlendirmelerin zayıf kalmasına neden olmuştur. Örneğin hadis kaynaklarının okunması, birbiriyle karşılaştırılması ve yaygınlık kazanmasının dârülhadislerle gerçekleştiğini söyleyen yazar (s. 43-4), dârülhadislerde hangi metinlerin okunduğunu

1 İbrahim Halil Üçer, “Parçaları Birleştirmek Ya Da İslam Düşünce Atlası”, *İDA*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, I, 6-7.

2 http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=915&cat_id=33&chid=109 (erişim tarihi: 13.01.2021).

ya da karşılaştırıldığını okuyucuyla paylaşmaz. Benzer bir duruma yazarın, dârülhadislerin bid'at akımlara, özellikle Şîa'ya karşı Sünnî düşüncüyü tahkim ettiğini ifade eden cümlelerinde de rastlanır. Dârülhadislerde okutulan derslerin ve sunulan imkânların Ehl-i sünnet düşüncesinin yerleşmesine ve savunulmasına katkı sağladığı vurgulansa (s. 44-5, 48-50) da bu amaçla takip edilen metinler hakkında bilgi verilmez. Yazarın bu asırlarda dârülhadislerle birlikte rihlelerin azaldığı, hatta son bulduğu şeklindeki iddiası da dikkat çekicidir (s. 46-7). Yazar bu sonuca nasıl ulaştığını okurla paylaşmasa da rihlelerin son bulunduğunu ifade ettiği dönemden bir asır sonra hâlâ ilim öğrenmek amacıyla yapılan geleneksel rihlelerin devam ettiği ve dönemin yöneticilerinin talepleri üzerine bazı âlimlerin ilim öğretmek amacıyla seyahat ettikleri, ayrıca Moğol işgali gibi zorunlu nedenlerle ulemanın göç etmek durumunda kaldığı bilinmektedir.³

“Ayırt Edici Özellikleriyle Dönemde Hadis Şerhçiliği” başlığını taşıyan İkinci Bölüm'de yazar, önceki bölümde anlattığı bazı konulara yeniden temas eder. Onun tekrar ettiği konulardan biri medrese ve dârülhadislerdeki eğitimin şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar gibi yeni telif türlerini ortaya çıkarmasıdır (s. 121, krş. s. 45, 50-1). Benzer şekilde dârülhadislerde okutulan kitaplar hakkında da tekrar eden bilgilere tesadüf edilir (s. 149-50 krş. s. 45-8, 53-4). İkinci Bölüm'de kaynağı gösterilmeyen bazı bilgiler de vardır. Bunlardan birinde yazar, Nevevî'nin (ö. 676/1277) İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) başlayıp bitiremediği *Sıyânetü Sahîhi Müslim* isimli şerhine yoğunlaşarak *Minhâc* adlı şerhi yazdığını söyler (s. 126-7, 162). Birinci Bölüm'de de temas edilen bu konu hakkında yazar, “Eğer İbnü's-Salâh, Müslim'in *el-Câmi'û's-sahîh*'ine yazdığı şerhi bitirseydi kuvvetle muhtemel *Minhâc* ya olmayacaktı ya da elimizde başka bir *Minhâc* olacaktı” der (s. 46). Ancak konuyla ilgili müstakil bir çalışmada Nevevî'nin mezkûr şerhi tamamladığı değil, rivayet ve nüsha farkları, isnâdın müteahhir dönemdeki fonksiyonu, eserdeki munkatî' ve muallak rivayetler gibi bazı konularda bu eserden yoğun şekilde yararlandığı anlatılır.⁴ Yine yazara göre İbn Hacer (ö. 852/1449) de İbn Receb'in (ö. 795/1393) yarım bıraktığı *el-Câmi'û's-sahîh* şerhini tamamlayarak *Fethu'l-Bârî*'yi kaleme almıştır (s. 162). Ancak yazar bu bilgilere nasıl ulaştığını ya da bunları hangi kaynaklardan aldığını okuyucu ile paylaşmaz.

Çalışmanın bu bölümünde yazarın temellendirmediği bazı değerlendirmeleri de söz konusudur. O hicri 7. ve 8. asırlarda tedavülde olan Buhârî ve Müslim şerhlerinin yer aldığı bir listeden (s. 135-41) hareketle ilgili dönemde en çok şerh edilen eserlerin *Sahîhayn* olduğunu, diğer dönemlerle karşılaştırıldığında *Sahîhayn*'in en fazla bu dönemde şerh edildiğini söyler (s. 141). Onun bu değerlendirmesi iki açıdan itiraza açıktır. Yazar en çok *Sahîhayn*'a şerh yazıldığını söylerken hicri 600-800 yılları arasında telif edilen diğer şerhlere dair hiçbir bilgi vermediği gibi Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerine önceki dönemlerde telif edilen şerhlerden de söz etmez.

3 Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik, 2012, s. 159, 163-4.

4 Mustafa Macit Karagözoğlu, “Tamamlanamamış Bir Şerhin İzinde: *Sıyânetü Sahîhi Müslim*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, sy. 56, s. 17-8.

Son olarak İkinci Bölüm'deki "Tamamlanamayan Şerhler Olgusu" başlığına da işaret edilmelidir. Yazar burada "tamamlanamayan" ifadesini kullanmışsa da bunun sınırını çizmemiştir. Zira o hem müellifi tarafından farklı sebeplerle tamamlanamayan şerhlerin varlığından hem de dönemdeki eser üretiminin fazlalığı nedeniyle kayıpların çok fazla olduğundan bahseder (s. 159). Örnek olarak zikrettiği kitaplar da konunun tamamlanamayan şerhlerle sınırlı olmadığını gösterir. Yazar Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) Ebû Davud (ö. 275/889) şerhinin kaybolduğunu, *Mesâbih* şârihlerinden Ebû Abdullah el-Eşref'in (ö. ?) kitabının ise günümüze ulaşmadığını kaydeder. Tarih ve biyografi kaynaklarında çok sayıda âlimin şerh yazdığı kaydedilse de bunlar hakkında bilgi sahibi olunamadığını belirten yazar, pahalılık ve kütüphanelerin yağmalanmasının, kitapların yok olmasının muhtemel sebeplerinden olduğunu söyler. Ancak ona göre kitapların günümüze intikal edememesinin başlıca sebebi Moğol ve Haçlı saldırılarıdır (s. 160-1). Görüldüğü üzere aslında yazar bu başlıkta hicri 600-800 yılları arasında yazımına başlanmasına rağmen tamamlanamayan şerhlerden ziyade çeşitli nedenlerle günümüze intikal edemeyen çalışmaları ve bunların kaybolma nedenlerini anlatmaktadır.

Eserin en dikkat çeken kısmı, "Dönemin Karakteristik Olaylarının Şerhlere Yansıması" başlıklı Üçüncü Bölüm'üdür. Yazar kitabın başından itibaren Haçlı ve Moğol saldırılarının yanı sıra eğitim ve öğretimin kurumsal kimlik kazanmasının, mezhebî düşüncenin, Memlûk-İlhanlı rekabetinin ve bu yüzyıllarda meydana gelen kıtlık, deprem ve sel gibi felaketlerin hadis yorum faaliyetini etkilediğini iddia etse de bu bölümde işaret edilen hususları görmek mümkün değildir. Bu durum yazarın rivayet seçimlerinin isabetli olmamasından kaynaklanır. Örneğin "Bâdiyelilerin Bina Yarışı ve Meşrikten Gelen Ateş" başlığında yazar, şârihlerin sadece Moğolları suçlamadığını, hatta bu tür yorumların hadisin kısa açıklaması kabilinden olduğunu belirtir. Dahası, bu dönemde yaşananların şârihler tarafından musibet olarak algılandığını, bunların kader ve günahların bir tezahürü şeklinde kabul edildiğini kaydeder (s. 197-8). Diğer taraftan çevredeki şerhlerin râvi değerlendirmelerini ihtiva etmediğini söylemesine rağmen bu başlıkta, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve bazı âlimlerin çalışmalarında, hadis metinlerinde râvilerden kaynaklanabilecek birtakım kusurlara yer verdiklerini ifade eder (s. 192).

Üçüncü Bölüm'deki "İmamların Kureyşliği ve Memlûk İdarecileri" başlığında kaydedilenler de yazarın örnek seçiminin hatalı olduğunu düşündürür. Zira yazar, şârihlerin "İmamlar Kureyş'tendir" ve "İnsanlar bu işte Kureyşe tabidir" hadislerini klasik bakışa uygun şekilde yorumladıklarını söyler (s. 212). Dolayısıyla şârihlerin bu hadise dair yorumlarında hicri 600-800 yılları arasında yaşananların izlerine rastlanmaz. Bununla birlikte "Memlûk Sultanı Şecerüddür ve Kadınların Yöneticiliğine Dair Hadis" başlığında, dönemin halifesi Müsta'sım-Billâh'ın (ö. 656/1258), kadın olması sebebiyle Şecerüddür'ün (ö. 655/1257) siyasi alandaki varlığına "Bir kadını yönetici seçen bir topluluk asla felah bulmayacaktır" hadisiyle itiraz ettiğini ve onun sultanlığını onaylamadığını anlattıktan (s. 227-8) sonra şârihlerin bu konuyla yoğun şekilde ilgilenmediklerini (s. 229), hadis yorumlanırken Şecerüddür'ün çok fazla zikredilmediğini ve bunun dönem açısından mesele olarak kabul edilmediğini belirtir (s. 231).

Üçüncü Bölüm'ün kurgusuyla ilgili bazı hususlara da dikkat çekilmelidir. Anlaşıldığı kadarıyla bu hadislerin şerhleri, standart sorular eşliğinde okunmamıştır. Esasen hadislerin şerhleri okunurken her bir kitaba aynı soruların sorulmaması, çok sayıda âlimin görüşünün art arda serdedilmesi, başlıklarda bazı bilgilerin tekrarlanmasına neden olmuştur.⁵ Öte yandan merkez ve çevrede telif edilen şerhlerin farklılaştığı iddiası, bu bölümde okuyucuya yansıtılmamıştır. Son olarak yazarın hicri 7. ve 8. asır şerhlerini, önceki dönemlerdeki şerhlerle karşılaştırmaması da dikkat çeker. Çalışmada önceki dönemlerden de birkaç şerh belirlenseydi okur, hem yazarın iddia ettiği gibi Haçlı-Moğol etkisinin şerhlere girişini hem de ele aldığı hadislerin yorumlarının zamanla değişip değişmediğini görebilirdi.

Eserde yazımla ilgili bazı hatalara ya da standart olmayan kullanımlara rastlamak mümkünse de bunların metne oranı azdır. Bununla birlikte yazarın taksim (/) işaretini hangi mantıkla kullandığının anlaşılabilmesi⁶ ve kitap boyunca tarihler belirtilirken hicri kelimesinin ilk harfinin büyük yazılması, okuma sırasında dikkat dağıtan unsurlardır. Az da olsa bazı şahıs isimleri hatalı kaydedilmiştir. Örneğin “Sa’düddin Hamûye” (s. 72) “Hammûye”, “Zeyneb bint Kemâlüddin el-Makdisi” (s. 92) “el-Makdisiyye”, “İbn Dakîk” (s. 151, 155, 234) “İbn Dakîkul’id” şeklinde düzeltilmelidir. Bununla birlikte bazı eser isimlerinin hatalı kaydedilmesi dikkat çeker. Söz gelimi “*Meşâri’u’l-eshvâk ilâ mesâri’i’l-uşşâk ve müssîru’l-garâm...*” (s. 11 dp. 75) “... müssîru’l-garâm...”, “*el-Müntehab fî ‘ulûmi’l-hadis*” (s. 63) “*el-Müntehab fî Ulûmi’l-hadis*” olmalıdır (ayrıca bk. s. 19, 60, 63, 64, 134, 136, 137, 139, 175). Bazı eser isimleri ise genel kullanımdan farklı olarak Farsça terkibe göre yazılmıştır: “*Hüsni’l-muhâdara fî tarih-i Mısır*” (s. 85 dp. 297), “*Sünen-i Kebîr*”⁷ (s. 100), “*Şerhu Sahîh-i Müslim*”⁸ (s. 137, 139), “*Şerhu Muhtasar-ı Müslim*” (s. 139).⁹ Son olarak bazı dipnot numaralarının metinde büyük yazılması da teknik problem olarak zikredilebilir (s. 82 dp. 287, s. 104 dp. 376, s. 199 dp. 574, s. 215 dp. 613, 614).

Sonuç olarak anılan eksikliklerine rağmen Demirci'nin çalışması, hadis tarihinin hicri 7. ve 8. asırlarını konu edinmesi ve Memlûk dönemi hadis araştırmalarına katkı sağlaması bakımından önemlidir. Bununla birlikte dönemin siyasi ve sosyal olaylarının hadis çalışmalarını etkilediği ve şerhlerin telif edildikleri bölgelere bağlı olarak bazı farklılıklar içerdiği tespiti önemli olmasına karşın, çalışmada mezkûr hususlar yeterince takip edilememektedir. Yazarın hem bölge hem de zaman kaydını geniş tutması, bunların yanı sıra sadece Haçlı seferleri ve Moğol saldırılarının şerhlerdeki etkisi incelenebilecekken dönemde meydana gelen başka olayların da araştırmaya dâhil edilmesi, kitabın başında işaret edilen hedeflerin gerçekleştirilememesinin muhtemel sebepleridir.

5 Üçüncü Bölüm'deki “Türklerle Savaşma(ma)k” başlığında bu durum net olarak görülür (s. 167-82).

6 Örnek olarak “depremi/lerinden” (s. xv), “tarih/asır/yüzyıl” (s. XLVI), “başlık/larda” (s. 41), “Sünneti/Sünnî düşünceyi” (s. 44), “kontrol edilemeyen/zapt edilemeyen” (s. 90), “folklorik/halkiyat” (s. 155) kullanımları zikredilebilir.

7 Mezkûr eserin doğru yazımı “*es-Sünenü’l-kübrâ*” olmalıdır. Bununla birlikte yazarın burada *Sünenü Ebi Dâvûd, Sünenü İbn Mâce* ve *Sünenü’n-Nesâi* şeklindeki kullanımların hemen peşinden Beyhakî'nin eserini *Sünen-i Kebîr* olarak kaydetmesi, kitap isimlerini yazarken belli bir standardın olmadığını gösterir (s. 100).

8 Yazarın aynı kitabı farklı şekillerde kaydetmesine örnek olarak s. 135-41'deki tabloya bakılabilir.

9 Mezkûr eser s. 139'da Ebû Ömer Osman b. İbrahim'e, s. 140'ta ise Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Mısri'ye nispet edilmektedir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Zübeyde Özben Dokak. *Maverâünnehir Hanefî
Usûlünde Sünnet V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde
Mukayeseli Bir Yaklaşım.* İstanbul: İFAV, 2020, 296 sayfa.**

Ali SEVER*

Sünnetin tespiti ve anlaşılmasına yönelik Ehl-i hadîs'in yaklaşımı dışındaki bakış açıları inceleyen çalışmaların artması hadis sahasına yeni perspektifler kazandırması açısından önemlidir. Disiplinlerarası özelliğe sahip olması nedeniyle bu tarz çalışmalar kaynak, metod, sınırlılıklar, kesişen noktalar ve çıktılar itibarıyla dikkatle incelenmelidir. Ülkemizde son yıllarda itikadi ve fıkhi mezheplerin sünnet anlayışları üzerine yapılan çeşitli çalışmalar 1- mezheplerin genel anlayışlarını tespit etmeyi hedefleyen, 2- bir isim ve bu ismin eserlerini merkeze alan, 3- belli bir bölge ve zaman dilimini esas alan çalışmalar olarak tasnif edilebilir. Dokak'ın üçüncü kısma dâhil edilebilecek matbu doktora tezinde 5.-8./11.-14. asırlar arasında yaşamış Mâverâünnehir bölgesi Hanefî usul âlimlerinin sünnet anlayışları ve konuyla ilgili meseleler incelenmiştir.

Eser, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmanın coğrafi ve zamansal çerçevesi, amacı, metodu, temel kaynakları ve literatür değerlendirmesine yer verilmiştir. Birinci Bölümde sünnetin tanımı, içeriği, kaynağı, taksimi ve bağlayıcılığı konuları işlenmiş, İkinci Bölümde haberin tarifi ve kısımları ele alınmıştır. Üçüncü Bölümde haberin inkitâ, zâhirî ve bâtinî inkitâ başlıkları çerçevesinde konu edilmiştir. Dördüncü Bölüm ise râvi ve rivayet konularıyla ilgili çeşitli meselelere dairdir. Birinci Bölümde Hanefî usul eserlerinde genellikle haber bahislerinin altında sunulan sünnet konusu merkeze alınmaktadır. Kitabın temel konusu olması nedeniyle böyle bir tasarruf anlaşılabilirse de daha sonra haber başlığının genel manada işlenip akabinde gelen bölümlerde râvi-rivayet, râvi-rivayet içerikli bir tasnifin izlenmesi konular arasındaki bağlantıyı takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca bu durum bazı meselelerde kısa aralıklarla sıkça tekrara neden olduğundan okuyucuyu ayrıca yormaktadır.

Çalışmanın çerçevesinin belli bir zaman dilimi ve coğrafya esas alınarak çizilmesi, Hanefî mezhebinde fukaha ve mütekellimün metotlarını benimseyen usulcülerin sünnetin kapsamına dair farklılaştıkları noktaların belirtilmesi, daha ziyade vaka-konu odaklı anlatılan umûmü'l-belvâ meselesinin râviye dönük boyutuna da vurgu yapılması (s. 191-2), Hanefî usul eserlerinde cerh-ta'dîl içeriğinin daha ziyade mezhebî saiklerle gündeme geldiğinin belirtilmesi (s. 271-2) kitabın dikkat çekici yönlerindedir.

* Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. asever@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5615-2001

Çalışmanın isminden itibaren bölgesel ve zamansal tayinlerin oluşu okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Bununla birlikte ilgili zaman içerisinde Hanefî mezhebinin bölgedeki durumu net bir şekilde yansıtılmamıştır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların da etkisiyle metinde geçen Orta Asya Hanefîleri, Buhara Hukuk Okulu, Buhara-Semerkant Okulu, Semerkant meşâyihî, Mâverâünnehir meşâyihî gibi ifadelerin ne tam olarak içeriğinden ne de kesiştikleri ve ayrıştıkları noktalardan bahsedilmektedir. Kitabın dönemsel sınırlar başlığında değinilmemesine karşın çalışmanın amacı sunulurken Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) eserindeki ayrımın dikkate alındığı anlaşılmaktadır ancak konunun bu şekilde arzı yeterli gözükmemektedir. Ayrıca bu kısımda tarih-tabakât eserlerine de başvurulmamıştır. Burada çalışmanın hacmini zorlamaksızın en azından Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr*'ı üzerinden ya da bu eserin üzerine yapılan çeşitli çalışmalardan mezhep içindeki çizgilerin bölgedeki durumuna değinilebilirdi.¹ Ayrıca Semerkant Okulu'nun mezhep içinde bir ekol olup olmadığı da kitapta ikna edici düzeyde işlenmemiştir.

Çalışmanın temel kaynakları hususunda yazar, sınırları çizilen üç asır içerisinde değerlendirmeye alınan eser sayısında dengeli bir dağılım gözetmiştir. Ancak özellikle aşağıda bir kısma değinilecek olan ikincil literatür açısından bazı çalışmalar gözden kaçmıştır. Girişte tarihsel arka plan anlatılırken Hanefî mezhebindeki itikadi gelişmelere dair Çağfer Karadaş² ve Mehmet Kalaycı'nın³ ilgili çalışmaları, Hanefî usulcülerin hadislerle ilgili görüşlerinin geniş bir perspektiften görülebilmesi için Abdülmecîd et-Türkmânî'nin *Dirâsât fi usûli'l-hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*'si, içinde usul âlimlerinin de bulunduğu 20 küsur Hanefî âlimin sünnet tanımına yer veren Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti'l-ebâr* ve şerhi *Nuhbetü'l-enzâr*'ı bu çerçevede zikredilebilir. Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Âlimleri* ile Mehmet Boynukalın'ın *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* de tarihsel süreci göstermesi adına faydalanılabilecek eserlerdendir. Bu çalışmalar yazarın kitabında değinmediği ve özellikle günümüze eserleri ulaşmayan âlimleri göstermesi açısından da önemlidir.

Çalışmanın metodu mezhep içindeki iki yaklaşımın mukayesesi üzerine kurulmuştur. Konu başlıklarına göre tarafların görüşleri belirtilmiş, zaman zaman farklılaşan yönlere özellikle dikkat çekilmiştir. Ancak yazar, konu hakkında bazı yerlerde tahlil ve tenkit yapmamış, bazı yerlerde ise kendi yorumları oldukça sınırlı kalmıştır. Bu tür katkılar bölüm sonlarındaki değerlendirme başlıklarında da ağırlığını hissettirmemektedir. Karşılaştırma, benzerlikler ve farklılıklar şeklinde bir bütün olarak yapılsaydı metodun çalışmaya katkısı daha net görülebilirdi. Mevcut hâliyle bu iki husus iç içe geçmiş gibidir. Mukayesenin tarafları meselesi üzerinde de durulmalıdır. Yazarın metot kısmında (s. 30-1) belirttiği çerçeve kitap boyunca

1 Konuyla ilgili bk. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebü Hanife'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 19, s. 163-201.

2 "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdilik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usul İslam Araştırmaları*, 2006, VI, sy. 6, s. 57-100.

3 "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı: Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme", *İmâm Mâtürîdî'nin İzdüşümü* (ed. Sıddık Korkmaz), Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 293-335.

düzenli olarak takip edilmemiştir. Çalışmanın yöntemi başlığında Hanefî usulündeki iki hat arasındaki farklılıklar Debûsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) ile mütekellimûn usulünü benimseyenler olarak belirtilen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Semerkandî, Lâmişî (ö. 6./12. asrın ilk yarısı) ve Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) üzerinden bir mukayesenin yapılacağı söylenmiştir. İfade edilen zaman diliminden önceki ilgili meselelerde ise Cessâs'ın (ö. 370/981) eserine müracaat edileceği belirtilmiştir. Ancak usul âlimi olup olmadıkları konusu bir yana, özellikle son bölümde Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) görüşlerine yer verilerek belirtilen sınırın dışına çıkılmıştır.

Karşılaştırmanın tarafları olarak Şâfiîler (s. 93, 120, 123), cumhur ulema (s. 53), muhad-disler/ashâbü'l-hadis (s. 174, 191), hadis usulü eserleri (s. 167, 227, 259) ve hadis usulcüleri (s. 169) de gündeme gelebilmektedir. Yöntem kısmında Hanefilerin hadis usulü sistematiğine yaklaştıkları iddiasının tespiti için gayret sarf edileceği belirtilse de bu durum mevcut kapalılığı gidermemektedir. Zira bu yargıda hangi hadis usulü eserinin veya müellifinin esas alındığı belirsizdir. Atf yapılan eserlerden bir çıkarım yapmak mümkün olsa da bu eserlerin önemli bir kısmının belirtilen çerçeveden uzak oluşu yazarın tespitlerinin netleşmediğini düşündürmektedir. Ayrıca bir mezhep içerisinde farklılaşmaların olabildiği, her mezhep müntesibi âlimin aynı görüşte olmayabileceği kabulüyle yola çıkan bir çalışmada mukayese tarafı olarak sunulan kesimlerin yeknesak bir yapıdaymış gibi yansıtılması da çelişkili bir durumdur. Karşılaştırma esaslı yaklaşımın Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (s. 184-5, 216, 242) ve Üsmendî (s. 105, 114, 134, 218, 242, 244, 246) gibi âlimlerin diğer usulcülerden farklı olarak kendilerine has tavırlarını belirleme imkânı verdiği de burada belirtilmelidir.

Çalışmanın içeriği usul eserlerindeki başlıklar esas alınarak oluşturulmuş, Hanefî usulcülerin konu hakkındaki görüşleri ilgili başlıklar altında derlenmiştir. Fukaha ve mütekel-limûn metodunu benimseyenler arasında yapılan karşılaştırma zaman zaman bazı âlimlerin görüşleri çerçevesine indirilerek devam ettirilmiştir. Bu durum nispeten muğlak bir tablonun oluşmasına neden olmuştur. Mevcut sunum tarzı yazarın tercihi olsa da çalışmanın muhtevası kitapta belirtilen üç temel amaç çerçevesinde şekillendirilse hem konu daha anlaşılır olabilir hem de dönem daha iyi tasvir edilebilirdi. Böyle bir tercih üç temel amaç için soruların takibini de kolaylaştırabilirdi. Mevcut hâliyle çalışmada Hanefî fıkıh usulüne hadis usulü konularının dâhil edilmesi, Irak meşâyihî-Semerkant meşâyihî ayırımının sünnet bahislerine yansması ve hâkim geleneğe alternatifler sunulması, Moğol istilasından sonraki dönemde uzlaşma arayışlarının sünnet bahislerini etkilemesi gibi meselelerin farklı kısımlardaki işleniş belli sistematiğe sahip değildir. Çalışmanın temelini usul eserleri alınmakla birlikte tartışmaların ve farklılaşmaların fûrû fıkha yansımalarına dair bazı örnekler üzerinden uygulamaya dair açıklamalara yer verilebilirdi. Bu durum kitap okunduktan sonra okuyucunun zihninde oluşan pratiğe dönük mukadder sorulara cevap verilmesini de kolaylaştıracaktır.

Çalışmada bazı yerlerde aktarılan görüşlerin kime ait olduğu net değildir (s. 86, 90, 96, 111, 158, 194). Ayrıca eserde bir âlimin görüşünün sayfalar boyunca merkeze alındığı bir konuda diğer âlimlerin görüşlerinin yeterince sunulmadığı meseleler de dikkat çekmektedir. Bu gibi yerlerde aynı çizgideki diğer âlimlerin de bu görüşte olup olmadığı okuyucuya kapalı kalmaktadır. Kimi konularda genellemelere gidilerek Hanefî usulcülerin hadisçilerle yakınlaşmasına değinilmişse de bu yargı bazı meselelerde soru işaretlerine neden olmaktadır. Örneğin hadisçilerin mübhem cerhi kabul etmediği görüşü üzerinden Hanefî usulcülerin de onlardan etkilenmiş olabilecekleri belirtilmiştir (s. 269). Ancak bu görüşün özellikle hicrî ilk dört asırda hadis münekkitleri tarafından ne oranda benimsendiği tartışmaya açıktır.⁴

Kitap okunduğunda üslup açısından klasik metinlerin etkisinde kalındığı hissedilmekte ve tefsiri tercümelemlerle sıklıkla karşılaşmaktadır. “ve”, “ise”, “ile” bağlaçlarıyla oluşturulan cümlelerin çokluğu bilgilerin üst üste gelmesine neden olmakta ve takibi zorlaştırmaktadır (s. 62, 63, 97, 126, 133, 145, 165, 204). Bazı ifadelerin yazımı (ilme'l-yakîn/ilm-i yakîn, s. 66, 114; gâlibü'z-zann/zann-ı gâlib, s. 133, 142), lâm-ı ta'rîflerin kullanımı, kitap isimlerinin yazımı hususlarında kitap boyunca uyulan standart bir yazım şekli benimsenmemiştir. Vefat tarihlerinin sunumuna da yeterince özenilmemiştir. Örneğin 482/1089 olarak verilen Hat-tâbî'nin vefat tarihi 388/998 (s. 55) olmalıdır. Gelenek, ekol, çizgi, cumhur gibi ifadelerin anlam alanları netleştirilmemiştir (s. 23, 29). “Dönemimiz”, “coğrafyamız”, “zamanımız” gibi kullanımlar hem akademik üslupla uyumsuzdur hem de karışıklığa sebep olmaktadır. Kaynakçada yapılan ayırım da işlevsel değildir. Çeşitli meselelerin, isimlerin, kavramların yoğun olarak yer aldığı bir çalışmada konulu dizinin olmaması ise büyük bir eksikliktir.

İşaret edilen bütün bu noktalarla birlikte eserin disiplinlerarası ve karşılaştırmalı çalışmalara katkı sunacağı belirtilmelidir. Kitabın yeni baskısının özellikle sonuç kısmında araştırılacak yeni çalışma konularına yer verilmesi ilim camiası için faydalı olacaktır. Ayrıca usul eserlerindeki teorilerin fûrû fıkıh alanında ne kadar dikkate alındığına dair yeni çalışmaların yapılması, teori-pratik uyumunu görmek açısından önem arz etmektedir.

4 Konuyla ilgili bk. Halil İbrahim Turhan, “Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, XVIII, sy. 1, s. 299-335.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Ahmet Selman Baktı. *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019, 231 sayfa.

Şuheda BOZYEL*

Son yıllarda ilahiyat alanında ilmi disiplinlerin birbirleriyle ilişkisinin yansıtıldığı akademik çalışmaların sayısı artmaktadır. İslâmî ilimlerin oluşum döneminde kelam, usul-i fıkıh ve dil ilimleri arasındaki sıkı ilişkiler dikkate alındığında günümüz çalışmalarının da bu perspektiften yapılması vakıanın doğru anlaşılması adına olumlu bir adım olarak okunabilir. Kelam ile usul-i fıkıhı buluşturan meseleler zannedildiğinden daha çoktur ve bu konuların köken itibarıyla her iki ilmi disipline katkılarının ve oluşturdukları değişimin belirlenmesi önemlidir. Bu yazıda incelenecek olan eser de bu tarz bir perspektife sahiptir. Doktora çalışması olarak 2018 yılında tamamlanan *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi* adlı tez, kitaplaşma aşamasında isim değişikliğine gidilerek muhtevayı daha iyi yansıta-cak şekilde (s. 11) *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)* adıyla yayınlamıştır.

Kitap, çalışma konusu, amacı, önemi ve kaynakları şeklindeki bilgileri içeren bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Yazar çalışmanın konusunu açıkladığı giriş kısmında ibâha ile ne kastettiğini belirler. Buna göre kitabın merkez kavramı olan ve yazarın “fiil serbestisi” olarak Türkçeleştirdiği ibâha ile, özel bir meseledeki serbestiyi bildirmek için nasta yer alan ibâha kastedilmemektedir. Kur'an ve sünnette bazı meselelerin hükmünü bildirmek için sını-kıntı, sakınca, günah ve vebal bulunmadığı şeklindeki ifadeler bu kısma girer. Çalışmanın yoğunlaştığı nokta, umûm nitelikli naslarda zikri geçen ibâhadır. Yeryüzünde bulunan her şeyin insan için yaratıldığı ve onun emrine verildiği, özel olarak yasaklanan şeyler haricinde yiyeceklerin helal olduğu şeklindeki ayetler aksine bir delil bulunmadıkça eşyada asl olanın mübahlık olduğu ilkesine esas teşkil eder. İbâha-i asliyye şeklinde isimlendirilen bu prensip fıkıh usulünde kullanılan delillerden biri olan istîshâbın bir türüdür. İstîshâb deliliyle ulaşı-lan mübah hükmünün şer'î vasfını alıp almaması şer'î hükmün tanımıyla ilgili olduğu için çalışmada şer'î hükmün tanımı üzerinde de durulmuş ve bu kısım başlığa da yansıtılmıştır. Asli ibâha prensibinin Hanbelîliğin karakteristik özelliklerinden biri olduğu yönündeki yay-gın kanaat, çalışmanın hususen bu mezhebi incelemesinin sebebidir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuk Anabilim Dalı. suheda.bozyel@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-5043-8671

Mübahın şer'î vasfını alıp almaması doğrudan hükmün tanımıyla ilgili olduğu için çalışmanın Birinci Bölüm'ü Hanefî, Mâlikî ve Şâfîî usul eserlerindeki mübah kavramına getirilen tanım, bu kavramın hüsün-kubuh meselesiyle ilişkisinin kurulması ve bu anlayışa uygun olarak yazar tarafından yapılan hüküm tanımlarına ayrılmıştır. Kitabın bu kısmında ibâha/mübah kavramının usul eserlerinde nasıl ele alındığına yer verilmiş ve burada mümkün mertebe mezheplerin usul eserleri kronolojik olarak incelenmiştir. Bu bölümün alana en önemli katkısı kuşkusuz ki konunun kelami arka planını ifade eden hüsün-kubuh meselesiyle bağlantısının kurulmasıdır. Yazar, hüküm anlayışında kelami kabullerin etkisini dile getirdikten sonra, "mükellefin fiillerine taalluk eden hitâbullâh" şeklindeki hüküm tanımını ilk olarak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaptığını, sonrasında bu tanımın yaygınlık kazandığını, ayrıca Hanefî mezhebi içerisinde de bu yaygın anlayışın takip edildiğini ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî'nin Eş'arî mezhebinin hüsün-kubuh anlayışına uygun olarak ortaya koyduğu bu hüküm tanımının, Hanefî mezhebinin hem Mu'tezilî hem de Mâtürîdî kanadı için uygun olamayacağını ve bu iki kanadın dayandıkları kelami geleneğin farklılığından ötürü Gazzâlî'nin tanımıyla doku olarak uyummadığını öne sürer. Bu nedenle yazar kendisi Hanefî/Mu'tezilî ve Hanefî/Mâtürîdî geleneğine uygun iki şer'î hüküm tanım denemesinde bulunur: "Allah'ın mükellefin fiillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıfların muktezasınca şekillenen hâdis hitâbı" (s. 77), "Allah'ın mükelleflerin fiillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıflara uygun olacak şeyleri gerektiren hitâbı" (s. 83).

Kitabın başlığına konu olan ve eserin orijinallik taşıyan yönlerinden birisinin bu tanım denemeleri olduğu söylenebilir. Zira yazar literatürde hükmün tanımı ile ilgili önemli bir problemin varlığını fark edip bu problemi gidermek için bir çaba ortaya koymuştur. Yapılan tanım denemelerinde birtakım eksiklikler varsa da bunlar, sonraki çalışmalarda çeşitli eleştiri ve katkılarla giderilebilir ve mezhep geleneklerine uygun alternatif tanımlar usul literatüründe yer bulabilir.

Yazarın ifade ettiğine göre Eş'arî kelamında hüsün ve kubuh, fiillerin vasfı olarak kabul edilmediği için Gazzâlî'nin tanımının hareket noktası hitap kavramıdır. Gazzâlî'nin hükmü hasen ve kabih vasıflarından arı olarak zikrettiği fiillere taalluk eden hitâbullah olarak tanımlaması, şer'î bildiri bir anlamda hüküm üzerine konuşmanın ön şartı kılmıştır. Buna göre hitap yoksa hüküm de yoktur. Yazar, Mu'tezilî ve Mâtürîdî anlayışa uygun olarak yapılacak hüküm tanımlarında ise hitaptan değil, fiillerin vasıfları üzerinden hareket edilmesi gerektiğini ifade eder. Farklı sonuçları olmakla beraber her iki mezhepte de hüsün-kubuh fiillere içkin vasıflar olduğu için hitap da buna uygun olarak gelir. Yazarın mezkûr mezhepler için yaptığı tanım denemeleri, hitâbullah ile fiillerin hüsün-kubuh vasıfları arasındaki ilişkiyi ifade etme açısından başarılı olsa da hitabın olmadığı dönemlerde hükümlerin akıl tarafından ispat ve idrak edilmesi açısından eksiktir.¹ Fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarını bizatihi barındırdıkları için hitâbullah ile varit olan hükümlerin akıl tarafından da idrak

1 Tanımla ilgili benzer noktadan eleştiri ve alternatif diğer tanımlar için bk. Osman Güman, *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi*, İstanbul: Beka Yayınları, 2019, s. 60 vd.

edilebileceği sonucuna yorumlama yoluyla ulaşabilse de Mu'tezile mezhebi açısından hitaptan önceki hükümlerin durumu hakkında yazarın tanımında hâlâ bir belirsizlik bulunmaktadır. Yazarın 77. sayfada "hitap/nakil" şeklindeki kullanımından bu iki kavramı eş anlamlı kullandığı anlaşılmaktadır. Hüsün-kubuh meselesinde belirtildiği üzere Mu'tezile'de kulun mükellef olması sem' ile değil akılla başlatılarak teklif alanı şeriatın vürûdünden öncesini de kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre nakil yoluyla Allah'ın hitabının bulunmadığı dönemlerde kişi zulmün kabih, adaletin hasen olması gibi bazı hükümleri bilir ve bunlardan sorumlu olur. Dolayısıyla Mu'tezile nezdinde şer' öncesi dönemde akıl yoluyla bir hitaptan söz etmek gerekse de nakil anlamında bir hitabın olmadığı açıktır. Bununla birlikte Mu'tezile için şer' öncesi dönemde de hüküm var demektir. Yazar Hanefî/Mu'tezilî kanada uygun olarak yaptığı tanımda "hâdis hitap" kavramındaki dipnotta Mu'tezile nezdinde ezeli bir kelam sıfatının bulunmaması sebebiyle hitaba sonradan yaratılmış manasında mahlûk kaydının konduğunu ifade etmiştir. Yazar açıkça belirtmese de burada birçok hükümün kaynağı olan ve Allah'ın kelam sıfatının tecellisi olan Kur'an'ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Gerek buradaki mahlûk kaydı gerekse yazarın hitap ile nakli eş anlamlı olarak kullanması, Mu'tezile için hükümlerin akılla da idrak edilebileceği ve kulların bazı hükümlerden akıl yoluyla sorumlu olacağı anlayışına tanımında yer verilmediğini göstermektedir. Yazarın tanım denemelerinden sonra önceki açıklamalarıyla ilişkisini kurarak tanımlarını izah etmesi, zikrettiğimiz hususlardaki belirsizliği ve eksiklikleri giderebilirdi.

Kitabın Birinci Bölüm'ünde diğer kelami doktrinlerin ve fıkhî mezheplerin ibâha tanımları ve hüküm anlayışlarına yer verilmişken son iki bölüm eserin adında geçtiği üzere Hanbelî mezhebine ayrılmıştır. İkinci Bölüm'de Hanbelî fıkhî düşüncesi ve ibâha prensibini inceleyen yazar, burada usul yazım metotlarına verilen fukaha ve mütekellimûn şeklindeki adlandırmayı usul eserlerini tasnif ederken niçin kullanmadığını açıklamaktadır. Buna göre fıkhî usulü müellefatının tasnifinde esas alınan kriterlerin tam olarak aydınlatılamamış olması ve bu konuda ortak bir kabulün olmaması şeklindeki haklı gerekçelerini sıralayan yazar, konuya dair görüşünü destekleyen örneklere de yer verir. Cessâs'ın (ö. 370/981) usul eserinin fukaha metodunun öncüsü olması gibi yaygın kabulün yanlış olduğunu ifade etmesi, fukaha ve mütekellimûn metotları için belirlenen kriterleri irdeleyip çeşitli itirazlar yöneltmesi bu bölümün en önemli kısımlarındandır. Hanbelî usulcülerin eserlerinin hangi kategoriye girdiğinin net olmadığını belirten yazarın, mezhebin ilk usul eseri olarak Ukberî'nin (ö. 428/1037) *er-Risâle*'sini zikretmesi ve çalışması kapsamında bu eseri değerlendirmesi önemlidir. Bu bölümde ele alınan konulardan biri de mezhep imamı Ahmed b. Hanbelî'nin (ö. 241/855) fakihliği ve bir mezhep olarak Hanbelîliğin özgünlüğü problemidir. Zira yazara göre kitabın başlığındaki "Hanbelî fıkhî" ifadesi zımında Hanbelîliğin bir fıkhî mezhebi olduğu iddiasını taşır. Yazar burada, Ahmed b. Hanbelî'nin Şâfiî (ö. 204/820) etkisinde bir âlim olmadığını ve fıkhî anlayışının da bu çizgide gelişmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbelî'nin mihne hadisesinde tavrı ve bu bağlamdaki tarihî bazı vakıalara atıf yapar. Bu bilgilerin kitabın İkinci Bölüm'ünde yer alması kronolojik bir problemdir. Zira yazarın

yaptığı bu açıklamalar mezhebin özgünlüğüne dair tartışmalar bağlamında ele alınır. Konu tertibi ve meselelerin ele alınışındaki sıralama açısından bu tür bilgilere giriş bölümünde yer verilmesi daha doğru olurdu.

Birinci Bölüm'de Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebi literatüründe şer'î bir hüküm olup olmaması bakımından ibâha kavramını ele alan yazar, Hanbelî usulündeki anlayışı ise bu bölüme bırakmıştır. Burada ibâha kavramının daha iyi anlaşılması için kavramın ilişkili olduğu hüküm anlayışı ve şer'î bildirimden önce eşyanın durumu meseleleri incelenmiştir. Buradaki açıklamalar ile yazarın kitap boyunca ibâha-i asliyye/şer'iyye şeklindeki kullanımındaki maksadı da aşikâr hâle gelmektedir. Zira ibâhanın akliliği onun asliliği ile doğrudan ilgili iken şer'î olması bir bildirimle bilineceği sonucuna bizi götürecektir. Şer'î bildirimden sonra birtakım fiillerin mübah olarak adlandırılmasında mezhep içerisinde ortak bir kabul bulunurken bildirimden önce mübah kavramının kullanılmasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bildirimden önce hükümlerin kaynağı akıl olduğuna göre burada mübah kavramının kullanılması akliliği ve asliliğini gündeme getirmektedir. Hanbelî usul düşüncesinde her iki görüşün de kendine yer bulması yazarı böyle bir kullanıma sevk etmiş gibidir. Yazar mezhep içerisinde aklın rolünü vurgulayan hüsün-kubuh teorisini benimseyen ve bu anlamda Mu'teziléden etkilendiğini düşündüğü âlimlere vurgu yapmakla beraber, bu âlimler ile etkilendikleri muhtemel Mu'tezilî âlimler arasındaki bağlantıya dair bir bilgi sunmamıştır. Mezhep görüşleri arasındaki irtibatın şahıslar arasında kurulmamış olması, okuyucunun zihninde bir soru işareti oluşturur. Örneğin yazar Hanbelî mezhebinde akılcılığın temsilcisi olduğunu ifade ettiği İbn Akil'in (ö. 513/1119) Mu'tezile etkisindeki görüşlerine atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte mezkûr âlimle herhangi bir Mu'tezilî âlim veya eseri arasında organik bir bağlantının varlığına dair bir bilgi yahut değerlendirmeye yer vermemiştir.

Üçüncü Bölüm'de Hanbelilik'te ibâha prensibinin yeri ve kullanımının incelenmesi amaçlandığı için evvela Hanbelî usulünde edille-i şer'iyye tasnifleri ele alınmıştır. Burada asli/şer'î ibâhanın, şer'î deliller sıralamasında yerinin anlaşılması için yazar, ittifak edilen ve ihtilaf edilen diğer şer'î delilleri de açıklamıştır. Konu bağlamında mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi eserlerinin ayrı ayrı incelenmesi meselenin tarihî seyrinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Yazarın herhangi bir delilin bir mezhebin karakteristiği olduğu iddiasının ne anlama geldiğini irdelemesi ve bu konudaki kanaatleri kitabın alana sunduğu bir katkı olarak görülebilir. Bir şer'î delilin mezhep karakteristiğini yansıttığını söylemenin o delilin kullanılma sıklığı ve kullanıldığı alanın genişliğiyle ilgili olduğunu belirten yazar, ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin fûrû fıkhıdaki yansımalarına da değinmiştir. Prensibin mezhep içerisinde nasıl işletildiğine dair örnekler verilmesi ise konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Son olarak aslen bir doktora çalışması olması hasebiyle genel olarak yazım tekniği açısından akademik üsluba riayet edildiği gözlenmekle birlikte eserde karşılaşılan bazı eksikliklere değinilebilir. Kitapta bazı başlıkların art arda gelmesi, alt başlık ile bir üst başlık arasında

geçiş metinlerinin olmaması okuyucunun konuları takip etmesi açısından birtakım güçlük-
lere ve kopukluklara sebep olmaktadır (örneğin bk. s. 46 ve 67). Yine bazı meselelerde bir ön
açıklama olmaksızın verilen dipnotlarda yazarın bu kaynağa hangi maksatla atıf yaptığı net
olarak anlaşılamamaktadır. Dipnottaki kaynağın, yazarın kendi görüşünü desteklediği için
mi yoksa eleştiriye konu olduğu için mi verildiği açık değildir (örneğin bk. s. 162, dp. 411).
Dipnotlarla ilgili gözlemlenen bir başka eksiklik, yazarın 163. sayfada dipnotta yer verdiği
bir kaynağa ana metinde “aynı çalışma”, “ilgili çalışma” şeklinde atıfta bulunmasıdır. Bu du-
rum ana metinle dipnottaki bilgi geçişi açısından bir problem arz etmektedir.

Sonuç olarak kitabın genel itibarıyla adına uygun bir süreçle ilerlediği ve yazarın hedef-
lediği istikamette bir yol takip ettiği söylenebilir. Usul-i fıkhın iki temel meselesi olan “hü-
küm” ve “edille” bahislerinde âlimlerin kelami anlayışlarının etkisini göstermesi açısından
kitap alana bir katkı sağlamaktadır. Bu tür eserlerin, araştırmacıları usul-i fıkıh ile kelam il-
minin irtibatlı olduğu konuları çalışmaya sevk etmesi ve bu sayede literatürdeki boşluğun
dolması diğer bir önemli katkıdır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Osman Bayder. *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî
Geleneğe Etkisi. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve
Kültür Vakfı Yayınları, 2020, 195 sayfa.***

Abdullah BARDAKCI*

Klasik eserlerle olan irtibatımız arttıkça klasiklerin nasıl klasikleştiği konusuna olan ilgi ve merakımız da derinleşiyor. Özellikle Hanefî fıkıh literatürünün klasik hüviyetini kazanmış bazı örnekleri, sâir kitaplardan daha fazla ilgi görmüş, birçok çalışmaya konu olmuştur. Mâverâünnehir bölgesi fakihlerinden Ali b. Ebî Bekir el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* isimli eseri de üzerine şerh, haşiye, ta'lik türlerinde yüzün üzerinde çalışma yapılmış bir klasiktir. Osman Bayder, *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* adlı kitabında Merğînânî'nin meşhur eserinin kendinden sonraki Hanefî geleneğe etkisini incelemektedir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Kitaptaki yol haritasını ve izlenen yöntemi bölümler özelinde açıklayan detaylı bir giriş bölümü barındırmayan eserin "Öz Söz"ünde yazar, kitaptaki hedefini ve kitabın inceleme alanını şöyle belirtmiştir: "Bu çalışma *Hidâye*'nin Hanefî literatürü açısından önemini ve sonraki döneme etkisini incelemektedir" (s. 8). Birinci Bölüm'de standart bir âlim biyografisinin aktarımı yerine Merğînânî'nin yer aldığı gelenekten, içinde bulunduğu ilmî çevreden bahsedilmiş ve mezhep içindeki konumu ile içtihat derecesi tartışılmıştır. Bu bölümde müellifin hayatına dair kitabın iddiasını desteklemeyecek bilgilerin bulunmaması kitap için artı olsa da Merğînânî'ye ait eserlerin tamamının burada verilmemesi eksiklik olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bazı eserlerin zikredildiği yerde Merğînânî'nin *Muhtârâtü'n-nevâzil* isimli eseri sehven *Muhtârâtü'z-Ziyâdât* olarak verilmiştir (s. 19). Zira kaynaklarda Merğînânî'ye böyle bir eser nispet edilmemektedir. Yazar bu bölümde, Merğînânî'nin Hanefî füru fikhî açısından konumunu tartıştıktan sonra onun mezhebin usulündeki önemini de önemli usul ve kelam kitaplarının aktarım silsilelerini inceleyerek göstermeye çalışmıştır.

Kitabını genel bir bakışla, Birinci Bölüm'de Merğînânî, İkinci Bölüm'de *Hidâye*, Üçüncü Bölüm'de de *Hidâye*'nin geleneğe etkisi olarak bölümlendiren yazar, İkinci Bölüm'de *Hidâye*'nin Hanefî literatüründe nerede durduğunun tespiti için bu literatürdeki farklı tasnifleri değerlendirmiştir. Bu bağlamda metin-şerh-fetâvâ ayırımını inceleyip *metin* kavramına giren eserler ile bu eserlerin temel özelliklerini tespit etmeye çalışmıştır. Sonrasında *Hidâye*'nin

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. abdullah.bardakci@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1876-6595

metinsel özelliklerini, tertibini ve kaynaklarını irdelemiş, *Hidâye*'nin üzerine yazıldığı *Bi-dâye* ile Kudürî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ını karşılaştırmıştır. Ayrıca *Bidâye* metnine kaynak olarak *el-Câmi'ü'l-kebir*'in değil de *el-Câmi'ü's-sağir*'in tercih edilmesinin muhtemel sebepleri üzerinde durmuştur.

Kitabın asıl amacının temellendirilmesini oluşturan Üçüncü Bölüm'de yazar, *Hidâye* şârihlerinin eser hakkındaki görüşlerinden başlayarak Merğînânî sonrası Hanefî gelenekte *Hidâye*'nin etkisi ve önemini göstermeye çalışmaktadır. Yazar, *Hidâye*'nin etkisini, medreselerde çok okutulması, üzerine çok çalışma yapılması, tercihlerinin sonraki eserlerde ve kaza ve fetvada tercih edilmesi üzerinden incelemektedir. Bundan sonra *Hidâye*'nin Hanefî coğrafyadaki (Irak-Şam-Mısır-Anadolu ve Hint bölgesi) seyrini, ilmi çevrelerde dolaşımını, Merğînânî'nin öğrencileri ve bölgelerde *Hidâye* üzerine yazılan ilk eserler ve yazarları hakkında bilgi vererek ele almıştır. Son olarak *Hidâye* etrafında şekillenen literatürü ilk örneklerinden başlayarak veren ve değerlendiren yazar, "ehl-i hadis eğilimli Hanefiler" in *Hidâye* üzerine yazdıkları eserlerden Hanefî çevrelerdeki hadise yaklaşım farklarını göstermeye ve açıklamaya çalışmıştır. Kitap, yapılan çalışmanın hasılasını ifade eden bir bölümden ziyade, önceki bölümlerin özetini içeren kısa sonuç bölümünün ardından *Hidâye* üzerine yapılmış çalışmaların listesini içeren ve Merğînânî'den gelen Hanefî geleneği gösteren tabloyla tamamlanmaktadır.

Yazarın, *Öz Söz*'de kitabında izleyeceği yolu ve metodu ayrıntılı olarak açıklamaması ve bölümlerin birbiriyle ilişkisini açıkça ortaya koymaması, bölümler arası bir kopukluk hissine sebep olmuştur. Bölümlerin amaçlarının kitabın ana amacını nasıl desteklediği yazar tarafından daha net ifadelerle verilseydi, kitabın tezi daha güçlü bir şekilde aktarılabilirdi.

Birinci Bölüm'de, tekrarlana gelen tarihî bilgiler yerine Merğînânî'nin ilmî çevresi hakkında malumat verilmiş olsa da *Hidâye*'nin yazıldığı dönemin ilmî muhiti ve Mâverâünnehir fukahası hakkında yeterli arka plan bilgisi sunulmamıştır. Zira bu bölgenin âlimlerinden olan Merğînânî, eserini de kendisinden önce gelenek oluşturmuş bir muhite yönelik yazmıştır. Bu bağlamda, Merğînânî'nin hoca-talebe ilişkileri kadar, *Hidâye*'nin yazıldığı ortam ve o ortamın fikhi işleyişi de eserin ve müellifin anlaşılması için önem arz etmektedir. Ayrıca, *metin* ve şerhlerin, Mâverâünnehir Hanefiliği'nde ve bölge eğitim geleneğinde hangi aşamalarda ve hangi işlevleriyle kullanıldığı daha net verilerle ortaya konulsaydı, *Hidâye*'nin yazılış amacı daha iyi anlaşılabilirdi.

Eserde Merğînânî'nin içtihat derecesi meselesi, İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sındaki tasnifi etrafında gelişen tartışmalar, taraflar ve tarafların gerekçeleri ile ilk eleştirileri hedef alan eleştiriler de eklenerek zengin bir muhtevayla ortaya konulmuştur. Bu tartışma neticesinde, aynı zamanda İbn Kemal Paşa'nın fukaha tasnifinin de nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyacak bir biçimde, Merğînânî'nin içtihat derecesi/mezhep fukahası içindeki yeri tartışılmıştır. Buna göre İbn Kemal Paşa fukahayı tabakalara ayırırken onların kendi fikhi yeteneğine/seviyesine göre değil, mezhep içinde öne çıktıkları

özelliklerine göre sınıflandırmıştır. Merğînânî mezhepte, özellikle *Hidâye*'deki tercihleriyle ön plana çıktığı için ashâbü't-tercih tabakasında yer almıştır (s. 31). Bu bölüm hem İbn Kemal Paşa'nın tasnifinin hem de Merğînânî'nin mezhep içindeki rolünün anlaşılması bakımından önemli tespitler içermektedir. Ayrıca yazar, *Usûlü'l-Pezdevî* şârihlerinin verdiği rivayet silsilelerini ve Mâtürîdî gelenekte önemli bazı akaid/kelam eserlerinin rivayet silsilelerini incelemiş ve önemli usulcülerin arasında Merğînânî'nin de yer aldığını tespit edip bunları kitapta göstermiştir. Yazarın, fûrû fıkhıdaki eseri ve etkisiyle bilinen bir âlimin, mezhebin usulü açısından önemine işaret etmesi, Merğînânî'nin usul birikiminin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

Yazarın İkinci Bölümde metin-şerh-fetâvâ ayırımına değinmesi *Hidâye*'nin konumu açısından yerinde bir nokta olsa da aslında şerh olarak yazılan bu esere neden *metin* muamelesi yapıldığı açıklanmamaktadır. Zira yazar Merğînânî'nin *Hidâye*'de yaptığı önemli şeylerin başında mezhep içi görüşlerin delil ve gerekçelerinin yer alması olduğunu sıkça tekrarlasa da (s. 7-8, 66, 74, 75, 87, 153) aslında gerekçelere yer verilmesi zaten şerhlerin genel bir özelliğidir. Ayrıca *Hidâye*, yazarın *metinlerin* özellikleri içinde zikrettiği “muhtasar olması” şartına da uymamaktadır. Bunlara rağmen Merğînânî'nin bu eserinin neden *metin* gibi muamele gördüğü sorusu kitapta cevaplanmamıştır.

Yazarın mezhepte muteber *metinlerin* temel özelliklerini verdiği kısımda serdetmiş olduğu özellikler *metinlerin* işlevlerinin anlaşılması açısından güzel bir deneme olsa da tenkite açık yönleri bulunmaktadır. Öncelikle yazar bu özellikleri belirlerken hangi metinleri esas aldığını açıkça belirtmemiştir. Eğer bu özellikler sonradan “dört metin” olarak adlandırılan eserler üzerinden yapıldıysa, ki bu ihsas edilmektedir (s. 61), bu tercihin gerekçesi verilmeliydi. Eğer böyle bir kriter yoksa, tüm muhtasar eserler/metinler aynı zamanda, aynı ortamda ve aynı amaçlar için yazılmış gibi sunulmuş olacaktır ki bu da ilgili türlerin tarihî süreçlerinin ihmal edildiği anlamına gelmektedir. Buna binaen yazar, standartlara uymayan ilk dönem muhtasarlarından ziyade mezhepte dört metin olarak adlandırılan metinler ile *en-Nukâye*, *Gurer*, *Mültekâ* gibi eserler üzerinden, serdetmiş olduğu özellikleri izah etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple de *metinlerin* gerekçeleri barındırmamasından dolayı mezhebin entelektüel birikimini anlatma ve inceleme amacı gütmeye ifade edilmektedir (s. 64). Ancak yazarın daha önce belirttiği gibi, Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952) ve Kudûrî'nin (ö. 428/1037) muhtasarları ile *Hidâye* bu anlamda sonraki metinlerden farklı özellikler barındırmaktadır (s. 60-1). Bu da en azından muhtasar literatürü için, tarihî süreçte bazı değişiklikler olduğuna işaret etmektedir. Yine bu düşüncenin bir sonucu olarak, eserde *metinlerin* asıl kitlesinin kadı ve müftüler olduğu belirtilmiş ve bu kesimlerin de belli bir dönemden sonra delile çok fazla ihtiyaç duymadığı söylenmiştir (s. 64-5). Yazarın bu iddiası belli bir dönemden sonrası için doğru olabilirse de bunun tüm Hanefî fıkıh tarihine genellenmesi tartışmaya açıktır. Bununla birlikte, *metinlerin* kanunlaşma yolunda atılan adımlar olduğu (s. 59), bu *metinlerin* daha çok “kadı ve müftüler için standart görüş sunma” ve ilk basamak tedrisi amacı taşıdığı (s. 60) iddiaları da delillendirilmemiştir. Bu önemli iddiaların

gerekçelendirilmeden, ön kabul şeklinde kitapta yer alması ve kitabın düşüncesine yön vermesi kitabın zayıf yönlerindedir. Zira yazar *Hidâye*'yi de bu öncüllerle anlamaya çalışmaktadır. Hâlbuki Üçüncü Bölüm'ün başında yazarın *Hidâye* şârihlerinden yaptığı alıntılar (s. 87-8, 90, 91) ve kitabın çeşitli yerlerinde *Hidâye* hakkında yapılan alıntılarda kazâ vurgusu hiç yer almamaktadır. Bu da en azından *Hidâye* için, *metinlerin* kazâdaki işlevinin yazarın tasvir ettiği derecede önemli olmadığını gösterir.

Hidâye'nin kaynaklarını incelediği bölümde yazar, *Hidâye*'nin kaynakları yerine *Hidâye*'nin metni olan *Bidâye*'nin kaynakları üzerinde durmuştur (s. 68-76). *Hidâye*'nin mezhep ve literatür içinde durduğu yer ve temsil ettiği birikimin anlaşılması açısından önemli olan bu bölümde, kitapta incelenen eserin kaynaklarının araştırılmamış olması önemli bir eksikliklerdir.

Kitabın ana amacını temellendirmeye imkân verecek olan *Hidâye*'nin tercihlerinin mezhepteki etkisine dair kısımda sadece dört örnek zikredilmekte (s. 94-6), ardından *Hidâye* tercihinin kabul edilmediği durumların bulunduğu belirtilmektedir. Ancak burada hem örnek sayısı azdır hem de verilen örneklerin ikisinde mezhep içinde Merğînânî'nin tercihi dışındaki görüşün de önemli *metinlerde* tercih edildiği ifade edilmiştir. Merğînânî ve *Hidâye*'nin en önemli özelliği olan tercih ve tashih faaliyetinin mezhebe etkisini ispat edecek önemli argümanlar bu kısım altında daha zengin bir muhtevayla verilebilirdi. Ancak ilgili örnekler kemiyet ve keyfiyet bakımından yetersizdir. Zira kitapta *Hidâye*'nin tercihleri ve *Hidâye* üzerine yazılan eserler dışında *Hidâye*'nin mezhep içindeki konumunu temellendirecek başka bir argüman bulunmamaktadır.

Yazarın *Hidâye*'nin nakli üzerinden gösterdiği seyir (s. 112-3) aynı zamanda Hanefîliğin, daha özelde Mâverâünnehir Hanefîliği'nin Anadolu'ya girişi konusuna da ışık tutmaktadır. Ayrıca *Hidâye*'nin ulaştığı coğrafyalardaki hâkim fıkıh anlayışını belirlemek amacıyla *Hidâye* şerhlerinin ve şârihlerin incelenmesi kitabın başarılı yönlerindedir. Yazar, *Hidâye* üzerine yapılmış hadis çalışmalarını da inceleyip Hanefî fukahadaki hadislere bakıştaki değişiklikleri ve sebeplerini de açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda yazar, Ehl-i hadîse meyilli Hanefî fukahanın *Hidâye*'nin hadislerinin tahririni konu alan eserleri ile *Hidâye*'nin hadislerine yönelik eleştirilerini aktarmış ve özelde Mâverâünnehir fukahasının, genelde de erken dönem Hanefîlerin hadise bakış açılarını karşılaştırmıştır. Bu kısımda Hanefî fukahanın neden hadis kitaplarındaki sahih hadisleri kullanmadığı konusunu ve hadise bakış açılarını açıklayan yazar, Mâverâünnehir fukahası için ihticâca layık olan hadislerin fıkıh kitaplarında nakledilen hadisler olduğu, bundan dolayı meşhur hadis kitaplarını önemli muhaddislerden okuyan Merğînânî'nin kitabında Ehl-i hadis kriterlerine göre zayıf olan hadisler yer alabileceğini belirtmiştir. Merğînânî'nin hadislerinin de çoğunlukla Serahsî'den olduğunu ifade eden yazarın (s. 149-51) bu tespitleri erken dönem ve Mâverâünnehir Hanefîliği'nin hadise yaklaşımının ortaya konulması ve Memlûk dönemi Hanefîlerinin değişen tavrının anlaşılması için önem arz etmektedir.

Yazarın sonuç bölümünde Hanefî literatürünün ilk sistematik metni olarak Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını ve ikinci olarak da *Hidâye*'yi zikretmesinin (s. 153) sebebi açık değildir. Zira yazarın sistematiklik ifadesiyle neyi kastettiği belirsizdir. Kudûrî öncesinde de önemli muhtasarlar yazıldığı ve *Hidâye*'nin, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını kaynak almış bir metnin şerhi olduğu dikkate alındığında bu sıralamada *Hidâye*'nin ikinci olarak anılması da ilginçtir.

Kitabın sonundaki *Hidâye* üzerine yapılan şerh/haşiye/ta'likler ve hadis çalışmalarını içeren ekler ise *Hidâye*'nin gelenekteki etkisinin en somut göstergesidir. Ancak *Hidâye* üzerine yapılan çalışmalar daha önce zaten çalışılmıştı.¹ Üçüncü ek ise Mergînânî sonrası Hanefî geleneği daha çok *Hidâye* üzerine eser yazan yahut aktarımında bulunan kişiler özelinde sunduğu için başarılıdır. Ancak yazarın bu tabloyu ek olarak değil de *Hidâye*'nin dolaşımını anlattığı bölümden sonra koyması ve değerlendirmesi daha isabetli olabilirdi.

Eserde birincil kaynak kullanımı iyi bir düzeyde ise de ikincil literatür açısından durum böyle değildir. Türkçe ikincil literatürden yer yer yararlanılmış ancak daha önce bu konuda yazılanlar neredeyse hiç tahlil edilmemiştir. Arapça ve İngilizce ikincil literatürden istifade ise oldukça kısıtlıdır. Özellikle Mâverâünnehir coğrafyası ve erken dönem Hanefîliği üzerine yazılan ikincil literatürden yararlanılmamış olması önemli bir eksikliklerdir. Ayrıca eserde fetva adabına ilişkin değerlendirmelerin kaynağı büyük oranda İbn Âbidîn'dir (ö. 1252/1836). Fetvada yahut kazâda başka görüşlerin yahut Mâverâünnehir meşâyihinin fetva adabının farklı olabileceği çoğu kez değerlendirme dışı tutulmuştur.

Sonuç olarak eser klasikleşmiş bir metnin neden klasikleştiği gibi önemli bir soruyu temel alması açısından önem arz etmektedir. Bir klasiğin hangi özelliklerinden dolayı zamana meydan okuyup içinde bulunduğu literatürü etkilediğini anlamaya çalışmak, günümüzde klasiklerin nasıl okunması gerektiğiyle ilgili önemli bir probleme de ışık tutacaktır. Kitabın alana bu açıdan katkısı olduğu söylenebilir. Ancak eserin girişte belirtilen, *Hidâye*'nin önemi, mezhep literatüründeki yeri ve geleneğe etkisini gösterme amacını başarılı bir şekilde yerine getirdiğini söylemek zordur. Ayrıca yazarın konuyu ve tartışmaları ileri düzeye taşıyacak yeni sorulara değinmemesi de bir eksikliklerdir. Bununla beraber kitabın, Mergînânî'nin mezhep içindeki konumunun ve Mâverâünnehir Hanefîliği ile Memlûk/Mısır Hanefîliğinin farklılıklarını *Hidâye* üzerinden göstermesi gibi yan sorular açısından başarılı olduğu söylenebilir.

1 Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidayesi ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *TALİD*, 2014, sy. 23, s. 276-321.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Bilal Taşkın. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2020, 352 sayfa.

Güvenç ŞENSOY*

Bilal Taşkın'ın, 2017 yılında tamamlamış olduğu *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* başlıklı doktora çalışması gözden geçirilip bazı değişiklikler yapılarak 2020 yılında *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Eserde müteahhir ve bazı başlıklar özelinde mütekaddim dönem düşünürlerine atıfla varlık kavramına dair kelâm, felsefe ve tasavvuf gelenekleri arasında cereyan eden tartışmalar ele alınmıştır. Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) öncesi yaklaşımlar sunulmuş, ardından Teftâzânî'nin konuya dair görüşleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı, varlık tartışmaları üzerinden kelâm, felsefe ve sufi geleneğin iddialarının temellendirildiği arka planı göstermektir. Taşkın, varlık kavramı etrafında dönen tartışmaları inceleme sebebi olarak, bu tartışmaların ekoller için söz konusu arka planı ortaya çıkaracak ortak zemin ve dil inşasında önemli bir role sahip oluşunu dile getirir (s. 12). Zira felsefeyle karşılaşması sonucunda metafizik alanın kavram ve önermelerini olduğu gibi veya kendine göre tashih ederek içselleştiren kelâm, “bütüncül ve sistemli bir dile” erişmiştir. Bu da kelâmın aynı meseleleri kendi metafizik arka planına göre ele almasını ve muhataplarının kavramlarıyla konuşabilmesini sağlamıştır.

Eser, bir girişin ardından “Mutlak Varlık Tartışmaları” ve “Varlık-Mâhiyet Ayrımına İlişkin Tartışmalar” başlıklı iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde umûr-i âmme'nin felsefeden kelâma geçiş süreci anlatılıp Râzî'den (ö. 606) Teftâzânî'ye kadar umûr-i âmme içerikleri tablo şeklinde sunulur (s. 39-41). Tablodaki isimler Râzî, Ebherî (ö. 663), Tûsî (ö. 672), Kâtibî (ö. 675), İbn Kemmûne (ö. 683), Beyzâvî (ö. 685), Semerkandî (ö. 702), İcî (ö. 756) ve Teftâzânî'dir. Kelamcılara ve felsefecilere göre varlık taksiminin de emek mahsulü bir tablo hâlinde (s. 42-43) verilmesi karşılaştırmayı mümkün kılması açısından oldukça faydalı görünmektedir. Eserin Birinci Bölüm'ü mutlak varlık kavramı hakkındaki tartışmaları içermektedir. Burada varlık kavramının bedaheti, varlığın ortaklığı ve sufilere göre mutlak varlığın Hak'ın zâtı olması ana başlıkları yer almaktadır. İkinci Bölüm ise varlık ile mahiyet

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. guvenc.sensoy@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7003-4228

ayırımına dair tartışmalara ayrılmış ve varlık-mahiyet aynılığı, varlığın ziyadesi ve zihnî varlık ana başlıkları altında incelenmiştir.

Mutlak varlık ve mukayyet varlık kavramlarını ele alan Taşkın, bedahet iddiasının mutlak varlıkla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasını kelâm, felsefe ve tasavvuf literatüründe varlık kavramının bedahetiyle ilgili tahlillerin hakikat, misdak ve hissalar üzerinden değil, zihnî ve itibarî olan mutlak varlık mefhumuyla gerçekleştiğini göstererek destekler (s. 55). Tasavvurun bedihiliği ise aklın, herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın yok olmak anlamını tasavvur etmesi şeklinde sunulur. Bu açıdan varlığa dair tanım girişimleri de yok olmamak şeklinde bedaheten tasavvur edilen şey ile varlık kavramının aynı şeye tekbül ettiğine dair işaretler olarak ele alınır (s, 55, 60, 62). Daha önce zikredildiği üzere yazar -takip ettiği usul gereği- Teftâzânî'ye kadar gelen tartışmalara ve sonrasında Teftâzânî'nin konuya dair delillerine ve değerlendirmelerine yer vermektedir. Tasavvurun kesbî olması ile ilgili Teftâzânî'nin verdiği delillerin Râzî tarafından sunulan delillerin aynısı olduğunu ifade eden Taşkın (s. 67), sonrasında Teftâzânî'nin delillerle ilgili değerlendirmelerine geçmektedir. Burada Râzî tarafından sunulan bu delillerin kime ait olduğunun tespit edilmesi mümkün olmadığından dolayı delillerin yine Râzî tarafından varlığın kesbî olması kabul edildiğinde ortaya çıkacak muhtemel zaafı gidermek amacıyla zikredildiğini belirten Taşkın'ın, varlığın bedihî olmadığı düşünürken tanımlanmasının imkânsızlığını, farklı hakikatlere yüklenmesi ve varlığın lafız bakımından ortak olduğunu iddia eden Sadruşşerî'a (ö. 747)¹ atfı yapmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Zira Sadruşşerîa tenkit yoluyla da olsa Teftâzânî'nin hesaplaştığı isimlerden ve kaynaklarından biri olarak zikredilebilir. Ancak girişte sunduğu umûr-i âmme kavramlarının yer aldığı tabloda yer vermediği Sadruşşerîa'yı çalışmanın odağı olan isimlerden biri olarak görmemesi, eksiklik olarak görülen bu durumu açıklayan bir tavır olarak değerlendirilebilir. Varlığın tasavvurunu imkânsız görenlerin delillerinin de karşıt iddia ve delillerin incelenmesi amacıyla ele alındığını söyleyerek kendi değerlendirmesine geçen yazar; kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde mutlak varlık kavramının ittifakla bedihî kabul edildiğini, kesbî olduğunu iddia edenlerin iddialarının bu ittifaka zarar vermediğini, kesbî ve imkânsız olduğu iddiasının farklı bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir (s. 98). "Farklı bağlam" iddiasının ne olduğu, varlığın ortaklığını ele aldığı yerde daha iyi anlaşılmaktadır.

Taşkın'a göre varlık-mahiyet ayırımını kabul etmeyenler varlığın müşterekliğini de kabul etmezler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Taşkın'ın "müşterek" ile kastettiğinin mana bakımından ortaklık olduğudur (s. 99). Müstereği mutlak olarak kullandığı kısımlarda manen iştiraki kasteden Taşkın, lafzi ortaklığı kastettiği yerde ayrıca "lafzen" kaydını eklemektedir. Zira varlık-mahiyet ayırımını kabul etmeyenler de varlığın lafız bakımından müşterek olduğu kanaatindedirler. Taşkın'ın müşterek kavramını mutlak olarak mana bakımından iştirak anlamında kullandığına dikkat edilmezse, varlık-mahiyet ayırımını kabul etmeyenlerin

1 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dilî'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, vr. 143^a.

varlığın iştiraki bağlamında söyledikleri anlaşılabilir olacaktır. Bundan dolayı “kelâmcılardan varlığın müşterek bir kavram olduğunu kabul etmeyenlerin onun lafzî müşterek olduğunu ileri sürerler” ifadesi (s. 100), “mana bakımından ortak olduğunu kabul etmeyenlerin lafız bakımından ortak olduğunu ileri sürerler” şeklinde anlaşılmalıdır.

Sufilerin varlık kavramından anladığı şeyin itibarî ve hakikî olarak anlaşılması gerektiğini ifade eden Taşkın, Hakk'ın zatına nispetle ve Hakk'ın zâtı anlamına gelen varlığın bu şekilde anlaşılmasının arka planına yerinde göndermelerle işaret etmektedir (s. 148-9). Özellikle ehl-i nazar ile sufilerin mutlak kavramını farklı algılayışları bu bölümde açıklanmakta ve ihtilafın dayandığı nokta olarak sunulmaktadır. Sufilerin mutlak varlığın vâcib olduğuna dair delillerini kendi kaynaklarından gösterme konusunda başarılı olan yazarın, mutlak varlığın mevcut olup olmadığı tartışmasının tabii küllîlerin haricen mevcut olup olmadığı meselesinde düğümlendiği tespiti dikkat çekicidir. Teftâzânî'nin sufiler adına sunduğu delillerin kaynağının Sadruşşerîa olduğunu tespit eden yazar, bu iddiasını Veliyyüddîn Cârullah'ın (ö. 1151/1738) *Şerhu'l-Makâsîd Hâşiyesi*'ndeki ifadeleri ve Khaled al-Rouayheb'in açıklamalarıyla desteklemektedir. Teftâzânî'nin vahdet-i vücud eleştirilerinin İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) kaynaklandığını savunan Alexander Knysh'in iddialarını eleştirip yanıtlayan Taşkın, eleştirilerin bid'atçılık, ittihad ve hulûl suçlaması ile değil de metafizik kavramlarla yapılmasından dolayı, Sadruşşerîa kaynaklı olduğunu ifade etmektedir (s. 172-3). Ancak Teftâzânî'nin delilleri değerlendirmesinde Sadruşşerîa'dan etkilenip etkilenmediğini incelemeyen yazar, muhtemelen Sadruşşerîa'nın itirazlarının varlığın lafız bakımından ortak kabul edilmesine dayanması sebebiyle bu karşılaştırmayı yapmamaktadır. Hâlbuki Taşkın konuyu bu şekilde ele alsaydı, Teftâzânî'nin, delillerin sunumunda Sadruşşerîa'dan istifade ederken cevap ve tahlillerini kendisinin inşa ettiğini açıkça göstermiş olurdu. Teftâzânî'nin vahdet-i vücud eleştirilerini iddiaya mutabık olmamakla niteleyen yazar, burada tekrar mutlak varlık kavramından anlaşılan şeyin sufiler ve Teftâzânî tarafından farklı olduğu gerçeğiyle eleştirisini temellendirmektedir ki, tartışma mahallinin tespiti açısından bu gayet yerinde bir işarettir. Yine de tüm tartışmanın kavram farklılığından kaynaklanmadığını söyleyen Taşkın'a göre sufilerin teorileri gereği alemler zorunlu varlığın zatının zuhurları olarak görmeleri, dinin temel meselelerinde zemin kaybına sebebiyet verecek bazı “yanlış anlamalara” yol açabilir. Ancak kendisinin bu mesele hakkındaki yargısı açık değildir (s. 187-190).

Çalışmanın en dikkat çekici kısmı olarak değerlendirilebilecek İkinci Bölüm'de varlık-mahiyet ayrımına ilişkin tartışmalara değinen Taşkın, ilk defa Râzî tarafından Eş'arî'ye (ö. 324) nispet edilen ve müteahhir dönemde bu aktarımın doğru kabul edilmesinde temel ele alınan varlık-mahiyet ayrılığının kabulünün Eş'arî'ye nispet edilmesinin sıhhatini tartışır (s. 193-212). Burada kendi eserleri ve görüşlerini aktaran eserler (mesela İbn Fûrek, *Mücerred*) bağlamında Eş'arî'nin görüşünün müteahhir dönem düşünürlerince yanlış anlaşıldığını iddia eden Taşkın'a göre Eş'arî'ye nispet edilen “her şey hakiki varlığının ayrımsızdır” sözündeki hakikat ile müteahhir dönemde tartışılan mahiyet aynı şeyler değildir. Eş'arî hakikati farklı bir bağlamda farklı bir içerikle kullanılmaktadır. Yine Eş'arî tarafından

kullanılan zat kavramı da müteahhir dönemde tartışılan mahiyet ile karıştırılmamalıdır. Buna göre Eş'arî "varlık mevcut olan şeyin aynısıdır" derken varlığın zihni bir kavram olan mahiyetin aynısı olduğunu değil, hariçte tahakkuk eden ve varlığın kendisine nispet edildiği şeyin hakikati olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî'ye göre varlığın lafzen ortak olduğu iddiasının da yanlışlığına işaret eden Taşkın, Eş'arî'nin zatın aynı kabul ettiği varlığın hariçte tahakkuk eden özel varlık olduğunu, müteahhir dönemde külli ve manevi müşterek kabul edilen varlığın ise mutlak varlık olduğunu güçlü bir şekilde iddia etmektedir. Dolayısıyla -yazara göre- mutlak ve manen müşterek bir varlığı kabullenmede Eş'arî ile Râzî ve sonraki dönem kelamcıları arasında bir farklılıktan bahsedilemez. Eserin kurgusuna baktığımızda, Birinci Bölümde inşa edilen mevcûdâtın tümünü kuşatan mutlak varlık ile hariçte tahakkuk eden özel varlık (*misdak*) arasındaki farklılığa dair açıklamaların, Eş'arî'nin görüşünün tashihine malzeme ve temel olması açısından can alıcı bir noktada durduğu ve iki bölüm arasındaki irtibatın güçlendirilmesi açısından önemli bir işlevi yerine getirdiği görülmektedir.

Varlığın mahiyete zait olması hakkında İbn Sina (ö. 428) öncesi filozofların açıklamalarını sunan Taşkın, sonrasında İbn Sina'nın varlık-mahiyet ayrımına zorunlu ve mümkün kavramlarını eklemesiyle sistemini mükemmelleştirdiğini söyler (s. 253). Filozoflar ile kelamcılar arasındaki ayrışmanın temelinde, kelamcıların ilahi sıfatlara dair yaklaşımının etkili olduğu, yazarın dikkat çeken tespitlerinden biridir (s. 263). Çünkü bilindiği üzere kelamcılar sıfatları Allah'ın zatının aynı kabul etmedikleri için varlığı da O'nun zatını ni-teleyen bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Teftâzânî'ye göre mana bakımından ortak olan varlık mefhumunun izafe edildiği mahiyetlere nispetle farklılaştığını, onun kendi açıklamaları üzerinden göstermesi önemlidir. Teftâzânî'ye göre "Allah vâcibdir" cümlesi, O'na zorunluluk nispet edildiğinde aklın, varlıkla birlikte O'na doğrudan zorunluluk nispet etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Teftâzânî, filozofların "zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı kabul edilmesi durumunda zorunlunun zorunluluğuna halele geleceği" şeklindeki delillerini cevaplamıştır. Teftâzânî'ye göre vâcib zatın varlığının mahiyetine zait olması durumunda problem ortaya çıkmayacaktır. Çünkü mümkün ile zorunlunun mahiyeti birbirinden farklıdır. Mümkünler kendi varlıklarının illeti değilken zorunlu zat kendi varlığının illeti olabilir (s. 286). Teftâzânî'nin cevabı olarak sunulan bu yaklaşım biçimi, öncesinde Gazzâlî'nin (ö. 505) filozoflara verdiği bir cevaptır. Yine daha önce zikrettiğimiz üzere yazar, odağını müteahhir dönem olarak belirlemesi sebebiyle cevabı Gazzâlî'ye atıfla zikretmemiştir. Gazzâlî de zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı yapılmasını imkânsız görmemektedir. Zorunlu varlık kavramının mahiyet düşüncesi ile birlikte illetli veya illet-siz olarak değerlendirilmesine karşı çıkan Gazzâlî, mahiyeti olan veya mahiyetine varlığın yüklendiği her var olanın illetli olduğu fikrine karşı çıkarak aslında Teftâzânî'nin cevabının temelini hazırlamıştır.² Dolayısıyla burada cevabın asıl sahibinin Gazzâlî olduğunun dile getirilmesi gerekirdi.

2 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1987, s. 190-192.

Zihnî varlığı kabul edenlerin yaklaşımını İbn Sina üzerinden özetledikten sonra Teftâzânî'nin değerlendirmelerine geçen Taşkın, çalışma konusu olan Teftâzânî'nin zihnî varlığın reddi konusunda kelamcılarla aynı fikirde olmadığını söylemektedir. Bilgiye dair Taşkın'ın "kelâmcılar haricî varlık dışında bir tahakkuk zemini üretmek zorunda kalmamışlardır" (s. 323) ifadesi, kelamcıların zihnî varlıkla ilgili reddettikleri şeyin, zihindeki (mesela arazın cevher ile kaim olması gibi) husul değil, suretin faal akıldan kaynaklanması ve nefis görüşü üzerine kurulan teori olduğu şeklinde daha kuvvetli zikredilebilirdi. Böylece kelamcılar, filozofların maddeden mücerret akıllar ve nefis görüşlerine başvurmadan yazarın ifade ettiği şekliyle "haricî varlık dışında bir tahakkuk zemini" olmaksızın epistemolojilerini kurdukları daha kolay anlaşılırdı.

Taşkın, zihnî varlıkla ilgili olarak Râzî'nin kanaatinin *Mülâhhas*'taki ret değil, *Mebâhis*'teki kabul olduğunu söylemektedir (s. 318). Râzî'nin bu eserlerdeki yazım metotlarının farklılığı hangi görüşü benimsediği konusunda karışıklığa sebep olmaktadır. *Mebâhis*'teki yazım metodunun İbn Sina felsefesine yönelik eleştirilerine yine onun sistemi içinden cevaplar sunmak şeklinde olması sebebiyle onun gerçek tavrını tespit için *Mebâhis* dışındaki eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. *Mülâhhas*'ın yazım metodu olarak Râzî'yi daha fazla yansıttığı dikkate alındığında, gerçek tavrının ret olduğu gözden kaçırılmamalıdır.³ Çalışmanın bu kısmında teori olarak kabul edilen zihnî varlığın; nefsin kemâli, mücerret suret ve zihindeki mahiyet ile hariçtekinin özdeşliği üzerine kurulduğuna işaretlerle zihnî varlık ile mezkûr metafizik imalarıyla birlikte zihnî varlık teorisinin kabulü arasındaki ayrıma dikkat çekilebilirdi. Yazarın, mutlak olarak zikretmesine binaen -çalışmanın odak noktası olmasa da- Râzî'nin tavrını tespit hatalı olduğu söylenebilir. Ancak bu tespit hatalı olsa da çalışmanın konusu olan Teftâzânî'nin görüşüyle ilgili bir eksiklik doğurmaz. Başka bir hata ise "Madum olan şeylerin tasavvur edildiklerinde hariçte mevcut olmaları gerekir" delili üzerinden verilen zihnî varlık eleştirisinin Teftâzânî'den önce İbn Mübârekşâh (ö. 784'ten sonra) tarafından yapıldığının söylenmesidir (s. 324). Ancak bu itiraz İbn Mübârekşâh'tan önce hocası Sadruşşerîa tarafından sunulmaktadır.⁴ Bu hata da belirtildiği üzere çalışmada odaklanılan düşünce gelenekleri ve temsilcileriyle ilgili bir durumdur. Müteahhir Mâtürîdilik, çalışmanın kapsamı dışında tutulduğu için itirazın asıl sahibi tespit edilememiştir. Teftâzânî'nin kanaatinin, bilgiyi filozoflara benzer şekilde tanımladığı için zihnî varlığı kabul olduğunu belirten (s. 332) yazar, zihnî varlığın kabulü sonucunda ortaya çıkan mahzurlara Teftâzânî'nin cevaplarını zikrederek çalışmasını tamamlamaktadır.

Sonuç olarak Taşkın'ın eseri, başında vaat ettiği kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin seçilen başlıklara göre varlık hakkındaki iddialarının arka planını sunma konusunda başarılı bir çalışmadır. Sufi düşünce geleneğinin de metafizik bir sistem hüviyetine dönüşmesinin yaklaşık olarak aynı dönemde gerçekleştiği dikkate alındığında Taşkın'ın bu üç

3 Ayrıca Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta da zihnî varlıkla ilgili itirazlarını sıralar (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* [nşr. Ali Rıza Necefzâde]), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005, II, 216-36).

4 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 154^a.

disiplinin iddialarının arka planına işaret için takriben 6./12. yüzyıl ile 8./14. yüzyıl arasına odaklanması oldukça isabetlidir. Çalışmadaki ana gayenin, bu disiplinlerin yaklaşımlarından Teftâzânî tarafından kabul edilenlerin nasıl delillendirildiğine ve kabul edilmeyenlere karşı delillerini nasıl sunduğuna işaret etmek olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada, meselelerin Teftâzânî öncesinde nasıl ele alındığına dair kuşatıcı bir tasvir yer almaktadır. Bununla birlikte bazı meselelerin müteahhir dönemdeki anlaşılma şekline itirazlar ve bu meselelerin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik çabalar da dikkat çekmektedir. Tespit edildiği kadarıyla bazı atıf eksiklikleri bulunsa da bu eksiklikler yoğunlaşılan dönem, ekol ve kişilerle alakalı olduğu için çalışmanın seyrine ve sonuçlarına zarar vermemektedir. Bu hâliyle eserin, İslâm düşüncesi, özellikle de zikredilen üç disiplinin umûr-i âmme kavramları ile ortak bir dile kavuşması sonucunda görüşlerinin karşılaştırılmasına ve kelâm ilmi özelinde mütekaddim ile müteahhir dönem arasındaki süreklilik veya kopuş tartışmalarına ilgi duyan araştırmacılar için başvurulması gereken bir kaynak olduğu rahatlıkla söylenebilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Alexander Knysh. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. New Jersey: Princeton University Press, 2017, 408 sayfa.

Rabia EGİCİ*

Batı akademisinde kronolojik sırayla Reynold Nicholson (ö. 1945), Arthur Arberry (ö. 1969), Annemarie Schimmel (ö. 2003), Julian Baldick, Carl Ernst, Ahmet Karamustafa, Nile Green ile şekillenen genel tasavvuf tarihi yazıcılığının son halkası Rus akademisyen Alexander Knysh'dir. Michigan Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Profesörü olarak görev yapan ve aslında Yemen tarihçisi olan Knysh'in modern İslâmî hareketler, İslâm düşünce tarihi, doksografi gibi araştırma alanlarına ilişkin olarak çok sayıda İngilizce ve Rusça çalışması mevcuttur. Tasavvuf alanına dair ilk kapsamlı katkısını İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) düşüncesini ve etkilerini tartıştığı *Ibn al-'Arabi's "Meccan Revelations": Man, Metaphysics and Mysticism* ve *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* adlı kitaplarıyla veren Knysh'in bu çalışmalarını, tasavvuf tarihi araştırmacıları tarafından ilgiyle karşılanan *Islamic Mysticism: A Short History* (1999) takip etmiştir. Knysh uzmanlık alanı dışında verdiği tasavvuf derslerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan *Short History*'de tasavvuf tarihçiliği için bir başlangıç çalışması olması itibarıyla belirgin metodolojik iddialarda bulunmamış ve oryantalist histografide alışlagelen zühd-tasavvuf-tarikat şablonuna büyük oranda bağlı kalmıştır.

Yazar *Short History*'den on sekiz yıl sonra, 2017 senesinde yeni bir tasavvuf tarihi anlatısıyla okurun karşısına çıkar. Yakın zamanda *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*¹ adıyla Türkçe'ye tercüme edilen *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* histografisi ve metodoloji bakımından *Short History*'ye kıyasla özgün bir perspektif sunmayı hedefler: "Tasavvufa yaklaşımım daha önceki çalışmalarımda kabul ettiğim tarihselci (*historicalist*) ve pozitivist geleneğe pek çok yönden yenilik kattığı ve bu gelenekten ayrıştığı için çalışmamı *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* olarak isimlendirdim" (s. 12). Bu misyonu doğrultusunda yazar, tasavvufu içerideki (*insider*) ve dışarıdaki (*outsider*) yaratıcı

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi. rabia.egici@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3733-5042

1 Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi: Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (trc. Ömer Saruhanlioğlu), İstanbul: Nefes Yayınları, 2021. Kitabın Türkçe tercümesi değerlendirme yazısı tamamlandıktan sonra yayımlanmıştır. Bu açıdan yazıda orijinal İngilizce metnin esas alındığı belirtilmelidir. Diğer yandan, Türkçe tercüme genel itibarıyla açık ve anlaşılır olmakla birlikte bölüm başlıklarının tasnifinde ana ve alt başlıkların birbirine karışması gibi bazı problemler mevcuttur.

muhayyilelerin (*creative imaginations*) ortak şekilde ürettikleri bir fenomen olarak tanımlar (s. 16). İçten ve dıştan bakanlar ile kastını şöyle belirginleştirir: “Oryantalizmin önyargıları, konuyla ilgili az da olsa bilgi sahibi olan herkes için aşikâr olmakla birlikte, bu önyargılar geçmişte olduğu gibi şimdi de tasavvufi metinlerin kendi doktrin ve pratikleri hakkındaki önyargılardan daha az ya da fazla değildir. Geçmiştekine benzer şekilde bugün de tasavvufa hem içerden hem de dışardan bakan yazarlar, eşit derece ve ölçüde kendi iktidar ilişkilerine, kültürel-sosyal kabullerine ve dayatmacı (söylemsel) uygulamalarına gömülmüş durumdadır” (s. 5). Buna göre oryantalistler ile sufilerin tasavvufu *dışarıdakiler* ve *içeridekiler* olarak iki farklı öznel gerçeklikte ürettikleri kabul edilmekle birlikte, her iki grup da tasavvufa kendi öznel gerçekliklerinin beraberinde getirdiği belirli paradigmalara yaklaşır. Böylece Knysh, tasavvufi fenomenleri açıklama konusunda sufilerin de en az oryantalistler kadar taraflı olduğu neticesine ulaşır. Ancak burada yazarın oryantalist ve sufilerin tasavvufu ilişki biçimlerini özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır. Oysa sufilerle tasavvuf arasında kategorik bir özne-nesne ayrımı mevcut olmadığı gibi sufilerin tasavvufu üretim şekli de yalnızca teorik bir faaliyetten ibaret değildir. Sufiler tasavvufu bir nesne olarak üretirken onun öznesi hâline gelirler, böylece bu üretimle özneye dönük pratik neticeler ortaya çıkar. Oryantalistler ise tasavvufu bu tür bir öznelikten bağımsız olarak nesneleştirip üretirler. Dolayısıyla Knysh’in bu yaklaşımı iki üretim tarzını özdeşleştirmesi açısından indirgemeci ve anakronik bir yön taşımaktadır. Bu durum bazen onun “yaratıcı muhayyile” kavramsallaştırmasını açıklarken başvurduğu kıyaslamalarda da fark edilir. Bir diğer açıdan, içerideki sufilerin karşısında konumlandırarak dışarıdakiler olarak tanımladığı oryantalistlere olumlu bir yaklaşım geliştirdiği görülür. Nitekim giriş bölümündeki bir başka pasajda oryantalist bakışın yok sayılmasının eksik bir tasavvuf tarihi algısına sebep olacağını ifade eder (s. 2). Böylece onun *Short History*’nin giriş bölümünde eleştirdiği oryantalistlere olan tutumunu değiştirdiği anlaşılmaktadır.

Knysh, hermenötik bir yöntemle kendisini (erken dönemde Fritz Meier [ö. 1998], son dönemde ise Karamustafa ve Green gibi araştırmacılar tarafından temsil edilen) tarihselci tasavvuf tarihi yazıcılığından ayırıştırmayı hedeflemiş olsa da *New History*’de tasavvufi olguları siyasi ve sosyal bağlamlar doğrultusunda açıklayan pek çok vurgu mevcuttur. Böylece “yaratıcı muhayyile” kavramsallaştırmasını kitap boyunca merkeze almış ve bu bakımdan post-modern bir okuma tarzı geliştirmiş olsa da bu metodolojisi Knysh’in tarihselci çizgiden tam bir kopuşu olarak anlaşılmamalıdır.

Yazar, söz konusu yaklaşımını Max Weber (ö. 1920), Arnold Toynbee (ö. 1975), Michel Foucault (ö. 1984) ve Hayden White (ö. 2018) gibi düşünürlerin kavramsallaştırma ve argümanlarıyla destekler. Bu çerçevede *New History*, klasik bir tasavvuf tarihi kitabı olarak değil, sosyal bilimlerin birikimine yoğun şekilde başvurularak konunun esnetildiği serbest bir çalışma olarak okunmalıdır. Kitaptaki bölüm başlıklarının *Short History*’nin aksine zühd-tasavvuf-tarikat şablonuyla oluşturulmaması bu durumla ilişkilendirilebilir.

Knysh'in metodolojisini belirginleştiren bir diğer husus, giriş bölümünde İslâm ile tasavvuf arasında kurduğu irtibattır: "Tasavvuf taşıdığı temel özelliklerin İslâm'da mevcut olması itibarıyla İslâm'ın bir minyatürüdür ve bunun tersi de geçerlidir. Bu durumda, tasavvuf da İslâm'a benzer şekilde bir dinî geleneğin temel unsurları olan öğretiler/söylemler, uygulamalar, sosyal taban, kurumlar ve liderleri kapsar" (s. 16). Kitaptaki bölüm tasnifi büyük oranda mezkûr irtibatın bir açılımı olarak beş unsur merkezinde şekillenir. Birinci, İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Bölüm'ler olan "Tasavvuf Nasıl ve Neden Ortaya Çıktı" (s. 15-35), "Bir İsim Neleri İçerir? Tasavvuf Tanımlamaları Nasıl Tartışmalı Ön kabuller İçin Bir Zemin Hâline Geldi?" (s. 35-62), "Öğretiler" (s. 62-124) ve "Karşılaştırmalı Tasavvuf: Ortak Helenistik Maya" (s. 124-37) başlıklı bölümler doktriner; Beşinci ve Altıncı Bölüm'ler olan "Uygulamalar, Tutumlar, Topluluklar ve Liderler" (s. 137-76) ve "Tasavvufun Son Dönem Eksen: Sufi-Selefi Çatışmasının Ardında Hangi Sebepler Yatıyor?" (s. 176-231) bölümleri pratik, sosyal ve kurumsal boyutları açıklamaktadır.

"Tasavvuf: Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?" başlıklı ilk bölümde tasavvufun kökenlerine ilişkin geliştirilen çeşitli açıklama biçimleri tartışılır. Bunlardan ilki, Massignon'un (ö. 1962) Kur'an, sünnet ve ilk iki neslin örneği gibi içsel etkenleri öne çıkaran argümanıdır. Bir diğer argüman Marshall Hodgson'a (ö. 1968) ait olup toplumdaki asketik-mistik eğilimleri kuşatması açısından din fenomeninin bizatihi kendisini bir etken olarak sunar. Margaret Smith'in (ö. 1970) Akdeniz din ve kültürlerinin tesirine vurgu yapan argümanını da gündeme getiren Knysh, son olarak Agafangel Krymskii (ö. 1942) ve Weber'in sosyo-ekonomik buhranlara karşı geliştirilen tepkilere odaklanan Marksist-toplumsalçı argümanlarına yer verir. Knysh, bu cevapların her birinin konuyu muhtelif yönlerden anlamlandırdığını ifade etmekle birlikte, girişte açıklamış olduğu "yaratıcı muhayyile" merkezli iddiasını bu bağlamda yineler (s. 33-4).

"Bir İsim Neleri İçerir?: Tasavvuf Tanımlamaları Nasıl Tartışmalı Ön Kabuller İçin Bir Zemin Hâline Geldi?" başlıklı İkinci Bölüm, tasavvufun tanımlanmasında gündeme gelen çeşitli sorunları ele alır. Bu doğrultuda irfan, velayet, evliya kültü ve havas ilmi olarak sıralanan fenomenler gerek klasik gerekse modern dönemde oluşturdukları epistemolojik gerilimler itibarıyla merkeze alınır. Knysh, bu olgular bağlamında tasavvufi geleneğin pratik-kurumsal boyutunun doktriner yönü lehine törpülendiğini ve böylece geleneğin felsefi bir sisteme indirildiğini iddia eder (s. 39 vd.). Sözelimi Şîî gelenekte irfan kavramının entelektüel yönünün vurgulandığına, Molla Sadra (ö. 1050/1641) gibi isimlerin söz konusu kavramı avami olarak gördükleri tasavvuf karşısında konumlandıklarına değinir. Ayrıca, oryantalist çalışmalara da metin merkezli olmaları ve tasavvufu yalnızca teorik bir olgu şeklinde değerlendirmeleri dolayısıyla bir diğer paradigmatik okuma olarak işaret eder. Bu durumla irtibatlı olarak, Knysh'e göre evliya kültü ve havas ilmi gibi olgulara gerek selefiler gerekse oryantalistler tarafından yöneltilen eleştiriler de tasavvufi geleneğin seçkin-teorik boyutunu güçlendirmiştir. Yazar bu paradigmanın tasavvuf fenomenini tanımlama adına bir bütünlük oluşturma imkânını sorgular ve her bir paradigmanın fenomenin

şekillenmesine katkı sunduğunu kaydeder. Öte yandan İkinci Bölüm'ün "(İşlevselci) Bir Tanım Denemesi" şeklindeki son alt başlığında tasavvufun sosyal ve manevi işlevleri merkezinde tanımlanması gerektiğini ifade ederek fenomeni pragmatik bir çerçeveye yerleştirir (s. 58). Ancak tasavvufu tanımlama konusunda pratik-kurumsal boyutun teorik boyuta nazaran hangi sebeple daha açıklayıcı olduğu belirsiz bırakılmıştır. Bu açıdan bölümde tasavvufun teorik ve pratik boyutları arasında bir gerilimin mevcut olduğuna işaret edilmişse de bu gerilimin oluşturduğu problematikler belirginleştirilmemiştir.

Üçüncü Bölüm'de Knysh, tasavvufi geleneğin teorik boyutunu işârî tefsir literatürü özetinde söz konusu eder. İşârî tefsir faaliyetini öğretiyeye ve uygulamaya dayalı boyutları kendinde barındıran bir olgu olarak inceler. Bölüm boyunca bu boyutların tasavvufi gelenek içerisinde ne şekilde tezahür ettiğine işaret etmek adına literatür kronolojik açıdan ele alınmış, Cafer es-Sâdık (ö. 148/765), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), Meybûdî (ö. 520/1126), İbn Berrecân (ö. 536/1142), Şemseddin ed-Deylemî (ö. 589/1193) ve Ruzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) isimleri gündeme getirilmiştir. İşârî tefsirlerin tasavvufi kozmoloji ve epistemolojiyi yansıttığını vurgulayan yazar, söz konusu tefsirlerin içeriği hakkında geniş analizlerde bulunmuştur. Öte yandan işârî tefsir geleneği bağlamında Ekberî ve Kübrevî çizgilerin birer düşünce okulu olduklarını ifade etmiş, bu iki çizgiyi pratiğe ilişkin boyutları içeren tasavvufi tarikatlardan ayırtmıştır (s. 63). Bununla yazarın "Öğreti mi Gelenek mi?" alt başlığında birbirlerine alternatif olarak sunduğu öğreti ve gelenek kavramlarının okuyucunun zihninde açık seçik bir anlam kazanmasını hedeflediği, bir önceki bölümde belirsiz bıraktığı teorik ve pratik tasavvuf ikiliğini bu kavramlar üzerinden bir yönüyle belirginleştirdiği söylenebilir. Diğer yandan güncel tasavvufi tefsirler, "Bugün Sufi Tefsiri: Yeni Çağda Eski Temalar ve İddialar" alt başlığında işârî tefsir geleneğinin bir uzantısı olarak sunulur. Bu bağlamda Knysh, Nakşibendî-Hakkânî ve Halvetî-Cerrâhî grupları özelinde günümüz tarikatlarına ilişkin çeşitli çıkarsamalara ulaşır. Ona göre modern işârî tefsirlerde benimlenen seçkin üslup geleneksel işârî tefsir literatüründe mevcut olmayan bir hakikat iddiasına işaret etmektedir. Bu iddiayı tetikleyen etken ise tasavvufi gruplar arasındaki "manevi rekabet"tir. Dolayısıyla Knysh, modernizmin beraberinde getirdiği rekabet dinamiklerine uyum sağlama amacı taşıyan bu tasavvufi grupları "New Age sufi ekoller" olarak tanımlar (s. 123). Ancak yazarın bu iddiası çeşitli yönetsel sorunlar içermektedir. Çünkü o, hem sınırlı gruplar üzerinden genelleyci sonuçlara ulaşmış hem de seçkinciliği modernizmin beslediği bir sosyolojik olgu olarak sunmuştur. Oysa gerek tasavvuf geleneği gerekse bu gelenek içerisinde gelişen işârî tefsir literatürü, ilk oluşum evrelerinden itibaren seçkincilik iddiası taşımışlardır. Bu açıdan Knysh'in modern işârî tefsirleri geleneksel olanlardan seçkin vurgular içermeleri itibarıyla ayırtması parçacı bir değerlendirme olarak okunmalıdır.

Yazar "Karşılaştırmalı Tasavvuf: Ortak Helenistik Maya" başlıklı Dördüncü Bölüm'de, bir önceki kısımda işlediği tasavvufi tefsir geleneğini bir dinler tarihi fenomeni olarak açınlar. Bölümün temel iddiası, işârî yorum faaliyetinin ve bu faaliyetle irtibatlı olarak gelişen doktrinlerin yöntem ve içerik bakımından Yeni-Platoncu düşünceden esinlenmiş olduğudur

(s. 128-9). Yeni-Platonculuğun merkezinde olan birliğe ulaşma tecrübesinin monoteist dinlerde oluşturduğu etki, bu iddianın hareket noktasıdır. Bu doğrultuda Knysh, işârî tefsir geleneğine uzanan literatüre Yahudi ve Hristiyan asketik-mistiklerin Tevrat ve İncil açıklamalarını da eklemeler. Böylelikle o, esas itibarıyla Yeni-Platonculuğun tasavvuf üzerindeki etkisini işârî tefsir literatürünün sağladığı doktriner açılımlar üzerinden göstermeyi hedeflemiştir. Bu açıdan -yazar açıkça söylemese de- “Tasavvuf: Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?” bölümünde sözünü ettiği, Smith'e ait Akdeniz din ve kültürleri merkezli yaklaşımı benimsediği anlaşılmalıdır.

“Uygulamalar, Tutumlar, Topluluklar ve Liderler” başlıklı Beşinci Bölüm sufi geleneğin pratik, sosyal ve kurumsal boyutlarını incelemeye alır. Yazar âdâb literatüründen hareketle sufilerin hırka giyme, riyâzât-mücâhede, semâ gibi uygulamalarına ve bu uygulamalar ile paralellik arz eden hâl ve makamlara dair genel bir çerçeve çizer. Dikkat çekilen asıl nokta, tüm bu ritüellere sufiler tarafından atfedilen bâtinî sembolik anlamlardır. Knysh, bu durumu uygulama ve öğretinin birlikteliği olarak anlamlandırır ve birlikteliğin tasavvufi cemaatler için gerçekleşme biçimini “karizmatik şeyh otoritesi” merkezinde açıklar. Bu çerçevede İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) klasik müelliflerin yanı sıra Hodgson ve Meier gibi çağdaş isimlerin konu etrafındaki yorumları aktarılır ve bu isimler arasında şeyh karizmasının birleştiriciliği hakkında ortak bir kanı olduğu düşüncesine varılır (s. 161-162). Yazar, kitabın giriş bölümünde paradigmatik tasavvuf tarihi yazıcılığını oryantalistlere özgü bir durum olarak sunması bakımından eleştirdiği Carl Ernst'e bu noktada yeniden atıfta bulunur. Ona göre Ernst'ün iddiasının aksine şeyh karizması etrafındaki spekülasyonların oluşturduğu ortak zemin, tasavvuf fenomeninin üretiminde sufilerin de en az oryantalistler kadar etkili olduğunu örnekler (s. 161-162). Ancak Knysh'in gözden kaçırdığı nokta sufiler için “şeyh karizması”nın bir fenomen olmanın ötesinde bizatihi yaşanılan bir gerçeklik olmasıdır. Bu bağlamda yazarın “şeyh karizması”nı sosyal bir teoriye indirgeyerek konunun pratik-kurumsal yönünü göz ardı ettiği için İkinci Bölüm'de eleştirdiği gruplarla benzer bir yaklaşım geliştirdiği ileri sürülebilir.

“Tasavvufun Son Dönem Ekseni: Sufi-Selefi Çatışmasının Ardında Hangi Sebepler Yatıyor?” başlıklı son bölüm, sufi-selefi çekişmesini son yüzyılı esas alarak sosyo-politik bir bağlam içerisinde inceler ve bu yönüyle benzeri genel tasavvuf tarihi çalışmalarından ayrılır. Bölüm boyunca Kafkasya, Dağıstan, Çeçenistan ve Yemen bölgelerinde bir kısmı bizzat kendisi tarafından yürütülmüş antropolojik çalışmalara atıfla tezini gözleme dayalı sonuçlarla güçlendirir. Bölümde, selefi bir savaştının Rusya-Kafkasya savaş notları, mezkûr bölgelerde selefler ile Nakşibendi ve Alevi tarikatları arasında meydana gelen mücadelelerin serüveni aktarılan unsurlar olarak öne çıkar. Knysh tüm bu verilerden hareketle, tasavvufi hareketlerin bizatihi tasavvufi paradigmanın sağladığı bir motivasyondan ziyade belirli konjonktürel etkenler doğrultusunda hareket ettikleri sonucuna varır (s. 201-2). Yazarın böylelikle tasavvufi olgu ve olayların ancak içinde buldukları tarihsel şartlardan hareketle anlaşılabilceği

iddiasını bu hareketler bağlamında sürdürerek tarihselci tasavvuf tarihi yazıcılığından bütünüyle bağımsızlaşmadığı vurgulanmalıdır.

Kitabın sonuç bölümünde tasavvuf tarihiyle ilgili iki temel çıkarımda bulunulur: 1- Tasavvufun tarihsel açıdan süreklilik arz eden bir fenomen olması; 2- Bu fenomenin içerideki ve dışarıdaki perspektiflerin ortak bir üretim faaliyeti neticesinde şekillenmiş olması. Böylesi bir üretim yazar için bir gerçekliği ifade ettiği gibi aynı zamanda tasavvufun doğru şekilde tasvirinde gerekli olan normatif duruma da işaret eder (s. 231). Öte yandan müellif bu çıkarımların İslâm için de geçerli olduğunu ifade ederek giriş bölümünde tasavvufu İslâm'ın bir minyatürü olarak tanımlamasının sebebini bir diğer açıdan belirginleştirmiş olmaktadır.

Neticede Knysh, çalışmasında esas itibarıyla tasavvuf fenomeninin kolektif bir zihinsel faaliyetin ürünü olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını belirlediği beş temel boyut üzerinden detaylandırmış gerek bölüm başlıkları gerekse kitap boyunca başvurulan sosyal teoriler bu argüman etrafında örgütlenmiştir. Bu bağlamda, kitabın zühd-tasavvuf-tarikat şablonuna bağlı klasik bir tasavvuf tarihi yazıcılığının ürünü olmadığı ve daha esnek bir histografik bakışı içerdiği vurgulanmalıdır. Yazarın *New History*'de post-modern bir metodolojiyi tasavvuf tarihi yazıcılığına eklemek suretiyle girişte hedeflediği misyonunu gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan post-modern okumanın doğal neticesi olarak *içerideki* sufiler ile *dışarıdaki* oryantalistler sınırları müphem bir kolektivizme dâhil edilmiştir. Dolayısıyla yazarın sufiler ve oryantalistlerin tasavvufu üretme biçimlerini örtüştürmek üzere başvurduğu örnek ve kıyaslamalar dikkatle değerlendirilmelidir. En nihayetinde *New History*'nin tasavvuf tarihçiliği açısından özgün bir perspektif sunan, ancak bazı yöntemsel kusurlar içeren güncel bir çalışma olarak öne çıktığı söylenebilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Muhammed Coşkun. *Tefsirin İlk Çağları,
Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri.*
İstanbul: İFAV, 2019, 528 sayfa.**

Mesut KAYA*

Tefsir ilminin kavramsal çerçevesi, usulü ve literatürü, doğuşu, gelişimi, tarihsel süreçte yaşadığı değişim ve dönüşümü gibi alanlar, son dönemlerde önemli tartışmalara, kitap ve makalelere konu olmaktadır. Bu bağlamda hem tefsir tarihinin dönemlendirilmesi hem de dinamik yapısı içinde dönemlerin sağlıklı bir zemine yerleştirilip tefsirin yaşadığı değişim ve dönüşümün izinin derinlikli olarak sürülebilmesi önem arz etmektedir. Kimi teşebbüsler olmakla birlikte, bunun henüz tam ve bütünlüklü bir bakış açısıyla gerçekleştirilebildiğini söylemek güç görünmektedir.

Tefsir akademisine telif, tercüme ve tahkikleriyle önemli katkılar yapan Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları, Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* adlı kitabında, tefsir tarihine dair bir dönemlendirme denemesi yapmıştır. Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini ele aldığı bu kitabında yazar, “Müslüman toplumun kutsal metin ile olan ilişkisinin önemli yönlerinden birini oluşturan ‘tefsir/nas yorumu’ faaliyeti ve kendi içinde teori ve uygulamayı barındıran kapsamlı bir disiplin” olarak nitelendirdiği tefsir ilminin (s. 21) “hazırlık”, “oluşum” ve “dönüşüm” dönemlerini tahlil etmeyi hedeflemiştir. İki cilt olarak tasarlanan kitabın bu ilk cildinde, hazırlık yani Hz. Peygamber dönemi ile oluşum döneminin başlangıcı yani sahâbe dönemi üzerinde durulmuştur. İkinci ciltte ise “tâbiün ve sonrasında birkaç kuşakta tefsirin kavramsal ve metodolojik olarak geçirdiği oluşum süreci ve sonrasındaki dönüşümün başlangıcının” tahlili yapılacaktır. Bu ikinci kitapta tâbiün dönemi, 1.-3./7.-10. asırlarda ciddi bir gelişim gösteren filolojik tefsir hareketi, sonrasında da Taberî (ö. 310/923), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), İbn Ebi Hâtim (ö. 327/938) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi hicri 3. asrın sonu ile 4. asrın ilk yarısında yaşamış ve tefsir ilminde ilk dönüşümü gerçekleştirmiş olan müfessirler üzerinde durulacağı vaat edilmiş (s. 21, 22), tefsir tarihinin ilerleyen dönemleri ise kapsam dışı bırakılmıştır.

Coşkun, eserin girişinde bu genel çerçevenin ardından, filolojik tefsirin ortaya çıkışı, fıkıh ve kelim ilimleri ile bunların usullerinin teşekkülü, bu ilimlerin Kur'an tefsirine etkisi ile

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. mesutkaya@erbakan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0884-8340.

Kur'an tefsirini biçimlendirmesi ve dönüştürmesi üzerinde durmuştur. Yazarın burada dile getirdiği ve ikinci kitabın omurgasını teşkil edeceği anlaşılan temel iddiası ise mezkûr dört müfessirin “kendilerini önceleyen fıkıh ve kelim tartışmalarında varılan konsensüsleri yansıttıkları, bu isimlerin öncesinde nasların anlaşılacağı ana çerçevelerin belirlenmesine yönelik daha temel tartışmaların yapılmış olduğu ve böylesine kapsamlı tefsirlerin yazımını mümkün kılan şeyin bu ana çerçevelerin belirlenmesi olduğu”dur (s. 23). Dolayısıyla yazar, tefsir ilminin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinin ancak bir kısmını karşıladığını, fıkıh ve kelim disiplinleri ve usullerinin de bu esas gaye etrafında döndüğünü dile getirmektedir. (s. 17) Bu bakımdan Kur'an tefsirinin fıkıh ve kelim gibi disiplinlerle kesiştiği ve hatta tefsiri dönüştürdüğü bu noktayı da tahlil etmeyi böylelikle tefsir ilminin diğer ilimlerdeki gelişmelerden bağımsız düşünülemediğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Yazarın bu noktadaki tespiti kayda değerdir. Şöyle ki, Mu'tezile'nin kelim ilmini inşa çabaları, onların karşısında duran Ehl-i hadis ile Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve İbn Küllâb (ö. 240/854) gibi ilk Sünnî kelimcilerin nasları anlama çerçevesi etrafında yürüttükleri tartışmalar, Taberî ve Mâtürîdî gibi müfessirlerin Kur'an üzerinde yorum üretirken yaslanabilecekleri esaslı bir zemin oluşturmuştur. Aynı durum fıkıh mezheplerinin teşekkülü sürecinde yaşanan, “naslardaki hükümlerin illetlerinin tespit edilmesi, bu illetler üzerinden kıyasların yapılması, istihsân, maslahat gibi kaidelerin naslardan normatif önermeler çıkarsamadaki metodolojik meşruiyetleri, rivayet olgusunun dinin teorik ve pratik alana ilişkin normlarının belirlenmesindeki işlevi” gibi konulardaki velut tartışmalar için de söz konusudur. Bütün bu süreçler yaşanırken esasen tefsir de dönüştürülmüştür (s. 24). Yazar tefsirin dönüşümündeki bu temel etkenleri belirledikten sonra, tefsir tarihi araştırmalarına yeni bir perspektif getirecek şu savını tekrarlamaktadır: “Bu tez yeterli ölçüde olgunlaştırılabilirse adı geçen isimlerin sonrasını da kapsayan bütün bir tefsir tarihinin özellikle kelim ve fıkıh usulü metinleri üzerinden yeniden yazılmasını önerecek kadar geniş mantıksal sonuçlara varabilecek niteliktedir” (s. 23, 24, 25).

Öncelikle “hazırlık”, “oluşum” ve “dönüşüm” dönemleri adlandırmaları, tefsir ilminin doğuşu ve gelişim süreçlerini tanımlamak bakımından dikkat çekicidir. Çünkü alışlagelen tasnifte Kur'an'ın “nüzül dönemi”, tefsirin de “teşekkül dönemi”nden söz edilir veya tefsirin dönemleri kabaca “tedvin öncesi” ve “tedvin sonrası” diye ayrılır. Fakat genellikle bu dönemler, temel dinamikleri dikkate alınarak yeterince tahlil edilmemekte, sonraki süreçler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan, rivayet-dirayet, kelami-fıkhi-mezhebî gibi çeşitli kategorilerle sathi olarak tasvir edilmektedir. Yazar ise bu değerlendirmelerin ötesinde, değişen şartlar çerçevesinde tefsirde meydana gelen değişim ve dönüşümleri hesaba katarak, Hz. Peygamber sonrası tefsir disiplininde yaşanan gelişmeleri ve oluşan ana yapıları ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu şekilde bir dönemlendirme bu bakımdan anlamlı olmuştur.

Burada yazarın, “hazırlık” dönemi olarak isimlendirdiği Hz. Peygamber dönemiyle ilgili tahlil ve tenkitleri de önemlidir. Nitekim yazar, tefsirin doğuşunun Hz. Peygamber'e kadar götürülmesinin reel bir karşılığı olup olmadığını tartışmış ve Hz. Peygamber'in Kur'an

tefsirindeki rolü üzerinde durmuştur. Yazara göre tefsirin Hz. Peygamber'le başladığı fikri “retorik” düzeyinde kalmıştır ve esasen Hz. Peygamber'in tefsiri olarak sonraki dönemlerde anılan rivayetlere özellikle ekollerin teşekkülü döneminde belli işlevler yüklenmiştir. Hâlbuki rivayetler, nüzul döneminde zaten anlaşılan Kur'an'ı tefsir etme amacının değil, doğrudan tebliğ, tatbik ve teşri yetkisinin bir sonucu olarak Hz. Peygamber'den sadır olmuştur. Nüzul sonrası dönemde ise Hz. Peygamber'in bütün bu uygulamaları dini pratiğin tespiti (fıkıh) açısından olduğu kadar Kur'an'ın anlaşılması (tefsir) açısından da oldukça önemli ve belirleyici bir rol oynamıştır (s. 37). Zaten Kur'an'ın doğrudan muhatapları olan sahâbenin Kitâb'ın “saf” ve “otantik” dilini, içine doğduğu kültürü bilmeleri, dolayısıyla da anlamadıkları sınırlı sayıda ayetin olması, yazarın ifadesiyle “arızî, tikel ve sıra dışı” bir durumdur.

Yazar daha sonra çağdaş anlama ve yorumlama kuramları üzerinden Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin teknik anlamda tefsir olup olmayacağı üzerinde durarak “Tefsir Hz. Peygamber devrinde başlamıştır” yargısını tartışmaktadır. Hz. Peygamber'in tefsirini “Kur'an'da bulunduğu hâlde anlaşılmasında zorluk çekilen ya da yanlış anlaşılan kelimelerin/ayetlerin Hz. Peygamber tarafından izah edilmesi” şeklinde tanımlayan yazara göre esas nokta, tefsir edilen şeyin “anlaşılma alanı”ndan çıkarılıp “anlaşılabilirlik alanı”na taşınmasıdır. Bu tanım, yazarın bundan sonra üzerinde ilerleyeceği, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin bu tanıma karşılayıp karşılamadığını tespit açısından önem arz etmektedir.

Kitapta, Hz. Peygamber'in tefsir tarihindeki yeri, beyan kavramı üzerinden de tartışılmaktadır. Yazara göre Hz. Peygamber'in anlaşılmayan bir hususu açıklaması anlamında düşünüldüğünde beyan, Hz. Peygamber'in tebliğ görevine ilave bir görev olarak düşünülmüş olmaktadır. Hâlbuki yukarıda zikredilen gerekçeler dikkate alınarak beyan, kelimenin kökenindeki “ta'bir, kelam ve meramını ifade etme” gibi anlamlarından hareketle Hz. Peygamber'in tebliği veya doğrudan teşri'i yani hüküm koyma görevinin bir ifadesi olarak düşünülmelidir. Yazara göre Şâfiî'nin (ö. 204/807), beyanın mahiyetine dair tespit ettiği usul kaidelerinden de hareketle Hz. Peygamber'in beyanının Kur'an'da anlatılan fakat anlaşmazlık arz eden bir hususun izahı ya da tefsiri değil, kısmen müstakil sayılabilecek bir teşri faaliyeti olarak değerlendirilmesi vakıya daha uygundur. Diğer bir deyişle “Hz. Peygamber'in beyanı” ifadesinin doğrudan “Hz. Peygamber'in tefsiri” olarak anlaşılması dikkatsizlik olacaktır, çünkü onun bir nassı onaylayan ifadeleri teknik olarak beyan olabilirse de tefsir sayılamayacaktır (s. 64, 65).

Yazar, Hz. Peygamber'in veya sünnetin Kur'an'ı tefsiri bağlamında delil olarak başvuru alan en-Nahl suresi 44. ayeti ele alıp ayetteki “li-tübeyyine” (açıklayasın diye) ifadesinin erken dönemlerdeki tefsirlerde nasıl anlaşıldığına değinmektedir. Özetle Taberî, Mâtürîdî ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye (ö. 373/983) kadar bu ibarenin tefsirine rastlanmaz. Taberî ibareyi “li-tu'arrifehum” (onlara bildiresin), Mâtürîdî “gayb haberlerinin açıklanması, insanların birbirlerine ve Allah'a karşı mesuliyetlerinin öğretilmesi ve haram-helal gibi hususların bildirilmesi”, Semerkandî ise “li-tekrae” (okuyasın diye) şeklinde açıklayarak ortak bir zeminde

buluşmaktadırlar. Dolayısıyla ilk dört yüzyılda bu ifadeye Hz. Peygamber'in veya sünnetin Kur'an'ı tefsiri anlamı verilmemiştir. İlk kez Sem'ânî (ö. 489/1096) tarafından dile getirilen bu anlam Begavî (ö. 516/1122) ve (iki görüşten biri olarak) İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirlerce sürdürülmüştür. Böylelikle beyana, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri anlamının yüklenmesi sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Nitekim ayetin siyakı da mezkûr beyanın "tebliğ veya teşri" anlamında olduğunu ortaya koymaktadır.

Doğrusu ilk dönem tefsirlerinde kelimenin tefsir anlamına rastlanmaması oldukça dikkat çekicidir. Zira kitapta değinilmeyen Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi müfessirler bu ifadeyi açıklamazlarken İbn Ebî Hâtim ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi yine 4./10. yüzyıl müfessirleri de "Onlara helal ve haram kılınanları",¹ "farzlar, hükümler ve hadler"² şeklinde tefsir etmektedirler. Ayrıca yine Nahl suresinde geçen "Kur'an'ın, onların ihtilaf ettikleri şeyi beyan etmek"³ için indirildiği ifadesi de beyanın tefsir değil, tebliğ anlamını desteklemektedir.

Yazar, bundan sonra Hz. Peygamber'den tefsire dair gelen 200 rivayeti tek tek değerlendirir. Buradaki değerlendirmede rivayetlerin sahih veya zayıf olmaları, tefsir işlevlerinin bulunup bulunmaması ve Hz. Peygamber'den rivayetin geldiği konuda sahâbe ve tâbiûn arasında bir ihtilaf vaki olup olmaması kriterleri dikkate alınmıştır. Üçüncü kriter gereği bir konuda Hz. Peygamber'den sahih ve tefsir işlevi olan bir rivayet gelmişse aynı konuda sahâbe ve tâbiûnun görüş bildirip ihtilaf etmeleri makul değildir. Eğer sonradan bir ihtilaf meydana gelmişse, bu ilk iki neslin Hz. Peygamber'den gelen rivayeti tefsir olarak algılamadıklarını gösterir. el-Bakara 238. ayetteki "es-salâtü'l-vüstâ" konusu buna örnek verilebilir. Allah Resûlünden "Salât-i vüstâ, ikinci namazıdır" rivayeti geldiği hâlde, sahâbe, tâbiûn ve sonraki ulemeden bu namazın "sabah" ve "öğle namazı" olduğuna dair görüşler gelebilmiştir (s. 84-9). Yazarın ikinci, yani Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin tefsir işlevi taşıyıp taşımadığı, rivayetin bir ayetin anlamını "ortaya çıkarıcı" mı yoksa "pekiştirici" mi olduğu meselesindeki yaklaşımları, kendisinin de ifade ettiği üzere doğası gereği bir öznel içerir. Aslında yazar, bir rivayetin tefsir işlevinin olup olmadığını tespit ederken güçlü argümanlar ileri sürmüşse de tefsir işlevi olmadığı belirtilen bazı rivayetler zamanımıza kadar Hz. Peygamber'in tefsirinin önemli örnekleri olarak zikredilmiştir ve bunlar farklı bir bakış açısıyla Hz. Peygamber'in tefsiri olarak görülebilir (8. Vasat ümmet ve 13. Boşanma konuları).

Coşkun, tek tek ele aldığı rivayetlerden çıkan sonuçları daha da somutlaştırmak üzere belirlediği kriterlere göre üç ayrı tabloda, rivayetleri yüzdelik dilimlere ayırmış, ilave tablolarla da bu üç kriterin kesişim oranlarını belirlemiştir. Bu sonuca göre Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden tefsir işlevi çokça bulunup sahih olan ve sonradan herhangi bir ihtilafa konu olmayan rivayetlerin sayısı 10 olup bu da toplam rivayetlerin %5'ine tekabül etmektedir.

1 İbn Ebî Hâtim, *Tefsir* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419, V, 2289.

2 Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân* (nşr. Abdülmün'im Halil İbrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421, II, 251.

3 16/en-Nahl: 64.

Tefsir işlevi bulunup sahih olsa da ihtilafa konu olan rivayetler ise 13 adettir ve %7 oranındadır. Aynı şekilde tefsir işlevi az olup senedleri de sahih olan, herhangi bir ihtilafa konu olmayan 13 rivayetlik (%7) bir grup daha bulunmaktadır. Burada ilk sırada zikredilen rivayet grupları ayrıca incelenmiş, neticede “Kur'an'ın hitabında anlaşılma arz eden hususların izah edilmesi anlamında bir tefsir faaliyetinin Hz. Peygamber'le başladığını düşünmenin gerçekliğe uymayan abartılı bir değerlendirme olduğu” sonucuna ulaşılmıştır (s. 331).

Coşkun “Hazırlık-Oluşum Dönemi: Sahâbe Nesli ve Tefsir” başlıklı İkinci Bölüm'de sahâbenin tefsir ilmindeki yerini, yine bilinenden farklı bir yöntemle ele almıştır. Kur'an, Hz. Peygamber'e sıklıkla atıf yaparak onun müminler nezdindeki otoritesini pekiştirmiş, bu otorite fikri sonrasındaki halifeler için de yerleşik hâle gelmiştir. Daha açık bir ifadeyle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve -hilafetinin ilk altı yılında- Hz. Osman'ın ve diğer bazı sahâbilerin çok güçlü bir otoritesi vardı. Hz. Osman'ın mushafları istinsah ettirip İslâm merkezlerine göndermesi süreci ve sonrasında ortaya çıkan ihtilaflarla bu otorite zayıflayıp artık mushafa geçmiştir. İlerleyen süreçlerde ise otorite, ulemaya ve mezhep imamlarına intikal etmiştir.

Gerek ilk halifeler gerekse o dönemdeki sahâbiler Kur'an tefsirini başlıca bir uğraş alanı olarak görmemişlerdir. Kur'an tefsiriyle daha ziyade İbn Mes'ûd gibi Hicaz dışında Kur'an muallimi olarak görevlendirilen veya Übey b. Ka'b gibi tâbiûn nesline Kur'an öğretme vazifesi olan ya da genç bir sahâbî olduğu için Kur'an'ın nüzulüne dair bilgi eksikliğini vahye şahitlik eden diğer sahâbilerin birikimiyle gidermeye çalışan ve özellikle ihtilafların yoğun olarak ortaya çıktığı bir dönemde bu birikimini tâbiûn nesline aktaran İbn Abbas'ın iştigal etmesi de bunun bir göstergesidir. Burada özellikle İbn Abbas'ın tefsirde öne çıkması ve bazı tefsir rivayetlerinin kendisine izafe edilmesine dair çözümlemeler ve onun Nâfi' b. el-Ezrak ile aralarında geçen, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak* adıyla meşhur diyalog metninin kaynaklarının izinin sürülmesi ve sonraki Meâni'l-Kur'ân metinleriyle karşılaştırılması oldukça faydalı olmuştur. Ardından yazar, adları daha çok tefsirle anılan sahâbilerin rivayetlerini, belli kategoriler dâhilinde değerlendirmekte ve sahâbe arasındaki ihtilafların Kur'an'ın yorumu çerçevesinde şekillenen görüş ayrılıkları olmadığı sonucuna varmaktadır. Bu nedenle sahâbe döneminde tefsirin henüz bir disiplin hâline geldiğini söylemek zordur. Dolayısıyla teknik ve terimsel anlamda bir tefsirin ancak sahâbeden sonraki kuşakta, tâbiûn döneminde bir olgu olarak ortaya çıktığını düşünmek daha isabetlidir. Ancak tefsirin bir olgu olarak tezahürünü hazırlayan faaliyetler bu süreçte gerçekleştirilmiştir.

Tefsirin İlk Çağları adıyla Kur'an yorumunun hazırlık ve oluşum dönemlerinin ele alındığı bu çalışma, Kur'an tefsiri üzerine yeniden düşünmemizi sağlayacak ve daha çok belli ezberlerin ve klişe ifadelerin tekrar edildiği deskriptif çalışmaları aşacak önemli bir girişimdir. Tefsirin teşekkül dönemi öncesi zeminini teşkil eden hazırlık dönemini nasıl değerlendirmek gerektiğine dair ciddi tespit ve tahliller içeren eserde, tefsir ilminin oluşumuna etki eden faktörlere dair bazı hazırlayıcı bilgilere de verilmiş, yazılacak ikinci cilde yönelik bir merak da uyandırılmıştır. Alt başlık olarak “Oluşum Dönemi”nden söz edilmişse de bu,

oluşuma zemin teşkil eden hazırlık döneminde kalmış, oluşum yani tâbiûn dönemi ve onu izleyen yüzyıllardaki tedvin hareketleri bir sonraki cilde bırakılmıştır. Gelecek ikinci ciltle birlikte tefsir tarihini sistemli bir şekilde dönemlendirip bu dönemlerdeki dönüşüm ve değişimleri belirlemek ve dönemlerin kendi içindeki hususiyetlerini sağlıklı olarak değerlendirmek mümkün olacaktır.

Son olarak bazı teknik eksikliklere dikkat çekmek faydalı olacaktır. Kitapta bazı isimlerin yazımında birlik yoktur. Bunlara Zührî, Zuhrî, Cüveynî, Cuveynî örnekleri verilebilir. s. 81'de Leys b. Selîm diye tespit edilen râvi, Leys b. Süleym (ö. 143/760-761), İbnü't-Tîn es-Sefâkîsî de Sefâkusî olmalıdır (s. 349). s. 74'te Hz. Peygamber'e nispet edilen bir sözün, Katâde'ye ait olduğu sadedinde tâbiûn kavli -maktû olması gerekirken- sehven mevkûf diye yazılmıştır. Her çalışmada olduğu gibi doğal bazı yazım yanlışları da vardır: açından (açıdan, s. 24, 365), tasavur (tasavvur, s. 35), daya (daha, s. 64), s. Hz. Peygambere (Hz. Peygamber'e, s. 82), Mushafların (Mushafları, s. 352), o dur ki (odur ki, s. 357), br (bir, s. 365), Abbas'î (Abbasî, s. 366), **İkrime** (İkrime, s. 367), yanı (yanı, s. 383).



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Recep Koyuncu. Kıraat İlminde Tahrîrât: Mustafa el-İzmîrî ve ‘Umdetü’l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik). İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021, 264 Sayfa.

Eren PİLGİR*

“Tarîk ve rivayetlerde ortaya çıkabilecek telif ve terkîblerin önlenmesini sağlamak” şeklinde tarif edebileceğimiz tahrîrât, İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr* adlı eserinde kıraat birikimi adına geniş bir kaynakça kullanarak yaklaşık bin tarîke yer vermesi sebebiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Söz konusu tarîklerin çokluğu tahrîrâtın daha geniş zeminde ele alınmasını sağlamış ve kıraat ilminde tahrîrâta dair geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Ülkemizde tahrîrât hakkında bazı akademik çalışmalar yapılmışsa da bu çalışmalar ilgili ilmi ana hatlarıyla tasvirin ötesine geçebilmiş değildir. Bu bağlamda artık yüzeysel çalışmaların yerini tahrîrât geleneği hakkında ortaya çıkan ekollerin yöntem tahlilinin yapılmasına ve sahanın önemli eserlerindeki görüşlerin bir bütünlük arz edip etmediğinin incelenmesine bırakması gerekir. Koyuncu’nun, sahadaki ilk çalışmalardan kabul edilecek kitabı, tahrîrât-taki “İzmîrî Ekolü”nün kurucusu Mustafa b. Abdîrrahman el-İzmîrî’nin (ö. 1154/1741) *Umdetü’l-irfân* ve bu eserin şerhi olan *Bedâi’u’l-burhân*’ı mercek altına almayı hedefliyor (s. 13).¹ Bu yazıda eser, ana kurgusu takip edilerek bazı açılardan tahlil edilecektir.

Eser, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, gayesi, kapsam ve metodu ile beraber kısa bir literatür değerlendirmesi yer alır. Literatür değerlendirmesi yapılırken bu eserin, İzmîrî’nin tahrîrât anlayışını somut bir şekilde ortaya koyacak olması nedeniyle önceki tahrîrât çalışmalarından ayrıldığı belirtilmektedir (s. 15). “Kıraat İlminde Tahrîrât” başlıklı Birinci Bölüm’de yazar, tahrîrât ilmine zemin teşkil edecek şekilde kıraat tarihini, İbnü’l-Cezerî’nin tahrîrât hakkında nasıl bir rol oynadığını ve bu bağlamda ortaya çıkan ekolleri ele alır. Aynı başlık altında “tahrîrât”ın tanımı, mahiyeti, kıraat ilmine katkısı ve faydasına işaret edilir. İkinci Bölüm, “Mustafa el-İzmîrî’nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri” başlığını taşır. “*Umdetü’l-İrfân* Adlı Eserin Tahlili” başlıklı Üçüncü Bölüm’de kıraat imamları, râvileri ve tarîklerine temas eden yazar, burada *Umdetü’l-irfân*’a tahrîrât açısından kaynak teşkil eden kitapları listeler. Son olarak tahrîrât hakkında geniş sayılabilecek

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı. eren.pilgir@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1077-227X

1 Çalışmanın hem ana metni hem de tahkik kısmı aynı kapak arasında ve yeniden numaralandırılarak verilmiştir. Ana metin 128, tahkik kısmı ise 136 sayfadır. Bu sebeple bu yazıda ana metne yapılacak atıflar “s.” ile, tahkik kısmına yapılacak atıflar ise “t.” ile gösterilecektir.

örnek tablolar sunar. Bu bölümü bir değerlendirmeye sonlandıran yazar, “*Umdetu’l-İrfân Adlı Eserin Tahkiki*” başlığını taşıyan son bölüme geçer. İlgili bölümde eserin müellife nispeti, telif sebebi, ilmî değeri ve nüshaları hakkında bilgiler verip son olarak tahkikte takip ettiği yöntemi açıklar. Bu anlamda kitabın *Umdetu’l-irfân* özelinde “İzmîrî Ekolü”nü etüt ettiği söylenebilir.

Birinci Bölüm’de tahrîrâtın anlamlandırılması açısından kıraat ilmi tarihini üç ana başlıkta ele alan yazar, daha sonra İbnü’l-Cezerî’nin tahrîr ameliyesi noktasındaki hakkını teslim eder. Ayrıca İbnü’l-Cezerî’nin kendisinden sonraki telif ve tedrisatı da şekillendirdiğini dile getirir (s. 28). Akabinde tahrîrât ekollerine yer veren Koyuncu, tahrîrât geleneğindeki iki ana ekolü ele alır. “Mansûrî Ekolü”nün, İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’de yer verdiği tarik ve vecihlerle yetindiğini, bunun yanı sıra *en-Neşr*’deki tafsîlî kaynaklara itibar etmekle beraber eserdeki icmâlî kaynaklarından aktardığı bilgileri de dikkate aldığını ifade eder. “İzmîrî Ekolü”nün ise bizzat *en-Neşr*’in kaynaklarına geri dönerek bu kaynaklardan hüküm çıkardığını ve kaynak eserlerle *en-Neşr* arasında tenakuz olduğunda kaynak eserleri dikkate aldığını belirtir. Yazar son olarak, bu ekolün *en-Neşr*’de sadece tarik isnâdı bulunan tafsîlî kaynaklara itibar ettiğini söyler (s. 30-1).

Birinci Bölüm’de ayrıca “Kıraat İlmi Öğretiminde Tarikler” adlı bir başlık açan yazar, kitabın konusu olan *Umdetu’l-irfân*’ın ve *Bedâi’u’l-burhân*’ın kıraat eğitiminde takip edilen tarikler bağlamında nereye oturduğuna işaret etmeden genel geçer bilgiler verir (s. 32-4). Hâlbuki Mustafa b. Abdîrahman el-İzmîrî’nin tercihlerinin bir kısmının ülkemizde takip edilen “Takrîb/Aşere-i kübrâ” metodunda uygulanması bu başlık altında müstakil bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Yazar bu başlığı tamamlayarak tahrîrâtın tanımı, mahiyeti, önemi ve faydası hakkında bilgiler sunar. Tahrîrâtın tanımına dair bazı tariflere yer veren Koyuncu, bu tarifler üzerinden tahrîr ameliyesini hadis ilmindeki sened-metin tenkidine benzetir (s. 35, 44). Yazarın kıraat-hadis özelinde kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Kendisinin tahrîrât için yaptığı tarif ise şöyledir: “Tariklere nispet edilen ilgili kıraat vecihleriyle birlikte isnad halkalarının kaynak eserler marifetiyle tetkik edilmesidir” (s. 36). Daha sonra tahrîrâtın mahiyet ve önemine yer veren yazar, bu başlık altından özet olarak tahrîrâtın rivayet ve tariklerde olası bir telfîk ve terkîbi önlemeye matuf olduğunu belirtir (s. 36-43). Tahrîrât hakkındaki çalışmalarla bölümü sonlandıran Koyuncu, bu bölümde bazı âlimlerin tahrîrâtı gereksiz gördüğüne de işaret etmiştir. Abdülfettâh el-Kâdi (ö. 1982) bu hususta yazarın örnek olarak yer verdiği iki âlimden birisidir (s. 50). Yazar, onun tahrîrâtı gereksiz gördüğüne dair görüşünü zikreden herhangi bir kaynak göstermemiştir. Kâdi *Ebhâs fi kırââti’l-Kur’âni’l-Kerîm*’inde işaret edilen değerlendirmelere yer vermişse de² kendisinin *el-Vâfi fi Şerhiş-Şâtıbiyye* adlı eserinde bizzat tahrîrât yapmış olduğu yazarın gözünden kaçmıştır.³

2 Abdülfettâh el-Kâdi, “Ebhâs fi kırââti’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *el-’Amâlî’l-kâmile liş-şeyhi’l-allâme Abdilfettâh b. Abdilgînâ el-Kâdi* (haz. Abdülazîz b. Abdülfettâh), Cidde: Ma’hedü’l-İmâm eş-Şâtıbî, 2014, V, 407.

3 Örneğin bk. Abdülfettâh el-Kâdi, *el-Vâfi fi Şerhiş-Şâtıbiyye*, Kahire: Dâru’s-Selâm, 2015, s. 73, 182.

İkinci Bölüm'de Koyuncu, İzmîrî'nin hayatı ve ilmi kişiliği ile beraber eserlerine yer verir. Yazar bu bölümde daha önce kaleme alınan araştırmaları kullanmakla yetinmiş, yeni bir tespitte bulunmamıştır. Nitekim İzmîrî'nin eserlerini anarken *Bedâi'u'l-burhân*'ın yazmalarını tespitte Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) "Mustafa el-İzmîrî" madesindeki bilgilerle yetinmiştir (s. 52). Ancak onun işaret ettiği nüshalar haricinde bu eserin dört nüshası daha vardır. Bunlardan üçü ülkemizde olup Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi (n. 19 Hk 200), Manisa İl Halk Kütüphanesi (n. 45 Hk 4554) ve Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Bölümünde (n. 0004) yer alırken diğer nüsha Suudi Arabistan Câmî'atü Ümmî'l-Kurâ Mektebetü'l-Melik Abdullah b. Abdilazîz'dedir (n. 949). İzmîrî'nin eserlerini sayan yazar, *Hısnü'l-kâri*'nin Hâlid Hasan Ebü'l-Cüd tarafından müellife nispet edildiğine işaret etmiştir (s. 54). Ancak bu eser İzmîrî'ye değil, onun talebesi olan Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'ye (ö. 1186/1772) aittir.⁴

Yazar, bu çalışmada ortaya koymak istediği temel meseleleri Üçüncü Bölüm'de ele almaktadır. Girişte tahrîrât geleneği bağlamında İzmîrî'nin *Umdetü'l-irfân* ve *Bedâi'u'l-burhân* adlı eserlerini mercek altına alarak mezkûr eserlerin alana katkısını ve bu alandaki yerini tespit etmeyi hedeflediğini söyleyen (s. 13) yazarın bölüm girişinde kıraat imamlarına, râvilerine ve özellikle tariklerine yer vermesi tahrîrâtın bizatihi bu üçlü sacayağına dayanması açısından önemlidir (s. 56-9). Daha sonra İzmîrî'nin tahrîrât bağlamında kullandığı eserleri tespit edip listelesen (s. 59-60) de listedeki bazı eserlerin aslında İzmîrî'nin elinde olmayabileceğine işaret etmemiştir. Bu sebeple olacak ki Dördüncü Bölüm'de İzmîrî'nin, *en-Neşr*'de geçen kaynakların tamamına müracaat ettiği söylenir (s. 111). Hâlbuki İzmîrî, *en-Neşr*'de geçen kaynak eserlerin bazılarını sahip olmadığını bizzat *Bedâi'u'l-burhân*'da belirtmiştir.⁵ Dolayısıyla böyle bir çalışmada söz konusu iki eserin tahrîrât açısından yeri tespit edilecekse evvelâ *en-Neşr*'in kaynaklarına dönmesi sebebiyle İbnü'l-Cezerî'nin yönteminden farklı bir yöntem benimseyen İzmîrî'nin, *en-Neşr*'de zikredilen kaynakların hangilerine sahip olmadığı tespit edilmeliydi. Bu bağlamda İzmîrî'nin *Umdetü'l-irfân* ve *Bedâi'u'l-burhân*'da nasıl bir yöntem izlediği ve bu yöntemin doğru olup olmadığı sorgulanarak İbnü'l-Cezerî'nin mi yoksa İzmîrî'nin mi izlediği yöntemin tutarlı olduğu ortaya konulmalıydı. Yönteme dair bu eksiklikler yazarı, *Umdetü'l-irfân*'da bulunan bilgileri *Bedâi'u'l-burhân* yardımıyla şemalaştırmasına (s. 61-104) ve konu hakkında kısmen yüzeysel değerlendirmeler yapmasına itmiştir (s. 104-7).

Dördüncü Bölüm'de yazar, eserin müellife aidiyetine, telif sebebine, ilmî açıdan değerine ve eserin nüshalarına yer verir. Eserin müellife nispeti noktasında herhangi bir şüphe olmadığını dile getiren Koyuncu, bir grup kurrânın İzmîrî'den *Tayyibetü'n-Neşr*'in tarik ve vecihlerini dikkate alarak bu konuda eser yazmasını talep etmesi üzerine onun *Umdetü'l-irfân*'ı

4 Tayyar Altıkulaç, "Mustafa İzmîrî", *DİA*, XXIII, 530; Murad Sadıkov, "Hâşim b. Muhammed el-Mağribî'nin Hayatı ve 'Hısnü'l-Kâri' fi İhtilâfi'l-Mekâri' Adlı Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2018, XI, sy. 60, s. 1304.

5 Örneğin bk. Mustafa b. Abdırrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân alâ Umdetü'l-irfân* (nşr. Meryem İbrahim Cündeli), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008, s. 51, 68, 74.

kaleme aldığını söyler (s. 110). İlmî bakımdan ise İzmirî'nin izlediği yöntemin hem *en-Neşr*'in yönteminden ayrılması hem de dirayet ürünü olması sebebiyle önem arz ettiğini ifade eder. Bir başka deyişle bu eserin, *en-Neşr*'i incelemeye tabi tutması açısından ayrı bir öneme sahip olduğunu belirtir. Bu bağlamda son olarak *Umdetü'l-irfân*'ın kendinden sonraki takipçilerine öncülük ettiğini söyler (s. 110-1). Yazar, eserin nüshalarından bahsederken iki müellif nüshası olduğunu kaydeder (s. 113-5). Bunlardan ilki Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa, diğeri ise Laleli bölümündedir. Hâlbuki Laleli nüshası müellif nüshası değildir. Çünkü müellif nüshasındaki yazı stili diğeri nüshadaki yazı stilinden oldukça farklıdır. Ayrıca Laleli nüshasının son varlığında; “کتبت هذا الكتاب من خط المؤلف” ifadesi bulunur (s. 115) ki, bu ifade eseri istinsah eden kişinin bu nüshayı müellif nüshasından yazdığını gösterir. Nüshalar bağlamında yazarın Üçüncü (s. 106) ve Dördüncü Bölüm'de (s. 109-10) yazmaya atıf yaparken ilk sayfayı “1^a” olarak kaydetmesine mukabil yazma eserlerin her zaman “1^b” ile başladığı belirtilmelidir.⁶ Dolayısıyla çalışmadaki yazma atıflarının tamamının gözden geçirilmesi faydalı olacaktır. Tahkik metninde ise İzmirî'nin *Umdetü'l-irfân*'da kaynaklara sarahaten atıfta bulunduğu yerler oldukça az olmasına rağmen yazar ilgili kaynaklarda geçen bilgileri kaynağından kontrol etmemiştir (t. 8-10, 13, 33, 57, 69, 121).

Eser, mezkûr eksikliklerine rağmen çalışmayı tetkik eden birine tahrîrâtın tarihsel serencamını açık ve net bir akademik üslupla takip etme imkânı sunmaktadır. Eserin kıraat ilmi açısından önemi ise bu alanda kaleme alınan ilk müstakil çalışmalardan olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmanın tahrîrât hakkında genel anlamda bir perspektif sunduğu ve tahrîrât bağlamında yapılacak diğeri çalışmalara alan açarak önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.

6 İsmail E. Erünsal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018, s. 169.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Öznur Özdemir. *Abbâsî İhtilâli Modern Dönem
Batı Literatürü: Teoriler & Ekoller.*
İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 303 sayfa.**

Nagihan DOĞAN*

Abbâsî ihtilali erken dönem İslâm tarihine yönelen tarihçilerin en çok ilgilendikleri ve anlamaya çalıştıkları konuların başında gelir. İhtilal hakkındaki rivayetlerin çeşitliliği ve kendi aralarındaki tezatlığı, konu üzerine çalışan tarihçilerin neden, nasıl ve kim sorularına bazen taban tabana zıt cevaplar vermelerine sebebiyet vermiştir. Öznur Özdemir'in 2019 tarihli doktora tezinin kitaplaştırılmış hâli olan çalışma, bu cevapları tartışma hedefiyle Abbâsî ihtilaline değil Abbâsî ihtilali tarihçiliğine odaklanmaktadır. Yazar burada Abbâsî ihtilalinin detaylı ve kronolojik bir anlatımını vermek yerine, onun hangi motivasyonla, hangi koşullar altında ve kimler tarafından gerçekleştirildiğine dair müstakil çalışmalar kaleme alan ya da fikir belirten Batılı tarihçilerin¹ görüşlerini belirli ekoller altında derleyip aralarındaki ortak noktalar ve farklılıkların bir dökümünü sunmayı, kendi deyimiyle Abbâsî ihtilali üzerinden bir tarihçilik haritası çıkarmayı amaçlamıştır.

Çalışmanın plan ve muhtevasını şekillendiren bu ekoller, klasik, revizyonist ve post-revizyonist şeklindedir. Yazarın klasik ekol dediği yaklaşım, G. Van Vloten ve J. Wellhausen tarafından temsil edilmekte olup ihtilali gerçekleştiren başat unsuru İran kökenli mevâlî olarak gösterir. Buna mukabil Abbâsîleri iktidara getiren ihtilal sürecinin Araplar tarafından idare edildiğini ve en geniş katılımın Araplardan geldiğini savunan tarihçiler de vardır. Bu grup çeşitli kaynaklarda revizyonist² olarak isimlendirilmiş, yazar da onlar için bu terimi kullanmıştır. 750 yılında gerçekleşen hanedan değişimini Arap ihtilali olarak takdim eden ilk tarihçi D. Dennett olmuş, sonrasında bu görüş R. N. Frye, C. Cahen, F. Omar, M. A. Shaban, M. Sharon, B. Lewis, J. Lassner, H. Kennedy ve F. Amabe tarafından sürdürülmüştür. Başlıca temsilcileri E. Daniel, P. Crone, S. Agha, M. Zakeri ve R. M. Guzman olan ve *new revisionist*, *post-Wellhausen* ya da *pre-revisionist* olarak isimlendirilen son ekol için yazar

* Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. nagihan@hacettepe.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8769-2489

1 Yazar değerlendirmeye ve karşılaştırma için eserlerini İngilizce kaleme alan tarihçileri tercih ettiğini, ancak İngilizce yazılmayan eserlerden de literatürde önemli addedilenleri tercümelerine başvurarak çalışmasına dâhil ettiğini ifade etmektedir (s. 17-8).

2 Bazı yerlerde bu ekolden *Arabist* olarak bahsedilmiştir: Patricia Crone, "The 'Abbâsîd Abnâ' and Sâsânid Cavalrymen", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1998, VIII, sy. 1, s. 11; Said Amir Arjomand, "The Revolution Which Toppled the Umayyads. Neither Arab nor 'Abbâsîd" (S. S. Agha), *Iranian Studies*, 2016, XXXIX, sy. 1, s. 116.

post-revizyonist tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Bu grubun Emevî halifeliliğini yıkıma götüren süreci başlatan ve sonuçlandıranların mevâlî olduğu varsayımını bazı değişikliklerle yeniden canlandırdığı görülmektedir.

Kitap önsöz, giriş ve sonuç haricinde üç bölümden oluşmaktadır. Yazar kitabın girişinde (s. 15-33) çalışma konusunu ve yukarıda bahsi geçen ekolleri tanıtmış, çalışma için hangi kaynakları tercih ettiğini ve bazı kaynakları neden dışarıda bıraktığını açıklamıştır. Ayrıca araştırmaya konu olan müellifler hakkında biyografik notlar eklemiş ve onların Abbâsiler ya da Abbâsî ihtilali üzerine kaleme aldıkları çalışmalardan kısaca söz etmiştir.

Kitabın “İhtilalin Davet Safhası” adını taşıyan Birinci Bölümünde (s. 35-122), ihtilal fikrinin ortaya çıkışı, ihtilalin seyri ve propagandası, ihtilal hareketini yöneten kadrolar hakkındaki görüşler üç alt başlık altında ele alınmıştır. “Davetin Ortaya Çıkışı” (s. 35-57) alt başlığı altında Abbâsilerin Emevî hilafetinin kuruluşundan itibaren Alioğulları ile ilişkileri ve Emevîleri hedef alan Şîi isyanlar karşısındaki tutumlarına dair çeşitli yorumlara (destekleme, desteklememe ya da temkinli davranma) yer verilmiştir. Her ikisi de Kureyş kabilesinin Benû Hâşim koluna mensup olan Alioğulları ile Abbâsoğulları arasındaki ilişkiler bağlamında üzerinde en çok kafa yorulan mesele, başta anonim *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*³ olmak üzere pek çok birincil kaynakta zikredilen ve Ali b. Ebî Tâlib'in torunu Ebû Hâşim'in ölmeden önce imameti Abbâsî ailesinden Muhammed b. Ali'ye miras bıraktığını söyleyen meşhur rivayetin sahil olup olmadığıdır. Yazar, kitabın bu kısmında Muhammed b. Ali'nin imameti ve hâlihazırda yürütülen bir mücadeleyi Ebû Hâşim'den devralması konusundaki olasılık üzerine düşünen tarihçileri değerlendirmiştir. Vasiyet rivayetinin sahilliğinin tartışmalı olduğunun, ancak Muhammed b. Ali'nin şu veya bu şekilde Ebû Hâşim tarafından yönetilen bir yapılanmayı devraldığı konusunda bir uzlaşmaya varıldığıнын altını çizmiştir. Yazar, vasiyet rivayetinin gerçekliği hakkındaki görüşün hareketi organize edenlerin Araplar mı yoksa İranlılar mı olduğu konusundaki görüşle yakından ilgili olduğunu söylemektedir. Buna göre vasiyet rivayetinin sahil olduğu kabulü ihtilali Şîilikten türemiş Arap kökenli bir hareket olarak görmeye imkân verirken uydurma saymak ihtilalin bir mevâlî hareketi olduğu sonucuna götürür.⁴ Yazar, Abbâsilerin Alioğulları ile ilişkileri konusundaki düşüncelerle ihtilalin gerçek sahiplerinin kim olduğu hakkındaki görüşler arasında da bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Buna göre ihtilali mevâlîye ait gösterenler, Abbâsilerin Emevî dönemindeki Şîi isyanlara destek vermedikleri hâlde sonradan harekete dâhil olup Hıran'daki Ali sempatisinden istifade ettiklerini savunmuşken Araplara ait gösterenler Abbâsilerin başından beri bu işin içinde olduklarını ifade etmişlerdir.⁵

3 Bundan sonra kısaca *Ahbâr*.

4 Ne var ki rivayetin sahil olduğunu varsaymak, ihtilale verilen mevâlî desteğinin kaçınılmaz olarak yadsınacağı anlamına gelmediği gibi, rivayetten şüphe etmek de hareketin Şîi kökenlerini görmezden gelmeyi kolaylaştırır.

5 Oysa ihtilaldeki Arap unsurunun rolünü göstermek için Abbâsilerin Emevî aleyhtarlığını çok gerilere götürmeye gerek yoktur. Abbâsilerin en başından beri işin içinde oldukları varsayılsa bile, bu durum mevâlînin ihtilale geniş katılım gösterdiği gerçeği ile çelişmez.

Yazarın aynı alt başlık altında değindiği önemli hususlardan biri, klasik İslâmî literatürde sıklıkla geçen Peygamber'in günün birinde imametın amcaoğullarına (Abbâsiler) geçceğini haber verdiğine dair rivayetlerin Abbâsilerin meşruiyet çabalarının birer ürünü olarak görülmüş olmasıdır ki gerçekten de ihtilalden sonra Abbâsiler Şii bir imamın başa geçmemiş olmasına içerleyenleri ve meşruiyetlerini sorgulayanları bu argümanla ikna etmeyi denemişlerdir. İhtilal hareketine neden Hâşimiye adının verildiği de tartışmalıdır. Ya Alioğulları ve Abbâsoğullarını içine alan Benû Hâşim ya da Ebû Hâşim adından dolayı hareket bu isimle anılmıştır. Yazarın da ifade ettiği gibi Abbâsilerin en başından beri hareketin içinde olduğunu düşünmek ilk olasılığı, Ebû Hâşim'i destekleyen bir oluşumu devraldıklarını düşünmek ise ikinci olasılığı makul kılmaktadır.

Yazar, "Propaganda Söylemleri" (s. 57-93) alt başlığı altında gizli davet döneminde taraftar toplamak için nasıl bir propaganda yapıldığı sorusuna verilen cevapları, *da'vet*, devlet, *er-Rızâ min âli Muhammed* (Peygamber ailesinden üzerinde ittifak edilen, razı olunan kişi), Ehl-i beyt, Hâşimiye ve son olarak mesih-mehdi kavramları üzerinden değerlendirmiştir. Bu kavramların ne gibi dinî çağrışımları olduğu ihtilal üzerine çalışan tarihçiler tarafından çok iyi izah edilmiştir. Yazar bu bağlamda örneğin ihtilal hareketi için Peygamber'in İslâm dinine yaptığı çağrı anlamında kullanılan *da'vet* kelimesinin seçilmesinin ihtilalcilerin dinî meşruiyet arayışlarına işaret ettiği gerçeğinin altını çizmektedir. Devlet kelimesindeki dinî çağrışım bu kadar açık olmamakla birlikte bu kelimenin de aynı amaca hizmet ettiğini düşünen tarihçiler olduğunu ifade etmektedir. Yazar sonrasında ihtilal propagandacılarının ya da Abbâsilerin son ana kadar müstakbel imamın kimliğini açıklamayıp onun için sadece *er-Rızâ min âli Muhammed* ifadesini kullanmakla neyi amaçladıklarına dair tahminler üzerinde durmaktadır. Buna göre Abbâsiler Emevîlerden sonra imam olacak kişiden *er-Rızâ* olarak söz ederek Şiâ'nın desteğini almayı ummuşlardır ki yazar kelimenin Şii geleneğe ait olduğunu ifade eden kaynaklar olduğunu söylemektedir. Yazar ayrıca kelimenin imamın kimliğini deşifre etmemesi bakımından hareketin gizliliğine son derece uygun olduğu görüşünü nakletmektedir. *er-Rızâ min âli Muhammed* ifadesi Ehl-i beyt'e işaret etmesi bakımından da Şiîliği çağrıştırmaktadır. Burada bir kez daha Şiâ'dan destek toplama niyeti açığa çıkmaktadır. Ama en önemlisi sloganın, imamın Alioğullarından çıkacağına dair yaygın bir beklenti oluşturmakla birlikte Peygamber'in yakın akrabalarından olmaları bakımından Abbâsilerden de çıkabileceğini sezdirmesidir. Yazar sonuç olarak tarihçilerin geniş bir uzlaşısıyla, Abbâsilerin toplumun Peygamber ailesine duydukları sevgi nedeniyle Şiîleri temsil eden *er-Rızâ*, Ehl-i beyt ve Hâşimiye gibi kavramları kendilerine mal ettikleri kanaatinde olduklarını söylemektedir. Propaganda bahsi, yine geniş kabul gören bir düşünce olarak Abbâsilerin iktidara gelebilmek için toplumda son derece popüler olan kurtarıcı (mehdi) inancından istifade etmelerinden ve iktidara geldikten sonra bu inançla uyumlu bir imaj çizmeye özen göstermelerinden söz ederek kapatılmaktadır.

Birinci Bölüm'ün "Teşkilatlanma" (s. 93-122) alt başlığı altında ihtilal çalışmaları için neden Horasan bölgesinin seçildiği, ihtilali yöneten kadroların kimlerden oluştuğu ve bunlar

arasında nasıl bir ilişki olduğu sorularına verilen cevaplar tartışılmaktadır. İlk sorunun cevabı Orta Çağ kaynaklarında etraflıca açıklanmış olup modern çalışmalar da bu izaha sadık kalmışlardır. Buna göre Horasan'ı cazip kılan şey, onun Hicaz, Şam, Kûfe ve Basra'dan farklı olarak İslâm toplumundaki dinî-ideolojik bölünmelerden daha az etkilenmiş bir bölge olmasıdır. Yazardan öğrendiğimize göre Mısır ve İfrıkiyye'nin neden düşünülmediği üzerine de kafa yorulmuş, bazı tarihçiler bu durumu Mısır'ın Şam'a yakın olması ve Berberiler arasında Hâriciliğin yaygınlığıyla izah etmişlerdir. Yazar sonrasında ihtilalciler için neden *nakib* (vekil), *nazir* (benzer, eş) ve *dâ'i* (davetçi) gibi unvanların tercih edildiğine dair çeşitli yorumlar sunmuştur. Buna göre Peygamber'in "havarileri" gibi *nakib*lerin sayısının da on iki olması ve ihtilal propagandacılarına Kur'an'ın Peygamber için kullandığı kelimelerden biri olan *dâ'i* denmesi, ihtilale dinî meşruiyet kazandırmak için yapılmış tercihler olarak göze çarpmaktadır. Yazar ayrıca ihtilalcilerin bir araya gelmek için ne gibi yöntemler (örn. ticaret ve hac yolculuğu) kullandıklarına dair tespitleri aktarmış, tarihçilerin ihtilalin finansal yönü hakkında detaya girmediklerini ifade etmiştir.

Teşkilatın lider kadrosu bahsinde ise başta Ebû Müslim, Ebû Seleme ve Hıdâş olmak üzere ihtilal hareketinde görev almış kişiler hakkındaki değerlendirmeler, bu kişilerin kökenleri, Şîa ile ilişkileri, ihtilal kadrosu içindeki konumları, sahip oldukları güç ve etki, birbirleriyle münasebetleri, hangi vasıflarından dolayı harekete dâhil edildikleri hakkındaki düşünceler aktarılmıştır. Bu noktada en geniş bahis Ebû Müslim'e ayrılmış, onun ihtilal kadrosuna ne zaman ve nasıl dâhil olduğu, harekete nasıl bir yön verdiği, samimi bir Müslüman olup olmadığı ve bilhassa kökeniyle ilgili varsayımlar ele alınmıştır. Yazar, Ebû Müslim'in kökeni hakkındaki belirsizliğe dikkat çekmekte ve bunun olası sebeplerine dair görüşleri sunmaktadır. En yaygın kanı, kendisi daha hayattayken kasıtlı olarak kökeni ve geçmişini gizlediği, herhangi bir kabile ya da soyla anılmadığı için etnik köken ve dinsel inanış bakımından farklılık arz eden topluluklardan taraftar toplamayı başardığıdır.

"İhtilali Gerçekleştiren Ana Unsur" başlıklı İkinci Bölüm'de (s. 123-226), Arapların mı yoksa İranlı mevâlinin mi ihtilali yönettiği ve sonuçlandırdığı ve bu grupların hangi nedenlerle ihtilale katıldığı sorularına verilen cevaplar "Mevâlî Tezi" (s. 125-172) ve "Arap Tezi" (s. 172-226) alt başlıkları altında tartışılmaktadır. Bu konunun Abbâsî ihtilaline dair çalışmalardaki en ihtilafli konu olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıdaki sorulara verilen cevaplar, ihtilal hakkında yazarın kullandığı üçlü ekol ayrımını belirlemiştir. Yazarın da belirttiği gibi ihtilal hem Araplardan hem de mevâliden destek görmüştür; fakat belirleyici faktörün hangisi olduğuna dair iki zıt görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri Abbâsîlerin iktidara gelmesi ile birlikte mevâlinin durumundaki düzelmeye ve hükümet kadrolarındaki etkinliğinden yola çıkarak onu ihtilalin ana unsuru olarak kabul eden görüştür. Burada Ebû Müslim'in destekçilerinden çoğunun İranlı köylüler olduğu, Horasan'a yerleşen Arap nüfusun İran nüfusuyla boy ölçüşemeyeceği, dolayısıyla bölgedeki Arapların böylesi bir ihtilali yürütecek güce sahip olmadıkları savunulmaktadır. Bu tez klasik ve post-revizyonist ekollerin temsilcilerine aittir. Ancak yazara göre bu iki ekol, mevâlinin ihtilale katılma sebebi hakkındaki yaklaşımları

bakımından ayrışır: Klasik ekol -özellikle de Van Vloten- mevâlinin milliyetçi ve Arap karşıtı duygularla harekete geçtiğini savunup ihtilali Arap idaresine karşı İranlıların milli mücadelesi olarak görürken post-revizyonist ekol yazarın deyimiyle mevâlinin ihtilale katılım sebebini milli duygulara hasretmeyip meseleyi çok yönlü ele almış, örneğin ağır vergi yükü altında ezilen mevâlinin Araplarla eşit sosyal ve ekonomik ayrıcalıklara sahip olma motivasyonu üzerinde durmuştur.

En açık hâliyle ilk kez Dennett tarafından savunulan ve revizyonist ekol olarak tanımlanan diğer görüş ise Arap olmayan Müslümanların Emevî hilafetini yıkmaya muktedir bir güç oluşturmadıkları, ihtilale katılmış olsalar bile rollerinin mevlâsı oldukları Arap kabilelerin destekçisi olmaktan öteye gidemediği ve ihtilaldeki belirleyici rolün Araplara ait olduğu iddiası üzerine kuruludur. Yazara göre revizyonistlerin karşı çıktıkları nokta, mevâlinin ihtilaldeki etkisinin abartılması ve savaştı Arap kabilelerin ihtilale verdikleri desteğin görmezden gelinmesidir. Revizyonistler Emevî devletinin yıkılışını mevâlinin maruz kaldığı haksızlıklardan ziyade -ki örneğin Dennett'e göre mevâlinin ihtilale kitlesel bir katılım göstermesi için hiçbir neden yoktu- Arap kabileleri arasındaki çekişmelerle ve bu kabilelerden bazılarının hükümetin politikalarından duyduğu rahatsızlıkla açıklamışlardır. Onlara göre Ebû Müslim'in ihtilal ordusu için kullanılan *ehlü'l-Horâsân* tabiri, içinde Arapların da olduğu bir topluluğa işaret etmektedir. Zira Emevîlerin profesyonel ordusuyla savaşacak askerler, İranlı köylülerden ziyade savaş tecrübesi olan Arap kabileleri arasında bulunabilirdi. Revizyonistlere göre Horasan'a yerleşen Arap kabilelerin (özellikle Yemenîler ya da güney kabileleri) Emevî hükümetinden hoşnutsuzluk sebebi şudur: Mezkûr kabileler bölgeye yerleştikten sonra tarım ve ticarete yönelmiş, yerli halkla kaynaşmış ve seferlere katılmakta gönülsüz davranmaya başlamışlardır. Bu durumda bölgeye atanan valiler kabileler arasındaki güç dengesini bozmakta tereddüt etmemişler, neticede Yemenîler sahip oldukları ayrıcalıkları kaybetmiş ve mevâlî gibi muamele görür hâle gelmişlerdir. İşte onların Emevî hükümetine karşı ayaklanmaları hem kaybettikleri imtiyazlarını yeniden kazanmak hem de kaynaştıkları yerli halkın maruz kaldığı haksızlıkları gidermek içindir. Anlaşılan o ki revizyonistler mevâlinin Emevî döneminde yaşadığı sıkıntıların, klasik ve post-revizyonist ekol tarihçileri de Arap kabile çekişmelerinin ve Yemenîlerin Emevî hükümetiyle arasının iyi olmadığını farkındadırlar. Ancak revizyonistler Arapların, diğer iki ekol tarihçileri ise mevâlinin hoşnutsuzluklarını, dolayısıyla ihtilale katılma motivasyonlarını öne çıkarmışlardır.

Kitabın "İhtilal Sonrası Meşruiyet Problemi" başlığını taşıyan Üçüncü Bölümü (s. 227-265), yazarın kendi deyimiyle Abbâsîlerin ihtilal sonrası süreçteki icraatlarına bakarak ihtilalin sebeplerini anlamaya çalışan tarihçilerin görüşlerini aktarmaktadır. Yazar üst başlığın altında yeniden "Meşruiyet Problemi" (s. 228-244) adını verdiği bir alt başlık açmıştır. Abbâsîlerin ihtilal sonrası meşruiyet söylemleri kapsamlı şekilde çalışılmış ve çok az noktada ihtilafa düşülmüş bir konudur. Yazarın da işaret ettiği gibi, Abbâsîler iktidara geldikten sonra bilhassa Şi'a'nın hilafetteki hak iddialarını çürütmeye yönelik bir meşruiyet söylemi geliştirmişlerdir. Aslına bakılırsa bir süre imametinin Şi'a'dan vasiyet yoluyla alındığı iddiasını canlı

tutmuşlar, dolayısıyla Şiiilik ile olan bağlarını tam olarak koparmamışlardır. Ancak kısa süre sonra (yaygın görüşe göre üçüncü Abbâsî halifesi el-Mehdi zamanında) vasiyet argümanından vazgeçmiş ve imametın kendilerine doğrudan doğruya Peygamber'den tevarüs eden bir hak olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Peygamber'in en yakın akrabaları onlardır; Fâtıma'nın soyundan gelenler imamete mirasçı olamaz, zira soy kız çocuğundan devam etmez. Üstelik Peygamber de imametın günün birinde amcaoğullarına geçeceğini haber vermiştir. Kitapta bu iddiaların, Abbâsîlerin artık Şiiilik ile olan bağlarını önemli ölçüde kopardıkları ve Sünnîliğe meylettikleri yeni bir safhaya işaret ettiği söylenmektedir. Öte yandan Abbâsîlerin dinî meşruiyet arayışları kullandıkları hükümdarlık lakaplarına da yansımıştır. Kitabın bu bölümünde Abbâsî halifeleri tarafından kullanılan, bir kısmı mesiyaniğe çağrışıma sahip bu hükümdarlık lakaplarına da değinilmektedir.

Yazar "Meşruiyeti Tesis İçin Verilen Siyasî ve Askerî Mücadele" (s. 245-265) alt başlığı altında, ilk Abbâsî halifesinin göreve gelişinden, Abbâsîlerin zamanında birlikte çalıştıkları bazı dava ortaklarını ortadan kaldırmalarından ve mevâlinin durumundaki düzelmeye işaretlerinden biri olan istihdam politikalarından bahsetmiştir. Ancak burada başlıkla içerik arasında bir uyum sorunu bulunmaktadır, zira bu üç bahisten sadece sonuncusu meşruiyet tesisine yönelik olabilir. Ebû'l-Abbâs'ın halife oluşu ve başta Ebû Müslim ile Ebû Seleme olmak üzere yeni hükümet için tehdit oluşturduğu düşünülen kişilerin ortadan kaldırılması, tersine meşruiyet problemi yaratmış hadiselerdir. Nitekim yazar bir yerde Abbâsîlerin Ebû Müslim ve Ebû Seleme'nin infazlarını meşru gösterebilmek için onlar hakkında birtakım olumsuz rivayetler türettiklerini belirtmektedir.

Yazar Abbâsîlerin istihdam politikasını ele alırken bir kez daha revizyonist ekol ile diğer iki ekolü karşı karşıya getirir. Buna göre revizyonistlerin Abbâsî hükümetinde Arapların etkin oluşunu savunmaları 750 yılında gerçekleşen şeyi bir Arap ihtilali olarak görmeleriyle uyumludur. Diğer iki ekol ise yeni yönetimde mevâlinin güç ve etkinliği üzerine yaptığı vurguyla göze çarpar ki bu da onlar açısından Abbâsîleri iktidara getiren sürecin bir mevâlî ihtilali olduğunun kanıtıdır.

Kitabın "Değerlendirme ve Sonuç" kısmında (s. 267-286) yazar, üç ekolü daha önce değinmediği ya da değinse bile detay vermediği (örn. klasik ekol temsilcilerinin yaşadıkları dönemdeki milliyetçi akımdan etkilenmiş olmaları yorumu ya da eleştirisi) bazı özellikleriyle birlikte yeniden tanıtmış, aralarındaki temel görüş farklılıklarının altını bir kez daha çizmiş, ele aldığı ekol ve tarihçileri, 1- kronolojik sıra, 2- savundukları tez (Arap tezi-mevâlî tezi)⁶ ve 3- bu tezlere yakınlık ve uzaklıkları bakımından tasnif ve tefrik ederek konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Öte yandan aynı ekol içinde değerlendirdiği tarihçilerin ayrıştıkları noktalara ve birbirlerine yönelik eleştirilerine değinmiştir. Tarihçilerin kaynaklara yaklaşımlarındaki farklılıklar üzerinde de duran yazar, örneğin bazılarının *Ahbâr*'ın öneminin abartıldığını

6 Yazarın "savundukları tez bakımından ekoller" adını verdiği şemada (şekil 5) bir yazım ya da baskı hatası yapılarak revizyonist olarak gösterilmesi gereken ekol post-revizyonist olarak gösterilmiştir (s. 269).

düşünürken, bazılarının da o olmadan ihtilali anlamının ve değerlendirmenin mümkün olmadığına inandıklarını ifade etmiştir.

Son söz olarak kitap hakkında şu hususların altını çizmek gerekiyor: Okuyucu kitabı tamamladığında yazarın ihtilal hakkında kendi görüşlerini daha sık dile getirmesi gerektiğini düşünebilir. Ancak yazar kitabın önsözünde değerlendirmenin büyük ölçüde okuyucuya bırakıldığını belirtmiştir (s. 11). Belli ki yazarın çalışmanın metodu ve kendisine koyduğu sınırların gereği olarak ihtilal hakkındaki rivayetlerin geçtiği kaynakları değil modern literatürü esas alması, kaçınılmaz olarak onu ihtilale dair kendi fikirlerini ifade ederken dikkatli ve temkinli olmaya mecbur bırakmıştır. Başka bir sorun, kitabın adındaki “Modern Dönem Batı Literatürü” tabiriyle büyük ölçüde İngilizce yazılan ya da İngilizce tercümesi bulunan eserlerin kastedilmesidir. Aslına bakılırsa değerlendirme ve karşılaştırma için yazarın kendisini İngilizce literatürle sınırlandırması anlaşılabilir. Zira bu alanda telif edilen eserlerin önemli bir bölümü İngilizcedir. Ayrıca dil ayrımı yapmaksızın tüm literatürü tek bir çalışmada değerlendirmek mümkün olmadığı için belirli bir sınırlandırmaya gitmek zorunludur ve kitabın kaynakçasına bakıldığında Türkçe kaynaklardan da geniş ölçüde yararlanıldığı görülmektedir. Ancak yazarın değerlendirme ve karşılaştırma için İngilizce literatür tercihini gerekçelendirirken Abbâsilerle ilgili çalışmalarda İngilizce yazılmayan ya da İngilizce tercümesi bulunmayan eserlere referans verilmediğini ve bu eserlerin kayda değer veriler içermediğini söylemesi (s. 18) metodolojik olarak sorunlu bir yaklaşımdır. Bu tarz bir gerekçe, yazar öyle düşünmüyor olsa bile, konuya aşina olmayan okuyucuda Abbâsiler ya da genel olarak erken İslâm tarihi hakkında sadece İngilizce yazılmış ya da İngilizceye çevrilmiş eserlerin yeterli bilimsellikte olduğu algısını oluşturabilir. Bu nedenle yazarın basitçe ihtilal hakkındaki literatürün çok geniş olması hasebiyle şimdilik böyle bir sınırlandırma yaptığını -ki bu gayet haklı bir gerekçe olurdu-, sonraki çalışmalarında diğer Batı dillerinde ya da Türkçe ve Arapça neşredilmiş eserleri de (örn. *Ahbâr*'ın nasirlerinden Abdülaziz Dürî'nin bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiş çalışmaları) değerlendireceğini belirtmesi daha uygun olurdu. Öte yandan kitapta ihtilale dair belirli bir tespit ya da varsayımdan söz ederken bile listeli bir şekilde aynı ekole mensup müellifler için ayrı ayrı bahisler açılması tekrarlara sebebiyet vermiştir. Şüphesiz, aynı ekolden tarihçilerin de birbirlerinden farklı düşündüğü noktalar bulunmaktadır ve yazar ayrıntılı olarak bu noktaları okuyucuyla paylaşmıştır. Ancak kitapta yer yer aynı yorum ya da varsayımın her bir müellife ayrılmış farklı paragraflarda tekrar edilmiş olması okuyucu için yorucu olabilir. Tekrar baskıda bu yerlerin gözden geçirilip ihtilale dair belirli bir görüş ya da teorinin daha toplu ve rafine hâlde sunulması son derece düzgün bir Türkçe ile kaleme alınan eseri daha akıcı kılacaktır.

Bütün bunlarla birlikte Özdemir'in eserini, Türkiye'de Abbâsi ihtilali ya da daha geniş çerçevede Emevî ve Abbâsi dönemleri üzerine çalışan veya çalışacak olan tarihçilere modern literatüre ait belli başlı çalışmaların sunduğu bilgi, rivayet ve varsayımları ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir şekilde tanıtmaya açısından değerli bir emek ve çaba olarak görüyor, daha da önemlisi eserin Türkiye'de alana yönelik ilginin artmasına katkıda bulunacağına inanıyoruz.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Tamim Ensari. *İslam'ın Bakış Açısından Dünya Tarihi*
(trc. İlker Şahin ve Çağrı Sümengen).
İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015, 447 sayfa.**

Deniz AŞKIN*

Batının, Doğu ve İslâm toplumlarını anlama ve yorumlama girişiminin aksine, dünya tarihine farklı bir pencereden yaklaşan *İslam'ın Bakış Açısından Dünya Tarihi* adlı çalışmada gözden kaçan tarihsel olayları önemli kılmaya çabası olarak öne çıkmaktadır. Afgan asıllı Amerikan yazar Tamim Ensari, ilk olarak kavram dayatmasına karşı bir duruş ile Ortadoğu olarak tanımlanan bölgenin Batı merkezli bir tanımlama olduğuna dikkat çekerek bunun yerine “Orta Dünya”yı (s. 25) kullanmayı tercih etmektedir. Batı eksenli bir dünya tarihinin kendi dışındaki birçok önemli gelişmeyi önemsiz kıldığına dikkat çeken Ensari, İslâm’ın içinden ve Doğunun penceresinden tarihsel gelişmeleri yorumlayarak tarihin kenarında değil, bizat merkezinde olmayı öneriyor. Zira böyle bir bakış açısı, tarihin gerisine itildikten sonra bile özgüven sahibi olan ve geleceğe dair umutla bakan Müslümanları besleyen motivasyonun görülmesini sağlayacaktır. Yazar, 17. yüzyıla kadar birbirlerinden bağımsız olarak kendi tarihlerini icra eden Hristiyan/Batı ve İslâm/Doğu, kendilerini ve toplumsal süreçlerini insanlığın merkezi olarak görme eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu tarihten sonra kesişen bu iki farklı hikâye birinin diğerine üstün gelmesi ve yeniden tanımlama sürecine girdiği bir zamana işaret etmektedir. Ensari’ye göre tanımlanmaya maruz kalan İslâm hiçbir zaman yok olmamış, aksine kendi içerisinde yeni dinamiklerin alanı olmuştur (s.20).

17 bölümden oluşan kitap, kronolojik bir şekilde İslâm’ın doğuşu, yayılışı ve daha sonrasında Batı ile karşılaşması ve nihayetinde kendi içindeki yeni dinamikleri ele almaktadır. Yazar, ilk altı bölümde bir İslâm tarihi okuması sunar. Bu minvalde Birinci Bölüm’de İslâm öncesi Orta Dünya’yı İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) gözüyle analiz eden yazar, toplumların “fetih, sağlamlaştırma, genişletme, yozlaşma ve ardından tekrar fetih...” (s. 27) çerçevesinde ilerlediğini ifade etmektedir. İkinci Bölüm, İslamiyet’in doğuşu, toplumsal düzeni tesisi ve bunun neticesinde devletleşme yolunda atılan adımlara odaklanmaktadır. Daha önceleri güçlü aşiret bağları olan bireylerin “bağların koparılması” anlamına gelen *hicrete* katılması, *yeni düzenin inşası* için önemli bir detay olarak öne çıkmaktadır (s. 48). Bu sürecin, *cahiliye* olarak adlandırılan bağların yerine daha geniş ve kan yerine *dava ve manevi kardeşlik*

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. daskin@beu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0827-0534

kavramlarının yeşermesine imkân verdiği aktarılmaktadır. Üçüncü Bölüm, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in ümmetin dağılmasını önlediğine ve yeni bir toparlanma sürecine girdiğine vurgu yapmaktadır. Klasik bir İslâm tarihi anlatımı çerçevesinde ilerleyen bu süreç, Hz. Ömer'den sonraki halifelerin tartışmalı olarak yönetime geçişlerini okuyucuya sunar. Dördüncü Bölüm, bu minvalde ümmet içerisinde yeni hiziplerin ve tartışmaların ortaya çıkışının temel nedenlerine odaklanmaktadır. Yazar açıkça ifade etmese de Dördüncü Bölüm'de Hz. Osman'ın, ümmet içerisinde bazı kayırmaları tetiklediğini ima etmektedir. Zira Hz. Osman'ın kendi akrabası Muâviye'yi Şam'ın valisi olarak ataması, Muâviye'nin kendi ordusunu kurması ve ardından bunu Hz. Ali'ye karşı kullanmasına zemin hazırladığı aktarılmaktadır (s. 89).

Beşinci Bölüm'de *ümmet* içerisinde ortaya çıkan hizipleşmenin bir çıktısı olarak Emevî Devleti'nin kurulması ve kurumsallaşması neticesinde yeni İslâmî hususların da bazı noktalarda sürece dâhil edildiği görülmektedir. Bu gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yeni durumlar *sünnet* olgusunun doğuş kaynağı ve nedeni olarak sunulmaktadır (s. 103). Buna karşın mezkûr bölümde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ile Şiiler için "İmâmet" düşüncesinin kurumsal bir boyut kazanmasının temel dinamiklerine dikkat çekilmektedir. Altıncı Bölüm'de, Hâşimîler ile Şiilerin beraber hareket ederek Emevî Devleti'ni yıkmaları ve ardından Abbâsî Devleti'nin kurulması ile günümüze kadar gelen İslâmî anlayışın temel dinamikleri söz konusu edilmektedir.

Çalışmanın ilk altı bölümünde genel olarak iktidar çatışmasından ve İslâm devletlerinin ve tarihinin kurumsal bir görüntü kazandığı süreç ele alınmaktadır. Ancak yazar, Yedinci Bölüm ile birlikte siyasi arenanın dışında yaşanan olaylara dikkat çekerek yeni bir bakış açısı edinir. İslâm coğrafyasının âlimler, filozoflar ve sufiler ile tanışması ve bunların da siyasetten bağımsız olarak kurumsallaşması yeni hiziplere işaret etmektedir. Zira *hadis, kıyas, icma ve içtihadın* yeni eğitim alanları olarak ortaya çıkması ve bu doğrultuda mezheplerin kurumsallaşmasına dikkat çekilmektedir. Bu durum kendi içerisinde toplumsal bir bütünlük gösterse de tarihsel olarak gerek şahsi gerek grup temelli fikir mücadelesi kapsamında ilerlemiştir. Özellikle de *sufi* grupların toplumu tanımlama ve yorumlamalarının önemli oranda fikrî farklılıkların ve inançların ortaya çıkışını tetiklediği düşüncesi kitabın oldukça önem atfettiği bir noktadır.

Sekizinci Bölüm ile siyaset sahnesine tekrar dönülse de aktörler değişmiştir ve önemli gelişmelerin başlamasına neden olacak yeni aktörler, Abbâsîler döneminde köle olarak saraya giren Türklerdir. Ancak bu bölümle birlikte dikkat çeken özellik, kitabın satırları arasında Hristiyan ve Batı gibi kavramların serpiştirilmesi ve okuyucunun kademeli olarak bu kavramlar ile tanışmasının sağlanmasıdır. Zira Endülüs Emevî'lerinin Hristiyan Batı ile sınırdaş olması ve üç halifelikten biri olduğunu iddia etmesi, onu sınırına rağmen kendi bakış açısından merkeze yerleştirmekteydi. Dokuzuncu Bölüm İslâm coğrafyasının Moğollar ve Haçlılar ile karşılaşmasını ve bunun sonucunda gerçekleşen önemli yıkımlara odaklanmaktadır.

Ancak bu noktada özellikle, Doğudan gelen Moğollardan ziyade Batıdan gelen Haçlıların Doğuya yönelişinin temel dinamiklerine dikkat çekilmektedir. Yazara göre Avrupa toplumlarında toprak sahibinin ölümünden sonra bütün toprakların “büyük evlat hakkı” kapsamında büyük erkeğe bırakılması “savaşmak dışında başka hiçbir uğraşı olmayan, daha geniş topraksız asiller kitlesi”nin (s. 175) Hristiyan seyyahlarla Kudü’s’e yönelmelerine neden oldu. Ancak yazarın bu noktada vurguladığı üzere yöneliş, salt bir gezinti amaçlı değil, kendilerine kötü davranan (!) Türkleri kutsal topraklardan atma düşüncesiyle birleşmiştir. Bu gruplar askerî düzenden arı olsalar da amaç olarak sonraki haçlı örgütlenmelerinin ilkel boyutuna işaret etmektedir.

Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna ve gelişmesine ayrılan Onuncu Bölüm’ü “Yeniden Doğuş” olarak nitelendiren yazar, bu bölümde “sufi kardeşliği”, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile günümüz sefililiğine evirilen düşüncelerin temel dinamiklerine ve çıkış noktalarına da odaklanmaktadır. Bu yönüyle fikrî olarak oldukça canlı ve tartışmalı olan İslâm dünyası, Avrupa ile karşılaşacağı sürece doğru ilerlemektedir. Aynı süreç içinde Batıdaki gelişmeleri anlattığı On Birinci Bölüm’de yazar, ticari ve ekonomik amaçlar neticesinde doğan coğrafi keşiflerin siyasi boyutlarına odaklanmaktadır. Burada Batı toplumları içerisinde reform hareketlerinin önem kazanması, İncil’in İngilizce’ye ve ardından Almanca’ya çevrilmesi ile dinî hegemonyanın çatlamasına yönelik dinamikler de ele alınır. Aynı zaman kesitinde kilisenin cennete göndermek için insanlardan para toplaması Luther’in (ö. 1546) de dikkatini çekmiştir. Ona göre “eğer kurtuluş, Tanrı ile her bir birey arasında kişisel bir etkileşim yoluyla gerçekleşiyorsa, o zaman kilise gerçekte açmaya ya da kapamaya gücü olmadığı bir kapının bilet parasını insanlardan zorla alıyordu” (s. 258). Bu düşünce Hristiyan dünyasının yeni boyutlar kazanmasına ve dinî düşüncenin Batı toplumları üzerindeki etkisini yitirmesinde önemli bir gelişme olarak aktarılmaktadır. Yazar aynı bölümde, Avrupa kıtasında Fransa ve İngiltere arasında yaşanan Yüzyıl Savaşları’nı (1337-1453) insanlar arasında bir yere ait olma fikrinin, dolayısıyla *ulus devlet* tohumlarının atıldığı bir süreç olarak görmektedir. Buna paralel olarak Avrupa toplumlarının deniz yoluyla uzak yerleri keşfetmeleri ve oradaki ürünleri kendi kıtalarına getirmeleri yazara göre Batılı devletlerin refah, zenginlik ve yeni yerlerin keşfi ya da kullanılması noktasında önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur.

On İkinci Bölüm, Batının ve Doğunun yani farklı medeniyetlerin savaştan ziyade fikirsel olarak karşılaşmasına odaklanırken süreç Batının kendi dışındaki dünyayı keşfetmesinin ve sömürgeleştirmesinin verdiği bir üstünlük ile başlamaktadır. Ancak yazar, Batının bu gelişmesinin karşısında Doğuda oldukça iyi örgütlenen ve tüm Müslümanları tek bir bayrak altında toplayan Osmanlı’nın da güçlü konumuna dikkat çekmektedir. Denizlerde kendi gücünü ve egemenliğini ortaya koyan iki medeniyetin karşılaşması kuşkusuz yeni melez gelişmelere ve fikrî etkilenmelere neden olacaktı. Ancak yazar, On Üçüncü Bölüm’de Batıdaki reform hareketlerinin yaşandığı döneme odaklanırken, bu süreçte İslâm coğrafyasında farklı gelişmelerin olduğunu vurgulamaktadır. Zira yazara göre Batı keşfettiği ve elde ettiği düşünce özgürlüğünü maddi ve manevi zenginliğe dönüştürürken Osmanlı, Batının orta

çağına evirilmişti. Ulema güç kazanırken sufi tarikatları kurumsallaşmış içtihat kapıları da kapatılmıştı (s. 303). Ensari'ye göre "hiçbir zaman Avrupa'nın Protestan Reformu'nun Müslüman bir versiyonu olmadı, sonuçta reformu takip eden sonuçlardan hiçbiri gerçekleşmedi" (s. 304). Yazar bu noktada iki din arasındaki farklı kurumsallaşmaya dikkat çekmektedir. Çünkü Batıdaki reformcular papaya ve onun otoritesine karşı ayaklanırken İslâm'da papanın karşılığı yoktu. Yazara göre bu durum İslâm dünyasında temel argümanın değişmesi gereken dinin değil Müslümanların olduğu yönünde bazı hareketleri doğurdu. Bu doğrultuda İslâm'ın süreç içinde yapılan ilavelerden arındırılarak tekrardan eski hâline ve gücüne kavuşturulması gerekiyordu. Bu süreç yazara göre bir taraftan Batıyı örnek almaya doğru bir yolda ilerlerken diğer taraftan Müslümanların kendilerine yönelik özeleştirileri çerçevesinde geliyordu. Bu minvalde İslâm coğrafyasında İbn Abdülvehhâb (ö. 1206/1792), Aligarhlı Seyyid Ahmed Han (ö. 1314/1898) ve Cemâleddin-i Efgânî (ö. 1315/1897) gibi farklı fikirler ileri süren kimselerin doğuşu tetiklendi.

On Dördüncü Bölüm, endüstri devriminin siyaset, toplum, aile, kırsal ve kentsel dengeyi nasıl değiştirdiğine odaklanmakla beraber, bunun İslâm dünyasına yansımaları çerçevesinde ilerlemektedir. Batının kendi içerisindeki bir dinamiği olan bu sürecin Osmanlı'ya sıçraması onun zayıflamasına ve dağılmasına neden olacaktır. Osmanlı'nın farklı coğrafyalarında dinî ve politik başkaldırılarına zemin hazırlayan bu etkileşim, kendi içerisinde batının yansımaları olarak anayasa, milliyetçilik ve vatandaşlık kavramlarının da benimsenmesini hızlandırmaktaydı. On Beşinci Bölüm Osmanlı'nın bu gelişmelere direnemediği ve seküler Batı siyasalının İslâm coğrafyasına yansımalarına odaklanır. Yazara göre bu süreçte "İslam, kamu siyasetindeki tüm rollerinden arındırılmıştı" (s. 365). Neticede İslâm politik olarak diğer dinlerin görmüş olduğu değeri görecekti. Ancak bu durum İslâm'ın siyasallaşmasının halk katına indiği bir süreci de doğurmuştu. On Altıncı Bölüm, Avrupa'nın etkisi ve bazen de bizzat müdahalesiyle şekillenen modern dünyanın krize girmesi ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyanın yeniden yapılanmasına odaklanmaktadır. Artık devletler daha mikro ve homojen değerler zemininde birleşmenin gerekliliğini ortaya koymaktaydılar. Yazarın ifadesi ile bu süreçte "milliyetçilik ideolojisi ve ulus devlet gerçeği mümkün olan en uygun şekilde eşleşebildi" (s. 385). On Altıncı Bölüm daha çok Batı eksenli iken On Yedinci Bölüm "Orta Dünya" olarak tabir edilen İslâm coğrafyasına adanmış gibi durmaktadır. Zira *seküler modernizm* akımı çerçevesinde inşa edilen devletlerin refleksleri artmış ve özellikle yeni kurulan bir devlet olarak İsrail ve enerji olarak ise petrol çerçevesinde gelişen olaylara/savaşlara odaklanılmaktadır. Sonsöz ise daha çok 11 Eylül saldırısı sonrasında İslâm ve Batı coğrafyasının tekrardan etkileşime girmesine ve İslâm toplumlarında ortaya çıkan radikal grupları güncel bir bakış açısı ile yorumlamaya ayrılmıştır.

Kitap, yazarın da belirttiği üzere subjektif bazı ifadeler içerdiği için eleştiriye açıktır. Yazarın çalışmayı gündelik bir dille okuyucuya sunması ve kendi deneyimlerini kitaba dâhil etmesi de bazı noktaları belirginleştirmektedir. Buna karşın yazarın Moğol istilasının yıkıcı etkilerini hafife alan tutumu onun, tarihi daha üst bir pencereden ele aldığını gösterirken bu

yargısına Batıdaki olaylarla kıyaslama neticesinde varması aslında onu, kaçtığı Batı perspektifine maruz bırakmaktadır. Zira Moğolların toplumsal, siyasi ve en önemlisi bilimsel olarak meydana getirdikleri tahribat, kendi zamanı içerisinde değerlendirildiğinde çok ciddi yıkıcı etkilere karşılık gelmektedir. Ancak yazar bunu Birinci ve İkinci Dünya Savaşları neticesinde yaşanan sonuçlarla karşılaştırarak anakronik bir hataya düşmektedir. Buna karşın yazarın Moğolların fetihleri tamamladıktan kısa bir süre sonra İslâm'ı kabul etmelerinin nedenini Moğolların herhangi bir felsefeye sahip olmayışlarına dayandırması dikkat çekicidir (s. 305). Kitabın Sekizinci Bölümünde siyasi aktörlerin değişimi ile Türklerin kölelikten devletleşme yolunda ilerlemesinin önemli bir özelliği olarak tarihsel hafızalarının yokluğu tespiti de aynı oranda kayda değerdir. Yazar bunu şöyle aktarmaktadır: “Bu Türk muhafızlar kente çok genç yaşta getirilmişlerdi; ailelerine, babalarına, annelerine, kardeşlerine dair hiçbir hatıraları yoktu: tek bildikleri, büyüdükleri askeri okullarda ve kamplarda sahip oldukları dostluktu ve askeri olarak yalnızca birbirlerini ve kamplarını kontrol eden adamlara karşı müttefiklik duygusu besliyorlardı” (s. 159). Bu durum, Türklerin bir taraftan devlet organları ve kurumları ile tanışmasına yol açarken diğer taraftan halktan kopuk sarayın bol imkânları içinde büyüyüp onunla tanışmalarını sağlamıştı. Böylece yazarın, Türklerin bazı yerlerde kendi efendilerini öldürüp başa geçmeleri, onların devletleşme ve devlet aygıtı ile tanışmalarının aşiret veya kabileden devlete giden yoldan farklı bir çizgide ilerlediğine işaret etmesi oldukça önemlidir.

Kitabın en önemli özelliklerinden birisi gündelik hayatta sıkça kullanılan kavramların tarihsel köklerine değinmesi olarak görülebilir. Zira özellikle İslâmî literatürde rastlanan *imam*, *kızılbaş*, *sufi*, *tarikât*, *zafer*, *sultan*, *haşhaşi* ve *gazi* gibi kavramlar bu çalışma kapsamında antropolojik bir inceleme ile aydınlatılmaktadır. Ensari'nin çalışması, İslâm dünyasını, toplumlarını ve coğrafyasını kendi bakış açısıyla okumaya sunduğu özgün perspektif ile dünya tarihinin aydınlanması için önemli bir katkı olarak görülebilir. Çalışma, tarihsel olayları birbirleriyle irtibatlandırması, bağlantı ve kesişmeleri yerinde tespiti ve bu süreci İslâm öncesinden günümüze kadar sade bir dilde aktarması açısından da oldukça önemlidir. Ayrıca eser, sosyo-antropolojik bir bakış açısıyla günümüz İslâm toplumlarında cereyan eden fikrî gelişmelerin ve olayların köklerine inme girişimi olarak ciddi bir emeğin ürünüdür.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Bir Kitap Değerlendirmesinin Tenkidi

Fatma Betül ALTINTAŞ*

Eleştiri, eksiklikleri tamamlamak ve hataları gidermek için yapıldığında hakikate ulaşmak için önemli bir vasıta. Hiçbir çalışma da hatadan müstağni değildir. Bununla birlikte eleştirilerin yapıcı olması, eleştirilerde subjektif yorumlardan mümkün mertebe kaçınılması ve eleştiri üslubunun nazik olması eleştiride dikkat edilmesi gereken noktalar. Eleştirilerin muhababının ise tenkitleri kişiselleştirmeden değerlendirmesi ve -eğer yöneltilen eleştirinin haklılık payı varsa- eleştirileri eserin geliştirilmesi için bir fırsat olarak görmesi de akademik bir olgundur. Ancak bazen eserler hakkında yapılan tenkitlerde de hatalar ve yanlış anlamalar görülebilmektedir. Bu yazı, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* başlıklı kitabımızla ilgili olarak *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 59. sayısında yayınlanan kitap değerlendirmesindeki bazı isabetsiz tenkitlere değinmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu isabetsiz tenkitlere yazımızda maddeler hâlinde yanıt verilecektir. Münekkit tarafından dile getirilen ve burada yanıt verilmeyen eleştiri noktaları, kitabın sonraki baskıları için dikkate alınacaktır. Yazıya, çalışmamıza eleştirel değerlendirmeleriyle katkı sağlayan münekkit Ayşe Mutlu Özgür'e teşekkür ederek başlamak istiyorum.

1. Çalışmamızın tarihsel eleştiri yöntemlerinin ayrıntılı bir metodolojik değerlendirilmesinin yapıldığı “Tarihî, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla Tarihsel Eleştiri Yöntemleri” başlıklı Birinci bölümü için münekkit “yazarın her bir tenkit yöntemiyle ilgili standart sorularının olmaması metni karmaşık hâle getirmiştir” (s. 180) yorumunda bulunmaktadır. Oysa şablonlar iyi incelendiğinde aslında bütün alt başlıkların standart sorular üzerinden ilerlediği görülebilir. Farklılıkların oluşmasına sebep olan ise sorulan sorulardan ziyade, sorulara verilen cevaplardır. Her bir başlıkta öncelikle yöntemlerin hangi alanlarda kullanıldığına dair bir giriş yapılmıştır. Zira kaynak tenkidi ve form tenkidinin edebiyat, tarih ve halkbilim gibi daha geniş bir alanda farklı kullanımları mevcuttur. Fakat redaksiyon tenkidi ve gelenek/rivayet tenkidinde ise daha sınırlı bir kullanım söz konusudur. Redaksiyon tenkidi ve gelenek tenkidi yalnızca Kitâb-ı Mukaddes yöntemlerinden birisi olarak kullanıldığından bu yöntemlerin farklı alanlarda kullanımına dair başlık açılması uygun bulunmamıştır.

2. Münekkit, form ve gelenek/rivayet tenkidinde bu yöntemleri uygulamakla öne çıkan isimler, alt başlıklara taşınırken, kaynak ve redaksiyon tenkidinde yöntemlerin tanımı, ortaya çıkış süreçleri ve örnek uygulamalarıyla yetinildiğini ifade etmektedir (s. 180). Oysa

* Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. betulaltintas@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9814-5472

yöntemlerle ilgili öne çıkan isimler, yöntemlerin ortaya çıkış ve gelişim süreçleri başlığında ele alınmıştır. Kaynak tenkidi, form tenkidi ve gelenek tenkidi başlıklarında kişilere, ortaya koydukları hipotezler, kurdukları ekoller/okullar ve oluşturdukları farklı kuşaklar üzerinden yer verilmesi daha uygun görülmüştür. Redaksiyon tenkidindeki isimler ise diğer yöntemlerdeki gibi bir ekol/okul ya da kuşak oluşturacak kadar fazla olmadığı gibi tarz olarak birbirinden ayrılabilir değildir. Bu sebeple redaksiyon tenkidinde öne çıkan isimlere yöntemlerin ortaya çıkış ve gelişim süreçleri içerisinde yer verilmekle yetinilmiştir. Buradaki farklılığı oluşturan sebep, yöntemlerin gelişim tarihindeki farklılıklardır.

3. Münekkit “bölümde verilen bilgilerin ansiklopedik bilgi mahiyetinde ilerlediğini ve bu nedenle üslubu bakımından akıcı olmayan metinde yer alan uzun paragraflarda, alıntı veya atıfların nerede başlayıp nerede bittiği net olarak ifade edilmediği için yazarın varsa yorumlarını takip imkânının ortadan kalktığını” ifade etmektedir (s. 180). Fakat zaten bu bölümün gayelerinden birisi bu yöntemler hakkında Türkiye’de henüz hiçbir çalışmada toplu olarak bulunmayan teorik bilgilerin de bir arada verilmesidir. Bu açıdan bunların ansiklopedik bilgi mahiyetinde bir görünüm arz etmesi normaldir. Bununla birlikte bazı uzun paragraflarda metnin akıcılığını sağlamak ve okumayı kolaylaştırmak adına, aynı bilgileri farklı cümle yapılarıyla içeren kaynakların paragraf sonlarında topluca yer verilmesi tercih edilmiştir. Bu durum münekkit tarafından “alıntıların ve atıfların nerede başlayıp nerede bittiğinin belli olmaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca bu durum münekkidi “yorum içermeyen ve tercüme olduğu izlenimi veren paragraflarda kaynak belirtilmediği” gibi yanlış bir algıya götürmüştür. Atıfların yeterince net olmadığı konusuna münekkit bir de örnek vermekte ve 44. sayfadaki Popper alıntısının kaynağının verilmediğini ifade etmektedir. Metnin başka bölümlerinde Popper’ın farklı eserlerine atıflar bulunsa da bu sayfadaki atıf gerçekten gözden kaçmıştır ve düzeltilmelidir. Fakat bu tekil örneklerin 540 sayfadan müteşekkil çalışmanın içerisindeki bütün kaynak göstermelerde görülen bir hata gibi sunulması yanlış anlaşılma mahal verecek bir durumdur.

4. Münekkit “... ‘tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımında nasıl bir değişim süreci olduğunu görebilmek’ (s. 292) için yapılan çalışmaları kronolojik olarak takip etmeyi önerse de s. 299-328 arasında sıraladığı çalışmalarda bir kronoloji takip etmez” diyerek yazarın bir çelişkiye düştüğünü ima etmektedir (s. 181). Oysa sayfa 299-328’de ele alınan çalışmalarda bir kronoloji takip edilmiştir. Fakat tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulamasını yapmış olan bir yazarın birden fazla uygulama çalışması varsa, yazarın yöntemlerinin en bariz görüldüğü çalışmasının yazılış tarihi kronolojide esas alınmış, ardından yazarın diğer çalışmalarına da yer verilmiştir. Bu durum, münekkit tarafından bir kronolojinin takip edilmediği şeklinde yorumlanmıştır.

5. Münekkit, çalışmadaki bazı bilgilerin düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mesela münekkit “Sessizlik delili yazarın ifadesinin aksine Goldziher (ö. 1921) ile öne çıkmayıp (s. 302), kendisinden önce bilirse de Schacht (ö. 1969) ile özdeşleşmiş bir teoridir”

demektedir. Oysa çalışmamızda sükût delili argümanının ele alındığı bölümde “Oryantalistler arasında sükût delilinin en önemli kullanıcısı Schacht’tır” denilerek bu yöntemin Schacht ile özdeşleştiği zaten ifade edilmektedir (s. 396). Yazarın s. 302’de delilin Goldziher ile ön plana çıktığını ifade etmesi, cümlelerin bağlamına bakıldığında Wellhausen’den sonra delilin kullanımının görüldüğü isim olmasıyla ilgilidir.

Yine münekkit, “İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *Tabakât*’ında yer vermediği için Nâfi’yi (ö. 117/735) uydurma kabul eden Juynboll’ün iddiasını cevaplarırken yazar mezkûr eserin tüm râvileri kapsama gibi bir hedefinin olmadığını söyler (s. 413), ancak *Tabakât*’ın sonradan ulaşılan kısmındaki Nâfi’ tercemesinden habersiz gibidir” şeklinde bir tenkitten bulunmaktadır. Oysa münekkit bu bilginin yazar tarafından zaten daha önceki sayfalarda zikredilmiş olduğunu (s. 404) gözden kaçırmıştır.

6. Münekkit “Yazarın dipnotlarda verdiği uzun eser listelerinin belli bir tasnife tabi tutulmaması veya hangi kritere göre sıralandığının belirtilmemesi, okuyucunun bu kaynaklardan istifadesini zorlaştırır. Örneğin Birinci Bölüm’ün 107. dipnotunda form tenkidine dair verilen referans çalışmalardan günümüze en yakın tarihli olanı 1979’da yayımlanmıştır. Aynı şekilde redaksiyon tenkidiyle ilgili 131. dipnotta verilen eserlerden biri 2001 tarihli olup diğerleri 90’lı yıllarda yapılan çalışmalardır. Oysa eserin bibliyografyasında çok sayıda güncel çalışma da yer alır” demektedir (s. 182). Listedeki bu çalışmaların tümü söz konusu tenkit yöntemlerine dair doğrudan uygulama içeren çalışmalardır. Bu çalışmalar alfabetik olarak sıralanmıştır ve verilen listede de herhangi bir ihlal de söz konusu değildir. Listenin alfabetik olarak sıralandığı bariz olduğundan buna ayrıca işaret etme ihtiyacı duyulmamıştır.

Yine münekkit, “Üçüncü Bölüm’deki 31. dipnotta oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarına dair eserler alfabetik olarak sıralanmıştır. Ancak ne konularına ne de kullanılan yöntemlere dair bir tasnife tabi tutulan eser adlarından bu hâliyle istifade etmek oldukça zordur” demektedir (s. 182). Oysa bu çalışmalarda bazen birden çok yöntem kullanılmıştır. Bu açıdan bu çalışmaların yöntemlerine göre tasnife tutulması da münekkitin beklediği kolaylığı sağlamayacaktır. Münekkit eleştirilerine “Nitekim yazarın mezkûr listenin son sırasında zikrettiği Ahmet Yücel’in *Oryantalist Hadis Literatürü* adlı çalışmasında konuyla ilgili çok daha kapsamlı bir liste bulunmaktadır” diyerek devam etmektedir. Çalışmada sunulan liste, yöntemlerin uygulanışlarının daha açık görülebildiği seçme/öne çıkan eserlerden oluşmaktadır ve bu durum zaten ilgili kısımda özellikle ifade edilmiştir. Kısa listenin sonunda ise Yücel tarafından hazırlanan ve 620 oryantalistin yaptığı 1920 çalışmayı ihtiva eden listenin daha geniş bir liste olduğu da belirtilmiştir.

7. Münekkit, metne şekilsel yönden de çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirilerin sadece metnin şekilsel boyutuyla ilişkili olması bir yana, eleştirilerin büyük kısmı tercihlerle ilgilidir. Mesela münekkitin vefat tarihlerinin ve parantez içi bilgilerin sık tekrarı noktasında yönelttiği eleştiri, yazarın bilinçli tercihi ve yazım politikasıdır. Zira bu çalışmadaki gibi, kişilerin yoğun olarak yer aldığı eserlerde vefat tarihinin sadece ilk geçtiği yerde

verilmesi veya sadece çalışmanın sonunda verilmesi gibi çeşitli yöntemler tercih edilebilir. Bu yöntemlerin her birinin kullanışlı yönleri bulunsa da okuyucunun her seferinde vefat tarihini bulmak için arayışa girmesi açısından zorluk oluşturmaktadır. Bu çalışmada, okuyucuya kolaylık olması için önemli görülen isimlerin her geçtiği yerde vefat tarihinin tekrarlanması ilkesi kabul edilmiştir.

8. Münekkit, kavram olmayan veya bu düzeyde bir metni okuyan herkesin bileceği kavramların İngilizce karşılıklarının parantez içinde verilmesini de eleştirmektedir. Fakat münekkidin bu duruma örnek olarak verdiği kelimelerin neredeyse tamamı, Türkçe karşılıkları açısından karmaşık/problemlidir. Mesela “önyargı” kelimesi İngilizcede hem “prejudice” hem de “presupposition” kelimeleri için kullanılmaktadır. Bu sebeple kastedilen mananın tam olarak anlaşılması açısından parantez içinde kelimenin orijinal dildeki karşılıklarının verilmesi fayda arz etmektedir. Aynı durum “history of religions” kelime grubu için de geçerlidir. Bu kelimenin Türkçe karşılığının nasıl yanlış tercüme edildiği zaten kelimeyle ilgili dipnotta uzunca arz edilmiştir. Bu tür kelimelerin İngilizce karşılıklarının parantez içerisinde verilmesi yine bir yazar tercihidir.

9. Münekkit, Türkçede kullanılmayan veya tercüme kokan kelimelerin kullanımını da eleştirmektedir. Çalışmanın konusu temelde farklı dinlerle ve farklı kültürlerle ilgilidir. Ayrıca bu çalışmanın ortaya çıkabilmesi için kullanılan temel eserler çoğunlukla yabancı dildedir. Bu çalışmalarda kullanılan bazı kelimelerin Türkçede oturmuş/yaygın kullanılan bir karşılığı bulunmamaktadır. Çalışmamız Batıda üretilmiş kavramlar üzerine yoğunlaşmıştır. Bir kavramı içinde üretilmediği bir toplumun dilinde tam olarak karşılayacak kelimeyi bulmak güçtür. Bu durumun aşılması için, Giriş kısmında da belirtildiği üzere (s. 26) zaman zaman yeni terimler üretme ve/veya Türkçe kavramın İngilizce, Almanca veya Latince karşılıklarını parantez içerisinde gösterme gibi ek tedbirlere başvurulmuştur. Ayrıca çalışmanın yaklaşık 35 sayfa tutan ve 670'e yakın eserden oluşan bibliyografyasına bakıldığında, çalışmanın kaynakçasının önemli kısmının yabancı dilde olduğu görülebilir. Bu durumda, elden gelen çaba gösterilse de bu aktarımlarda zaman zaman tercüme hissini uyanması kaçınılmaz bir güç bir durumdur.

10. Münekkit İkinci ve Üçüncü Bölüm'ler için temelde “genel ve uygulamadaki karşılığının ne olduğu konusunda okuyucuya net bir fotoğraf sunmayan yorumlar”da bulunduğu üzerinde durmaktadır. Oysa bu çalışma teorik temelli bir çalışmadır. Pratik açıdan yapılmış uygulamaları incelemek dışında bir uygulama yapmayı vaat etmemekte, böyle bir amaçla yola çıkmamaktadır. Zira incelenen alan çok geniş bir yekûn tuttuğu için, bu alanın teorisi bir doktora tezinin sınırları açısından yeterli görülmektedir. Bu çalışmada teorisi ortaya konulan yöntemlerin uygulama boyutu sonraki çalışmalara ve ilgili araştırmacılara bırakılmıştır.

11. Münekkit hâlâ cevapsız olduğunu belirttiği çok sayıda soruya yer vererek yazısını bitirmektedir: “Mezkûr yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması sorunuyla ilgili okuyucunun zihninde oluşan “Tarihsel eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetlerin kaynağını tespit

kullanılabilir mi?”, “Bir rivayetin mevcut tarîklerini ve metinlerini karşılaştırma yöntemiyle form tenkidinin ilişkisi kurulabilir mi?”, “Hadis rivayetinde râvi tasarrufları problemini çözmemizde redaksiyon tenkidinden istifade edilebilir mi?”, “Gelenek/ rivayet tenkidi ve hadis şerhleri arasında bağlantı kurulabilir mi?”, “Batı’da kullanılan yöntemler bir nebze de olsa hadis rivayet tarihinin detaylarına vakıf olmamıza yardımcı olabilir mi?” gibi önemli sorular hâlâ cevapsızdır” (s. 183).

Çalışmanın başlığının okuyucuyu bu soruların cevaplanacağına dair bir beklentiye sokmuş olması normaldir. Bununla birlikte çalışmamızda zikredildiği üzere bu tarz uygulamalar yapmak öncelikle teorik zeminin sağlam oluşuna bağlıdır. Zira yöntemleri “taşımaya” ya da “ödünç alma”ya dönük, sadece uygulama yapmak amaçlı pragmatik yaklaşımlar -kitabın yazılış amaçlarından önemli biri olan- yöntemlerle gerçek bir karşılaşmayı önleyebilir. Bu açıdan, -doktora tezinin sınırları açısından- çalışmamız bu soruların cevaplarını ararken araştırmacıların ayaklarını sağlamca basabilecekleri bir zemin oluşturmaktadır. Bu soruların cevaplarının nasıl bulunabileceğine dair ise çalışmanın son paragrafına kulak vermek yeterlidir:

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin -genel bir sistem olarak değil- bir teknikler manzumesi olarak kısmi noktalarda klasik sisteme yardımcı olarak kullanılabileceği ihtimali ile ilgili olarak şunu da belirtmek gerekir ki bunu gerçekleştirmek kolay değildir. Zira bunun için öncelikle yöntemlerin tam olarak kavranması ve yöneltilen eleştirilerin anlaşılması ve bu eleştirilerde ortaya konan genel ve özel sorunların aşılması gerekir. Bu eleştirilerin her biri ile hesaplaştıktan sonra bu yöntemleri rivayetler üzerinde uygulayabilmek hem belli bir birikim düzeyi hem de teoriyi destekleyecek pratik denemeler yapmayı gerektirmektedir. Bu sebeple, bu ihtimalin başarısı konusunda daha net ve nihai değerlendirmeler yapabilmek için ise tüm bu şartlarla yapılacak uygulamaların ve ampirik çalışmaların sonuçlarının beklenmesi gerekecektir. İslam dünyasının bu yöntemlerin gelişmesine katkı sağlayıp sağlamayacağı veya İslami rivayetler için buna gerek olup olmayacağı üzerinde düşünölmeye devam edilmesi gereken bir konudur (s. 463).

Bu durumda ilgili soruların cevaplarını bulmamıza katkı sağlayacak en önemli metod/ usul, çalışmamızda teorik planda etraflıca sunulan bu yöntemlerin, uygulamalar ve ampirik çalışmalar üzerinden denemelerinin yapılmasıdır. Bu uygulamalar ise yöntemlerin eleştirilen yönleriyle hesaplaşıp bu yönleri aşabilecek iştiyaklı araştırmacıları beklemektedir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın Esasları

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmî çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for

International Journal of Theological and Islamic Studies

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقيّات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • 6. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٣٠ صفحة (١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (5) key words (٥٠-١٠٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قِبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. • 10 . أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. • 11 . جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. • 12 . يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.