

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 63 DECEMBER • ARALIK 2022
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: Aralık • December 2022, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 63
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mustafa KURT (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
Yasin Ramazan BAŞARAN

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 ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors
Muhammed ABAY (Temel İslam Bilimleri), Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Muhammed COŞKUN (Temel İslam Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAİN (Felsefe ve Din Bilimleri), Mahmut KELPETİN (İslam Tarihi ve Sanatları), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Hikmet YAMAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları)

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, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Yasin Ramazan BAŞARAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruihd>
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 yayınıdır. 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 İndeks 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.



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

“En Üstün Şair Kimdir?” Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Etymological and Terminological Fields of Asma'î (d. 216/831) Fahl Concept in the Context of the Problem About “Who is the Supreme Poet?” 1-27
İsmail ARAZ

Endüslü Şair Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Şiirleri Özelinde Tazmîn Sanatı
The Art of *Tazmîn*/Quotation in Poetry in the Poems of Andalusian Poet Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb 29-52
Metin KARTAL

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Bir Nokta İle Köle Veya Hür Olmak: Şihâbüddin es-Sivâsî Örnekleminde eş-Şekâik Nüshalarındaki Yazım Farklılıkları 53-73
Mehmet KALAYCI

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Berat Açıl, Sadık Yazar, Kadir Turgut, Özgür Kavak. *Tenkitli Neşir Kılavuzu* (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin)..... 75-81
Abdullah UĞUR

Abuzer Dişkaya. *Akıl Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi* 83-91
Mehmet Zahit SEZER

Yunus Öztürk. *Kelâm-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*..... 93-98
Nedim AYDIN

Osman Nuri Demir. *Mâtürîdîde İnsan Tasavvuru*..... 99-102
Muhammed ÇINAR

Tayeb El-Hibri. *The Abbasid Caliphate -A History-* 103-108
Enes Ensar ERBAY

Olaf Köndgen. *A Bibliography of Islamic Criminal Law* 109-112
Taha Yasin TAN

Mesut Kaya. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*..... 113-117
Mustafa Talha AKKİRAZ

Kürşad Demirci. *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* 119-122
Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

“En Üstün Şair Kimdir?” Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Etymological and Terminological Fields of
Asma'î (d. 216/831) Fahl Concept in the Context of the Problem
About “Who is the Supreme Poet?”

İsmail ARAZ*

Öz: Câhiliye dönemi Arapları, söylediği şiirlerle kabilenin erdemliliklerini ölümsüzleştirmesi dolayısıyla şaire büyük önem atfetmekteydi. Onların nezdinde şair, kabilenin hamisi ve aynı zamanda etrafındaki gelişmeleri edebi bir üslupla kayıt altına alan genel bir arşivciydi. Öyle ki şair, yeri geldiğinde hasım kabile için amansız bir rakip, dost kabile için bir gözetici ve kollayıcı, servet sahibi yetkililer için de çevresindekilere nüfuz edebilen bir propagandacı olabilmekteydi. Şair ve şiirin toplumda elde ettiği bu konum, 1./7. yüzyılın ilk çeyreğinde Kur'an'ın nüzul süreciyle beraber dini boyutu kapsayacak şekilde yeniden şekillenmiştir. Özellikle şiir rivayetinin hız kazandığı 2./8. yüzyılda şiirin üstlendiği misyon, fesahat ve belagat bakımından üstün edebi değere sahip şiirlere olan ilgiyi arttırmıştır. Bu ilgi, tabii olarak mazileri şairlerle dolu kabileleri muhtelif yöntemlere başvurarak arşivlerini zenginleştirmeye sevk etmiştir. Söylemedikleri şiirlerin şairlere atfedilmesi, eksik bir şekilde rivayet edilen kasidelerin başka beyitlerle tamamlanması, şairlere dair aktarılan bilgilerin abartılması mazilerini canlı tutmak isteyen kabilelerin başvurdukları söz konusu yöntemlere örnek verilebilir. Zamanla bu durum hangi şiirin sahil olduğu ve hangi şairin üstün olduğu meselelerini de çıkmaza sokmuştur. Bir yandan şairlerin şiirlerinin derlendiği, diğer yandan hangi şiirin kaliteli olduğuna yönelik çalışmaların yapıldığı bu dönemde şair ve şiirler, uzun zaman boyunca şifahen sürdürülen öznel yargılar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu ise aynı temayı içeren belli sayıda kasideye sahip iki şairden birinin herhangi bir gerekçelendirme olmadan üstün görüldüğü, diğerinin ise aşağı mertebede kabul edildiği bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böyle bir dönemde yetmiş 3./9. yüzyılın önemli dil ve edebiyat âlimi Asmaî (ö. 216/831), şiir ve şair hakkındaki değerlendirmelerin sınırları belirlenmiş usul ve esaslar çerçevesinde yapılmadığını, bunun da şiir eleştirisinin tam olarak anlaşılmasına sebebiyet verdiğini fark etmiştir. Onun bu farkındalıktan hareketle dönemin şiir ve şair eleştirisinde hâkim olan gerekçelendirme eksikliğini gidermek amacıyla kadim şairler ekseninde yaptığı çalışmalar, şiir eleştirisi kültürünün gelişimine katkı sağlamıştır. Ayrıca şiir eleştirisinin ancak şiirde uzman kimselerce yapılabileceğini vurgulayan bu çalışmalar, 3./9. yüzyılda şiir ve şairler hakkındaki bilgi karmaşıklığını da büyük oranda gidermiştir. Şairleri tenkide tabi tutan Asmaî'nin, öğrencisi Ebû Hâtim'in (ö. 255/869) sorularına verdiği cevaplardan

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ismail.araz@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-3482-0483

oluşan *Fuhûletü’ş-şu’arâ* isimli eseri, şiir eleştirisine dair günümüze ulaşan ilk eser olması ve şiir sanatının hangi kıstaslara tabi tutulduğunu yansıttığını açısından önem arz eder. Asmaî, bu eserinde şair ve şiir eleştirisine dair konuları işlemiş, kendisinden sonraki şiir eleştirisi serüvenini etkileyen birçok kavrama da temas etmiştir. Bu kavramların başında ise tarihi kendisinden önceki yüzyıllara dayanan ve göreceli cevaplara konu olan “En üstün şair kimdir?” sorusuna makul cevaplar vermek amacıyla tercih ettiği fahl kavramı gelir. O, bu kavrama bağlı kalarak şiir rivayetinin arttığı bir dönemde bazı kabile ve râvilerin asabiyet veya kazanç sağlama arzularından ötürü şairler hakkında yaptıkları gelişigüzel yorumların önüne geçmek istemiştir. Nitekim “Üstün şair budur, en güzel kaside şudur” şeklindeki kişisel yorumlar, gerçek anlamda edebî değere sahip şairlerin belirlenmesinde bazı problemlere yol açmıştır. Şairlerin kabiliyet ve yeteneklerini öznel yargılardan ziyade herkes tarafından kabul edilebilecek bir kavramla açıklamaya çalışılan Asmaî, bu konuda deve metaforundan esinlenerek fahl kavramını şiir eleştirisi terminolojisine kazandırmıştır. Araçların belli bir olgunluğa sahip eril, güçlü ve dayanıklı deveyi nitelenmek için kullandıkları bu kavram, Asmaî’nin tanımında üstün ve kaliteli şaire delalet edecek şekilde şiir eleştirisi terminolojisine dâhil edilmiştir. Yaptığı açıklamalardan ve ulaştığı tespitlerden kavramın vaz’i ve lafzi delaletlerine vâkıf olduğu anlaşılan Asmaî, şairin başka şairlerden üstün olmasına, hikâk (dört yaşına yeni girmiş) deveden daha güçlü olan fahl deveyi örnek vermiştir. Böylece sınırları belli olan ve başka cinslere de uyarlanabilen bir tanım geliştirmiştir. Aslında kendisi, bu tanım üzerinden şiir ve şairlerle ilgili dönemde yaygın olan bilgi karışıklığını ve şiir söylemek ile şair olmak arasındaki farkı izah etmeye çalışmıştır. Nitekim eserinin ilk satırlarında yaptığı tanımda, şairin fahl olabilmesi için kendisini paydaşlarından veya çağdaşlarından ayıran bir meziyete sahip olması gerektiğini savunmuştur. Buradan hareketle bu çalışmada şiir eleştirisinin ilk kavramlarından biri olan fahlin kullanım alanı ve şiir terminolojisine nasıl dâhil edildiği incelenmiştir. Şiir eleştirisi terminolojisindeki yansımalarının daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın Asmaî’den önceki kullanımları belirlenmiştir. Buna göre “erillik” şeklindeki çatı anlama sahip fahlin farklı delaletleri olmakla beraber şiir eleştirisi bağlamında “üstün ve kaliteli şair” anlamına gelecek biçimde ilk defa Asmaî tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu tespitten hareketle şairleri fahl olup olmamalarına göre sınıflandıran Asmaî’nin, fahli tanımlama girişiminde tercih ettiği kelimeler, etraflıca çözümlenmiştir. Çözümleme faaliyeti sırasında kavramın terminolojik kullanımından önceki delaletleri ile şiir eleştirisi disiplini kazandığı yeni ve özgün delaletler ayrıca karşılaştırılmıştır. Böylelikle Araçların gündelik hayatlarında kullandıkları kavramı bir ıstılah hâline getiren Asmaî’nin hangi unsurlara dikkat ettiği ve bu unsurları pratik anlamda şairler üzerinde nasıl uyguladığı maddeler hâlinde vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir Eleştirisi, Asmaî, Fahl, Hikâk, Meziyet, Fuhûletü’ş-şu’arâ.

Abstract: In the age of ignorance (Jahiliyyah), great importance was attributed to the poet because he or she immortalized the virtues of the tribe with his poems. In this respect, the poet was seen as the protector of the tribe and also as a general archivist who recorded the developments around them in a literary style. This position that the poet and poetry have achieved in society has been reshaped to include the religious dimension with the process of descending from the Qur’an. In particular, the mission undertaken by poetry in the second century of Hijri, that is, in the eighth century AD, when the narrative of poetry gained momentum, increased the interest in poems with superior literary value in terms of fluency (fasahat) and eloquence (balagat). This interest in poetry naturally prompted the tribes to enrich their archives by applying various methods. Misattribution of poems and completion of incompletely narrated odes with other couplets and exaggeration of the

information conveyed about poets can be given as examples of the aforementioned methods used by the tribes. Over time, this situation has brought to a dead end the issues of which poem was correct and which poet was superior. In this period, in which the poems were compiled and good quality poems were determined, poets and poems were evaluated within the framework of subjective evaluations carried out orally for a long time. This paved the way for the formation of an atmosphere in which one of the two poets with the same theme and a certain number of eulogies was considered superior without any justification, and the other was considered inferior. Growing up in this period, Asma'î (d. 216/831), one of the important language and literature narrators of the third Hijri, i.e. the ninth century AD, realized that the evaluations of poetry and poet were not made within the framework of methods and principles with certain boundaries, which caused the criticism of poetry to be not fully understood. Based on this awareness, his studies on the axis of ancient poets to eliminate the lack of justification prevailing in poetry and poet criticism of the period contributed to the formation of the discipline of poetry criticism. His work, *Fuḥūlah al-Shu'ara*, which consists of the answers he gave to the questions asked by his student, Abu Hâtim (d. 255/869), is extremely important as it is the first written work on poetry criticism that has survived. In this work, Asma'î dealt with the subjects of poet and poetry criticism. He also touched upon many concepts that affected his poetry criticism adventure after him. The concept of "fahl", which he preferred to give reasonable and explainable answers to the question of "who is the most superior poet", whose history dates back to centuries before him and which is subject to relative answers, is one of these concepts. Adhering to this concept, he wanted to prevent the arbitrary comments made by some tribes and narrators about poets because of their desire to gain tribal bondage (asabiyyah) or profit in a period when the narration of poetry increased. Thus, the claims like "this is a superior poet, the best ode is this", in which personal tendencies predominate, led to some problems in the determination of poets with real literary value. Trying to explain the talents and abilities of poets with a concept that will be accepted by everyone rather than subjective judgments, Asma'î, inspired by the camel metaphor, included the concept of fahl in the terminology of poetry criticism. This concept, which is used by the Arabs to describe the masculine, strong and durable camel with a certain maturity, has been included in the terminology of poetry criticism, denoting a superior and quality poet, thanks to Asma'î definition. Asma'î, who is aware of the contextual (vaz'i) and literal indications of the concept, gave the example of the "fahl camel", which is stronger than the "hikak camel", for the poet to be superior to other poets. He argued that for a poet to be fahl, he must have a virtue that distinguishes him from his peers or contemporaries with whom he shares common characteristics.

From this point of view, in this study, the use of fahl, one of the first concepts of poetry criticism, and how it was included in poetry terminology were examined. To better understand its reflections in the terminology of poetry criticism, the uses of the concept before Asma'î were determined and conveyed through examples. Although fahl, which has the roof meaning of "masculinity", has different indications, it has been determined that it was used by Asma'î for the first time in the context of poetry criticism, meaning "superior and quality poet". Based on this determination, the words preferred by Asma'î, who classified the poets according to whether they were fahl or not, in his attempt to define fahl, were analyzed comprehensively. During the analysis, the indications before the terminological use of the concept and the new and original indications gained in the discipline of poetry criticism were also compared. In addition, the elements that Asma'î, who made the concept used by the Arabs in their daily lives a term, paid attention to and how he applied these elements to the poets in a practical sense were emphasized.

Keywords: Poetry Criticism, Asma'î, Fahl, Hikak, Virtue, Fuḥūlah al-Shu'ara.

Giriş

2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında Basra ve Kûfe'de dilin gramatik fonksiyonlarını esas alan nahiv çalışmalarının yanı sıra şiir rivayeti sahasında yürütülen faaliyetlerde de bir artış yaşanır. Bu dönemde Basra ve Kûfe'deki dil ve edebiyat âlimleri, kökeni Câhiliye dönemine kadar uzanan şiirleri, Arap kabileleri arasındaki savaşları konu edinen Eyyâmü'l-Arab'la birlikte derlerler. Söz konusu derleme faaliyeti, kabilelerin üstünlük sağlama ve asabiyet temayülleri dolayısıyla çeşitli aksaklıklara ve çözümlenmesi güç bazı problemlere yol açar. Şiirlerin şairlere nispetinde yaşanan karışıklıklar ve bazı kasidelerin kime ait olduğunun belirlenememesi, artan şiir rivayetinde dil ve edebiyat âlimlerinin karşılaştıkları problemlerdendir.¹

Gösterilen hassasiyete rağmen şiir rivayetinde vuku bulan noksanlıklar, Câhiliye döneminden itibaren sorulan “En üstün/kaliteli şair kimdir? En kaliteli kaside hangisidir?” gibi sübjektif cevaplarla geçiştirilen soruları tekrar gündeme getirir. Şiir ve şairlerin değerinin tam anlamıyla saptanamamasına yol açan ve ikna edici olmayan cevapların farkında olan dil ve edebiyat âlimleri, onlarca uydurma (*mevzû*) şiir arasından sahit şiiri tespit etmek ve şairlik kabiliyetine sahip kaliteli şairin hangi özellikleri taşıdığını ortaya koymak amacıyla tedvin ve tasnifin arttığı 3./9. yüzyılın başlarında mezkûr soruları cevaplama girişimlerinde bulunurlar. Bu girişimlerin başında dil ve edebiyat âlimi Asmaî (ö. 216/831) ile özdeşleşen fahl kavramının terminolojik boyutta ele alınıp şiir literatürüne dâhil edilmesi gelir. Asmaî, bazı râviler tarafından gelişigüzel sürdürülen şiir rivayetinin oluşturduğu karmaşıklığı gidermek adına öğrencisi Ebû Hâtim'in (ö. 255/869) şairlerin şairlik mertebelerini tespit etmeye yönelik kendisine yönelttiği soruları fahl kavramı üzerinden cevaplamaya çalışır. Şiir eleştirisi disiplinine ait günümüze ulaşan ilk yazılı eser örneğini temsil eden ve *Fuhûletü's-şu'arâ* adı altında derlenen bu soru-cevap zinciri, aslında fahl kavramı aracılığıyla en kaliteli şairin veya en üstün şiirin hangisi olduğunu belirleme amacına matuf bir girişim olarak yorumlanabilir.

Bu çerçevede şiir eleştirisinin ilk ve en önemli kavramlarından olan fahl kavramının incelenmesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada Asmaî'nin “En üstün şair kimdir?” sorusunu cevaplamak için kullandığı ve hâlihazırda şiir eleştirisi disiplininde önemini korumaya devam eden fahl kavramı, etimolojik ve morfolojik yönden tahlil edilecektir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın Asmaî'den önce kullanılıp kullanılmadığı, kullanılmışsa nasıl kullanıldığı, hangi delaletlere sahip olduğu ve bu delaletlerin Asmaî'nin zihnindeki fahl eksenli kavram haritasını nasıl etkilediği işlenecektir. Zira yapılan araştırmalar sonucu kavramın Asmaî öncesinde farklı anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu anlamlara değinmeden doğrudan Asmaî'nin kullanımını incelemek konuyu müphem bırakabilir. Ayrıca Asmaî'nin fahl kavramına yüklediği anlam hakkında çeşitli çalışmalar yapılmışsa da bu çalışmalarda fuhûle/fahl kavramının etimolojik alanı üzerinde etraflıca durulmamıştır. Söz konusu çalışmalarda fahl kavramının etimolojik kullanımlardaki

1 Cumahî, *Tabakât*, I, 24 ve 46.

anlamsal delaletinin terminolojiye nasıl yansıdığına dikkat çekilmemesi, Asmaî'nin fahl tanımında geçen semantik ve sentaktik unsurlara atıf yapılmaması, fahl kavramının anlaşılmasında önem arz eden meziyet ve hikâk gibi kelime tercihlerinin işlenmemesi bir eksiklik olarak görünmektedir.² Buradan hareketle gerek bu eksikliklerin telafi edilmesi gerekse Asmaî'nin fahl kavramına yüklediği misyonun daha net anlaşılabilmesi amacıyla öncelikle kavramın kim ve ne için kullanıldığı, sözlüklerdeki delaleti ile şiir eleştirisindeki delaletinin aynı olup olmadığı ele alınacaktır. Sonrasında kavramın şiir eleştirisine dâhil edilme ve Asmaî tarafından teoriye dönüştürülme serüveni izah edilecektir.

1. Fahl Kavramının Teşekkül Süreci: Tarihsel Arka Plan

Câhiliye döneminde Arapların övünç kaynaklarından biri olarak görülen şiir, kabilelerin sahip oldukları meziyetleri ölümsüzleştiren tarihî vesikaların başında gelir.³ Kabilenin girdiği savaşları tasvir etmesi, kabile büyüklerinin isimlerine yer vermesi ve soy ağacına değinmesi âdeta şairi bir vakanüvis, şiiri ise bir arşiv belgesi hâline getirmiştir.⁴ Bu durum, edebî sözün toplum içinde değer gördüğü Câhiliye ve İslami dönemlerde şiire olan ilginin artarak devam etmesinde etkili olmuştur. Rivayet ve tedvin çalışmalarının arttığı döneme gelindiğinde ise şiire yönelik ilgi dinî, lügavi ve kültürel olarak üç yönlü gelişmiştir. Âlimlerin Kur'an'ın anlaşılması için şiirin gerekliliğine dikkat çekmeleri şeklinde yorumlanabilecek telkinleri, şiirin rivayet edilerek kayıt altına alınmasını sağlayan dinî yönü temsil eder. Dinî yönden beslenen lügavi yön ise Kur'an ve hadis gibi temel metinlerin doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla muhafaza edilen saf Arapçanın kurallar bütünü oluşturur. Nahiv, sarf ve lügat çalışmalarıyla somutlaşan bu kurallar bütünü temel kaynaklarından biri de şiirdir. Üçüncü ve son yön ise kabilelerin, mazide katıldıkları savaşları ve sahip oldukları meziyetleri ihya etme girişiminden ibarettir. Bu ihya faaliyetinde arşiv belgesi hükmünde olan şiirler, kabilelerin başvurdukları ve kayıt altına almaya çalıştıkları birincil, aynı zamanda en güvenilir şifahi ürünler kabul edilir.⁵

Mezkûr yönlerden üçüncüsü üzerinde özellikle durulmalıdır. Zira bu yön, fahl kavramının nasıl ortaya çıktığına dair önemli bilgiler içerir. İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846) belirttiği üzere 1./7. yüzyıldan itibaren Basra ve Kûfe gibi şehirlerde ikamet etmeye başlayan Araplar, şiir rivayetini gözden geçirirler. Bu gözden geçirme faaliyetinde bazı kabileler, kendi şairlerinin şiirlerinin diğer kabilelerden az olduğunu fark ederler. Bunun sonucunda bu kabileler, kendilerinin de pek çok şiiri olduğunu ve çok şiiri olan kabilelerden geri

2 Fahl kavramının esas alındığı bu çalışmalardan bazıları için bk. Cûzû, "Nazariyyât eş-şîr inde'l-Arab el-Câhiliyye", s. 13-44; Hüseyin, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*, s. 16 vd.; Yunus, "Fi İrhâsâti'l-mustalahî'n-nakdi el-kadîm". s. 1721-1860; Esikâr, "İstiâriyyetü mustalahi'l-fuhûle", s. 106-24; Hârisî, "Mustalahu'l-fuhûle fi'n-nakdi'l-Arabî", s. 113-41; Osmâni, "Mezâhiru't-tefâ'ul el-epistimûlûci ve'l-ikûlûci fi belvereti mustalahâti'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm", s. 21-30; ülkemizde fahl kavramıyla ilgili yapılmış çalışma için bk. Güler, "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı", s. 129-36.

3 Câhiz, *el-Hayevân*, I, 72.

4 İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 89.

5 Cumahî, *Tabakât*, I, 46.

kalmadıklarını göstermek adına şairlerine söylemedikleri şiirleri isnat ederler.⁶ Kabileler arasındaki şiir rivayeti rekabetinde şiirin orijinalliğine kısmen de olsa zarar veren bu durumun yanı sıra asabiyet ve edebî zevkin de etkili olduğu “İlk şiir söyleyen kimdir?” ve “En üstün şair kimdir?” gibi cevaplanması zor sorular ortaya atılır. Câhiliye dönemi şairlerine başka dönemin şiirlerini isnat etmekten çekinmeyen kabile ve râviler, söz konusu sorulara da mazilerini canlı tutmak adına sübjektif ve göreceli cevaplar vermekten geri kalmazlar.⁷

Kabile veya râvilerin göreceli kriterlere bağlı kalarak en iyi şairin kim olduğu konusunda görüş beyan etmeleri ve bazı şairlere söylemedikleri şiirleri isnat etmeleri gibi saikler, şiir râvisi Asmaî'yi şiir eleştirisinin en önemli kavramlarından birine dönüşen fahl kavramını teorik ve pratik anlamda işlemeye sevk eder. Asmaî, bu kavramı terminolojik anlamda değerlendirmeye alırken aslında dönemini meşgul eden ve peyderpey içinden çıkılmaz bir hâl alan problemi kökten çözmeyi hedefler. Bunu yaparken kavramı besleyen ve gelişigüzel kullanılmasının önüne geçmeyi hedefleyen sınırları belli kriterler tayin eder. Nitekim tayin edeceği kriterler, kabile ve râvilerin asabiyet ya da edebî zevk doğrultusunda herhangi bir şairi üstün görmelerinin önüne geçmeliydi. Hakiki anlamda şairin kim olduğunu tespit etmede hassas ama aynı zamanda şairliğin bir sanat işi olduğunu teyit eden keskin kriterlerle Asmaî, esasen şiir eleştirisinin ilk ve en önemli kavramlarından birinin göreceli olmasının da önüne geçmeyi amaçlar. O, tanımlı şiir terminolojisine dâhil ederken nispi nitelikleri mutlak hâle dönüştürmek amacıyla fahl kavramının vaz'î ve lafzi delaletlerini dikkate alır. Böylece kavramın ilk kullanımla kazandığı vaz'î delaleti muhafaza etmekle kalmayıp şiir eleştirisi terminolojisinde farklı açılardan değerlendirilmesinin önündeki engelleri de kaldırır.

2. Terminolojik Boyuttan Önceki Delaletler: Lafzi ve Vaz'î Delalet Arasında Fahl Kelimesi

Tefsir, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat sahalarında yürütülen çalışmaların arttığı 3./9. yüzyıl, aynı zamanda bazı disiplinlerin de teşekkül süreçlerine sahne olur. Örneğin temelleri yüzyıllar önce atılan ve şifahi olarak sürdürülen şiir eleştirisi, bir disiplin olarak 3./9. yüzyılda teşekkül sürecine girer.⁸ Şiir eleştirisinin çok az gerekçelendirildiği ve toplumda mevcut edebî zevkin temel kriter sayıldığı şifahi gelenekte ise şair veya şiir için kullanılan kavramlar ayrıntılarıyla ele alınmaz. Dolayısıyla şiir eleştirisi kavramları ancak yazılı gelenekle beraber dil zevkinin de pay sahibi olduğu sistematik bir gerekçelendirmeyle izah edilmeye başlanır. Abbas'a (ö. 2003) göre söz konusu iki gelenek arasındaki farkın oluşmasının kökeninde telif ve tedvin çalışmaları yatar. Telif çalışmalarının başlamasıyla şiir eleştirisi, sağlıklı bir şekilde düşünülmeye ve tartışılmaya uygun bir disiplin hâline gelir.⁹

6 Cumahî, *Tabakât*, I, 46.

7 Bu konudaki rivayetler için bk. Ebû Ubeyde, *ed-Dibâc*, s. 3-5; Cumahî, *Tabakât*, I, 40.

8 Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) verdiği bilgilerden hareketle 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın, şiir divanlarının derlendiği ve tasnif edildiği bir döneme tekabül ettiği anlaşılır. Ayrıntılı bilgi için bk. *el-Fihrist*, s. 472-80.

9 Abbas, *Târîh*, s. 14.

Şiir eleştirisinin sistematik anlamda gelişmesinde telif ve tedvin çalışmaları birincil, aynı zamanda da öncül etmenlerdir. Hammâd er-Râviye'nin (ö. 160/776-77 [?]) -kaynaklarda geçtiği üzere- klasik Arap şiirinin özünü temsil eden Muallakât'ı derlemesi, Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794 [?]), ağırlığını Câhiliye dönemine vermekle beraber İslami dönem şairlerinin de yer aldığı *el-Mufaddaliyyât* ve onun izinden giden Asmaî'nin *el-Asmaiyyât* adlı antolojileri kaleme almaları, telif çalışmalarından önceki dönemlerde yaşayan şairlerin yeniden ele alınmasının önünü açar.¹⁰ Zira ortada artık dilden dile dolaşan bir şiirden ziyade kayıtlara geçirilen şiir vardır. Bu ise yazılı gelenekle beraber şiir eleştirisinde “Bu en güzel beyittir, şu en üstün şairdir” şeklinde çoğunluğu mütekellimin edebî beğenisine dayanan görüşlerin aksine, gerekçelendirmeyi ve araştırmayı zorunlu kılan “En üstün şair nasıl olunur? Hangi özellikleri taşımalıdır?” sorularını gündeme getirir.

Asmaî tarafından yoğun olarak kullanılan ve çoğulu fuhûle (فُحُولَةً) olan fahl kavramı, yukarıda kendisine değinilen gerekçelendirmenin esas kılındığı şiir eleştirisi serüveninin ilk halkalarından birini oluşturur. Üç harften oluşan fahl (ف-ح-ل) kelimesi, kaynaklardan da anlaşıldığı üzere Asmaî'den önceki dönemlerde de kullanılmaktaydı. Buna göre fahl kelimesinin en erken kullanımı, 4. yüzyılda yaşayan Hind bint Hus el-İyâdiyye'nin en güzel ve en kuvvetli develeri anlatırken söylediği seci karışımı bir sözde yer alır. “En iyi deve hangisidir?” sorusuna verdiği “السَّبْحَلُ الرَّبْحَلُ، الرَّاحِلَةُ الْفَحْلُ” (Büyük, güçlü ve dayanıklı eril deve) cevabında geçen fahl kelimesi, güçlü ve dayanıklı anlamındadır.¹¹ Fahlin ilk ve sonradan birçok nesneyi kapsayacak şekilde kullanılan çatı anlamı, cevapta öne çıkan güçlü-eril anlamıdır. Delalet sahasının genişlemesiyle beraber sonradan türeyen yan anlamlar ise bu anlam kapsamında değerlendirilir. Örneğin 5. yüzyılda yaşayan Uhayha b. el-Cülâh el-Evsî'nin, dişi hurma ağaçlarının aşılmasını için dua ederken söylediği,

إِذْ صَنَّ أَهْلُ النَّخْلِ بِالْفُحُولِ

Hurma sahipleri eril hurmalar konusunda pintilik yaptıklarında ...

beytinde geçen fahl kelimesi, söz konusu çatı anlamı içermekle beraber anlam genişlemesine uğrar.¹² Bu beyitte fahl, “dişil hurma ağaçlarının aşılmasını için ihtiyaç duyulan eril hurma dalları” anlamındadır. Bununla birlikte burada erillik, Hind'in sözünde geçen ve dişi devenin zıttı olarak istimal edilen güçlü eril deve anlamındaki fahl kelimesinin esas manasından alınır. Bu ise sahip olduğu erillik çatı anlamından hareketle fahl kelimesinin, ilk başta eril hayvanları kapsayan kullanım sahasından ödünç alınarak, yine eril kabul edilen bitkiler için kullanılacak şekilde bir anlam genişlemesi yaşadığını gösterir. Ancak yaşanan anlam genişlemesinde değişikliğe uğramayan çatı anlamın varlığına dikkat edilmelidir. Söz konusu çatı anlam, vaz'i delaletine uygun olarak süreklilik ve işlevselliğini korumaya devam eder.

10 Muallakât hakkındaki rivayetler için bk. Behbîti, *el-Muallakât*, s. 55 vd.

11 Kâlî, *Emâli*, II, 243.

12 Fureycât, *eş-Şu'arâ*, s. 451.

Câhiliye döneminde fahl kelimesinin uğradığı başka bir anlam genişlemesi de İmruülkays (ö. 540 [?]) ile Alkame b. Abede (ö. 3/625 [?]) arasında gerçekleşen şiir atışmasında görülür. Bu olayda Alkame, söylediği şiirlerle İmruülkays'a üstün gelir. Olayın sonunda Alkame, hakem olan İmruülkays'ın eşi Ümmü Cündüb ile evlenerek fahl lakabını alır.¹³ Rivayeti aktaran İbn Kuteybe (ö. 276/889), Alkame'nin fahl olarak isimlendirilmesi hakkında kelimenin vaz'î delaletini pekiştiren başka bir anekdot daha zikreder. Buna göre kabilesinde Alkame el-Hasî [Hadım/İğdiş Alkame] denilen bir kişiden ayırt edilebilmesi için kendisine döllemeye uygun anlamında Alkame el-Fahl denilir.¹⁴ Rivayetlerden de anlaşıldığı üzere her iki olayda da fahl lakabı, kelimenin vaz'î ve çatı anlamına uygun olarak erilliğe delalet eder. Şöyle ki Ümmü Cündüb hadisesinde Alkame, şiir atışmasında eşini yendiği boşanmış kadınla, yani Ümmü Cündüb ile evlenmesi dolayısıyla fahl lakabını alır. Bu durum fahl kelimesinin dışilin zıddı olan ve dölleme özelliğine sahip erilliğe delalet ettiğini gösterir. İbn Kuteybe'nin aktardığı diğer görüşte geçen fahl kelimesinin kullanımında ise hadım anlamının zıttı olan erillik ve üreme özelliği öne çıkar. Yani her iki rivayet de fahlin, kullanım alanı bakımından anlam genişlemesine gittiği hâlde çatı anlam erillikten taviz vermediğini ortaya koyar.

Alkame el-Fahl ile ilgili aktarılan rivayette fahlin temel delaletini taşıyan erillik ve döllemeye elverişli anlamları, Nâbîga ez-Zübeyânî'ye (ö. 604 [?]) isnat edilen şu beyitte daha belirgindir:¹⁵

وَبَرَّادِينَ كَابِيَاتٍ وَأَتْنَا ... وَخَنَازِيدَ حَضِيَّةً وَفُحُولًا

İkide bir tökezleyen safkan olmayan at, dişi eşek, iğdiş edilmiş safkan atlar ve bir de fahl (güçlü/kaliteli) atlar...

Nâbîga, beyitte hicve konu olan diğer hayvanların aksine fahl sıfatını taşıyan atların kaliteli, dayanıklı, üstün ve hadım atların tersine üremeye elverişli olduklarına dikkat çeker. Erillik ve soy yönüyle asillığe vurgu yapmasının yanı sıra kuvvet anlamını içeren bu beyti, Züheyr b. Ebi Sülmâ'nın (ö. 609 [?]),

فَلَمَّا رَأَيْتُ أَنَّهَا لَا تُجِيبُنِي ... نَهَضْتُ إِلَى وَجْنَاءِ كَالْفَحْلِ جَلْعِدِ

Terk edilmiş bu ıssız evlerin bana cevap vermediğini görünce eril deve gibi olan dayanıklı sert bir dişi deveye bindim.

beyti de destekler. Güçlü eril deveye atıf yapan Züheyr'in söz konusu beyti, fahl kelimesinin farklı kullanım sahalarına girmesine rağmen çatı anlamından taviz vermediğine örnektir. Zira beyitte Züheyr, güçlü ve dayanıklı dişi devesini fahl deveye benzeterek fahlin çatı anlamı

13 Olay ve söylenen beyitler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, I, 219-21; Merzübânî, *el-Müveşşah*, s. 23-7; İsfahânî, *el-Eğânî*, XXI, 143-4; bu olayın sıhhati konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hidlak/Hedlak, "Kıssatü nakd Ümmi Cündüb li-İmruülkays ve Alkame el-Fahl", s. 3-35; Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, s. 147-8.

14 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, I, 219-21.

15 Beyit aynı zamanda Abdülkays b. Hüfâf el-Bürümî'ye de isnat edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. *Divânü'n-Nâbîga ez-Zübeyânî*, s. 170.

olan erillğe dikkat çeker.¹⁶ Aynı zamanda o, erilliğin yanı sıra fahl sıfatına sahip devenin gücüne de vurgu yapmayı ihmal etmez. Nitekim beyitte dişi deve ile fahl deve arasında yapılan benzetmede teşbih edatının işlevi, dayanıklılık ve sertlik anlamlarında ortaya çıkar. Züheyr gibi Câhiliye şairi olan Ahnes b. Şihâb et-Tağlibî'nin,

أَرَى كُلَّ قَوْمٍ قَارِبُوا قَيْدَ فَحْلِهِمْ ... وَنَحْنُ خَلَعْنَا قَيْدَهُ فَهَوَّ سَارِبٌ

Herkesin eril güçlü develerinin yularını kısa tuttuğunu görüyorum; biz ise yularını çıkarttık, şimdi istediği yere gidiyor.

beytinde geçen فَحْلُ kelimesi, -beyit özelinde- cinsiyet ayırımına gitmeksizin develerin tümünü temsilen kullanması yönüyle oldukça önemlidir.¹⁷ Başka kabileyi hicveden şair, develerin geneline atıf yaptığı beyitte özellikle fahl kelimesini tercih ederek sadece güçlü ve karşı konulamaz develerin ipe birbirine bağlandığına, diğer develerin ayrıca bağlanmasına gerek duyulmadığına işaret eder. Böylece dişi veya küçük eril develerin fahl deveye tabi olduğunu, fahlin dizginlenmesi durumunda diğerlerinin de dizginleneceğini belirtir.¹⁸

Câhiliye dönemine ait yukarıdaki kullanımlarda fahl kelimesinin, anlam genişlemesine rağmen kapsayıcı özelliği olan erillik ve güçlü anlamlarından taviz vermediği görülür. Câhiliye şairi Amire b. Cü'al'in kabilesini hicvettiği aşağıdaki beyitte geçen fahl kelimesi, vaz'î de laletin taşıdığı bu anlamları doğrudan yansıması yönüyle önem arz eder:¹⁹

فَمَا بِهِمْ أَنْ لَا يَكُونُوا طَرِوقَةً ... هِجَانًا، وَلَكِنْ عَمَّرَتْهَا فُحُولَهَا

Aslında fahli istemeyen, asılsız anneler değildir; ne var ki babaları kendilerini rezil etti.

Tağlib kabilesinin baba tarafından asil olmadığına vurgulandığı bu beyitte fahlin çoğulu olan fuhûl kelimesi, "soyu devam eden baba/ata" anlamındadır. Bu kullanım, fahl kelimesinin eril çatı anlamını açıkça pekiştirmesi yönüyle kayda değerdir. Dikkat edildiği üzere fahl, beyitte güçlü eril şeklinde bir sıfatla indirgenen anlamından ziyade üremeye elverişli eril anlamında kullanılmıştır.

İslami döneme gelindiğinde ise fahl kelimesinin, Câhiliye döneminde olduğu gibi temel anlamını muhafaza etmekle beraber karşı konulmaz, dokunulmaz ve güçlü anlamlarıyla öne çıktığı görülür. Bu konuda verilebilecek en güzel örneklerden biri, Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-2) Hz. Peygamber'i kastederek kullandığı fahl ifadesidir. Hz. Peygamber, kızı Ümmü Habîbe (ö. 44/664) ile evlenince Ebû Süfyân, bu duruma itiraz etmenin mümkün olmadığını vurgularcasına "O, burnuna vurulamayan asil fahldir" anlamında "ذَلِكَ الْفَحْلُ لَا يُفْرَعُ أَنَّهُ" diyerek evliliği onaylar.²⁰ Fahl kelimesi burada karşı konulamayan güçlü kişi anlamındadır. Bununla beraber bu kullanımda evlenen kişinin eril olması dikkate alınarak temel anlam olan erilliğin

16 Şentemerî, *Şi'r*, s. 178.

17 Dabbi, *el-Mufaddaliyyât*, s. 208 (kaside no: 42, beyit no: 27).

18 Merzûkî, *Şerh*, II, 728 (kaside no: 248, beyit no: 14).

19 Dabbi, *el-Mufaddaliyyât*, s. 258.

20 Câhiz, *el-Beyân*, III, 44.

hâlâ muhafaza edildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Buradan hareketle İslami dönemde fahl kelimesinin anlam alanının genişlediği; güçlü, bir konuda etkin, başarılı ve karşı konulamayan kişi anlamlarında kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bu anlam genişlemesi, Sürâka b. Mirdâs el-Bârikî'nin (ö. 78/697),

وَأَذْكَرُ لَيْبِدًا فِي الْفُحُولِ وَحَاتِمًا ... سَيَلُومُكَ الشُّعْرَاءُ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ

Lebid'i bir de Hâtim'i fahl şairlerden say; bunu yapmazsan, şairler seni yerden yere vuracaktır!

beytinde açıkça tezahür eder. Beyitteki vurgu, erillik anlamından ziyade bir alanda yetkin, başarılı ve usta kişi anlamlarında kendini gösterir.²¹ Büyük olasılıkla fahl kelimesi başarılı ve usta şairler anlamında ilk kez Sürâka'nın bu beytinde kullanılır. Söz konusu beyitten önce de kelime, güçlü ve karşı konulamayan gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmışsa da kaliteli şair ekseninde bu kadar belirgin olarak kullanılmamıştır. Nitekim beyitte Sürâka, muhatabına seslenerek Lebid b. Rebîa (ö. 40-1/660-1) ve Hâtim et-Tâi (ö. 578 [?]) gibi iki önemli şairi fahl olanlardan kabul etmesini talep eder. Beytin birinci mısraını duyan muhataptan "Fahl kişilerden kasıt nedir?" şeklinde gelmesi muhtemel soruya ikinci mısradaki cevap veren Sürâka, fahl kişilerden kastının kaliteli şairler olduğunu belirtir. "... Bunu yapmazsan, şairler seni yerden yere vuracaktır!" cümlesinde geçen şairler kelimesi de bu anlamı teyit eder. Nitekim Sürâka, muhatabın Lebid ve Hâtim'i sıradan şairlerden addetmesini istemez. Aksine fahl olarak isimlendirdiği kişilerden addetmesini ve bu fahl kişilerin isimleri anılırken bahsi geçen iki şairin isimlerinin de onlar arasında anılmasını ister.

Sürâka'nın beytinin yanı sıra Emevî dönemi şairlerinden Ferezdek (ö. 114/732) ve Zürrumme (ö. 117/735) arasında geçen diyalog da fahl kavramının Asmaî'den önce "Üstün ve kaliteli şair" şeklinde bir delaletle sahip olduğunu kanıtlar. Söylediği kasidenin Ferezdek tarafından da beğenildiğini gören Zürrumme, "فَمَا لِي لَا أَعْدُ مَعَ الْفُحُولِ؟" sorusunu sorar.²² Bağlam dikkate alındığında soruda geçen fuhûl kelimesinin, beğenilen kaliteli bir kaside söyleyen şairler anlamında kullanıldığı fark edilir. Nitekim Zürrumme, dönemin sayılı şairlerinden adedilen Ferezdek'in, şiiri hakkındaki yorumundan cesaret alarak kendisi gibi birinci tabaka şairleri arasında sayılmamasının sebebini sorgular. Zürrumme'nin şaşırıldığı husus dikkate alındığında kaliteli kaside söylemenin sebep, fahl addedilmenin ise sonuç olduğu anlaşılır. Kaliteli kaside söylemesine rağmen Zürrumme'nin fahl kabul edilmemesi, yani sonucun gerçekleşmemesi ise ileride görüleceği üzere Asmaî'nin kavramı terim olarak kullanırken ileri sürdüğü bazı şartların eksikliğinden kaynaklıdır.

Câhiliye ve İslam dönemi şairlerinin yanı sıra erken dönem sözlüklerinde de fahl kelimesinin temel anlamı muhafaza edilir. İlk sözlük müelliflerinden Halil b. Ahmed (ö. 175/791 [?]), fahl kelimesinin fuhûl (فُحُول) ve fuhûle (فُحُولَةٌ) şeklinde iki farklı çoğulunu vermekle

21 Sürâka el-Bârikî, *Divân*, s. 69.

22 "O zaman neden fahl şairler arasında sayılmıyorum?" Ayrıntılı bilgi için bk. Merzübânî, *el-Müveşşah*, s. 226.

birlikte doğrudan açıklamasını yapmaz. Kişinin, dişi sürüsüne eril bir hayvanı salıvermesi için الفِخْلَةُ mastarının kullanıldığını aktararak kökü ف-خ-ل harflerinden oluşan kelimenin çatı anlamı olan erilliğe dikkat çeker.²³ Bunun yanında o, fahl kelimesinin çatı anlamını güçlü ve gösterişli anlamlarına indirgeyen önemli bir rivayet aktarır. Mezkûr rivayet, fahl kelimesinin cins isimden ziyade cinsi oluşturan unsurlar arasında güçlü, parlak, öne çıkan ve ayırt edici gibi özelliklere sahip olana işaret ettiğini gösterir. Bu durumda fahl kelimesinin sadece eril deve, eril hurma dalı veya eril insan/hayvan anlamlarına gelecek şekilde kullanılmadığını, cinsiyetin yanı sıra cinsiyet içinde de indirgemeci bir anlam daralması yaşadığı söylenebilir. Örneğin eril deve (جَمَلٌ/بَعِيرٌ), dişi deveden cins itibarıyla farklı olduğu için fahl kelimesinin çatı manasına girer. Ancak bu çatı manadan hareketle her eril deveye fahl denilmez. Aynı şekilde erkek, kadın olan dişiden cins yönüyle farklı olması dolayısıyla fahlin üst manasına dâhildir, ancak her erkek fahl değildir. Ferezdak'ın yıldızlara atıf yaptığı aşağıdaki beyit, fahlin aynı kümedeki bütün cinsleri kapsamadığını izah etmesi yönüyle önemli, aynı zamanda güzel bir örnektir:²⁴

وَإِنْ كُنْتُمْ نَوَكِي فَمَا أُمَّهَاتُكُمْ ... بَزْهَرٍ وَمَا آبَاؤُكُمْ بِمُحُولٍ

Siz ahmak olsanız da şaşılacak bir durum yok ki! Zira ne anneniz zühre (Venüs) yıldızdır ne de babanız fahldir (Süheyl yıldızı).

Beyitte Ferezdak, Benû Nehşel'i hicveder. Ona göre Benû Nehşel'in ahmak ve cahil olmaları yadırganacak bir durum değildir. Zira ne anneleri soylu bir kadındır ne de babaları dikkate alınacak biridir. Burada üzerinde durulması gereken husus, Ferezdak'ın fahl kelimesini nasıl ve hangi bağlamda kullandığıdır. O, beytin ilk kısmında hicvettiği kabilenin ahmak olduğunu belirtir. İkinci beyitte ise kabilenin ahmak olmasının yadırganacak ve garipsenecek bir tarafı olmadığına dikkat çekmek için iki yıldızın üstünlüğünü dikkate alarak kabilenin atalarının söz konusu iki yıldızın diğer yıldızlara üstünlüğü gibi kayda değer herhangi bir üstünlükleri olmadığını aktarır. Böylece hicivdeki anlamı daha da vurgulayarak muhataplarının, adı geçen yıldızlar gibi bir meziyete sahip baba ve anneleri olmaması dolayısıyla neseplerinin asil görülmediğine atıf yapar. Bununla da yetinmeyip nesepleri böyle olan kişilerin ahmak olmalarının da yadırganacak bir durum olmadığını altını çizer.

Ferezdak'ın beytinin ikinci mısraındaki fahl kelimesi, yukarıdaki açıklamaya göre örnek alınması gereken ve eleştirilmesi mümkün olmayan kusursuz kişiye delalet eder. Onun, hedef aldığı kişilerin babalarının fahl olmaması dolayısıyla ahmak olmalarını yadırganaması, babası fahl olan birisinin ahmak olmamasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle babası fahl (Süheyl) yıldızı gibi olan birisi, toplumdaki diğer bireylerden ayırt edilen muteber kişi konumundadır. Bu özelliklere sahip kişi ise başkaları tarafından ahmaklıkla suçlanamaz. Bu durumda Ferezdak'ın kullandığı fahl kelimesi, kişiyi kendi akranları arasında ön plana çıkartan ve alemdar kılan özellikleri yansıtır.

23 Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, III, 34.

24 *Şerhu Dîvânî'l-Ferezdak*, II, 216.

Önemli sözlük müelliflerinden Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ise fahl kelimesini esas anlam olan erillik üzerinden açıklar. Dolayısıyla kelimenin sair ayırt edici özelliklerine değinmez. *الْفُحُولُ*, *الْفُحُولَةُ* ve *الْفِخَالُ* şeklinde üç farklı çoğul aktararak kelimenin, asil/safkan yavru dünyaya getiren dölleyici eril anlamına geldiğini kaydeder. Aynı zamanda meyve veremeyen ağaç için de *الْمُتَمَجِّلُ* isminin kullanıldığını aktarır. Fahl kelimesinin fiil ve isim boyutuna farklı açılardan değinen Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise fahlin çoğulu olan *فُحُول* kelimesine *الشُّعْرَاءُ* ismini eklerler ve kendilerinden sonraki edebiyatçıların da nazariyebara alacakları edebî bir tanım yaparlar. Onlara göre fahl, Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve Ferzdek gibi kendileriyle hiciv dalaşına giren kişilere üstün gelen şairler anlamındadır. Bunun yanında kelimenin fiil formatına da değinmeyi ihmal etmeyen İbn Manzûr, *اسْتَمَحَلَ الْأُمُرُ* cümlesinin, büyük ve içinden çıkılmaz iş anlamında olduğunu kaydeder.²⁵

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere fahl kelimesi, ilk başta güçlü ve eril deve için vazedilen bir anlama sahipti. Dilin gelişmesine bağlı olarak kullanılan kelimeler de gerek morfolojik gerek de sentaktik anlamda değişikliğe uğrar. Böylece söz konusu kelime farklı durumlar için kullanılmaya başlanır. Ancak yaşadığı anlam genişlemesine rağmen kelime, ilk vazedildiğinde sahip olduğu yetkin veya güçlü eril anlamını hiç kaybetmez. Vaz'î anlamına sıkıca bağlı kalan bu kelime, muhafaza ettiği yetkinlik ve erillik anlamları sayesinde Asmaî'nin kavram dünyasını şekillendirir. Konunun daha iyi anlaşılması ve fahl kavramının Asmaî'deki terminolojik serüveninin daha net idrak edilebilmesi adına kelimenin şiir ve sözlüklerde yer alan kullanımlarının anlamsal delaletleri aşağıda yer aldığı gibi sıralanabilir:

25 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, V, 49; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhit*, III, 106; İbn Fâris, *Mu'cem*, IV, 479; Cevherî *Tâcü'l-lüga*, V, 1788-9; Râzî, *Muhtâr*, s. 35; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 16 (فحل mad.); Zebîdî, *Tâc*, XXX, 49; ayrıca bk. Matlûb, *Mu'cem*, II, 157-60.

Tablo-1. Fahl Kavramının Anlamları



Tabloda işaret edilen anlamlara bakılırsa fahl kavramı usta ve kaliteli şair anlamına gelecek şekilde Asmaî'den önce kullanılmıştır. Araplar fahl kelimesinin bu kullanımıyla şairliği dorukta olan şairi kastetmekteydi. İleride görüleceği üzere Asmaî de fahl kelimesiyle bu anlama vurgu yapar. Yine de Asmaî'den önce söz konusu kullanımın yaygın olmadığı ve gerekçelendirilmediği, sadece “devasa eril deve, asil at, kuvvetli kişi” şeklinde istiare edilen anlamların yansıması olarak kullanıldığı özellikle belirtilmelidir. Ayrıca fahl kavramının şiir eleştirisi disiplininde elde ettiği yeni anlamsal delaletler çerçevesinde kelimenin Asmaî'den önce terminolojik boyutta kullanılmadığı söylenebilir.²⁶ Bununla beraber tabloda aktarılan anlamlar, Asmaî'nin eserinin adının ne ifade ettiğine dair aydınlatıcı bilgiler sunması yönüyle önemlidir. Görüldüğü üzere belirtilen bu anlamların tümü eril, büyük ve kuvvetli olan durumlara/nesnelere karşılık gelecek şekilde kullanılmaktaydı. Kelimenin delaletleri dikkate alındığında Asmaî'nin eserinin fuhûle adını taşımasının, içinde var olan şairlerin şiir alanındaki yetkinliklerine işaret ettiğini ortaya koyar. Asmaî de buna dikkat çekmiş olmalı ki talebesi Ebû Hâtim'in şairler hakkında kendisine sorduğu sorulara “fahldir” veya “fahl değildir” şeklinde kısa cevaplar vererek sınırları belli olan mantıki bir ayrıma gitmiştir.

26 Cûzû, *Nazariyyât*, II, 13.

3. Lafzi ve Vaz'î Delaletin Terime Dönüşmesi: Asmaî'de Fahl Kavramı

3./9. yüzyılın en önemli şiir eleştirmenlerinden Asmaî, hafızası güçlü bir râvi olmasının yanında kelimelerin etimolojilerine vâkıf titiz bir dilciydi.²⁷ Çalışmalarını yürüttüğü dil ve edebiyat sahalarının otoritelerindendi.²⁸ O, kendisinden önceki şairlerin şiirlerini hafızasında tutar, aynı zamanda şiirdeki kullanımların lügavi formlarını iyi bilirdi. Şiirdeki derinliği, Arap kültürünü iyi bilmesi ve dili en katıksız hâli ile yaşatan bedevilerle iletişim kurması kelime hazinesini zenginleştirmişti. Şiir eleştirisinin temel kavramlarından fahlin çoğulu olan fuhûle kavramı, derinlemesine bildiği kullanımlardan sadece biridir. Söz konusu kelimenin kendisinden önce erillik, güçlülük ve dayanıklılık ekseninde vücut bulan anlamlarından hareketle fahl şairleri işlediği eserine *Fuhûletü'ş-şu'arâ* adını verir.²⁹ Eserinde talebesi ve aynı zamanda edebiyat âlimi Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin şairlerle ilgili sorduğu sorulara oldukça kısa cevaplar veren Asmaî, şiir eleştirisinin teşekkül sürecinde kendisinden sonraki araştırmacıları meşgul eden önemli kavramlara değinir. Temas ettiği fahl, tabaka, sika ve hüccet gibi kavramlar arasında özellikle fahl kavramı ön plana çıkar. Bu konuda kavramın daha önce de kullanılıyor olmasına rağmen Asmaî'nin bunu bir metafor olarak kullanıp sistematik olarak ele almasının ve şairlere tatbik etmesinin etkili olduğu tahmin edilir.³⁰

Asmaî, öğrencisi Ebû Hâtim'in "Fahlin anlamı nedir?" sorusu üzerine kavramı doğrudan tanımlamak yerine Arap kültürünün de etkisiyle benzetme yoluna giderek açıklamaya çalışır. Soru-cevap şeklindeki açıklama, ilgili eserde şöyle geçer:³¹

قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: قُلْتُ: مَا مَعْنَى الْفَاحِلِ؟ قَالَ: يُرِيدُ أَنْ لَهُ مَرْيَةَ عَلَى غَيْرِهِ، كَمَرْيَةِ الْفَاحِلِ عَلَى الْحَقَاقِ.

Ebû Hâtim dedi ki: "Fahlin anlamı nedir?" diye sordum. Asmaî "Fahl olan devenin, hikâk olan deveye üstünlüğü gibi başkasına üstünlüğü olan şaire denir" dedi.

Her şeyden önce bu açıklamada dikkat çeken husus, hocası gibi Arap dili ve edebiyatçısı, aynı zamanda şiir ve ahbâr râvisi olan Ebû Hâtim'in fahl kelimesinin anlamını sormasıdır.³² Hatırlanacağı üzere kelimenin lafzi ve vaz'î delaletlerinin incelendiği kısımda şiir ve nesirden örnekler aktarılmıştı. Günümüze ulaşan bu örneklerin, 3./9. yüzyılın önemli şiir ve ahbâr râvilerinden Ebû Hâtim tarafından da bilindiği muhakkaktır. Ebû Hâtim'in, *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'nın ilk sayfasında geçen *وَسَأَلْتُهُ آخَرَ مَا سَأَلْتُهُ فَبَيَّلَ مَوْتِهِ: مَنْ أَوْلُ الْفُحُولِ؟* sorusu da buna işaret eder.³³ O, birkaç cümle sonra hocası Asmaî'ye yönelttiği "Fahlin manası nedir?" sorusunda geçen fahl kelimesini bu soruda çoğul (*fuhûl*) formunda kullanır. Sorunun

27 Konuyla ilgili kapsamlı çalışma için bk. Tenûhî, "Tercemetü'l-Asmaî 123-216/741-831", s. 83-110; Cübbâi, *el-Asmaî*, s. 257-386.

28 Zehebi, *Siyer*, X, 177.

29 Brockelmann, *Fuhûletü'ş-şu'arâ* eserinin aslının, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin, hocası Asmaî'ye yönelttiği sorulara aldığı cevapların kayda geçirilmesinden ibaret olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Brockelmann, *Târîh*, II, 150.

30 Esikâr, *İstîariyye*, s. 110-1.

31 Rivayeti Merzûbânî de aktarmıştır. bk. Merzûbânî, *el-Müveşşah*, s. 53.

32 Ebû Hâtim'in hayatı için bk. Tüccar, "Sicistânî, Ebû Hâtim", s. 139-141.

33 "Ölümünden hemen önce ona 'En üstün şairlerin (fuhûl) ilki kimdir?' sorusunu sordum" Asmaî, *Fuhûle*, s. 19.

kendisinden sadır olması ve bunun şairlerle ilintili olması, onun fahl kelimesini bildiğini gösterir. Ayrıca *Asmaiyyât* antolojisinde derlenen şiirlerde geçen fahl kelimesi de Ebû Hâtim'in bu kelimedenden bihaber olmadığını ortaya koyar.³⁴ Nitekim hocası tarafından derlenen söz konusu antolojinin, şiirle ilgilenen ve onu rivayet eden Ebû Hâtim tarafından bilinmemesi uzak bir ihtimaldir.

Bu açıklamalara göre anlamını bildiği ve şairlerle ilişkilendirerek kullandığı hâlde Ebû Hâtim'in sarahaten "Fahlin anlamı nedir?" şeklinde soru sorması, kelimeye genelgeçer bir özellik kazandırma gayesi taşır. Şifahi olarak dolaşımda olan kelimeyi, tedvin ve telif aşamasına geçilmesiyle beraber şiir eleştirisi disiplini terminolojisine dâhil etmek isteyen Ebû Hâtim, bunu dönemin en önemli edebiyatçılarından biri olan Asmaî üzerinden gerçekleştirir. Öyle ki kendisi, fahlin çoğul hâlinin bulunduğu soruya Asmaî'nin verdiği cevabı kayıt altına alır. Asmaî'nin bunu fark ettiğine dikkat çeken Ebû Hâtim, sorularını daha sistematik olarak sormaya başlar.³⁵ Sistematik soru silsilesinin ilki ise "Fahlin anlamı nedir?" sorusudur. Böylece o, hocasının ciddiyetini fark etmesi üzerine tahriri boyutta terminolojik ve genelgeçer anlam kazanması adına şifahi kültürde bilinen fahl kelimesi üzerinden *Fuhûletü's-şu'arâ* eserini şekillendirir.

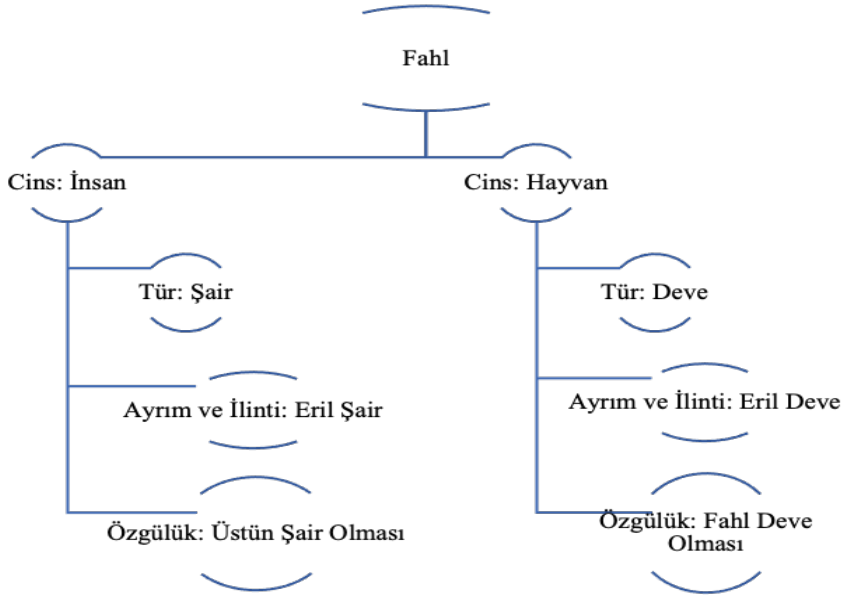
Fahl kelimesinin şiir eleştirisi terminolojisindeki temel delaletini içeren tanımda Asmaî, şairin başka bir şaire karşı üstünlüğüne, cins yönüyle aynı olan iki eril deveden fahl türündeki devenin dört yaşına yeni varmış diğer deveye karşı ihraz ettiği meziyeti örnek verir. Döneminde revaçta olan "Üstün şair, filan kişidir" şeklinde genel ve müphem bir tanım yapmak yerine şiir eleştirisi terminolojisinde makul ve izah edilebilir bir tanım yapmaya çalışan Asmaî, deve metaforu üzerinden fahl şairin ayrıcalıklı yönünü vurgular. Açıklamada dikkat çeken husus, Asmaî'nin şairlik yönüyle oluşan kuvvet ile fiziksel yönden oluşan kuvveti benzetmesidir.³⁶ Nitekim o, tanıma kimlerin hangi özellikleri taşıyarak dâhil olabileceklerini fahl ve hikâk türündeki develer üzerinden belirler. Bu tanıma göre, her deve fahl olamayacağı gibi her şiir söyleyen de fahl şair olamaz. Asmaî'nin mutlak ve mukayyet ifadeleri bir arada kullanmasının, yaptığı tanıma aynı anda hem makro hem de mikro özelliği kattığı söylenebilir. Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere onun fahl tanımı, şairleri özenli bir şekilde takit eder ve "Her şiir söyleyen şairdir" algısının da önüne geçer:

34 Asmaî, *Asmaiyyât*, s. 191 ve 221.

35 Asmaî, *Fuhûle*, s. 20.

36 Cûzû, *Nazariyyât*, II, 16.

Tablo-2. Fahl Kavramının Asmaî'deki Terminolojik Boyutu



Asmaî, Ebû Hâtim'in fahl kelimesinin anlamını kendisine sormasının sebebini idrak etmiş olacak ki yaptığı tanımdaki ifadeleri özenle seçer. Bu şekilde -bazı müphemlikler içerse de- şiir terminolojisine efradını cami, ağyarını mâni bir kavram kazandırır. Ayırt edici meziyet çerçevesinde şekillenen bu kavram sayesinde şairin diğer şairlerden üstün olma sebebi kısmen de olsa izaha kavuşur. Bununla beraber tanımda değinilen meziyetin veya üstünlüğün ölçütleri açıkça belirtilmez. “Şair hangi konuda üstündür? Üstünlüğün ölçütleri neye göre belirlenir? Bu üstünlük doğal (*matbu*) mıdır yoksa yapmacık (*masnu*) mıdır?” gibi soruları ilk bakışta cevapsız bırakan tanım, Asmaî'nin fahlin çatı anlamı olan eril-güçlü deve şeklinde beliren üstünlük delaletinden kopmadığına işaret eder.

Asmaî, yaptığı tanıma bu tür soruların yöneltileceğini tahmin edercesine üstün ve usta şair anlamındaki fahlin kim olduğunu izah makamında örnekleme yoluna gider. Böylece betimsel ama aynı zamanda çıkarımsal bir sonuca ulaşmaya çalışır. Betimlemeye işaret eden كُ teşbih edatı aracılığıyla getirilen söz konusu örnek, onun fahl teorisini aydınlatmaya yardımcı olan temel unsurdur. Örnekte geçen فحل, مزية ve الحقاق kelimeleri ise teoriyi çözümleyen ve örnekleme konu olan kümenin içindeki kilit kavramlardır. Kümenin birinci kelimesi olan مزية, başkasında olmayan üstün bir özelliğin kişide bulunması,³⁷ الحقاق ise الحقُّ kelimesinin cem'i olup binilecek, üzerine yük konulacak ve çiftleşecek yaşa gelen eril deve anlamındadır.³⁸ Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) aktardığı üzere üç yaşını

37 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 80.

38 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 54.

doldurup dördüncü yaşına giren eril deveye Araplar arasında الْحَقُّ denilmekteydi.³⁹ Daha önce karşılığı verilen diğer bir kavram ise dayanıklı, eril, güçlü ve asil gibi anlamlar taşıyan فَحْلُ kelimesidir. Kavramların bu delaletleri dikkate alındığında Asmaî'nin ilk bakışta müphem gibi görünen fahl kavramından ne kastettiği kısmen de olsa açıklığa kavuşur. Üç kavramın her biri dakik bir şekilde fahlin şiir eleştirisindeki kullanımını yansıtan, aynı zamanda tablodaki dağılımın yerinde olduğunu teyit eden parçalarını oluşturur. Şu hâlde bilinçli kullanıldığı anlaşılan söz konusu kavramların, çatı anlamı korunan fahl kavramı etrafında anlam kazandığı söylenebilir. Nitekim aşağıda da izah edileceği üzere kavramlar arasında kıyaslamaya gidildiğinde ilk başta merkezinde erillik, kuvvet ve dayanıklılık bulunan bir anlam öbeği göze çarpar.

3.1. Terminolojik Boyutta Öne Çıkan Kavramlar

3.1.1. Fahl

Tanımda fahl kavramı belli bir yaşa ulaşmış güçlü, eril, dayanıklı ve asil deve anlamlarında kullanılır. Hind bint Huss'un sözünden de hatırlanacağı üzere bu anlamlar, fahlin ilk ve temel anlamlarındandır. Bu ise Asmaî'nin, fahl kelimesinin sair anlamları arasından öne çıkardığı eril ve güçlü deve anlamını tercih ettiğini gösterir. Söz konusu tercih faaliyetinde onun, sair ilimlerin teşekkül sürecinde olduğu gibi bedevilerin kültüründen etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Halil b. Ahmed de aruz ilmini oluşturduğu sırada yaşadığı kavram ve terim karmaşıklığını gidermek amacıyla Arapların çöl hayatlarında vazgeçilmez bir unsur olarak gördükleri çadır için kullandıkları kelimelerden istifade etmiştir.⁴⁰ Asmaî, kendisinden önceki müelliflerin benimsedikleri bu yöntemin izinden gider. Böylece Arapların sosyokültürel hayatlarından esinlenerek şiir eleştirisinin en önemli kavramlarından birini vazeder. Bununla beraber onun söz konusu vazının anlamsal delaleti daha önce kullanılmakla beraber bir terim olarak bilinmemekteydi. Öğrencisinin sorusu üzerine verdiği örnekte geçen fahl kelimesi, genel bir kullanımdan ziyade tedvin ve telif süreci kapsamında sistematik hâle getirilmeye çalışılan şiir eleştirisi disiplininde "Üstün şair kimdir?" probleminin açığa kavuşması için kavramsallaştırılır.⁴¹

Asmaî, şiir eleştirisi disiplinine kazandırdığı fahl kavramıyla şairin sosyal, coğrafi ve etnik sebeplerden ötürü bozulmayan tab, selika ve zevkiselimi sayesinde şiir alanında yetkin olması gerektiğine dikkat çeker. Güç ve yaş yönüyle farklı olan iki deve arasında yaptığı benzetme üzerinden fahl şairin özelliklerine vurgu yapan Asmaî'nin, bu tanımıyla ilimlerin teşekkül ettiği 3./9. yüzyıldaki kavramlaştırma sürecine nasıl katkı verdiği görülebilir. Zira o,

39 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 55.

40 Merzübânî, *el-Müveşşah*, s. 13-4.

41 Şairlerin أشعر sigasıyla üstün tutulmasına dair örnekler için bk. İbn Reşik, *el-Umde*, I, 143-58.

hayvan cinsinden eril-dişil ayrımı yapmasının yanı sıra eriller arasında da bir ayrıma giderek ince bir noktaya temas eder. Bu ise fahl kelimesinin Asmaî'de, "Aynı türden veya aynı meslekten olan kişiler arasında en güçlü ve en dayanıklı kişi" anlamına karşılık geldiğini gösterir. Fahlin bu tanımı, erillik ve güçlü şeklinde iki çatı anlamı bir arada bulundurması yönüyle önemlidir. Dikkat edilirse kendisi لَهُ مَرِيَّةٌ (bir üstünlüğü, ayrıcalığı vardır) diyerek cümleyi bitirmez. لَهُ ifadesindeki هُ zamiri, Ebû Hâtim'in değindiği ve ileride tekrar değineceği şaire racidir. Burada Asmaî, şairin üstünlüğünü güçlü eril devenin başka bir eril deveye üstün gelmesine benzetir. Söz konusu üstünlük ve meziyetin nasıl gerçekleştiğini örnekle açıklayarak fahl şairin diğer şairlerden hangi kriterlerle ayırt edileceğini ortaya koyar. Güçlü eril deve anlamındaki فَحْل kavramını kullanarak yumuşaklık, esneklik ve gevşeklik gibi sıfatları ise dışarıda bırakır. Tanımda yer alan meziyet kelimesi, söz konusu mutlak ve mukayyet kullanımların karinesidir.

3.1.2. Meziyet

Asmaî, tanımdaki meziyeti fahl sıfatının kazanılmasının şartlarından biri kılarak şairin üstünlüğünün kendine özgü olması gerektiğini vurgular. Nitekim üstünlüğün ortak kabul edilmesi durumunda fahl sıfatı düşer ve üstün şair problemi yine çıkmaza girer. Bununla beraber o, söz konusu üstünlüğün nasıl olacağı konusunda eril develerden genel bir örnek vermekle yetinir. Meziyetin, diğer bir ifadeyle kişinin üstün olduğu hususun başkalarıyla ortak kılınması durumunda özgünlük, meziyet olmaktan çıkıp müşterek olur. Aynı zamanda orijinal olması gereken yerde sıradanlaşıp ilgili kişinin fahl özelliğine gölge düşürür. Dolayısıyla kişinin fahl olabilmesi için diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan meziyeti kendine özgü olmalıdır. Asmaî de buna dikkat çekmek için tanımda titiz bir şekilde أَن'in ismini sona bırakır ve kişiye özgünlüğü gösteren لَهُ ibaresini öne alır. Böylece anlam, tabloda belirtilen özgünlük ayrımında olduğu gibi "kişiye özgü meziyetin olmasıdır ..." şeklinde olur. Bu durumda fahlin, şairin üstün olmasından ziyade kendine özgü bir meziyeti olması ve bu meziyetle akranlarına veya rakiplerine üstünlük sağlaması ve onları etkilemesi anlamında olduğu anlaşılır.

3.1.3. Hikâk

İş yapacak yaşa gelen eril deve anlamındaki hikk kelimesinin çoğulu olan hikâk kelimesi, fahlin üstünlüğe ve kuvvete delalet eden anlamlarını pekiştirmesi açısından önemlidir. Tanımdan hareketle fahlin üstün geldiği insanlar/hayvanlar belli bir yaşa gelip iş yapabilecek nitelikte olmalıdır. Fahlin kendine özgü bir meziyete sahip olabilmesi için bu zorunlu bir kriterdir. Tanımda belirtilmediği hâlde bunun zorunlu olduğuna dikkat çekilmesinin sebebi, özenle kullanılan hikâk kelimesi dolayısıyladır. Bu kelime yerine ناقة gibi dişil develeri ifade eden bir isim tercih edilseydi fahlin sahip olduğu kuvvetin anlamsal delaleti tam olarak vurgulanmamış olacaktı. Böylelikle fahl sıfatını haiz insan/hayvan,

kendisini sair cinslerinden ayırt edecek bir meziyete de sahip olamayacaktı. Asmaî, eril ve güçlü anlamındaki fahlin karşısına belli bir gücü olup çiftleşmeye uygun ve aynı zamanda eril olan hikâki dikkatle koyarak aslında fahlin cinsinin en iyisi ve en güçlüsü olduğunu vurgular. Buradan da anlaşıldığı üzere Asmaî, ayırt edici meziyeti belirlemek ve asıl üstünlüğün nasıl oluştuğunu ortaya koymak adına aynı cinsler arasında bir kıyaslamaya gider. Buna özenle ve aynı zamanda bilinçli olarak tercih edildiği anlaşılan kelimelerin anlamlarının birbirleriyle benzerliği ve ilişkisi de delalet eder. Zira tanımında geçen hikâk ifadesi, fahl gibi eril, belli bir yaşa ulaşan ve güçsüz olmayan devedir. Aslında bu niteliklere sahip deve, ihtiyaçları karşılayabilir, kendi ölçüsünde de iş görebilir. Bu durumda söz konusu deveden daha üstün bir devenin varlığı meziyet, diğer bir anlatımla üstünlük olur. Çünkü iş gören, binilmeye, yük taşımaya ve çiftleşmeye uygun deveden daha nitelikli bir devenin bulunması, birinci devenin değerini azaltmamakla beraber ikinci deveye artı bir meziyet kazandırır. Böyle bir deve, sair develerin yapabildiğinin fazlasını yaptığı için üstünlüğü ve meziyeti elinde tutan deve olmalıdır. Asmaî, ikisi de eril olan develer arasındaki bu ince ayrımı, yaptığı fahl tanımına uyarlayarak şair ve şairleri tenkide tabi tutarken benimseyeceği metodu belirlemeye çalışır.

3.2. Fahl Kavramının Terminolojik Delaletinin Şairlere Uygulanması

Asmaî'nin tanımındaki fahl ve hikâk kelimelerinde üzerinde durulması gereken ince hususlardan biri de iki kelimenin morfolojik kullanımlarıdır. Fahl kelimesi tekil formunda kullanılmışken hikâk, hikkin çoğulu olarak gelmiştir. İki kelime arasındaki söz konusu form farklılığı, fahl sıfatına sahip bir devenin, kendi cinsinden bir grup devenin muadili olduğunu gösterir. Bu durumda fahlin meziyeti, güç ve dayanıklılığın ötesinde karşı konulmaz ve ezici nitelikler çerçevesinde şekillenir. Tanımda fahlin tekil kullanılması, sahip olduğu etkileyicilik ve özgünlüğün herkeste bulunmadığına işaret eder. Bu ise eserin ilerleyen sayfalarında Asmaî'nin, muallakât şairlerinden Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) hakkında "Bu fahl değildir" şeklinde ilk bakışta insafın göz ardı edildiği izlenimi veren açıklamasının neye dayandığını gösterir.⁴² Asmaî'ye göre Amr b. Külsûm gibi şairler, etkili ve kaliteli şairlere sahip olsalar da fahl şair konumuna ulaşacak etkileyicilik ve üstünlüğe sahip değillerdi. Ona göre fahl, tek başına bir grup hikâk deveye karşı üstün gelecek meziyete sahip olmalıdır. Şair de İmruülkays gibi söylediği şairlerle dönemdeki birçok şairi etkileyen, şairleriyle onlara yön veren ve bu şekilde izinden gidilen biri olmalıdır.⁴³

Asmaî, fahlin şair eleştirisi terminolojisindeki mahiyetini ortaya koyan hayati üç kavram etrafında şekillenen fahl tanımının mantığı örgüde değerlendirilebilmesi için izah minvalinde Emevî dönemi şairlerinden Cerîr'in aşağıdaki beytini aktarır:⁴⁴

42 Asmaî, *Fuhûle*, s. 29.

43 Asmaî, *Fuhûle*, s. 20.

44 Asmaî, *Fuhûle*, s. 20.

وَابْنُ اللَّبُونِ، إِذَا مَا لُرَّ فِي قَرْنٍ ... لَمْ يَسْتَطِيعَ صَوْلَةَ الْبِزْلِ الْقَنَاعِيْسِ

Süt veren devenin iki yaşını tamamlamış yavrusu, sekiz yaşını tamamlamış güçlü ve yapılı bir deveyle beraber aynı ipe bağlandı mı kendinde hareket edecek bir güç bulamaz!

Asmaî'nin bu beyti aktarması, fahlin tanımında yer alan güçlü ve üstün olma niteliklerinin şairde somut bir şekilde nasıl oluştuğunu izah etmeye yöneliktir. Nitekim fahlin tanımında görüldüğü üzere ayırt edici üstünlük anlamına tekabül eden meziyet, fahl ve hikâk gibi varlık âleminde karşılığı olan kelimelerle izah edilir. Asmaî, söylediklerinin öğrencisi tarafından yazıldığını görmesi üzerine şiir eleştirisi terminolojisine dâhil olacağını bildiği tanımını daha somut ve vazih bir örnekle detaylandırma yoluna gider. Onun ifadesinde geçen *يَدُلُّكَ عَلَى هَذَا* (buna delalet eder) kelimesi de bu hassasiyeti gösterir. *يَدُلُّ* nun faili kendisinden önceki *يَبِيْتُ* ifadesine dönen müstetir bir *هُوَ* zamiridir. Meful ise gayr-i sarîh olarak gelen *عَلَى هَذَا* ifadesidir. Bu ifade ise fahl tanımının muhtevasına racidir. Bu durumda tanımda geçen meziyet, fahl ve hikâk kelimelerinin, *يَدُلُّ* fiilinin kapsamına girdiği söylenebilir. Buradan hareketle Cerîr'e ait beytin, fahlin hikâk türündeki develere karşı sağladığı meziyetin detaylandırılması amacıyla getirildiği anlaşılır. Söz konusu beyitte geçen aşağıdaki anlamlar da bunu destekler:⁴⁵

Tablo-3. Fahl Kavramına Dair Aktarılan Örnek Beyitte Geçen Kelimeler



45 *Divânü Cerîr*, I, 128.

Beytin açılımı dikkate alındığında fahlin tanımında geçen üç kavram biraz daha netlik kazanır. Asmaî, söz konusu kavramların delaletlerini somut bir şekilde teyit eden bir örnek aktararak fahl sayılan şairin, kendisinden daha aşağı mertebede olan şairden birçok konuda üstün olduğunu vurgular. Şiirde kendisine temas edilen ve güçlü olarak nitelendirilen deveye karşı koyamayan devenin, aslında süt vermeye devam eden bir devenin yavrusu olarak tanımlanması ise Asmaî'nin dikkat çekmek istediği ince husustur. Bu anlam aracılığıyla fahl olan şairin kıyaslanamayacak şekilde ayrıcalıklı bir meziyetle diğer şairlerden üstün olmasına vurgu yapar. Nitekim kendisi şiirde geçen ve deve yavrusu olarak tanımlanabilecek ابْنُ اللَّبُونِ ifadesini, tanımda verdiği fahlden daha aşağı mertebede olan ve belli bir yaşa gelen hikâk türündeki develere benzetir.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Asmaî'nin eserin ilerleyen satırlarında şairler hakkında yaptığı “Bu fahldir, şu fahl değildir” şeklindeki açıklamaların -bazı müphemlikler taşısa da- söz konusu tanıma uygun olduğu anlaşılır. O, birçok şiiri bulunan şairlerin de yetenekli ve yetkin olduklarını kabul etmekle beraber bunlardan daha üstün niteliklere sahip başka şairlerin varlığı dolayısıyla fahl sıfatını hak edemediklerini belirtir. Böylece şair (şiir söyleyen) ile fahl şair (üstün ve usta şair) arasında net bir çizgi çizer. Onun açıklamasına göre şiir söyleyen herkes şair olabilir; ancak her şair fahl olamaz. Böylece eserini, ilk başta yaptığı fahl tanımı üzerinden şekillendirerek okuyucunun belirtilen tanımdan hareketle şairleri değerlendirmesi gerektiğine atıf yapar. Dikkat edilirse onun değindiği veya Ebû Hâtim'in sorular üzerinden aktardığı isimler, Arap edebiyatına katkı sağlayan önemli şairlerdir. Buna rağmen sorularda geçen isimler hakkında biri için “fahldir” diğeri için “fahl değildir” şeklinde birbirine zıt görüşler belirtir. Söz konusu görüşler, yaptığı fahl tanımıyla kıyaslandığında aşağıdaki gibi bir tablo ortaya çıkar:

Tablo-4. Asmaî'nin Fahl Tanımının Teorik ve Pratik Açından Karşılaştırılması

Teorik	Pratik
İki eril (fahl ve hikâk) deve tekil ve çoğul kullanımlar üzerinden karşılaştırılır.	İki erkek şair, şairlik yönüyle karşılaştırılır. Asmaî, fahli sadece erkek şairler arasındaki üstünlüğü belirlemek için kullanır. ⁴⁶
Fahl ve hikâk develer; güçte, çiftleşme ve iş görmede büyük oranda benzerdir.	Şairler; kaside sayısı, tema ve yaş itibarıyla birbirine benzerdir.
Kendine özgü meziyete sahip deve fahldir.	Kendine özgü nitelikleri olan şair fahldir.
Fahl devenin varlığı, hikâk olan develerin değerini düşürmez. Hikâk develer yine sahip oldukları özellikler yönüyle değerlendirilir.	Fahl şairin üstünlüğü, fahl olmayan şairlerin şairliklerine gölge düşürmez. Fahl şair, sadece sahip olduğu özgün nitelikler dolayısıyla fahl olmayan şairlerden üstün kabul edilir.

46 Asmaî, *Fuhûle*, s. 72.

Bu açıklamalara göre Asmaî'de fahl şair, aynı alanda şiir söyleyen ve şiir sanatında kabiliyetli diğer şairlerden daha üstün ve daha yetenekli olan usta şaire denir. Fahlin bu tanımı, teorik açıdan eril develer üzerinden aydınlatılmaya çalışılsa da pratik anlamda şairler üzerinde uygulandığında birtakım problemler ortaya çıkar. Tanımda belirtilmeyen üstünlük/meziyet kriterleri, Ebû Hâtim'in sorduğu sorulara verilen öz ve kısa cevaplar üzerinden tespit edilebilse de "Fahl/üstün şairin özellikleri nelerdir? Fahlin sahip olduğu meziyet neye göre oluşur? Meziyetin kriterleri öznel midir yoksa şiir eleştirisi disiplini kabul gören nesnel kriterler midir? Asmaî bunları kime ve neye göre belirlemiştir?" gibi sorular, tanıma yöntemi gereken sorulardan sadece bazısıdır.

Ebû Hâtim'in "Falanca şair fahl midir?" sorusuna Asmaî'nin, "Söylediği kaside gibi beş kaside daha söyleseydi fahl olacaktı" şeklindeki cevapları, şairler arasında fahlin neye göre olduğunu kısmen de olsa aydınlatır.⁴⁷ Eserde geçen fahl kelimesinin söz konusu tanımından sonra şairlere dair yapılan açıklamalar dikkate alındığında Asmaî'ye göre şairin, üstünlüğünü simgeleyen ve karşı konulmaz oluşuna delalet eden fahl sıfatını alabilmesi ve kendine özgü meziyetlerle diğer şairlerden üstün sayılabilmesi için şu özellikleri taşıması gerektiği anlaşılır:

1- Şiir, şairdeki bütün sıfatlara üstün gelmelidir.⁴⁸ Asmaî'nin bu şartı, tanımda titizlikle kullandığı kelimelerin daha iyi anlaşılmasına öncülük eder. Daha önce aktarıldığı üzere fahl ve hikâk kelimeleri sınıf, takım, aile, cins ve tür açısından ortak yönlere sahiptir. Deve olmaları, eril olmaları, belli bir yaşa gelmiş olmaları, binilebilmeleri, çiftleşebilmeleri ve yük taşıyabilmeleri bu ortak özelliklerdendir. Bu kadar ortak özelliğe rağmen fahl, güç ve dayanıklılığı temsil eden ayırt edici özellikler sayesinde hikâkı geride bırakarak kendisinden daha üstün olur. Fahl ile hikâk arasındaki bu kıyaslamadan esinlenen Asmaî'ye göre şairin üstün olabilmesi için şiir melekesi kendisinde fitri olmalıdır. Zira ancak fitri ve tekellüf gerektirmeyen selika sayesinde şair, güçlü ve iradeli bir şekilde özgün şiirler söyleyebilir. Dolayısıyla şiir, şairde diğer kabiliyetlerini geride bırakan baskın meleke hâlinde bulunmalıdır.⁴⁹

2- Şiirin, şairde en üstün vasıf olmasının yanında şairin, bu üstünlüğü koruyan ve pekiştiren belirli sayıda kasidesi bulunmalıdır.⁵⁰ Şiir söyleme kabiliyetine sahip şairin fahl olduğunu tespit etmenin birincil şartı söylediği şiirlerdir. Asmaî, Araplar gibi şiir söylemeye muktedir bir toplumda "şair" ile "şiir söyleyen" ayrımına gidilmesinin zorunlu olduğunun farkındaydı. Bu nedenle şairin fahl olabilmesini oldukça dakik bir şekilde "Kaliteli şiirler söyleyebilmesi" şartına bağlamak yerine, "Belli sayıda kaliteli şiirler söyleyebilmesi" şartına bağlar. Yani şairin

47 Asmaî, *Fuhûle*, s. 35 ve 39.

48 Bu özelliğe sahip olmadıkları için fahl kabul edilmeyen Urve b. el-Verd, Ebû Düâd, Hâtim et-Tâi ve Lebîd b. Rebîa gibi şairler hakkındaki açıklamalar için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s. 34, 37, 43 ve 50.

49 Abbas, *Târîh*, s. 52.

50 Bu özelliği taşımayan Huveydira, Mühelhil b. Rebîa, Sa'lebe b. Suayr el-Mâzinî gibi şairlerin fahl kabul edilmemesine dair bk. Asmaî, *Fuhûle*, s. 35, 36 ve 39.

fahl olmasında kemiyet de en az nicelik kadar zaruridir. Söz konusu etmenler, eserin ilerleyen sayfalarında Asmaî'nin "Beş veya altı kaside daha söyleseydi fahl olacaktı" şeklinde sayısal değerleri muhtevi açıklamalar yapmasının gerekçesini de anlaşılır kılar.

3- Şairin söylediği kasideler, güçlü ve dayanıklı eril deve gibi kaliteli ve etkili olmalıdır.⁵¹ Asmaî, ilerleyen sayfalarda kasidenin neden benzeri beş tane daha söylenmesi durumunda sahibini fahl konumuna eriştireceğine dair ayrıntılı izah yapmaz. Burada kriter, kasidenin şairin içindekini tam olarak yansıtmaması mı yoksa Araplar arasında çokça dillendirilmesi midir? Bu sorular, Asmaî'nin açıklamalarında tam olarak cevabını bulmuş değildir. Bununla birlikte tanıtımda yer alan fahl-hikâk deve karşılaştırmasından hareketle şairin sahip olduğu kasidenin gerek tema gerek de sözdizimi yönüyle kaliteli olmasının kastedildiği söylenebilir. Aksi takdirde şairin söylediği kasideyi benzer kasidelerden ayıracak etmenlerin tespiti güçleşir.

Yukarıda sıralanan kriterlerin yanı sıra Asmaî'ye göre şair, fahl addedilecek bir konuma ulaşabilmek için başka unsurlara da ihtiyaç duyar. *Fuhûletü's-şu'arâ*'da bu şartlar belirtilmiş olsa da 5./11. yüzyıl münekkitlerinden İbn Reşîk'in (ö. 456/1064) aktardığı rivayete göre şairin fahl olabilmesi için; 1. Arapların şiirlerini rivayet etmesi, 2. Arapların her yönüne ayna tutan ahbârı duyması, 3. temaları bilmesi, 4. Arap dilinin özünü yansıtan lafızlara/üsluplara aşina olması, 5. her şeyden önce şiirin ölçütünü ayarlayabilmek için aruzu öğrenmesi, 6. doğru irâb yapabilmek için nahvi bilmesi, 7. medih veya hicivde kendisinden faydalanabilmek için nesep ve Eyyâmü'l-Arab'dan haberdar olması lazım gelir.⁵²

Fuhûletü's-şu'arâ'daki fahl teriminin gerektirdiği kriterlerden farklılık arz eden bu kriterlerin, Asmaî'nin değindiği şairler için geçerli olmadığı belirtilmelidir. Zira Asmaî, söz konusu eserinde fahl kavramı ekseninde daha çok Câhiliye şairlerine ve onlara yakın dönemde yaşayan muhadram şairlere yer verir.⁵³ Dolayısıyla İbn Reşîk'in isnâdsız olarak aktardığı rivayette serdedilen kriterler, derleme ve tedvin çalışmalarının ağırlık kazandığı dönemde yetişen müvelled ve muhdes şairler için geçerlidir.⁵⁴ Aksi takdirde 1., 2., 5. ve 6. maddeleri Câhiliye şairlerinin fahl sayılmaları için birer kriter kabul etmek, ilgili dönemlerin konjonktürünü yitirmeye yol açar. Örneğin Eyyâmü'l-Arab'ın içinde olan, bizzat bu savaflara katılan, ahbârı bilen, neseb ilmine hâkim olan ve diğer unsurları tatbik eden Câhiliye şairi Amr b. Külsûm veya Antere b. Şeddâ'da (ö. 614 [?]) bu kriterlerin uygulanması, konunun yanlış anlaşılmasına ve mantıki örgüden uzaklaşılmasına neden olur. Câhiz'in (ö. 255/869) Ru'be b. el-Accâc'dan (ö. 145/762) aktardığı fahl şairler tanımı da bu durumu teyit eder niteliktedir. Ru'be'ye göre fahl şairler râvilerdir, yani şiiri rivayet eden uzman kişilerdir.⁵⁵

51 Asmaî, *Fuhûle*, s. 22-3.

52 İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 318.

53 Örneğin İslami dönem şairlerinden oldukları için Cerir, Ferezdak ve Ahtal'in fahl olup olmadıkları sorusuna cevap vermemiştir. bk. Asmaî, *Fuhûle*, s. 40.

54 Benzer kriterleri Kâdi Cürçânî (ö. 392/1001-2) de aktarmıştır. bk. *el-Vesâta*, s. 23.

55 Câhiz, *el-Beyân*, II, 9.

Asmaî, şiir eleştirisine kazandırdığı fahl kavramını yukarıda belirtilen kriterler çerçevesinde izah etmişse de fahl kategorisine giren usta şairlerin üstünlük derecelerine dair herhangi bir açıklama yapmaz. Bu ise eserin ilerleyen sayfalarında fahl kategorisi kapsamına giren şairlerin hepsinin üstünlük ve kabiliyet bakımından bir olup olmadıkları problemini gündeme getirir. Eserde fahl kavramı ekseninde geçen kullanımlara bakıldığında mezkûr kavramın, -açıkça belirtilmemişse de- Asmaî'nin zihninde bir kategorinin içinde yer aldığı görülür. Nâbîga ez-Zübyânî ve İmrûülkays hakkında "Fahl şairlerin ilkidir" ifadesini kullanması,⁵⁶ Rebîa kabilesinden Mütelemmis (ö. 569 veya 580) için "Fahl şairlerin başıdır" demesi,⁵⁷ Mâlik b. Harîm (ö. 620 [?]) ve Aşâ Hemdân (ö. 83/702) için "Fahl şairlerdendirler" kullanımını tercih etmesi,⁵⁸ cengâver özelliğiyle ön plana çıkan Düreyd b. Simme (ö. 8/630) için "Cengâver olan fahl şairlerden biridir" demesi, Asmaî'nin fahli tek bir kategoriden ibaret görmediğini ortaya koyar.⁵⁹ Bu ise fahl şair sıfatını alan şairlerin üstünlükte bir olmadıklarına işaret etmesi yönüyle oldukça önemlidir. Bununla beraber üstünlüğün tespit edilebilmesi ve Asmaî'nin fahl kavramının geçerliliğinin yerinde olup olmadığının belirlenebilmesi için söz konusu kavramı ihraz eden ve etmeyen şairlerin şiirlerinin titiz bir şekilde okunması gerektiği ortadadır.

Sonuç

Uzun bir zaman dilimine yayılan şifahi birikimin tedvin ve tasnifine yönelik çalışmaların arttığı 3./9. yüzyılda şiir eleştirisi, âlimlerin kavramları terimleştirme çabaları sayesinde sistematik bir disiplin olma yolunda önemli merhaleler kat etmiştir. Söz konusu merhalelerin birincisi, günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'da gerçekleşmiştir. Şifahi geleneğin en önemli temsilcilerinden Asmaî'nin, öğrencisi Ebû Hâtim'in sorularına verdiği cevaplar, klasik Arap şiir eleştirisinin yazılı serüveninde dönüm noktası olmuştur. Asmaî, imla usulünün benimsendiği bu soru-cevap silsilesinde, şifahi kültürde hâkim olan "En üstün ve en kaliteli şair kimdir?" problemini ilmî usul ve esaslar çerçevesinde terimleştirdiği kavram üzerinden çözümlemeye çalışmıştır. Bedevilerin sosyokültürel hayatlarını yansıtan fahl kavramı, onun eserinde üstün ve kaliteli şaire karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Asmaî, kendisinden önce birçok delaleti yansıtacak şekilde kullanılan bu kavramı, şiir eleştirisi terminolojisine dâhil edebilmek için mantıki örgüde izahı mümkün olan efradını cami, ağyarını mâni bir tanım yapmıştır.

Eril güçlü develer için kullanılan fahlin vaz'î delaletini muhafaza etmeye özen gösteren Asmaî, şiir rivayetinin artmasıyla beraber sübjektif olarak yapılan şair kıyaslamalarının önüne geçmek için üstün ve usta şaire fahl sıfatını vermiştir. Böylece şiir eleştirisinde her şiir

56 Asmaî, *Fuhûle*, s. 19-20.

57 Asmaî, *Fuhûle*, s. 57.

58 Asmaî, *Fuhûle*, s. 45.

59 Asmaî, *Fuhûle*, s. 57.

söyleyenin şair olduğu, ancak her şairin fahl olmadığı bir tanım kümesi meydana getirmiştir. Ona göre fahl şair, salt şiir söyleyen değildir. Söylediği şiirlerin sayısal karşılığı olan, nazım ve mana yönüyle seçkinliği bulunan ve şiirleriyle kendisinden sonraki şairlere yön verebilen şair, tam manasıyla usta şair olup fahl sıfatını hak etmektedir. Bu kriterleri belirlerken hemcinslerine nazaran belirgin şekilde daha güçlü ve dayanıklı olan fahl devenin hikâk develere üstün olmasından ilham alan Asmaî, tekil ve çoğul isim tercihleri üzerinden fahl sıfatına sahip şairin fahl olmayan bir grup şairin muadili olduğunu belirtmiştir.

Fahl şairin, diğer şairlere karşı sağladığı üstünlüğü fahl devenin hikâk develere kıyasla sahip olduğu üstünlüğe benzeten Asmaî, mezkûr üstünlükte ayırıcı vasıf rolündeki meziyeti, kesinlikle olması gereken bir şart görmüştür. Fahl şair tab, kusursuz bir zevkiselim, selika ve etkileycilik gibi ayırt edici vasıflara sahip olmalıdır. Bunun yanında şiir söyleyen çağdaşlarına üstün gelebilmesi için karihasının genişliğine bağlı olarak kendisinde şiir kabiliyeti baskın gelmelidir. Bu özellikler çerçevesinde Câhiliye şairlerini fahl ve fahl olmayan şekilde iki tabakaya ayıran Asmaî, şairlerin şiirlerini kemiyet ve keyfiyet yönüyle inceleyerek şiir eleştirisi disiplininin henüz erken sayılabilecek döneminde şair ve şiirin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair sistematik bir perspektif sunmuştur. Yine de öğrencisi Ebû Hâtim'in sorduğu sorulara verdiği cevapların kısa ve öz olması, söz konusu perspektifin bazı yönlerden müphem kalmasına sebebiyet vermiştir. Bu ise günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'yı araştırılmaya ve incelenmeye değer bir eser kılmaktadır. Asmaî'nin kavramı tanımlama ve uygulama alanı üzerine yapılan bu çalışma sonucunda söz konusu müphemliğin *Fuhûletü'ş-şu'arâ*'nın incelenmesinin yanı sıra eserde geçen şairlerin şiirlerinin karşılaştırılması ve çelişkileri aşmayı sağlayan diyalektik bir yöntemle okunarak aydınlatılması gerektiği anlaşılmıştır. Ayrıca kavramın usul ve esaslarının daha net anlaşılmasının, sonraki şiir eleştirisi eserlerinin kapsamlı bir şekilde çözümlenmesine de katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Kaynaklar

- el-Asmaî, Ebû Said Abdülmelik b. Küreyb. *Asmaiyyât* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Harun). Kahire: Dâru'l-Maârif, 1413/1993.
- . *Fuhûletü's-şu'arâ* (nşr. Ahmed Halil eş-Şâl). Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İslâmiyye, 1436/2015.
- el-Bârikî, Sürâka, *Dîvânü Sürâka el-Bârikî* (nşr. Hüseyin Nassâr). Kahire: es-Sekâfatü'd-Dîniyye, 1421/2001.
- el-Behbîti, Necîb Muhammed. *el-Muallakât sîreten ve târihen*. Mağrib/Fas: Dâru's-Sekâfe, 1402/1982.
- Brockelmann, Carl. *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (trc. Abdülhâlim en-Neccâr). I-VI, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1397/1977.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Harun). I-VII, Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1384/1965.
- . *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Abdüsselâm Harun). I-IV, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr). I-VII, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir). I-II, Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cüzû, Mustafa. *Nazariyyü's-şî'r inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-usûri'l-İslâmiyye: nazariyyât te'sisiyye ve mefâhîm ve mustalahât*. I-II, Beyrut: Dâru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2002.
- el-Cübbâi, Nâsır Tevfik. *el-Asmaî nâkidü's-şî'r*. Abu Dabi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye. 2009.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Harun). Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dîvânü Cerîr bi-Şerh Muhammed b. Habîb* (nşr. Nu'mân Muhammed Emin Taha). Kahire: Dâru'l-Maârif, I-II, 1388/1969.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenâ. *ed-Dibâc* (nşr. Abdullah b. Süleyman el-Curbû' – Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin). Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- Esikâr, İbrahim. "İstîariyyetü mustalahî'l-fuhûle." *Mecelletü Cüzûr (en-Nâdi el-Edebî es-Sekâfi)*, 10/23 (2006): 106-124.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-Luga* (nşr. M. İvaz Mur'ib). I-VIII, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1421/2001.
- Fureycât, Âdil. *el-Şu'arâ el-Câhiliyyûn el-Evâil*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1428/2008.
- Güler, İsmail. "Asma'înin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011): 129-136.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *el-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâi). I-VIII, Beyrut: Dâr ve Mektebü el-Hilâl, ts.
- Hüseyin Yunus, Hammûd. "Fi İrhâsât el-mustalahî'n-nakdî el-kadîm: el-Fuhûle numûzecen." *Mecelletü't-Türâsî'l-Arabî*, 26/101 (2006): 1721-1860.
- Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine* (trc. Şaban Karataş). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (nşr. Abdüsselâm Harun). I-VI, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir). I-II, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1377/1958.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.

- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevânî. *el-Umde fîsinâatiş-şî'r ve nakdih* (nşr. Nebevî Abdülvâhid Şa'lân). I-II, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1420/2000.
- İhsan Abbas, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab nakdüş-şî'r mine'l-karnî's-sânî hattâ el-karnî's-sâmin el-hicrî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1984.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî* (nşr. İhsan Abbas). I-XXV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1428/2008.
- Kadı el-Cürçânî. Ali b. Abdülazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbi ve husûmih* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim – Ali Muhammed Bicâvî). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.
- el-Kâli, Ebû Ali el-Bağdâdî. *Emâli el-Kâli* (haz. Mahmud Abdülcevâd el-Asmaî). I-IV, Kahire: el-Heyetü el-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1975.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'n-nakdi'l-Arabî el-Kadîm*. Bağdat: Dâruş-Şuûn es-Sekâfiyye el-Âmme, 1409/1989.
- el-Merzûkî, Ebû Ali. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse* (nşr. Ahmed Emîn – Abdüsselâm Harun). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- el-Merzûbânî, Ebû Ubeydullâh Muhammed. *el-Müveşşah fî meâhizi'l-ulemâ aleş-şu'arâ* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî). Kahire: Nahdatü Mısır, 1384/1965.
- Muhammed b. Abdurrahman el-Hidlak (veya el-Hedlak), "Kıssatü nakd Ümmi Cündüb li-İmrilkays ve Alkame el-Fahl." *Mecelletü Câmiatu el-Melik Suûd*, 2 (1990): 3-35.
- Muhammed b. Müreysi b. Sa'd el-Hârisî, "Mustalahü'l-fuhûle fî'n-nakdi'l-Arabî." *Mecelletü Alâmât fî'n-Nakd*, 1/3 (1992): 113-141.
- Muhammed Hüseyin, Abdülkerim. *Fuhûletüş-şu'arâ inde'l-Asmaî: mefhûmuhâ ve kâidatuhâ ve tatbikâtuhâ*. Dımaşk: Dâru'l-Kinân. 1425/2005.
- Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb. *el-Fihrist* (trc. Ramazan Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Osmânî, Velîd. "Mazâhir et-tefâ'ül el-epistîmülûcî ve el-ikûlûcî fî belvereti muhtalahâtî'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm -el-fuhûle inde'l-Asmaî numûzecen-." *Mecelletü Makâlid*, 7 (2014): 21-30.
- er-Râzî, Zeynüddin. *Muhtârû's-Sihâh* (nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1999.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmail. *el-Muhît fi'l-luga* (nşr. Şeyh M. Hasan Âlü Yâsîn). I-XI, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- eş-Şentemerî, Âlem. *Şî'ru Züheyr b. Ebî Sülmâ* (nşr. Fahreddin Kabâve). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Şerhu Dîvânî'l-Ferezdek* (nşr. İliyâ Hâvî). Beyrut: el-Kitâbü'l-Lübnânî, 1403/1983.
- Tenûhî, İzzüddin. "Tercemetü'l-Asmaî 123-216/741-831." *el-Mecmeü'l-İlmî el-Arabî*, 4/3-4 (1936): 83-110.
- Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebû Hâtîm." *DİA*. XXXVII, 139-141.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs* (nşr. Kolektif). Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1384/1965.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-XXIX, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Endülüslü Şair Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Şiirleri Özelinde Tazmîn Sanatı

The Art of *Tazmîn*/Quotation in Poetry in the Poems of Andalusian
Poet Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb

Metin KARTAL*

Öz: Edebiyat tarihçileri tarafından Endülüslü şiirinin en büyük şairlerinden biri kabul edilen Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in şiirlerindeki tazmîn sanatını inceleyen bu makalede öncelikle onun hayatı hakkında giriş mahiyetinde bilgiler verilecek, ardından tazmîn sanatı çerçevesine giren uygulamaları sunulacaktır. İbnü'l-Hatîb'e devrinin hükümdarı tarafından verilen "zü'l-vizâreteyn" (iki vezirlik sahibi) unvanı kudreti temsil etmektedir. Bunlardan birincisi devlet adamlığı yönüyle kudret anlamına gelirken diğeri kaleminin gücü anlamındadır. Yazarlık, şairlik ve vezirlik gibi birçok vasfa sahip olan ve erken yaşından itibaren iyi bir eğitim alan Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde de tazmîn sanatına yer verdiği görülmektedir. Nitekim *es-Seyyib ve'l-cehâm ve'l-mâzî ve'l-kehâm* adlı iki ciltlik divanı incelendiğinde İbnü'l-Hatîb'in cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden alıntılar yaptığı görülür. İbnü'l-Hatîb hem cahiliye döneminde hem de İslam'ın ortaya çıkmasıyla İslamiyet'i seçen ve muhadram şairi olarak anılan şairlerin şiirinden alıntılar yapmıştır. İslam sonrası şairlerden de alıntılar yapan ve şiirleri arasına tazmîn sanatının en güzel örneklerini serpiştiren İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde yer verdiği tazmîn bazen meşhur bir şairin bir deyimini alıntılama, bazen de bir mısra veya beyti şairden ödünç almak şeklinde olmuştur.

Bedî' ilmini oluşturan sanatlar (*muhassinât-ı bediyye*), el-Muhassinâtü'l-lafziyye ve el-Muhassinâtü'l-ma'neviyye olmak üzere iki çeşittir. el-Muhassinâtü'l-lafziyye, lafzı (söz), "el-Muhassinâtü'l-ma'neviyye" ise manayı (anlam) güzelleştirici sanatlardır. Lafızla ilgili sanatlara göre mana ile ilgili sanatların sayısı daha fazladır. Manayla ilgili sanatlar düşünceye, tahayyüle, ihtiraslara, bilgiye ve yapıya bağlıdır. Tazmîn de mana ile ilgili sanatlardandır. Tazmînle aynı grup içerisinde yer alan ve tazmîn sanatıyla yakın ilişkili sanatlardan biri de "bir şair veya yazarın farklı amaçlarla, ayet veya hadisten en az bir terkibi şiir veya nesrine alması" anlamına gelen iktibas sanatıdır. Burada karşımıza tazmîn ile iktibasın ortak ve farklı yönleri çıkmaktadır. İkisinin ortak yönü bir kaynaktan alıntı yapılmasıdır. Bu iki sanatın birbirinden ayrıldığı temel nokta ise alıntı yapılan kaynağa atıf yapılma hususudur. İktibasta kaynak (ayet veya hadis) çok meşhur olduğu için kaynağa atıfta bulunulmaması esas iken tazmînde alıntı yapılan kaynağın edebiyat otoriteleri tarafından bilinip bilinmemesi belirleyici rol oynar. Eğer kaynak belagatçılar nezdinde meşhur ise şiirin alıntı olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Tersine bir durum söz konusu ise intihal şaibesinden kurtulmak için şiirdeki alıntıya işaret etmek gerekir. İktibas hem şiirde hem nesirde söz konusu iken tazmîn sadece şiirde olur.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, d15131102@ogr.ikcu.edu.tr.
ORCID: 0000-0003-4757-2009

Çalışmada şiiirlerinde hem tazmîn sanatına hem de iktibas sanatına yer veren İbnü'l-Hatîb'in alıntı yaptığı şairlere göndermeleri de yer alır. Tazmîn sanatının kendisinden alıntı yapılan şair ile alıntı yapan şair arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. İbnü'l-Hatîb'in şiiirinde bu hususa çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bir başka deyişle, başka şairlerden alıntı yaparak antoloji bilgisini göstermiş, şiiirlerini süslemiş, fikirlerini destekleyici şiiirler ile zaman zaman da geçmişteki bir olaya telmihte bulunmuştur.

Arap belâgatını oluşturan meânî, beyân ve bedî' üzerine sayısız eser kaleme alınmıştır. Bu ilim dallarından bedî' son derece önemli sanatları bünyesinde barındırır. Bedî' sanatları içerisinde yer alan, kısaca bir şairin şiiirine başka bir şairin şiiirinden alıntı yapması olarak tarif edilebilecek tazmîn sanatı bir tez konusu olacak potansiyele sahiptir. Zira şairlerin gerek kendisinden asırlarca önce yaşayan gerekse aynı zaman diliminde yaşayan şairlerden alıntı yapmaları (*tazmîn*) ilgi çekicidir. Şairlerin başka şairlerden tazmîninin sebepleri şiiirlerini süslemek, ifadeye canlılık katmak, şiiir sahasındaki maharetlerini göstermek ve kendilerine destek bulmak gibi hususlardır. Tazmîn sanatı konusunda başarılı olmak isteyen bir şair iyi bir antoloji bilgisine sahip olmalıdır. Tazmîn yapan şairlerin Arapça şiiirlerin arasına Arapça şiiirlerden beyit, mısra veya terkip serpiştirdiği gibi zaman zaman Türkçe şiiirlere, Arapça veya Farsça şiiirlerden alıntı yapıldığı da görülmektedir.

Bu çalışmada bir makale sınırları çerçevesinde İbnü'l-Hatîb'in şiiirlerinde yapmış olduğu tazmîn temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden ele alınmıştır. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Önce Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci olarak tazmîn kavramı, sözlük ve terim anlamı bakımından incelenmiştir. Tazmîn sanatı kapsamına giren Türkçe ve Arapça şiiirler incelenmiştir. Son olarak Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in şiiirlerinde tazmîn sanatına tahsis edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Tazmin ve İktibas Sanatı, Şiiir, Endülüs

Abstract: This article primarily examines the art of quotation (*tazmin*) in the poems of Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, who is considered one of the greatest poets of Andalusian poetry by literary historians. In the article, after biographical information about him will be given, İbnü'l-Hatîb's application within the framework of the art of quotation will be presented. The title of "zü'l-vizâreteyn" (the owner of two viziers) given to İbnü'l-Hatîb by the ruler of his time is a symbol of two skills. The first of these skills points to his statesmanship, while the other points to the strength of his pen. It is seen that Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, who had many qualifications such as being a writer, poet, and vizier, and received a good education from an early age, included the art of quotation in his poems. This study consists of three parts: In the first part, the life and works of Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb are surveyed. In the second part, the dictionary and term meaning of the concept of *tazmin* is examined, followed by an examination of Turkish and Arabic poems, which are within the scope of the art of *tazmin*. The third part is devoted to the art of compensation in Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb's Poems.

When his two-volume anthology (*divan*) named *al-Sayyib wa'l-cehâm wa'l-mâzî wa'l-kehâm* is examined from beginning to end, it is seen that Ibn al-Khatîb quotes the poems of the poets of the period of Jâhiliyya. Ibn al-Khatîb also quoted from the poetry of the poets who converted to Islam and who were called *muhadram* poets both in the period of ignorance and with the emergence of the religion of Islam. He also quoted post-Islamic poets and sprinkled the best examples of the art of *tazmin* among his poems. The *tazmin* that Ibn al-Khatîb included in his poems was sometimes in the form of quoting an idiom of a famous poet and sometimes in the form of borrowing a verse or couplet from the poet.

The arts (*muḥassināt-ı badīyye*) that make up the science of *Badī'* are of two types, *al-muḥassinātu'l-lafziyya* and *al-muḥassinātu'l-ma'nawīyya*. *al-Muḥassinātu'l-lafziyya* are arts that beautify the word. *al-Muḥassinātu'l-ma'nawīyya* are arts that beautify the meaning. The number of arts related to meaning is higher than the arts related to speech. The arts related to meaning are arts that depend on thought, imagination, passion, knowledge, and structure. *Tazmin* is one of the arts related to meaning. One of the arts that is in the same group as *tazmin* and closely related to the art of *tazmin* is the art of citation. We can define citation (iqtibas) as “a poet or writer taking at least one composition from a verse or hadith into his poem or prose for different purposes.” Here, we come across the common and different aspects of indemnification and borrowing. What they have in common is to quote from a source. The main point where these two arts differ is the issue of citing the source.

If the cited source (verse or hadith) is very well-known, it is essential not to refer to the source. In *tazmin*, whether the source cited is known or not by the literary authorities plays a decisive role. If the source is well-known in the eyes of the rhetoricians (literary authorities), there is no need to state that the poem is a quote. However, if the opposite is the case, it is necessary to point out the quotation in the poem to get rid of the suspicion of plagiarism. While citation is in question both in poetry and prose, *tazmin* is only in poetry. In our study, it is possible to find various references made by Lisân al-Dîn Ibn al-Khatib, who included both the art of quotation and the art of citation in his poems, to the poets he quoted in the art of quotation in his poems. We can say that the art of quotation serves as a bridge between the poet quoted and the poet quoted. There are many examples of this issue in Ibn al-Khatib's poetry. In other words, he showed his knowledge of anthology by quoting other poets, embellishing his poems, and sometimes referring to a past event with poems supporting his ideas.

We have identified and examined the quotations (the art of quotation) made by the poet. Numerous works have been written on the meaning, declaration, and *badī'* that make up Arabic rhetoric. *Badī'*, one of these branches of science, includes extremely important arts. The art of quotation, which can be briefly described as a poet's quoting from another poet's poem, which is included in the *Badī'* arts, has the potential to become a thesis topic because it is interesting that poets quote from poets who lived centuries ago and who lived in the same period.

The motivations for the *tazmin* of poets from other poets are to embellish their poems, to vitalize the expression, to show their skills in the field of poetry, and to find support for themselves. There is no doubt that a poet who wants to be successful in the art of *tazmin* must have a good knowledge of anthology. It is also seen that the poets who make *tazmin* placed couplets, verses, or combinations from Arabic poems among Arabic poems, and sometimes Turkish poems were quoted from Arabic or Persian poems. In this study, we have dealt with examples with higher potential to represent the art of quotation that Ibn al-Khatib made in his poems.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, *Lisân al-Dîn Ibn al-Khatib*, The Art of *Tazmin* and *Iqtibas/Quotation*, Poetry, Andalus

Giriş

Bir şair, yazar ve devlet adamı olan Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374) hayatının 760-763/1359-1362 yılları arasındaki sürgün dönemi ve 772-776/1370-1374 yılından vefat edinceye kadarki son dört yıllık dönemi hariç yaşamının büyük bir bölümü Endülüs'te geçmiştir. Endülüs'te o tarihte Nasriler Devleti hüküm sürmüştür. Nasriler Devleti, kurucusu İbnü'l-Ahmer'e nispetle Benî Ahmer, başkentine nispetle Gırnata Sultanlığı veya Gırnata Emirliği olarak isimlendirilir.¹ Gırnata Benî Ahmer Emirliği (Nasriler) Endülüs topraklarında hüküm süren altı İslam devletinden sonuncusudur. İbnü'l-Hatîb'e devrinin hükümdarı tarafından kudreti temsil eden "zü'l-vizâreteyn" (iki vezirlik) sahibi unvanı verilmiştir. Bunlardan birincisi devlet adamlığı, diğeri ise kalem kudreti anlamına gelmektedir. İbnü'l-Hatîb için İbn Haldun'un (ö. 808/1406) "nesirde ve nazımda Allah'ın âyetlerinden bir âyettir"² demesi onun şiirdeki gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Endülüs şiirini Doğu'yu taklit, taklitten kurtulma ve yenilik olarak üç döneme ayıran *Târihu'l-âdâbi'l-Arabî* adlı eserin yazarı Hanna el-Fahûrî (ö. 2011), 6./12. asırdan itibaren Endülüs şiirinde yenilik döneminin başladığını, yenilik döneminin önde gelen temsilcilerinin İbn Hamdîs (ö. 527/1133), İbn Abdûn (ö. 529/1134), İbn Hafâce (ö. 533/1134) ve Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb gibi şairler olduğunu belirtmiştir.³ Çok farklı sahalarda 60 kadar eser kaleme alan İbnü'l-Hatîb'in eserleri arasında şiirleri ayrı bir yer tutar. *es-Sayyib ve'l-cehâm ve'l-mazî ve'l-kehâm* adlı divanı birçok yönden incelenebilir. Meselâ teşbih sanatı, zıtlık (tezat) sanatı, iktibâs sanatı, tazmîn sanatı gibi çok sayıda edebî sanat ve inceleme için İbnü'l-Hatîb'in şiirleri zengin bir kaynaktır. Bu çalışmada ise Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde tazmîn sanatını incelenecektir.

Konu öncesinde İbnü'l-Hatîb üzerine yapılan çalışmalardan söz edilmelidir. 2004 yılında *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği* adlı bir doktora tez çalışması yapan Nizamettin Parlak, İbnü'l-Hatîb'le ilgili ülkemizde sadece birkaç ansiklopedi maddesinde ya da İslam tarihi, Endülüs tarihi, tarihçiler veya Arap dili, şiir ve edebiyatı konulu kitaplar içerisinde son derece sınırlı bilgilerin yer aldığını, İbnül-Hatîb hakkında Türkçe yazılmış herhangi bir eser, makale ya da teze rastlayamadığını ifade etmiştir.⁴ Son yıllarda ise İbnü'l-Hatîb ile ilgili yapılan çalışmalar artış göstermiştir. Ousama Ekhdîar ve Eyass Alrashed'in "Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Şiirinde Tezadd (Zıtlık) Sanatı" adlı makaleleri, Eyass el-Rashed'in İbnü'l-Hatîb'in şiirlerini belâgat yönüyle farklı açılardan kritiğe tabi tutan *Şairiyyetü Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb mukârabetün nakdiyyetün* isimli doktora tezi, Figen Akay'ın *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb ve Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı doktora tezi bu bağlamda zikredilebilir. Ekhdîar ve Alrashed'in makaleleri İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde zıtlık konusundadır.

1 Yiğit, "Nasriler", s. 420.

2 İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 155.

3 Fâhûrî, *el-Câmi'*, s. 804.

4 Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb*, s. 9.

Alrashed'in doktora tezi ise İbnü'l-Hatib'in şiirlerinin biçimsel incelenmesi ve şiirlerindeki teşbih, cinâs, tekrar ve zıtlık sanatlarını ele alır. Çalışmada tazmîn sanatına değinilmemiştir. Akay'ın çalışmasında da İbnü'l-Hatib'in şiirlerindeki tazmîn konusu incelenmemiştir. Kıscası ülkemizde İbnü'l-Hatib'in şiirlerinde tazmîn konusunu inceleyen herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Genelde İbnü'l-Hatib'in eserleri, özelde ise şiirleri konusunda son zamanlarda Arap âleminde çok sayıda çalışma yapılmıştır. İbnü'l-Hatib'in şiirlerinde başka şairlerin şiirlerinden yapmış olduğu alıntılara (tazmîn sanatı) yer veren çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Kâmil Şihâb Muhammed el-Cebûrî'nin *Tecelliyâtü'l-medâmini't-türâsiyyeti fi şî'ri Lisâniddin İbni'l-Hatib* isimli doktora tezi, Fatıma Ahmed Hammâd'ın "Eserü'l-iktibâs ve't-tazmîn fi şî'ri Lisâniddin İbni'l-Hatib" adlı makalesi, Berekât Muhammed el-Emîn'in "İstihâu'l-mevrûsü-şî'ri'bnî'l-Hatib el-Endelüsî" başlıklı makalesi, Adnan er-Receb'in *et-Tecrübetü-şî'riyye inde Lisâniddin İbni'l-Hatib* isimli yüksek lisans çalışması bu bağlamda zikredilebilir. Cebûrî'nin dört bölümden oluşan çalışmasının İbnü'l-Hatib'in şiirlerinin dinî, tarihî, sosyo-kültürel ve sanatsal açıdan incelenmiştir. İbnü'l-Hatib'in başka şairlerden yaptığı tazmîne bu çalışmada yer verilmiştir. Dolayısıyla konumuz açısından önem arz etmektedir. Hammâd'ın makalesi de İbnü'l-Hatib'in şiirlerindeki iktibas ve tazmîn sanatı hakkındadır. Emîn'in makalesi İbnü'l-Hatib'in Câhiliye dönemi şairleri ile Abbasî dönemi şairlerinden yapmış olduğu tazmînleri konusundadır. Receb'in tez çalışmasında İbnü'l-Hatib'in şiirlerinin methiye, hiciv, gazel gibi farklı edebî açılardan incelenmiştir. Receb'in çalışmasında da İbnü'l-Hatib'in şiirlerindeki tazmîn sanatına yer verilmiştir.

İbnü'l-Hatib'in farklı sahalarda kaleme aldığı eserler, ölümünün üzerinden altı buçuk asır geçmesine rağmen araştırmacılar için önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir. İbnü'l-Hatib'in şiirleri çok sayıda bilimsel makaleye, tez çalışmasına, araştırmaya konu olmuştur. Son yıllarda bu ilgi giderek artmaktadır. Suriye, Ürdün, Cezayir gibi farklı ülkelerde çeşitli çalışmalar yapılmış da ülkemizde yeterince tanınmayan İbnü'l-Hatib'in şiirlerinin tazmîn sanatı yönüyle incelenmesi önemli bir boşluğu dolduracaktır. Belagatin önemli konularından olan tazmîn sanatını İbnü'l-Hatib'in şiirleri özelinde inceleyen bu makalede şairin özgün tazmîn uygulamalarına örnekler verilmiştir. Çalışma hem İbnü'l-Hatib'in tanınması hem de tazmîn sanatına ilişkin terminolojinin kullanımı ve örnekleme açısından alana katkı sunacaktır.

1. Lisânüddin İbnü'l-Hatib'in Hayatı ve Eserleri

Lisânüddin lakabı ve kısaca İbnü'l-Hatib olarak tanınan Muhammed b. Abdullah b. Said b. Abdullah b. Said b. Ali b. Ahmed es-Selmânî⁵ Gırnata'nın (Granada) batısında bulunan Levşede (Loja) 25 Receb 713'te (15 Kasım 1313) doğmuştur.⁶ Ebü'l-Hasan el-Gîcâtî (ö.

5 İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, IV, 439; Makkarî, *Ezheru'r-riyâd*, I, 186; a.mlf., *Nefhu't-tib*, V, 10; Zeydan, *Tarih*, III, 230.

6 İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, IV, 634; İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 469; Makkarî, *Nefhu't-tib*, V, 75.

730/1330), Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340), Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Şibrîn (ö. 747/1346), Ebü'l-Hasan İbnü'l-Ceyyâb (ö. 749/1349), Ebü Zekeriyya Yahya b. Hüzeyl (ö. 753/1352), Ebü Abdullah İbnü'l-Fahhâr el-İlbîrî (ö. 754/1353) ve Ebü'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billîfikî (ö. 771/1369) gibi Benî Ahmer Devleti'nin ve Kuzey Afrika'nın önde gelen âlimlerinden Kur'an-ı Kerim, hadis, fıkıh, gramer, edebiyat ve sosyal bilimler alanına dair dersler almıştır.⁷

Benî Ahmer sarayında 741/1340 yılında sır kâtibi olarak göreve başlayan İbnü'l-Hatîb,⁸ 749/1349'da sır kâtipliği görevinin yanı sıra vezirlik ve Dîvan-ı İnşâ reisliği görevlerini de deruhte etmiştir.⁹ Birincisi 752/1352'de, ikincisi 755/1354 yılında olmak üzere Benî Ahmer Sultanlığı tarafından Merînî Sultanlığı'na (Fas) gönderilen heyete başkanlık yapmıştır.¹⁰ 760/1359 yılında Gırnata'da ihtilal olup Sultan Ganibillah V. Muhammed tahtını kaybedince İbnü'l-Hatîb de V. Muhammed ile birlikte Merînîler'e iltica etmiştir.¹¹ İbnü'l-Hatîb devlet işlerine yoğun mesai harcadığı bir dönemin ardından Merînî Devleti'nin Selâ şehrinde tam anlamıyla uzlete çekilmiştir. Nitekim yazdığı eserlerin önemli bir kısmını burada kaleme almıştır.¹² 763/1362'de V. Muhammed yeniden tahta geçmiş,¹³ İbnü'l-Hatîb, Benî Ahmer sarayında tekrar vezirlik görevine başlamıştır.¹⁴ İbnü'l-Hatîb'in Benî Ahmer sarayına hem de olağanüstü yetkilerle dönmesini, şeyhülguzât, yani ordunun genel komutanı olan Osman b. Yahya, İbnü'l-Hatîb'in öğrencisi ve yardımcısı olan vezir, kâtip ve büyük şair Ebü Abdullah Muhammed b. Yusuf yani İbn Zümrek ile Gırnata'nın kadilcemâası olan Kadilkudât Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nübâhî gibi kişiler hoş karşılamamıştır. Ona karşı siyasi rekabet, kişisel çıkar ve şahsi kin gibi sebeplerle yıpratma kampanyası başlatılmış ve gözden düşürülmesi için her yol denenmiştir.¹⁵

Sultan Ganibillah V. Muhammed, başveziri olan İbnü'l-Hatîb'in donanımına ve birikimine güvendiği için devletin işleyişini ona bırakmıştı. Ancak zamanla sultan, muhaliflerin kulis faaliyetlerinden etkilenmiş,¹⁶ İbnü'l-Hatîb de sultanın tavırlarının kendisi aleyhine değişmeye başladığını hissetmiştir. Muarızları ilk başta İbnü'l-Hatîb'i siyaseten eleştirirken bir sonraki aşamada bazı kitaplarındaki ifadelerine dayanarak onu dinsizlikle, dinin ve şeriatın hükümlerinden çıkmakla itham etmişlerdir. 772/1370 yılının başlarında aleyhindeki kampanyaların zirveye ulaşması ve rakiplerinin bu kampanyada başarılı olmaları üzerine Merînî

7 İbnü'l-Hatîb'in ders aldığı kişilerle ilgili olarak bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhatâ*, IV, 457-9, Makkari, *Ezheru'r-riyâd*, I, 187-9; İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 34; Ubudî - Tomar, "Lisânüddin İbnü'l-Hatîb", s. 74.

8 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 22 (muhakkikin önsözü).

9 İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 36.

10 İbnü'l-Hatîb, *Ravza*, s. 18 (muhakkikin önsözü); İbn Haldun, *Dîvân*, VII, 441; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 23 (muhakkikin önsözü); Makkari, *Nefhu't-tîb*, V, 99; İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 42, 46.

11 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 25 (muhakkikin önsözü).

12 Selâda yazdığı eserleri için bk. İbnü'l-Hatîb, *Ravza*, s. 20 (muhakkikin önsözü).

13 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 29 (muhakkikin önsözü); Makkari, *Nefhu't-tîb*, V, 100.

14 İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 105; Parlak, *Lisânüddin İbnü'l-Hatîb*, s. 55.

15 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 29-33 (muhakkikin önsözü); Parlak, *Lisânüddin İbnü'l-Hatîb*, s. 55.

16 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 32 (muhakkikin önsözü).

Sultanı Abdülaziz ile gizlice haberleşen¹⁷ İbnü'l-Hatîb, Sultan Abdülaziz'in himayesini elde ettiğinden emin olunca Endülüsten ayrılmaya karar vermiştir.¹⁸

Tilimsan'a 19 Receb 772'de (6 Şubat 1371) ulaşan¹⁹ İbnü'l-Hatîb'i, Merîni Sultanı Abdülaziz güzelce karşılamış²⁰ ve ailesinin Gırnata'dan getirilmesi için Endülüse elçi göndermiştir. Gırnata Sultanı bu isteği olumlu karşılamıştır. İbnü'l-Hatîb'in ailesi 773/1371 yılının ortalarında Merîni ülkesine getirilmiştir.²¹ Gırnata Sultanı V. Muhammed'in İbnü'l-Hatîb'in ailesinin Mağrip'e getirilmesinde fazla bir direnç göstermemesi onun İbnü'l-Hatîb'in ülkesinden ayrılmasını ilk başlarda çok da problem olarak görmediğini düşündürür. Ancak İbnü'l-Hatîb'e karşı olan odaklar boş durmamış ve onun aleyhine kampanyalarını devam ettirmişlerdir. Zamanla V. Muhammed de bu propagandalardan etkilenmiştir.

773/1371 yılının ortalarında Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, İbnü'l-Hatîb'in kitaplarını Gırnata'nın Bâbü'r-Remle meydanında yaktırmıştır.²² Nübâhî'nin, İbnü'l-Hatîb'e yönelik dinsiz ve zındık ithamına V. Muhammed de inanınca Merîni Sultanı Abdülaziz'e, "dinsiz vezir" hakkında şeriatın uygulanmasını -ki bu idamdır- isteyen bir elçi göndermiştir. Sultan Abdülaziz, "O sizin yanınızda iken şeriatın hükmünü uygulaysaydınız ya! Onun durumunu biliyordunuz" diyerek Benî Ahmer elçisinin isteğini reddetmiştir.²³ Sultan Abdülaziz 774 Rebiülâhîr ayında (1372 yılı sonları) vefat ettiğinde halefi, çok küçük yaştaki oğlu Said Ebû Zeyyân, ülkenin fiilî yöneticisi ise Ebû Bekir İbn Gâzî'dir. Ebû Bekir İbn Gâzî de Benî Ahmer sarayının isteğine olumlu cevap vermeyince Merîni ile Benî Ahmer sarayları arasındaki ilişkiler kötüleşmeye başlamıştır.²⁴ 776/1374 yılının başlarında Benî Ahmer yönetiminin desteğiyle Sultan Ebû Zeyyân tahttan indirilerek Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Sâlim, Merîni Sultanlığı'nda işbaşına gelmiştir. Yeni Sultan Ebü'l-Abbas, Benî Ahmer yöneticilerine verdiği söz gereği en keskin İbnü'l-Hatîb düşmanlarından olan veziri Süleyman b. Dâvud'dan İbnü'l-Hatîb'in tutuklanıp hapsedilmesini talep etmiş, o da bu emri yerine getirmiştir.²⁵

Benî Ahmer V. Muhammed, İbnü'l-Hatîb'i yargulaması için İbnü'l-Hatîb'in öğrencisi ve halefi olan vezir Ebû Abdullah İbn Zümrek'i göndermiştir.²⁶ İbnü'l-Hatîb'den *Ravzatü't-ta'rif bi'l-hubbiş-şerîf* adlı kitabındaki dinsizlik ve zındıklık ithamlarına neden olan bazı görüş ve yorumlarını açıklaması istenmiştir.²⁷ İbnü'l-Hatîb'in yargılanması devam ederken Endülüsten elçilerle birlikte gelen hizmetçilerin de yardımıyla hapishaneyi basan Vezir Süleyman

17 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 33 (muhakkikin önsözü).

18 İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 133.

19 İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 138.

20 İbn Haldun, *et-Ta'rif*, s. 149.

21 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 34 (muhakkikin önsözü).

22 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 36 (muhakkikin önsözü).

23 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 41 (muhakkikin önsözü).

24 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 41 (muhakkikin önsözü).

25 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 42 (muhakkikin önsözü).

26 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 42 (muhakkikin önsözü); İbn Haldun, *Dîvân*, VII, 453.

27 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 42 (muhakkikin önsözü).

b. Davud'un adamları İbnü'l-Hatîb'i boğarak öldürmüşlerdir. Ertesi gün cesedi Eski Fas'ın kapılarından Bâbü'l-Mahrûk karşısında bulunan bir kabre konulmuş, bir gün sonra da kabirden çıkarılarak ateşe verilmiş ve yeniden kabre bırakılmıştır.²⁸ Çok yönlü ve ileri görüşlü bir vezir, bir siyasi, bir yazar ve bir şair olan İbnü'l-Hatîb çeşitli ilim dallarında uzmandı ve bu açılardan ender rastlanan biriydi.²⁹ Hitti'nin (ö. 1978) de kaydettiği gibi onun ölümüyle Gırnata (Granada) son derece önemli bir yazar, şair ve devlet adamını kaybetmişti.³⁰

Makkarî (ö. 1041/1632), Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in 60 kadar eserinin olduğunu söyler.³¹ *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta ve el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Nasriyye* gibi önemli tarih kitaplarını yazan İbnü'l-Hatîb'in, *es-Sayyib ve'l-cehâm ve'l-mâzî ve'l-kehâm* adlı bir divanı vardır. Edebiyattan tarihe, tıptan musikiye, fıkhıtan tasavvufa birçok ilim dalında eser veren İbnü'l-Hatîb'in bazı eserleri günümüze ulaşmıştır.³²

İbnü'l-Hatîb'in şiirleri bedî' ilmi sanatları açısından zengin bir kaynaktır. Cinas, teşbih, tezat, iktibas gibi sanatlar İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde önemli bir yere sahiptir. Konumuz olan tazmîn de şairin şiirini zenginleştiren sanatların başında gelmektedir. Tazmînin sözlük ve terim anlamını incelemek ve tazmîn sanatı ile ilgili örnekler yer vermek konu açısından faydalı olacaktır. Sonrasında ise İbnü'l-Hatîb'in şiirlerindeki tazmîn sanatı analiz edilecektir.

2. Tazmîn Kavramı

Arap belâgatını meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç ilim dalından oluşur. Tazmîn sanatı bedî'in alt dallarından birisidir. Bedî' ilmini oluşturan sanatlar, mana ile ilgili sanatlar ve lafızla ilgili sanatlar olmak üzere iki kısımda toplanır. Tazmîn de cinas, iktibas, akd, tazmîn, seci, reddü'l-acûz ale's-sadr gibi lafızla ilgili süsleme sanatlarındadır.

2.1. Sözlük Anlamı ile Tazmîn

Tazmîn kelimesinin sülâsîsi *ضَمِنَ* fiildir. Garanti olmak, kefil olmak, içine almak gibi anlamlara gelen *ضَمِنَ* fiilinin yanı sıra³³ *ضَمَّنَ* fiilinin tef'îl babındaki mastarı *تَضَمَّنَ* bir şeyi bir kaba koymak, ödetmek, tazmîn ettirmek gibi anlamlara gelir.³⁴ Bir eşyayı bir kabın içine, ölüyü de kabre koymak da "tazmîn" ile ifade edilir.³⁵ *تَضَمَّنَ* kelimesi

28 İbn Haldun, *Divân*, VII, 453.

29 İnân, *İbnü'l-Hatîb*, s. 15.

30 Hitti, *History of The Arabs*, s. 567.

31 Makkarî, *Nefhu't-tib*, VII, 97.

32 İbnü'l-Hatîb'in eserleri ile ilgili bk. *el-İhâta*, I, 53-69 (muhakkikin önsözü); a.mlf., *el-İhâta*, IV, 459-62, a.mlf., *Ravza*, s. 19-21 (muhakkikin önsözü); Makkarî, *Nefhu't-tib*, VII, 97-144; a.mlf., *Ezheru'r-riyâd*, I, 189-90; Zeydan, *Tarih*, III, 231-2; Ubudî – Tomar, "Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb", s. 74-6.

33 Cevherî, *es-Sıhah*, s. 2155; İbn Fâris, *Mu'cem*, III, 372; Sarı, *el-Mevârid*, s. 455-6.

34 Sarı, *el-Mevârid*, s. 456.

35 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 257.

de içermek demektir. مضمونُ الكتابِ كذاً وكذاً “Kitabın içeriği şöyle şöyleydi” denir.³⁶ المضمأمين ke- limesi hamilelerin karnındaki her şey anlamındadır.³⁷

2.2. Terim Anlamıyla Tazmîn

İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) tazmîni, “şiiirin bir beytini veya beytin bir kısmını şiiirin ortasına veya sonuna almandır” şeklinde tarif etmiştir.³⁸ Tazmîn, bir şairin diğeri bir şairin şiiirinden bir parçayı (bir mısra, beyit veya iki beyit) kendi şiiirinin içinde zikretmesidir.³⁹ Tazmîn nesirde olmaz sadece şiiirde olur.⁴⁰

Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338), tazmîni şöyle tanımlar: Başkasının şiiirinden bir şeyin şiiire alınmasıdır. Eğer alınan şiiir edebiyatçılarca meşhur değilse o şiiirin başkasından alındığına işaret etmek gerekir.⁴¹ Kazvîni'nin açıklamasında öne çıkan husus, alınan sözün edebiyatçılar tarafından bilinip bilinmemesi, bir başka tabirle alınan kısmın edebiyatçılar açısından meşhur olup olmamasıdır. Eğer alınan kısım -ki bu beyit olabilir, mısra olabilir veya terkîb olabilir- edebiyatçılar tarafından meşhur değilse intihal şaibesinden kaçınmak için tazmîne işaret etmekte yarar vardır.

Belâgatçılar arasında ilk defa Kazvîni tazmîn ve iktibas terimlerini birbirinden ayırmıştır. Kazvîni, Kur'an veya hadislerden yapılan referanssız alıntıların sözün veya şiiirin bünyesine yerleştirilmesi sanatına iktibas, şiiire özgü alıntıya da tazmîn adını vermiştir.⁴² Kazvîni, alıntı yapılan kısmın belâgatçiler ve edebiyatçılar tarafından tanınmadığı takdirde intihal şaibesinden kurtulmak için bu duruma işaret edilmesinin şart olduğunu ileri sürmüştür.⁴³

Tazmîn için belâgat kitaplarında verilen en güzel örneklerden birisini, Abdullah b. Ömer el-Arcî'ye (ö. 120/738) ait olan, أَصَاعُوا وَأَيَّ فَتِي أَصَاعُوا mısrasının Harîrî (ö. 516/1122) tarafından kendi şiiirine alınması teşkil etmektedir.

عَلِيَّ أَيِّ سَأَشُدِّي عِنْدَ بَيْعِي أَصَاعُونِي وَأَيَّ فَتِي أَصَاعُوا

Bununla beraber ben satıldığımda diyeceğim ki:

Beni zayi ettiler. Hem de nasıl bir genci zayi ettiler.⁴⁴

Harîrî'nin bu beytindeki “أَصَاعُونِي وَأَيَّ فَتِي أَصَاعُوا” mısrası, Abdullah b. Ömer el-Arcî'ye aittir. Arcî'nin alıntı yapılan şiiiri şöyledir:

36 İbn Manzûr, *Lisân-ül-Arab*, XIII, 258.

37 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 258; İbn Düreyd, *Cemhere*, III, 101.

38 İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 719.

39 Saraç, *Belâgat*, s. 280.

40 Besyûni, *İlmü'l-bedî*, s. 270.

41 Kazvîni, *Telhis*, s. 260.

42 Durmuş, “Tazmîn”, s. 204.

43 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 316; a.mlf., *Telhis*, s. 260.

44 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 726; a.mlf., *Telhis*, s. 260; Hâşimî, *Cevâhîr*, s. 341.

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتِي أَضَاعُوا لِيَوْمَ كَرِيهَةٍ وَسِدَادٍ تُعْرٍ

Çirkin bir gün ve eksiklerini örtmek için

Beni zayı ettiler hem de nasıl bir genci zayı ettiler.

Mütenebbî'nin (ö. 354/965) meşhur beytini İbn Ebi'l-İsba'nın (Abdülazim b. Abdülvâhid) (ö. 654/1256) tazmîni, bu sanat için verilebilecek örneklerdendir:

إِذَا الْوَهْمُ أَبْدَى لِي لَمَاهَا وَتَغْرَهَا تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُدْبِ وَبَارِقِ

Vehim bana onun dudağının esmerliğini ve dişlerini gösterdiği zaman,

Uzeyb ve Bârik arasındakiini hatırladım. (Mütenebbî) ⁴⁵

İbn Ebi'l-İsba, Mütenebbî'nin şiirini kendi şiirine katarak şöyle demiştir:

إِذَا الْوَهْمُ أَبْدَى لِي لَمَاهَا وَتَغْرَهَا تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُدْبِ وَبَارِقِ

وَيَذَكِّرُنِي مِنْ قَدَّهَا وَمَدَامَعِي مَجْرُ عَوَالِنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ

Vehim bana onun dudağının esmerliğini ve dişlerini gösterdiği zaman

Uzeyb ve Bârik⁴⁶ arasındakiini hatırladım.

Aynı şekilde vehim bana onun boyundan ve benim gözyaşlarımdan

Mızraklarımızın çekilmesini ve yarış atlarının koşmasını hatırlatıyor.⁴⁷

Şair İbn Ebi'l-İsba' bu şiirinde tazmîn sanatına yer verirken, tevriye yoluyla da الْعُدْبُ kelimesinin ism-i taşğiri olan الْعُدْبُ kelimesi ile sevgilinin dudağının tatlı olduğunu, بَارِقِ kelimesiyle de dişlerinin parladığını kasetmiştir. Şair, sevgilinin boyunu mızrakların çekilmesine, gözyaşlarının akışını da yarış atlarının koşmasına benzetmiştir.⁴⁸ Bunda teşbih sanatı vardır.

Tazmîn sanatında iktibas edilen ibarede az miktarda yapılan değişikliğe müsamaha ile bakılmıştır.⁴⁹

أَقُولُ لِمَعْسَرٍ غَلَطُوا وَعَضُوا مِنَ الشَّيْخِ الرَّشِيدِ وَأَنْكَرُوهُ

هُوَ ابْنُ جَلَّاءٍ وَطَلَّاعِ الثَّنَائِيَا مَتَى يَضَعُ الْعِمَامَةَ يَغْرِفُوهُ

O akıllı ihtiyar hakkında hata eden, ondan gafil olup yüz çeviren ve onu hoş karşılamayan topluluğa diyorum ki: **O işi aşikâr olan ve zor işlere atılan bir kişidir. Her ne zaman**

yüzünü örten sarığı çıkarırsa o zaman onu tanırlar.

45 Hâşimî, *Cevâhir*, s. 340.

46 Uzeyb ve Bârik, Kûfe yakınlarındaki iki yerin ismidir (İbn Ebi'l-İsba, *Tahrîr*, s. 382).

47 İbn Ebi'l-İsba, *Tahrîr*, s. 382.

48 Hâşimî, *Cevâhir*, s. 341; Bolelli, *Belâgat*, s. 445.

49 Kazvîni, *Telhis*, s. 260.

Yukarıda tazmîn yapılan ikinci beyitte değişiklik yapıldığı görölr. Bu beytin aslı şöyledir:

أنا ابنُ جَلاَ وِطَلاَءِ الثَّنَايا مَتى أَصَعُ العَمَامَةَ تَعْرِفُوني

Ben işi aşikâr olan ve zor işlere atılan bir kişiyim.

Her ne zaman yüzümü örten sarığı çıkarırsam beni o zaman tanırırsınız.

Tazmînde, çoğunlukla beyit ve beyitten fazlasını tazmîn etmeye “istiâne”, mısra ve mısradan azını tazmîn etmeye de “ida” ve “refv” denir.⁵⁰ Beyitlerin ikinci mısralarını meşhur kasidelerden tazmîn edip kendi kasidelerine uyarlamaya da “kasîm tazmîni” denilmiştir.⁵¹

Tazmîn yapacak şairin kendisinden önceki şiirlere vukûfiyeti ve alıntı yapacağı şiirlere uygun kafiye ve vezin gibi unsurları dikkate alarak şiirlerinde tazmîn sanatına yer vermesi, şairin kültür dünyasını göstermesi açısından son derece önemlidir. Şairlerin şiirlerine başka şairlerden alıntı yaparak tazmîn sanatına başvurmalarının sebepleri arasında ifadeyi zenginleştirmek, ifadeye canlılık katmak ve fikirlerine destek gibi hususlar rol oynamaktadır.

Bir şair diğer bir şairin mısralarından alıp onu kendi şiiri gibi gösterir yahut mazmununu değiştirerek kendi şiirine katarsa bu sirkat sayılır. Ancak halef, selefin şiirini alıp daha güzel biçimde söylerse bu tazmîn değil nazîre olur. Çünkü tazmînde esas olan şiiri değiştirmeden ve şairini gizlemeden kullanmaktır. Yahya Kemal (ö. 1958), Selîmi (II. Selim), Nef’î (ö. 1635), Recâizâde Mahmud Ekrem (ö. 1914) ve Abdülhak Hâmîd’in (ö. 1937) mısralarını gazel, kıta ve şarkılarıyla tazmîn etmiştir.⁵²

Hırslar da boşuna

Paralar da kavgalar da boşuna.

Bir hastaya vardın ise

Bir yudum su verdin ise

Yunus, Yunus

(Behçet Necatigil)

Şair burada Yunus Emre’nin aşağıdaki dörtlüğünden alıntı yapmıştır:

Bir hastaya vardın ise

Bir yudum su virdün ise

Yarın anda karşı gele

Hak şarabın içmiş gibi

50 Kazvîni, *Telhis*, s. 261.

51 İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 722.

52 Pala, “Tazmîn”, s. 206.

Yunus'un bu mısraı meşhur olmakla birlikte Behçet Necatigil (ö. 1979), bu mısranın kime ait olduğuna işaret etmek için şairin ismini zikretmiştir.⁵³

Şairin kendisine ait olmaması kaydıyla Türkçe şiir arasında Arapça veya Farsça yazılmış bir şiirden alıntı yapılarak da tazmîn yapılabilir.⁵⁴

Leblerinden geçmediği cân bu kim

Küllü sırrın câveze'l-isneyni şa

(İbn Kemal)

İbn Kemal (ö. 940/1534), bu beytin ikinci mısraında Kays b. Hutaym'ın "İkiyi aşan sır yayılır" anlamındaki beytinden alıntı yapmıştır. İkidenden maksat "kişi" olabileceği gibi iki dudak da olabilir ki burada ilk mısradaki "leblerinden" karinesi buna işaret etmektedir.⁵⁵

Bir harfin anlamının başka bir harfe yüklenmesi, bir fiilin anlamının başka bir fiile yüklenmesi gibi bir anlamın başka bir anlama yüklenmesine de tazmîn denir.⁵⁶ Bir kelimenin, başka bir kelimenin mânasını ifade etmesine (tazmîn) örnek olarak A'râf suresinin 105. âyetinde حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ.⁵⁷ geçen حَقِيقٌ kelimesi "gerçek şu ki" mânasının yanı sıra "çok hırslıdır" mânasını kapsamaktadır.⁵⁸

3. Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Şiirlerinde Tazmîn Sanatı

Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in *es-Sayyib ve'l-cehâm ve'l-mâzî ve'l-kehâm* adlı iki ciltlik divanı baştan sona incelendiğinde tazmîn sanatına başvuru pek çok şiir bulunduğu tespit edilmiştir. Onun şiirindeki temalar tasvir, medh (övme), mersiye (ağıt), gazel, hiciv (yerme), mizah, şarap, dinî şiir ve diğer konulardır.⁵⁹ İbnü'l-Hatîb, bu konu başlıklarına dair şiirlerini yazarken İslam öncesi şairlerden, muhadram şairlerinden ve İslamiyet sonrası şairlerden yapmış olduğu alıntılar ile şiirlerini süslemiş, ifadelerini kuvvetlendirmiş bir anlamda şiirlerine yeni bir soluk getirmiştir.

3.1. İslam Öncesi Şairlerin Şiirlerinden Tazmîni

İbnü'l-Hatîb'in divanı incelendiğinde İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları), Tarafe b. Abd (ö. 564 [?]), Zühayr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. 614 [?]) ve Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel

53 Saraç, *Belâgat*, s. 280.

54 Saraç, *Belâgat*, s. 280.

55 Saraç, *Belâgat*, s. 281.

56 Tehânevî, *Keşşâf*, s. 469.

57 "Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır. Ben size Rabbinizden açık bir delil (mucize) getirdim. Artık İsrailoğullarını benimle gönder" (7/el-A'râf: 105).

58 Akkâvî, *el-Mu'cem*, s. 375.

59 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, I, 29-46.

el-Bekrî el-A‘şâ (ö. 7/629 [?]) gibi Câhiliye devrinin meşhur şairlerinden alıntı yaptığı (tazmîn) görülmektedir.

3.1.1. İmruülkays b. Hucr'un Şiirinden Tazmîni

Asıl adı Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris/Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (ö. 540 dolayları) olan İslam öncesi dönemin meşhur şairi İmruülkays b. Hucr'dan كَجُلْمُودِ صَخْرٍ كَجُلْمُودِ صَخْرٍ şatırını, şiirine alan İbnü'l-Hatib şöyle demiştir:

شَرِيفٌ ثَقِيلٌ لِلْوَصِيِّ اِنْتِسَابُهُ عَلَيَّ اَتَى الْمَثْوَى فَنَاءَ بِكَلْكَلِ
كَأَنَّ ابْنَ حُجْرٍ قَدْ عَنَاهُ بِقَوْلِهِ كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطُّهُ الشَّيْلُ مِنْ عَلٍ

Şerefli ve ağır bir misafirdir o, Hz. Peygamber'in vasisi Ali'yedir intisabı. Eve geldi ve hemen kalkmak için hazırlandı.

İbn Hucr “büyük bir kaya parçası gibi, sanki sel onu yukarılardan sürükleyip getirmiş.”⁶⁰

İmruülkays'ın atının özelliklerini anlatmış olduğu beyti şöyledir:

مَكَرٌ مَقْرٌ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطُّهُ الشَّيْلُ مِنْ عَلٍ

Çokça vurup kaçan, aynı anda hem saldıran hem de geri çekilen,
büyük bir kaya parçası gibi, sanki sel onu yukarılardan sürükleyip getirmiş.⁶¹

İmruülkays, atı ile düşmana saldırmak istediğinde bunun için مُقْبِلٌ kelimesini, hızlı bir şekilde geri çekilmek istediğinde ise bunun için de مُدْبِرٌ kelimesini kullanıyor. مُقْبِلٌ hızlı saldıran, مُدْبِرٌ hızlı bir şekilde geri kaçan anlamındadır. Burada atın hızlı hücumunu ve geri dönüşünü dağın tepesinden kopan bir kayaya benzetiyor. Bu kayanın düşmesini ve sertliğini atın süratine benzetiyor.⁶² İmruülkays'ın diğer bir şiiri şöyledir:

أَتَتْ جَجَجٌ بَغْدِي عَلَيَّهَا فَاطْبَحَتْ كَحَطِّ زُبُورٍ فِي مَصَاحِفِ زُهَبَانَ

Benden sonra onun üzerinden yıllar gelip geçti

Ve keşişlerin sahifelerindeki Zebur yazısı gibi oldu.⁶³

Lisânüddin bu şiiri şöyle tazmîn etmiştir:

لَمَنْ لَمَنْ يَشْكُو الْعَفَاءَ رُسُومَهَا كَحَطِّ زُبُورٍ فِي مَصَاحِفِ زُهَبَانَ

Resimler, silinen izlerin kalıntılarını kime şikâyet ediyor

Keşişlerin sahifelerindeki Zebur yazısı gibi.⁶⁴

60 İbnü'l-Hatib, *Divân*, II, 515.

61 İmruülkays, *Divân*, s. 19.

62 İmruülkays, *Divân*, s. 19 (dp).

63 İmruülkays, *Divân*, s. 89.

64 İbnü'l-Hatib, *Divân*, II, 623.

İmruülkays b. Hucr'un başka bir şiiri şöyledir:

دَرِيرٌ كَحُدْرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرُهُ تَقَلَّبُ كَفَيْهِ بِخَيْطِ مُوَصِّلِ

Çocuğun, ulanmış ipe geçirdiği delikli taşı avuçlarıyla hızlıca çevirdiği gibi süratli bir attır o.⁶⁵

Lişânüddîn İbnü'l-Hatîb, İmruülkays'ın şiirinin ikinci şatırını şiirine almış, ancak zamirde bir değişiklik yapmıştır.

تَقَلَّبُ كَفَيْهَا بِخَيْطِ مُوَصِّلِ وَثَيْقَةٌ قَدِّ دُونَ سَبْعَةِ أَطْبَاقِ

Ulanmış bir ipe avuçlarını evirip çevirir,

Endamlıdır o, yedi kat (güzelliğinin) dışında.⁶⁶

3.1.2. Tarafe b. Abd'den Şiirinden Tazmîni

Muallâka şairi Tarafe b. Abd (ö. 564[?]) şöyle bir beyti vardır:

سَتَّبِدِي لَكَ الْاَيَّامَ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْاَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ

Bilmediğin şeyleri, günler (zaman) sana öğretir.

Kendisine herhangi bir azık vermediğin kimse de sana çeşitli haberleri getirir.⁶⁷

İbnül-Hatîb, Tarafe'nin beytinin ikinci şatırını şiirine almıştır. Sadece Tarafe'nin و bağlacı yerine ف bağlacı ile bir değişiklik yapmıştır:

وَتَحْتَمِلُ الرُّكْبَانُ طَيْبَ حَدِيثِهِ فَيَأْتِيكَ بِالْاَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ

Yolcular onun o güzel sözlerini yüklenip getirir

Kendisine herhangi bir azık vermediğin kimse de sana çeşitli haberler getirir.⁶⁸

3.1.3. Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Şiirinden Tazmîni

Mullaka şairi Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî (ö. 609 [?]) bir beytinde şöyle demiştir:

وَازْكُضْ إِلَى اللَّهِ أَفْرَاسَ الصِّبَا مَرَحًا إِذَا وَجَدْتَ لِخَيْلِ اللَّهِ مَيْدَانًا

Eğlence atı için eğer bir meydan bulursan, çocukluk atlarıyla neşe içinde eğlenceye koş.⁶⁹

65 İmruülkays, *Divân*, s. 21.

66 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 704.

67 Tarafe b. Abd, *Divân*, s. 29.

68 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, I, 312.

69 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 583.

Züheyr b Ebî Sülmâ'nın gençlik yıllarını geride bırakıp ihtiyarlık yıllarına girmeyi tasvir ettiği أفراس الصبَا “çocukluk atları” terkiibini Lisânüddin tazmîn etmiştir:⁷⁰

صَحَا الْقَلْبُ عَن سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ وَغَرِي أْفِرَاشِ الصَّبَا وَرَوَّاجِلُهُ

Kalp, Selma'nın (sarhoşluğundan) uyandı ve beyhude işleri azaldı

Çocukluk atları ile bineklerin yükleri indirildi.⁷¹

Şair, aşk zamanındaki alışkanlıklarından vazgeçtiğini, o alışkanlıklara sebep olan ortamın ortadan kalktığını açıklamış, buna sebep olan cehalet ve haddi aşma gibi saçmalıkları terk ettiğini belirtmiştir.⁷² Bunu kalbin, Selma'nın sarhoşluğundan uyanması ve beyhude işlerin azalmasıyla ifade etmiştir. Buna sebep olarak da gençlik yıllarının geride kalması ve ihtiyarlık yıllarına adım atılmasını göstermiştir.

3.1.4. Nâbiga ez-Zübyânî'nin Şiirinden Tazmîni

İbnü'l-Hatib'in aşağıdaki şiirinde tazmîn vardır:

وَالسُّحْبُ بَبَكِي، وَتَعَزُّ الْبَرِّ مُبْتَسِمٌ، وَالتَّرْجِسُ الْعَصُ سَاهٍ وَالْغَمَامُ نَدِي

عُهُودُ أَنْبَسِ وَأَيَّامٌ لَنَا أَنْصَرَمَتْ أَخْتِي عَلَيْهَا الَّذِي أَخْتِي عَلَى لُبْدِ

Bulutlar ağlıyor, toprak gülümsüyor

Tazecik nergis habersiz ve bulutlar nemli

Samimiyet zamanları ve iyi olduğumuz günler geçip gitti,

Çok şeyi yok mahveden, onu da mahvedip yok etti.⁷³

İbnü'l-Hatib, Câhiliye devri şairi Nâbiga ez-Zübyânî'nin لُبْدِ أَخْتِي عَلَيْهَا الَّذِي أَخْتِي عَلَى şatırını tazmîn etmiştir. Anlamı “Çok şeyi mahveden, onu da mahvedip yok etti”⁷⁴ demektir.

3.1.5. Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî'den Tazmîni

Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî'nin meşhur bir beyti vardır:

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَمْ هَلْ عَرَفَتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمٍ

Şairler yıkıntının olduğu yerden ayrılıp gitti mi?

Yoksa sen şüpheye düştükten sonra evi tanıdın mı?⁷⁵

70 Hammâd, “Eserü'l-iktibâs ve't-tazmîn fi şî'rî Lisâniddin İbni'l-Hatib”, s. 86.

71 Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Divân*, s. 88.

72 Kazvîni, *Telhis*, s. 121-2.

73 İbnü'l-Hatib, *Divân*, I, 275-6.

74 Nâbiga ez-Zübyânî, *Divân*, s. 16.

75 Antere b. Şeddâd, *Divân*, s. 182.

Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Antere'nin şiirini alıntılamıştır.

لَوْ قَالَ فِي هَرَمٍ زُهَيْرٌ مِثْلَهَا هَرَمَ الزَّمَانِ وَذَكَرَهُ لَمْ يَهْرَمِ
أَوْ مَرَّ عَنْتَرَةً عَلَيْهَا لَمْ يَقُلْ هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مَتْرَدَمِ

Şayet Züheyr bir ihtiyar hakkında ona benzer bir şey söylese

Zaman ihtiyarlar da o adamın hatırası yaşlanıp ihtiyarlamaz

Yoksa Antere ona uğrayıp şunu demedi mi;

Şairler yıkıntının olduğu yerden ayrılıp gitti mi?⁷⁶

3.1.6. A‘şâ, Meymûn b. Kays’ın Şiirinden Tazmîni

İbnü'l-Hatîb'in, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî el-A‘şâ şiirinden de alıntı yaptığı görülür. A‘şâ bir şiirinde şöyle demiştir:

خَلَفْتُ بِرَبِّ الرِّاقِصَاتِ إِلَى مِنَى إِذَا مُحْرَمٌ جَاوَزْتَهُ بَعْدَ مُحْرَمِ

Develerin Rabbine yemin ettim, Mina'ya

Eğer bir geçidi aşıp diğerine ulaşırsam.⁷⁷

خَلَفْتُ بِرَبِّ الرِّاقِصَاتِ إِلَى مِنَى وَحَرَمَةَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ إِلَى الْحَجْرِ

Develerin Rabbine yemin ettim, Mina'ya

Makam'dan Hicr'e kadar olan yerin hürmetine.⁷⁸

3.2. Muhadram Şairlerinden Tazmîni

İbnü'l-Hatîb şiirlerine, Lebid b. Rebîa ve Hutay'e gibi muhadram şairlerin şiirlerinden alıntılar (tazmîn) yapmıştır.

3.2.1. Lebid b. Rebîa'nın Şiirinden Tazmîni

Câhiliye devrinde de yaşamış olan (muhadram) muallâka sahibi İslam şairi Lebid b. Rebîa'nın (ö. 40 veya 41/660 veya 661) aşağıdaki beyti İbnü'l-Hatîb'in şiirine katılmıştır:

وَكُلُّ أَنَاسٍ سَوْفَ تَدْخُلُ بَيْنَهُمْ دُوَيْبِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنَابِلُ

Bütün insanların başına kesinlikle gelecek

Parmak uçlarının sararacağı küçük bir musibet.⁷⁹

76 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 540.

77 A‘şâ, *Divân*, s. 123.

78 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, I, 375.

79 Lebid b. Rebîa, *Divân*, s. 132.

Lisânüddin İbnü'l-Hatib لِسَانُ الدِّينِ ابْنِ هَاتِبٍ شِعْرُهُ مِثْلُ مَنَّا الْإِنَامِلِ şiirini iktibas etmiştir.

لَيْسَ صَغُرُوا مِنْكَ السَّبِيحُ فَإِنَّهُ لَتَصَغِيرُ تَعْظِيمٍ بِهِ الْفَخْرُ حَاصِلُوا
كَمَا فَعَلُوا فِي الْمَوْتِ وَالْحَطْبِ حَطْبُهُ دُوَيْهِيَّةٌ تَصَفَّرُ مِنْهَا الْإِنَامِلِ

Seni yetmişli yaşlarda diye küçümsüyorlarsa

Aslında bu tazim için yapılmış bir küçültme ve bunda bir onur var

Tıpkı ölüm ve sıkıntılı bir durumda yaptıkları gibi

Parmak uçlarının sararacağı küçük bir musibet.⁸⁰

3.2.2. Hutay'e'nin Şiirinden Tazmîni

Hicivleriyle tanınan muhadram şairi Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî Hutay'e (ö. 59/678 [?]) bir şiirinde şöyle demiştir:

وَتَعْدَلُنِي أَبْنَاءُ سَعْدٍ عَلَيْهِمْ وَمَا قُلْتُ إِلَّا بِالَّذِي عَلِمْتُ سَعْدٍ

Sa'd oğulları beni ayıplıyorlar, ben ise Sa'd'ın bildiğinden başka bir şey demedim.⁸¹

İbnü'l-Hatib, Hutay'e'nin şiirini şöyle tazmin etmiştir:

وَتَضْرِبُهُ الْمَسْؤُومُ فَلْتَتَذَكَّرُوا وَمَا قُلْتُ إِلَّا بِالَّذِي عَلِمْتُ سَعْدٍ

Onun o talihsiz davranışları var ya onu hatırlayın,

Ben, Sa'd'ın bildiğinden başka bir şey demedim.⁸²

3.3. İslam Dönemi Şairlerden Tazmîni

Lisânüddin İbnü'l-Hatib, Nusayb b. Rebâh (ö. 108/726), Ferezdak (ö. 114/732), Ebû Temmâm (ö. 231/846), Hâcirî (ö. 632/1235), Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi İslam sonrası şairlerin şiirlerinden alıntılar (tazmîn) yapmıştır.

3.3.1. Nusayb b. Rebâh'ın Şiirinden Tazmîni

Methiyeleriyle tanınan Arap şairi Ebû Mihcen Nusayb b. Rebâh (ö. 108/726) bir şiirinde şöyle demiştir:

فَعَا جُو فَا تُنَوَّا بِالَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ ... وَلَوْ سَكُنُوا أَنْتَ عَلَيْنَا الْحَقَائِبِ

Döndüler ve seni layık olduğun şekilde övdüler,

Şâyet sessiz kalsalardı, o (verdiğin hediyelerle dolu) çantalar seni övecekti.⁸³

80 İbnü'l-Hatib, *Divân*, II, 516

81 Hutay'e, *Divân*, S. 42.

82 İbnü'l-Hatib, *Divân*, I, 338.

83 Nusayb b. Rebâh, *Şi'r*, s. 59.

Şair burada cömertliğinden dolayı Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i (hs. 97-99/715-717) methetmiştir. Şayet insanlar dilleriyle övmeseler bile halifenin verdikleriyle insanların çantalarının dolu olduğundan dolayı çantaların kesinlikle konuşacağını ifade etmiştir. İbnü'l-Hatîb, şairin beytinin ikinci şatırını şiirine almıştır:

وتشني بعلياك الركايب في السري ولو سكتوا أئنث عليك الحقايب

Döndüler ve seni layık olduğun şekilde övdüler,

Şayet sessiz kalsalardı, o (verdiğin hediyelerle dolu) çantalar seni övecekti.⁸⁴

3.3.2. Ferezdak'ın Şiirinden Tazmîni

Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî el-Ferezdak Emevîler devrinde eski üslubu sürdüren üç büyük hiciv şairinden biridir. Ferezdak bir şiirinde şöyle demiştir:

مَا قَالَ قَطُّ إِلَّا فِي تَشْهَدِهِ لَوْلَا التَّشْهَدُ لَاؤُهُ نَعَم

O, kelime-i şehâdet getirirken söylediği "lâ" (hayır) hariç asla hayır dememiştir, teşehhüd olmasaydı onun "Hayır" sözü "Evet" olurdu.⁸⁵

Emevîler devrinde Zeynelâbidin'i (ö. 94/712) övdüğü kasidesinde onun cömertliğini ve ihsanını övmek için teşehhüdeki لا (hayır) olmasaydı insanların asla hayır lafzını Zeynelâbidin'in ağzından işitmeyeceklerini anlatan Şair Ferezdak'tan ilham alarak Sultan Ebü'l-Haccac Yusuf'u (ö.755/1354) öven⁸⁶ İbnü'l-Hatîb şöyle demiştir:

لَوْلَا التَّشْهَدُ وَالتَّرْدَادُ مِنْكَ لَهُ لَمْ يَسْمَعْ النَّاسُ يَوْمًا مِنْ لِسَانِكَ لَا

Eğer kelime-i şehadet olmasaydı ve onu tekrar edip durmasaydın, insanlar bir gün bile senin dilinden "Hayır" sözünü duymayacaklardı.⁸⁷

3.3.3. Ebû Temmâm'ın Şiirinden Tazmîni

Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) Mu'tasım Billâh'ı (hs. 218-227/833-842) övmek için yazmış olduğu şiirinden yararlanan İbnü'l-Hatîb Ebü'l-Hasan en-Nübâhî'yi (ö. 792/1390'dan sonra) hicvetmek için şöyle demiştir:

إِذْ قَالَ شَاعِرٌ طَيِّبٍ فِي قَصِيدَتِهِ وَهُوَ الْمُقَلِّدُ فِي عِلْمٍ وَ فِي آدَبٍ
وَخَوَّفُوا النَّاسَ مِنْ دَهْيَاءِ دَاهِيَةٍ إِذَا بَدَأَ الْكُوكَبُ الْغَرْبِيَّ ذُو الدَّنْبِ

Nitekim ilim ve edebiyat konusunda taklit edilen,

Tayy kabilesi şairi kasidesinde şöyle dedi

84 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, I, 122.

85 Ferezdak, *Divân*, s. 512.

86 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 765.

87 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 765.

İnsanları çok büyük bir felakete korkuttular

Kuyruklu batı yıldızı (Halley) ortaya çıktığı zaman.⁸⁸

İbnü'l-Hatib, Ebü Temmâm'ın şiirinden şu beyti ödünç almıştır:

وَحَوُّفُوا النَّاسَ مِنْ ذَهْيَاءِ مُظْلِمَةٍ إِذَا بَدَأَ الْكَوْكَبُ الْغَرْبِيُّ ذُو الذَّنَبِ

İnsanları kapkara bir felakete korkuttular

Kuyruklu batı yıldızı (Halley) ortaya çıktığı zaman.⁸⁹

İbnü'l-Hatib, ödünç aldığı beyitten مُظْلِمَةٍ kelimesi yerine دَاهِيَةٍ kelimesini kullanmıştır.

3.3.4. Hâciri'nin Şiirinden Tazmîni

Ebü'l-Fazl (Ebü Yahya) Hüsâmüddin İsa b. Sencer el-İrbilî el-Hâciri'nin şöyle bir beyti vardır:

وَمَا اخْضَرَ ذَاكَ الْخُدَّ نَبْتًا وَإِنَّمَا لِكَثْرَةِ مَا سُقَّتْ عَلَيْهِ الْمَرَائِزُ

O yanak, çıkan sakallarla, yeşillenip gürleşmedi

Aksine dayanılmaz sıkıntılarının çokluğundan oldu.⁹⁰

İbnü'l-Hatib, Hâciri'nin şiirinin beytini bir bütün olarak şiirine almıştır:

تَذَكَّرْتُ بِنْتًا فِي الْعِدَارِ لِبَعْضِهِمْ لَهُ مِثْلُ بِالْحُسْنِ فِي الْأَرْضِ سَائِرُ

وَمَا اخْضَرَ ذَاكَ الْخُدَّ نَبْتًا وَإِنَّمَا لِكَثْرَةِ مَا سُقَّتْ عَلَيْهِ الْمَرَائِزُ

Sakalları yeni çıkmış birilerine ait bir evi hatırladım

İyilik konusunda, yeryüzünde yaygın, ibretlik bir hikâyesi var

O yanak, çıkan sakallarla, yeşillenip gürleşmedi

Aksine dayanılmaz sıkıntılarının çokluğundan oldu.⁹¹

3.3.5. Mütenebbi'nin Şiirinden Tazmîni

Ebü't-Tayyib el-Mütenebbi'nin bir mısrasını şiirine alan İbnü'l-Hatib şöyle demiştir:

لَا أَعْدَمَ اللَّهُ دَارَ الْمَلِكِ مِنْكَ سَنًا يُجَلَى بِهِ الْحَالِكَانَ الظُّلْمَ وَالظُّلْمَ

وَأَنْشَدْتُكَ اللَّيَالِي وَهِيَ صَادِقَةُ الْمَجْدِ عَوْفِي إِذْ عَوْفِيَتْ وَالْكَرَمِ

Allah, bir an bile, hükümdarlığı senden eksik etmesin

88 Ebü Temmâm, *Divân*, I, 34.

89 İbnü'l-Hatib, *Divân*, I, 167.

90 Hâciri, *Divân*, s. 7.

91 İbnü'l-Hatib, *Divân*, I, 421.

Zira onunla temizlenir iki büyük kötülük: zulüm ve karanlıklar

Geceler sana sesleniyor, samimi bir şekilde

Şan ve cömertlik afiyet içindedir, sen afiyette olduğunda.⁹²

İbnü'l-Hatîb, Mütenebbî'nin beytinin ilk şatırını şiirine almıştır. Mütenebbî'nin alıntı yapılan beyti şöyledir:

المَجْدُ عَوْفِي إِذْ عَوْفِيَتَ وَالْكَرْمُ وَزَالَ عَنكَ إِلَى أَعْدَائِكَ الْأَلْمُ

Şan ve cömertlik afiyet içindedir, sen afiyette olduğunda

Izdıraplar seni bırakıp düşmanlarına geçsin.⁹³

Mütenebbî, Seyfüddevle'yi övmek için diğer şiirinde şöyle demiştir:

هَنِيئاً لَكَ الْعِيدُ الَّذِي أَنْتَ عَيْدُهُ وَعَيْدٌ لِمَنْ سَمَى وَصَحَى وَعَيْدٌ

Bayramı sen olan o bayram sana mübarek olsun

Besmele çeken, kurban kesen ve bayramlaşan herkese bayram olsun.⁹⁴

İbnü'l-Hatîb, Mütenebbî'nin هَنِيئاً لَكَ الْعِيدُ الَّذِي أَنْتَ عَيْدُهُ mısramını alıntı yaparak şöyle demiştir:

هَنِيئاً لَكَ الْعِيدُ الَّذِي أَنْتَ عَيْدُهُ وَفِي اللَّهِ مَا تُبْدِيهِ أَوْ مَا تُعِيدُهُ

Bayramı sen olan o bayram sana mübarek olsun

Gösterdiğin ya da tekrar yaptığın her şey Allah yolunda.⁹⁵

3.3.6. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den Tazmîni

İbnü'l-Hatîb, Sübey' lakaplı Merînî Veziri Muhammed b. Musa'yı muhatap alarak şöyle demiştir:

أَيَا سَبِيحِ الْمَيْدَانِ غَيْرِ مُدَافِعِ إِذَا بَرَقَتْ تَحْتَ الْعَجَاجِ الْمَنَاصِلِ

عَفَافٍ وَإِقْدَامِ وَحَزْمِ وَنَائِلِ وَمَنْ شَأْنُهُ وَاللَّهُ يَرْفَعُ شَأْنَهُ

Ey meydanların tartışmasız aslanı

Toz duman içinde kılıçlar parıldadığında

Kimin işi iffet, cesaret, kararlılık ve iyilik ise

Yüceltir Allah onun şanını.⁹⁶

92 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 553.

93 Mütenebbî, *Divân*, s. 364.

94 Mütenebbî, *Divân*, s. 372.

95 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, I, 270.

96 İbnü'l-Hatîb, *Divân*, II, 516.

Lisânüddin burada Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den alıntı yapmıştır:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل عفاف وإقدام وحزم ونائل

Onur yolunda yaptığım tek şey benim

İffet, cesaret, kararlılık ve iyilik.⁹⁷

İbnü'l-Hatib'in önceki şairlerin şiirlerinden tazmîni, onun zengin birikimiyle birleşince onun şiiri hem lafız hem de mana bakımından güçlenmiştir. Yaptığı tazminler şiirine etki gücü ve güzellik katmıştır.⁹⁸

İbnü'l-Hatib'in tazmîn yaptığı şairler yukarıda sıralamış olduğumuz şairlerle sınırlı değildir. Abbâsî dönemi şairlerinden Ebü'l-Atâhiye (ö. 210/825[?]),⁹⁹ şair sahâbilerden Ebü Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49),¹⁰⁰ Ali b. Muhammed el-Kûfi (ö. 348/960),¹⁰¹ en meşhur kadın şairlerden sahâbî Hansâ (ö. 24/645)¹⁰² ve Ebû Bekir es-Sâbûnî,¹⁰³ İbnü'l-Hatib'in şiirlerinden tazmîn yaptığı şairler arasındadır. Burada şairin yapmış olduğu tazmîni makale sınırları çerçevesinde bazı örnekler bağlamında irdelenmiştir.

Sonuç

1. Endülsüslü şair Lisânüddin İbnü'l-Hatib şiirlerinde zaman zaman başka şairlerin şiirlerinden alıntı yapmıştır. Bu şairler bazen İmruülkays b. Hucr, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Nâbiga ez-Zübÿânî, Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî ve A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî gibi Câhiliye devri şairleri olmuştur.

2. İbnü'l-Hatib'in şiirlerinden alıntı yaparak tazmîn sanatına başvurduğu kişiler arasında Lebîd b. Rebîa ve Hutay'e gibi muhadram şairleri de vardır.

3. Nusayb b. Rebâh, Ferezdak, Ebû Temmâm, Hâcirî, Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi İslam döneminde şairlerin şiirlerinden de İbnü'l-Hatib alıntılar yaparak tazmîn sanatına başvurmuştur.

4. İbnü'l-Hatib şiirleri iktibas ederken bazen şiirin bir mısramını aynen almış bazen şiirine aldığı mısradaki (bir kelimenin değiştirilmesi gibi) küçük değişiklikler yapmıştır. İbnü'l-Hatib bazen de bir terkibi iktibas etmiştir.

5. Çoğunlukla başka şairlerden beyit ve beyitten fazlasını tazmîn etmek "isti'âne" diye adlandırılır. İbnü'l-Hatib'in yapmış olduğu alıntılarda isti'âne olarak isimlendirilebilecek

97 Maarrî, *Saktu'z-zend*, s. 193.

98 Hammâd, "Eserü'l-iktibâs ve't-tazmîn fi şîrî Lisâniddin İbnü'l-Hatib", s. 91.

99 İbnü'l-Hatib'in Ebü'l-Atâhiye'den yapmış olduğu tazmîn için bk. *Divân*, I, 161.

100 İbnü'l-Hatib'in Ebü Züeyb el-Hüzelî'den yapmış olduğu tazmîn için bk. *Divân*, I, 309.

101 İbnü'l-Hatib'in Ali b. Muhammed el-Kûfi'den yapmış olduğu tazmîn için bk. *Divân*, I, 317.

102 İbnü'l-Hatib'in Hansâ'dan yapmış olduğu tazmîn için bk. *Divân*, I, 373.

103 İbnü'l-Hatib'in Ebü Bekir es-Sâbûnî'den yapmış olduğu tazmîn için bk. *Divân*, II, 785.

tazmînler olduğu gibi “ida” ve “refv” diye isimlendirilebilecek tazmînler de mevcuttur (mısra ve mısradan azını tazmîn etmek de “ida” ve “refv” diye adlandırılır). Tazmîninde kendisinden alıntı yapılan şair, edebiyatçılar nezdinde meşhur ise alıntı yapılan şairin ismini zikretmeye gerek yoktur. İbnü'l-Hatîb de alıntı yaptığı meşhur şairlerin isimlerini genelde zikretmemiştir. Ancak bazen “Tayy şairi şöyle demişti” gibi bir ibareyle tazmîn yaptığı şaire göndermede bulunmuştur. Bazen de “sanki İbn Hucr şu sözülle bunu kasetmişti”, “Yoksa Antere ona uğrayıp şunu demedi mi?” gibi bir ibare ile tazmîn yapacağı şairin ismini açıkça zikretmiştir.

6. İbnü'l-Hatîb'in, başka şairlerden alıntı yaparak tazmîn yoluna başvurması onun divanını zenginleştirmiştir. Diğer yandan yapmış olduğu tazmînler İbnü'l-Hatîb'in Arap şiirine dair bilgi birikimini, başka bir ifadeyle şiire olan vukufiyetini açıkça ortaya koyar. Kâfiye ve vezin gibi unsurlar dikkate alındığında İbnü'l-Hatîb'in yapmış olduğu tazmîn asla sırtmaz, yani alıntı yapılan ifadeler iğreti olmayıp aksine İbnü'l-Hatîb'in ifadesi sanki tek bir kaynaktan çıkmış gibi durmaktadır. Bir başka ifadeyle İbnü'l-Hatîb'in şiirlerini okuyan biri yapmış olduğu alıntıları sanki İbnü'l-Hatîb'in bizzat kendi ifadesi sanabilir. İbnü'l-Hatîb'in tazmîn yoluyla başka şairlerin şiirlerine yer vermesi hem o şairleri takdir ettiği anlamına gelir hem de kültür dünyasının genişliğini gösterir. Kısacası İbnü'l-Hatîb tazmîn sanatı hususunda başarılı bir şairdir.

7. Arap müelliflerin aksine ülkemizde İbnü'l-Hatîb'in şiirlerine karşı çok fazla ilgi gösterilmemiştir. Hâlbuki İbnü'l-Hatîb'in şiirleri araştırmacılar için zengin bir kaynaktır.

Kaynaklar

- Akkâvî, İnfâm Fevval. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ulümi'l-belâğa el-bedi' ve'l-beyân ve'l-meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1996.
- Antere b. Şeddâd. *Dîvânü Antere b. Şeddâd* (nşr. Muhammed Said Mevlevî). Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970.
- el-A'şâ Meymun b. Kays. *Dîvânü'l-A'şâ'l-kebir*. yy., ts.
- el-Besyûnî, Abdülfettah Feyûd. *İlmü'l-bedi'*. Kahire: Dâru'l-Meâlîmî's-Sekafiyye, 1418/1998.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: Beyân. Meânî. Bedi' İlimleri, Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- el-Cebûrî, Kâmil Şihâb Muhammed. *Tecelliyâtü'l-medâmini't-türâsiyyeti fi şî'ri Lisâniddin İbni'l-Hatib*. (doktora tezi, 2015), Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafur Attâr). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 1990.
- Durmuş, İsmail. "Tazmin." *DİA*, XL, 204-6.
- Ebü Temmâm. *Dîvânü Ebî Temmâm* (nşr. Râci el-Esmer). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî. 1994.
- el-Emin, Berekât Muhammed. "İstihâu'l-mevrûsü's-şî'ri'bni'l-Hatib el-Endelüsî" *Mecelletü'l-Umde fi'l-Lisâniyyât ve Tahlîl'l-Hitâb*, 4 (2018): 220-226.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî' fi târihi'l-edebî'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil. 1953.
- el-Ferezdak, Ebü Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temimî. *Dîvânü'l-Ferezdak* (nşr. Ali el-Fâ'ûr). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- el-Hâcirî, Ebü'l-Fazl (Ebü Yahya) Hüsâmüddin İsa b. Sencer b. Behrâm el-İrbilî. *Dîvânü el-Hâcirî*. yy., ts.
- Hammâd, Fatıma Ahmed. "Eserü'l-iktibâs ve't-tazmin fi şî'r Lisâniddin İbni'l-Hatib." *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-Luğâti ve'l-Âdâb*, 27 (2018): 68-100.
- Hatib el-Kazvîni. *el-Îzâh fi ulümi'l-belâğa el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (haşiye: İbrahim Şemsüddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- *Telhisu'l-Miftâh Kur'an'ın Eşsiz Belâgati* (nşr. Nevzat H. Yanık – Mustafa Kılıçlı – Sadi Çögenli). İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (nşr. Yusuf es-Sameyli). Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye. 1999.
- Hitti, Philip K.. *History of The Arabs*. Londra: yy., 1970.
- Hutay'e, Ebü Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî. *Dîvânü Hutay'e* (nşr. Hamdû Tammâs). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1426/2005.
- İbn Düreyd, Ebü Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-lüğa*. I-IV, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- İbn Ebî'l-İsba', Ebü Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm (Abdüselâm) b. Abdülvâhid el-Mısri. *Tahrîru't-tahbîr fi snâati's-şî'r ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kur'an* (nşr. Hifnî Muhammed Şeref). Kahire: yy., 1963.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa* (nşr. Abdüselâm Muhammed Harun). I-VI, İskenderiyye: Dâru'l-Fikr. 1399/1979.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askâlânî. *ed-Düreru'l-kâmîne fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*. I-IV, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fi târihi'l-Arabî ve'l-Berber*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- *et-Ta'rif bi'bni Haldûn ve rihletühû garben ve şarken* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancı). Kahire: yy., 1370/1951.

- İbnü'l-Hatib, Lisânüddin. *Divânü Lisâniddin İbni'l-Hatib es-Sayyib ve'l-cehâm ve'l-mazi ve'l-kelâm* (nşr. Muhammed Miftâh). I-II, Dâru's-Sekâfe/Dâru'l-Beyzâ, 1409/1989.
- . *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta* (nşr. M. Abdullah İnân). I-IV, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955.
- . *Ravzatü't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerif* (nşr. Muhammed el-Kettâni). Beyrut: Dâru's-Sekâfe/Dâru'l-Beyzâ, 1979.
- İbn Reşîk, Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd). Beyrut: Dâru'l-Cil, 1401/1981.
- İmruülkays b. Hucr. *Divânü İmruülkays* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim.) Kahire: Dâru'l-Me'ârif. 2009.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Lisânüddin İbni'l-Hatib ve türâsühü'l-fikri*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1388/1968.
- Lebid b. Rebîa, *Divânü Lebid b. Rebîa el-Âmîrî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- el-Makkârî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Ezheru'r-riyâd fi ahbâri iyâz* (nşr. Mustafa es-Saka – İbrahim el-Ebyârî – A. Hafiz Şibli). I-V, Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1358/1939.
- . *Nefhu't-tib min gusni'l-Endeliüs er-râtib ve zikru vezîrihâ Lisâniddin İbni'l-Hatib* (nşr. İhsan Abbas). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- el-Maarrî, Ebü'l-Alâ. *Saktu'z-zend*. Beyrut: Dâru Beyrut/Dâru Sâdır, 1376/1957.
- el-Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Divânü el-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1403/1983.
- Nâbiga ez-Zübânî, *Divân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Nusayb b. Rebâh, *Şî'ru Nusayb b. Rebâh* (nşr. Dâvud Selvem), Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1968.
- Parlak, Nizamettin. *Lisânüddin İbni'l-Hatib'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği* (doktora tezi, 2004), Ankara Üniversitesi SBE.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2016.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid li't-tüllâb: Arapça-Türkçe Talebe Lügati*. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- Pala, İskender. "Tazmîn." *DİA*, XL, 206.
- er-Receb, Adnan. *et-Tecrübetü's-şî'riyyetü 'inde Lisâniddin İbni'l-Hatib* (yüksek lisans tezi, 2018), Suriye: Ba's Üniversitesi.
- Tarafé b. Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî. *Divânü Tarafé b. Abd* (nşr. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhât'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dehrûc). Beyrut: Mektebetü Lübnân. 1996.
- el-Ubudî, Câsim – Cengiz Tomar. "Lisânüddin İbni'l-Hatib." *DİA*, XXI, 74-6.
- Yiğit, İsmail. "Nasrîler." *DİA*, XXXII, 420-4.
- Zeydan, Corci. *Tarihu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye* (nşr. Şevki Dayf). I-III, Kahire: Dâru'l-Hilâl. ts.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Divânü Züheyr b. Ebî Sülmâ* (nşr. Ali Hasan Fâ'ür). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1408/1988.



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Bir Nokta İle Köle Veya Hür Olmak: Şihâbüddin es-Sivâsî Örnekleminde eş-Şekâik Nüshalarındaki Yazım Farklılıkları*

Mehmet KALAYCI**

Giriş

Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrûn
Ki fesâd-ı râkâmı sûrumuzı şûr eyler
Gâh bir harf sükütiyle kıılır nâşırı nâr
Gâh bir nokta kuşûriyle gözi kûr eyler¹

Fuzulî'nin (ö. 963/1556) *Divan*'ının dibacesinde cahil kâtiplerden yakındığı bu meşhur dörtlük herkesin malumudur. Lakin *Divan*'ın yazma versiyonlarında ilgili dörtlük bağlamında bile görülen yazım farklılıkları,² Fuzulî'nin bir beddua sadedinde dile getirdiği bu dörtlüğün mesajını oldukça güzel örneklemetedir. Matbaanın sağladığı standardizasyonu, genelde metinlerin kâtiplerden kaynaklanan olası değişikliklerden kurtarılması yönünde olumlu bir gelişme olarak görmeye istekli olsak da Fuzulî'nin *Divan*'ının 19. ve 20. yüzyılda matbaa marifetiyle gerçekleştirilen neşirlerinde de yazılış ve okuyuş farklılıklarının bulunması³ vaziyetin hiç de umduğumuz gibi şekillenmediğini ortaya koymaktadır. Üstelik kâtipler söz konusu olduğunda belki bir veya birkaç nüsha ile kayıtlı olan yazım yanlışlıkları,

* "Yazının müsvedde hâlini okuma inceliğinde bulunan Eyüp Öztürk, Muhammed Osman Doğan, Muzaffer Tan, Murat Er ve Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na, bazı hususlarda mütalaasına başvurduğum Recep Gürkan Göktaş'a, İsmail Alper Kumsar'a ve Mustakim Arıcı'ya, yazıyı baştan sona sıkı bir ince okumaya tabi tutan Muhammed Enes Topgüle bu vesileyle teşekkür etmek isterim."

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9016-3123

1 Fuzûlî, *Fuzûlî Divânı*, s. 185.

2 Kılınç'ın *Divan*'ın pek çok nüshasına müracaatla ve titiz bir şekilde gerçekleştirdiği tenkitli neşrinde ilgili dörtlüğün bazı kelimeleri bağlamında nüsha farklılıklarını göstermek amacıyla sunduğu örnekler zikredilebilir. Örneğin ikinci mısradaki geçen "fesâd" kelimesi bazı nüshalarda "sevâd" olarak, "sûrumuzı" kelimesi "sözümüzi" şeklinde yazılmıştır. Üçüncü mısradaki "harf" kelimesi bazı nüshalarda "lafz" olarak, "nâşırı" kelimesi de "nâşır", "nâzırı" ve "nâdiri" gibi farklı şekillerde yazılmıştır (*Fuzûlî Divânı*, s. 185, dp. 23, 24).

3 1270 tarihli neşrinde ilk mısradaki "bed-tahrîrûn" ibaresi "bed-tahrîrinün" şeklinde, ikinci mısradaki "sûrumuzı" kelimesi de "süzümüzi" şeklinde yer almıştır. Eserin Arap alfabesiyle gerçekleştirilen 1291, 1308, 1315, 1328, 1342 sonraki neşirlerinde dörtlük bağlamında bir standardizasyonun gerçekleştirildiği ve Cumhuriyet dönemi neşirlerde de dörtlüğün bu şekilde tevarüs edildiği görülür. Bu neşirlerde ikinci mısradaki "sûrumuzı" kelimesi "süzümüzi" şeklinde, üçüncü mısradaki geçen "nâşırı" kelimesi de "nâdiri" şeklinde karşılık bulmuştur.

matbu versiyonlar sayesinde çok daha geniş bir dolaşıma konu olmakta, böyle olunca da *bed-tahrîr*in yerini *bed-tab'* almaktadır.

Fuzulî'nin üzerine konuştuğu zeminin şiir olduğu, şairlerin tercih ettiği kelimelerin bazen istisnailiklerinden bazen de vezinden kaynaklanan nedenlerle takdirinin kolay olmadığı, bu yüzden de olası değişikliklerin abartılmaması gerektiği düşünülebilir. Dahası Latin alfabesinin, Arap alfabesinde birbirine benzeyen ancak fonetiği itibarıyla farklı olan birtakım sesleri aynıleştirdiği veya kullanıldığı kelimeye bağlı olarak farklı seslere karşılık gelen tek bir harfin iki ayrı harfle yazılmasına neden olduğu, bunun şairlerin yaptıkları dil oyunlarının perdelenmesini beraberinde getirdiği, bu yüzden de özellikle matbu versiyonlardaki hataların neşredenden ziyade alfabenin kısıtlı ifade imkânından kaynaklandığı da ileri sürülebilir. Edebiyat alanı söz konusu olduğunda bunların her biri belki kısmen hafifletici bir sebep olarak görülebilir. Ancak Fuzulî'nin dikkat çektiği hususun yalnızca edebiyat ve şiir alanıyla sınırlı olmayıp fıkıh, kelim, hadis, tefsir ve tarih gibi görece delaleti en açık olması beklenen metinlerde bile bazen önemli yazım farklılıkları bulunduğunu belirtmek gerekir. Üstelik bu farklılıklar, bazen metnin delaletini ve anlamını doğrudan etkileyebilmekte ve yazarın kastının ötesinde yeni anlamların, tabiatıyla da bu anlamlarla kaim tasavvurların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Bu yazı, benzer bir örnek olarak Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye* isimli eserinde Şihâbüddin es-Sivâsî'nin hâl tercümesinde geçen bir ibarenin noktasının tayini meselesini ele almaktadır. Bu çerçevede önce ilgili kelimenin *eş-Şekâik* nüshalarındaki yazımının nasıl farklılaştığı ortaya konulmuş, ardından da bu farklılaşmanın muhtemel nedenleri *Şekâik*'in yazım sürecinin keyfiyetini de içine alacak şekilde tartışılmıştır.

1. Şihâbüddin es-Sivâsî'nin Hâl Tercümesindeki Noktaya Dair

Şihâbüddin es-Sivâsî, Taşköprizâde'nin dördüncü tabakada, yani I. Bayezid dönemi âlimleri arasında hâl tercümesine yer verdiği, Zeyniyye tarikatıyla irtibatına ve mutasavvıf kimliğine vurgu yaptığı biridir. Sivâsî'nin *Uyûnü't-tefâsîr* adlı tefsiri Anadolu'da, özellikle de Beylikler dönemi Anadolu'sunda yazılmış ilk tefsir sayılmış, bundan dolayı da Anadolu'nun dinî düşünce tarihinin tetkikinde kendisine ayrı bir önem atfedilmiştir.⁴

Sivâsî'nin *eş-Şekâik*'teki hâl tercümesinin ilk cümlesinde geçen bir kelimenin noktasının tayini bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Bu cümle'nin hâlihazırda yaygınlık kazanmış biçimi “كان عبداً لبعض من أهالي سيواس” şeklindedir ve “[O] Sivas ahalisinden birisinin kölesi idi” anlamına gelir. *eş-Şekâik*'in mevcut neşirlerinde⁵ ve tercümelerinde,⁶ Sivâsî üzerine yapı-

4 Esasen Şihâbüddin es-Sivâsî ile ilgili olarak *eş-Şekâik*'te kayıtlı bilgilerde tarihsel tekabülîyet ve tutarlılık bakımından ciddi sıkıntılar mevcuttur. Bu yönde müstakil bir çalışma hazırladığımı belirtmek isterim.

5 Taşköprizâde, *eş-Şekâik* [*Vefeyâtü'l-a'yân* hamisinde], I, 34; *eş-Şekâik* (1975), s. 22; *eş-Şekâik* (Furat), s. 31; *eş-Şekâik* (Bihbehâni), s. 33; *eş-Şekâik* (Hekimoğlu), s. 69.

6 “Sivas'ın ileri gelenlerinden birinin kölesiydi” Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik* (Hekimoğlu), s. 68; “Merhum, Sivas halkından bir şahsın kölesiydi” (*Osmanlı Bilginleri*, s. 51).

lan çağdaş çalışmaların pek çoğunda⁷ hep bu yazım şekline bağlı anlamın esas alındığı ve onun Sivasslı birisinin azatlı kölesi olduğunun belirtildiği görülür. Bu bilgi *Sicill-i Osmânî*'de "Şehabeddin Köle" başlığı altında daha da tahkim edilirken⁸ *Osmanlı Müellifleri*'nde buna dair bir bilgi olmayıp sadece onun Sivasslı olduğu ifade edilir.⁹ Buraya kadar her şey normaldir ve Şihâbüddin es-Sivâsî'nin Sivasslı bir kimsenin kölesi olduğu yönünde bir tespiti imkân tanır. Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) bu istikamette bir bilgi paylaşmamış olması, olsa olsa bir eksiklik sayılabilir. Üstelik bu bilginin kaynağının Taşköprizâde'nin eş-Şekâik'i olduğu dikkate alındığında, yadırganması gereken Sivâsî'nin Sivasslı bir kimsenin kölesi olduğunun belirtilmesinden çok, bunun zikredilmemiş olmasıdır.

Fakat her şey ilk anda görüldüğü gibi değildir; Taşköprizâde'nin eş-Şekâik'inin nüshaları tetkik edildiğinde nüshaların ilgili ibaredeki nokta bağlamında önemli yazım farklılıkları içerdiği görülmektedir. İncelenen eş-Şekâik nüshalarından hareketle, bu farklılıklar kendi içinde yedi kategoride sınıflandırılabilir:

▪ 30 nüshada ilgili ibare, Sivâsî'nin köle olduğunu ifade edecek şekilde "كان عبداً لبعض" şeklinde kayıtlıdır. Bunların da çoğunda "عبداً" kelimesi *tenvîn* işareti konularak aynı zamanda gramatik açıdan ibaredeki anlam tayin edilmiştir.¹⁰

▪ 21 nüshada ilgili ibarede anlamı belirleyen عبد kelimesine herhangi bir *tenvîn* işareti konulmadan bir isim tamlaması şeklinde "كان عبد البعض من أهالي سيواس" olarak yazılmıştır.¹¹ Böyle olunca anlam yine Sivâsî'nin Sivasslı ahalisinden birisinin kölesi olduğu yönünde şekillenmektedir.

7 Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", s. 59; Arslan, "Şihâbüddin es-Sivâsî ve 'Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu", s. 191; Güneş, "Şihâbüddin es-Sivâsî ve Tefsirinde Takip Ettiği Yöntem", s. 188; Dartma, "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbüddin es-Sivâsî (860/1455) ve Tefsiri", s. 134; a.m.f., "Şihâbüddin es-Sivâsî", s. 94; Demirel, "Şihâbüddin es-Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûlüne Dair Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr İsimli Eseri", s. 110; Sütlün, "Şehabeddin Sivâsî", s. 418; Yaşar, "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihâbüddin Sivâsî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı", s. 446; Çınar, "Bir Mutasavvıf Olarak Şihâbüddin es-Sivâsî", s. 240-1; a.m.f., "Şihâbüddin es-Sivâsî'nin 'Risâletü'n-Necât' Adlı Eseri Bağlamında Nefsin İslahına Dair Görüşleri", s. 22.

8 Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 196.

9 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 90.

10 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Adnan Ötügen İl Halk, no. 2673, vr. 11b; Ankara İlahiyat, no. 36902, vr. 14b; Atif Efendi, no. 1898, v16a; Atif Efendi, no. 1901, vr. 14b; Beyazıt, no. 5052, vr. 11b; Beyazıt, no. 5205, vr. 15b; Çankırı İl Halk, no. 171, vr. 8a; Çelebi Abdullah, no. 264, 12b; Edirne Selimiye, no. 576, vr. 9a; Esad Efendi, no. 2308, vr. 14a; Eskişehir İl Halk, no. 382, vr. 8a; Fatih, no. 4414, vr. 12a; Fazıl Ahmed, no. 1098, vr. 12a; Feyzullah Efendi, no. 1469, 10b; Hacı Selim Ağa, no. 817, vr. 14a; Hafız Ahmed Paşa, no. 236-M, vr. 13a; Hasan Hüsnü Paşa, no. 835, vr. 10a; Hasan Hüsnü Paşa, no. 835-M, vr. 10b; Konya İl Halk, no. 3696, vr. 15a; Manisa İl Halk, no. 5084, vr. 13b; Mihrişah Sultan, no. 315, 11a; Milli Kütüphane, no. A 944, vr. 7a [İlgili ibare ana metinde yer almamakla birlikte, kenara bir tashih notu düşülerek kaydedilmiştir.]; Milli Kütüphane, no. A 6646, vr. 28a; Milli Kütüphane, no. A 11295, vr. 13b; Murad Molla, no. 1460, vr. 14a; Nuruosmaniye, no. 3381, vr. 14a; Pertev Paşa, no. 493, vr. 12a; Edirne Selimiye, no. 673, vr. 13a; Edirne Selimiye, no. 687, vr. 13a; Serez, no. 1819, 10a.

11 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Adnan Ötügen İl Halk, no. 2813, vr. 19a; Balıkesir İl Halk, no. 249, vr. 11a; Beyazıt, no. 10268, vr. 12b; İnebey-Genel, no. 4099, vr. 12b; İnebey-Ulucami, no. 2478, vr. 13a; Hasan Paşa, no. 1251, vr. 11b; Hasan Paşa, no. 4131, vr. 9a; Hasan Paşa, no. 4137, vr. 13a; Fatih, no. 4413, vr. 13a; Konya İl Halk, no. 290, vr. 13a; Konya İl Halk, no. 5643; v.8b; Laleli, no. 2076, vr. 13a; Milli Kütüphane, no. A 2797; Milli Kütüphane, no. A 11673, 13b; Milli Kütüphane, no. FB 389, vr. 12a; Samsun İl Halk, no. 225, vr. 13b; Serez, no. 1817, vr. 9b; Vahid Paşa, no.

▪ 58 nüshada bu ibare “كان عند البعض من أهالي سيواس” şeklindedir.¹² Bu kayıt esas alındığında bu kez anlam “Birisine/birilerine göre o Sivas ahalisindedir” şeklinde olmaktadır. Bu kez, Sîvâsî'nin köle olduğu bilgisi kaybolmakta, anlam biraz zorlandığı takdirde de Sivas'ın önde gelenlerinden biri olarak değerlendirilebilmesi bile mümkün hâle gelmektedir.

▪ Bir nüshada “عند” okunacak şekilde kelimenin üstüne önce nokta konulduğu ama sonradan bunun silindiği ve kelimenin noktasız bırakıldığı,¹³ bir nüshada önce “عند” okunacak şekilde kelimenin noktalandığı, sonra bunun silinip “عبداً” şeklinde noktalandığı ve harekelendiği,¹⁴ bir nüshada da ilkin “عبد البعض” şeklinde yazıldığı, sonradan alttaki noktanın *kesra* işaretine dönüştürüldüğü ve “عند” olarak okunacak şekilde üste nokta konulduğu¹⁵ görülmektedir.

▪ İki nüshada “عند/عبد” kelimesinin altında ve üstünde herhangi bir nokta işaretinin kullanılmamıştır.¹⁶

▪ Bir nüshada ilgili ibareye hiç yer verilmemiştir.¹⁷

▪ Bir nüshada ilgili ibare “كان رحمه الله قرأ عند البعض من أهالي سيواس” şeklinde araya bir kelime ilave edilerek yazılmıştır.¹⁸ Bu yazım şekli ise Sîvâsî'nin Sivas ahalisinden birinin yanında okuduğu/tahsil gördüğü anlamında tamamen farklı bir anlam ortaya çıkarmaktadır.

812, vr. 12a; Yazma Bağışlar, no. 828, vr. 11b; Yeni Cami, no. 858, vr. 12b; Konya Yusuf Ağa, no. 394, 23 [Nüsha üzerindeki numaralandırmada varak yerine sayfa esas alınmıştır.]

12 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Adana İl Halk, no. 1127, vr. 10b; Adnan Ötüken İl Halk, no. 1152, vr. 8b; Adnan Ötüken, no. 2644, vr. 16a; Adnan Ötüken İl Halk, no. 2675, vr. 89a; Akhisar Zeynelzade, no. 1447, vr. 12a; Amasya Beyazıt, no. 1121, vr. 11b; Atif Efendi, no. 1899, vr. 16a; Ayasofya, no. 3273, vr. 13a; Ayasofya, no. 3274, vr. 11b; Bağdatlı Vehbi, no. 1066, vr. 11a; Bağdatlı Vehbi, no. 1134, vr. 17b; Beyazıt, no. 5206, vr. 11a; Beyazıt, no. 5053, vr. 14a; Carullah, no. 1613, vr. 8b; İnebey-Genel, no. 4305, vr. 9a; İnebey-Kurşunlu, no. 142, vr. 13b; İnebey-Ulucami, no. 2481, vr. 10b; İnebey-Ulucami, no. 2482, vr. 14a; Çankırı İl Halk, no. 407, vr. 10b; Fatih, no. 4415, vr. 13a; Halet Efendi, no. 603, vr. 8b; Hekimoğlu, no. 771, vr. 20a; Hüdai Efendi, no. 1030, vr. 13b; Kadızade Mehmed, no. 361, vr. 19b; Kastamonu, no. 332, 12a; Kastamonu, no. 768, vr. 15a; Kastamonu, no. 824, vr. 9b; Kastamonu, no. 1324, vr. 16b; Kastamonu, no. 2007, vr. 16a; Kayseri Raşid Efendi, no. 887, vr. 12a; Lala İsmail, no. 358, vr. 15b; M.Hilmi-F.Fehmi, no. 229, vr. 13b; Manisa İl Halk, no. 1349, vr. 6a; Manisa İl Halk, no. 6713, vr. 10b; Marmara İlahiyat, no. 455, vr. 11a; Milli Kütüphane, no. A 135, 9b; Milli Kütüphane, no. A 964, vr. 12a; Milli Kütüphane, no. A 2789, vr. 8a; Milli Kütüphane, no. A 3196, vr. 17b; Milli Kütüphane, no. A 4465, vr. 11b; Milli Kütüphane, no. 9193, vr. 12a; Nuruosmaniye, no. 3378, vr. 11a; Nuruosmaniye, no. 3382, vr. 10b; Ragıp Paşa, no. 1027, vr. 16a; Ragıp Paşa, no. 1028, vr. 11a; Ragıp Paşa, no. 976, vr. 9b [Mecmuada sırasıyla İbn Kutluboğâ'nın *Tâcu't-terâcîm*'i, *eş-Şekâik* ve Ali b. Balî'nin *İkdu'l-manzûm*'u yer almakta olup, her bir eser ayrı ayrı numaralandırılmıştır.]; Reisülküttab, no. 665, vr. 14b; Reisülküttab, no. 666, vr. 13a; Sadeddin Mübteği, no. 100, vr. 13a; Serez, no. 1816, vr. 9b; Serez, no. 1818, vr. 9b; Serez, no. 1820, vr. 15a [İlgili ibare ana metinde yer almamakla birlikte, kenara bir tashih notu düşülerek kaydedilmiştir.]; Seyyid Nazif, no. 44, vr. 13a; Şehid Ali Paşa, no. 1380, vr. 107b; Veliyyüddin Efendi, no. 2434, vr. 12a; Veliyyüddin Efendi, no. 2436, vr. 15a; Veliyyüddin Efendi, no. 2437, vr. 13b; Yazma Bağışlar, no. 6429, vr. 82b.

13 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Amcazade Hüseyin, no. 362, vr. 11b.

14 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Nuruosmaniye, no. 3380, vr. 13a.

15 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Kılıç Ali Paşa, no. 753, vr. 8a.

16 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Fatih, no. 4412, vr. 12a; Milli Kütüphane, no. A 3570.

17 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Atif Efendi, no. 1900, vr. 12b.

18 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Erzurum Yazmalar, no. 383, vr. 13a.

Genel bir değerlendirmeye “عند/عبد” kelimesinin yazımında bir tercih veya takdir birliğinin olmadığı açıktır. Son dört kategoride bulunan toplam yedi nüshada, bu tereddüt farklı biçimlerde kendini göstermektedir. İlk iki kategoride yer alan yazım şekilleri, birbirinden kısmen farklı olsa da temelde “عبد” kelimesini merkeze almaktadır ve herhangi bir anlam değişikliği söz konusu değildir; dolayısıyla bu iki kategori birlikte mütalaa edilebilir. Bu açıdan bakıldığında da toplam 51 nüshada ilgili kelimenin yazım şekli Sivâsî'nin geçmişinde köle olduğu neticesini doğurmaktadır. İlgili kelime, 58 nüshada da Sivâsî'nin köle olduğu bilgisini ortadan kaldıracak şekilde “عند” olarak kayıtlıdır. Bu durum, her iki yazım şekli bağlamında -en azından incelenen nüshalar itibarıyla- neredeyse yarı yarıya bir istatistik tablosu ortaya koymaktadır.

Sivâsî'nin biyografisini doğrudan ilgilendiren kelimenin, gerçekte “عند” veya “عبد” olup olmadığı noktasında nüshalara yansıyan yazım farklılığının nedeni gerçekten merak konusudur. Daha da dikkat çekici olan husus, bu yazım farklılığının eş-Şekâik'in tercümelerine de yansımış oluşudur. Muhtesibzâde Mehmed Hâki Efendi'nin (ö. 975/1567'den sonra) ilkinin hicri 968-972 arasında, ikincisini 972, üçüncüsünü de 975 yılında gerçekleştirdiği üç ayrı tercümede¹⁹ de ilgili ibare, “كان عند البعض من أهالي سيواس” şeklindeki yazım istikametinde tercüme edilmiştir. İlgili ibare, onun *Terceme-i Şekâik-i Nu'mâniyye* adlı²⁰ ilk tercümesinde²¹ ve *Hadâiku'r-reyhân* isimli ikinci tercümesinde²² “mezkûr için ba'zılar Sivâs'dandur” şeklinde, *Mecma'u'l-eshrâf* isimli üçüncü tercümesinde ise “Hâzret-i şeyh için ba'zılar Sivâs'dandur diyü naql itmişler” şeklinde²³ tercüme edilmiştir. Benzer bir durum eş-Şekâik'in Habîbî Dervîş b. Ahmed (ö. 972/1564'ten sonra) tarafından gerçekleştirilen ve 972 (1564) yılında tamamlanan *ed-Devhatü'l-irfâniyye* adlı tercümesi için de söz konusudur. O da ilgili ibareyi Muhtesibzâde'ye benzer istikamette “erbâb-ı tevârihden ba'zılar ahâli-i Sivâs'dan idiler, didiler” şeklinde tercüme etmiştir.²⁴

Mecdi Mehmed Efendi (ö. 999/1591) ise 1587 yılında tamamladığı *Hadâiku's-Şekâik* isimli tercümesinde ilgili ibareyi “كان عبداً لبعض من أهالي سيواس” şeklinde kayıtlı bir nüshadan hareketle tercüme etmiş olmalıdır; zira ilgili ibareyi buna uygun olarak “ahâli-yi Sivâs'dan bir kimesnenün 'abd-i muşterâsı olup raqabe-i ahvâlinde ribqa-i ruqbet ve tavk-ı 'ubûdiyyet-merbû' iken 'alâka-i 'itâk ve tahrîr ile ol kayddan âzâd oldu” şeklinde ve üstelik daha da anlam

19 Bu üç tercüme ve nüshaları hakkında bilgi için bk. Muhtesibzâde, *Mecma'u'l-eshrâf*, s. 163-90 (inceleme kısmı).

20 Bu ilk tercüme kataloglarda ve nüshaların vikaye ya da zahriye sayfalarına sonradan düşülen notlarda çoğu kez *Hadâiku'r-reyhân* olarak zikredilmiştir. Yazıcı, var olan nüshalarını gözden geçirmek suretiyle üç nüshaya dair yaptığı ayrıştırımda ilk tercüme için *Terceme-i Şekâik-i Nu'mâniyye* ismini benimsemiştir (Muhtesibzâde, *Mecma'u'l-eshrâf*, s. 163). Bu yazıda da onun bu isimlendirmesine mutabaat gösterilmiştir.

21 Muhtesibzâde, *Terceme-i Şekâik-i Nu'mâniyye*, Milli Kütüphane, no. A 11028; v.24b; Milli Kütüphane, no. A 8967; v.14b; Milli Kütüphane, no. A 9317; v.20b; “mezkûr için ba'zılar Sivâs'dandur dirler.” Laleli, no. 2022, vr. 21a; Esad Efendi, no. 2220, vr. 18b; Kadızade Mehmed, no. 355, vr. 20a; Hamidiye, no. 924, vr. 17b; Nuruosmaniye, no. 3234, vr. 13a; Nuruosmaniye, no. 3379, vr. 18b; Ürgüp Tahsin Ağa, no. 374, 18a.

22 Muhtesibzâde, *Hadâiku'r-reyhân*, Hafız Ahmed Paşa, no. 230, vr. 26a.

23 Muhtesibzâde, *Mecma'u'l-eshrâf*, 250.

24 Habîbî, *ed-Devha*, s. 118.

genişletmesiyle tercüme etmiştir.²⁵ Bu durumda, ne Bursalı Mehmed Tahir'in ne de Mehmed Süreyya'nın veya ona benzer şekilde çağdaş literatürde tercihte/takdirde bulunmuş olanlar yadırganabilir. Asıl yadırganması ve nedeni sorgulanması gereken husus, *eş-Şekâik* nüshalarında ve tercümelerinde en azından ilgili ibare bağlamındaki bu yazım çatallanmasıdır.

2. *eş-Şekâik*'teki Yazım Farklılaşmasının Olası Nedenleri

Sivâsî'nin hâl tercümesini doğrudan belirleyen noktanın takdirinin *eş-Şekâik* nüshalarında niçin, nasıl veya ne zaman farklılaştığı hususunda kesin bir değerlendirmede bulunabilmek maalesef mümkün değildir. Ancak *eş-Şekâik*'in telif sürecini ve günümüze ulaşım da bibliyografik veri içeren nüshalarını incelemek, bu yönde bazı ihtimalleri tartışma imkân tanıyabilir. Taşköprizâde, eserin dibacesinde tarihçilerin âlimlerin menkıbeleri bağlamında eserler kaleme aldıklarını belirtir, ancak hiçbirisinin Anadolu âlimlerin menkıbelerini derlemeye yönelmediklerinden yakındır ve bu yönde bir adım atılmaması durumunda da pek çok âlimin unutulup gideceği yönündeki hissini paylaşır. Bu duruma tanıklık eden fazilet sahibi bir kimse, ondan Anadolu ulemasının menkıbelerini derlemesini istemiştir. Taşköprizâde de bu isteğe olumlu cevap verince eser vücuda gelmiştir. Eserin yazımı, bu istek sayesinde başlamışsa da muhtevası aslında Taşköprizâde'nin tarihe yönelik ilgisinin bir neticesi olarak erken yaşlardan hafızasında biriktirdiği bilgilerden oluşmuştur. O bu noktada bir kitap oluşturmaya yetecek genişlikte bir malzeme biriktirdiğini belirtmektedir.²⁶

Taşköprizâde'nin dibacede ifade ettiği hususlar, *eş-Şekâik*'in gün geçtikçe etkisi daha da hissedilen bir boşluğun doldurulması amacıyla yazıldığının bir ifadesidir. Telifinden hemen sonraki süreçte esere gösterilen ilgi, bu noktada oluşan eksikliğin bir tezahürüdür. Eseri tercüme etmek için izin talebi amacıyla 968 Receb'inde (Mart 1561) Taşköprizâde'yi ziyaret eden Muhtesibzâde'nin tercümelerinin girişinde verdiği bilgiye bakılırsa *eş-Şekâik* henüz daha müellifi hayattayken ulema meclislerinde parça parça okunan bir metne dönüşmüş, bu meclislerde eserin Türkçe'ye tercüme edilmesinin gerekliliği yönünde güçlü bir hissiyat oluşmuştur.²⁷ Nitekim başta Âşık Çelebi (ö. 979/1572) ve Muhtesibzâde tarafından olmak üzere eser, sonraki süreçte çok sayıda tercüme konusu olmuştur.²⁸ *eş-Şekâik*, ayrıca Osmanlı'da bir biyografi yazıcılığı faaliyetini de başlatmıştır; öyle ki hem *eş-Şekâik*'in eksikliklerini tamamlama hem de kaldığı yerden ulemanın hâl tercümelerini kayda geçirme yönünde kapsamlı bir zeyl faaliyeti başlamıştır. Bu zeyl sürecinin ilk ama en geniş halkasını aralarında Taşköprizâde'nin bazı talebelerinin de bulunduğu bir sonraki kuşak başlatmış, sonrasında da bu durum ivme kazanarak etkisini sürdürmüştür. Bu hâliyle *eş-Şekâik*'in, Taşköprizâde'den önceki

25 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, Ayasofya, no. 3152, vr. 43a; Ragıp Paşa, no. 1000, vr. 41b; Matba'a-i Âmiri, s. 55.

26 Taşköprizâde, *eş-Şekâik* (Furat), 2; (Hekimoğlu), 19-20.

27 Muhtesibzâde'nin üç ayrı tercümesinin her birinde ilgili ibare bağlamında *eş-Şekâik*'in toplumda nasıl benimsendiğini yansıtır nitelikte küçük ama önemli farklılıklar söz konusudur. Bunlar için bk. Muhtesibzâde, *Terceme-i Şekâik-i Nu'mâniyye*, Laleli, no. 2022, vr. 2a; *Hadâiku'r-reyhân*, Hafız Ahmed, no. 230, vr. 2a; *Mecma'u'l-esrâf*, s. 204.

28 Gönül, "İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakaik Al-Numaniye Tercüme ve Zeyilleri", s. 146-53.

ve sonraki süreçte yaşamış pek çok ismin “Osmanlı uleması” başlığı altında derlenmesi suretiyle belirli bir zamansal süreklilik üzerinden ortak bir zümre bilincinin oluşmasında kurucu bir işlev gördüğü kesindir.

Üzerine yazılan zeyillere rağmen, eş-Şekâik Osmanlı toplumundaki şöhretini hep korumuş ve uzunca bir müddet yoğun bir istinsah faaliyetinin merkezinde olmuştur. Normalde bir nüsha, yazıma esas teşkil eden bir kaynak nüsha ile kaimdir. Böyle olunca da bir kâtip veya müstensih, ana nüshada ne gördüyse onu yazıya geçirme çabasıdadır. İstansahta müellif nüshasını kullanmak, bu mümkün olmadığında müellife okunmuş veya müellifin tashihinden geçmiş bir nüshaya başvurmak ya da müellif nüshasından üretilmiş bir nüshayı kullanmak hedeflenir. Nitekim günümüze ulaşan pek çok yazma eserin istinsah veya mukabele kayıtlarında bu husus farklı şekillerde dile getirilmiştir. Fakat eş-Şekâik özelinde, düşündüğümüz anlamda müellifinin kaleminden çıkmış bir telif nüshası mevcut değildir. Eserin yazımı sırasında Taşköprizâde görme yetisini yitirmiş, bu yüzden de eseri bir dostuna imla ettirmiştir. Yazar hatimede bu durumu ve eserin imlasının 965 Ramazan'ının sonunda cumartesi günü (16 Temmuz 1558) İstanbul'da tamamlandığını belirtmiştir.²⁹ Müellifinin kaleminden çıkmamış bile olsa, nihayetinde onun kontrolünde bir telif nüshasının bulunduğunu düşünmeye imkân tanıyan bu bilgi önemsenmelidir. Zira bu durumda sonraki bütün nüshaların temel kaynak nüshasının da bu nüsha olması beklenir.

Taşköprizâde'nin imla ettirdiği telif nüshasının günümüze ulaşmış olup olmadığını veya ulaşmışsa bile mevcut nüshalar içerisinde bu nüshanın hangi nüshaya karşılık geldiğini tespit etmek şimdilik mümkün değildir.³⁰ Bununla birlikte Kadızade Mehmed 361'de kayıtlı

29 Taşköprizâde, eş-Şekâik (Furat), s. 559-60; (Hekimoğlu), s. 862-3.

30 Gönül, eş-Şekâik nüshalarının bibliyografik bilgilerini sunduğu kısımda İstanbul Arkeoloji Müzesi 403 numarada kayıtlı nüshanın zahriyesinde nüshanın Taşköprizâde'nin kendi hattıyla olduğu ve gafil olunmaması gerektiği mealinde bir notun bulunduğu dikkat çekmiştir (“İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakaik Al-Numaniye Tercüme ve Zeyilleri”, s. 145). Zahriyedeki not şu şekildedir: “İşbu nüsha Taşköprizâde'nin kendi hattıyla olduğu felâ tuğfel.” Bu bilgi, muhtemelen Hekimoğlu tarafından gerçekleştirilen eş-Şekâik'in neşir-tercümesinde bu nüshanın esas nüsha olarak konumlandırılmasında etkili olmuştur. Nüshaya dair onun ortaya koyduğu fiziksel tasvir şöyledir: “Taşköprülüzâde hayattayken istinsah edilen, hâtimesinde geçen mukabele ve tashih kaydından müellifiyle mukabele edildiği anlaşılabilir ve bu yönleriyle müellif nüshası hükmünde olan nüshadır. Sırtı kahverengi ciltli, deffeleri ebrulu kâğıt kaplıdır. Zahriyesinde ‘İşbu nüsha Taşköprülüzâde'nin kendi hattıyla olduğundan gafil olma’ ibaresi vardır. Talik hatla yazılmış nüshada, tashih kayıtları yazmanın pek çok yerinde derkenardadır. Bazı sayfalar ise baştan aşağı kırmızı çizgiyle çizilmiş ve ilaveler yine derkenara yazılmıştır. Bu da gerek hâtimedeki gerek zahriyedeki ifadeleri doğrular niteliktedir. Cilt ve kâğıt üzerindeki tamirler de nüshanın eskiliğini göstermektedir. 26 Şevval 965 (11 Ağustos 1558) tarihinde bir Perşembe günü, 175 varak hâlinde istinsah edilmiş olan bu nüshada tabaka başlıkları, menkıbe başları ve duraklar kırmızı mürekkeple yazılmış, ayrıca kişilerin meşhur oldukları lakap ve künyeler derkenarlarda yine kırmızı mürekkeple vurgulanmıştır. Metnin geri kalan kısmı ile metin içindeki tashih işlemleri siyah mürekkeple yapılmış, ilâve ve düzeltmeler yine derkenarlarda gösterilmiştir” (“Çevirenin Önsözü”, s. 13). Gerek Arkeoloji 403'teki nüshanın zahriyesinde yer alan not gerekse Hekimoğlu'nun bu tasviri noktasında birkaç hususa dikkat çekilmelidir. Zahriyedeki notta geçen ve nüshanın Taşköprizâde'nin hattıyla olduğu bilgisi iki nedenden ötürü doğru olamaz. Öncelikle bu bilgi, Taşköprizâde'nin eş-Şekâik'in hatimesinde eseri bir arkadaşına imla ettirdiği yönündeki bilgisine mugayirdir. Başka birisine imla ettirmesinin nedeni de eserin telifi sırasında gözlerinin görmüyor oluşudur. Dolayısıyla nüshanın onun hattıyla yazılmış olması vakıya aykırı bir durumdur. İkinci bir husus, nüshanın hattının kesin olarak Taşköprizâde'ye ait olduğu bilinen talik hatla örtüşmüyor oluşudur (İbn Rüşd, *Tehâfüt*, Yeni Cami, no. 734, vr. 94b; Taşköprizâde'nin kendi hattıyla yazıya geçirdiği eserlerin nüshalarını

olan nüshanın kaynak nüshasının, asıl nüshadan hareketle yazılmış bir nüsha olması önemsenmesi gereken bir husustur. Mehmed b. Abdülkerim el-Germiyânî eliyle 980 (1573) yılında istinsahı, yine aynı yılın Şevval'inde de mukabelesi ve tashihi tamamlanan nüsha,³¹ Sîvâsî'nin hâl tercümesini ilgilendiren ibarenin “عند البعض” olarak yazıldığı nüshalardandır. Bu yazım Carullah 1613 numaralı nüshada da görülür. Mehmed b. Hasan eliyle 999 Cemaziyevvel'inde (Şubat-Mart 1591) Üsküdar'da yazılan nüshada müstensih, metnini Kâdızâde Efendi olarak bilinen Ahmed Çelebi'nin kardeşi ve musannifin talebesi olan Mehmed Çelebi'nin yazdığı bir nüshadan istinsah ettiğini belirtir.³² Doğduğu ve yaşadığı yere nispetle ez-Zebîdî, mezhep olarak eş-Şâfiî şeklinde kendisini takdim eden Hüseyin b. Abdülbaki

tektik eden Arıcı ve Arıkan da nüshanın hattının Taşköprizâde'ye ait olamayacağına dikkat çekmişlerdir [*Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi*, s. 76, dp. 408]; Taşköprizâde'nin kendisinin yazıya geçirdiği eserlere dair bilgi için bk. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi*, s. 57-60) Hekimoğlu, tasvirinde nüshanın Taşköprizâde'nin hattıyla olduğu yönünde doğrudan bir ifade kullanmaz; bununla birlikte eserin telif nüshası hükmünde olduğuna dair sunduğu temellendirmelerin nüshanın zahriyesinde geçen bilgi notunu doğruladığını ifade ederek dolaylı bir şekilde zahriyedeki notu dikkate aldığını onaylamış olmaktadır. Onun nüshanın telif nüshası olduğuna dair yapılan temellendirmelerde bazı problemler vardır. İlk tahlil edilmesi gereken husus da onun “Taşköprülüzâde hayattayken istinsah edilen, hâtimesinde geçen mukabele ve tashih kaydından müellifiyle mukabele edildiği anlaşılan ve bu yönleriyle müellif nüshası hükmünde olan nüshadır” şeklindeki tespittir ve bu tespiti de “6 Şevval 965 (11 Ağustos 1558) tarihinde bir Perşembe günü, 175 varak hâlinde istinsah edilmiş olan bu nüshada” şeklindeki tespitiyle birlikte düşünmek gerekir. Nüshanın yazım tarihi noktasında Hekimoğlu'nun sunduğu “6 Şevval 965 (11 Ağustos 1558) tarihinde bir perşembe günü” şeklindeki bilgi muhtemelen yanlış okunmuş ve anlaşılmıştır. Nüsha üzerindeki doğru tarih bilgisi 26 Şevval 965 Perşembe şeklindedir. Ayrıca bu tarih, yazımın değil, mukabele kaydının tarihidir. Taşköprizâde'nin ana metnin bir parçası olarak zikrettiği “965 Ramazan'ının sonu cumartesi günü” tarihi dışında, nüshanın ne zaman yazıldığına dair ilave bir tarih bilgisi nüshada mevcut değildir. Ana metindeki tarih bilgisinin ise elimizdeki mevcut bütün eş-Şekâik nüshalarında mevcut olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nüsha üzerinde 26 Şevval 965 perşembe tarihli bir mukabele ve tashih kaydının olması, nüshanın telif nüshası hükmünde olduğunu iddia edebilmek için yeterli değildir. Çünkü mukabele ve tashih kaydına aynı kelimelerle diğer bazı eş-Şekâik nüshalarında da tesadüf edilir. Mukabele ve kaydı bazı nüshalarda ana metnin sanki devam olarak (Konya İl Halk, no. 3696, vr. 272a; Yazma Bağışlar, no. 828, vr. 161a;), bazı nüshalarda da metinden bağımsız olarak paylaşılmıştır (Yeni Cami, no. 858, vr. 209b). Aralarında Hekimoğlu'nun eş-Şekâik neşrinde esas aldığı Arkeoloji Müzesi 403 nolu nüsha ile bir başka nüshada da mukabele ve tashih kaydı ana metnin hattıyla ancak metinden bağımsız olarak yazılmıştır (Selimiye, no. 687; İstanbul Arkeoloji Müzesi, no. 403, vr. 175b). Eğer 26 Şevval 965 tarihli mukabele ve tashih kaydının mevcut bulunması, bir nüshanın telif nüshası veya bu hükümde bir nüsha olarak temellendirilmesi için yeterli görülecek olursa, bu durumda diğer nüshalar da bu hükümde kabul edilmelidir. Elbette ki bunun yeterli olacağı söylenemez. Nüshalardaki mukabele ve tashih kaydı telif nüshasından hareketle istinsah edilmiş veya bunlardan istinsah edilmiş nüshalarda teberrüken alıntılanmış da olabilir. Nitekim Yeni Cami 858'deki nüshanın yazım tarihi 967 Safer'i olmasına karşın, 26 Şevval 965 tarihli mukabele ve tashih notuna yer verilmesi bunu teyit eder. Hekimoğlu'nun Arkeoloji Müzesi 403'teki nüshayı müellif nüshası hükmünde bir nüsha olarak temellendirirken esas aldığı bir diğer husus, muhtemelen nüshanın iki yerinde ana metnin üzerinin kırmızı kalemle yatık bir çizgi hâlinde çizilmiş olması ve kenarlarda tashih ve ilave bilgi kabilinden notların bulunmasıdır. Üstü çizilen ibareler, öncesinde yazılmış bulunan ibarelerdir ve tekraren yazılmıştır, bundan dolayı da tekraren yazıldıkları yerlerde üzerleri çizilmiştir. Tashih notları veya ilave bilgi notları ise yalnızca bu nüshaya özgü olmayıp diğer bazı eş-Şekâik nüshalarında da benzer notlara tesadüf edilmektedir. Üstelik bu tabi karşılanması gereken bir durumdur. Çünkü ister eş-Şekâik ister başka bir metin olsun yazma eserlerin istinsahından sonra istinsaha esas teşkil eden veya başka bir nüsha/nüshalarla mukabelesinin yapılması, bu mukabele sırasında da eksik kalan yahut yanlış yazılmış bulunan ibarelerin bir tashih notuyla kenara eklenmesi genel geçer bir hadisedir. Arkeoloji Müzesi 403'te nüsha da bundan hali değildir. Dolayısıyla nüshayı telif nüshası veya telif nüshası hükmünde bir nüsha olarak konumlandırabilmeye yetecek mukni bir bilginin -en azından nüsha üzerinde- mevcut olmadığı açıktır. Arkeoloji Müzesi 403'te kayıtlı nüshayı inceleyebilmeme yardımcı olan Mustakim Arıcı'ya bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

31 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Kadızâde Mehmed, no. 361, vr. 166a.

32 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Carullah, no. 1613, vr. 134b.

eliyle Zebîd şehri kadısı Cemâlüddin Mehmed b. Hıdır'ın isteği üzerine 969 Şevval'inde (Haziran-Temmuz 1562),³³ Sultan Süleyman'ın doktoru Kıvâmüddin Kâsım eliyle,³⁴ 975 yılında (1567-68) Mısır'da,³⁵ Ahmed b. Hacı Cemal tarafından 977 Cemaziyelahir'inde (Kasım-Aralık 1569) İstanbul'da,³⁶ İbrahim b. Mehmed el-Karamânî eliyle 978 Cemaziyellevvel'inde (Ekim 1570) Halep'te,³⁷ 979 Cemaziyelahir'inde (Ekim-Kasım 1571),³⁸ Hüsâm eliyle 986 Şevval'inde (Aralık 1578),³⁹ İbrahim b. Hüsâm b. Ahmed eliyle Kadı Hasan Efendi b. Şükrullah için 988 Cemaziyelahir'inde (Ekim-Kasım 1571),⁴⁰ Hasan b. Ramazan el-Borluvi eliyle 993'te (1585),⁴¹ Ahmed b. el-Hac Mehmed tarafından 994 Ramazan'ında (Ağustos-Eylül 1586),⁴² İbrahim b. Ahmed es-Sînûbî eliyle 996 Zilhicce'sinde (Ekim-Kasım 1588)⁴³ ve Murad b. Mehmed b. Mehmed eliyle 999 Receb'inde (Nisan-Mayıs 1591)⁴⁴ istinsahı tamamlanan nüshalar eş-Şekâik'in telif tarihine yakın olup da Sîvâsî hakkındaki ibarenin "عند البعض" olarak kayda geçirildiği nüshalardır. İlgili ibarenin bu şekilde yazıldığı diğer nüshaların -en azından istinsah tarihi belli olanlar- çoğu 17. yüzyılda,⁴⁵ bir kısmı da 18. yüzyılda⁴⁶ kaleme alınmıştır. Bütün bu nüshalar ve bunlara yansıyan bilgiler, telif nüshasında ilgili ibarenin "عند البعض" şeklinde yazılmış olduğunu düşünmeye imkân tanır. Bunun ne ölçüde doğru olup olmadığını tetkik için ilgili kelimenin diğer şekillerde yazıldığı nüshaların kronolojisine de bakmak gerekir.

"عبدًا لبعض" yazımının söz konusu olduğu Nuruosmaniye 3381'deki nüsha, aynı zamanda elimizde mevcut bulunan nüshalar içerisinde istinsah tarihi en eski olanıdır; 966 Receb'inde

33 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Serez, no. 1816, vr. 147b.

34 Taşköprizâde, eş-Şekâik, İnebey-Genel, no. 4305, vr. 154b.

35 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Reisülküttab, no. 665, vr. 268b.

36 Taşköprizâde, eş-Şekâik, İnebey-Ulucami, no. 2481, vr. 164a.

37 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Çankırı İl Halk, no. 407, vr. 171a.

38 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Ragıp Paşa, no. 1027, vr. 283b.

39 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Reisülküttab, no. 666, vr. 223b.

40 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Milli Kütüphane, no. A 3196, vr. 190b.

41 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Beyazıt, no. 5206, vr. 234a.

42 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Serez, no. 1818, vr. 158b.

43 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Veliyyüddin Efendi, no. 2436, vr. 261b.

44 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Bağdatlı Vehbi, no. 1134, 318a.

45 1000 (1591-1592) yılında (Veliyyüddin Efendi, no. 2434, vr. 209b), 1000 Ramazan'ında (Haziran-Temmuz 1592) Kefede (Milli Kütüphane, no. A 135, vr. 177a), Mehmed b. Hıdır eliyle 1001'de (1592-1593) Kayseri'de (Beyazıt, no. 5053, vr. 241b), 1002 (1593-1594) yılında (Nuruosmaniye, no. 3378, vr. 182a), Yusuf b. Ahmed eliyle 1011 Rebiülahir'inde (Eylül-Ekim 1602) (Kastamonu, no. 824, vr. 135a), Rıdvan isimli bir kimse tarafından 1020 Muharrem'inde (Mart-Nisan 1611) Tımişvar/Temeşvar şehrinde (Akhisar Zeynelzade, no. 1447, vr. 217b), İbrahim b. Hüsâm el-Kastamûnî eliyle 1022 Zilhicce'sinde (Ocak-Şubat 1614) (Ragıp Paşa, no. 1028, vr. 143b), 1027 Şaban'ında (Temmuz-Ağustos 1618) (Sadeddin Mübteği, no. 100, vr. 171b), Bekir b. Muhammed en-Nevâbâdî eliyle 1029 Cemaziyellevvel'inde (Nisan-Mayıs 1620) (Bağdatlı Vehbi, no. 1066, vr. 184a), 1041 Şaban'ında (Şubat-Mart 1632) (Adnan Ötügen, no. 1152, vr. 100a), Humus kadısı Ahî Efendi el-Aksarâyî'nin isteği ile 1050 Cemaziyellevvel'inde (Ağustos-Eylül 1640) Humus'ta (Seyyid Nazif, no. 44, vr. 201b), 1061'de (1650-1651) (Ragıp Paşa, no. 976, vr. 162a), 1070 Safer'inde (Ekim-Kasım 1659) (Adnan Ötügen, no. 2644, vr. 182a) yazılmış nüshalar bu kabildendir.

46 Bu çerçevede Mehmed b. İsmet b. İbrahim eliyle 1111'de (1699-1700) (Veliyyüddin Efendi, no. 2434, vr. 209b), 1115 (1703-1704) yılında Hatib Osman Efendi eliyle (Yazma Bağışlar, no. 6429, vr. 203a) ve 1175 (1761-1762) yılında (Atıf Efendi, no. 1899, vr. 217b) yazılmış iki nüsha söz konusudur.

(Nisan-Mayıs 1559) Mehmed b. Mehmed eliyle İstanbul'da yazılmıştır.⁴⁷ Bu nüsha *eş-Şekâik*'in telifinden bir yıl sonra yazıldığı için önemlidir. İlgili ibarenin benzer şekilde yazıldığı diğer bir nüsha Hacı Selim Ağa 817 numarada kayıtlıdır. Acemzâde Ahmed b. Mehmed eliyle 978 Zilkade'sinde (Mart-Nisan 1571) yazımı tamamlanan nüshada, istinsaha ilişkin ferağ kaydı bilgisinin hemen altında önemsenmesi gereken bir not mevcuttur. Bu notta müellifin talebesi olan Şaban b. Hasan el-Kastamûnî'nin asıl nüshadan yazdığı bir nüshanın kaynak nüsha olarak kullanıldığı kaydedilir.⁴⁸ İlgili ibarenin benzer şekilde yazıldığı 971 Safer'i (Eylül-Ekim 1563),⁴⁹ 981 Ramazan'ı (Aralık-Ocak 1573-74),⁵⁰ 993 Muharrem'i (Ocak-Şubat 1585),⁵¹ 997 Şevval'i (Ağustos-Eylül 1589)⁵² tarihli dört nüsha daha bulunmaktadır. Bu şekildeki yazım takdirinin bulunduğu ve istinsah tarihi belli olan diğer nüshaların hepsi 17. yüzyılda⁵³ kaleme alınmıştır. Bütün bu nüshalar içerisinde özellikle 966 Receb'inde (1559) istinsah edilmiş nüsha ile asıl nüshadan hareketle yazılmış bir nüshayı esas alan nüsha, “عبد البعض” şeklindeki yazıma belirli ölçüde gerçeklik atfetmeye olanak tanımaktadır.

Sivâsî'nin hâl tercümesindeki ilgili ibarenin bir isim tamlaması şeklinde “عبد البعض” olarak yazıldığı nüshalar noktasında ilk vurgu yapılması gereken, 967 Safer'i (Kasım 1559) tarihli Yeni Cami 858'de kayıtlı nüshadır. Nüshanın Mehmed Şerif adlı müstensihisi, el-Emir olarak bilindiğini, doğum yerine nispetle et-Tirevî, yaşadığı yere nispetle de İsevî⁵⁴ olarak tanındığını söylemiştir.⁵⁵ Nüsha, erken tarihli olması nedeniyle önemlidir. Fakat bu nüshayı daha da özel kılan husus, nüshanın sonraki iki nüshanın kaynak nüshası olmasıdır. Bu iki nüshadan ilki İsmail b. Muhammed el-Lârî eliyle 984 Muharrem'inde (Mart-Nisan 1576) istinsah edilmiştir.⁵⁶ Diğer nüshanın istinsah tarihi belli değildir ancak Yeni Cami 858'de kayıtlı nüshanın istinsaha ilişkin ferağ kaydı bilgisi aynıyla alıntılanmıştır.⁵⁷ Bunlardan il-

47 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Nuruosmaniye, no. 3381, vr. 235a.

48 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Hacı Selim Ağa, no. 817, vr. 264b.

49 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Pertev Paşa, no. 493, vr. 207b.

50 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Atıf Efendi, no. 1898, vr. 254b.

51 Akhisar kasabasından Mirza b. el-Hac Hasan es-Saruhânî tarafından yazılmıştır (*eş-Şekâik*, Esad Efendi, no. 2308, vr. 214a).

52 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Hafız Ahmed Paşa, no. 236-M, vr. 193a.

53 Bu çerçevede Edhemzâde Sinan b. Ahmed el-Çorluvi eliyle 1008 Rebiülahir'inde (Ekim-Kasım 1599) (Ankara İlahiyat, no. 36902, vr. 120b), 1018 Ramazan'ında (Kasım-Aralık 1609) (Eskişehir İl Halk, no. 382, vr. 262b), Osman b. el-Hâc Ömer eliyle 1024 Safer'inde (Mart 1615) (Milli Kütüphane, no. A 11295, vr. 198a), Abdullah b. Mehmed b. Ramazan eliyle 1129'da (1716-1717) (Beyazıt, no. 5205, vr. 247a), Ali Halife b. Mehmed eliyle 1055 Zilhicce'sinde (Ocak-Şubat 1646) (Edirne Selimiye, no. 576, vr. 154a), Edirne'de İbrahim Paşa Medresesi'nde müderris olarak kendini takdim eden Mustafa b. Ali eliyle 1059 Zilkade'sinde (Kasım-Aralık 1649) (Fatih, no. 4414, vr. 214b), Ahmed b. Mehmed eliyle 1072 Şaban'ında (Mart-Nisan 1662) İstanbul'da (Mihrişah Sultan, no. 315, vr. 124a), Mevlevî zümresinden bir kimse olarak kendini tanıtan Derviş Kadri eliyle 1076 Muharrem'inde (Temmuz-Ağustos 1665) (Manisa İl Halk, no. 5084, vr. 233b) yazılmış nüshaları zikretmek mümkündür.

54 Bununla günümüzde İzmir'in Selçuk ilçesine karşılık gelen Ayaslug'u kast etmiş olması muhtemeldir, zira Ayaslug Aydınoglu İsa Bey zamanında geniş bir imara konu olmuş ve âdetâ Aydınogullarının ilim ve kültür başkentine dönüşmüştür.

55 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Yeni Cami, no. 858, vr. 210a.

56 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Milli Kütüphane, no. A 11673, vr. 226a.

57 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Feyzullah Efendi, no. 1469, vr. 171a.

kinde Sîvâsî hakkındaki ibare, kaynak nüshadaki yazımla paralel olarak “عبد البعض” şeklinde yazılmışken ikincisinde “عبدًا لبعض” yazımı tercih edilmiştir. “عبد البعض” yazımının mevcut bulunduğu görece erken tarihli bazı nüshalar mevcuttur. Bunlardan biri 974’te (1566-67),⁵⁸ bir başkası Mustafa b. Şeyh Sinan es-Sirhânî eliyle Anadolu vilayetinde 980’de (1572-73),⁵⁹ bir diğeri de Seyyid Mustafa b. Seyyid Musa eliyle 992 Receb’inde (Temmuz-Ağustos 1584)⁶⁰ istinsah edilmiştir. İlgili ibarenin “عبد البعض” şeklinde yazılı olduğu 17. yüzyılda kaleme alınmış birkaç nüsha daha tespit edilebilmektedir.⁶¹ Gerek erken tarihli bir nüshaya dayanması, gerekse bu nüshanın sonraki birkaç nüsha için kaynak nüsha işlevi görmesi dikkate alındığında bu yazım şekline de kısmen bir doğruluk payı atfetmek mümkün gibidir.

“عند البعض” veya “عبدًا لبعض” veyahut “عبد البعض” şeklindeki üç ayrı yazımdan hangisinin telif nüshasındaki yazım şekli olabileceği hususu esaslı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Zira bibliyografik veriler, her üç yazım şekline de doğruluk atfetmeye imkân tanıyacak bilgiler içerir. Bu bilgiler, birkaç farklı zaviyeden karşılaştırılabilir. Böylesi bir mukayeseye, bu üç yazım şeklinin geçtiği en eski tarihli nüshalar üzerinden başlamak en doğrusudur. Bu açıdan bakıldığında en eski nüsha 966 Receb’i (1559) tarihli Nuruosmaniye 3381’de kayıtlı nüshadır ki, burada ilgili ibare “عبدًا لبعض” şeklinde yazılmıştır. En eski tarihli ikinci nüsha, ilkinden yaklaşık altı veya yedi ay sonra istinsah edilen 967 Safer’i (1559) tarihli Yeni Cami 858’de mahfuz nüshadır; bu nüshada ise ibarenin yazımı “عبد البعض” şeklindedir. 968 Rebiülevvel’inde (Kasım-Aralık 1560) tashihi tamamlanmış bir nüshada da ilgili ibare “عبد البعض” şeklinde yazılmıştır.⁶² Kronolojik olarak bunları takip eden 969 Şevval’i (Haziran-Temmuz 1562) tarihli Serez 1816’daki nüshada ise ilgili ibare “عند البعض” şeklindedir.⁶³ Görüleceği üzere en erken tarihli nüsha esas alınarak meseleye yaklaşıldığında, “عبدًا لبعض” şeklindeki yazım ilk sırayı alır. Ancak oldukça yakın tarihlerde yazılmış nüshalarda da diğer yazım şekillerine rastlanması, Sîvâsî’nin hâl tercümesindeki ilgili ibarenin yazımı bağlamındaki farklılaşmanın oldukça erken bir tarihte başladığını düşündürmektedir.

İkinci bir mukayese bağlamı, eş-Şekâik nüshalarının ilgili yazım biçimleri bakımından nasıl bir kümülatif dağılım gösterdiği hususu olabilir. Bu da kendi içinde birkaç farklı zeminde ele alınabilir. Telifinden hemen sonraki 30 küsur yıllık periyotta istinsah edilmiş nüshalar üzerinden bir sıralama yapıldığında ilgili ibarenin yazımı noktasında ilk sırayı,

58 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Konya Yusuf Ağa, no. 394, vr. 291 [Nüshada numaralandırma varak üzerinden değil, sayfa üzerinden gerçekleştirilmiş durumdadır.]

59 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Konya Bölge Yazmalar, no. 290, vr. 209a.

60 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Hasan Paşa, no. 1251, vr. 274b.

61 Ali b. el-Hüseyn eliyle 1001’de (1592-1593) (Beyazıt, no. 10268, vr. 196a), Mehmed b. Yusuf eliyle 1003 Rebiülevvel’inde (Kasım-Aralık 1594) (Milli Kütüphane, no. A 2797, vr. 158b), 1004 Cemaziyelahir’inde (Şubat 1596) (Serez, no. 1817, vr. 157b), Mahmûd b. Abdullah eliyle 1011 Cemaziyelahir’inde (Kasım-Aralık 1602) Bursa’da (İnebey-Ulucami, no. 2478, vr. 228a), 1041’de (1631-1632) (Hasan Paşa, no. 4137, vr. 206b), 1085 Şevval’inde (Aralık-Ocak 1674-1675) (Hasan Paşa, no. 4131, 137b) yazılmış nüshalar bu çerçevede zikredilebilecek nüshalardır.

62 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Yazma Bağışlar, no. 828, vr. 161a.

63 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Serez, no. 1816, vr. 147b.

“عند البعض” şeklindeki yazımın aldığı görülür. Zira hicri 965 ile 999 arasındaki tarihlerde toplamda 14 nüshada bu yönde bir yazıma rastlanır. İlgili tarih aralığında yazılmış altı nüshada “عبداً لبعض”, beş nüshada da “عبد البعض” yazımı söz konusudur. Böylesi bir mukayesenin, üzerinde istinsah tarihi bilgisi bulunan bütün nüshalar üzerinden gerçekleştirilmesi durumunda sıralama yine aynı kalmaktadır. Öyle ki istinsah tarihi bilgisinin mevcut bulunduğu 33 nüshada “عند البعض”, 15 nüshada “عبداً لبعض”, 12 nüshada da “عبد البعض” yazım şekline tesadüf edilir. Üzerinde herhangi bir istinsah tarihi bilgisi olup olmamasına bakılmaksızın bu yazı bağlamında incelenen bütün nüshalar içerisindeki dağılım söz konusu olduğunda da sıralama değişmez; ilgili ibare 58 nüshada “عند البعض”, 30 nüshada “عبداً لبعض”, 21 nüshada da “عبد البعض” şeklindedir. Nüsha sayıları odaklı bu mukayese, ilgili yazım şekillerinden hangisinin doğru olduğu yönünde bir değerlendirmeye elbette imkân tanımaz. Ancak böylesi bir mukayese en azından eş-Şekâik’in sonraki dolaşımında hangi ibarenin tercih konusu olduğunu görebilmeyi mümkün kılar. Bu açıdan bakıldığında ise “عند البعض” şeklindeki yazımın merkezi bir konumda olduğu söylenebilir.

Üçüncü bir mukayese bağlamı asıl nüshayla, yani telif nüshasıyla irtibat olabilir. “عبد البعض” şeklindeki yazımın söz konusu olduğu nüshalar için böyle bir irtibat -en azından mevcut nüshalar özelinde- tespit edilememektedir. Buna karşın diğer iki yazım örneğini telif nüshasıyla irtibatlandıran birkaç veri söz konusudur. “عبداً لبعض” açısından en dikkat çeken bilgi, Hacı Selim Ağa 817’deki nüshada yer alır. Acemzâde Ahmed b. Mehmed’in 978 Zilkade’sinde (1571) yazıya geçirdiği nüshada, istinsahta Taşköprizâde’nin talebesi olan Şaban b. Hasan el-Kastamûnî’nin asıl nüshadan hareketle istinsah ettiği nüshanın kullanıldığına dair bir not mevcuttur.⁶⁴ Burada zikredilen isim, Şaban b. Hamza el-Kastamunî olmalıdır. Zira bu künye altında bir isme⁶⁵ bazı eş-Şekâik nüshalarının sonunda paylaşılan bir fevaid notunda tesadüf edilir. Taşköprizâde’nin bilinmeyen eserlerinin sıralandığı notun⁶⁶ başlangıç kısmı şöyledir:

Musannifin öğrencilerinden olan ve Kadızâde olarak bilinen Molla Şeyh Mehmed b. Mahmûd der ki: “Ben musannifin öğrencilerinden olan Şaban b. Hamza el-Kastamûnî’nin ‘Bu kitabının telifi sırasında musannifin gözleri görmüyordu, o söylüyor biz de yazıyorduk’ dediğini işittim.”

Bu bilgi, Şaban b. Hamza el-Kastamûnî’nin eş-Şekâik’in telif sürecinde müellifle birlikte olduğunu ortaya koyar, bu hâliyle de Hacı Selim Ağa 817’deki nüshada kaydedilen bilgiyi teyit eder. Nuruosmaniye 3381’de kayıtlı olan 966 Receb’i (1559) tarihli en eski nüshanın da

64 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Hacı Selim Ağa, no. 817, vr. 264b.

65 Muslihuddîn Sürûrî’nin *Şerh-i Divan-ı Hâfız* isimli eserini 971 (1563-1564) yılında İstanbul’da yazıya geçiren Şaban b. Hamza isimli müstensih burada zikri geçen Şaban b. Hamza el-Kastamûnî olmalıdır (Velîyyüddîn Efendi, no. 2685, vr. 279). Bu bilgi için Muhammed Osman Doğan’a teşekkür ederim.

66 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Adnan Ötügen İl Halk, no. 944, vr. 75a-b; Carullah, no. 1613, vr. 134a-b; Hasan Hüsnü Paşa, no. 835-M, vr. 166b. Notun dizgilenmiş Arapça metni için bk. Arıcı – Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi*, s. 121-22. Notun tercümesi için bk. Kalaycı – Tan, “Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde”, s. 16-7, dp. 47.

aynı yazım şeklini içerdiği dikkate alındığında, “عبدًا لبعض” şeklindeki yazımın telif nüshasında mevcut olan doğru yazım şekli olabileceği ihtimali sanki güçlenmektedir. Bu ise hâlihazırda mevcut olan ve geniş bir dolaşım elde etmiş bulunan “عند البعض” şeklindeki yazımın, “عبدًا لبعض” yazımının bozulmuş şekli olabileceği yönünde bir öngörüye imkân tanır. Bunun ne ölçüde doğru olup olmadığı ise “عند البعض” şeklindeki yazımın telif nüshasıyla irtibatına işaret eden bilgilerin tahlilini gerektirir.

“عند البعض” şeklindeki yazımın asıl nüshayla irtibatına dair iki önemli veri vardır. Bunların ilki Mehmed b. Abdülkerim el-Germiyânî tarafından istinsah edilmiş olan Kadızade Mehmed 361’de kayıtlı nüshada yer alır. İlgili müstensih 980 (1573) yılında istinsahı, aynı yılın Şevval’inde de mukabelesini ve tashihini tamamladığı bu nüsha için asıl nüshadan kopulmuş bir nüshayı esas aldığı belirtilir.⁶⁷ Bu bilgi, Hacı Selim Ağa 817’deki bilgiye fazlaca benzer. Her iki nüsha da asıl nüshadan hareketle yazıya geçirilmiş birer eş-Şekâik nüshası üzerinden istinsah edilmiştir. Ancak bu iki nüshadaki yazımdan biri “عند البعض”, diğeri de “عبدًا لبعض” şeklindedir. Bu farklılığın nedeni tam olarak nedir? Ya bu metinleri üreten müstensihlerden biri ilgili ibareyi kendi nüshasında yanlış yazmıştır ve bu da sonraki nüshalarda yanlış yazıma sebep olmuştur ya da her iki nüshada yazım aynıdır ancak bu nüshalardan birini kullanan sonraki müstensihlerden biri ilgili ibareyi kendi nüshasında yanlış yazmış ve bu da sonraki süreçte nüshalar üzerinden büyüyen bir yazım yanlışına dönüşmüştür. Elimizde asıl nüshadan istinsah edildiği bilinen bir eş-Şekâik nüshası bulunmadığından ilk ihtimalin gerçekliği sorgulanamaz. Ancak ikinci ihtimale konu olan nüshalardan birinin istinsah tarihinin 978 (1571), diğerrinin de 980 (1573) olduğu ve bu tarihlerden önce istinsahı tamamlanmış pek çok eş-Şekâik nüshasında ilgili ibare bağlamında farklılaşma gözleendiği dikkate alındığında ilk ihtimal daha doğru görülebilir. Dolayısıyla Sivâsî’nin hâl tercümesindeki ibarenin “عند البعض” ve “عبدًا لبعض” şeklindeki farklılaşmasının, telif nüshasından üretilen ve sonraki nüshalara kaynaklık oluşturan nüshalardan kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir.

“عند البعض” şeklindeki yazımla ilgili olarak dikkat çekici ikinci veri, Carullah 1613’te kayıtlı nüshada yer alır. Müstensih Mehmed b. Hasan, 999 (1591) yılında Üsküdar’da istinsahını tamamladığı nüshayı Kadızâde Efendi olarak bilinen Ahmed Çelebi’nin kardeşi ve musannifin talebesi olan Mehmed Çelebi’nin kaleme aldığı bir nüshadan gerçekleştirdiğini belirtir.⁶⁸ Bu bilginin de Hacı Selim Ağa 817 nolu nüshada geçen bilgiyle benzeşen bir yönü vardır. Zira ilgili nüshada, Taşköprizâde’nin bir öğrencisi olarak sunulan Şaban b. Hasan [Hamza] el-Kastamûnî’nin nüshası esas alınmışken bu nüshada Taşköprizâde’nin bir başka talebesi olan Mehmed Çelebi’nin yazdığı nüsha kullanılmıştır. Aradaki tek fark, Şaban el-Kastamûnî’nin kendi nüshasını kaynak nüshadan yazdığı şeklindeki bilgidir. Fakat Taşköprizâde’nin talebesi olduğu dikkate alındığında, Mehmed Çelebi de kendi nüshasında asıl nüshayı veya bu nüshaya

67 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Kadızade Mehmed, no. 361, vr. 166a.

68 Taşköprizâde, eş-Şekâik, Carullah, no. 1613, vr. 134b.

çok da uzak olmayan bir nüshayı kullanmış olabilir. Taşköprizâde'nin bu iki talebesinin aynı zamanda onun eserleriyle ilgili ilave bilgilerin nakledildiği ve yukarıda giriş kısmı alıntılanan fevaid notu bağlamında keşişen bir tarafı söz konusudur. Çünkü notu nakleden kişi olan Kadızâde Molla Şeyh Mehmed b. Mahmûd, Carullah 1613'te zikri geçen Mehmed Çelebi'dir. Onun kendisinden nakilde bulunduğu kişi ise Şaban b. Hamza el-Kastamûnî'dir. İlgili nakilde "Bu kitabının telifi sırasında musannifin gözleri görmüyordu, o söylüyor biz de yazıyorduk" diyen kişi Şaban el-Kastamûnî'dir. Bu durumda, Şaban el-Kastamûnî'nin aksine Mehmed Çelebi'nin eserin telifi sürecinde Taşköprizâde'nin yanında bulunmadığı söylenebilir.⁶⁹

Sivâsî'nin hâl tercümesindeki ibarenin telif nüshasında gerçekte "عند البعض" olarak mı yoksa "عبداً لبعض" şeklinde mi geçtiğini yukarıda anlatılanlardan hareketle cevaplamak gerçekten güçtür. Zira bibliyografik veriler her iki yazım şekli bağlamında eşit düzeyde ikna ediciliğe sahiptir. Ama bunlardan hangisinin özgün versiyon ve hangisinin de bu özgün versiyonun bozulmuş şekli olduğunu tespit etmek zordur. Buna bir de "عبد البعض" şeklindeki yazım şekli eklendiğinde, mesele daha da giriftleşmektedir. "عبد البعض" şeklindeki yazımın asıl nüshayla irtibatlandırılabilceği bir verinin bulunmadığı ifade edilmişti. Ancak bu yazım şeklinin geçtiği en erken tarihli nüsha olan 967 Safer'i (1559) tarihli Yeni Cami 858 nüshasının müstensihî, en az istinsah ettiği nüsha kadar önemsenmeyi hak eden biridir. Bu müstensih, Nev'izâde'nin (ö. 968/1561) Fazıl Emir başlığı altında hâl tercümesine yer verdiği kişidir. Nev'izâde ismini hatırlayamadığını belirttiği bu kişinin Tireli olduğunu ve Küçük Emir olarak bilindiğini kaydeder. İlim tahsilinin ardından sürekli olarak şehirden şehire seyahat etmeyi âdet hâline getiren Fazıl Emir, 987 (1579-80) yılında Kahire'de vefat etmiştir. En dikkat çeken vasfı, güzel ve hızlı yazı yazabilme becerisidir; öyle ki *eş-Şekâik*'in telifinden hemen sonra eserin her ay bir nüshasını istinsah etmiş ve günlük iaşesini bundan elde ettiği gelir ile temin etmiştir. Bir diyardan başka bir diyara göç etmek istediğinde bütün evrakını yakmayı âdet edinmiştir. Bu nedenle de telif ettiği eserleri, yaygınlık kazanmamıştır. Kahire'de vefat ettiğinde kendi hattıyla yazdığı 40 cilt kadar kitabı geride bırakmıştır.⁷⁰ Bu bilgiler, özellikle de *eş-Şekâik* merkezli ifadeler gerçekten dikkat çekicidir ve önemsenmeyi hak etmektedir. Zira 967 Safer'inde istinsah ettiği nüsha, ilk nüsha olarak kabul edilse bile bu tarihten itibaren her ay bir nüsha yazdığı yönündeki bilgi, Fazıl Emir'in günümüze ulaşan veya ulaşmayan, ya da göremediğimiz pek çok *eş-Şekâik* nüshasının müstensihî olabileceği anlamına gelir. Üstelik onun çokça seyahat eden biri olduğu yönündeki bilgi, *eş-Şekâik*'in dolaşımında onun fazlaca role sahip olabileceğini düşündürür. Nev'izâde'nin onun her ay bir *eş-Şekâik* nüshasını yazıya geçirdiği yönündeki bilgi ilk başta abartı gibi gelebilir; ancak Yeni Cami 858'deki nüshada Fazıl Emir'in nüshayı 40 günde yazdığı bilgisi dikkate alındığında,⁷¹ ilgili bilginin pek de abartılı olmadığı söylenebilir.

69 Şeyhî Mehmed Efendi başlığı altında hâl tercümesine yer veren Nev'izâde, onun mülazemetini Taşköprizâde'nin yanında tamamladığını, ardından uzun süre farklı İslam beldelerinde kadılık yaptığını belirtir (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, I, 791).

70 Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, I, 1001-2.

71 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, Yeni Cami, no. 858, vr. 210a.

Fazıl Emir'in kendi hattıyla olan nüshada “عبد البعض” olarak yazıldığı ibarenin, bu şekilde yazıldığı nüsha sayısının diğer yazım şekillerinin söz konusu olduğu nüshalara göre az olması düşündürücüdür. Eğer Nev'izâde'nin verdiği bilgi doğruysa, Fazıl Emir'in çok sayıda nüshanın müstensihî olması, onun ilgili ibare bağlamında “عبد البعض” şeklindeki yazımının da çok sayıda nüshada mevcut olması gerekir. Ancak mevcut durumda, onun kaleminden çıktığı tespit edilebilen başka bir nüsha söz konusu olmadığı gibi, ilgili ibarenin “عبد البعض” olarak yazıldığı nüsha sayısı da diğer yazım şekillerine göre azdır. Fazıl Emir'in istinsah ettiği Yeni Cami 858'de kayıtlı nüshanın, en az iki eş-Şekâik nüshasına kaynaklık ettiği tespit edilebilmektedir. Ancak bu iki nüshadan birinde ilgili ibare Fazıl Emir'in nüshasında olduğu gibi “عبد البعض” şeklinde iken diğerinde “عبدًا لبعض” olarak kayıtlıdır. “عند البعض” ya da “عبدًا لبعض” şeklindeki yazımlardan hangisinin özgün, hangisinin bozulmuş versiyon olduğu yönündeki soru, bu kez “عبد البعض” ve “عبدًا لبعض” ikilisi için terettüp etmektedir. Üstelik bu hâliyle daha haklı ve anlamlı bir soruya dönüşmektedir. Çünkü “عبد البعض” şeklindeki yazım ile “عبدًا لبعض” şeklindeki yazım, şekilsel olarak farklılık gösterse bile anlam itibarıyla aynıdır.

Fazıl Emir'in nüshası kaynak olarak kullanılmasına rağmen, ilgili ibarenin onun nüshasındakinden farklı olarak “عبدًا لبعض” şeklinde yazıldığı nüsha, “عبد البعض” şeklindeki yazımların “عبدًا لبعض” şeklinde bir tashihe tabi tutulmuş olması ihtimalini beraberinde getirir. İlgili ibarenin “عبدًا لبعض” şeklinde yazıldığı bazı nüshalar incelendiğinde bu ihtimali doğrulayacak bazı örneklerle karşılaşılır. Öyle ki bu nüshalarda ilgili ibare bağlamında muhtemelen sonradan gerçekleştirilmiş bazı tasarruflar göze çarpar. Örneğin Konya Bölge Yazma Eserler 5643'teki nüsha ile Manisa İl Halk 5084'teki nüshada ilgili ibarenin yazımında harflerin istifi, ibarenin “عبد البعض” şeklinde yazıldığını gösterir. Bu istife karşın ibarenin “عبدًا لبعض” şeklinde okunmasını ve anlaşılmasını temin edecek şekilde *dal* harfinin üzerine bir *tenvîn* işareti konulmuştur. Benzer bir durum “عبدًا لبعض” şeklindeki yazımın asıl nüshayla irtibatı açısından merkezî bir konumda olan Hacı Selim Ağa 817'deki nüsha için de geçerlidir. Zira metinde ilgili ibarenin yazım istifi, “عبد البعض” şeklinde okumaya imkân tanır, buna karşın iki harfin birleşme noktasında bir *tenvîn* işareti bulunur. *Tenvîn* işaretinin, nüshalarda -hatta zikri geçen bu nüshalarda bile- pek yaygın bir uygulama olmadığı dikkate alındığında, buradakinin bir tashih veya tavzih niteliği taşıdığı söylenebilir.⁷²

Acaba ilgili ibarenin “عبد البعض” şeklinde yazıldığı nüshalardan birinden hareketle kendi nüshasını istinsah eden sonraki müstensihler, bu şekildeki bir ibareyi Arapça açısından sınıktılı bularak “عبدًا لبعض” şeklinde tashih etmiş olabilirler mi? Bu mümkün gibidir, özellikle *tenvîn* işaretinin ilave edilmiş olması bunu destekler. Bu, elbette bir olasılıktır ancak mevcut durumda bunu destekleyen örneklerin bulunduğu göz ardı edilmemlidir. Fazıl Emir'in nüshasından önce istinsah edilmiş 966 Receb'i (1559) tarihli nüshada ilgili ibarenin “عبدًا لبعض”

72 Yazma Bağışlar 828'deki nüshanın genelinde harekelenmeye pek başvurulmamasına karşın, “عبد البعض” şeklindeki yazımın yine bu şekilde okunacak şekilde *ayn* harfinin üzerine *fetha*, *be* harfinin üzerine *cez*m ve *dal* harfinin üzerine *fetha* konulmak suretiyle harekelendiği, böylelikle anlamın koruma altına alındığı görülebilmektedir. Bu da *tenvîn* işaretine benzer tarzda ama farklı istikamette bir tasarruf olarak değerlendirilebilir.

şeklinde kayıtlı olması, ilk tahlilde söz konusu olasılığın tutarlılığına kısmen gölge düşürüyor gibidir. Fakat Nev'izâde'nin "Kitâb-ı Şakâ'ik'uñ evâ'il-i zuhûri olmağla her ay bir nüshasını mâh-ı temâm gibi itmâm idüp tesviye-i umûr-ı libâs u ta'âm iderdi" şeklindeki ifadesinden hareketle Fazıl Emir'in telif edilir edilmez eş-Şekâik'i istinsah etmeye başlamış olabileceği düşünülebilir. Bu ise "عبد البعض" şeklindeki yazımın "عبد البعض" şeklindeki yazımın bir tashihi olabilmesi ihtimalini -en azından- mümkün kılmaktadır.

"عبد البعض" şeklindeki yazımın "عبد البعض" şeklinde tashihli bir yazıma dönüşmüş olması muhtemeldir. Fakat mesele bir tarafında bu iki yazım şeklinin diğer tarafında da "عند البعض" şeklindeki yazımın bulunduğu bir mukayese üzerinden değerlendirildiğinde hangisinin doğru hangisinin yanlış, hangisinin bir doğrunun bozulmuş ya da bir yanlışın düzeltilmiş versiyonu olarak görüleceği hususu belirsizdir. En azından incelenebilen nüshaların ortaya koyduğu bibliyografik bilgiler bizi, Sivâsî'nin hâl tercümesini doğrudan ilgilendiren ibarenin telif nüshasında "عند البعض" şeklinde olduğu, bunun yanlışlıkla "عبد البعض" şeklinde bir yazıma dönüştüğü, bu sonuncusunun ise "عبد البعض" şeklinde gramatik olarak tasrih edilerek düzeltildiği yönünde bir öngörüye sevk eder. Muhtesibzâde'nin, Taşkoprizâde'nin 968 Receb'indeki (1561) vefatından bir ay kadar önce onu ziyaret edip tercüme için izin talebinde bulunduğu bilinmektedir. Onun hicri 968 ile 975 tarihleri arasında gerçekleştirdiği üç tercümede de ilgili ibare "عند البعض" şeklindeki yazım doğrultusunda tercüme edilmiştir. Hatta bunlardan sonuncusu olan *Mecma'u'l-eşraf*'ta Taşkoprizâde'nin bu işe yetkin olup olmadığını test etmek için kendisinden bir miktar örnek tercüme istediği, onun da bu doğrultuda bir örneği kendisine kıraat ettiği yönündeki bilgiye bakılırsa⁷³ Muhtesibzâde'nin bu doğrultuda çevirdiği ilk kısmın Sivâsî'nin de hâl tercümesini içine alıyor olması, kıraatı sırasında da Taşkoprizâde'nin bunu dinlemiş olması bile ihtimal dâhilindedir. Çünkü Sivâsî'nin hâl tercümesi elimizdeki nüshalarda genellikle ilk 15 sayfada yer alır. Muhtesibzâde'nin gerçekleştirdiği tercüme tarihinin, yukarıda meseleyi müzakere sadedinde önem atfedilen eş-Şekâik nüshaları kadar erken bir tarih oluşu ayrıca önemsenmelidir. Eserin Taşkoprizâde hayattayken Âşık Çelebi'nin yaptığı bir tercümesinin günümüze ulaşmamış olması gerçekten üzücüdür. Zira ulaşıyorsa, Taşkoprizâde'ye takdim edildiği, onun da "Mevlânâ 'Âşık, biz bunu Türkî yazmış-ıduk. Tercemede bihüde zahmet ihtiyâr itmişsüz" şeklinde mukabelede bulunduğu kaydedilen⁷⁴ tercüme ilgili ibarenin yazımı açısından asli bir kriter olabilirdi. Zira bu tercüme, Nev'izâde'nin aktardığından anlaşılacağı üzere Taşkoprizâde'nin içeriğinden haberdar olduğu bir tercümedir. Ama ne yazık ki bir nüshası mevcut değildir.

73 Bu bilgi şu şekildedir: "Bu 'abd-i haķir ve müstemend-i fakir tercemeye şürü' şadırında müşârün ileyh câmi'ü'l-menâķib hażretleri henüz hayâtda olup tercemeye istizân için hużur-ı şeriflerine varduğda bu haķirüñ kemmiyyet-i hâlinde ve keyfiyyet-i ahvâlinde kirâren ve mirâren tafahhuş buyurup tafşilen ma'lûm [A 152b] idindüklerinden soñra "Allâhu Tebârek mübârek itmiş ola. Lâkin bir miğdâr tahîr olınuğda ne kaçâr zahmet dağı olursa getirilse kelâma duĥûlünüz ve maflûba vuşûlünüz ne minvâl üzredür, mesmü'umuz ve ma'lûmumuz olsa" diyü buyurduklarında ol hażretüñ bu teklifi hâtrâ olup tahîr olınandan bir miğdâr ihzâr olınmışdı. Egerçi hezâr itizâr u iftûķarla kırâat itdüm. El-haķ kemâl-i istilâ-yı haçletden kendümde gitdüm. Bu nâ-tüvâna 'ariz olan haçlet [T 181a] ü hayrete mutafaţın olup luţfla dehân açup şükrin beyân ile istihsân buyurup hażlar gösterüp du'â eylediler" (Muhtesibzâde, *Mecma'u'l-eşraf*, s. 500).

74 Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-hakâik*, I, 595.

Sivâsî'nin hâl tercümesindeki ibaredeki noktanın tayini bağlamında yaşanan farklılaşmanın resmedildiği ve bunun muhtemel nedenlerinin sorgulandığı bütün bu değerlendirmeler, mezkûr farklılaşmanın eş-Şekâik'in telifinden sonraki süreçte gerçekleşmiş olabileceği varsayımına dayanır. Bu farklılaşmanın telif sürecinde gerçekleşmiş olabileceği de düşünülebilir. Taşköprizâde, eş-Şekâik'in hatimesinde eseri arkadaşlarından birine imla ettirdiğini ve bu imlanın da 965 Ramazan'ının sonunda cumartesi günü İstanbul'da tamamlandığını belirtmiştir. Cumartesi günü ilgili ayın son gününe yani 30. gününe karşılık gelir. Eserin mukabelesi ise 965 Şevval'inin 26'sı perşembe günü İstanbul'da tamamlanmıştır. Bu durumda eserin, telifinin ardından geçen 26 günlük zaman zarfında mukabele edildiği anlaşılmaktadır.

Kadıızâde Mehmed Çelebi'nin Şaban b. Hamza el-Kastamûnî'den naklettiği fevaid noutunda, eserin telif sürecinin mahiyeti konusunda göz ardı edilemeyecek bir ifade yer alır. İlgili notta Şaban el-Kastamûnî'ye atfen sunulan "Bu kitabının telifi sırasında musannifin gözleri görmüyordu, o söylüyor biz de onun yanında söylediğini yazıyorduk. (كان المولى مصنف) "وقت تأليفه كتابه هذا أعمى ويحمر ونحن عنده نكتب قوله" şeklindeki ifade bu açıdan dikkat çekicidir. Bu noktada da özellikle "O söylüyor biz de onun yanında söylediğini yazıyorduk" ibaresinin delaleti tartışılmalıdır. Bu ifade birkaç anlama yorulabilir; belki yazan kişi Şaban el-Kastamûnî'dir ve aslında kendisinden bahsettiği hâlde tazim gereği "biz" ifadesini kullanmaktadır. Ancak bir eş-Şekâik nüshasında, Şaban el-Kastamûnî'nin asıl nüshadan yazdığı bir nüshanın kaynak nüsha olarak kullanılmış olması, asıl nüshanın Şaban el-Kastamûnî tarafından imla edilmediğini düşünmeye imkân tanır.

İkinci ihtimal, asıl nüshanın imlasında birden fazla kişinin farklı zamanlarda ve belki nöbetleşerek görev almış olabileceğidir. Bu durumda, Şaban el-Kastamûnî de bu kişilerden biri olmaktadır. Bu ihtimale göre onun da aralarında bulunduğu bu kişiler, aynı nüshanın imlasında farklı zamanlarda veya sürelerde katkıda bulunmuşlar demektir. Bu ise asıl nüshanın çeşitli bölümlerinin farklı kişilerin hattını içerdiği anlamına gelir. Mevcut nüshalar içerisinde bu vasfa kısmen uyan bir nüsha Arkeoloji Müzesi 403'te kayıtlıdır. Fakat nüshanın çoğunun tek bir hatla olması, hat farklılaşmasının yaşandığı kısımların birkaç varakla sınır olması ve farklılaşan kısımlarda sayfa renklerinin değişmesi, nüshanın normalde tek bir kişinin kaleminden çıktığını, eksik kalan kısımların ise sonradan yazılarak aralara yerleştirildiğini düşündürür. Bu ise farklı kişilerin, metni nöbetleşe imla etmiş olabilecekleri ihtimaliyle örtüşmez. Ayrıca Taşköprizâde'nin eseri arkadaşlarından birine imla ettirdiği yönündeki bilgisi de bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Üçüncü bir ihtimal eserin ilk telifinin imlasının birden fazla kişi tarafından eş zamanlı olarak yazılmış olabileceğidir. Ancak gerek Şaban el-Kastamûnî'nin asıl nüshadan hareketle bir eş-Şekâik metnini istinsah ettiği yönündeki bilgi gerekse Taşköprizâde'nin arkadaşlarından birisine imla ettirdiği bilgisi, eş zamanlı yazım düşüncesini yanlışlar. Belki üçüncüsüyle ilişkili ancak kısmen farklı dördüncü bir ihtimal ise tek bir kişi eliyle telif nüshası imla edilirken mecliste bulunanların - Taşköprizâde'nin izni dâhilinde ya da onun hiç haberi olmadan- kendi nüshalarını yazmış olabilecekleridir. Bu ihtimal, hem Taşköprizâde'nin hatimede dile getirdiği

imla ettirme hususunu hem de Şaban el-Kastamûnî'nin "O söylüyor, biz de onun yanında söylediğini yazıyorduk" şeklindeki ifadeyi nakzetmeyecek bir izah gibidir. Ancak bunun bir eserin telifindeki alışıldık teamüle aykırı olması, böylesi bir ihtimale ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir. Yine de Taşköprizâde'nin gözlerinin görmüyor olduğu ve telif nüshasının onun tahrirlerinin bir başkası tarafından imla edilmesi yoluyla yazıldığı hususunun da pek alışıldık bir durum olmadığı dikkate alındığında az da olsa bu ihtimale gerçeklik atfetmek mümkün gibidir.

Beşinci bir ihtimal *eş-Şekâik*'in muhtevasının önce tefrika hâlinde yazıya geçirilmiş olması, sonra da bu tefrikaların tek bir metinde ve belirli bir tasnif doğrultusunda derlenmiş olmasıdır. Bu ihtimal telif nüshasının tek elden imla edildiği gerçeğini nakzetmez. Dahası Şaban el-Kastamûnî'nin dile getirdiği hususu daha anlamlı bir zemine oturtmaktadır. Bu durumda onun "O söylüyor, biz de onun yanında söylediğini yazıyorduk" şeklindeki ifadesi eserin telif nüshasından ziyade, telif esas teşkil eden bilgilerin parça parça imla edilmesine raci olmaktadır. Çok sayıda isme dair bilgi içeren kapsamlı bir metin olduğu dikkate alındığında, *eş-Şekâik*'in başından sonuna Taşköprizâde'nin tek celsede veya birbirini müteakip eden celselerde şifahen söylediği hususların imla edilmesi yoluyla şekillenmiş olması zaten pek olası değildir. Muhtemelen hafızasındaki bilgiler, önce ayrı ayrı notlar hâlinde imla edilmiş, sonra da bunlar belirli bir sistematik doğrultusunda telif nüshasında tek elden bir imlaya konu olmuştur. Bu ihtimal, ilk tahlilde biraz spekülatif görülebilir ancak Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'in dibacesinde geçen "Kendimi bildim bileli âlimlerin menkıbelerini ve haberlerini hep çok sevmişim, onlardan geriye kalanları ezberlemeye hep istekli olmuşumdur. Hatta bu yüzden bu aciz hafızamda kitaplar ve defterler dolduracak ölçüde fazla şey birikti" şeklindeki ifadesi⁷⁵ ile hatimesinde bir dua sadedinde dile getirdiği "Bu kitabın derlenmesinde gayret gösteren arkadaşlardan ve dostlardan Allah razı olsun"⁷⁶ şeklindeki ifadesi bu ihtimalin kısmen de olsa dikkate alınmasına imkân tanır. Özellikle hatimedeki ifade, *eş-Şekâik*'in bir derleme sürecinin neticesinde ortaya çıktığını ve bu süreçte de pek çok kişinin katkıda bulunduğunu gösterir. Bu durumda ise Sîvâsî'nin hâl tercümesindeki ibarede yaşanan ve sonraki sürece yayılan yazım farklılaşmasının, *eş-Şekâik*'in parça parça derlenmesi sırasında ve belki farkına varılmadan yaşanmış olması muhtemel görülebilir. Müteferrik notlardaki ibarenin telif nüshasına aktarımında ya da telif nüshasının mukabelesi sırasında bir farklılaşma yaşanmış olabilir. Zira mevcut tablo, ne kadar geriye gidilirse gidilsin ilgili ibare bağlamındaki farklılaşmanın eserin telif sürecine raci bir tarafı olduğunu düşündürmektedir.

Altıncı bir ihtimali de Muhtesibzâde'ye borçluyuz. O *Mecma'u'l-eşrâf*'ta Taşköprizâde'nin hâl tercemesinin sonunda şu bilgiyi paylaşmaktadır:

Kütübü resâ'ilden otuzdan ziyâde müellefâtı olup [A 153a] lâkin 'arîza-i dîde tahrîr ü tesvîde mâni' olmuş. Hattâ Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye'nün bir miqdârî hâlet-i 'amâda dinilüp kendüler terkîbin buyurup erbâb-ı başîretden bir dânişmendi tahrîr idermiş. Bu tîrîkle beyâz olmuş.⁷⁷

75 Taşköprizâde, *eş-Şekâik* (Furat), 2; (Hekimoğlu), 19-20.

76 Taşköprizâde, *eş-Şekâik* (Furat), s. 560; (Hekimoğlu), s. 862-3.

77 Muhtesibzâde, *Mecma'u'l-eşrâf*, s. 501.

Duyuma dayalı dolaylı bir bilgi olsa da eş-Şekâik'in bir kısmının, hatta belki çoğunun henüz gözleri görüyorken Taşköprizâde tarafından telif edildiği, görme yetisini kaybetmesi sonrasında da kalan kısmı kendi tahrirleri üzerinden bir öğrencisine imla ettirdiği ve eş-Şekâik'in bu şekilde temize çekildiğini ifade eden bu bilgi, Sîvâsî'nin hâl tercümesindeki ibarenin yazımıyla ilgili olarak farklı bir ihtimal vazetmeye olanak tanır. Eğer gerçekten Muhtesibzâde'nin zikrettiğinden anlaşıldığı şekliyle Taşköprizâde, eş-Şekâik'in ilk müsveddesini yazmaya gözleri gördüğü sırada kendi başlamışsa bu durumda metnin başlarına denk gelen Sîvâsî'nin hâl tercümesi bu müsveddede yer alıyor olmalıdır. Belki hem onun müsveddesinin hem de kaldığı yerden diğer bilgilerin tek bir metinde temize çekilmesi sırasında, Sîvâsî ile ilgili ibarenin noktasında bir değişim yaşanmış olabilir. Buna mukabil Muhtesibzâde'nin ifade ettiklerinin eş-Şekâik'in terkibi veya metinleşme sürecinden önce Taşköprizâde tarafından parça parça tutulmuş notlara karşılık geliyor olması da mümkündür. Böyle olduğu varsayıldığında ise Muhtesibzâde'nin bu bilgisinin beşinci ihtimalle keşif, hatta onu tevşik eden bir tarafı olduğu söylenebilir. Zira beşinci ihtimal, eş-Şekâik'e medar olan bilgilerin ilkin parça parça derlendiği, sonra da bunların Osmanlı padişahlarının yöneticilik süreleri dikkate alınarak bütünleşik bir metinde bir araya getirildiği yönündedir.

Sonuç

Şihâbüddin es-Sivâsî'nin Sivas ahalisinden biri mi yoksa Sivas ahalisinden birisinin kölesi mi olduğu hususunun bir noktanın takdirine bağlı oluşu gerçekten manidardır. Sîvâsî ile ilgili gerçekte vaki olan durum veya Taşköprizâde'nin gerçekten onunla ilgili ifadesi tam olarak nedir bilinmez ama kendisiyle ilgili bilginin tek bir nokta üzerinden farklılaşabiliyor oluşu bizi metin neşirlerinde daha dikkatli olmaya davet etmektedir. Tarih, her sağlamada aynı sonuçların elde edildiği matematiksel bir alan olmayıp her yeni bakışta farklı anlamların, buna bağlı olarak da yeni tasavvurların belirebildiği esnek ve müphem bir alandır. Bu durum, gereksiz gibi görünen ve bazen yüz çevrilen ayrıntıları, gerçeğin tahmin edile-nin de ötesinde gerekli ve tamamlayıcı resimsel tonlarına dönüştürebilmektedir. Bu ise bize perspektifleri, tabiatıyla bu perspektifleri mümkün kılabilecek ayrıntıları çoğaltma ve tarihe bütünsel bir zaviyeden bakma sorumluluğu yüklemektedir. Her ayrıntının önemli olduğu bir noktada, bu ayrıntılara vâkıf olmaya imkân tanıyacak her bilgi, her metin ve her nüsha önemli hâle gelmektedir. Bu ise tenkitli neşir faaliyetini, telif nüshasına yakın veya hattı itibarıyla okunaklı birkaç nüsha üzerinden yürütülemeyecek ölçüde yükü ağır bir sorumluluğa dönüştürmektedir. Umarız eş-Şekâik'in adına yakışır gereklilikte bir tenkitli neşri uzak olmayan bir gelecekte gerçekleştirilebilir. Umarız, çünkü Şekâik nüshalarında bu yazıda ele alınan türde pek çok yazım farklılaşması söz konusudur.

Kaynaklar

- Arıcı, Mustakim – Mehmet Arıkan. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Arslan, Şükrü. “Şihâbüddin es-Sivâsi ve ‘Uyûnu’t-Tefâsir’indeki Metodu”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990): 188-214.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çınar, Fatih. “Bir Mutasavvıf Olarak Şihâbüddin es-Sivâsi ve ‘Cezzâbü’l-Kulûb’ İsimli Eseri Bağlamında Bazı Tasavvufî Görüşleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2003): 239-66.
- “Şihâbüddin es-Sivâsi’nin ‘Risâletü’n-Necât’ Adlı Eseri Bağlamında Nefsin Islahına Dair Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014): 19-44.
- Dartma, Bahattin. “Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbüddin es-Sivâsi (860/1455) ve Tefsiri”. *Dini Araştırmalar*, 4/11 (2001): 133-45.
- “Şihâbüddin es-Sivâsi: Hayatı ve İlmi Şahsiyeti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2005): 89-106.
- Demirel, Harun Reşit. “Şihâbüddin es-Sivâsi’nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûlüne Dair Riyâdu’l-Ezhâr fî Cilâi’l-Ebsâr İsimli Eseri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2005): 107-16.
- Fuzûlî. *Fuzûlî Divânı*, (haz. Abdülhakim Kılınç). İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Gönül, Behçet. “İstanbul Kütüphanelerinde Al-Şakaik Al-Numaniye Tercüme ve Zeyilleri”. *Türkiyat Mecmuası*, 7-8/2 (1940-1942): 136-68.
- Güneş, Abdülbaki. “Şihâbüddin es-Sivâsi ve Tefsirinde Takip Ettiği Yöntem”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1994): 179-220.
- Habîbî Ahmed b. Derviş. *ed-Devhatü’l-irfâniyye fî ravzati ulemâ’i’l-Osmâniyye* (haz. Ramazan Ekinci). İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Tehâfütü’t-Tehâfüt*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, no. 734.
- Kalaycı, Mehmet – Muzaffer Tan. “Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzade Emrullah Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 62/1 (2021): 1-90.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku’ş-Şekâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1269.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* (nşr. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı ve Metin Hülâgü). I-V. İstanbul: Sebil Yayınları, 1996.
- Muhtesibzâde Mehmed Hâkî. *Mecma’u’l-esrâf: Hâkî’nin Şakâ’ik Tercümesi* (haz. Mehmet Yunus Yazıcı). İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2021.
- *Terceme-i Şekâik-i Nu’mâniyye*. Milli Kütüphane, no. A 11028; Milli Kütüphane, no. A 8967; Milli Kütüphane, no. A 9317; Milli Kütüphane, Ürgüp Tahsin Ağa, no. 374; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 2220; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no. 924; Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, no. 355; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 2022; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no. 3234; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no. 3379.
- *Hadâiku’r-reyhân*. Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, no. 230; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 3152; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 1000.
- Muslihuddîn Sürûrî. *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no. 2685.
- Nev’îzâde Atâyi, *Hadâ’iku’l-hakâ’ik fî tekmileti’ş-Şakâ’ik* (haz. Suat Donuk). I-II. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ritter, Hellmut. “Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar”. *Türkiyat Mecmuası*, 7-8/2 (1940-1942): 1-93.

Sülün, Murat. "Şehâbeddin Sivâsî". *DİA*, XXXVIII, s. 418-420.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye* [İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebna'z-zamân* adlı eserinin hamisinde]. Kahire 1310.

----- . Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

----- . (nşr. Ahmed Suphi Furat). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

----- . (nşr. Seyyid Muḥammed Tabâtabâi Bihbehâni). Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 2010.

----- . (haz. Muhammet Hekimoğlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

----- . (trc. Muharrem Tan). İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

----- . Amasya Beyazıt Kütüphanesi, no.1121; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no. 36902; Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, no. 249; Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, no. 5052, 5053, 5205, 5206, 10268; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no. 2434, 2436, 2437; Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, no. 4099, 4305; Bursa İnebey Kütüphanesi, Kurşunlu, no. 142; Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 2478, 2481, 2482; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, no. 1251, 4131, 4137; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, no. 576, 673, 687; Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, no. 383; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, no. 817; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, no.1030; İstanbul Arkeoloji Müzesi, no. 403; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 332, 768, 824, 1324, 2007; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no. 887; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk, no. 290, 3696, 5643; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, no. 394; Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, no. 1098; Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, no. 236-M; Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, no. 812; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, no. 1447; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk, no. 1349, 5084, 6713; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no. 455; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no. 1469; Milli Kütüphane, no. A 135, A 944, A 964, A 2789, A 2797, A 3196, A 3570, A 4465, A 6646, 9193, A 11295, A 11673, FB 389; Milli Kütüphane, Adana İl Halk, no. 1127; Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk, no. 1152, 2644, 2673, 2675, 2813; Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk, no. 171 ,407; Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk, no. 382; Milli Kütüphane, Samsun İl Halk, no. 225; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 976, 1027, 1028; Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, no. 362; Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, no. 1898, 1899, 1900, 1901; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 3273, 3274; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no. 1066, 1134; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no.1613; Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, no. 264; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 2308; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no. 4412, 4413, 4414, 4415; Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no. 603; Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no. 835, 835-M; Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, no. 771; Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, no. 361; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, no. 753; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, no. 358; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 2076; Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hilmi – F. Fehmi, no. 229; Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, no. 315; Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, no. 1460; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no. 3378, 3380, 3381, 3382; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 493; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, no. 665, 666; Süleymaniye Kütüphanesi, Sadeddin Mübteği, no. 100; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no. 1816, 1817, 1818, 1819, 1820; Süleymaniye Kütüphanesi, Seyyid Nazif, no. 44; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no. 1380; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 828, 6429; Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, no. 858.

Yaşar, Hüseyin. "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihâbüddin Sivâsî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı". *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu-I Aydınöğulları Tarihi 04-06 Kasım 2010 (Bildiriler)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 447-59.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Berat Açıl, Sadık Yazar, Kadir Turgut, Özgür Kavak.
Tenkitli Neşir Kılavuzu (Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin).
İstanbul: İSAM, 2022, 155 sayfa.**

Abdullah UĞUR*

Kelam, tefsir, tasavvuf gibi İslami ilimlere dair yazılmış klasik Türkçe eserler ancak son zamanlarda hak ettiği ilgiyi görmeye başlamıştır. Bundan önce daha çok Arapça metinlere ağırlık veren bu alanlarda, Türkçe literatürü oluşturan Arap harfli eserler yakın zamanda tanıtılmaya ve neşredilmeye başlandı. Bu doğrultuda tenkitli neşir konusu da yeniden gündeme geldi ve İSAM birkaç yaz boyunca “Osmanlı Türkçesi Tenkitli Neşir Kursu” düzenledi. Bu çalışmanın bir sonucu olarak da Berat Açıl, Sadık Yazar, Kadir Turgut ve Özgür Kavak’ın müşterek mesaisiyle bir kılavuz yayımladı. Bu kılavuz yazarların da ifadesiyle “önceleri daha ziyade edebiyat ve tarih alanıyla sınırlı iken son yıllarda Osmanlı ilim ve düşünce mirasına yönelik hemen her disipline akademisyenin artan ilgisinin farklı disiplinlere ait metinlerin neşirini de gündeme taşımaya” sonucu ortaya çıkmıştır (s. 9).

“Tenkitli Metin Neşirinde İnceleme Bölümü” (s. 21-3), “Tenkitli Metin Hazırlama” (s. 25-70), “Dil İçi Çeviri” (s. 71-5), “Notlandırma” (s. 75-9) ve “Kaynak Gösterme, Kaynakça ve Dizin Hazırlama” (s. 79-87) başlıklarıyla beş ana bölümden oluşan kitabın sayfa aralıklarından da görüleceği üzere ağırlık merkezi tenkitli metnin hazırlanması konusudur. Bu beş ana bölümü tenkitli metin terimleri özelinde hazırlanmış bir lügatçe ve ekler izler. Bu ekler arasında da en az kitabın ana metni kadar önemli olan “tavsif örnekleri”, “tenkitli neşir şeması” ve “çeviri yazı alfabesi” bölümleri yer alır.

İlk ana bölümden önce yazarlar yaklaşık iki sayfalık bir kısımda tenkitli neşrin tanımını ve amacını açıklarlar: “Tenkitli neşir çalışması bütün nüshaları tavsif etmenin ve mukayese edip aparatta göstermenin yanı sıra müellife, esere, metne, nüshalara ve konuya dair araştırmalar yapıp gerekli yerlerde açıklayıcı notlar eklemeyi de kapsar” (s. 19). Bu cümleden okuyucu bütün nüshaların mukayese edileceği gibi bir anlam çıkarabilir. Hâlbuki cümle içerisinde “ve seçilen nüshaları mukayese edip” ifadesine yer verilseydi cümle daha açık olurdu. Bununla birlikte cümledeki “aparat” kelimesi de okurun zihin dünyasında bir çağrışım yapmayabilir. Çünkü bu kelime bir tenkitli neşir terimidir ve okur henüz bu terime

* Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı,
abdullah.ugur@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5165-7462

aşına değildir. Sosyal bilimlerin hangi alanında yüksek lisans yapıyor olursa olsun öğrencilerin yazma eserle teması oldukça kısıtlıdır. Bu noktada akla “Acaba kitabın sonuna eklenen lügatçe kısmı ve bu kısımda anlamları verilen terimler kitabın başında ‘Kavramsal Çerçeve’ başlığıyla bir bölüm olarak bulunsa okur için daha kolay olmaz mıydı?” sorusu gelir. Bu terimler temsil gücü yüksek örneklerle ve açıklamalı olarak verilebilirdi. Yani kitap aslında “Tenkitli neşir bir ilimdir ve her ilim gibi bu ilmin de kendine ait terimleri vardır. Bu terimleri öğrenmeden herhangi bir yazma esere nüfuz etmek zordur. Bu bakımdan öncelikle bu terimleri örnekleriyle beraber izah etmeye çalışacağız” diye başlayabilir ve gerekli terimler okura sunulabilirdi. Böylelikle metnin ilerleyen kısımlarında da çokça zikredilen “nüsha, mukabele, mütalaa, semâ, icâzet, cetvel, tezhip” gibi kavramlar için okur tekrar tekrar lügatçeye müracaat etme ihtiyacı duymazdı. Bu sistem kitap boyunca devam etmektedir.¹ Örneğin “nüsha farkı-varyant” başlığı altında verilen ikinci örnekte fark “müstakil: -B” şeklinde gösterilmiştir (s. 55). Fakat buradaki kesme işaretinin (-) kelimenin metinde eksik olduğuna işaret ettiği daha ileride anlatılmıştır (s. 61). Kılavuz, okurun belirli bir seviyede olduğu düşünülerek hazırlanmış gibi dursa da metin tenkidi ile belki de ilk kez bu kılavuz sayesinde tanışacak hayli okur olsa gerektir. Yine bu bağlamda kitabın ek kısmına alınan nüsha tavsifi örnekleri de metnin içerisine verilebilir ve daha fazla görsel üzerinden nüsha tavsifi adım adım açıklanabilirdi. Mesela herhangi bir yazma eserin ilk varağı konularak besmele, hamdele ve salvelenin nerede bittiği, başından hangi kısmın yazılması gerektiği görsel üzerinde işaretlenebilirdi. Aynı şekilde yazma eserin istinsah/ferâğ kaydının nerede bulunabileceği, buradaki tarihin nasıl okunacağı gibi daha pratiğe dönük bir yöntem takip edilebilirdi.

Tenkitleli metin hazırlamak için yazarlar oldukça ayrıntılı bir şema ortaya koymuş ve gerekli işlemleri de adım adım belirtmişlerdir.² Nüsha tespitinden başlayarak birçok konuya değinen bu kısımda kimi noktalara dikkat çekilmelidir. Nüsha tespiti ve tavsifi başlığı altında nüshaların hangi kritere göre sıralanacağı belirtilmemiştir. Oysa nüshaların kronolojik olarak sıralanması hem tenkitli neşir ameliyesini yapan kişi hem de okur için büyük kolaylıklar sağlar. Tenkitçinin edisyon-kritik öncesinde nüshaları kronolojik olarak bir Excel dosyasında sıralaması da eserin hangi tarihlerde daha yoğun olarak çoğaltıldığı gibi birtakım sorulara cevap vermesini kolaylaştırır. Ayrıca nüsha tavsiflerinde kendisi görülemeyen ve katalog bilgisi aktarılan nüshaların da asteriks işareti “*” ile gösterilmesi ve bunun belirtilmesi uygun olur.

Aynı bölümde 2.4.1. başlığı altında yazarlar okuru istinsah kaydı hakkında uyarırlar: “nüshada bir önceki istinsah kaydı tek başına yer alabileceği gibi önceki ve eldeki nüshanın

1 Kılavuzun bu yapısı Kâtip Çelebi'nin *Levâmi'ü'n-nûr* tercümesinde *Atlas Minör*'ün ilk resimli sayfalarını anlatma çabasını hatıra getiriyor: “Sahife-i evveli vasatı bir kitâbedir ki ism-i kitâb ve ism-i musannif ve ism-i ressam ve tarih-i resm-i kalemi rûmî ile yazılıp kitâbenin fevkinde beş insan sureti ve ikişer dahi yemin ü yesârda tasvir olunmuşdır. Kitâbe fevkinde bir koca papas küre-i arzı baş üzerine alıp iki eli ile tutmuş ve iki şahs dahi elelerinde bir pergâl birer taraftan durup küreyi resm iderler...”

2 Özellikle kitabın ekler kısmında bulunan tenkitli neşir şeması metin tenkidi yapacak araştırmacıların işini oldukça kolaylaştıracaktır (s. 128-9).

bazen içine sinerek, bazen de mecburen bir şecere çıkarır ve yaptığı neşir de müellif nüshasına çok yakın düşmeyebilir ve hatta çoğu zaman “nüshalardan bir nüsha”dan fazlası değildir. Müellif nüshası çoğu zaman “farazi” bir nüshadır ve gerçekte müellifin zihninde olan ile kâğıda dökülen arasında da farklar vardır. Bu bakımdan o ideal metne yaklaşmak güç, belki de imkânsızdır. Bunu açıkça okura söylemenin de bir zararı olmasa gerektir.

Bu kısmı takip eden “Metnin Yazılması ve Düzenlenmesi” başlığı altında yazarlar okura sayfa düzeninin nasıl olması gerektiğini anlatırlar. Burada 7. madde olarak verilen “mensur metinlerin neşrinde nüsha ya da nüshaların satır numarası verilmez” maddesi itiraza açıktır. Takibi manzum metinlere göre daha zor olan mensur metinlerde en azından esas alınan nüshanın bir rumuz ile gösterilmesi ve yine aynı nüshanın satır numarasının verilmesi hem tenkitli neşri hazırlayan araştırmacı için hem de okurları için büyük kolaylık sağlar. Özellikle tenkitli neşrin yazma nüsha ile mukabele edilmesi gereken durumlar için satır numarası oldukça işlevseldir.

Çeviri yazı ve imla başlığı altında yazarlar “tam transkripsyon” ve “hafif transkripsyon” denilen iki sistem kabul ettiklerini ve neşirin tercihinine göre bunlardan birini kullanabileceğini belirtirler. Hafif transkripsyon sisteminin de “toplumun her kesiminden okura ulaşmak amacıyla” kullanıldığını söylerler. Şüphesiz bu konu bir kılavuz metninde tartışılmak için biraz fazla özel ve çetrefillidir. Fakat metinden kimi transkripsyon işaretlerinin kaldırılıp kimilerinin bırakılmasının metnin okur tarafından anlaşılmasında yardımcı olduğu zehabına da kapılmamak gerekir.⁵ Yine kılavuzun boyutlarını aşan fakat konunun uzmanı olan akademisyenlerinin tartışması gereken bir diğer sorun Osmanlıca metinlerin neşirlerinin niçin kendi alfabesi ile yapılmadığıdır.⁶

Kitabı hazırlayanlar edisyon-kritik için en gerekli aletlerden olan transkripsyon alfabesi için de bir çözüm sunarlar. Maalesef daha önce yapılan tezlerde kullanılan birçok fontun unicode olmayışının, yani evrensel kod niteliği taşımamasının birçok soruna sebep olduğu ehlinin malumudur. Unicode olmayan fontlar Word dosyasını Pdf’ye çevirirken bozulabilir ve bu fontlarla yazılan metin içerisinde arama yapmak bazen zor ve bazen de imkânsızdır. Mesela Kültür Bakanlığı’nın e-kitap olarak hazırladığı divanlar, mesnevîler ve tezkireler unicode olan bir fontla hazırlanmadığından içerisinde arama yapmak için transkripsiyon alfabesinden her harfin geçtiği yeri bir kez bulmak ve o harfe karşılık gelen “şekli” tespit etmek gerekmektedir. Bu küçük bir ayrıntı ve kolayca düzelecek bir sorunmuş gibi gözükebilir. Fakat aslında en başından bütün çalışmaları kapsayacak bir fontun olması en azından edebiyat

Stemma”, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 6 (2013), 34-8. Bir örneği için bk. Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bican and His Envârü'l-âşıkın*, Cambridge: Harvard University, I, 137-40.

5 Konu hakkında bk. Ali Emre Özyıldırım, “Tarihî Seyri İçinde Divân Şiiri Metinlerinin Popüler Yayınları: Amaç Neydi, Sonuç Ne oldu?,” *Metin Neşri: Problemler, Öneriler, Tespitler* (haz. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Klasik, 2017, s. 64-88.

6 Mesela İbrahim Kutluk’un hazırladığı tezkireler böyledir. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şuarâ* (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: TTK, 1978. Hem Arap harfli hem Latin harfli neşri birleştirmeye yönünde yapılan çalışmalar da vardır: <https://www.thebakiproject.org/main/tr/> [erişim: 06.10.2022].

çalışmaları için elimizde bugün çok verimli bir “big data”nın olmasını sağladı.⁷ Kitabı hazırlayanlar bu durumu dikkate alıp Talat Öncü'nün hazırladığı bir klavye eklentisini okurlara tavsiye ediyorlar. Akademi belki Talat Öncü ismine yabancı olabilir fakat kitap dünyasıyla biraz haşır neşir olanlar onun zengin kitaplığından, kendi kütüphanesi için kurduğu sistemden ve diğer girişimlerinden haberdardırlar. Öncü'nün hazırladığı fontun eleştirilecek tek yönü, sadece bir harfi tape edebilmek için birkaç farklı tuşa basma gerekliliği olabilir. Bu da oldukça zaman alıcı olup efektif bir yöntem değildir. Bir de vâv-ı ma'dûle olarak adlandırılan hâb, hâhiş, hâce gibi kelimelerde yazılan fakat okunmayan vav harfinin transkripsyon alfabesinde unutulmuş olduğu görülmektedir.

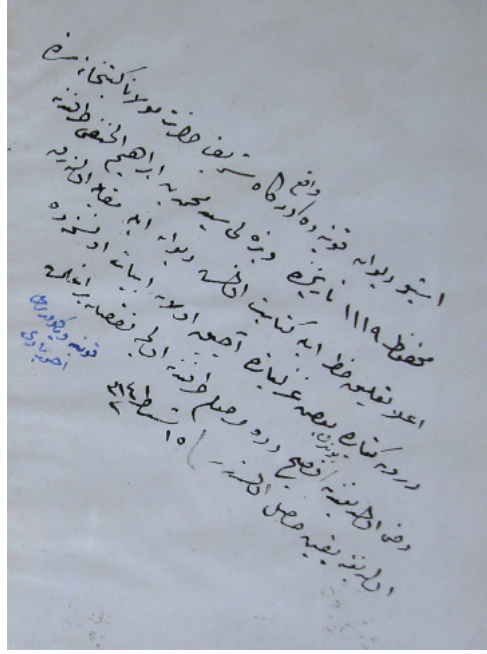
Hâlihazırda elimizde bulunan “Gentium”, “Gentium Plus” fontları ve İSNAD sisteminin hazırladığı fontlar unicodedur ve herhangi bir zorluk çıkarmadan kolayca yazmaya elverişlidir. Eğer yine de yeni bir font yazılması gerekiyorsa bunun Türkçe Tipografi Topluluğu ile birlikte gerçekleştirilmesi daha güzel olabilir. Böylelikle transkripsyon için kullandığımız font belki artık sadece işlevsel olmaktan çıkıp estetik bir forma da bürünür.

Kılavuzun belki de en önemli kısmı renkli görseller ile desteklenmiş lügatçe kısmıdır. Yazının başında da önemine binaen bu metnin kitabın ön tarafına çekilmesi gerektiğine değinilmişti. Fakat bu eserin bir yazma eser terimleri sözlüğü değil, tenkitli neşir çalışması olduğu şeklindeki bir eleştiri şöyle cevaplanabilir: yazma eserlerin dünyasına nüfuz etmeden bir metni tenkitli olarak neşretmek muhaldir. Lügatçe hazırlanırken görsellerin transkripsyonu da verilseydi ve görselde neye bakmamız gerektiğine dair bir yönlendirme olsaydı -mesele ilgili yeri görsel üzerinde işaretlemek gibi- okur lügatçeden daha çok faydalanabilirdi. Örnek olarak verilen ferağ kaydı (s. 91) ve hemen onu takip eden fevâid kayıtları (s. 91-2) latinize edilebilirdi. Temellük kaydına dair verilen ilk örneğin görseli ise okunamayacak kadar küçüktür (s. 112). Yazma eser üzerinde bulunan bu tip kayıtların neşir için ne ifade edebileceğine dair küçük bir açıklama da lügatçeye eklenebilirdi.⁸ Mukabele kaydı için verilen örnek ise Arapça bir esere aittir. Hâlbuki bu kitap Osmanlı Türkçesi için hazırlanmış bir tenkitli neşir kılavuzuydu burada verilen örnekler de Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış eserlerden seçilmelidir. Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde 2202 numarada kayıtlı Fasih Ahmed Dede'nin *Divân*'ının bir nüshasında böyle bir mukabele kaydı bulmak mümkündür:

7 Bu konu bir kitap tanıtımı yazısının boyutlarını oldukça aşmaktadır. Bu yönde en azından edebiyat metinleri bağlamında çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Umulur ki bu çalışmalar meyvesini versin ve yüzyıllar boyunca kelimeleri, onların geçirdikleri değişimleri kolayca takip edebileceğimiz bir sisteme erişelim.

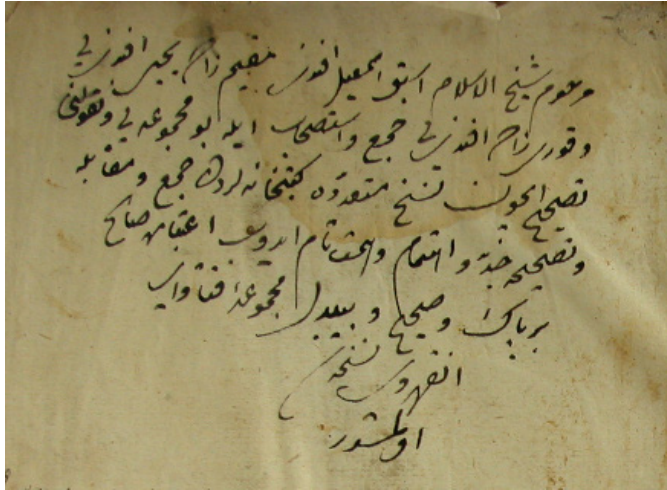
8 Krş. Selami Ece, *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri I-II*, Erzurum: Basın Yayın Dağıtım, 2015, s. 315.

Görsel 2. Edirne Selimiye Kütüphanesi 2202



Yahut Türkçe yazılmış bir mukabele kaydı örneği verilebilirdi ki onun da bir örneği yine aynı kütüphanede 4614 numarada kayıtlıdır:

Görsel 3. Edirne Selimiye 4614



Takip eden kısımda bulunan basılı kataloglar ve dijital veri tabanlarının toplu olarak verildiği kısım araştırmacılar için büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Hemen ardından verilen

tavsif örnekleri de hiçbir eksiğe yer bırakmayacak şekilde ayrıntılı olarak hazırlanmıştır ve tenkitli neşir çalışmalarında örnek alınmalıdır.

Bütün bunların dışında kılavuz -belki de her kılavuz gibi- bize çok mükemmel bir dünya sunuyor. Oysa yazma eserler üzerinde çalışmak ve onlardan hareketle tenkitli bir metin kurmak çoğu zaman dağınık ve müşkül bir mesai gerektirir. Nüshaları çok olan eserlerin gruplanamadığı veya bir nüshanın hangi nüshadan istinsah edildiğinin anlaşılamadığı durumlar sıklıkla görülür. Bununla birlikte önemsiz ve küçük olduğu düşünülen fakat belki de ilk kez tez çalışmasında yazma eser dünyası ile karşı karşıya gelen araştırmacı için çözülmesi güç problemler de vardır. Neşre esas alınan nüshada bir kelimenin birkaç yerde farklı yazılması ile imla birliğinin bozulması, Arap harfleriyle yazılan ayet ve hadislerin bir satırdan uzun olup sayfa düzenini bozması gibi durumlar okur için önemsizse de neşir için büyük sorunlardır.

Son olarak yazarlar kılavuzda bunu açıkça söylemeseler de müellif merkezli bir tenkitli-neşir anlayışı takip ediyorlar. Aslında bu anlayış Türk akademisinde tenkitli neşrin başlangıcından beri süregelmiştir. Metni müellifin elinden çıkan hâline en yakın hâle getirmek, yani diğer bir deyişle metni yazıldığı anda dondurmamak demek olan bu anlayışa karşılık son zamanlarda metin/nüsha merkezli bir anlayış da gelişti. Metni yıllar boyunca nasıl kopyalandığı, hangi değişikliklere maruz kaldığı, nasıl alımlandığı ve dilin doğal gelişimiyle birlikte hangi kelimelerin dışarıda bırakıldığı gibi yönlerden de inceleyen bu yöntem her eser için uygulanabilir değilse de özellikle çok fazla varyantı olan metinlerin tenkitli neşrinin kurulmasında tercih edilebilir. Bununla birlikte kılavuzda daha çok edebî eserlere ağırlık verildiği de görülmektedir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Abuzer Dişkaya. *Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 404 sayfa.

Mehmet Zahit SEZER*

Metafiziğin son birkaç yüzyılda aldığı tüm darbelere rağmen bilimsel bir hüviyete sahip olup olamayacağı, yalın ifadesi ile mümkün olup olmadığı, şayet cevap olumlu ise bunun keyfiyeti meselesi dinî düşünce mensuplarının gündemini kaçınılmaz olarak meşgul eden ve bir süre daha meşgul edecek gibi görünen bir konudur. Bu hesaplasmaya girişen Abuzer Dişkaya *Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi* başlıklı doktora tezini, günümüzde metafizik yapmanın imkânını yokladığı bir çalışma olarak 2020 yılında savunmuştur. Bir sene sonra *Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi* ismiyle neşredilen metin, bir takriz ve ön söz eklenmesi dışında tez metniyle aynıdır. Birinci, ikinci ve felsefi akledilirlerin yaklaşık bin yıllık bir süreçteki izini süren çalışma, İslam düşüncesinin önde gelen 20 ismini tarihsel araştırmasının parçası kılar-ken aynı zamanda bu isimleri son bölümde metafiziğe yönelik eleştirilere karşı geliştirdiği cevabında yardımına çağırmakta ve önceki dört bölümdeki tarihsel araştırmasını güncel cevabının zemini kılmayı hedeflemektedir. Eserin barındırdığı tarihsel araştırmanın ve hesaplama fikrinin kendinde önemini ve anlamını peşinen teslim etmek gerekmektedir. Fakat gayesinin kendisine kazandırdığı değere rağmen eser birtakım eksikliklerle maluldür. Bu yazı, işaret ettiği ufkun önemini teslim etmekle birlikte eserdeki giderilmesi gereken eksikliklere odaklanmaktadır.

Eser, “ontoloji olarak metafizik yapmak” (s. 35) şeklinde nitelediği obje merkezli klasik felsefe yapma tarzının modern dönemde yerini süje merkezli felsefeye bırakmasıyla birlikte metafiziğin bir meydan okuma ile karşı karşıya kaldığını ve yeni süje merkezli felsefede metafiziğin tekrar temellendirilmesi gerektiğini söyleyerek başlamaktadır. Metafiziğin, “akledilirler” anlayışı ile doğrudan irtibatlı olduğunu belirten Dişkaya (s. 33), meselenin İslam düşüncesindeki serencamını sunmayı süje merkezli felsefede metafiziği yeniden temellendirme gayesinin öncesine yerleştirerek iddiaları için bir zemin inşa etmeyi hedeflemektedir. Buradan hareketle akledilirler meselesinde köşe taşı sayılabilecek düşünürler kronolojik olarak ve felsefi akledilirler meselesi içerisinde dâhil oldukları aşamayı yansıtacak şekilde

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.
zahitsezer@marun.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2432-5160

tasvir edilmektedir. Her bir düşünürde tartışılan meselelerin mihverini felsefi akledilirlerin haricî mi zihnî mi kabul edildiği, kabulün nasıl delillendirildiği, deliller vasıtasıyla çözüme kavuşanların ve yeni açmazların neler olduğu, klasik bir filozofun ontoloji olarak metafizik yapmanın yeterli kavramsal araçlarına sahip olup olmadığı soruları oluşturmaktadır. Bu noktada iki meselenin öne çıktığı söylenebilir: 1- Felsefi akledilirlerin birinci ve mantıki akledilirlerden nasıl ayrıştırılacağı, 2- felsefi akledilirlerin varlık tarzının ne olduğu. Felsefi akledilirlerin varlık tarzına ilişkin tartışma daha ziyade hariçten nasıl elde edildikleri, hariçle mutabakatlarının nasıl sağlandığı, ikinci akledilirlerden olmaları hasebiyle zihnî iken nasıl hariçten haber verebildikleri gibi sorular etrafında dönmektedir. Çalışma, incelediği her bir ismin konu hakkındaki görüşlerini doğrudan ve sadece düşünürün kendi eserlerine müracaatla inşa etmeyi denemektedir. Dolayısıyla çalışmanın en önemli bileşenini bu inşayı mümkün kılacak malzeme temininin teşkil ettiği söylenebilir.

Öncelikle tarihsel araştırmanın ve inşanın zemininde yer alan malzemenin sıhhatine ve dakiklığına ilişkin eksikliklere işaret edip söz konusu malzeme üzerine inşa edilen genel hükümlerin tartışmaya açık yönlerine değinilecektir. Bu itibarla malzemenin sıhhatini ve dakiklığını incelerken tercüme sorunlarına, referans sisteminin eksikliklerine, işaret edilen kaynaktaki bulunmayan pasajlara, metnin iç atıflarındaki yanlışlıklara, dipnotlarda geçmesine rağmen kaynakçada bulunmayan eserlere, literatür kullanımına ve değerlendirmesine yer verilecektir.

Çalışmada serbest tercüme yöntemi benimsenmiştir. Zira tercüme pasajlarda sıklıkla takdim, tehir, hazf, ziyade gibi tasarruflarda bulunulmuştur. Yazarın felsefi akledilirler gibi zorlu bir konuda lafzi tercüme yerine mefhumu esas alan bir tercüme tarzı benimsemesi isabetli görülebilecek olsa da bazı tasarruflarda aşırıya kaçıldığı, diğer bir ifadeyle metnin yorulduğu düşünülebilir. Doğrudan tezde kullanılan kaynaklara dayanarak kimisi gramatik tahlildeki hatalara kimisi de kavram tercihlerine bağlanabilecek tartışmaya açık tercüme pasajlara birkaç örnek zikredilebilir;

1. وعلة وجود كل شيء وثبوت الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطرابا موجود إذن للإنبيات موجودة.¹

Her bir şeyin varlığının sebebi de hak ve hakikat sahibi olduğundan; Varlığı [inniyeti] olan her şeyin hakikati [mahiyeti] de olacaktır. İşte bu yüzden zorunlu olarak illet de mevcut olacaktır. Zira onun kaynaklık ettiği var olanlar (inniyat) mevcuttur (s. 50).

Bizi “işte bu yüzden zorunlu olarak illet de mevcut olacaktır” cümlesine ulaştıracak lafzi karinelere sahip olmadığımızdan, metni açma gayesine matuf olsa da ziyade cümlelerin köşeli parantez içerisinde yahut tercüme pasaj bittikten sonra yer alması daha uygun olabirdi. Bu sayede okuyucu hem filozofun ifadelerinin yalın hâlini görebilirdi hem de yazara ait çıkarımlar hakkında kafa karışıklığına düşmezdi. Bu hâliyle, serbest tercümeyle dayanan

1 Ya'küb b. İshak el-Kindî. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. Mahmud Abdülhâdi Ebû Ridde), Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369, s. 97.

“alıntıdan anlaşıldığı üzere Kindî’ye göre eşyanın hakikatine dair bilgi, kendisi de hak ve hakikat olan illete dair bilgi sayesinde mümkün olmaktadır” (s. 50) şeklindeki çıkarım aslında yorumlu bir tercümeyle dayanmasına rağmen, okuyucu tarafından bizzat Kindî’nin (ö. 252/866) ifadelerinden elde edilmiş gibi anlaşılmaya açıktır.

Bir sonraki örnekte, yazarın esas aldığı tahkike göre üst paragrafın “ثم” ile başlayan son beş kelimesi ile alt paragrafın “غير أن التی” şeklinde başlayan ilk cümlesinin mübtedasına kadar alınması suretiyle tercüme edilen ibareler -kullanılan tahkikin uygun gördüğü paragraf bölümlemesinin hatalı bulunmasından ötürü bu şekilde alınmış olabilirse de- gramatik bir tahlil hatasını ihtiva etmektedir:

2. ... ثم هكذا إلى غير النهاية.

غير أن التي تمر إلى غير النهاية لما كانت كلها من نوع واحد صار حال الواحد منها هو حال الجميع وصار أي واحد منها أخذ هو بالحال التي يوجد عليها الآخر.²

Bu şeyler yani ikinci akledilirler bu şekilde sonsuza kadar devam edebilirler. Çünkü aynı ve tek türdendirler (s. 77).

Bu tercümenin, Fârâbî’ye (ö. 339/950) göre birinci akledilirler ile ikinci akledilirlerin birbirinden nasıl ayrıştırılacağını gösteren kıstası temellendirdiği dikkate alındığında, daha dakik bir tercümeyle ve bu dakik tercümenin akabinde çalışmanın iddiasına delil olarak kullanılmayı hak ettiği düşünülebilir. Zira çalışmanın asıl gündemlerinden biri de filozofların akledilirleri diğer akledilir türlerinden nasıl ayırt ettiği. Fârâbî üzerinden ortaya koyulan kıstas sonraki filozoflarda da ona atıfla işlenmektedir. “Fârâbî’ye göre ikinci akledilirlerin en önemli özelliğini ‘art arda nihayetsizce birbirine arız olabileme’ oluşturmaktadır. Bu kıstas bir akledilirin ikinci akledilirlerden olup olmadığını tespit edebilmek için vazedilmiştir. Fârâbî ve ondan sonra gelen filozoflar, özellikle de İbn Sînâ, bu kıstastan ikinci akledilirler ile diğer bir akledilir çeşidini birbirinden ayırt etmek için istifade etmiştir” (s. 96). Hâlbuki meselenin temellendirilmesi için kullanılan tercümenin Fârâbî’deki aslına müracaat edildiğinde art arda sonsuza kadar yüklenmenin ikinci akledilirleri birinci akledilirlerden ayırt etme kıstası olduğundan bahsedilmediği görülecektir. Bilakis, ibarelerin hemen devamında birbiri üzerine sonsuzca yüklenme noktasında birinci ve ikinci akledilirlerin aynı durumda olduğu vurgulanır: “Söz konusu eklentilerde (levâhik) birinci makullerin bulunduğu durum, ikinci makullerin bulunduğu durumla aynıdır. Her bir eklentiden onları kuşatan, tek bir şeydir.”³ Fârâbî’nin muhtemelen sofistlerin birbiri üzerine sonsuzca ilişmenin genelde bilgiyi özeldi ise tarifi imkânsız kılacağı yönündeki iddialarını cevaplama amacıyla kaleme aldığı bu pasajda, açıkça birinci akledilirler ile ikinci

2 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986 s. 64-5. Dişkaya bu metinden alıntı yapıyor da kaynakçada zikretmediği için kullandığı baskının bu olup olmadığı belirsizdir. Fakat verilen tüm sayfa numaralarının bu baskı ile birebir örtüşmesinden hareketle aynı baskı olduğu düşünülebilir.

3 فإنه بالحال التي توجد عليها المعقولات الأول في هذه اللواحق هي بعينها الحال التي توجد عليها المعقولات الثواني، فالذي يعمها من كل لاحق شيء، واحد بعينه (Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, s. 65).

akledilirlerin sonsuza uzanan eklentiler almakta aynı durumda olduğu ifade edilir. Dolayısıyla birinci ve ikinci akledilirleri birbirinden ayırt etmek için kullanılabilir “nihayetsizce birbirine arız olabileme” şeklindeki bir kıstasa delalet eden herhangi bir veriye sahip değildir. Buna rağmen Dişkaya şöyle demektedir:

Bu meseleyi Farabi, Kitâbü'l-hurûf'ta ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Buna göre tekrar eden ikinci akledilirler benzer ve tek bir hükme sahiptirler. Çünkü bunlardan tekrar eden bütün kavramların muhtevasına işaret eden tek bir tümel anlam vardır. Bu şekilde Farabi'nin akledilirler anlayışında, ikinci akledilirleri böyle olmayan ezcümle felsefi akledilirlerden ayırt etmemizi mümkün kılacak sağlam bir kıstasa ulaşmış bulunmaktayız. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu kıstası, akledilirleri birbirinden ayırmak için Farabi'den çok İbn Sînâ ve özellikle Sühreverdi kullanacaktır (s. 97-8).

Sühreverdi (ö. 587/1191) bölümünde Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ve Behmenyâr'ın (ö. 458/1066) bu kıstası kullandığından söz edilir (s. 196). Bu sayfada söz konusu kıstas için Fârâbî'nin yukarıda gösterdiğimiz *Kitâbü'l-Hurûf*'taki ibarelerine işaret edilmektedir ki, bu ibarelere dayanarak mezkûr kıstasın elde edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştik. Yine bu sayfada İbn Sînâ'nın söz konusu kıstasa dair görüşleri için *el-Mübâhasât* adlı eserinin 131. sayfasına atıfta bulunuluyor olsa da İbn Sînâ bölümünde aynı eserin aynı sayfasına atıf verilerek gündeme alınan mevzu “nihayetsizce tekrar” meselesi değildir. Son olarak, bu sayfada Behmenyâr'ın sözü edilen kıstasa ilişkin görüşleri için *et-Tahsîl* isimli eserinin 180. ve 181. sayfalarına işaret edilmektedir ki ne Behmenyâr'ın kitapta işlendiği müstakil bölümde bu sayfalara herhangi bir atıf vardır ne de *et-Tahsîl*'in mezkûr sayfalarında birinci ve ikinci akledilirler için bir bahis bulunmaktadır.

3. فنقول إن وجوب الوجود إذا كان صفة لشيء وموجود له، فإما أن يكون واجبا في هذه الصفة، أي في وجوب الوجود، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذه الموصوف ... وإما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب...⁴

Aynı şekilde vücudun vücubu bir şeye sıfat olursa onunla birlikte var olur. Ya bu sıfatla birlikte vacip olur -yani varlığın vücubu ile- ya da mevcut için bu sıfatın aynıının mevcut olmasıyla olur (s. 148).

“İma” ile kurulan ve “ya...ya” şeklinde tercüme edilen şart edatının ikinci kısmı tercümede esas alındığı yerde olmayıp daha sonra geldiği için tercümesinde hata bulunan bu pasaj, felsefi akledilirler ile onların intiza kaynağı konumundaki haricî nesne arasındaki ilişkinin aynıyet şeklinde olduğunu temellendirmek amacıyla kullanılan tercüme pasajlardan biridir. Felsefi akledilirlerin başı olan vücudun zati sıfatlarından olduğu için felsefi akledilir kabul edilen vücubun haricî nesneye sıfat olduğunda onunla aynıyet şeklinde bir arada bulunduğu yargısını desteklemek üzere kullanılan bu pasajın daha dakik bir tercümesi çalışmanın delillerini güçlendirebilirdi.

4 Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât min Kitâbi-Şifâ* (nşr. Hasan Hasanzâde el-Âmülî), Kum: Defter-i Tebligat-i İslami-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, 1984, s. 59.

Serbest tercüme yöntemiyle ortaya konan ve tasarrufların yoğunlaştığı pasajlara,⁵ işaret ettiği nokta tam olarak tespit edilemeyen dipnotlara⁶ ve yanlış gösterilen eser içi atıflara⁷ dipnotta işaret edilerek geçilmesi mümkündür. Fakat daha ciddi bir sorun teşkil eden husus, Fârâbî'nin kendisine aidiyeti şüpheli olan ve Dişkaya'nın da söz konusu aidiyetin şüpheli olduğundan haberdar olduğu *et-Ta'likât* isimli eserin yoğun bir şekilde Fârâbî'nin görüşlerinin inşa edilmesinde kullanılmasıdır. Terkan mezkûr eserin Fârâbî'ye aidiyetini reddedip örnek pasajları sunmak suretiyle Fârâbî'ye isnat edilen *et-Ta'likât*'ın, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserinden parça parça yapılan alıntılardan müteşekkil olduğunu iddia etmektedir.⁸ Fârâbî'ye nispet edilen eserdeki görüşlerin içerik itibarıyla İbn Sînâ'nın düşünceleri ile paralel olması⁹ da söz konusu iddiayı güçlendirmektedir. Dişkaya çalışmasında herhangi bir sebep zikretmeksizin bu aidiyet tartışmasından sarf-ı nazar edeceğini söylemektedir (s. 54). Aidiyet tartışmaları bir kenara bırakılsa dahi çalışma bir karışıklık sorunu ile malul gözükmektedir. Zira kelimesi kelimesine aynı¹⁰ pasajlar Fârâbî'ye¹¹ ve İbn Sînâ'ya¹² ayrı ayrı nispet edilmektedir ve her iki pasajın da müelliflerin *et-Ta'likât* adlı eserlerinden alındığı iddia edilmektedir. Hâlbuki eserin Fârâbî'ye nispeti -Terkan'ın da ifade ettiği üzere- kuvvetle muhtemel hatalıdır. Nispetinde şüphelerin bulunduğu bu eserin Fârâbî'nin felsefi akledilirler anlayışı betimlenirken 14 yerde kullanılmasının (s. 54, 61, 67, 68, 72, 73, 91, 92, 111, 112, 113) bölüme dair bazı şüpheleri beraberinde getireceği açıktır.

Mevzubahis problemin sebeplerinden birisi çalışmanın dayandığı güncel akademik birikimin nispeten yetersiz olmasıdır. Literatür değerlendirmesi olarak yazılan paragraflarda zikredilen sınırlı sayıdaki çalışma dahi ilgili filozofun düşüncelerinin ele alındığı müstakil bölümlerde atıf almamıştır. Diğer yandan eserin konusu ile irtibatlı olduğu söylenerek yer verilen kaynaklara dair içerik analizi yapıldığını söylemek zordur. Zira bu kaynaklar hakkında sadece felsefi akledilirler konusunda teze katkıda bulunmalarının muhtemel olduğu söylenir. Dişkaya literatürde felsefi akledilirleri konu edinen çok az sayıda çalışma olduğunu kaydetse (s. 47) de onun da belirttiği üzere felsefi akledilirler umûr-i âimme başlığı altında

5 Dişkaya, s. 76 (dp. 43), 81-2 (dp. 53), 93 (dp. 68), 94 (dp. 74); 96-7 (dp. 79), 100 (dp. 84), 135 (dp. 160), 144 (dp. 192 ve 193), 147 (dp. 200), 155 (dp. 227), 174 (dp. 306), 179 (dp. 323).

6 Dişkaya, s. 96 (dp. 78), 101 (dp. 85), 107 (dp. 102), 197 (dp. 60 ve 61) [Bu nihayetsiz silsile illi-maluli ve bilfiil var olduğundan⁶⁰, muhaldir.⁶¹ Dipnotların referansları şöyledir: (60): *Mecmua-i Musannefât-i Şeyh İsrak*, Tashih: Henry Corbin, s. 355. (61): a.g.e., s. 22-24. Atfın nasıl takip ve tahkik edilebileceği anlaşılammamaktadır].

7 Dişkaya, s. 106 (dp. 96 ve 97); 111 (dp. 118).

8 Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen *et-Ta'likât* İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1, (2014): 213-27.

9 Dişkaya, s. 72-3 "İçsel Farklılıklar" adlı bölüm okunduğunda İbn Sînâ'nın "mahiyetlerin bilinmeyeceği, ancak ve ancak levazıma ulaşılabilceği" görüşünün anlatıldığı görülebilir.

10 Birebir aynı olan Arapça ibareler çevrilirken mefhum olarak aynı lafzen farklı tercümelemler yapıldığı kaydedilmelidir.

11 Dişkaya, s. 103-4 (dp. 91). İlgili dipnota göre alıntı Fârâbî'nin *el-Mantıkıyat* adlı eserinden yapılmışsa da işaret edilen yerde böyle bir pasaj bulunmaz. Bu pasaj Fârâbî'ye nispeti sorunlu olan *et-Ta'likât* adlı eserde yer alır (Ebû Nasr el-Fârâbî *et-Ta'likât* [nşr. Cafer el-Yasin], Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1408, s. 61).

12 Dişkaya, s. 157 (dp. 236). Bu dipnot açıkça İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserini iktibas kaynağı olarak gösterir.

incelenir (s. 47, 184). Dolayısıyla umûr-i âmme konusuna değinen muhtelif kitap, tez ve makalelerin Dişkaya'nın çalışmasına ilişkin kaynaklar olarak değerlendirilebileceği düşünülebilirdi. Fakat umûr-i âmme'ye dair ortaya konan temel çalışmalar teze herhangi bir katkı sunmamıştır. Ayrıca kaynak olması beklenebilecek, belirli bir filozof özelinde metafizik bilginin imkânını sorunsallaştıran çalışmalar¹³ da ihmal edilmiştir. Bu gibi çalışmalar kaynak olarak görülebilirdi, zira Dişkaya'nın hedeflerinden biri de ele aldığı filozofların felsefi akledilirler anlayışlarını sunarak (s. 33) öncekilerin klasik anlamda metafizik yapmanın kavramsal araçlarına sahip olup olmadıklarını tespit etmektir.

Bazı tercüme hataları, serbest tercümenin yol açtığı irili-ufaklı anlam kayıpları, yazım yanlışları (s. 129, 131, 183, 203, 204, 231, 276, 277, 360) ve devrik cümleler (s. 364, 378) çalışmanın malzeme bakımından kusurlu olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Öte yandan kuşatılması güç kapsamından ötürü eserin üstesinden gelmeyi vaat ettiği projenin başarıya ulaşmasının zor olduğu düşünülebilir. Zira çalışmanın özetle iki hedefi bulunmaktadır: 1- ilk İslam filozofu Kindî'den çağdaş bir filozof olan Tabatabâî'ye (ö. 1921) kadarki süreçte, İslam düşüncesinin 20 isminin¹⁴ felsefi akledilirler anlayışını kronolojik olarak ve birincil literatüre dayanarak serimlemektir ki, bu isimlerin yaklaşık bin yıl içerisinde, farklı coğrafya ve düşünce gelenekleri içerisinde bulunduğu unutulmamalıdır. 2- "Bu mütevazı çalışmanın amaçlarından biri de" diye kaydedilen ve akledilir çeşitlerinin ortaya konması yoluyla ulaşılmaya hedeflenen "akıl meşru sınırlarının ne olduğuna dair bir belirlemede" (s. 30) bulunmaktadır. Araştırma için belirlenen kapsamın son derece geniş ve gayenin de kendinde zor olduğu söylenebilir.

Metnin üzerinde çokça durduğu hususlardan biri felsefi akledilirlerin haricî mi yoksa zihni mi olduğudur. Çalışma boyunca İslam düşünce tarihindeki büyük simalar felsefi akledilirleri hangi kategoriye koyduklarına ve bu tercihlerinin tutarlı olabilmesi için gerekli ontolojik ve epistemolojik araçları geliştirip geliştiremediklerine göre değerlendirilmiştir. Bu noktada felsefi akledilirlerin "hariçte intiza edildiği şeyle müttehit olma" anlamında ittisâfından ve "zihinde şeyin mahiyetinden müstakil olarak bulunma" anlamında urûzundan bahsedilmektedir ki, haricî şeylerin felsefi akledilirlerle ittisâfi savunulurken haricî bir özellik gündeme gelmektedir. Diğer bir ifadeyle felsefi akledilirler zihni kabul edildiklerinde onların hariçteki nesneye hamledilmelerini mümkün kılacak bir özelliğin onlarda bulunması gerekmektedir. Kitap boyunca bu özelliğin açık olmayan müphem lafızlarla anıldığı söylenebilir. Zira atıfta bulunmak için kullanılan kavramlar; "hususiyet" (s. 41, 42, 223, 224), "haysiyet" (s. 45, 224, 307, 319, 382), "nispet" (s. 220), "salahiyet" (s. 224), "haricî şeylerin zihni lazımı" (s. 245), "zihni haysiyet ve özellik" (s. 245), "zihni hususiyet" (s. 246), "özel bir mebde" (s. 288), "gerçek, belli bir mebde ve haysiyet" (s. 288), "özel bir kaynak" (s. 290), "şuhûdî olarak idrak edilecek bir veçhe" (s. 393) şeklindedir. Bu kavramların nasıl felsefi akledilirler için

13 Ömer Türker, *İbn Sinâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*; a.mlf., *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*.

14 Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Behmenyâr, Levkerî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî, Nasîrüddin er-Tûsî, İcî, Cürcânî, Taftazânî, Deşteki, Ali Kuşçu, Devvânî, Mir Dâmâd, Molla Sadrâ, Molla Hâdî Sebzevârî, Tabatabâî.

haricî bir intiza kaynağı görevi gördüğünü anlamak pek kolay değildir. Konunun belirginlik kazanması için eklenen açıklamalar da yetersiz gözükmektedir. Söz gelimi bu hususiyetin haricî şeylerin idrak edilmiş suretlerinde bulunduğu ifade edilir (s. 250). Fakat bu hususiyetin varlık tarzına ilişkin bir netlik bulunmaz. Hâlbuki tartışmanın düğümlendiği nokta zihni olanın haricî olana yüklenmesi ve ondan haber verebilmesidir. Yüklenmenin imkânı haricî zatta bir salahiyetin (yukarıdaki herhangi bir kelime de kullanılabilir) bulunması ile mümkün görülmektedir. Dolayısıyla sözü edilen hususiyeti ayrıntılandıran müstakil bir bölümün çalışmaya eklenmesinin okuyucunun işini kolaylaştıracağını söylemek mümkündür.

Dişkaya'nın belirttiği kadarıyla felsefi akledilirler ifadesinin ilk kullanımı Mir Dâmâd'a (ö. 1631) aittir (s. 283). Kavramsallaştırmanın bu kadar geç tarihli olması, felsefi akledilirler anlayışı sunulmaya çalışılan isimlerin çoğunun felsefi sistemleri açısından böyle bir ayrıma doğrudan ve açıkça gitmediklerini gösterir. Ayrı ayrı incelenen düşünürlerce felsefi akledilirlerin nasıl alımlandığı netleştirilmeye çalışılırken umûr-i amme üzerinden mesele takip edilebiliyor olsa da ayrıma sahip olmayan bir düşünürün felsefi akledilirlerin birinci ve mantiki akledilirlerden nasıl ayrıştırılacağını "açıkça" ifade ettiğini söylemek mümkün olmasa gerektir. Zira felsefi akledilirler diye bir kavram setine sahip olmayan bir düşünürün, ancak kendisinden sonra felsefi akledilirler olarak tayin edilen ve içeriği belirlenen bir grup kavramı, birinci ve mantiki akledilirlerden ayırmak gibi bir gündeme sahip olması pek makul değildir. Buna rağmen eserin pek çok yerinde felsefi akledilirler kavramına sahip olmayan erken dönem filozofları hakkında bu tür kavramları ayırt etmeye ya da tespite dair kanaatlerini "açıkça" (s. 76, 86-87, 95, 136, 191, 255) ortaya koyduklarından söz edilir. Bazen de konu hakkındaki görüşleri sunulan düşünürün kanaatlerinin yazar tarafından tespit edildiği şekilde olması gerektiğine ilişkin oldukça vurgulu ifadeler bulunur. Söz gelimi "Bu alıntılardan da anlaşıldığı gibi Tûsî'nin kullanımında felsefi kavramların salt zihni olduğu meselesi *öylesine açıktır ki*, bu kavramların haricî ziyadetine nefyedilmesi derekesine indirgemek mümkün değildir" (s. 241-2), "... bu tür kavramların Tûsî'nin nezdinde felsefi ikinci akledilirler olduğu dolayısıyla salt zihni ve akli olmadığı yönündeki *şüphelerden tamamen arınmak* gerekir" (s. 235). Bu ibarelerde konu hakkındaki nihai kanaatin ne olması gerektiğine dair şiddetli vurgu göze çarpar. Böylesi bir kesinliğe ulaşmanın önündeki engelden, yani Mir Dâmâd'a kadarki filozoflarda kavramsal şemanın bulunmamasından sarf-ı nazar edilse dahi konudaki son sözün söylendiği imasındaki bu yüklemelerin akademik üslup içerisinde kabule şayan olmadığı eleştirisi eldedir.

Son olarak Dişkaya'nın son bölümde giriştiği felsefi inşa denemesinin barındırdığı imkân ve zaafırlara ilişkin değerlendirmede bulunabiliriz. Öncelikle çalışma boyunca filozoflar ile yazarın görüşlerinin birbirine karışma tehlikesi içerisinde sunulduğu kaydedilmelidir. Bilhassa son bölüme yaklaştıkça -yazarın düşünce dünyası üzerindeki etkilerinin daha yüksek olmasından olsa gerek- görüşleri sunulan düşünür ile yazarın fikirlerini ayırt etmek iyiden iyiye zorlaşmaktadır. Son bölüme gelindiğinde Tabatabai ve Molla Sadrâ'ya (ö.

1050/1641) yapılan tek atıfla beraber felsefi akledilirler meselesinin geldiği son nokta ve dolayısıyla katkı yapılması/geliştirilmesi gereken hususlar gündeme alınmaktadır.

Dışkaya, çalışmanın önceki bölümlerinde sunduğu felsefi akledilir tespit kıstaslarına dayanarak felsefi akledilir sayılması gereken bütün kavramları ve onların özelliklerini sıralamakla işe başlar. Hangi kavramların felsefi akledilirlerden sayılması gerektiğini netleştiren bu takrirden hemen önce metafizik yapmanın imkânını gösterebilmek için felsefi ikinci akledilirlerin hariçten “doğal” bir şekilde nasıl elde edildiklerinin gösterilmesi gerektiğini ifade eden Dışkaya, ancak ve ancak “metafiziksel ve mufarık” bir cevher olarak zikrettiği faal akıl olmaksızın temellendirme gerçekleştirilebilirse bu amaca ulaşılabileceğini söyler (s. 379). Buradan hareketle onun son bölümdeki teşebbüsünü özetlemek gerekirse şöyle denebilir: Dışkaya, metafiziğin mâverâî bir cevher referans alınmaksızın -yani doğal bir şekilde- ortaya konması gerektiğini savunmaktadır; bu amaca matuf olarak 1- nefsin felsefi akledilirleri idrakindeki üç aşamanın, 2- ispat ve sübut makamları arasındaki farkın ve 3- şuhûdun tüm bilme süreçlerindeki aktifliğinin ve basitliğinin gösterilmesi gerekmektedir.

İlk olarak nefsin felsefi akledilirleri idrak ederken geçirdiği soyutlamanın üç aşaması ele alınmaktadır. Dışkaya’ya göre felsefi akledilirlerin haricî fertleri bulunmadığından tecrit ve genelleme anlamında bir elde etme sürecinden bahsetmek isabetli görünmemektedir. Bunun yerine “tekâmülî tahakkuk” adını verdiği nefsin idrakin her aşamasında aktif olduğu bir süreci önermektedir (s. 387). Buna göre ispat makamında his, hayal, vehim ve akıl gibi farklı idrak yetilerinden söz ediyor olsak da esasında idrakin basit ve tek bir şey olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle his, hayal, vehim gibi yetiler maddi kabul edilirken sadece aklın manevi/akli bir yeti olarak görülmesi yanlıştır ve nefiste maddi-akli yeti ikiliği bulunmamalıdır. Bu sebeple Dışkaya nefsin bütün yetilerinin mücerret olduğundan bahsetmektedir (s. 294). Örneğin dokunma esnasında dokunan kişinin parmaklarında hazır bulunan nefis şeyin kendisini dokunma özellikleri açısından idrak etmektedir (s. 393). Nefsin ve akletmenin söz konusu tasvirinde misal âlemi, akledilirlerin nefiste meydana gelmesinde kritik bir rol oynar (s. 392-3). Bu noktada sorulması gereken soru, mâverâî bir cevhere atıfta bulunmaksızın, yani doğal bir şekilde temellendirilmeye çalışılan metafiziğin, bütün yetileri mücerret kabul edilen nefis varsayımı ve belirsiz sayılabilecek misal âlemi kabulüyle nasıl bir araya getirilebileceğidir. Fakat kitabın son bölümünün bu soruya cevap kabilinden yeterli ayrıntı içerdiğini söylemek güçtür ve misal âleminin varlık tarzı, nerede bulunduğu, mâverâî bir entite olup olmadığı, aynı şekilde nefsin keyfiyeti, varlık tarzı, bedenle ilişkisi vb. sorular cevapsız kalmaktadır. Hâlbuki problem, mücerret nefis ve misal âlemi kavram çiftinin temin ettiği “bilebilmenin” nasıl mümkün olduğu sorusunda düğümlenmektedir ve dolayısıyla bu kavram çiftinin ayrıntılandırılması gerekmektedir.

“Doğal yoldan” temellendirilmesi hedeflenen metafiziğin dayandırıldığı ikinci nokta ispat ve sübut makamlarının farklılığıdır. Dışkaya söz konusu farklılığı klasik mutabakat anlayışının terki olarak sunar (s. 400). Bu kısımda Dışkaya sübut ve ispat makamının

farklılığından istifadeyle felsefi akledilirlerin hariçteki şeylerde bulduklarını ve haricî bir intiza kaynağından (haysiyet, salahiyet, veçhe, “bulunma/vuku” adında bir özellik) hareketle elde edildiklerini göstermeyi denemektedir. Son bölümdeki iddianın en önemli dayanağının felsefi akledilirlerin hem haricî intiza kaynağından elde edildikleri hem de hariçte (sübut makamında) intiza kaynaklarına zait olmayıp sadece zihinde (ispat makamında) intiza kaynağından müstakil hâle geldikleri cümlesi olduğu söylenebilir. “Haysiyet” kavramı felsefi akledilirlerin sübut makamında haricî nesnesi ile müttehit, ispat makamında ise müstakil olması şeklindeki dayanak için anahtar konumundadır. Zira buradan hareketle felsefi akledilirlerin sübut makamında tek, ispat makamında ise ayrı ayrı idrak edildiği savunulabilmektedir. Çalışmanın formüle ettiği hâli ile felsefi akledilirlerin ittisâflarının haricî urûzlarının ise zihnî olduğu yargısı, haricî mi zihnî mi olduğu pek de açık olmayan haysiyet kavramı ve ispat-sübut makamı ayırımında temellenmektedir. Felsefi akledilirlerin haricî intiza kaynağındaki bu haysiyet şayet haricî kabul edilirse, çalışmanın bazı düşünürleri incelerken temas etmiş olduğu vücut mahiyete zait olduğunda ortaya çıkan sorunlar gündeme gelecektir. Zihnî kabul edildiğinde ise bu kabul asıl iddia olan felsefi akledilirlerin zihnin kurgusundan ibaret olmadığı ve hariçten elde edildiği yargısı ile çelişecektir. Dolayısıyla iddianın ve iddiayı ispat sadedinde ortaya konan sistemin düğümlendiği haysiyet/salahiyet/özellik/veçhe kavramındaki belirsizliğin giderilmesinden evvel, ispat-sübut ayırımının, tüm idrak yetilerinin mücerretliğinin, nefiste toplanmalarının ya da misal aleminin ele alınan probleme çözüm getirmesi mümkün değildir.

Yukarıda ifade edilenlere istinaden Dişkaya'nın teklif ettiği yeni kavramsal çerçevenin umûr-i âmme/felsefi akledilirler tartışmasında esasa taalluk eden bir açılıma tekabül etmediği düşünülebilir. Zira çalışmada sübut makamının hariçten, ispat makamının zihinden, şuhûdun idrakten, misal aleminin faal akıl bir benzerinden nasıl ayrıştığının dakik bir şekilde ortaya koyulduğunu söylemek zordur. Tüm bu belirsizlikler vaki iken metafiziksel ve mufarık bir cevherin etkisi olmaksızın -yani “doğal” yoldan- metafiziğin sağlam bir şekilde temellendirildiğini göstermek mümkün olmasa gerektir.

Modern dönemde metafiziği temellendirme teşebbüsü kendinde değerlidir. Zira bu teşebbüs doğrudan insani varoluşa ilişkindir. Bu çalışmada mercek altına aldığımız *Akıl Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi* adlı eserin söz konusu gayeye matuf bir teşebbüs olduğunun ve dolayısıyla kazandığı önemin altı çizilmelidir. Fakat kapsamının genişliğinden ve üstesinden gelmeyi ümit ettiği mevzunun çetrefilli oluşundan ötürü eser birtakım zaafı taşımaktadır. Kitapta geçen her bir filozof adına felsefi akledilirler hakkında yapılacak müstakil çalışmalardan sonra buradaki teşebbüs daha sağlam olarak gerçekleştirilebilir. Diğer taraftan bu çalışmanın metafizik yapmanın imkânını İslam düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden hareketle yoklama fikrini temsil etmesinden ötürü önemli bir ufka işaret ettiği de kaydedilmelidir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Yunus Öztürk. *Kelâm-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, 442 sayfa.

Nedim AYDIN*

Kelam ilminin metafizik bir disiplin olarak mahiyeti meselesi bilhassa Ömer Türker'in "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci"¹ başlıklı makalesinden sonra Türkiye akademik çevrelerinde revaç bulmuş gözükmetedir. Mezkûr makalede, bir nas yorumu olarak ortaya çıkan kelam ilminin Mu'tezili kelamcılar eliyle varlık araştırmasına dönüşme süreci incelenir. Meselenin yine teşekkül sürecine odaklanan ve kelamın savunmacı bir teoloji ve doğa bilimi olmanın ötesinde varlık soruşturması yapan metafizik bir disiplin olduğunu iddia eden daha kapsamlı bir çalışma ise H. Nebi Güdeklî'nin Basra Mu'tezilesi kelamcıları özelinde hazırladığı *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*² başlıklı doktora tezidir. İlgili çalışmalar kelam ilminin kendi iç dinamiklerinden hareketle metafizik bir disiplin olma hüviyetine yoğunlaşır. Yunus Öztürk'ün 2019 yılında tamamladığı doktora tezine dayanan çalışması ise kelamın metafizik bir disiplin oluşunu reddeden Fârâbî'yi (ö. 339/950) eksene alarak aynı meseleyi inceler. Fârâbî'nin merkezinde olduğu tarihsel bir çerçevede meseleyi tahlil eden çalışma daha ziyade Fârâbî'nin düşüncelerinde etkili olması muhtemel unsurlara odaklanır, bu yönüyle kelam-metafizik ilişkisini önceki çalışmalardan farklı ve özgün bir açıdan ele alır.

Kelam ilmini konumlandırma sorununu sözü edilen çerçevede tahlil eden ve konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili meselelere dair pek çok tespit ve teklif ortaya koyan çalışma üç bölümden oluşur. Birinci Bölüm bütünüyle sonraki bölüme hazırlayıcı olarak kurgulanmıştır ve 4./10. yüzyıla kadarki kelam geleneğini Fârâbî'nin değerlendirmelerini aydınlatacak bir biçimde analiz etme iddiasını taşır. Yazara göre kelam, erken dönemde bir çatı kavram olarak anlaşılmalıdır. Buna göre kelam özellikle ilk iki asırda sistematik bir ilim olmak yerine sıfatlar, iman, küfür-şirk, halku'l-Kur'ân gibi konularda görüş belirtmeyi ifade eder. Bu yaklaşımla, kelam muhalefetiyle bilinen Ehl-i hadis de kelam çerçevesine dâhil

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, nedimaydin@marun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0151-747X

1 "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 12/23 (2007): 75-92.

2 Hayrettin Nebi Güdeklî, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (doktora tezi, 2015), Marmara Üniversitesi SBE; Meseleyi müteahhir dönem kelamı çerçevesinde ele alan iki çalışma için bk. Eşref Altaş, "Kelâmın Metafizik Olarak İnşâsı Mümkün Müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, (2014): 273-285; Fadıl Aygan, "Müteahhirün Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşâsının Boyutları" (ed. Mahmut Çınar), *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelam İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2017).

edilir. Nitekim yazar Ehl-i hadis çevrelerinin de bir tür kelamla ilgilendiklerini söyleyip “nazari kelam-nakli kelam” şeklinde bir kavramsallaştırmaya gider ve ilkiyle bilinen anlamıyla kelamı, ikincisiyle Ehl-i hadis tavrını kasteder. Erken dönem kelamına dair çizilen bu tablo bölümün sonraki başlıklarında aynı dönemdeki kelam muhalefetine anlamlandırmaya hizmet eder. Yazara göre kelam hicri ilk iki asırda re’y ile aynı anlamda kullanılmaktaydı, şu hâlde “ilmi, kelam ile talep edenin zındıklaşacağı” şeklindeki kelam karşıtı yargılar, sistematik bir ilim olarak kelamı kastetmemekteydi. Öztürk buradaki kelamın dinî konularda salt inatlaşmaya ve sert tartışmalara dayanan tavra karşılık geldiği kanaatindedir. Müteakip sayfalarda sistemleşme döneminde (nazari) kelamın felsefeyi de içerecek şekilde anlaşılması gerektiği savunulur ve bu doğrultuda “nakli kelamın”, felsefe eleştirisini de bünyesinde taşıyarak nazari kelamı eleştirdiği öne sürülür. Bölüm nihai olarak Fârâbî’nin “Her millette felsefeye karşı çıkma vardır” yargısındaki gerçek muhatabın nakli kelam olduğunu iddia eder (s. 137).

İkinci Bölüm din, fıkıh ve kelam kavramları üzerinden Fârâbî’nin felsefe tasavvurunda kelamın yerini soruşturur. Bu doğrultuda Fârâbî’nin mille teorisi Öztürk’ün “psikoevrimsel” olarak ifade ettiği süreç üzerinden öncelik-sonralık, zanni felsefe-fasit din, burhani felsefe-fazıl din kavramları çerçevesinde incelenir. İlk bölümdeki bulguların bir devamı olarak bu bölümde Fârâbî’nin kelam ve fıkıh tasavvurunda kendisine ulaşan birikimin etkisine işaret edilir. Yazara göre Fârâbî’deki “el-kelâm fi’l-ârâ/el-kelâm fi’l-ef’âl” ve “el-fıkıh fi’l-ârâ/el-fıkıh fi’l-ef’âl” ayrımı kendisinden önce Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâlik’te (ö. 179/795) görülen “el-kelâm fi’l-dîn/el-fıkıh fi’l-dîn ve el-fıkıh fi’l-ahkâm” ayrımına karşılık gelir (s. 245-6).

Fârâbî’nin kelama yönelik yargılarını akıl, meşhur ve makbul kavramları çerçevesinde inceleyen Üçüncü Bölüm, ilgili kavramların, bilhassa aklın Fârâbî’nin eserlerindeki alımlanışını tahlil ederek kelam hakkındaki yargıların geçerliliğini soruşturur. Kelamcıların aklı *II. Analitikler*’deki anlamıyla kullandıklarını zannettikleri fakat esasında meşhur önermelere dayandıkları şeklindeki yargı bu bölümde konu edilir. Yazar, kelamcıların aklı “zorunlu bilgiler” olarak kabul etmelerinden hareketle ilgili yargının geçersiz olduğunu ve aklın *II. Analitikler*’deki anlamıyla kullanıldığını temellendirmeye çalışır. Öztürk’e göre kelamın metafizik bir disiplin oluşuna dair hareket noktası bu zorunlu bilgilerdir. Sonraki başlıklarda kelam geleneğindeki “haber-i resûl” kategorisi ile Fârâbî’nin makbul kategorisi arasındaki yakınlığa işaret edilir. Fârâbî’nin kelamın metafizik olmadığına dair yargısı, yazara göre böyle bir kategorinin varlığından dolayı haklılık kazanmaktadır.

Kelâm-Metafizik İlişkisi Fârâbî’ye intikal eden geleneği tespit etmek ve bu geleneğin Fârâbî’nin yargılarına etkisini belirlemek açısından önemli bulgular içerir. Çalışmanın Birinci Bölüm’ünde yer alan, kelamın erken dönemde bir çatı kavram olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki yargılar Fârâbî’den bağımsız olarak erken dönem kelam geleneğine dair önemli bir bakış açısı sunmakta ve bilhassa ilgili dönemdeki kelam muhalefetine anlamlandırmada kayda

değer tespitler ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışma, “Fârâbî’ye kelimadan gelen unsurlara”³ dair oldukça ayrıntılı ve geniş çaplı tahlilleri içermesi bakımından da önemlidir. Bununla birlikte çalışmada yeniden düşünülmesi gereken birtakım noktalar da bulunmaktadır.

Bunlardan ilki yazarın, “Fârâbî açısından kelâmın metafizik olmasının imkânı” gibi yoğun teorik tartışmalara imkân tanıyabilecek bir meseleyi büyük ölçüde tarihsel boyutta kavram analizleriyle sınırlandırarak ele almasıdır. Bu tercih, problemin doğrudan ilişkili olduğu teorik tartışmalara çalışmada yeterli düzeyde yer verilememesine neden olmuştur. Üçüncü Bölüm nispeten teorik tartışmalar barındırır da bunlar belirli kavramların tahlilinden ibaret olup meseleyi daha üst bir teorik tartışmaya taşıyamamaktadır. Fârâbî’nin kelâmı “medenî ilimler” arasında değerlendirmesinin sonuçları olan kelâmın nazari bir ilim olmadığı, dolayısıyla tümel bir disiplin hüviyeti taşımadığı şeklindeki yargıları eserde yeterli düzeyde tartışılmaz. Hâlbuki Fârâbî’nin kelâmı “medenî ilimler” arasında görmesi ve onu, hakikatlerin temsillerinden oluştuğunu söylediği dinin kabullerine bağlı bir disiplin sayması onun kelâmı bakışının temelinde yer alır. Bu itibarla “Fârâbî nazarında kelâm-metafizik ilişkisi” meselesi söz konusu olduğunda en yoğun ve ayrıntılı teorik tartışmaların bu bakış açısı üzerine yapılması gerekmektedir. Bunun yerine çalışmada, Fârâbî’nin kullandığı kavramların kendisinden önceki gelenekle muhtemel irtibatları gösterilmeye çalışılmakta ve zanni felsefe-fasit din, burhani felsefe-fazıl din kavramları çerçevesinde kalarak kelâm-felsefe/metafizik ilişkisi tahlil edilmektedir.

Öte yandan eserde mille teorisi ile temellendirilen hakikat-temsîl anlayışının, Fârâbî’nin nazarında felsefe ile kelâm arasında açtığı asli mesafeyi gözden kaçırarak değerlendirmeler de bulunmaktadır. Öztürk’e göre millelerdeki kelâmcıların felsefe karşıtlığı fasit mille kelâmcılarıyla ile fazıl mille kelâmcılarında farklıdır ve ilk zümredeki karşıtlık mahiyet farkından kaynaklanırken ikincisi bir mahiyet farkı barındırmaz (s. 204). Burada Öztürk’ün işaret ettiği ve tam olarak neyi kapsadığı belirsiz olan mahiyet farklılığı yalnızca fazıl ve fasit olma cihetiyledir. Bu doğrultuda fazıl milleda varlık bulan kelâmın felsefe karşıtlığının mahiyetteki bir ayrışmaya dayanmadığı söylenir. Bununla birlikte fazıl dahi olsa kelâm ile felsefe -burada Fârâbî’nin temsil ettiği ve belirli kabulleri olan bir felsefe kastedilmektedir- arasında bir mahiyet farkının olmadığı söylenemez. Zira mille teorisi gereği fazıl olsa dahi din/mille hakikatlerin burhani felsefedeki makul formunun temsillerinden ibarettir, temsillerden oluşmuş dine dayanan kelâm da yalnızca temsillerle uğraşacağından, hatabi yahut cedelî delillerin ötesine geçemez ve felsefenin sahip olduğu burhanilik payesine hiçbir şekilde erişemez. Fazıl-fasit oluş cihetinden felsefe ile fazıl mille kelâmı arasında bir mahiyet farkı olmasa da burada hakikat-temsîl şeklinde daha temel ve kategorik bir mahiyet farkı bulunduğu söylenebilir. Esasında yazarın buradaki tahlilleri kelâmın felsefe karşıtı olduğu şeklindeki çağdaş değerlendirmelerin geçersizliğini göstermeyi hedeflemektedir. Fakat yazar bu tahlillerde

3 Bu ifade Robert Wisnovsky tarafından İbn Sînâ için “kelâmdan gelen unsurlar” şeklinde kullanılır. Nitekim yazar da çalışmasının onun eseriyile metodolojik bir benzerliğe sahip olduğunu söyler. Wisnovsky’in çalışması için bk. *İbn Sîna Metafiziği* (trc. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

kelamın mutlak felsefe karşıtlığıyla belirli bir felsefe, yani Fârâbî'nin temsilcisi olduğu ve hakikat-temsil anlayışına dayalı bir felsefe-din ilişkisini savunan felsefe karşıtlığını dikkatlice ayırmamakta, kelamın felsefe karşıtı olmayacağı yargısını Fârâbî'nin temsilcisi olduğu felsefeye karşı olmayacağı yargısına teşmil etmektedir. Mutlak olarak alındığında “beşer takati ölçüsünce hakikati aramak” olarak tanımlanan felsefeye karşı olmak kuşkusuz kelamcılardan beklenecek bir tavır değildir ve bir açıdan kelam da bu türden bir felsefeyi ifade etmektedir. Ancak Fârâbî'nin hakikat-temsil anlayışına dayanan felsefesi dini temsillere dayandırdığından, kelamın kabul edemeyeceği bir mahiyete sahiptir ve bu bakımdan “felsefe” ile kelam arasındaki uzlaştırma çabalarını geçersiz kılacak asli bir ayrımı göstermektedir.

Çalışmada işaret edilmesi gereken bir diğer nokta, bilhassa Birinci Bölüm'de, kitabın ana iddiasıyla doğrudan ilgili olmayan meselelere uzunca yer ayrılmasıdır. Söz gelimi Birinci Bölüm'de nazara yönelik muhalefetin muhatapları arasında kelamcılar yanında filozofların da olduğunu göstermek isteyen yazar, Kindî'deki (ö. 252/866) “felsefenin reddi için felsefe yapmak” şeklindeki delilin kelamcılardaki “nazarın reddi için nazar yapmak” deliline benzerliği üzerinde sayfalarca durur. Hâlbuki felsefe ve kelamın nazari yöntemi kullanmak bakımından aynı çatı altında yer aldıkları malumdur ve dolayısıyla burada bu denli mesai harcamaya gerek yoktur. Yazar buradan hareketle kelam, Stoa mantığı ve Aristoteles arasında irtibatlar kurmaya çalışır ve kitabın asıl iddiasından uzaklaşır. Ayrıca, ilerleyen sayfalarda konunun özüyle irtibatlı olmamak bir yana, gereğince temellendirilmemiş ivedi çıkarımlara da yer verilir. Örneğin yazar “Kindî ve Kelâmcıların Argümantasyonunun Mukayesesi” başlığı altında Sâbûnî'nin (ö. 580/1184), nazar muhaliflerinin akıl sahibi kişilerin birbiriyle çelişik önermeler dile getirmelerini delil saymalarına karşı geliştirdiği cevabı ele alır. Sâbûnî'ye göre ihtilaf aklın hüccet olmamasından değil, nazar şartlarına yeterince riayet edilmemesinden ve akıl seviyelerinin farklılığından kaynaklanır. Bu doğrultuda 2x2'nin 4 edeceğinde kimsenin ihtilaf etmeyeceğini fakat 16x16'nın 256 edeceğinde ihtilaf edebileceklerini, zira bu işlemin daha fazla düşünme ve çabalamayı, ayrıca nazar şartlarına bihakkın riayet etmeyi gerektirdiğini söyler (s. 130).⁴ Yazar Sâbûnî'nin bu örnekleriyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilk ilkeler dediği zorunlu bilgiler arasında bir benzerlik olduğunu belirtir ve akabinde şu ilginç çıkarımda bulunur:

Dikkat çektiğimiz benzerlikler, İslâm bilim paradigması açısından önemli açılımlara neden olabilir. Buna göre rasyonel geleneklerin ve filozofların felsefe tasavvurlarında, hakikatin bilgisinde matematiğin kesinlik dilinden uzak kalamadıkları; mantıksal ve matematiksel kesinliği temel kriter yaptıklarını söylemek mümkündür. Bu noktada Sâbûnî'nin örneğinden hareketle, *kelâmi faaliyetin kendi döneminin matematiksel ve tümdengelimsel geleneğini temsil ettiğini belirtebiliriz* (s. 131) (vurgular bana ait).

Kitapla ilgisi yeterince kurulmadığı için en iyi ihtimalle dipnotta zikredilmesi beklenen bu pasajda, “İslam bilim paradigması” gibi sınırları müphem bir olguya dair bu denli büyük

4 Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, İstanbul: Dâru İbn Hazm, 2014, s. 51.

bir yorumun temsil gücü belirsiz bir ifadeden hareketle yapılması ilginçtir. Burada matematiksel ve tümdengelimsel geleneğin ne olduğu, kelami faaliyetin bu geleneğin temsilcisi olmasının anlamı, matematik ve mantık arasındaki yöntem farklarının felsefi imaları gibi pek çok mesele havada bırakılır.

Benzer bir çıkarım “Fârâbî’nin Filozof-Peygamberi: Kelâm Geleneği ile Kısa Bir Mukayese” başlığı altında da görülür. Yazar Fârâbî açısından her peygamberin filozof olması ancak her filozofun peygamber olmaması ile Sünni kelam geleneğindeki resûl-nebî ayrımında bir benzerlik olduğunu söyler. Zira kelam geleneğinde her nebî resûl değildir fakat her resûl nebîdir. Öztürk buradan hareketle Fârâbî’nin burhani seviyede gördüğü filozof makamı ile kelamcılarının nebî makamının, Fârâbî’nin “İlk Reis” makamı ile de kelamcılarının resûl makamının teorik anlamda aynı mertebeye işaret ettiğini belirtir (s. 156-8). Bu çıkarımın kitabın ana iddialarıyla irtibatlılığı bir yana, kurulan benzerlik son derece zayıftır. Zira resûl ile nebî arasında bir fark olup olmadığı kelam geleneğinde ihtilafı bir mevzudur. Bilinen en net ayrım ise kendisine yeni bir şeriat gönderilen peygamberin resûl, yeni bir şeriat gönderilmeyip önceki resûlün şeriatına tabi olan peygamberin ise nebî olduğu şeklindedir. Fakat her hâlükârda ikisi de vahiy alır ve toplumlarına bir şeriatı tebliğ etmekle mükelleftir. Bu çerçevede, bir şeriatı tebliğ etmekle yükümlü olan nebîlik makamı ile filozofluk arasında yazarın işaret ettiği türden bir benzerliği tesis etmenin zorlama bir yorum olduğu ifade edilmelidir.

Son olarak yazarın özellikle İkinci Bölüm’de tercih ettiği sembolik anlatım şekline değinilmelidir. Yazar Fârâbî’nin pasajlarından çıkardığı bir cümle ve yer yer paragraf boyutundaki ifadeleri A, B, C, P, P1, P2, P3, P4 şeklinde sembollere ayırıp devam eden sayfalarda ilgili cümle veya paragrafı sembollerle ifade eder.⁵ Örneğin,

Bu noktada P2 ve P4’teki pasajlar, A1’den A9’a kadar yukarıda gösterildiği gibi gerçekleşmektedir. P1 ve P2’deki süreç anlatımı, A sembolündeki yargının detaylandırılmasından ibarettir. Bu sebeple cedelde Platon’un ve burhânda Aristoteles’in zikredilmesi metnin bütünlüğüne ve asıl vurgusuna ait olmayıp Adaki süreç açısından ârizidir (s. 149).

Benzer şekilde, metni daha anlaşılır kılmaya dönük katkısı belirsiz olan ve kitapta niçin yer aldığı anlaşılmayan şu türden formülasyonlar bulunmaktadır:

A= Tecrübî olmama/Tecrübeye dayanmama,

B= Tecrübî olma/Tecrübeye dayanma

Akıl=x, Bilgi=y ise, ‘Akıl bilgidir.’ Önermesi, x=y anlamına gelmektedir.

5 Örneğin tek başına P4 sembolü şu paragrafa karşılık gelir: “P4: ... cedeli yöntemlerle ulaşılabilecek en üst düzeye ulaşılmış ve neredeyse bu yöntem ilmi hâle gelmiş olur. Bu durum felsefenin Platon zamanındaki seviyesine ulaşınca kadar böylece devam eder. Sonra, Aristoteles’in günlerinde ulaştığı aşamaya kadar süreç devam eder. Böylece nazari bilgi/ilmi araştırma sona erer, bütün yöntemler birbirinden ayrışır. Nazari ve tümel felsefe kemâle erer. Bütün bunlardan sonra yasaların/nevâmis konulmasına, nazari durumlardan burhanlarla istinbat edilen, kesinleşen ve doğrulanan şeylerin cumhura öğretilmesine ihtiyaç duyulur...” (s. 147)

$y = \text{bilgi olduğuna göre,}$

$A+y = \text{Tecrübeye dayanmayan bilgiler/Tecrübî olmayan bilgiler}$

$B+y = \text{Tecrübeye dayanan bilgiler/Tecrübî bilgiler,}$

O hâlde, $A+B+y = \text{'Kemâl-i Akıl' olur.}$

$x=y \text{ olduğuna göre,}$

$A+x = \text{Tecrübî olmayan akıl}$

$B+x = \text{Tecrübî akıl olacaktır (s. 309).}$

Kitabın üçte ikisine yayılan ve okuyucunun işini kolaylaştırması beklenen bu semboller ve formülasyonlar çoğu yerde okuyucuyu zorlamakta, meselelerin takibini güçleştirmektedir.

Genel bir değerlendirmeye, *Kelâm-Metafizik İlişkisi*'ndeki eleştiriye açık noktaların temelinde kitabın merkeze aldığı problemin teorik boyutunun yeteri düzeyde irdelenmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çalışma bir problem olarak Fârâbî'ye göre kelam-metafizik ilişkisinden ziyade kelam-metafizik ilişkisi çerçevesinde kelamdan Fârâbî'ye intikal eden unsurlara yoğunlaşmaktadır. Mevcut hâliyle çalışmada kelam-metafizik ilişkisi problemiyle kayda değer bir irtibata sahip olmayan tarihsel incelemeler yoğun bir şekilde yer almakta ve problem gölgede kalmaktadır. Fakat eleştiriye açık noktalarıyla birlikte çalışma, özellikle İbn Sînâ öncesi kelam-felsefe etkileşimine dair sunduğu arka plan açısından faydalıdır. Ayrıca çalışmada erken dönem kelam anlayışı ve kelam muhalefetini anlamlandırmaya yönelik kayda değer tespitler bulunmakta ve sonuç kısmında yeni bakış açılarına ilham vermeye elverişli araştırma soruları yer almaktadır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Osman Nuri Demir. *Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru.*
İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 302 sayfa.**

Muhammed ÇINAR*

Modern Batı düşüncesinin kendi geleneğini eleştirel bir dille yorumladıktan sonra yeni bir bilgi ve varlık felsefesi inşa etmesi İslam coğrafyasında da yenilik arayışlarının başlamasına zemin teşkil etmiştir. Bu arayışlar İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Mâtürîdîlik eksenli yeni bir kelam dili ve anlayışı oluşturma teşebbüsünü gündeme getirmiş, bu durum da son dönemde hatırı sayılır bir literatürün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osman Nuri Demir’in 2019 yılında tamamladığı *Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru* başlıklı doktora tezinin gözden geçirilmiş ve kısmi tasarruflarla 2020 yılında aynı adla yayımlanmış çalışması bu literatürün son örneklerinden biridir. Eser, Mâtürîdîlik üzerinden yeni bir kelami anlayış oluşturmayı denemesi hasebiyle incelenmeyi hak etmektedir. Burada, Demir’in eserinde belirlediği kapsam ve çerçeve, öne sürdüğü iddiaların tutarlılığı ve ulaşılan sonuçların yeterliliği değerlendirilecektir.

Giriş ve üç bölümden oluşan eserin Giriş’inde Demir, tezinin ana kaynağı olarak *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ı zikreder. Mâtürîdî’nin bu iki eseri ışığında, tezinin kapsamını ve çerçevesini belirlediğini kaydeden Demir (s. 3), iki eserden “insan” a dair elde ettiği kavramları inceler. Yazar, çağdaş dünyanın insan tasavvuruna bir alternatif üretebilme gayesiyle Mâtürîdî’yi tercih ettiğini ve onu bu konuda merkezî bir konuma yerleştirdiğini söyler (s. 6). “İnsan Nedir? (İnsanın Yapısı ve Özellikleri)” başlıklı Birinci Bölüm’de yazar, insanın mahiyetine dair bir araştırmaya girişip insanın yaratılışını, dünyadaki yaratılma aşamalarını ve âlemdede bulunduğu konumu Mâtürîdî’nin düşünceleri çerçevesinde açıklar. Bu çerçevede Mâtürîdî ile erken dönem felsefe ve kelam geleneği arasında irtibatlar kurar ve mukayeselere yer verir. Çalışmanın İkinci Bölüm’ünde Demir, insanın varoluş amacını Mâtürîdî’nin tefsirinden aktardığı görüşlerle ele alır, âlemin varoluş sebebinin ve hikmetinin insan olduğu sonucuna ulaşır. Bu minvalde insanın akleden tek canlı olmasını ve özgürce fiillerde bulunmasını delil gösterir. Üçüncü ve son bölümde yazar insanın dünya hayatından sonra karşılaşacağı ahvali Mâtürîdî’nin tefsiri bağlamında inceleyip ölümün insan için kaçınılmaz olduğunu ve bu sona hazırlanılması gerektiğini vurgular. Sonuçta ise Batı felsefesi etkisi altında yaşayan Müslüman toplumun insan tasavvurunun doğru bir zemine oturtulması gerektiğini belirtip Mâtürîdî’nin insan tasavvurunun bu noktada kilit bir rol oynadığı kanaatine ulaşır.

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, muhammet.cinar@ogr.iu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7290-6109

Eserin içeriğine dair bu genel tasvirlerin ardından metnin genel ve alt iddiaları tetkik edilebilir. Öncelikle çalışmanın kapsamı oldukça geniştir. Nitekim eser, insanın yaratılışından başlayarak dünya serüveni ve ahiret ahvaline kadar insana dair ele alınabilecek tüm muhtemel meseleleri gündemine alır. Bundan dolayı çalışma, Mâtürîdî'nin eserlerinde insanla ilgili ifadelerin takibi açısından önemli bir kaynak olmakla birlikte bu görüşlerin derinlemesine sunumu ve incelenmesi açısından eksiklikler barındırır. Örneğin Mâtürîdî'nin insan tasavvuruna yaklaşımı değerlendirilirken “İnsan nedir ve niçin vardır?”, “İnsanoğlu nasıl bir varlık yapısına sahiptir?”, “İnsan türünün yaratılmasıyla âlemin mevcûd şekliyle vücuda gelişi arasında bir bağ var mıdır?”, “İnsanın Allah'a, içinde varlık kazandığı âleme ve evreni paylaştığı diğer canlılara karşı konumu ve sınırı nedir?”, “Onun, Allah ve evrenle ilişkisi ne şekilde ve hangi boyuttadır?”, “İyi ve ideal insan kimdir?”, “Her insan ideal insan olabilir mi?”, “Ölüm nedir ve insan niçin ölmektedir?” gibi sorulara cevap arandığı ifade edilir (s. 3). Ancak bir mütekellimin insan tasavvuru ele alınırken niçin bu soruların sorulduğu ve bu sorulara cevap verildiği takdirde hangi problemlere çözüm üretileceği belirsizdir. Zira İslam düşünce geleneğinde bu sorulara verilen cevaplar -kimi nüanslarla birlikte- büyük oranda benzerlik gösterir. Mesela Hz. Âdem'in yaratılış süreci, anne karnında bebeğin gelişim evreleri, ideal insan tipi, ahiret ahvali gibi konularda kelimciler arasında kayda değer görüş farklılıkları bulunmaz.

Metinde, tercih edilen ikincil literatür, görüşleri Mâtürîdî'nin kanaatleriyle karşılaştırılan şahıs seçimi ve mezkûr seçimlerin sebepleri de gözden geçirilmelidir. Çalışmada,¹ Mâtürîdî'nin görüşlerinin Antik Yunan felsefesi, mütekaddimûn dönem, müteahhirûn dönem ve modern dönemdeki yansımalarına temas edilen pasajlarda tercih edilen kaynakların ve kişilerin tercih edilme sebebine ve bu tercihte kullanılan yöntemle dair ayrıntılı bir bilgi bulunmaz. Bu ise çalışmanın içine alınan ve dışarıda bırakılan kişilerin hangi kıstaslara göre belirlendiği sorusunu gündeme getirir. Nitekim yazar, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) eserleri ile Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) Ebû Hanîfe'nin eserleri üzerine yazdığı şerhlerin yanı sıra Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli isimlerinden olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd*, Ebû İshak es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) *Telhîsu'l-edille*, Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Lübbü'l-keîlâm*, Rükneddin es-Semerkandî'nin (ö. 701/1301) *el-Akîdetü'r-Rükniyye* ve Osmanlı âlimi Beyâzîzâde Ahmed² Efendi'nin (ö. 1098/1687) *el-Usûlü'l-münîfe* adlı eserlerinden yararlandığını söyler.³ Ancak bu şahısların ve eserlerin, çalışmada hangi hususiyetlerine binaen seçildiği açıklanmaz. Bu sebeple çalışma, literatür değerlendirmesi ve kaynak tanıtımı

1 Kitap çalışmasının temeli olan tezin “Giriş” bölümünde “III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları” başlığını taşıyan kısım kitabın ilgili bölümüne yerleştirilmemiştir. Bu başlık altındaki ifadeler için tez çalışmasına bağlı kalınarak sayfa numarası gösterilmiştir.

2 Eserde Beyâzîzâde Mehmed Efendi şeklinde zikredilen âlimin adı Beyâzîzâde Ahmed Efendi olmalıdır (Ahmet Zeki İzgöer – İlyas Çelebi, “Beyâzîzâde Ahmed Efendi”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyazizade-ahmed-efendi> [erişim: 23.11.2022]).

3 Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (doktora tezi, 2019), Marmara Üniversitesi SBE, s. 19.

açısından yeterli veri içermez. Klasik literatüre ek olarak çağdaş literatüre dair bir değerlendirilmenin bulunmaması ise çalışmanın Mâtürîdî'nin insan tasavvuru hususunda nasıl bir boşluğu doldurduğu sorusunun cevapsız kalmasına yol açar.

Eserde, Mâtürîdî'nin tefsirinden hareketle tespit edilen kavramlar ve bu kavramların anlamları ve Mâtürîdî'nin düşünce sistemindeki konumu açıklanmaya muhtaçtır. Zira ruh, nefis, beden, akıl ve tab' gibi İslam düşüncesinde her ekolün kendi sisteminde kazandıkları anlamlara bağlı olarak kurucu işlev gören kavramların Mâtürîdî'nin sisteminde nasıl yorumlandığı, diğer bir ifadeyle onun ontolojisinde ve epistemolojinde nereye tekabül ettiği izah edilmelidir. Aynı şekilde bu kavramların anlam alanlarının mukayese edilen düşünürlerde de net olmaması düşünürler arasındaki farklı ya da benzer yönlerin tespit edilmesini zorlaştırır. Mezkûr kavramların kapalılığı okuyucu açısından mukayeseli okuma yapmanın önünde bir engel teşkil etmektedir.

Benzer pasajlar içerisinde temsil gücü yüksek olan bir pasajda Demir, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile Mâtürîdî arasında, nefse dair kullandıkları terminolojiden hareketle sadece sistemsel değil, aynı zamanda kavramsal yakınlığın da bulunduğu dikkat çeker. Buna göre felsefe ve kelim geleneğinde insani nefsi ifade etmek üzere, daha çok "nefs-i müdrike" ve "nefs-i nâtika" tabirleri kullanılırken Mâtürîdî bunun yerine "nefs-i derrâke" tabirini kullanır. İbn Sînâ da "nefs-i müdrike" ve "nefs-i nâtika" tabirlerinin yanı sıra *eş-Şifâ*'nın ilahiyat bölümünde "nefs-i derrâke" tabirini de kullanır. Ona göre bu durum hem iki düşünür arasında sistemsel ve kavramsal benzerliğin bulunduğu hem de İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin düşünce dünyası ve eserlerinden haberdar olduğu izlenimini verir (s. 94). Ancak bir kelimci ile bir filozofun birbirlerinden ayrıldığı temel noktalardan birinde sistemsel benzerliğe vurgu yapmak zordur. Zira felsefi varlık anlayışı varlık-mahiyet ayrımı çerçevesinde soyut cevherleri içerir. Dolayısıyla ontolojik zemin farklılığından ötürü, yakın kavramsal tercihlerin anlamsal bir ortaklığı temin etmesi güçtür.

Çalışmanın içeriğine dair değinilmesi gereken bir diğer husus, ana metnin kurgusu ve bu kurgunun ortaya çıkardığı birtakım sonuçlardır. Eserin kapsamına insan söz konusu olduğunda gündeme gelebilecek pek çok meselenin dâhil olması sebebiyle metnin kurgusu temelde Mâtürîdî'nin görüşlerinin zikredilmesi ve benzer yahut farklı görüşlere sahip düşünürlerin fikirlerine kısaca temas edilmesi şeklindedir. Bu durum, metnin tasvir seviyesinin üstüne çıkmasını zorlaştıran amillerin başında gelir. Demir, mesela Mâtürîdî ile bazı modern Batı düşünürleri arasında mukayeseler yapar. Thomas Hobbes'un (ö. 1679) insanın doğuştan yarar verene yönelen ve zararı dokunandan kaçınan bir doğasının bulunduğunu düşünmesi sebebiyle Mâtürîdî ile ortak noktalarının bulunduğunu söylemesi (s. 122) ve Mâtürîdî'nin, Hobbes ve Schopenhauer (ö. 1860) gibi insani doğanın büsbütün kötücül ve şer odaklı aynı zamanda Rousseau'nun (ö. 1778) iddia ettiği gibi de öz sevgi ve merhametli bir niteliğe sahip olduğunu düşünmediğini belirtmesi (s. 125) bu mukayeselerden bazılarıdır. Ancak öncesinde Mâtürîdî'nin görüşlerinin detaylı olarak anlatıldığı bu pasajlarda karşılaştırılan

düşünürlerin görüşlerine yalnızca tek cümlelik bir işaretle iktifa edilir. Bu ise temel görüşlerin zikredilip tartışmanın odağına ve ihtilaf noktasına dair detaylı bir incelemenin yapılmadığını gösterir. Dolayısıyla Mâtürîdî ile mezkûr modern filozoflar arasında sıkı bir irtibat kurulduğu söylenemez.

Çalışmanın pek çok bölümünde insanla ilgili yaygın kanaatlerin Mâtürîdî felsefesinde yer almadığı ve bu noktalarda onun düşüncelerinin orijinallik ifade ettiği söylenir. Ancak Mâtürîdî'nin görüşleri inşa edilirken bu orijinallığın yansımaları görülemez. Örneğin Demir, Mâtürîdî'nin ruh konusundaki görüşlerini Kur'ân metni ve muhtevası çerçevesinde şekillendirdiğini ve bu bilinçli tercihi sebebiyle onun ruh probleminde karşı orijinal bir yaklaşım gösterdiğini belirtir (s. 74). Ancak ilerleyen sayfalarda Mâtürîdî ile Câhiz'in (ö. 255/869) ruhun tesmiyesi meselesinde aynı eksende düşündüğü, Câhiz'in dışında birçok düşünür ya da ekolün de bu görüşü paylaştığı söylenerek Mâtürîdî dışında pek çok âlimin ruh konusunda benzer düşünceleri benimsediği zikredilir (s. 77).

Modern zamanda insan hakkında yapılmış çalışmaların bir sonucu olarak insanın materyalist ve pozitivist bir yaklaşımla açıklanması genel kabulüne karşı Mâtürîdî'den bir cevap üretmek ve insanı dünyaya hapseden anlayışın mukabilinde yeni ve özgün bir kapıyı Mâtürîdî vasıtasıyla aralamak eserin temel iddia ve amaçlarından biridir. Bu noktada önemli bir adım sayılabilecek çalışma modern Batı felsefesinin kurucu simalarından atıflarla zenginleştirilmiş de Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun günümüze kadar gerek Batı'da gerekse Müslüman coğrafyalarda insana dair yapılan araştırmalar/çalışmalar içerisinde hangi boşluğu doldurabileceği müphemdir. Bu sebeple eserin gayelerinden biri olan çağdaş dünyada Mâtürîdî üzerinden yeni bir insan tasavvurunun imkânını sorgulama teşebbüsünün çalışmada yeterince gerçekleştirilemediği söylenebilir.

Demir'in çalışması, mütekaddimûn dönemi kelim âlimlerinden olan Mâtürîdî'nin insan tasavvuruna yönelik detaylı ve çok yönlü bir araştırmayı içerir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de ilgili kısımların etraflıca taranmasıyla şekillenen çalışma, Mâtürîdî'nin görüşleri hakkında veri sağlama açısından önemli bir kaynaktır. Mâtürîdî üzerinden modern dönem insan tasavvuruna “alternatif bir yaklaşım” geliştirme teşebbüsü ve “modern çarpık insan tasavvurlarına” eleştiri getirme arayışı açısından eksik sayılabilecek çalışma ileri düzey araştırmalara zemin hazırlaması bakımından önemlidir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Tayeb El-Hibri. *The Abbasid Caliphate -A History-*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 330 sayfa.**

Enes Ensar ERBAY*

Massachusetts Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nde görev yapan Tayeb el-Hibri'nin uzmanlık alanı İslam tarih yazıcılığı ve klasik-modern Arap edebiyatıdır. Alana dair pek çok çalışması bulunan ve *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge University Press, 1999) isimli eseri Albert Hourani Ödülü'ne layık görülen yazarın değerlendirilen eseri, son çalışmalarındandır.

Giriş ve sonuçla birlikte toplamda yedi bölümden oluşan *The Abbasid Caliphate -A History-* adlı bu eser, Abbâsî tarihini merkeze alan bir İslam tarihi okuması olarak nitelenebilir. Yazar, bölümler arasında yaptığı isimlendirmeye Abbâsî çağlarını da dönemlerine ayırmış, böylece zımni bir dönemlendirme teklifinde bulunmuştur. Buna göre yazarın Abbâsî tarihinin dönemlerine yönelik sunduğu bölüm başlıkları şöyledir:

1. Introduction
2. From Revolution to Foundations (750–775)
3. The Golden Age of the Abbasid Caliphate (775–833)
4. From Triumph to Tribulation (833–990)
5. The Caliphate as a Religious Authority (990–1225)
6. The Twilight of the Abbasid Caliphate (1225–1258)
7. Conclusion

Giriş bölümünde yazar, etraflıca anlattığı Abbâsî devriminin akabinde, devletin kuruluşunu Ebü'l-Abbas es-Seffah (hs. 132-136/750-754) ve Mansur (hs. 136-158/754-775) özelinde iki halife devrine hasretmektedir. Öyleyse hususen Mansur devrinin kazanımları neticesinde devlet, 25 yıllık bir kuruluş sürecinden sonra, Halife Mehdî-Billâh (hs. 158-169/775-785) devrinde *altın çağına* geçmiştir. Burada *altın çağın* Halife Me'mûn (hs. 198-218/813-833) ile bitirildiği göze çarpar. Bu tasnifle neyin amaçlandığı ve bu tarihî aralığın niçin *altın çağ* olduğu, esasen bu terimle neyin kastedildiği belirsizdir. Kuvvetle muhtemel Hârûnürreşîd (hs. 170-193/786-809) devrinin sanat ve saray hayatında öne çıkan ihtişamı, Me'mûn devrinin ilmî faaliyetleri, ayrıca bu devirlerin (Halife Emin'e rağmen) peşi sıra gelmesi ve nispeten uzun yıllar halifelik yapmış olmaları, terkinin başat tercih sebepleri

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi,
ensarerbay@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4518-2392

arasındadır. Ancak bu seçenekler, bir devri altın çağ olarak nitelemek için yeterli durmaz. Siyasi güç ve nüfuz, Mu'tasım (hs. 218-227/833-842) ve Mu'tazıd (hs. 279-289/892-902) devirlerinde de yukarıdaki halifelerle kıyaslanabilirdi. Sanat, sarayın ihtişam ve tesiri, Halife Vâsık (hs. 227-232/842-847), özellikle de Mütevekkil (hs. 232-247/847-861) devirlerinde Hârû-nürreşîd döneminden geri kalmayacak düzeydeydi. Yine ilmî birikim ve disiplinleşme de güçlenerek ilerleme kaydetmişti. Nitekim edebiyat ve İslami ilimlerde, bunun yanında felsefe ve pozitif ilimlerde 'altın çağ' tabirini tartışmaya açacak' metinler söz konusudur. Bu terim, yukarıdaki alanlar arasında bir denge gözetilerek kullanılıyorsa müteakip devirlerin de zikrettiğimiz dengeye sahip olduğu söylenebilir. Örneğin Mu'tasım ve Mu'tazıd devirlerinde bu denge korunmuştur. Özetle *altın çağ* kavramının, tarihlendirildiği dönem açısından hususi olma gibi bir vasfı yoktur.

Yazarın Abbâsîlerin zafer yıllarını da içine alan, çöküş ve sıkıntı dönemlerinde siyaseten oldukça baskılanmış bir vaziyette olduklarını tanımlamak için sunduğu bu tarihî aralığın, Halife Mu'tasım'la başlayıp Halife Tâi'-Lillâh (hs. 364-381/974-991) ile bittiği anlaşılmaktadır. Bu bölümün Tâi'-Lillâh ile bitmesinin nedeni ise akabindeki halifelerin artık daha çok dinî politikalar üstlenmeleridir. Daha açık bir ifadeyle bu döneme kadar varlığını sürdüren halifeler, siyaset yapma iddiasında kimselerdir. Siyaset yapma yetisinin zayıflaması, bu tarihî aralığı siyaseten çöküşe, zayıf bir varlık sürecine taşımıştır. Hilafetin artık sadece dinî bir otorite olarak algılandığı süreci yazar, Kâdir-Billâh (hs. 381-422/991-1031) ile başlatıp Nâsır-Lidînillâh (hs. 575-622/1180-1225) ile sonlandırır. Din politikasını Fâtımî ve yer yer Büveyhîler'e karşı etkin ve tesirli bir unsur olarak kullanmaya başlayan Kâdir'in bilinçli ve tasvir edici becerisinin dönemlendirmede bir başlangıç olarak yer edinmesi tutarlı ve makuldür.

Büveyhî ve Selçuklu nüfuzu altındaki halifelerin siyasi tasarruflarının büyük oranda kısıtlandığı düşünülürse halifenin hareket serbestisi bulunduğu alanda, yani dinî arenada kendi nüfuz ve otoritesine yer açmaya çalışacağı muhakkaktır. Öte yandan Nâsır'ın, Kâdir'in dönemine kıyasla büyük oranda yıkılmış bir Büveyhî-Selçuklu ve civar siyasi erklerin kuşatmasından nispeten azade konumu dikkate alındığında 'sadece dinî bir otorite' olmanın ötesinde bir yer işgal ettiği anlaşılacaktır. Ayrıca halifenin artık siyasi ve askerî, bunun yanında idari önlemler ve inisiyatifler aldığı tarihen sabittir. Öyleyse yazarın dönemlendirmede tercih ettiği bu süreçte Halife Nâsır'ın 'sadece dinî bir otorite' olarak yer alması mümkün değildir. O, daha müstakil sayılabilecek bir evrededir. Yazarın dönemlendirmede tercih ettiği tarihî aralığa alternatif önerimiz, dinî otorite olarak isimlendirilen alanın Nâsır'ın babası Müstazî-Biemrillah (hs. 566-575/1170-1180) ile sonlandırılabilceği yönündedir. Diğer yandan Nâsır sonrası Zâhir-Biemrillâh (hs. 622-623/1225-1226), Müstansır-Billâh (hs. 623-640/1226-1242) ve Müsta'sım-Billâh (hs. 640-656/1242-1258) gibi üç halifenin bulunduğu zaman dilimini yazar, *alacakaranlık* olarak niteleyip yukarıda da görüldüğü üzere onları dönemlendirmede ayrı bir yerde tutar. Müstansır döneminde Moğollar tarafından baskılanan halifelik zor sayılabilecek bir tehditle karşılaşmış olsa ve hatta Hânikin'de Moğollar'a karşı yapılan savaş (636/1238) kaybedilse de halifenin siyasi dengeleri gözetme becerisi

doğrudan Bağdat'ın, hilafet merkezinin işgal edilmesini engelliyordu. Dolayısıyla bu dönemin *alacakaranlık* olarak sunulması daha ziyade Müsta'sım'ın hilafet yıllarının son demlerine denk gelebilir.

İlk bölümde, yazarın değindiği konular çerçevesinde Abdullah b. Abbas'ın oğlu ve torunlarının onun ilmî mirasını devam ettirmemelerinin nedeni, onların merkezden uzak yaşamaları ve ticaretle uğraşmaları olabilir. Ayrıca yazarın Hâşimî ve Ali taraftarlarının politik olarak uykuda oldukları tespiti (s. 32) son derece yerindedir. Buna ek olarak özelde Abbâsîlerin hedeflerine odaklanmak suretiyle reel politik bir süreci işlettikleri rahatlıkla anlaşılabilir. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın (hs. 65-86/685-705) torunlarından birine Abbas ismini vermesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira onlar, siyaseten aktif bir görüntü çizmişler, renk vermemişler ve ilişkileri ustaca yürütmüşlerdir. Abbâsîler, -yazarın tabiriyle politik olarak uykuda olan- Hz. Ali evladı kadar sivrilmeyi uygun görmemişler, bu durum da onların ileride yer altı üzerinden gerçekleştirecekleri taarruzu besleyici bir tercih olmuştur.

Müellife göre “devle” (دولة) tabiri sadece siyasi arenada bir değişimi değil, daha geniş bir anlamı içerir, dolayısıyla “önemli ölçüde değişen zamanlar”ı (*dramatically changed times*)” ve “tam bir [değişim] döngüsüne giren tarihî vetireleri (*a historical process that had come full circle*)” betimler (s. 45-6). Bu iddia doğru kabul edilmelidir, zira içerisinde “devle” kelimesinin yer aldığı muhtemelen ilk eserlerden biri olan *Ahbâru'd-devleti'l-Abbâsiyye*'nin nâşirleri de mezkûr vurguyu biraz farklı bir tonda ifade ederler. Onlar, eserdeki “devle” vurgusunun sadece siyasi bir bağlamda değerlendirilemeyeceğini belirtip buna dair çeşitli örnekler sunarlar. Sunulan örneklerden hareketle de ulaştıkları sonuçlar “devle” kelimesinin “davet, çağrı” veya “mübarek, kutsi bir hareket” olarak yorumlanabileceği kanaatine varırlar.¹ Esasen *Ahbâru'd-devleti'l-Abbâsiyye*'nin davet sürecine mutabık hâdiseleri ve devamını içermesi bu görüşü destekler.

Müellif, “ebnâü'd-devle” tabirini “Abbâsî devrim çağrısının çocukları (*sons of the Abbasid revolutionary call*)” veya “yeni devletin çocukları (*sons of the new state*)” (s. 46-7) şeklinde çevirir. Kanaatimizce ikinci çeviri maksada daha uygunsa da bir ekleme yapmak ihtiyaç duyar. Bu tamlamada belirleyici kelime, “devle” kelimesidir. Yazarın da çalışmasında çokça üzerinde durduğu gibi Abbâsîler halife isimleri de dâhil olmak üzere kavramlar üzerinden çeşitli vurgular geliştirebilen, zihnî bir yörünge çizerek kitleleri o doğrultuda sevk etmeyi tercih eden bir siyaset izlemişlerdir. “er-Rızâ min Âl-i Muhammed” söylemi, esasen devrimin bu tarz sloganlarla başladığını gösterir. Öyleyse “ebnâü'd-devle” (ve hatta “devle”) de bu doğrultuda oluşturulmuş yeni bir kavram olarak düşünülmelidir. Kabile asabiyeti ve Arap etnisitesi ağırlığına dayalı Emevî tutuculuğuna bir başkaldırı olarak onlar, “devletin (veya dönüşümün) çocukları” söylemini geliştirerek yeni siyasi mekanizmanın müttefikleri veya destekçilerine yönelik kuşatıcılıklarını vurgulamak istemiş olmalıdırlar. Bu bir anlamda devletin yeni ittifak öğelerine yönelik geliştirilmiştir. İleriki süreçte Ebnâ üzerinden kurulan ittifak bozulunca devlet

1 *Ahbâru'd-devleti'l-Abbâsiyye* (nşr. Abdülaziz ed-Dürî – Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut: Dâru't-Tali'a, 1971, s. 11.

özellikle askerî kanadını diğer güçlere kaydıracaktır. Ebnâdan boşalan güç de Me'mûn tarafından Türkler ve müttefik Arap kabileleriyle doldurulmuştur (s. 114).

“The Golden Age of the Abbasid Caliphate (775–833)” isimli Üçüncü Bölümde yazar, bölümün tanımına uygun Abbâsî medeniyet tarihinden değerlendirmeler sunar. Hârûnürreşîd'in Batı muhayyilesindeki etkileyici tasviri hâlâ devam etmektedir (s. 78-80). Bu muhayyilenin kaynağı uzunca tartışılabilir. Ancak şu temel parametreler önemle kaydedilmelidir: 1- Hârûnürreşîd'in -veya genelde Abbâsîlerin- kendilerini Erdeşir (ö. 226-40), Enûşirvân (hs. 531-579) gibi kadim İnan hükümdarlarıyla kıyaslamaları, kayda değer bir unsurdur. Kurulan Bağdat şehrinin dahi politik-sosyal ve kültürel yörüngesinin mezkûr yönetimlerden ilham aldığı düşünülürse bu tanınırlığın (özellikle sanat, saray, eğlence hayatında) yerellikten küreselliğe ulaşması, Hârûnürreşîd'in metinlerde hâlâ belirgin varlığını göstermesinin nedenlerinden biri olabilir. 2- Şarlman ve Hârûnürreşîd arasındaki hediyeleşme ve ilişki de bu tanınırlığın diğer bir nedeni olmalıdır. Peki, diğer halifeler dünya hükümdarlarıyla hiç mi hediyeleşmemişlerdir? Bu tarz hediyeleşmeler gayet tabii ise de -en azından yakın Abbâsî çağları için- Şarlman gibi Avrupa tarihinde etkili olan güçlü bir figürün varlığı, üstelik bu güçlü figürün Kudüs münasebetiyle Hârûnürreşîd'den ricacı olması, halifenin tarihî duruşunu sağlamlaştırmıştır. Diğer yandan yazarın iki hükümdarın ilişkileri çerçevesinde Einhard kroniği üzerinden yapılan abartıyı makul bulmamakla birlikte Bizans'a (Doğu Roma) karşı kurulacak ittifak açısından Abbâsîler ve Karolenjlerin mevcut süreçte siyaseten müşterek hususlarda buluşabilecekleri yönündeki görüşleri (s. 97-9) isabetlidir. 3- Yine Hârûnürreşîd döneminde ilk olarak *Kelile ve Dimne*, *Binbir Gece Masalları* gibi edebî alana yeni eserlerin kazandırılmaya başlanmış olması, bu eserlerin Arapça'ya çevrilmesi de onun tanınırlığını arttırmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, ilgili eserlerin tercüme ettirilerek Hint ve Fars hikâyelerinin sarayında bolca kullanılmasıdır. Bu çerçevede onun Arapça'ya kazandırdığı eserler, içerisinde kendisinin bir fail olarak yer edinmesini de sağlamış olmalıdır.

Mevcut bölümde yazar, Mihne uygulamalarına da değinir (s. 126). Halife Mütevekkil'in Hristiyanlar hakkında aldığı kararların çoğunun uygulanmadığına dair önemli tespit, esasen Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık devrinde Halku'l-Kur'an anlayışının sert uygulanma biçiminden usanmış olan Hanbelîlerin ve halkın desteğini almaya yönelik bir hamle olarak okunabilir. Yazar Mihne'nin dinî görüşlerde ciddi bir bölünmeye yol açtığını ve kutuplaşmış bir alanın oluşmasına neden olduğunu söyler (s. 128). Mihne'nin klasik sonuçlarına taalluk eden bu tespitler, daha pek çok siyasi, ilmi ve toplumsal sonuçlarla desteklenebilir. Özellikle Halife Mütevekkil sonrası dönemde karşı mihne uygulamalarıyla dinî gruplar arasında toplumsal taban anlamındaki farkın belirgin bir surette açıldığı burada ayrıca belirtilmelidir. Bu şüphesiz geçmişteki mağduriyetin geleceğe yönelik avantaj hâline dönüşmesiyle ilgilidir. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), o dönemde çektiği sıkıntılar neticesinde İslam dünyasında merkezî bir konuma erişmiş, âdeta efsaneleştirilmiş², çevresinde oluşan Hanbelî kitle ise za-

2 Muhyettin İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 163.

manla düzenledikleri eylem ve protestolarla gündem ve siyaset belirleyici bir vaziyet almışlardır.³ Bu durumun oluşmasında belirleyici husus ise Mihne'dir. Mihne'nin kendilerini ve hatta dini bitireceğini düşünen Ehl-i hadis grupları, buldukları konumlarında daha sıkı mevzilenmişler, toplumsal reaksiyonlarını yükseltmişler ve muhtemelen bir müttefik olarak yeni halife Mütevekkil'in dikkatini çekmişlerdir. Akabinde Mihne kalkmış ve onlar için tarihî bir yükselişin önü açılmıştır.

Dördüncü Bölüm'de yazar, Halife Mu'tazid döneminde ilmî anlamda ilerleme kaydedilmesine dair örnekler sıralayıp İshak b. Huneyn (ö. 298/910) ve Sâbit b. Kurre (ö. 288/901) gibi isimlerin sarayda görevlendirildiğini kaydeder. Ayrıca Grekçe öğrenen halifenin Kindî ekolüne mensup hekim ve filozof Serahsî'den (ö. 286/899) dersler aldığı, oğlu Müktefi'ye İslami ilimler okutması için Hanbelî zahitlerinden İbn Ebi'd-Dünyâ'yı (ö. 281/894) görevlendirdiği, sarayın hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî'yle (ö. 313/925) de ilişkiler kurduğu, gök bilimci Bettânî'ye (ö. 317/929) maddi destekte bulunduğu dikkate alınırsa mevcut ilim dalları ve düşünce ekolleri arasındaki bağlantı ve esnekliğin oldukça geniş tutulduğu ve hatta bunun desteklenen bir ameliye olduğu sonucuna ulaşılabilir. Modern zamanların gerek ilmî ve gerekse ekoller arasındaki katı tavrına kıyasla İbn Ebi'd-Dünyâ ile Ebû Bekir er-Râzî'yi aynı sarayda -belki bazı meclislerde yan yana- getirebilecek bir vasat dikkat çekicidir. Tekdüzeleşme teorisi,⁴ teorik çerçeve açısından burada haklı görülebilir. Klasik çağın ekolleri tartışabilme, anlayıp yorumlayabilme imkânının zıddına, anlaşılan o ki modern dönem fazlaca muhafazakâr bir görüntü sunmaktadır.

Hilafeti bir dinî kurum olarak işleyen "The Caliphate as a Religious Authority (990–1225)" isimli Beşinci Bölüm'de yazar, Halife Kâdir-Billâh'ın yazdığı itikat risalesi üstünde durur (s. 197). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, halifenin sunduğu akidevi inanç unsurları değil, aksine onun bizatihi inisiyatif alarak bu işi üstlenmesidir. Zira akide metninin içeriği, İslam dünyasında o günlerde okunmakta olan akide eserlerinden çok da farklı değildir. Mihne'nin uzun süreli etkisi burada da kendisini göstermiş ve Kâdir-Billâh, er-Risâletü'l-Kâdiriyye isimli eserini, Ehl-i hadis-Hanbelî anlayışı çerçevesinde oluşturmuş ve Şii-Mu'tezili unsurlara karşı muhafazakâr bir tavır sergilemiştir. Halifenin neden bu tarz bir görev üstlendiği ise bu bölümün başlığı çerçevesinde açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla o, dinî otoriteyi güçlendirerek buradan siyasi otoriteyi tekrar inşa etmek istiyordu ve bu saikle pek çok çalışma yapmıştı. Halifenin kurumsal kimliğine doğrudan etki etmesiyle oluşturulan diğer kurumlar silsilesi ise Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) medrese faaliyetleridir. Yazarın da tespit ettiği üzere medreselerin açıldığı bölgelerin stratejik önemi üzerinde durulmalıdır. Zira Nizamülmülk medreseleri, heterodoks inançların yoğun hissedildiği bölgeler yerine, çoğunlukla Sünnî bölgelerde açılmıştır (s. 207-8).

3 Hanbelîlerin toplumsal hareketlerde zamanla geldikleri aşamalar bk. Elizabeth Greene Heilman, *Popular Protest in Medieval Baghdad (295-334 A.H./908-946 A.D.)*, Princeton University, 1978.

4 bk. Thomas Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi, Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine* (trc. Mücahid Kaya), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

İlerleyen süreçlerde de halifenin dinî otoritesi, bölgedeki siyasi güçler için bir meşruiyet kaynağı olması hasebiyle hafife alınmamış, halifenin saygısını kazanacak işler yapmak ve dolayısıyla büyük oranda manevî bir destek almak hükümdarların işini kolaylaştırmıştır. Öyleyse Kâdir-Billâh tarafından çok önceleri kurumsallaştırılan dinî otoritenin siyasi arenadaki etkinliğini artırmaya yönelik hedefi gerçekleşmiştir. Geç bir dönemde dahi halife, örneğin Eyyûbî, Anadolu Selçuklu ve Gurlular'a hükümlerini tanıdığına dair alametler göndermiş, kendi adlarına hutbe okuma imtiyazı tanımıştır (s. 229-30). Görüldüğü üzere halifeden taltif ve unvan almak, hâlâ önemsenen ve geçerliliği olan bir husustur. Bu durum, halifenin Bağdat işgaline kadar manevî otoritesini sürdürdüğünü gösterir. Diğer emir ve devletlerden farklı olarak Moğolların herhangi bir meşruiyet ihtiyaçlarının bulunmaması ve Müslüman da olmamaları nedeniyle halifeyi katledip mevcut düzeni lağvetmeleri, sürecin siyasi dilindeki değişimi göstermektedir.

Hibri'nin bu çalışması, okuyucuyu yoğun ve sıkı tarihî bilgiye boğmayan, tarih kaynakları dışında edebiyat, din, ahlak, felsefe gibi alanlardaki literatürü dikkate alan, Abbâsî tarihinin ihtilal, Ali evladı, mezhebî çatışmalar, Mihne, tercüme hareketleri, Haçlı Seferleri, halife otoritesi, Moğollar gibi temel sorun ve konularını tartışan doyurucu bir eserdir. Ancak kitaptaki dönemlendirme üzerinde daha hassas ve ayrıntılı olarak durulmalıdır. Ayrıca Abbâsîlerin veya Abbâsî hakimiyet bölgelerinin bir dünya tarihi okumasıyla ele alınması temel bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Eserin girişinde haritalar ve halifelerin soy kütükleri ve sonuç kısmının sonrasında ise Abbâsî halifeleri listesi (s. 286-7), alana dair temel bilgi gereksinimi sağlayan bir lügatçe (s. 288-91)⁵, Abbâsîler'e çağdaş olan hanedanlar (s. 291-6) ve Abbâsî tarihine taalluk eden resimler gibi bilgilere yer verilmiştir.

5 Buradaki bazı maddelerin oldukça kısa açıklamalar hâlinde verilmesi nedeniyle sorunlu olduğu ifade edilmelidir. Ahl al-hadith, Ahl al-ra'y, faqih, madrasa, sufism, sunna maddeleri bu çerçevede zikredilebilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Olaf Köndgen. *A Bibliography of Islamic Criminal Law.*
Leiden: Brill, 2022, 445 sayfa.**

Taha Yasin TAN*

Akademik literatürde İslam hukuku alanında yapılan literatür tarama ve değerlendirme çalışmaları sınırlıdır. İslam hukukunun bir alt dalı olan ceza hukukuna hasredilmiş çalışmaların sayısı ise bir elin parmaklarını geçmez.¹ Hamdi Çilingir ve M. Salih Eser tarafından hazırlanan *Türkiye’de İslâm Hukuku Çalışmaları Literatürü (1928-2012)* isimli çalışmanın “8.4. Ceza Hukuku” başlıklı 12 sayfalık bölümü dışında Türkçe bir literatür çalışması bulunmamaktadır. İngilizcede ise biri 2001’de François Lareau,² diğeri 2011’de Christie S. Warren³ tarafından iki İslam ceza hukuku literatür çalışması gerçekleştirilmiştir. Çevrimiçi erişilebilir durumda olan bu iki çalışma, son yıllardaki yeni yayınların ortaya çıkma hızı dikkate alındığında kapsam olarak sınırlı ve kısmen güncelliğini yitirmiş durumdadır.

Batı akademisinde 1980’lerin başından itibaren İslam hukuku üzerine yapılan çalışmaların sayısı katlanarak artmıştır. Bu artışın sebepleri arasında Libya, Pakistan ve İran gibi

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Programı Doktora Öğrencisi, tahayasin.tan@isam.org.tr
ORCID: 0000-0002-7109-6682

- 1 Konu hakkındaki çalışmalarından bazıları için bk. Nicolas P. Aghnides, *An introduction to Mohammadan law and a bibliography*, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1981; John Makdisi, “Islamic Law Bibliography”, *Law Library Journal*, 78 (1986): 103-190; Laila Zwaini – Rudolph Peters, *A Bibliography of Islamic law : 1980-1993*, Leiden: E.J. Brill, 1994; John Makdisi – Marienne Makdisi, “Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources”, *Law Library Journal*, 87 (1995): 69-191; María Isabel Fierro Bello v.dğr., *Repertorio bibliográfico de derec ho islámico: (R.B.D.I.): primera y segunda partes*, Murcia: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1999; Adem Yiğın, “Index Islamicus’a Göre Batıda İslam Hukuku Alanında Yapılan Çalışmaların Bibliyografyası (1994-2004)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4 (2004): 525-623; Rüdiger Lohlker, *Bibliographie des islamischen Rechts* (Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2005); Serdar Aslan, “Islamisches Recht (fiqh) (alphabetische Bibliographie)”, <https://islam-akademie.de/index.php/recht-und-ethik/1024-islamisches-recht-bibliographie> (erişim: 08.11.2022). Söz konusu eserler güncelliklerini kısmen yitirmiş ve dar kapsamlı çalışmalardır. Bunlardan Zwaini ve Peters tarafından 1993’te hazırlanan bibliyografi çalışmasında ceza hukukuna yalnızca beş sayfa ayrılıp 45 çalışmaya yer verilmiştir. Makdisi’nin 1986 ve 1995 yıllarında yayınladığı çalışmalarda ceza hukukuna ikişer sayfa ayrılmıştır. Yiğın tarafından 2004’te hazırlanan çalışmanın ise “E. Ceza Hukuku & Güvenlik & Hisbe Kurumu” başlıklı beş sayfalık bölümü de oldukça sınırlıdır. Fierro ve diğerleri tarafından 1999 ve Lohlker tarafından 2005’te tarafından hazırlanan ve içerisindeki eserler alfabetik olarak sıralanmış olan çalışmalardan ceza hukukuna ayrı bir başlık tahsis edilmemesi sebebiyle istifade etmek zordur. Ayrıca Lohlker’in kendi ifadesiyle “çalışması bir deneme olup nihayete ermemiştir.” Diğerlerine nazaran daha güncel ve kapsamlı olan Aslan’ın çalışması, Almanca çalışmaları alfabetik olarak sıralanmıştır. En son 28 Aralık 2020’de güncellenen sayfada 3200 kadar çalışma listelenmiştir.
- 2 François Lareau, “Criminal Law - Islam - Bibliography / Droit pénal islamique - Bibliographie”, François Lareau, 2001, <http://www.lareau-law.ca/codification-Islam.html> (erişim: 09.10.2022).
- 3 Christie S. Warren, “Islamic Criminal Law”, Oxford Bibliographies Online, 2011, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0035.xml> (erişim: 09.10.2022).

ülkelerin kanunlarında yaptıkları düzenlemeler, Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya gibi devletlerin Müslüman ülkelerde gerçekleştirdikleri operasyonlar ve bunların sonuçları, İslam hukukuna münhasır akademik dergilerin artışı ve internetin insanların hayatına girişi sayılabilir. Bu artışın bir diğer sebebi ise Batı akademisinde özellikle “ceza hukukunun klasik dönemlerde uygulamada makes bulmadığı ve âlimler tarafından yalnızca teori düzeyinde tartışıldığı” yönündeki ön yargının kırılmaya başlamasıdır. Bu yazıda incelenecek olan esere takdim yazısı yazan Rudolph Peters, eserdeki bibliyografik girişleri esas alarak bu artışa somut bir veri sunmuştur. Buna göre çalışmada yer alan eserlerin %7’sini (250 küsür) 1980’den önce yayınlanan yazılar, %93’ünü (3380 küsür) ise 1980 sonrası çalışmalar teşkil etmektedir (s. XV).

İslam ceza hukuku çalışmalarında yaşanan bu artış beraberinde kimi zorluklara da sebep olmuştur. Alana giren araştırmacılar, kütüphane kataloglarının ve çevrimiçi kaynakların dikkatlice taranmasından sonra bile araştırmalarıyla ilgili tüm yayınları kuşatmakta ve tasnif etmekte zorlanmaktadırlar. Olaf Köngden,⁴ *A Bibliography of Islamic Criminal Law* (bundan sonra *Bibliyografya*) adlı çalışmasıyla İslam ceza hukuku alanındaki eserler hakkında kapsamlı tematik ve bibliyografik bilgiler sağlayarak bu zorlukların aşılmasına yardımcı olmayı hedeflemiştir (s. XIX). Çalışma İslam hukukunun önemli bir alt alanını haritalandırıp farklı yönlerini kolayca aranabilecek başlıklara ayırmakta, böylece ilgili eserleri araştırmacılar için kolayca erişilebilir kılmaktadır. Köngden bu çalışmasıyla aynı zamanda İslam ceza hukukundaki gelişmeleri, konu tercihlerini ve yönelimleri belgelemektedir.

Köngden 19. yüzyıldan itibaren İslam ceza hukuku alanında ortaya çıkan tüm kitap ve makaleleri özenle topladığını iddia eder. Ayrıca bazıları yayınlanmış monografilerden daha önemli akademik katkılar sunan çok sayıda yayınlanmamış doktora ve yüksek lisans tezini de kataloglamıştır. Bu sayılanlara ek olarak *Bibliyografya* içerisinde tebliğler ve çeşitli kurumlar tarafından hazırlatılan raporlara da yer verilmiştir. Çalışma altı Batı Avrupa dilini (Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca) kapsamakta olup Slav dilleri ile Arapça, Türkçe, Farsça, Urduca ve Endonezce kaleme alınmış eserler kapsam dışında tutulmuştur.

Bibliyografya, iki bölümden oluşur. “Tematik Bölüm” olarak adlandırılan birinci kısımda “kürtaj (*abortion*)” ile başlayan ve “zina” ile biten, ceza hukukunun 76 farklı alt konusuna dair alfabetik bir tasnif yapılmıştır. Bu kısımda 1489 giriş vardır ve “genel ve referans çalışmalar” başlığıyla 181 çalışmaya yer verilmiştir. Bu kısımda “Banditry, *Hirāba*”, “Blood Money, *Diya*”

4 Olaf Köngden, doktorasını 2013 yılında Amsterdam Üniversitesi’nde *The Codification of Islamic Criminal Law in the Sudan* adlı teziyle tamamlamıştır. 2014 yılında doktora tezi DAVO (Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient) Dissertation Prize’a layık görülmüştür. Şu anda Avrupa Konseyi, OCEAN’da (Open Council of Europe Academic Networks) kıdemli yöneticilik görevini yürütmektedir. Sudan, Ürdün, Mısır ve Lübnan siyaseti ve hukuku üzerine yayınlanmış eserleri olan Köngden’in dikkat çeken eserleri şunlardır: *Das Islamisierte Strafrecht des Sudan* (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1992), Jordanien (Munich: C.H. Beck, 1999), *The Codification of Islamic Criminal Law in the Sudan: Penal Codes and Supreme Court Case Law under Numayri and Bashir* (Leiden & Boston: Brill, 2017).

ve “*Hadd, Hudūd*” gibi klasik başlıkların yanında “Cyber Crime”, “Bioethics, Euthanasia”, “Traffic Accidents” gibi literatüre yeni girmiş başlıklara da rastlanır. “Ülkeler, Bölgeler, Dönemler ve Kurumlar” başlıklı ikinci kısımda ise 2150 giriş yer almakta olup kaydedilen çalışmalar ilgili oldukları ülkelere, bölgelere, dönemlere ve kurumlara göre tasnif edilmiştir. Bu kısımda “Early Islam, Umayyads”, “Mongols, Ilkhans”, “Ottoman Empire, Seljuks, Turkey” gibi birden fazla siyasi kurum, coğrafya veya döneme işaret eden, “Egypt”, “Iran”, “Nigeria” gibi daha basit ve “Gulf Cooperation Council”, “Islamic State, IS, ISIS, Daesh” gibi hedeflenmiş 45 farklı başlığa rastlanır. *Bibliyografya*’daki çalışmalar İslam’ın ilk dönemlerinden günümüze kadarki süreci kapsayan 3639 girişten oluşur. *Bibliyografya* bu tür referans çalışmaları için vazgeçilmez olan Arapça terimler sözlüğü (s. 375-7) ve yazarlar, konular ve kişiler dizinleri (s. 378-445) ile sona ermektedir.

Bibliyografya’nın iki kısma bölünmüş olması araştırmacılar ve öğrencilerin ilgilendikleri alanlara dair çalışmalara ulaşmaları açısından hayli pratiktir. Ancak tematik bölümdeki başlıklarda yazarın tam bir standart belirlemediği göze çarpar. Bazı terimleri orijinal terimle birlikte kaydeden Köndgen, bir kısmında yalnızca İngilizce karşılıklarını kaydetmiştir. Klasik fıkıh terimlerine atıfta bulunduğu ve anlamlı bir kısa çevirinin mümkün olduğu durumlarda (“Foundling, *Laqū*”, “Retribution, *Qişāş*” gibi) hem Arapça terime hem de İngilizce karşılığına yer vermiştir. Klasik fıkıha ait olmayan (“Traffic Accidents” gibi) başlıklarda ise yalnızca İngilizce terime yer vermiştir. Klasik fıkıha ait olan ancak atlanan birçok başlık söz konusudur. Bunlara “Corruption”, “Duress, Coercion”, “Intent”, “Mens Rea” ve “Necessity” gibi başlıklar örnek gösterilebilir. Bunun tam tersi yönde de örnekler mevcuttur. Nitekim “*Ijtihād*”, “*Mazālīm*” ve “*Ta’zīr*” gibi kısa İngilizce karşılıkları verilebilecek terimlerin sadece Arapça asılları ile gösterilmiştir. İkinci kısımdaki bazı başlıklar ise ilk bakışta okuyucuyu şaşırtmaktadır. İkinci kısımdaki “Germany” ve “United States of America” ile “North Africa” ve “Morocco” başlıkları buna örnek verilebilir. “Germany” ve “United States of America” başlıklarında ilgili ülkelerdeki tecrübeler hakkındaki çalışmalar; “North Africa” başlığında Kuzey Afrika hakkındaki genel, “Morocco” başlığında ise Fas özelindeki çalışmalar ile karşılaştırılması şaşkınlığı ortadan kaldırmaktadır.

Arapça terimler sözlüğü, bölüm başlıklarında ve içindekiler tablosunda görünen 63 maddeyi içerir. Tercüme edilen bu terimler, İslam ceza hukuku ile ilgilenen ve kısmen kendisine yabancı olabilecek teknik terminolojiyi anlaması gereken araştırmacılar ve genel okuyucu için faydalı olacaktır. Bununla beraber “Baghy” teriminin “rebellion”, “jihād” teriminin “holy war”, “zandaqa” teriminin yalnızca “heresy” ile karşılanmasında görüldüğü gibi bazı terimlerin tanımlarının yeterince açık olmaması okuyucuların zihninde farklı çağrışımlara kapı aralayabilmektedir. Sözlük kısmında, ridda/irtidād terimi fazla girintili olarak kaydedilerek sanki *qişāş* teriminin açıklaması gibi gözükmektedir.

Bibliyografya’da listelenen bibliyografik künyelerde yer alan yazar isimlerindeki tutarsızlık göze çarpmaktadır. Bazı yerlerde yalnızca yazar/editör soyadı açık yazılmış ve diğer

adları kısaltılarak (“COOK, R. A.”, “ROBERTS, K. N.”, “SANGAR, S. P.” gibi), bazı yerlerde yazar/editör soyadı ve ilk adı açık, ikinci adı ise kısaltılarak (“COŞGEL, Metin M.”, “CHE-EMA, Moeen H.”) yazılmıştır. Bu durumla tek bir yazar/editör isminde de karşılaşılmaktadır (“MURRAY, S. O.” ve “MURRAY, Stephen O.”, “O’SULLIVAN, D. P.” ve “O’SULLIVAN, Declan” gibi). Söz konusu problem yazar/editör isimlerinde şüphelere sebep olmaktadır.

İslam hukuku alanında şimdiye kadar derlenmiş en hacimli bibliyografya olan Köndgen’in *A Bibliography of Islamic Criminal Law* eseri İslam ceza hukuku araştırmacıları için temel referans çalışması olarak dikkate alınması gereken bir çalışmadır. Bu çalışma, eserin kapsamı dışında kalan diğer dillerde yapılacak olan benzer çalışmalarla ve atıf yönetim araçlarına uyarlanmasıyla çok daha değerli bir hâl alacaktır. Akademik bilgi üretimini nitelik ve zaman bakımından daha verimli kılan bu gibi literatür tarama ve değerlendirme çalışmalarının Türkiye’de gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Mesut Kaya. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları.*
İstanbul: İFAV, 2022, 422 sayfa.**

Mustafa Talha AKKİRAZ*

Mesut Kaya'nın *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* adlı kitabı tefsir tarihinde dönüm noktası sayılabilecek bir eser olan *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı konu edinmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü çağdaş tefsir tarihi yazıcılığında tefsir eserlerini ve ortaya çıktıkları zemini muhtelif boyutlarıyla inceleyen araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yazıda sadece müstakil tefsirlere değil, çağdaş tefsirin problemleri ve klasik tefsir telifine dair çalışmalarlarıyla da tanınan Kaya'nın, tarih boyunca temel bir başvuru eseri olan İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'ü'l-beyân*'ının kaynaklarını inceleyen çalışması değerlendirilecektir. Beş bölümden oluşan kitabın Önsöz'ünde eserin ortaya çıkış hikâyesi ve eserde izlenen yöntem sunulur. Giriş'te "Tefsir Tarihinin Dönemleri"ne dair kapsamlı bir tasnif denemesi yapılır. Birinci Bölüm Taberî ve tefsirinin ilmî ve karakteristik özellikleri ile kaynak araştırmaları, İkinci Bölüm *Taberî Tefsiri*'nde Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) tefsirinin rivayet ve tarikleri, Üçüncü Bölüm Taberî'nin temel tefsir kaynakları, Dördüncü Bölüm *Taberî Tefsiri*'nin tarih kaynaklarından İbn İshak'ın (ö. 151/768) *el-Megâzi'si* ve tefsir rivayetleri, Beşinci Bölüm ise *Taberî Tefsiri*'nin dilbilimsel ve kıraat kaynakları hakkındadır.

Eserin Giriş'inde yazar tefsir tarihinin dönemlerine dair bütünlüklü bir tasnif denemesi yapar. Bu bölümün en dikkat çeken yönü mevcut yazıma alternatif olarak tefsir tarihini "1. Teşekkül Dönemi, 2. Sistemleşme Dönemi, 3. Tekâmül (Olgunluk) Dönemi, 4. Tahkik: Şerh, Hâşiye ve Risaleler Dönemi, 5. Tercüme ve Tecdid Dönemi, 6. Çağdaş Dönem/İçtimâî Tefsir Dönemi (XX. Yüzyıl)" şeklinde altı döneme ayırması ve her dönemin öne çıkan eserlerini sunmasıdır. Yazarın daha önce yaptığı çalışmalara da dayanan bu bölüm için kaydedilebilecek en önemli eksiklik, müstakil olarak henüz bir doğu ve bir batı dilinde daha yayımlanmamış olmasıdır. Yazar kitap boyunca hemen her bölümün sonunda yaptığı üzere bu kısımda sunulan dönemlere dair bilgileri de alternatif isimleriyle bir tabloda verir (s. 67-8). Yazar öncelikle "Teşekkül Dönemi" olarak isimlendirdiği erken dönemi "Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiûn" ile "Etbâut-tâbiûn" şeklinde ikiye ayırır. Erken dönemin başındaki şifahi malzemenin yazıya geçirildiği son dönemi de "Tedvin Dönemi" olarak niteler. Burası kitabın üzerine oturduğu zemini anlamak açısından önemlidir. Akabinde gelen Taberî'nin yaşadığı dönemi

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi).
makkiraz@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2875-1477.

ise “Sistemleşme Dönemi” olarak tanımlar. Hicri 3. yüzyılın sonundan başlayıp 4.-5. yüzyıllarda devam eden bu dönemin alternatif ismi “Gelişme Dönemi”dir. Ancak bu alternatif isim yerine “Tasnif Dönemi” gibi bir tanımlama, dönemin genel karakteristiğine daha uygun düşecektir. Çünkü yazarın da ifade ettiği üzere bu döneme kadar tefsir ilminin gelişimi tamamlanmış, sistemli eserleri ve musannefatı ortaya çıkmaya başlamıştır.

İlk iki dönemi, yani teşekkül ve sistemleşme dönemlerini içine alan evreyi, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tasnifinden hareketle “Mütekaddimûn Dönemi” olarak değerlendirir. Sonrasında gelen 6.-7./12.-13. yüzyılları içeren dönem de “Tekâmül (Olgunluk) Dönemi”, yani tefsirin “Müteahhirûn Dönemi”nin başlangıcıdır. Tabloda yazarın alternatif isim kısmını zikretmediği bu dönem, tefsirin “Birinci/Erken Klasik Dönemi” olarak da nitelenebilir. Nitekim artık tedvin ve tasnif olarak ifade edilebilecek mütekaddimûn dönemi geride kalmış ve bu dönemin en bariz örneği olan Zemahşerî (ö. 538/1144) ile tefsirde yeni bir evreye girilmiştir. Yazarın da ifade ettiği üzere artık bu dönemde tefsir, Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* gibi klasikleri ile müstakil tefsir yazımının en mütekâmil örneklerini vermiştir. Yazar ayrıca Alâüddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsiri üzerine yazdığı *Şerhu't-Te'vilât* adlı haşiyesi ve Fazl b. el-Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *el-Keşşâf* üzerine kaleme aldığı *el-Kâfiş-şâf mine'l-Keşşâf* adlı muhtasarı ile tefsirde yüzyıllarca sürecek olan şerh-haşiye ve ihtisar telif geleneğinin bu dönemde başladığına dikkat çeker. Tabersî'nin eseri *Keşşâf* literatürü içerisinde ilk ihtisar çalışmasıdır. Ancak yazarın *Câmi'u'l-beyân*'ın etkilerini ele aldığı kısımda Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'ine atıfla belirttiği üzere (s. 81) Tabersî'nin hemen ardından tefsirini ihtisar eden pek çok kişiden biri de Ebû Bekir İbnü'l-İhşîd Ahmed b. Alîdir (ö. 326/976). Bu zata nispet edilen *İhtisaru Tefsiri't-Taberi* adlı çalışma da Tabersî'nin eserinden daha erken tarihlidir. Bu sebeple ihtisar yazımı Tabersî ile başlatılmaz. Ancak yazarın buradaki tespiti, ana karakterini sonradan bulacak olan haşiye ve ihtisar telifinin önceki dönemlerde başladığını göstermek açısından önemlidir.

Yazar, akabinde gelen ve 8.-11./14.-17. yüzyıllara tekabül eden dönemi “Tahkik: Şerh-Hâşiye ve Risaleler Dönemi” olarak adlandırır. Ancak bu adlandırmada eksik olan husus bu dönemdeki ihtisar ve telhis yazımına işaret edilmemesidir. Buna göre sadece “Tahkik Dönemi” veya “Tahkik: Şerh, Hâşiye ve İhtisarlar Dönemi” gibi bir isimlendirme daha isabetli olabilir. Ayrıca bu evre de alternatif olarak tefsirin “İkinci/Geç Klasik Dönemi” olarak düşünülebilir. Yazar, tefsir tarihinin 12.-13./18.-19. yüzyıllarına tekabül eden dönemini “Tercüme ve Tecdid Dönemi” olarak niteler. Tabloda da verildiği gibi, bu isimlendirmede tercüme yerine, genel karakteristik olan tecdid vurgusu öne çıkarılabilir. Ardından gelen ve modernleşme etkisinin iyice görüldüğü son yüzyılı ise “Çağdaş Dönem: İctimâî Tefsir Dönemi (XX. Yüzyıl)” olarak ifade eder. Yazar önceki dönem adlandırmalarında hicri yüzyılları takip ederken burada hicri 14. yerine miladi 20'yi kullanmıştır. Ayrıca bu dönemde gelişen içtimai tefsiri de başlığa taşır. Başka pek çok tefsir türüne örnek olabilecek eserlerin de yazıldığı bu dönem sadece “Çağdaş Dönem (14./20. Yüzyıl)” şeklinde de isimlendirilebilir. Başta da ifade edildiği gibi güncel tefsir tarihi yazımındaki önemine binaen üzerinde fazlaca durulmayı hak eden bu kısım eserin

en önemli bölümleri arasındadır. Zira mevcut tefsir tarihi eserlerinde ekol veya metot sistematığı esas alınır. Yazar bu bölümle tefsir tarihi yazımına tasnif ve dönemlendirme açısından problemlili olmayan ve efradını cami bir katkı yapmıştır.

Eserin Birinci Bölüm'ünde ilk olarak Taberî'nin ilmî ve entelektüel hayatına, yaşadığı sosyo-kültürel ortama değinilir. Taberî'nin ilmî yolculukları harita gibi görsel malzemelerle desteklenir. Yazar burada önemli bir tespitle bulunarak hakkındaki tartışmalarda “Taberî'nin başına gelen talihsizliğin sebebinin, ismi, baba ismi, nesebi, künyesi aynı, aynı asırda yaşamış ve çokça eseri olan bir başka kişiyle karıştırılmasından kaynaklandığı”¹ni kaydeder (s. 78-9). Buna göre kitapların kendisi hakkında teşeyyu' iddialarına yer verdiği ve Râfiziler'e destek vermekle itham edilen kişi Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî'dir (ö. 304/916), *Câmi'u'l-beyân*'ın müellifi değildir. Taberî gibi tefsirinin de dönemini aşarak ulemanın sürekli ilgisine mazhar olduğunu vurgulayan yazar, *Câmi'u'l-beyân*'ın karakteristik özelliklerine değinerek tefsirde gözettiği metot ve ilkeleri sunar. Bölüm sonunda klasik eserlerin kaynak araştırmalarına ve *Taberî Tefsiri*'nin kaynaklarına giriş yapar. Bilindiği gibi kadim eserlerin kaynaklarının nasıl çalışılacağı gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde tartışılan bir konudur. Sahanın çağdaş örneklerinden biri de M. Fuad Sezgin'in (ö. 2018) *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasıdır. Sezgin'in isnâdlardan hareketle bir kitabın kaynaklarına nasıl ulaşılacağına dair geliştirdiği yöntem, Kaya'nın ifadesiyle bu eserin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Burada yazarın, İslami kaynaklarda hadis ilminin dinamiklerinden hareketle¹ verilen isnâdların, şifahi kaynaklardan ziyade güvenilir kitabi kaynaklara atıf yaptıkları vurgusu da eserin temel iddiasıdır (s. 112). Buna göre Taberî'nin tefsirde sunduğu senedlerde yer alan kişiler, ellerindeki kitapların icazet yetkisini bulunduran râvilerdir. Taberî de tefsirini dönemin ilim merkezlerine yaptığı yolculuklarda okuyup icazetlerini aldığı bu hocalarından ve kendisinden önce telif edilmiş kitaplardan oluşturmuştur (s. 108). Bu, tefsir eserlerinin kaynak araştırmaları açısından kayda değer bir tespittir. Buradan hareketle ilerleyen bölümlerde yazar, Taberî'nin erken dönemden tevarüs edip kullandığı eserlere dair iddiasını önemli ölçüde temellendirmiştir.

İkinci Bölüm'de, öncelikle, Taberî'nin kaynakları arasında en başta gelen, tefsir ilminin kurucu isimlerinden Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-8) talebesi tâbiî müfessir Mücâhid b. Cebr'in rivayetlerine yer verilir. Mücâhid'in tefsire dair görüşlerini nakleden İbn Ebî Necîh (ö.131/748) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi yakın talebelerinin yanı sıra Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750), Leys b. Ebî Süleym (ö. 143/760-761) ve Kâsım b. Ebî Bezze (ö. 124/742) gibi râvileri ve tariklerini değerlendirir.² Bu bölüm İbn Abbas'tan Mücâhid ve râvileri kana-

1 Burada yeri gelmişken değinmekte fayda görülen bir başka husus, bu ve benzeri sebeplerle tefsir ilminin de başlangıçta hadis ilminin bir dalı olarak ortaya çıktığı ve kısa bir süre sonra müstakilleştiği iddiasıdır ki, yazarın da vurguladığı üzere (s. 19) bu iddia da gerçeği yansıtmamaktadır. Bu noktada yazarın işaret edildiği üzere erken dönemin başında Hz. Peygamber ve Sahâbêden Tâbiûn kanalıyla nakledilen şifahi malzemenin yazıya geçirildiği son dönem yani Etbâu't-tâbiîn dönemini Tedvin Dönemi olarak adlandırması da yerindedir.

2 Bu bölümün son alt başlığı “Mücâhid'den Daha Az Sayıda Nakleden Râviler” şeklindedir. Burada yazar yukarıda zikredilen tariklerden nispeten daha az sayıda olanları ele alır. Ancak başlık ilk bakışta râviler ile Mücâhid arasında

lıyla ulaşan tefsir malzemesini Taberî'nin gözünden görmek açısından önemlidir. Taberî'nin mecmualarda derlenmiş olarak gördüğü bu tefsir rivayetleri İslami ilimlerin erken dönemindeki eserlere işaret etmesi açısından da önemlidir (s. 205). Akabindeki Üçüncü Bölüm ise yazarın ifadesiyle çalışmanın çatısını oluşturan Taberî'nin temel tefsir kaynaklarına dairdir. İkinci Bölümde Mücâhid'in tefsirine özel bir başlık açılma nedeni anlaşılabilirse de Mücâhid'in rivayetleri de dâhil tefsir kaynaklarının tamamı bu bölümde bir başlık altında zikredilebilirdi. Bu bölümde Taberî'nin kendisinden önceki *Sahifetü Ali b. Ebî Talha, Tefsîru Dahhâk b. Müzâhim, Tefsîru's-Süddî, Tefsîru Abdirrezzâk, Tefsîru Süfyân es-Sevrî, Tefsîru Abdillâh b. el-Mübârek, Tefsîru Süfyân b. Uyeyne* gibi eserleri içerdiği ve bunların korunmasına vesile olduğu görüşü desteklenmiştir. Buna göre Taberî'nin takriben iki asırlık tefsir birikimini eserine eklediği, böylece eserin adındaki *el-Câmi'* ismiyle müsemma bir tefsir meydana getirdiği ifade edilmiştir. Yazar, şöhretlerine rağmen cerh-ta'dîl açısından makbul sayılmadıkları için tefsirlerine Taberî'nin yer vermediği müfessirleri de değerlendirmiştir (s. 316). Böylece yazar temel dinamikleri açısından klasik dönemden açıkça farklılaşan tefsir kaynakları algısının Taberî dönemi ve öncesindeki durumunu da tespit etmiş olmaktadır.

Eserin “Taberî Tefsirinin Tarih Kaynakları: İbn İshâk'ın *el-Megâzî'si*” başlıklı Dördüncü Bölüm'ünde, tarih kaynakları Muhammed b. İshak'ın (ö. 151/768) *el-Megâzî'si* özelinde incelenir. Özetle Taberî'nin, tarihçi kişiliğinin de etkisiyle daha önceki tefsirlerden farklı olarak bir tarih ve siyer kaynağını kullandığı, böylece tefsirde de bir dönüşümü gerçekleştirdiği vurgulanır (s. 357). Ayrıca burada İbn İshak'ın bu kayıp eserini, *es-Siretü'n-nebeviyye* adıyla ihtisar eden İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) çalışması ve Taberî'nin nakilleri üzerinden tamamlamanın mümkün olduğu gösterilir. Bu da İslami literatürde hem tefsirlerin hem de muhtasar eserlerin telifindeki işlevsel yöne işaret eder. Beşinci ve son bölümde ise yazar *Taberî Tefsiri*'nin dilbilimsel ve kıraat kaynaklarını inceler. Bu bölümde Kûfe ve Basra dil ekollerine mensup Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimlerin lügat ve nahiv ağırlıklı filolojik tefsirlerinin yanı sıra ilk kıraat müelliflerinden Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) Taberî'ye kaynaklık keyfiyetini göstermiştir (s. 361). Buna göre Taberî hem tefsir rivayetlerine dayalı eserleri hem tarih kaynaklarını hem de Arap diline dair birikimini kullanmıştır. Eser kısa bir Sonuç kısmı ile sonlanmaktadır.

Son olarak eserdeki kimi teknik eksikliklere değinilmelidir. Eserin baş tarafında, içerde kullanılan kısaltmalar açıklanmamış, bölüm içlerinde yer alan rivayet ve tarikleri gösteren tablolar son kısımda ek olarak bütünlüklü bir şekilde verilmemiştir. Ayrıca eserde bazı isimler “Kitâbü Tefsîri Neşhel”³ örneğinde olduğu gibi iki farklı şekilde verilmiştir (s. 139, 212). Eserdeki bazı metinler harekesiz iken (s. 173, 180, 181, 288, 289) bazı kelimelerde hareke hataları bulunmaktadır (s. 163, 261, 290, 347, 390).⁴ Eserde bazı yazım yanlışları da var-

bir karşılaştırma yapıldığı izlenimi verdiği için “Mücâhid'in Daha Az Sayıda Nakil Yapan/Gelen Râvileri” şeklinde revize edilebilir.

3 Doğrusu “Nehşel” olmalıdır (Nedim, *el-Fihrist*, s. 53).

4 Örneğin s. 163'de ilk rivayetin metninde geçen “لَمْ يَسْمَعْ ابْنُ جُرَيْجٍ” ifadesi “لَمْ يَسْمَعْ ابْنُ جُرَيْجٍ”, s. 347'de ikinci rivayetin

dır.⁵ Bununla birlikte eserin *Taberî Tefsiri*'ne dair klasik ve modern kaynaklarda kaydedilen kimi bilgileri düzelteren bir yönü de vardır.⁶ Bu bağlamda yazarın, farklı metotlar kullanılarak daha önce yapılmış benzer çalışmaların sonuçlarını da dikkate alıp değerlendirdiği söylenmelidir.⁷ Ayrıca eserin vurgulanan bazı bölümlerinin mevcut akademik birikime önemli bir katkı vereceği de düşünülmektedir. Bu çalışmanın ümit verici olan tarafı, kaynak araştırmalarında yapılacak çalışmalara uygulanabilir bir örnek olmasıdır. Kitapta da sıklıkla zikredilen Sa'lebî (ö. 427/1035), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî'nin (ö. 606/1210) eserleri gibi tefsir klasikleri hakkında da kaynak tetkiklerinin yapılması gerektiği aşikârdır.

metnindeki “أَنَّهَا سَأَلَتْ اللَّهَ” ifadesi de “أَنَّهَا سَأَلَتْ اللَّهَ” olarak hareketlenmelidir.

- 5 Örnek olmak üzere bk. s. 38 “müellifn (müellifin), s. 59 “Melük (Memlük); dilsel dönüşü (dönüşümü)”, s. 369 “vecninde (vezninde), s. 393 “takiyle (tarikiyile)” s. 394 “kitapalardan (kitaplardan)”. Bazı sehven tekrar eden kelimelere de şunlar örnek olarak verilebilir: s. 262 “İbn Ebî Ebî Arûbe”; s. 293 “Zeyd b. Eslem'e nispet edilen edilen”.
- 6 Örnek olarak Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) “Taberî, İbn İshak'ın eserini Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî'den almıştır” yönündeki tespitinin doğrusunun İbn Humeyd'den almış olacağı şeklinde düzeltilmesi (s. 74, 145, 333) önemlidir. Yine Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da “Taberî, Dahhâk'ın Cüveybir tarikinden hiçbir şey nakletmemiştir” şeklindeki ifadesinin aksine Taberî'de bu tarikten 60 kadar rivayetin bulunduğu değerlendirmesi (s. 217, 321) zikredilebilir.
- 7 Örneğin Taberî'nin kitabı kaynaklarına dair Heribert Horts'un (ö. 2012) “sadece hafızaya yardımcı olmak için kaleme alınmış ders notları söz konusudur” şeklindeki yorumuna dair ciddi olmayan bir değerlendirme olduğu yönündeki eleştirisinin (s. 100) yanı sıra bu noktada “Taberî'nin kaynakları üzerine en doğru tespitleri M. Fuat Sezgin yapmıştır (s. 110)” sadedindeki değerlendirmesi önemlidir. Ayrıca bk. s. 101-103, 111, 137-138, 164.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Kürşad Demirci. *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi.*
İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018, 83 sayfa.**

Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN*

Kitabın konusu olan Nesturilik, erken dönem Hristiyanlığının günümüze ulaşan en önemli mezheplerinden biridir. Mezhebin isim babası Nestorius 380 civarında bugünkü Maraş sınırları içerisinde doğmuş ve Konstantinopolis piskoposluğu yapmış bir teologdur. Yaklaşık 4. yüzyılda ortaya çıktığı söylenen Nesturiliğin 1. yüzyıla kadar geri giden bir geçmişi vardır. Anadolu'da Antakya ve civarında ortaya çıkan mezhep kısa zamanda Urfa ve Nusaybin üzerinden İrana, oradan İç Asya'ya ve hatta Hindistan'a kadar ulaşmıştır.¹ Asya'da Türkler ve Çinliler arasında yüzyıllarca yaşamıştır. İsa konusundaki radikal diyofizit görüşleri sebebiyle diğer Hristiyan mezheplerinden kolaylıkla ayırt edilebilen mezhebin Meryem'e yaklaşımı İslam'ın yaklaşımı ile büyük oranda örtüşür. Emevî ve Abbâsî saraylarında entelektüel faaliyetlerde bulunan mezhep mensuplarının önemli bir kısmı zamanla misyonerlik faaliyetleri neticesinde Katolikliği kabul etmişse de hâlen orijinal öğretiyi sürdüren gruplar mevcuttur.

Dinler Tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Kürşad Demirci'nin *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* adlı kitabı giriş ve iki ana bölümden oluşur. Giriş'te Hristiyanlığın oluşum sürecindeki en önemli teolojik anlayışlardan birinin Antakya Okulu olduğunu ifade eden Demirci, bir tefsir ve kelam ekolü olduğunu iddia ettiği Antakya Okulu'nun, Kitab-ı Mukaddes yorumlarının bazı mezheplerin doğmasına sebep olduğunu söyler (s. VII). Eser boyunca ele alınan Nesturi mezhebi de Antakya Okulu'nun ürünlerinden biridir. Radikal diyofizitler olarak da bilinen Nesturiler, Arap Suriye geleneği ile Hellenistik felsefe ve Yahudiliğin mirasını kompoze edip sistemleştirmiştir (s. VIII). Mezhebin doğuşunda aslında Antakya teolojisi adına var olan sürecin bütünü etkili ise de bireysel anlamda kurucu olarak Tarsuslu Diodore'un adı kaydedilir (s. IX). Çalışmasını büyük oranda ilk dönem ile sınırlayan ve buna gerekçe olarak Hristiyanlığın bütününe ait pek çok olayın bu dönemde vuku bulmasını gösteren Demirci, Giriş'in sonlarında ele aldığı bu teolojik anlayışı analitik olarak tanıtmaya çalışacağını belirtip bu alandaki çalışmaların eksikliğinden yakınır (s. X).

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, yasemin.birisiksahin@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6006-9059

1 Kadir Albayrak, "Nestürilik", *DİA*, XXXIII, 15-7.

“Antakya Okulu’na Giriş” başlıklı Birinci Bölüm’de yazar önce ana ekollerin oluşumu öncesi döneme, ardından kısaca Antakya Ekolü dışında kalan İskenderiye ve Kapadokya gibi ekollerine değinir. Ayrıca “Roma Okulu” olarak adlandırdığı bir ekolden bahsedip (s. 5) bu ekolün en önemli temsilcisi olarak Aziz Augustine’i zikreder. Sonrasında asıl konu olan Antakya Ekolü ve başta Nesturilik olmak üzere ekolün içinden çıkan mezhepler üzerinde durur. Yazar Hristiyan ekollerin henüz sistematik olarak ortaya çıkmadığı ilk iki yüzyılı değerlendirirken Hristiyanlığın 2. yüzyıla kadar gentileler ve Theosebeler gibi Yahudi sempatizanı paganlar arasında bireysel uğraşlar neticesinde varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Ayrıca Romada 1. yüzyıldan önce başlamış olan senkretizm ve tek tanrı temayüllerinin Hristiyanlık gibi monoteist bir dinin zeminini hazırladığını söyler. İlk iki yüzyılın diğer önemli yanı ise bu dönemlerde paganlara karşı apolojik metinlerin yazılmaya başlanmasıdır. Yazar, Kapadokya ve İskenderiye ekolleri hakkında genel bilgiler verdikten sonra bu dönemin üçüncü önemli ekolü olan ve kitabın da ana temasını teşkil eden Antakya Ekolü’ne geçer.

Antakya Ekolü, Antakya ve civarında yaşayan kilise babalarının görüşleri etrafında şekillendiği için bu ismi almıştır. Bu ekol hem yeni mezheplerin ortaya çıkmasına hem de imparatorluğun içindeki siyasal kavgalara temel hazırlamıştır. Savunduğu görüşler itibarıyla homojen gibi görünse de gerçekte çok farklı inançların karmasıdır. Antakya Ekolü’nün görüşleri başta Nesturilik olmak üzere birçok Hristiyan grubu etkilemiş ve yönlendirmiştir. Bununla birlikte Antakyalı Babaların görüşlerini en iyi yansıtan mezhep şüphesiz Nesturiliktir. Yaygın Batılı kanaate göre Antakya Ekolü’nün tarihsel başlangıcı 4. yüzyıl olsa da Demirci’ye göre ekolün başlangıç sınırı 2. yüzyılın ortalarına çekilebilir. Bunun sebebi ise imparator Marcus Aurelius’un yönetiminin sekizinci yılında Antakya piskoposu olarak atanan Theophilus’un Antakya Ekolü’nün ilk temsilcisi sayılmasıdır. Antakya Ekolü’nün Nesturiliğe kaynaklık edecek şekilde gerçek anlamda kurucusu Diodore of Tarsus’tur. Ekolün en klasik isimleri ise Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus ve Nestorius’tur.

Yazara göre Antakya Ekolü’nün bir diğer özelliği, ürettikleri teolojinin geniş bir etki alanı yaratmış olmasıdır. Urfa ve Nusaybin gibi dönemin güçlü teoloji merkezlerinin kaynağı da Antakya’dır. Hatta yazara göre Antakya Ekolü çeşitli Hristiyan gruplar bir yana, İslam teolojisinin şekillenmesinde bile rol oynamıştır. Bu bağlamda çoğu araştırmacının iddia ettiği aksine Antakya Ekolü’ndeki doktrinsel farklılıklar İskenderiye Ekolü ile girilen polemiklerle ilgili değildir. Bilakis İskenderiyeliler ile Antakyalılar arasındaki ayrılık oldukça derindir. Araştırmacıların indirgemeci yorumları modern ökümenik uzlaştırma arayışından kaynaklanır.

“Antakya Okulu’nun/Nesturiliğin Ortaya Çıkışı ve Temel İnançlar” başlıklı son bölümde yazar Antakya’nın tarihçesinden, coğrafi öneminden, bölgedeki Yahudi varlığından, yani kısaca Antakya Ekolü’nün ortaya çıktığı bölgenin genel özelliklerinden bahsettikten sonra ekolün kuruluşuna ve temel doktrinlerine geçer. Antakya’da başta Grekler, Makedonlar ve

yerli Araplar olmak üzere pek çok etnik grup yaşamaktaydı. Bunun sebebi bölgenin stratejik öneminin yüksek olmasıydı. Şehirde Yahudi nüfusunun da oldukça yüksek olduğu tarih kaynaklarında kayıtlıdır. Tarihçi Josephus, Seleucid imparatorlarının Yahudilere Antakya'ya göçtükleri takdirde tam vatandaşlık vaat ettiğini yazar. 1. yüzyıldan itibaren ise bölgenin Hristiyanlaşması başlamıştır. Günümüzde de İsevileri ifade etmek için kullanılan Hristiyan/Christian kelimesi ilk kez Antakya'daki gentile ve Yahudi Hristiyanları aşağılama ifadesi olarak kullanılmıştır. Gentile ve Yahudi Hristiyanlar dışında, bölgede Doketik ve Gnostik Hristiyanlar da bulunmaktaydı. Antakya Ekolü'nün üzerine kurulduğu sosyal yapı bu şekildedir. Yaygın kanaate göre Antakya Ekolü'nün etkilendiği düşünce yapısı ise Grek ve Aristocu'dur. Demirci'nin kanaatleri de bu hususta diğer araştırmacılarla örtüşür. Ona göre Antakyalı kilise babalarının teolojik yaklaşımları büyük oranda bölgenin hâkim anlayışı olan Grek Felsefesi'nden etkilenmiştir.

Burada bir noktaya değinilmelidir. Yazı boyunca "Antakya Okulu/Ekolü/Teolojisi" denildiğinde, değerlendirilen eserin başlığıyla da uyumlu olarak Nesturilik kastedilmektedir. Antakya Teolojisi içerisinde yeşermiş farklı mezhepler varsa da bunların hiçbiri Nesturilik gibi bütünüyle Antakya coğrafyasına bağlı değildir. Anlayışlarının kökeninde farklı coğrafyaların da etkisi olmuştur. Yazara göre Nesturileri bu coğrafyanın en önemli mezhebi kılan özellik onların tefsir anlayışlarıdır. Buna paralel gelişen ikinci önemli özellik ise Kristoloji anlayışları ve Mariyoloji meselesine bakışlarıdır. Ayrıca onlar felsefi anlayış olarak da son derece rasyoneldirler. Bu yüzden yazar onları Mu'tezili geleneğe benzetmiş, hatta Nesturilerin Mu'tezili geleneğin ortaya çıkmasında ciddi rol oynadıklarını ifade etmiştir (s. 30).

Demirci'nin çalışması, alandaki boşluğa önemli bir katkı sunmakla beraber şekil ve içerik açısından birtakım kusurlar barındırır. İlk olarak eserin bölümlendirilmesi ve alt başlıklara ayrılması yetersiz görünmektedir. Eserde Ön Söz ve Giriş iç içe geçmiştir. Ayrıca eserde Sonuç bölümü de bulunmamaktadır. Ayrıca ilk iki bölümde toplamda yalnızca üç başlığın olması ve ele alınan her bir müstakil konunun ayrıca başlıklandırılmaması spesifik okuma yapmak isteyen okuyucuyu zorlamaktadır. İkinci olarak metin içerisinde çok uzun dipnotların bulunması akışı kesen bir husustur. Son olarak yabancı kelimelerin kullanımında belli bir standart takip edilmemiş ve Türkçe karşılığı olan bazı kelimeler İngilizce yazılmıştır.²

Çalışmanın muhtevasında da bazı problemler mevcuttur. Örneğin Birinci Bölüm'deki "Roma Okulu/Ekolü" isimlendirmesi ve yazarın Roma'yı İskenderiye, Antakya, Kapadokya gibi müstakil bir ekol olarak ele alması tartışmaya açık bir husustur. Zira Roma'daki teoloji faaliyetleri Kapadokya, İskenderiye ve Antakya gibi bir "okul/ekol" olarak anılacak ölçüde kapsamlı değildir. Tartışmaya açık bir diğer husus İkinci Bölüm'deki Nesturi-Mu'tezili benzetmesidir. Dinlerin içerisinden rasyonel yorumlar üreten hareketlerin ortaya çıkması tarihin her döneminde rastlanan son derece olağan bir durumdur. Bu durum tarihsel olarak daha sonra çıkan hareketin kendinden önceki hareket üzerinden benzer düşünceler ürettiği

2 Örneğin: Teslis/Üçleme yerine Trinity; Kristoloji/Mesih Bilimi yerine Christology ifadeleri kullanılmıştır.

şeklinde anlaşılmalıdır. Yazarın bu benzetmesi ve Nesturiliğin Mu'tezile'nin fikir babası/kaynağı olduğu iddiası ihtiyatla karşılanmalıdır.

Son olarak çalışmanın güçlü sayılabilecek bazı özellikleri mevcuttur. Yazarın kullandığı dil ve üslup oldukça akıcıdır. Yekûn itibarıyla kısa, bilgi bakımından son derece konsantre olan kitapta, gerekli bilgiler az ve öz olarak sunulmuştur. Kaynak kullanımı son derece kapsamlı ve zengindir. Dili ağır olmamakla beraber içerik açısından yalnızca Doğu Hristiyanlığı'na ilgi duyan okuyuculara hitap etmektedir. Türkiye'de bu konuda yazılmış çalışmalar maalesef yeterli değildir ve yazar, bu eseriyle mevcut boşluğu bir nebze de olsa doldurmuştur.

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 kitap kritiği gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine 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 tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (600-750 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 hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts 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 only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (600-750 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 the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 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 Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslam 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.

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 تأليفا كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدا للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية (600-750 كلمة) مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكمين. وفي حالة طلب محكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كُتابها وجميع المسئوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة.