

ULUSLARARASI SELÇUKLU ANADOLU'SUNDA İLİM ve ULEMA SEMPOZYUMU

24-25 KASIM 2023

BİLDİRİLER



Editörler

Prof. Dr. **Seyfullah KARA**

Dr. Öğr. Üyesi **Rauf Kahraman ÜRKMEZ**

ÇİZGİ | e-Kitap
KİTAP EVİ



ULUSLARARASI SELÇUKLU ANADOLU'SUNDA İLİM ve ULEMA SEMPOZYUMU

24-25 KASIM 2023

BİLDİRİLER

Editörler

Prof. Dr. Seyfullah KARA
Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman ÜRKMEZ

Çizgi Kitabevi Yayınları (e-kitap)

©Çizgi Kitabevi
Temmuz 2024

ISBN: 978-625-396-296-8
Yayıncı Sertifika No: 52493

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
Editörler

Seyfullah KARA | Rauf Kahraman ÜRKMEZ
ULUSLARARASI SELÇUKLU ANADOLU'SUNDA
İLİM ve ULEMA SEMPOZYUMU
24-25 KASIM 2023
BİLDİRİLER

Kitapta yer alan metin, fotoğraf, resim, şekil, çizim ve alıntı ile
kaynakça sorumlulukları, yazarlarına aittir.

Yayına Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah.	Alemdar Mah.
M. Muzaffer Cad. No:41/1	Çatalçeşme Sk. No:42/2
Meram/ Konya	Cağaloğlu/ İstanbul
(0332) 353 62 65 - 66	(0212) 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
📞 / cizgikitabevi

İçindekiler

- 9 Ön Söz
- 11 Anadolu Selçuklularında Bilim ve Pozitif Bilimler (Sempozyum Açılış Bildirisi) | Prof. Dr. Seyfullah KARA
- 19 Anadolu Selçuklularında Tefsir Faaliyetleri | Doç. Dr. Ali SOYLU
- 39 Anadolu Selçukluları Döneminde Hadis İlmi | Dr. Öğr. Üyesi Kahraman BULGURCU
- 51 Anadolu Selçuklularında Kelam İlmi ve Kelam Uleması | Dr. Öğr. Üyesi Davud SOYLU
- 67 Anadolu Selçuklu Döneminde Şîî-Sünnî İlişkileri | Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ
- 85 Selçuklu Döneminde Nefse Dair Felsefi Temelendirmelere Yöneltilen Eleştiriler: Ebû Hâmid el-Gazzâlî Örneğinde Bir Analiz | Doç. Dr. Anar GAFAROV
- 107 Kutbüddin-i Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* Adlı Eserinde Ontolojik Bakımdan Külli-Cüzi Ayırımı | Arş. Gör. Dr. Yusuf ÖTENKAYA
- 123 Hz. Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşünce Dünyasında Suret-Siret/Mana İlişkisi | Doç. Dr. Nuran ÇETİN
- 139 Selçuklu Anadolu'sunda Konyalı Bir Âlim ve Arif Tipolojisi Olarak Hz. Mevlânâ ve Düşünce Dünyası | Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer AYVAZ

- 167 Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde Ahlak Eğitimi ve Eğitim Metotları | Doç. Dr. Salih AYBEY
- 187 Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde İlim: Kendini Bilmek |
Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman ÜRKMEZ
- 201 Kemaleddin İbnü'l-Hümâm Hakkında Yeni Bilgiler | Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN
- 209 Serûcî'nin *el-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye* Adlı Eserinin Şerh Geleneğindeki Yeri ve Önemi |
Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ
- 229 Sivas Burûciye Medresesi'ne Dair Bazı Arşiv Belgeleri | Doç. Dr. Nevzat SAĞLAM
- 253 Türkiye Selçuklu Devleti'nde Bir Kültür Adamı Mecdüddin İshak | Faruk YILMAZ
- 265 Selçuklu Anadolu'sunda Ulema-Ümera Münasebetleri: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Örneği | Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL
- 281 XII ve XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda İktidar-Ulema İlişkilerinin Farklılık Gösteren Yönleri | Fatma Nalan GÖNEN
- 299 Selçuklular Dönemi Tokat'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları | Doktorant Mesut ÇITAK
- 307 Sivas'ın İlmî Yapısında Dönüm Noktası: Miladi 1271 Yılı | Doktorant Okan KÜSGÜN
- 329 *Müsâmeretü'l-Ahbâr*'da İlim ve Ulema | Semra BAŞAĞAÇ
- 345 Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'ne Ait Nadide Bir Mushaf-ı Şerîf'in Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi | Arş. Gör. Ufuk DEVECİ
- 359 Rumca Kaynaklarda Abdülkâdir-i Merâgî | Dr. Miltiadis PAPPAS

Onursal Başkan

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÖZÖLÇER
(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Rektörü)

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Seyfullah KARA, (Başkan)
Doç. Dr. Halil ORTAKCI
Doç. Dr. Salih AYBEY
Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER
Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman ÜRKMEZ
Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY
Arş. Gör. Dr. Ramazan ÖGTEM
Arş. Gör. Dr. Salih ERDEN
Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ
Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdullah KAYA (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali ERTUĞRUL (Düzce Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Emad Rafiq Khalid Barakat (Yarmouk University, Ürdün)
Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Haşim Şahin (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Komiljon RAHIMOV (O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi, Özbekistan)
Prof. Dr. Mefleh Faisal Mefleh Al-Jarrah (Yarmouk University, Ürdün)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Muharrem KESİK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Muhittin KAPANŞAHİN (Karabük Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Murat AÇARI (Karabük Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa HİZMETLİ (Bartın Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa UYAR (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Hamad Bin Khalifa University, Katar)
Prof. Moulay Al-Mustapha Lhend (Université Hassan II de Casablanca, Fas)

Doç. Dr. Ali CANÇELİK (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Anar QAFAROV (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan)
Doç. Dr. Canan KUŞ BÜYÜKTAŞ (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ercan ALKAN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hikmetullah ERTAŞ (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Murat AKIN (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Nuran ÇETİN (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep USLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Aqil ŞİRİNOV (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan)
Dr. Khairil Husaini Bin Jamil (International Islamic University, Malezya)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Recep KELEŞ (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye)

Sekretarya

Arş. Gör. Ahmet POLAT
Arş. Gör. Muhammed Sezer ŞAHİNKAYA
Arş. Gör. Muhammed YARAY
Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU

Ön Söz

İslam tarihinin en mühim ve dikkate şayan hanedanlarından biri olan Selçuklular, 1040-1308 yılları arasında Orta Asya, Orta Doğu ve Anadolu'yu içine alan oldukça geniş ve hareketli bir coğrafyada hüküm sürdüler. Onların hâkimiyet süreci sadece siyasî-askerî alanda değil, ilim-fikir alanında da büyük hamlelerin gerçekleştirildiği bir döneme işaret eder. Selçuklular, dört yüzyıldır gelişmekte olan İslam medeniyeti mirasını devraldılar, ulaştıkları politik-ekonomik güce ve gerçekleştirdikleri fetihlere paralel olarak bu medenî birikimi daha ileri boyutlara ve yeni ufuklara taşıyacak önemli çalışmalar ve başarılarla imza attılar. Selçuklular marifetiyle bir Türk ve İslam yurdu hâline gelmeye başlayan Anadolu, bu çerçevede müstesna bir yere ve öneme sahiptir. Zira Anadolu, Selçukluların hüküm sürdüğü ve izlerinin takip edilebildiği geniş kültür coğrafyasının en önemli merkezlerinden biridir. Bu nedenle Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın komutasında 26 Ağustos 1071'de Bizans İmparatorluğu'na karşı kazanılan Malazgirt Zaferi ile başlayan Müslüman Türklerin Anadolu'yu fethi ve iskânı; ilim, fikir, irfan, hikmet, muhabbet ve bir arada yaşama anlayışı ile birlikte gerçekleştirilen uzun soluklu ve kalıcı bir imar, inşa ve ihya hareketi olarak düşünülmelidir. Öyle ki Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı gibi iki büyük meydan okumanın yol açtığı ciddi sarsıntılara rağmen, varlığını sürdüren bu hareketin bayraktarlığı, Selçuklulardan sonra Osmanlılara intikal edecektir.

Selçuklu Anadolu'su kronolojik olarak Orta Çağ Türkiye tarihinin 1075-1308 yılları arasına tekabül etmektedir. Özellikle İslamlaşmanın belli bir yoğunluğa ulaştığı 13. yüzyılda Konya, Sivas, Kayseri, Tokat, Malatya ve Kastamonu gibi dönemin öne çıkan şehirlerinde zengin vakıflarla desteklenen medreselerin kurulduğu, muhtelif disiplinlerde yürütülen tedris, telif, şerh vb. çalışmalarla ilmî hayatın hızla gelişmeye başladığı göze çarpmaktadır. Söz konusu şehirlerin müteakip yüzyıllarda da birer ilim-irfan merkezi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Anadolu'da âdeta yüzyılların imbiğinden süzülerek teşekkül eden İslam ilim geleneğini daha derinden kavramanın yolu, öncelikle buradaki Selçuklu ilim mirasının belirlenmesi ve irdelenmesinden geçmektedir. Bu kapsamda özellikle ilmî şahsiyetler, müesseseler

ve eserler bazında yürütülecek yeni ve kolektif bilimsel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

İşte bizler de Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Abdülkadir Geylani İslam, İlim, Kültür ve Sanat Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi olarak, söz konusu bilinç ve sorumlulukla ve alana mütevazı bir katkı sağlamak umuduyla 24-25 Kasım 2023 tarihleri arasında *Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu*'nu düzenledik. Disiplinlerarası bir yaklaşımla hareket edilen sempozyumda 13 oturum gerçekleştirilmiş, bu oturumlarda farklı fakülte ve formasyonlara mensup kişilerce İslami ilimlerden felsefeye, edebiyattan musikiye, hat sanatından eğitime varıncaya değin geniş bir yelpazede toplam 47 bildiri sunulmuştur (*Uluslararası Selçuklu Anadolu'sunda İlim ve Ulema Sempozyumu Özet Kitabı*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2023). Bu sayede gerek Selçuklu Anadolu'sunda gerekse müteakip asırlarda etkileri görülen pek çok bilim insanı ve sanatkâr mercek altına alınmış; siyaset-sufilik problematiği, dinî siyaset ve mezhebî yapı, ulema-ümerâ münasebetleri, ilmî müesseseler, edebî metinlere yansıyan boyutlarıyla ilim ve âlimler, şerh ve telif geleneği gibi temalarda yoğun bir bilgi alışverişine gidilmiştir. Bu kitap, tebliğ sahiplerince tam metin olarak yayımlanması talep edilen bildirilerin, editoryal süreçlerden geçirilerek okuyucuya sunumundan ibarettir.

Alana önemli katkılar sunacağını umduğumuz böyle bir kolektif eserin gün yüzüne çıkmasında emeği olan bildiri sahibi kıymetli hocalarımıza, sempozyum düzenleme ve bilim kurullarının saygıdeğer üyelerine, sekretaryamıza ve kitabın okuyucuyla buluşmasını sağlayan Çizgi Kitabevi çalışanlarına teşekkürlerimizi arz ederiz.

Editörler

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman Ürkmez

Zonguldak, 2024

Anadolu Selçuklularında Bilim ve Pozitif Bilimler (Sempozyum Açılış Bildirisi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA*

Sayın Rektör Yardımcım, kıymetli misafirlerimiz, protokolün değerli mensupları, değerli hocalarım, sevgili öğrenciler, hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Bugün 24 Kasım Öğretmenler günü. Bu sempozyumun ilimle ve ilim adamlarıyla ilgili olması münasebetiyle de böylesine özel bir güne tesadüf ettirilmesini, tevacuk ettirilmesini arzu ettik. Böyle önemli bir günde hem bu zamana kadar gelmiş bütün ilim ehli insanları yad etmek hem de öğrencilerine rehberlik ederek onları hayata hazırlamak ve onları ilim, irfan ordusuna hazırlamak için her türlü fedakarlığa katlanan ve bunu yaparken şehit düşen öğretmenlerimizin de hatıralarını bir kez daha canlandırmak ve onların ruhlarının şad olması temennisiyle Cenab-ı Allah’tan rahmet dilemek maksadıyla da böyle bir güne tevacuk ettirdik. Bundan dolayı bütün öğretmenlerimizi, hocalarımızı, ilim ehli âlimlerimizi hürmet ve rahmetle yad ederek sözlerime başlamak istiyorum.

Tabii, ilim konusu Kur’an-ı Kerim’in en fazla üzerinde durduğu konulardan biridir. İlim ve ilim ehli ile alakalı çok sayıda ayet -ki, burada sıralama şansımız ve imkânımız yok- Kur’an-ı Kerim’de yer almaktadır. Bunlardan birinde Yüce Allah şöyle buyurur: *“Ey Resulüm! De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”*. Olmaz. Allah’ın terazisinde bilenlerle bilmeyenler eşit olmayacaktır; ikisi aynı ağırlığa sahip olmayacaktır. Kur’an bunu çok net bir şekilde bildirir. Başka bir ayette *“Allah’tan hakkıyla ancak âlim olanlar korkar.”* denilmektedir. Yine bir başka ayette ise: *“Cahillerden olma.”* Hatta *“Cahillerle birlikte bulunma”*, *“Onlarla oturma”*. Yani Kur’an cehalete karşı büyük bir savaş aç-

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, s.kara@beun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0535-6001

mış, ilmi ise büyük bir şekilde desteklemiş bir ilahi kelimadır. Şimdi burada, şöyle bir soru akla gelebilir. Kur'an'ın kastettiği ilimler sadece İslami ilimler dediğimiz, az önce değerli rektör yardımcımızın çizdiği şablonda bize verdiği tefsir, hadis, kelam ve fıkıhla ilgili ilimler midir? Yoksa bu ilim ve âlim kavramı içerisine aklî ilimler veya pozitif bilimler dediğimiz, İslam literatüründe müspet bilimler şeklinde ifade edilen felsefe, riya ziye, hendese yani matematik, geometri, kimya, tıp, botanik, fizik, optik, hasılı insanın ve medeniyetin gelişmesine katkıda bulunacak, insan hayatını kolaylaştıracak bütün ilim dalları da bu kapsam içerisine girer mi? Hiçbir tereddüde mahal vermeden net bir şekilde söyleyebiliriz ki evet. Bunu hamasi duygularla söylüyor değiliz. Allah Resulünün, İslam'ı ve Kur'an'ı bize aktaran Hz. Peygamber'in ifadelerine bir bakalım. Oradan bir çıkarımda bulunalım. Kur'an-ı Kerim Hz. Süleyman'a ilimler verildiğini söyler ve verilen o ayrıcalıkları ilim olarak nitelendirir. Ne ilmidir bu? Kuşlarla konuşabilme ilmidir. Ne ilmidir bu? Çok uzak diyarlarda bulunan bir eşyayı bir vasıtayı göz açıp kapayıncaya kadar anında hemen yanına getirebilme ilmidir. İslami ilim midir bu? Tefsir veya hadis midir? Değildir. Ama hiç şüphesiz Kur'an buna ilim olarak bakıyor. Bu tür hadiseleri teknolojik gelişmeler ilerledikçe çok daha iyi keşfetmiş olacağız. Allah Resulünün hadis-i şeriflerine gelince, hadislerle ilgili birtakım polemikleri geride bırakarak söyleyecek olursak, *"İlim her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır"*, *"İlim Çin'de dahi olsa alın"* hadis-i şeriflerine baktığımızda, Allah Resulünün bu hadisi söylediği dönemlerde Çin'de İslami ilimler mi vardı? Yoktu. Çin, medeniyetin temsilcisiydi aynı zamanda. İnsanlık tarihinde büyük medeniyetler sınırlı olup, bir elin parmak sayısını geçmez.

Büyük medeniyetlerden, dünyaya egemen olmuş, yön vermiş medeniyetlerden, kendisinden öncekilerden istifade ettiği gibi kendisinden sonrakilere de katkıda bulunan medeniyetlerden söz edecek olursak, bunlardan biri de Çin-Hint medeniyetidir. Allah Resulünün Çin'e atıfta bulunması rastgele, tesadüfi bir söz değildir. Yine Hz. Ali'nin ifadesi *"İlim nerede olursa olsun, isterse müşriklerde olsun onu alın"* demesi, İslam'ın, Hz. Peygamber'in ve sahabenin ilim kavramını nasıl anladığını gösteren en önemli örneklerden biridir. Müşriklerde tefsir, hadis ve diğer Kur'an ilimleri yok ki, Hz. Ali böyle söylesin. Hasılı ilim kavramıyla, İslami ilimlerin, yani naklî ilimleri de kapsayan, akli ilimleri de kuşatan topyekûn bir insanın, bir milletin, bir toplumun hayatını kolaylaştırıp müspet yönde değişiklikler meydana getirecek ilimlerin kastedildiğini biliyoruz. Müspet yönde değişiklik ifadesini özellikle ve bilinçli olarak söylüyorum. Çünkü sihir ve büyü gibi ilimler var ki, bununla ilgilenen kişiler de ne yazık ki mevcut. Allah hepimizi bu gibi şeylerden

muhafaza eylesin. Fakat bu da bir bilgi neticesinde yapılıyor. Ama Kur'an bunu devre dışı bırakıyor. Bununla beraber tenkit edip eleştiriyor. Söylemek istediğim şey şudur ki, ilim İslami ilimleri de pozitif bilimleri de içine alan çok geniş bir kavramdır. İslam bütün bu ilimleri sürekli teşvik etmiş, ilim adamlarının çalışmalarını övüp onları teşvik etmiş ve onlara da saygıda kusur edilmemesini salık vermiştir. Bu konuda çok sayıda hadis-i şerif vardır.

Şimdi, bilime teşvik noktasında Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin ısrarlı ve pekiştirici tavrı karşısında Müslümanlar neler yapmışlardır. İlk dönem Müslümanlara baktığımızda ilim için o kadar yorucu faaliyetler içerisine girmişler ki, bir tek kelimeyi öğrenmek için yüzlerce kilometre hatta bazen binlerce kilometrenin üzerinde yol yürüdüklerini biliyoruz. Ta Türkistan'ın Buhara'sından Mısır'ın Kahire'sine kadar at sırtında bir tek kelimeyi öğrenebilmek için giden İslam bilginleri vardır. Buna İslam literatüründe ilim yolunda yapılan yolculuklar anlamında "rihle" adı veriliyor. Bunu İslam âlimleri geçmiş asırlarda boşuna mı yapıyorlar? İşte hem Kur'an'ın hem de Allah Resulünün bu müjdelerine muhatap olabilmek için yapmışlardır. Şimdi, işte böylesine bir altyapı ve teşvik edici ifadelerle Müslümanlar Orta Çağ'da bilim hayatında âdeti destanlar yazmışlardır.

Mesela Halife Hârûn Reşîd zamanında Müslümanlar o kadar ilmî buluşlar yapmışlardı ki Halife, Alman İmparatoru Şarlman'a elçi gönderirken beraberinde hediyeler de yollar. Bu hediyeler arasında Müslümanların icat etmiş olduğu mekanik bir saat vardır. Alman İmparatoruna elçi hediyeleri verir ve Alman İmparatoru hediyelere bakıp memnun olur. Saati gördüğünde onun ne olduğunu sorar. Hârûn Reşîd'in elçisi ise saat olduğunu söyler. İmparator bunun ne işe yaradığını sorunca, elçi, zamanı ölçmeye yaradığını söyler. İmparator, *"Bu nasıl çalışır, bunu nasıl öğrenebiliriz?"* der. Elçi, saatin nasıl kurulduğunu ve nasıl çalışacağını onlara öğretir. Böylece Şarlman İslam dünyasındaki teknolojik gelişmelere hayranlığını ifade etmekten geri duramaz.

Yine aynı dönemlerde yani milâdî sekizinci asrın sonlarında, tarihî kaynaklar net olarak ifade eder ki, halifelerin bardaklarına içecek koymak için imal edilmiş mekanik robotlar vardır. Orta Çağ'da İslam dünyasının teknolojik gelişmelerde geldiği noktayı ifade etmek için söylüyorum. Peki bu gelişmeler nasıl oldu? Anadolu'ya hızlıca gelmek istiyorum. Çok fazla zamanınızı almadan Anadolu'dan birkaç örnekle mevzuyu kapatmak istiyorum. Abbasi Halifesi Me'mûn, Bizans'la yaptığı savaşı kazandıktan sonra savaş tazminatı olarak İmparator III. Mihail'den ne istemiştir, biliyor musunuz? Dünya

tarihinde bunun bir eşine daha rastlayamazsınız. Halife, *“Tazminat olarak elinizdeki Antik Çağ’a ait bütün bilim kitaplarını Bağdat’a getirmek istiyorum”* diyor. Bunu anlaşıma maddesi olarak görüyoruz. Ankara’yı bana ver demiyor. Toprak istemiyor. Bilime katkı sunacak ilmi ve medeniyeti geliştirecek unsurların en başında gelen Antik dönemin kitaplarını istiyor ve tazminat maddesi olarak bunu koyuyor. Bunu dünya tarihinde görme şansınız yok. O dönemlerde Müslümanlar böyleydi. İşte o mekanik buluşlar, bu çabanın bir sonucu olarak İslam dünyasında ortaya çıkmıştır.

Halife Me’mûn, Aristo’yu rüyasında gördükten sonra bütün antik döneme ait felsefe eserlerinin tercüme edilmesi emrini vermiştir. Aristo’yu rüyasında gördüğü için yapmıştır bunu. Dönemin İslam idarecileri nasıl ilim aşkıyla yanıp tutuşuyorlarmış ki, Aristo’yu rüyasında görmüşler. İşte bu ilmî heyecan Müslümanlarda mütemediyen devam etmiştir. Sürekli bir şekilde kesilmeden devam etmiş, ta ki Selçuklulara kadar gelinmiştir. Selçuklular bu ilmî geleneği zirveye taşımışlardır. Selçuklu sultanlarının saraylarında ilim erbabı, İslami ve pozitif bilimler sahasında çalışmalar yapıp öne çıkmışlardır. Şairler, edebiyatçılar, filologlar bu dönemde ilimlerde ne kadar öne çıkan âlim varsa Selçuklu saraylarında ağırlanmıştır. Selçuklu vezirleri, başta Nizamülmülk olmak üzere, ilim için özel kütüphaneler oluşturmuşlardır. Nizamiye medreselerinde İslami ilimler yanında pozitif bilimler de okutulmuştur. Yine bu geleneği Melikşah’tan Sencer’e kadar devam ettiren Selçuklular, Anadolu Selçuklularına da bu ilmî geleneği miras bırakmışlardır. Anadolu Selçuklu sultanları, bu ilmî geleneğe önem veren kişiler olarak bu ilim adamlarını kendi saraylarında ağırlamışlar, onlara her türlü imkânları vermişlerdir. Saraylarında ilmi münazaralar düzenlemişlerdir.

O dönemlerde Malatya patriği de olan Süryanî Mihail kendi yazdığı tarihinde aziz dostum dediği II. Kılıçarslan için aynen şunu söyler: *“II. Kılıçarslan, dönemin filozofu ve tabibi Kemaleddin’i yanından ayırmazdı”*. Bu sultan, ilmî tartışmaları bizzat sarayında düzenler ve tartışmaları izlerdi. Dolayısıyla II. Kılıçarslan ve ondan sonra gelen I. Gıyâseddin Keyhusrev, II. Süleyman Şah, İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad, Anadolu Selçuklu sultanlarının hangisini sayarsanız sayın ilimlere, dini ve akli ilimlere son derece önem vermişler, ilim ehli insanları sürekli desteklemişler, onlara büyük paralar karşılığında eserler yazdırmışlardır.

Şimdi, biz hızla Anadolu Selçuklularına geçmiş olalım böylece. Ana hatlarıyla birkaç mevzuyu anlatmaya çalışayım. Bizim konumuz *“Anadolu Selçuklularında Bilim ve Pozitif Bilimler”*. Biz sadece tarihi bir perspektif

sunmaya çalışıyoruz. Özel olarak bütün ilim adamlarını alıp uzun uzun inceleme ve aktarma şansımız burada yok. Hiç şüphesiz az sonra birkaç tane isim vereceğim ki, bu pozitif bilim adamlarının aynı zamanda İslami ilimlerde de derinleşmiş insanlar olduğunu unutmamamız lazım. Bu bilim insanlarının her birisi, bazısı makaleler yazılacak kadar, bazısı hakkında kitaplar yazılacak kadar önemli bilim insanlarıdır.

Şimdi, burada hemen size birkaç isim aktarmış olayım. Nasîrüddin-i Tûsî. Onu söylemeden geçmek mümkün değil. Anadolu'da kalmışlığı yoktur; fakat Anadolu'da uzun süre kalacak olan ilim adamlarına büyük bir tesirde bulunmuştur. Hülâgû döneminde yaşamıştır ve onu ikna ederek Merâğa şehrinde muazzam bir rasathane kurdurmuştur. Bu rasathanede astronomi ile uğraşmış ve bu alanda çok mühim keşiflerde bulunmuştur. İslam dünyasında müspet ilimlerin gelişmesinde fevkalade katkısı vardır. Onun öncülüğünde Merâğa da yapılan çalışmalar müspet ilimler alanında önemli gelişmelerin önünü açmıştır. Burada akli ilimler, matematik gibi ilimler de okutup önemli sayıda İslam âlimi yetiştirmiştir ki, şimdi söyleyeceğim Kutbüddin-i Şîrâzî, bu ilim adamlarından biridir.

Kutbüddin-i Şîrâzî, 1236 yılında Şiraz'da doğmuştur. Daha sonra Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'da Sivas ve Malatya kadılığında bulunmuştur. İslami ilimlerin bu dönem içerisinde zirve noktasını teşkil eden isimlerinden birisidir Kutbüddin-i Şîrâzî. Ayrıca felsefe ve tıp alanında muazzam çalışmalar yapmış bir isimdir. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb* adlı eserini şerh etmiş bir isimdir. Mantık ve felsefe alanında çok önemli eserler vermiştir. Yine matematik, optik, fizik, coğrafya ve özellikle astronomi alanında yaptığı kayda değer çalışmaların yankıları daha sonraki asırlarda görülmüştür. Pozitif bilimler alanında yazmış olduğu eserleri, daha sonra gelen âlimler tarafından hep müracaat kaynağı olarak kullanılmıştır. Özellikle Kutbüddin-i Şîrâzî, İbnü'l-Heysem'den sonra nispeten ihmale uğrayan optik ilmini yeniden canlandırmış ve ışık ışığının yağmur damlasında iki defa kırılıp bir defa yansımasıyla gök kuşağının meydana geldiğini ilk defa doğru şekilde açıklayan isim olmuştur. Yine onun bu alanda yapmış olduğu keşifler oldukça önemlidir. Ama bu keşiflerin detaylarına girme şansımız burada yoktur. Eserlerinden bazılarını söyleyeyim. Astronomiye dair yazdığı *Nihâyetü'l-idrâk*, eserlerinden biridir. Yine *Tuhfetü's-Sa'diyye*, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb* adlı eserine yazmış olduğu uzun bir şerhi ihtiva eden tıp kitabıdır. Yine *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri, Kur'an'ın tefsiriyle alakalı kitaptır. Bu tefsir kırk ciltten meydana gelmektedir. Böylesine geniş bir tefsir yazan İslam dünya-

sında hemen hemen yok gibidir. En azından benim bildiğim kadarıyla, en hacimli tefsirlerden birini yazmış olan Fahreddin er-Râzî'dir; *Mefâtihu'l-gayb* adını taşıyan bu tefsir otuz iki ciltten oluşmaktadır. Kutbüddin-i Şîrâzî'nin söz konusu tefsirinin kırk cildinin otuz cildi Süleymaniye Kütüphanesinde yazma olarak bulunmaktadır. Yine yirmi bir ciltten oluşan tefsiri de aynı kütüphanenin "Hekimoğlu" bölümünde kayıtlıdır.

Bu büyük âlim için tarih kaynakları şu bilgiyi de verirler. İlginçtir, Müslümanla güzel sanatlar arasındaki ilişkiyi tarihî bir perspektifle açıklayan bir husus olması hasebiyle önemsedim doğrusu. Hem İslami ilimlerde hem de pozitif bilimlerde büyük eserler ortaya koymuş bu âlim için kaynaklar çok iyi satranç oynadığını, darbuka ve saz çaldığı bilgisini de verir. Bunu da hoş bir kayıt olarak belirtmek isterim.

Yine filozof ve matematikçi Esîrüddîn Mufaddal el-Ebherî ile Anadolu'nun yetiştirdiği büyük âlimlerden olan Seyfeddin Âmidî felsefe ve mantık sahasında muhteşemdir. Anadolu Selçuklu dönemi tabip ve münecimi Hubeyş et-Tiflîsî ve çok yönlü bir âlim olan Abdüllatîf el-Bağdâdî tabip ve pozitif bilimlerin hemen her dalında âlim olmuş bir İslam bilginidir. Yine Kemaleddin Karatay, Anadolu Selçuklu veziri Celaleddin Karatay'ın kardeşidir. Karatay Medresesi'nin karşısında onun için dârüşşifâ kurulmuştur. Bir nevi tıp fakültesi araştırma hastanesi demektir. Anadolu Selçukluları döneminde dârüşşifâlar ve bîmâristanlar, tıp fakültesi araştırma hastanelerinin işlevini görmektedirler. O yüzden tabipler normal medreselerden çok burarlarda eğitim görürlerdi. Yani Müslüman Anadolu coğrafyasında tıp ilmine de bu kadar muazzam destek verilmiş, büyük âlimler çıkmıştır.

Vezirlik de yapmış olan Necmeddin en-Nahcuvânî, tam bir filozoftur. Büyük bir tıpçıdır. Size iki anekdot aktarıp konuşmayı bitiriyorum. Çok ibret verici olduğu için bunları anlatmadan geçemeyeceğim. Şimdi, Safiyyüddavle-i Nasrânî, diğer adıyla Cerrah Fasih, I. Alâeddin Keykubad zamanında sultanın gayrimüslim doktorudur. Anadolu coğrafyasında öğrendiği tıp eğitimiyle cerrahlık yapmış, başarılı ameliyatlara imza atan bir isimdir. I. Alâeddin Keykubad, Eyyûbî Melikelerinden biriyle evlenmek için yola çıktığında boynunda büyük bir çiban çıktı. Daha sonra bu çiban irinleşip yayılmaya başlayınca, Cerrah Fasih, başarılı bir ameliyatla Sultan'ı şifaya kavuşturuyor. Sultan birkaç gün dinlenip yoluna devam ediyor. İslam ve Anadolu coğrafyasında tıp biliminin geldiği nokta budur.

İkinci anekdot olarak yine size önemli kaynaklarımızdan birinin, İbn Münkız'ın yazmış olduğu bir anekdotu aktarıp konuyu bitireceğim. Yani iki dünya arasında kıyaslama yapmamız için, Anadolu İslam coğrafyasındaki tıp karşısında Hristiyan dünyada tıp biliminin durumunu ortaya koyuyor

anekdot. Diyor ki Üsâme b. Münkız, meseleyi gören bir şahit olarak aktarıyor: Frenklerde bir tedavi şekli var. O coğrafyadaki Hristiyan prensliklerden birinin hâkimi amcama diyor ki, (Üsâme aynı zamanda Eyyûbî hanedanından bir meliktir) halkın arasında bazı hastalıkların olduğunu söylüyor ve onu tedavi etmesi için bir doktor ricasında bulunuyor. Amcam da onlara Sabit adında bir doktoru gönderdi. Sabit'in tedavisi bu kadar kısa sürüp erkenden geri dönünce ona bunun nedenini sorduk. O da bize şöyle anlattı: Yanıma bacağında çıban bulunan bir savaşçı ve sara hastalığına yakalanan bir kadın getirdiler. Savaşçıya çıbanını iyileştirecek bir merhem uyguladım. Kadına sakinleştirici olarak bir perhiz önerdim. Bunlara uy dedim. Sonra bir Frenk tabip geldi ve benimle ilgili onlara, *"Bu adam onları tedavi etmeye dair hiçbir şey bilmiyor ve o hastaları aldatıyor"* dedi. Ardından benim tedavi uyguladığım savaşçıya dönüp dedi ki, *"Bir ayağın olmadan mı yaşamak istersin yoksa iki ayağın olsun diye ölümü mü tercih edersin"*. Adam, tek bacakla yaşamak isterim dedi haliyle. Tabip yanındakilere diyor ki, bana güçlü bir şövalye ve keskin bir balta getirin. Şövalyeye yaranın başladığı yerden balta ile vurup bacağı kesmesini söyledi. İlkinde başarısız olan şövalye ikinci defa vurdu ve bu sefer kesmeyi başardı. Adamın bacağındaki ilikler aktı gitti ve adam orada hayatını kaybetti. Çıban tedavisi uygulama yöntemi olarak adamın ayağını kestiler. Sonra kadını muayene etti. Dedi ki, *"Kadının kafasında onu etkisi altına alan şeytan var"*. Tabibin kendisi anlatıyor bunları. Sonra kadının saçını kazıttı ve başına kendi yaptıkları sarımsak ve hardal karışımından sürdüler; fakat kadının rahatsızlığı daha da arttı. Bunun üzerine tabip, bu sefer, şeytanın kadının kafasının içine girdiğini söyledi ve ustura istedi. Ustura ile kadının kafa derisini haç şeklinde çizdi ve kadının derisini kafatası kemiği görülene kadar soydu. Batı sara hastalığına tutulmuş kadını işte böyle tedavi ediyor. Sonra orayı tuzla doldurdu. Kadın o saatte öldü. Ben de onlara dedim ki, *"Böyle bir yerde bana ne ihtiyaç olacak?"*. Bana ihtiyaç olmadığını söylediklerinde geri döndüm diyor. Böyle bir manzarayla karşılaşınca kimseyi tedavi edemedim diyor Tabip Sabit.

İşte, Batı'nın dehşet içerisinde olduğu, Batı için zifiri karanlıkların yaşandığı; buna karşın İslam'ın aydınlık asrında Müslüman milletlerin büyük bir medeniyet içerisinde hayat sürmenin mutluluğunu yaşadığı dönemlerden biridir Anadolu Selçuklu dönemi diyorum ve burada noktayı koymak istiyorum. Anadolu'da pozitif bilimlere adına söylenecek daha da çok şey var. Bu, başlangıç olsun. Bundan sonraki sempozyumlarda inşallah "Selçuklu Anadolu'sunda Pozitif Bilimler" müstakil başlığı altında sempozyumlar yapılmaya devam edilir temennisiyle, hepinize saygı ve muhabbetlerimi sunuyorum.

Anadolu Selçuklularında Tefsir Faaliyetleri

Doç. Dr. Ali SOYLU*

Giriş

Her zaman ve her devirde, dinî, felsefî ve ilmî eserlerin muhataplar tarafından iyice anlaşılıp kavranabilmesi için bu eserlerin, kendilerini iyi anlayanlar tarafından açıklanması gerekir. Bu gibi eserlerde, öyle esas ve prensipler var ki, onu okuyan herkes, ne demek istediğini anlayamayabilir. Hele insanlığı dalalet bataklığından kurtaracak esasları ihtiva eden ilahi kitapların içeriği, muhatapları tarafından daha iyi anlaşılması iktiza eder. O hâlde, ilahi kitapların sonuncusu olan Kur'an-ı Kerim'in Müslümanlar tarafından hatta bütün insanlar tarafından anlaşılıp ona bağlanabilmek için tefsir edilmesi ve açıklanması gerekmektedir.¹

Bilindiği üzere tefsir ilmi, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği vahiyle neyi irade ettiğini ve neyi amaçladığını anlamaya çalışmaktadır. Müfessir, bütün bu çalışmaların sonuçlarını "tefsir" (anlama) ya da "te'vil" (yorumlama) adı altında yazıya geçirir. Kelam, fıkıh, tasavvuf vb. bütün İslami disiplinler tefsirden beslenmişlerdir. Tefsir, aynı zamanda vahyin indiği dönemde, sonraki dönemlere ışık olması bakımından bireysel ve toplumsal planda nasıl bir değişim ve dönüşüm sağlandığını da araştıran bir ilimdir. Diğer bir ifadeyle tefsir, ilk müfessir olan Hz. Peygamber'in, vahyin direktifleri ve yönlendirmesiyle mevcut toplumu nereden alıp nereye götürdüğünün anlaşılması çabasıdır. Haddizatında böyle bir faaliyet, tefsirin yazıldığı zaman dilimini vahyin talimatları doğrultusunda anlamlı kılma ameliyesidir.

Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabeler, Kur'an'ın nüzulünün bir parçası ve aynı zamanda da sebep-i nüzulleri konumundadırlar. Bu şahitlik, on-

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, ali.soylu@beun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3408-2329

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 206.

ları Kur'an'ın maksadını anlamada özellikle sonraki dönemler için ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. İşte bütün bu, Kur'an'ı anlama, yorumlama ve yaşama çabası, tefsir ilminin erken dönemden itibaren gelişmesini sağlamıştır.²

Kur'an'ın yönlendirmesiyle Hz. Peygamber'in başlattığı tefsir faaliyeti,³ sahabe ve tâbiîn döneminden itibaren günümüze kadar yaklaşık her yüz yılda o yüz yılın gündemi, konjonktürü, kültürü ve sosyal yapısı dikkate alınarak ihtiyaçları karşılamak üzere devam edegelmiştir. Tarihî süreçte değişik ihtiyaçların ortaya çıkışı ve farklı milletlerin İslam'a girişi, Kur'an yorumunu hem zorunlu kılmış hem de genişletip derinleştirmiştir.⁴

İslam tarihi boyunca Arap asıllı müfessirlerin çalışmaları ve gayretleri yanında çeşitli milletlere mensup müfessirlerin teliflerine de şahit olunmuştur. Bunlar arasında Türk asıllı müfessirlerin Kur'an ve tefsir ilmine yönelik önemli çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu makalede Anadolu Selçukluları döneminde yetişen müfessirleri ve onların tefsir ilmine katkılarını incelemeye çalışacağız.

Anadolu Selçuklularında Tefsir Faaliyetleri

Selçukluları tarihçiler, genellikle Büyük Selçuklular (1040-1157) ve Anadolu Selçukluları ya da Türkiye Selçukluları (1075-1308) şeklinde iki başlık altında incelemektedirler. Anadolu Selçuklularının hüküm sürdüğü çağda tarih sahnesinde İslam hilafetini temsil eden Abbâsîlerle birlikte Büyük Selçuklular, Eyyûbîler, Memlûkler, Fâtımîler, Murâbîtlar, Muvahhidler, Benî Ahmer ve Tavâif-i mülûk bulunuyordu.

Öncesinde Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı iken daha sonra bağımsızlığını ilan etmiş ve Müslümanların koruyucusu durumuna gelmiş olan Anadolu Selçuklu Devleti, Arslan Yabgu'nun torunu Kutalmış Bey'in oğlu Süleyman Şah tarafından kurulmuştur. Bilindiği üzere 1071 Malazgirt zafesinden sonra üç dört yıl içinde Anadolu'nun büyük bir kısmı fethedilmişti. Bu fetihlerde en önemli rolü ise Süleyman Şah oynamıştı. Süleyman Şah zorlu bir mücadelenin ardından İznik'i başşehir yaparak Anadolu Selçuklu Devleti'ni 1075-80 yılında kurmuştur.⁵ Bu dönemde Anadolu'da Türkler ve

² Ali Soylu, "Bir Kaynak Olarak Hadisin Tefsirdeki Yeri", *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri* (Ankara: İlahiyat, 2021), 135-136.

³ "...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik." en-Nahl 16/44; ayrıca bk., Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 229; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000), 289.

⁴ Ahmet Küçük, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketleri, Eğitim Kurumları ve Tarihî Arka Plân", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 9/2 (2020), 1201.

⁵ Faruk Sümer, "Anadolu Selçukluları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/380.

Hristiyanlar olmak üzere iki ana sosyal tabaka mevcuttu. Türkler, Oğuz boyuna mensuptu. Hristiyanlar ise Rumlar, Ermeniler ve Süryanilerden müteşekkildi. Bunların yanında yönetimde görev alan az sayıda Müslüman Fars azınlığı da bulunuyordu.⁶ Devletin en güçlü dönemi I. Alâeddin Keykubad zamanıdır. Onun yönetiminde başta ilmî ve fikrî olmak üzere birçok alanda önemli gelişmeler sağlanmıştır.⁷ Ne var ki bu büyük devlet, yaklaşık 230 yıllık bir hükümlanlıktan sonra 1308 yılında Sultan II. Mesud'un vefatıyla tarih sahnesinden çekilmiştir.⁸ Tarihte kurulan Selçuklu devletleri⁹ arasında en uzun ömürlüsü Anadolu Selçuklu Devleti olmuştur.

Selçukluların İslam tarihindeki yerine baktığımızda gerçekten pek çok alanda önemli gelişmelerin kaydedildiği dönem olarak görülür. Bu zaman dilimi, ilmî hayat itibarıyla Asya'da başlayan aydınlanma döneminin başlangıcı olup, ilimlerin tedvin edildiği, kendilerine mahsus düşünce veya itikadi anlayışlara sahip bulunan grupların çoğaldığı, fikirlerin değiştiği, yöntemlerin arttığı, Yunan düşüncesinin meydan bulduğu bir süreci içermektedir. Genel olarak bakıldığında Selçuklular dönemindeki tefsir hareketinde, bu dönemde kurulmuş olan Nizâmiye medreselerindeki eğitim, siyasi otoritenin dinî mezhep anlayışı ve bu konudaki destekleri ile İslam dünyasının ilmî hayatta gelmiş olduğu süreç etkin olduğu görülmektedir.¹⁰

Anadolu'ya yönelik Türklerin gerçekleştirdiği fetih hareketlerinin en önemli sonuçlarından birisi kuşkusuz bu bölgeye yönelik meydana gelen hicret hareketleridir. Mâverâünnehir, Azerbaycan, Hârizm, Horasan ve Arrân Türkmenlerinin yaşam alanları bulmak amacıyla gerçekleştirdikleri bu göçler, daha çok X. ve XIII. asırlarda yoğunluk kazanmıştır. Bu göç hareketliliği içerisinde doğası gereği birçok ilim adamı, sanatkâr ve derviş de bulunuyordu. Bunlar, muhtelif yerlerde inşa edilen medrese, tekke ve zaviyelerde insanlara İslamiyet'i anlatma imkânı buluyorlardı. Anadolu'nun fethini müteakip burada kurulan Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında bu çalışmaları desteklemek adına birçok dinî müesseseler vücuda

⁶ Mustafa Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 5.

⁷ Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî İbn Bîbî (ö. 684/1285'ten sonra), *el-Evâmîrü'l-'Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye* (*Selçuknâme*), ter., Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1996), 1/16; Vladimir Aleksandroviç Gordlevskiy, *Anadolu Selçuklu Devleti*, ter., Azer Yaran (Ankara: Onur Yay., 1988), 238.

⁸ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 215.

⁹ Tarihte Selçuklu ismiyle kurulan beş tane devlet bulunmaktadır. Bunları kuruluş ve yıkılış tarihlerine göre şöyle sıralayabiliriz. 1. Büyük Selçuklu (1040-1157), 2. Kirman Selçukluları (1048-1187), 3. Anadolu Selçukluları (1075-1308), 4. Suriye Selçukluları (1079-1117) 5. Irak Selçukluları (1118-1194).

¹⁰ İshak Özgel, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 1/93.

getirilmiş, bunların giderlerini karşılamak için de vakıflar kurulmuştur.¹¹ Her türlü ilimle meşgul olunmuş, çok değerli eserler vücuda getirilmiştir. İslami ilimler tarihî sürece paralel olarak Kûfe ve Basra'dan sonra Bağdat'ta neşvünema bulmuş, Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh ve lisan ilimlerinde pek çok ilim adamı yetişmiş ve önemli eserler kaleme alınmıştır. Yine bu dönemde özellikle Asya'da Moğolların uyguladığı kötü yönetim nedeniyle pek çok filozof, bilgin ve sanatkar Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştı. Sultanlar, onları koruyup desteklemişler ve hürmette bulunmuşlardı.¹² Ayrıca Büyük Selçukluların devamı niteliğindeki Anadolu Selçuklu medreselerinde başta Kırşehir, Kayseri, Konya, Sivas, Erzurum ve Sinop olmak üzere eğitim ve öğretim ücretsiz olup, vakıf gelirleri onların geçimini temin için kullanılmıştır. Genellikle medreselerin yanında hastane, cami, kütüphane, zaviye, kervansaray ve imaret de bulunurdu. Bunlar da birer ilim ve irfan yuvasıydı. İslam ülkelerinden birçok ilim adamı, Anadolu'daki bu ilim yuvalarına gelip ders okutmuşlardı.¹³ Yapılan bir çalışmada Anadolu Selçuklularında otuz medresenin varlığından bahsedilmektedir.¹⁴

Gerek Büyük Selçuklu ve gerekse Anadolu Selçuklu dönemindeki tefsir çalışmaları dönemin dinî, fıkri, siyasi, tarihî ve içtimai olaylarıyla birlikte değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Zira Fâtımîlerin Mısır'ı işgali sonrası Bağdat'ın ve Abbâsî Halifesinin bir süre Büveyhîlerin hâkimiyetinde kalışı İslam coğrafyasında Şîî/Bâtînî/İsmâîlî akımın hızla yayılması sonucunu doğurmuştur. Ayrıca Fâtımîlerin Ezher Külliyesini Şîa'nın/Bâtînîliğin bilimsel temeli olarak kurmalarına Sünnî dünya tepki vermiştir. Bundan dolayı Selçuklularda İşârî/Bâtînî yöneliş kendini hissettirmiştir.¹⁵ Nitekim Büyük Selçuklularda sultanların tasavvuf erbabı ile yakın ilişki içinde olduğu bilinmektedir.¹⁶ Binaenaleyh Selçuklu vezirleri tasavvufi düşünceye ve tasavvu-

¹¹ Ali Kozan, "Urfâ'da Şeyh Mesud Dede Horasânî (XII. Yüzyılın Ortaları) Zâviyesi," *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa II*, ed., Kasım Şulul vd., (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi KSİM Kültür Yayınları, 2017), 34.

¹² Mustafa Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 5-8.

¹³ Recep Dikici, "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri," *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003), 149.

¹⁴ Geniş bilgi için bk., Muhammet Kemaloğlu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim ve Öğretim (Medreseler)," *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (Mayıs 2015), 96-101.

¹⁵ Küçük, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketleri, Eğitim Kurumları ve Tarihî Arka Plân", 1201. Bâtîniyye ıstılahî olarak şöyle tarif edilir: "Her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar diye tarif edilebilir ki mutedil sûfilardan aşırı Şîî fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. Âyet ve hadislerin zâhirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtın terimine ve nasları bâtînî mânalarla yorumlama faaliyetine hicrî II. asır Şîî kaynaklarında rastlamak mümkünse de bâtîniyye kelimesi erken devir kaynaklarında geçmemektedir." Bk. Avni İlhan, "Bâtîniyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190.

¹⁶ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 194.

fi şahsiyetlere saygıda genelde kusur etmemişlerdir. Nizâmülmülk'ün oğlu Vezir Fahrülmülk, İmam-ı Gazzâlî'nin hayranlarından olup kendisinden hayır dualarını talep etmiş ve nasihatlerini dinlemiştir. İmam-ı Gazzâlî'nin verdiği derslerden etkilendiği anlaşılan Fahrülmülk, ondan Nîşâbur'a gelmesini, Nîşâbur Medresesi'nde ders vermesini rica etmiş, o da Fahrülmülk'ün davetine icabet etmiştir. İmam-ı Gazzâlî, Nîşâbur'da Nizâmiye Medresesi'nde ders vermekle beraber, Fahrülmülk tarafından medresenin yanında açılan hankahta (dergâh, tekke, zaviye) tasavvufi eğitimle de meşgul olmuştur.¹⁷

Büyük Selçuklu sultanlarının tasavvufla ilgileri olduğu gibi Anadolu Selçuklu sultanlarının da selefleri gibi tasavvufla ilgileri hep olagelmıştır. Mesela I. Gıyâseddin Keyhusrev ikinci defa tahta çıkışını (601-608/1204-1211) Abbâsî halifesine bildirmek için Malatyalı Şeyh Mecdüddin İshak'ı bir elçi olarak Bağdat'a göndermiştir. Vazifesini tamamladıktan sonra hacca giden Mecdüddin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebû Cafer Muhammed el-Berzâî ile Ahî Evran'ı yanına alarak Anadolu'ya getirmiştir.¹⁸

Anadolu Selçuklu dönemi, Büyük Selçuklular ile mukayese edildiğinde bu dönemde sayısal olarak tefsir sahasında daha az çalışma yapıldığı görülmektedir. Büyük Selçuklularda daha sonraki dönemlere öncülük eden önemli tefsir eserlerinin yazılmış olmasına karşın bu dönemdeki çalışmaların azlığı öncelikle Coğrafyanın daha dar bir alan olmasına bağlanabilirse de aslında bunun siyasi ve sosyal nedenleri de bulunmaktadır. Gerek medreselerin yapısı gerekse daha önceki eserlerin keyfiyetçe yeterli olması gibi nedenlerin etkili olduğunu düşünüyoruz. Bu dönem üzerine yapılan araştırmalara bağlı olarak Anadolu'da yaşamış ve eseri olan veya tefsir ile ilgilendiği belirtilen müfessirlerin sayısı on altıdır. Bunların arasında ilk dönem müfessirlerini genel olarak Harran ve Cizre çevresindeki âlimler teşkil etmektedir.¹⁹

Sonuç olarak Büyük Selçuklular ve onların devamı olan Anadolu Selçukluları döneminin en dikkat çekici özelliği; tasavvufi düşüncenin kurnumsallaşması ve değişik tefsir çalışmalarının yanında işârî tefsir çalışmalarında belli bir gelişmenin yaşanmasıdır. Ayrıca bu dönemde Bâtînî/Şîî/İsmâîlî ve bunlardan beslenen birçok sapkın ekollerle mücadele etmek üzere Nizâmiye medreseleri kurulmuş ve buradan beslenen önemli tefsir çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

¹⁷ Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Plânı* (İstanbul: Şema Yayınevi, 2006), 201.

¹⁸ Mikail Bayram, *Şeyh Evhâdüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhâdiyye Tarikatı* (Konya: Damla Matbaacılık, 1993), 29-30.

¹⁹ Özel, "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri," 125.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Anadolu Selçuklularında tefsir alanında temayüz etmiş müfessirleri ve eserlerini zikredebiliriz. Müfessirlerin sıralaması ise, vefat tarihleri dikkate alınarak, ilkten sona doğru olacak şekilde uygulanacaktır.

Ebû Ma'sher Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed et-Taberî (ö. 478/1085)

Kısaca Ebû Ma'sher et-Taberî olarak bilinmektedir. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte İbnü'l-Cezerî onun arif, muhakkik, mükemmel ve güvenilir bir âlim ve salih bir zat olduğunu söylemiştir. Ebû Ma'sher, Mekkelilerin kıraat hocası olarak bilinmektedir. Hem bir müfessir hem de Şafîi fakihlerinden olan Ebû Ma'sher, Bağdat, Mekke, Tunus, Harran ve daha başka yerlerde ilmî seyahatlerde bulunmuş, hayatının sonuna kadar yaşadığı Mekke'de vefat etmiştir. Tefsirle ilgili çalışmaları şunlardır:

- a) Harranlı olan Şeyhi Ali b. Muhammed b. Zeydî'den *Tefsîrû'n-Nakkâş* adlı eseri rivayet etmiştir.
- b) Ebu İshâk es-Sa'lebî'den (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri rivayet etmiştir.
- c) *Kitabü'd-Dürrer fi't-Tefsîr*
- d) *Kitâbu Sûkî'l-Arûs*
- e) *el-Câmi 'fi'l-Kırâ'ati'l- 'Aşr*²⁰

Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ammâr b. Ahmed b. Ali b. Abdûs el-Harrânî (ö. 559/1163)

Hanbelî mezhebine mensup fakihlerden olan **İbn Abdûs**, 1116 yılında Harran'da doğdu, 1163 yılında orada vefat etti. Bağdat'a ilim tahsil etmek için gitmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıhta kabiliyetli ve aynı zamanda zâhid bir âlimdi. Birçok ilim adamı ondan ilim tahsil etti. Harran'da merkezi bir camide imamlık yaptı. Kaynaklarda büyük hacimli bir tefsirinin olduğu zikredilmektedir.²¹

²⁰ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir* (Beyrût: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988), 1/297-298; Ali Turgut, "Ebû Ma'sher et-Taberî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/185-186.

²¹ Hayruddîn ez-Ziriklî (ö. 1976), *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/315; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri ed-Dâvûdî (ö. 945/1539), *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994), 1/418; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *ez-Zeylû alâ tabakâti'l-Hanâbile*, tahk., Abdurrahman b. Süleyman el Useymî (Mekke: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 1/ 91-92.

Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210)

Mecdüddin İbnü'l-Esîr olarak tanınmaktadır. Cizre'de 1149 yılında dünya geldi. Yirmi yaşında iken Musul'a göç etti. Ölünceye kadar da orada kaldı. Âlim, faziletli ve kâmil bir zattı. Kur'an, tefsir, hadis, nahiv ve dil ilimlerinde yetkin birisidir. Kardeşi Ebu'l-Hasen onun hakkında şöyle der: Kardeşim, Ali Nasîhuddîn Ebû Muhammed'den, Ebu Bekr Yahya b. Sa'dûn'dan ve Ebû'l-Hazm Mekki b. Reyân'dan edebiyat okudu. Ayrıca Hatip Ebu'l-Fadl İbn et-Tûsî ve diğerlerinden hadis dinledi. Onun, Ebu İshâk es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hağâikî Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı tefsirinin bir araya getirildiği *el-İnsâf fî'l-Cem' Beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf (fî Tefsîri'l-Kur'ân)* isimli dört ciltlik bir eserinden bahsedilmektedir.²²

Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadr b. Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225)

1148 yılında Harran'da doğmuş ve 1225 yılında yine burada vefat etmiştir. Kaynaklarda **İbn Teymiyye** lakabıyla anılmaktadır. Hanbelî mezhebi ulemasından olup fıkıh, hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı ile tasavvuf ilimlerini tahsil etmiştir. Bağdat'taki öğreniminden sonra Harran'a dönen İbn Teymiyye kendisini öğretim, telif, fetva ve irşat faaliyetlerine verdi. Başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, hitabet, Arap dili ve edebiyatında adını duyurdu. Zehebî, onun tefsirde, fıkıhta ve lügatte imam olduğunu söyledi. Harran Camii'nde vaizlik yaptığından dolayı "Harran hatibi" adıyla şöhret bulmuştur. Kaynaklarda otuz cilt civarında *et-Tefsîrü'l-Kebîr* adlı bir tefsirinden bahsedilmektedir. Teymiyye ailesine mensup ilim adamları arasında Fahreddin'in kardeşi Abdullah ile onun soyundan gelen Mecdüddin Abdüsselâm, Şehâbeddin Abdülhalîm ve Takıyyüddin Ahmed en meşhur olanlardır.²³

²² Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, thk., İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2268-2271; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr Mecdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/28-29.

²³ Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk., Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 99-100; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 2/526; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Fahreddin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 389-390;

Bediuddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. Abdî'l-Vehhab el-Kazvîni (625/1228)

Hanefî fakihlerinin ileri gelenlerinden ve bir müfessir olan Bediuddîn, aslen Kazvînli olup, oraya nispet edilmektedir. Doğduğu ve vefat ettiği yer hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır. Anadolu'da Sivas'ta ikamet etmiştir. Tefsir alanında kaleme alınmış *el-Câmiü'l-Harîz el-Hâvî li Ulûmi Kitâbillâhi'l-Azîz* adlı bir eseri bulunmaktadır.²⁴

Abdüllatif b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 629/1231)

Muvaffakuddin olarak da bilinen Abdüllatif el-Bağdâdî, 1162 yılında Bağdat'ta doğmuş, 1231 yılında aynı yerde vefat etmiştir. Aslen Musullu kültürlü bir aileye mensuptur. Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra başta hadis ve fıkıh olmak üzere, dil ve edebiyat alanlarında temel sayılan metinleri okuyarak icazet aldı. Daha sonra bilgi ve görgüsünü arttırmak amacıyla devrin belli başlı ilim ve kültür merkezlerine seyahat etti. Musul'da bulunduğu sırada İsrâkî bir filozof olan Şehâbeddin-i Sühreverdi el-Maktûl'un (ö. 587/1191) eserlerini inceledi ve onlar hakkında sert bir tenkitte bulundu. Şam, Kudüs ve Mısır'a ziyaretlerde bulundu. Kaynaklar, seyahatlerinin Erzurum, Erzincan, Kemah, Malatya, Divriğı ve Besni gibi Anadolu'nun o dönemdeki önemli merkezlerine kadar uzandığını kaydeder. Gittiğı her yerde ilimle meşgul oldu; ilmî sohbetlere ve münazaralara katıldı.²⁵ Tıp, felsefe, psikoloji, ilm-i edep, kelim ve tarih başta olmak üzere birçok sahadaki çalışmalarıyla meşhur olan bir âlimdir.²⁶ Kaleme aldığı eserleri arasında tefsire dair olanlar şunlardır:

- a) *el-Vâdihatü fi İ'râbi'l-Fâtiha*
- b) Nûr suresinin 40. ayeti olan "İzâ ehrace yedehû lem yeked yerâhâ" ile ilgili yazdığı risale.
- c) *er-Reddû Alâ Fahriiddîn er-Râzî fi Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*²⁷

Ebu'l-Abbâs Bedrüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muzaffer b. Muhtar er-Râzî (631/1234)

Hanefî fakihlerinden olan er-Râzî, bir sufi müfessirdir. Rey'de dünyaya geldi, orada büyüdü ve eğitime orada başladı. Yine bir Hanefî fakih ve aynı zamanda biyografi yazarı olan Kureşî, onun Dimaşk'a gittiğini ve or-

²⁴ Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim* thk., Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1992), 94; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 33; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 1/31.

²⁵ Mahmut Kaya, "Abdüllatif el-Bağdâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/254-255.

²⁶ ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim*, 4/61.

²⁷ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 1/302.

da minberden Kur'an'ın bütününe tefsir ettiğini söyledi. er-Râzî daha sonra Rum diyarında (Anadolu'da) müderrislik ve kadılık görevlerini üstlendi. Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Mün'im'den ve başkalarından hadis dinledi. Sonuçta o, bir müfessir, kadı, edip ve muhaddis idi. Kur'an ve tefsir alanında şu çalışmaları bulunmaktadır:

- a) *Fedâilü'l-Kur'ân*
- b) *Hücecü'l-Kur'ân li Cemîi'l-Milel ve'l-Edyân*
- c) *Mebâhisü't-Tefsîr* isimli eseri Ebu İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirinin münakaşasını içermektedir.
- d) *Letâifü'l-Kur'ân*²⁸

Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtîmî et-Tâî el-Endelûsî (ö. 638/1240)

İslam tarihinde önemli bir yer işgal eden bu zat, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ismiyle birlikte “eş-Şeyhü'l-Ekber” lakabıyla şöhret bulmuştur. Endülüs'ün Mürsiye şehrinde 1165 yılında dünyaya gelmiş, vahdet-i vücûd görüşleriyle bilinen bir sufidir. Mahmud Erol Kılıç İbnü'l-Arabî için; “*onda vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd ayrımı yoktur, onun için esas olan irfandır*” demektedir. İbn Müsdî ise onunla ilgili şöyle der: “*İbnü'l-Arabî'nin ibadetlerle ilgili mezhebi zahiri, itikattaki görüşü de bâtinidir.*”²⁹

İbnü'l-Arabî adı, onun soylu bir Arap sülalesinden geldiğini anlatmaktadır. Nitekim atalarının Benî Tay kabilesine mensup bulunduğu ve cömertliği ile meşhur cahiliye dönemi şairlerinden Hâtîm et-Tâî'nin de büyük dedelerinden biri olduğu bilinmektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir edenler, onun tasavvufta otorite oluşunu kendisine “Şeyhü'l-Ekber”, dinî ilimlerde müceddid oluşunu da “Muhyiddin” lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir. İsbîliye'de fıkıh ve hadis dersleri aldı. Mısır, Hicaz, Şam ve Anadolu'ya seyahatlerde bulundu. Bu esnada Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya ve Konya'ya geldi. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev, Sadreddin-i Konevî ve Mecdüddin İshak ile görüştü. Şam'da 1240'ta vefat etti. O, görüşleriyle ilgili birçok ithama maruz kalmıştır. İtham edenlerin başında İbn Teymiyye, İbn Haldûn ile İbn Hacer el-Askalânî gelmektedir. Ancak el-Fîrûzâbâdî, Fahreddin-i Râzî ile es-Suyûtî onu teb-

²⁸ ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/86; ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim*, 1/217-218; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 1/65-66.

²⁹ es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 114; Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 101,106.

riye etmişlerdir. Anadolu'da Sadreddin-i Konevî, Saîdüddin-i Fergânî, Müeyyidüddin-i Cendî ve Afîfüddin-i Tilimsânî onun çizgisini sürdüren önemli şahsiyetlerdir.³⁰ Hayatı boyunca üç yüz kitap ve risale kaleme almıştır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye* ile *Fusûsü'l-Hikem ve Husûsü'l-Kilem* müellifin en önemli ve en temel eserleridir. Müellefatının bir kısmı da tefsirle alakalıdır:

- a) *el-Cem' ve't-Tafsîl fî Esrâri'l-Me'ânî ve't-Tenzîl* isimli eser altmış dört cilttir. Lakin bu eserini Kehf suresinin 60. ayetine kadar yazabilmiştir. Mağripli hadisçi, edip ve biyografi yazarı Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1632), mezkûr tefsirin 65. ayete kadar yazıldığını söyler. Ne yazık ki bu tefsir şu anda mevcut değildir.
- b) *Kitâbü'l-Müsellesâti'l-Vâride fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*
- c) *Kitâbü'l-Müsebbebâti'l-Vâride fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*
- d) *er-Remzu fî Hurûfi Evâili's-Süver*³¹

Ebü Muhammed Abdülğaniy b. Muhammed b. el-Hadr b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî (639/1241)

Fahrüddîn İbn Teymiyye'nin oğludur. Babası gibi bir müfessir ve bir Hanbelî fakihidir. "Seyfüddîn" adıyla da bilinmektedir. 1185'te Harran'da dünyaya geldi. "Harran hatibinin oğlu" ve "Harran hatibi" olarak bilinir. Babasından başka dönemin âlimleri olan Abdülkâdir er-Ruhâvî, Abdülvehhâb b. Hibetillah ve Hammad el-Harrânî gibi ulemadan ilim tahsil etti. 1207'te Bağdat'a gitti. Orada Abdülvehhab b. Sükeyne, Ziyâ b. el-Hureyf, Ömer b. Taberzed ve Abdülvâhid b. Sultan gibi âlimlerden dersler aldı. Harran'a geri döndü. Babasının vefatından sonra tefsirde, vaaz ve nasihatte, fıkıhta ve hitabette onun yerine geçti. Cami kürsüsünde tefsir dersleri verdi. 1241 yılında Harran'da vefat etti. Babasının tefsirine yaptığı ilavelerle kaleme aldığı *ez-Zâid alâ Tefsîri'l-Vâlid* isimli bir tefsiri bulunmaktadır.³²

³⁰ Sadi S. Kucur, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 36/384.

³¹ es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 113-114; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 2/581-582; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516.

³² ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/325-326; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 1/292.

**Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadr el-Harrânî
(ö. 652/1254)**

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesidir. Mecdüddin İbn Teymiyye olarak da anılmaktadır. Hanbelî mezhebine mensuptur. 1194 yılında Harran'da doğmuş, aynı yerde 1254'te vefat etmiştir. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra amcası Fahrüddin el-Hatîb ve Abdülkâdir er-Ruhâvî'den fıkıh okudu. Yine bir Anadolu Selçuklu Müfessiri olan amcasının oğlu Seyfüddin Abdülganî ile Bağdat'a gitti ve burada kaldığı altı yıl boyunca Ahmed b. Sükeyne, Ömer b. Taberzed, Yûsuf b. Kâmil, Ziyâ b. Hureyf gibi hocalardan fıkıh, ilm-i hilâf ve Arapça dersleri aldı. Abdülvâhid b. Sultân'dan Sıbtu'l-Hayyât'ın *el-Mübhic fi'l-Kırâât* adlı kitabını okudu. Fıkıh, fıkıh usulü, hadis, kıraat ve tefsirde üstat oluşu genel kabul görmüştür. Tefsir ve kıraatle ilgili eserleri şunlardır:

- a) *Etrâfû Ehâdîsî't-Tefsîr* adlı eserinde mushaf tertibini dikkate alarak tefsire dair hadisleri toplayıp senetleriyle birlikte vermiştir.
- b) *Urcûze fî İlmi'l-Kırâe*³³

Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (ö. 666/1268)

Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, 12. yüzyılın sonlarına doğru Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey'de Türk asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Belagat, şiir, edebiyat, tasavvuf, hadis, fıkıh, kelim gibi çeşitli sahalarda bilgi sahibi olmakla birlikte Arap dili ve edebiyatı ile tefsir alanında şöhret bulmuştur. Onun en belirgin özelliklerinden biri mutasavvıf oluşudur. Sadreddin-i Konevî ile olan dostluğu ve mutasavvıflar için "ehlü'l-hakikat" tabirini kullanması tasavvufa olan ilgisini açıkça gösterir. Hanefî fakihlerinden olan er-Râzî itikadi konularda Mâtürîdî mezhebini takip etmektedir. Buhara ve Semerkant'ta eğitim gördü. Daha sonra Mısır ve Şam üzerinden Anadolu'ya geçti. Muhtemelen Mardin'de ikamet etti. Zira kaleme aldığı eserlerinin bir kısmını burada telif etti. Önemli eserlerinden, İsmail b. Hammad el-Cevherî'nin *Tacü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye* adlı sözlüğünün bir özeti/kısaltılmışı olan *Muhtârü's-Sıhâh*'ı 1262'de, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ânî'l-'Azîm*'i ise 1265 yılında tamamlayan er-Râzî'nin, bu eserlerini nerede kaleme aldığı bilinmemekte ancak ömrünün son yıllarında Konya'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Usul*'ünü 1267-68

³³ ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/297-300; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir*, 1/283; Celal Kırca, "İbn Teymiyye Mecdüddin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 20/390-391.

de Konya'da Sadreddin-i Konevî'ye okuyarak eseri rivayet etmek ve okutmak için icazet aldığı bilinmektedir. 1268'de vefat eden er-Râzî, Kur'an ve tefsir sahasında şu eserleri telif etmiştir:

- a) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*
- b) *Es'iletü'l-Kur'ân*. Kur'an'da nüzul sebebi, hükümler, dil vb. sebeplerle anlaşılmasında zorluk bulunan 1200'den fazla meselenin soru-cevap şeklinde ele alındığı bir eserdir.
- c) *Tefsîru Sûreti'l-En'âm*
- d) *ez-Zehebü'l-İbrîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*
- e) *İşârâtü'l-Kur'ân*³⁴

Ebu'l-Ma'âlî, Sadruddîn Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Konevî er-Rûmî (673/1275)

Sadreddin-i Konevî, 1210 yılında Malatya'da dünyaya geldi. Babası yine bir Anadolu Selçuklu ilim adamı olan Mecdüddin İshak'tır. Tefsir ve hadis âlimi olan Konevî, aynı zamanda meşhur bir mutasavvıftır. Babasını küçük yaşta kaybetti. Kaynaklar, annesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile evlendiğini, Konevî'nin onun yanında yaklaşık 15 yaşlarından itibaren 20 yıl kaldığını kaydeder. Ancak bunun mümkün olmadığını söyleyenler de vardır. Onun, İbnü'l-Arabî'den etkilendiğini, vefatından sonra onun misyonunu devam ettirdiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Ancak Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi her yönüyle takip etmediğini, ondan ayrıldığı noktaların bulunduğunu söylememiz gerekir. Bir süre Halep'te bulunmuş, hacca gidip geldikten sonra Konya'ya yerleşmiş, 1275'te burada hayata gözlerini yummuştur.³⁵

Yapılan inceleme ve araştırmalara göre Konevî'nin Konya ve diğer Anadolu kütüphanelerinde bulunduğu tespit edilebilen kitaplarının sayısı 25 civarındadır. Ancak İslam kültür tarihine dair eseriyle tanınan Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur* isimli bibliyografik eserinde, Türkiye kütüphanelerinde bulunmayan bazı eserlerinin çeşitli nüshalarından söz etmektedir.³⁶ Konevî'nin hadis, tasavvuf ve felsefe alanında telifleri olduğu gibi, tefsir alanında da aşağıda zikredilen eserleri bulunmaktadır.

³⁴ Hüseyin Elmalı, "Râzî Muhammed b. Ebî Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2007), 34/487-488; ez-Zirikî, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim*, 1/55; İshak Özgel, "Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri," *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012), 69-70.

³⁵ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 2/491; Nihat Keklik, "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlak", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1964), 68-70; Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*, 163.

³⁶ Dikici, "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri," 156.

- a) *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vî'l-i Ummi'l-Kur'ân*. Fâtîha suresinin geniş bir tefsiri olan eser, diğer kitaplarında ortaya koyduğu bütün düşüncelerini içermesi bakımından Konevî'nin eserleri için bir ölçüt kabul edilebilir.³⁷
- b) *Mevâridü Zevî'l-İhtisas ilâ Makâsıdı Sûreti'l-İhlâs*. Konevî, İhlâs suresinin tefsirinde diğer tefsir çalışmalarında olduğu gibi sufi müfessirlere has bir metot uygulamıştır. Buna göre sureyi kelime kelime ele alıp, her kelime üzerinde keşfe dayalı istinbatlarda bulunmuştur.³⁸
- c) *Tefsîru'l-Besmele*.

Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (688/1289)

Şemsüddin el-İsfahânî olarak da bilinir. Aslen İsfahanlı olup 1219'da burada dünyaya geldi. İlmî çalışmalarını burada yaptı. Babası yönetim kademesinde önemli bir yerde bulunuyordu. Düşman İsfahan'ı işgal ettiğinde önce Bağdat'a oradan da Anadolu'ya göç etti. Burada Esîrüddin-i Ebherî'den felsefe ve mantık dersleri aldı. Ardından Halep'e gitti ve Tuğrul b. Abdullah el-Muhsinî'den hadis okudu. 1252 yılından sonra Şam'da çeşitli âlimlerle ilmî münazaralarda bulundu. Öğrenimini tamamlayarak Mısır'a giden ve sırayla Menbic, Kûs ve Kerek'te kadılık yapan İsfahânî daha sonra Kahire'ye yerleşti. Meşhed-i Hüseyin ve Sâhibiye Medresesi'nde ders verdi. Kadı, müfessir ve Şâfiî fakihlerindendir. 1289'da Mısır'da vefat etti. Kaynaklarda *el-Câmî' Beyne't-Tefsîri'l-Kebîri ve'l-Keşşâf* adlı bir tefsir çalışmasının bulunduğu belirtilmektedir.³⁹

Ebu's-Senâ Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (710/1311)

Kutbüddin-i Şîrâzî, 1236 yılında tabipleriyle tanınan bir aileye mensup olarak Şîraz'da doğmuş ve 1311'de Tebriz'de vefat etmiştir. Şehâbeddin-i Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) müritlerinden olan babası, göz hekimi ve Şîraz hatibi Ziyâeddin Mes'ûd el-Kâzerûnî'dir. Din, tasavvuf ve tıpla ilgili ilk derslerini babasından ve amcası Kemâleddin Abdullah'tan alan Şîrâzî, akabinde Nasîrüddin-i Tûsî'ye talebe olmuş, ondan astronomi ve felsefe dersleri al-

³⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/424.

³⁸ Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*, 166.

³⁹ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 2/632; Ferhat Koca, "İsfahânî Muhammed b. Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22/510.

mış, Sadreddin-i Konevî'nin derslerine katılmış, ondan *Câmiu'l-Usûl*'ü riva-yette bulunmuştur. Bağdat'ta Nizâmiye Medreselerinde kalmış, daha sonra Konya'ya yerleşmiş, burada Mevlânâ ile görüşmüştür. Şâfiî fakihlerindendir. Sivas'a kadı olarak görevlendirildi. Bu sırada Gökmedrese'de dersler ver-miştir. Ardından yine kadılık göreviyle Malatya'ya gönderilmiştir. 1282'de Mısır'a elçi olarak gönderilen Şîrâzî, burada bir müddet kaldıktan sonra dö-nüş yolunda Şam'a uğramıştır. Daha sonra Tebriz'e giderek oraya yerleşmiş, 1311'de de burada vefat etmiştir. Şîrâzî, bir filozof ve din âlimi olmanın öte-sinde İslam bilim tarihinin önemli bir şahsiyeti olarak da büyük bir şöhrete sahiptir. Matematik, optik, coğrafya, fizik ve özellikle astronomi alanlarında yaptığı çalışmaların kayda değer etkileri görülmüştür. Tefsirle ilgili eserleri de dikkate değerdir. Tefsir çalışmalarında rivayet metodunu kullanmıştır. Eserleri şunlardır:

- a) *Fethu'l-Mennân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli tefsir, *Tefsîru'l-'Allâmî* adıyla meş-hur olmuştur. Kırk ciltlik olan bu eser onun en önemli telifidir.
- b) *Müşkilâtü't-Tefâsîr*
- c) *Hâşiye alâ Kitâbi'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl li'z-Zemahşerî*⁴⁰

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328)

Takıyyüddîn İbn Teymiyye, 1263 yılında Harran'da dünyaya geldi. Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin ve özellikle dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye ile amcası Fahrüddin İbn Teymiyye'nin bölgede Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur. Babası Abdülhalîm de aile geleneğini bu bölgede devam ettiren bir Hanbelî âlimiydi. 1258 yılın-da Moğolların Bağdat'ı işgal etmelerinden sonra Dımaşk'a göç etti. Burada Sükkeriyye Dârülhadisi'nde müderrislik yaptı. O dönemde Suriye ve Filistin, özellikle de Dımaşk, klasik gelişimini tamamlayıp olgunluk devresine giren Hanbelî mezhebinin merkezi durumundaydı. İlk eğitimine Dımaşk'ta babası-nın müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi'nde başlayan İbn Teymiyye, başta bu medresenin hocaları olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerin-den ders aldı. Babasının vefatından bir yıl sonra 1284 yılında ondan boşalan Sükkeriyye Dârülhadisi'nde hocalığa, yine aynı yıl Emeviyye Camii'nde tef-sir dersleri vermeye başladı. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, Mısır ve Suriye'deki

⁴⁰ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 2/668; Yavuz, *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*, 176-177; Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/487-489.

bir kısım siyasi ve dinî tartışmaların içinde bulunmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin felsefi görüşlerini tenkit etmiş, bu görüşleri benimseyenlere karşı da tavır almıştır. Mısır'da verdiği bir fetva nedeniyle bir müddet cezaevinde kalmıştır. Şam'da da benzer şekilde tutuklanmıştır. Dımaşk kalesinde iki yıldan fazla süren hapis hayatı sonunda 1328 yılında vefat etmiştir. Hayatı mücadele ve hapislerle geçen Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin çeşitli konularda birçok eser telif ettiği, hatta İslam dünyasının en velut müelliflerinden biri olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda adı zikredilen 702 eserinden kıraat ve tefsirle ilgili olanları 16 tanedir:

- a) *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*. Bu eser, tefsir usulüyle ilgili genel kurallardan ve müfessirler arasındaki çeşitli anlaşmazlıklardan bahseder. İbn Kesîr, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müelliflerin temel kaynaklarından da biridir.
- b) *Dekâiku't-Tefsîr*
- c) *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vîl*
- d) *Mecmû'atü Tefsîri Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Bu eser A'lâ, Şems, Leyl, 'Alak, Beyyine ve Kâfirûn surelerinin tefsiridir.
- e) *et-Tefsîrü'l-Kebîr*
- f) *et-Tibyân fi Nüzûli'l-Kur'ân*
- g) *Cevâbü Ehli'l-İlm fi Tafdîli Âyâtî'l-Kur'ân*
- h) *Risâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*
- i) *et-Tefsîru'l-Mevzûî*
- j) *Risale li'bn Teymiyye, Ecâbe fihâ 'an Es'ile fi İlmi'l-Kırâât*
- k) *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*
- l) *Tefsîru Sûreti'n-Nûr*. Bu eser ayrıca *Fevâ'id Müstenbata min Sûreti'n-Nûr* ismiyle de neşredilmiştir.
- m) *Tefsîrü'l-Mu'avvizeteyn*
- n) *Cevâbü ehli'l-İlm ve'l-İmân bi-Tahkîki mâ Ahbere bihî Resûlü'r-rahman min Enne "Kul hüvellâhu Ehad Ta'dîlü Sülûse'l-Kur'ân"*
- o) *Fetva Şeyhilislâm İbn Teymiyye fi Kavli'n-Nebî "Ünzile'l-Kur'ân 'alâ Seb'ati Ahruf ve me'l-Murâd bi-hâzihi's-Seb'a*
- p) *Tefsîru Âyâtin Eşkelet alâ Kesîrin mine'n-Nâs*⁴¹

⁴¹ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*, 1/42; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye Takıyyüddîn," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1999), 20/391-393, 396.

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. İsmâîl b. Yûsuf el-Konevî et-Tebrîzî (ö. 729/1329)

Bir sufi, Şâfiî fakihî ve kâdîlkudâtı (başkadı) olan Alâeddin Konevî, 1270 yılında Konya'da doğmuştur. İlköğrenimini burada gördükten sonra 1294 yılında Şam'a giderek tahsil hayatına devam etti ve İkbâliye Medresesinde dersler verdi. 1300 yılında ise Kahire'ye gitti. Burada Takıyyüddin İbn Dakîkûl'id'den ders aldı. Ebü'l-Fazl İbn Asâkir, Ebû Hafs İbnü'l-Kavvâs, İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimlerden hadis dinledi. 1310'da Kahire'deki Saîdû's-Suadâ Hankâhî meşihatına getirildi. Şerîfiyye Medresesi ve Tolunoğlu Camii'nde ders okuttu. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saygı gösterdiği Konevî 1327'de Şam'a başkadı olarak tayin edildi. Ayrıca Meşihatü's-Şüyûh makamına getirildi. Tefsir, fıkıh, usul, kelam, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatında geniş bilgi sahibi olduğu, tasavvuf erkân ve adabı konusunda otorite sayıldığı kaydedilen Konevî, 1329 yılında Şam'da vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki kabristana defnedildi. Tefsir ilminde geniş ve derin bilgisi olmakla birlikte kaynaklarda tefsirle ilgili bir eserine rastlanamamıştır.⁴²

Sonuç

Anadolu Selçuklularında tefsir alanında her ne kadar değerli eserler telif edilmiş olsa da bu dönem Büyük Selçuklularla kıyaslandığında yapılan çalışmaların azlığı dikkatten kaçmamaktadır. Bunun siyasi, coğrafi ve sosyolojik birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bu konuda özellikle devletin kuruluş yıllarında Bizans ordularıyla meydana gelen savaşlar ve iç karışıklıklar önemli yer tutmaktadır. Ayrıca toplumun diğer ilmî disiplinlerden daha çok, bir ihtiyaç olarak görülmesinden dolayı fıkha önem vermesinin, diğer bir anlatımla hayata dair amelî hükümleri bilmek istemesinin de zikredilmesi gerekir; zira Türklerin İslam'la tanışmaları üzerinden çok fazla bir zaman geçmemiştir. Bir diğer sebep ise devletin sınırları dâhilinde ilmin neşvünema bulmasını sağlayacak olan Konya, Sivas, Erzurum ve Kayseri gibi medreselerin gecikmiş olarak inşa edilmesidir.

Anadolu Selçuklularının hükümran olduğu 1075-1308 yılları arasında bu bölgede yaşamış 16 müfessirden (Alâeddin Konevî hariç) 15'inin tefsir alanında rivayet ve dirayet tefsirlerinin birlikte ele alındığı teliflerinin olduğu tespit edilmiştir. Ancak bidayette İbnü'l-Arabî'nin, akabinde öğrencisi Sadreddin-i Konevî'nin etkisinin hissedildiği bu zaman dilimi, tefsirde işârî/

⁴² ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392-393; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrî'l-Hâdir*, 354-355; Tahsin Özcan, "Konevî Alâeddin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/163.

tasavvufi yönelişin baskın olduğu bir dönemdir. Yine bu dönemde baştan sona kadar bir tefsir çalışmasından ayrı olarak Fâtîha, İhlâs, En'âm ve Nûr surelerinin yer aldığı bazı sure tefsirleri yapıldığı gibi, Kur'an ilimlerinden kıraat, fedâilü'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an ve tefsir usulü çalışmaları da yapılmıştır.

Anadolu Selçuklu döneminde tefsir ile ilgili eser veren müfessirlerin önemli bir kısmının Harran bölgesinden çıktığı müşahade edilmiştir. Özellikle İbn Teymiyye ocağından dört büyük müfessir yetişmiştir. Bunların bir kısmı dönemin ilim ve kültür merkezleri olarak sayılan Mekke, Bağdat, Şam ve Musul gibi yerlerde ilim tahsil etmişler, müderrislik yapmışlardır. Ayrıca başka bölgelerden bilhassa Endülü's'ten, Şam'dan, Rey'den ve Kazvin'den göç edip Anadolu'ya gelip yerleşen İbnü'l-Arabî ve Kutbüddin-i Şîrâzî gibi müfessirleri de zikretmemiz gerekir.

Kaynakça

- Bayram, Mikail. *Şeyh Evhâdüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhâdiyye Tarikatı*. Konya: Damla Matbaacılık, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- ed-Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî (ö. 945/1539). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dikici, Recep. "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri." III. *Uluslararası Mevlâna Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003.
- Elmalı, Hüseyin. "Râzî Muhammed b. Ebî Bekr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 2007.
- Gordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. *Anadolu Selçuklu Devleti*. Ter. Azer Yaran. Ankara: Onur Yay., 1988.
- İbn Bîbî, Nâsîrüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî (ö. 684/1285'ten sonra). *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye (Selçuknâme)*. Ter. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1996.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım (ö. 879/1474). *Tâcü't-Terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf. Beyrût: Dâriü'l-Kalem, 1992.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeylû alâ tabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman el Useymîn. Mekke: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Kara, Seyfullah. *Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Şema Yayınevi, 2006.
- Kaya, Mahmut. "Abdüllatîf el-Bağdâdî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Keklik, Nihat. "Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlak." *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1964).
- Kemaloğlu, Muhammet. "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim ve Öğretim (Medreseler)." *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (Mayıs 2015).
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî Muhyiddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Kırca, Celal. "İbn Teymiyye Mecdüddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esir Mecdüddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Fahreddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye Takıyyüddîn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İsfâhânî Muhammed b. Mahmûd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kozan, Ali. "Urfa'da Şeyh Mesud Dede Horasânî (XII. Yüzyılın Ortaları) Zâviyesi." *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa II*. Ed. Kasım Şulul vd. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi KSİM Kültür Yayınları, 2017.
- Kucur, Sadi Süleyman. "Selçuklular." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küçük, Ahmet. "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketleri, Eğitim Kurumları ve Tarihî Arka Plan". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 9/2 (2020).
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asrı'l-Hâdir*. Beyrût: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988.
- Özgel, İshak. "Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri." *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012.
- Özgel, İshak. "Selçuklu Dönemi Tefsir Hareketi ve Müfessirleri". II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.

- Özcan, Tahsin. "Konevî Alâeddin." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- er-Rûmî, Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ'*. Thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000.
- Soylu, Ali. "Bir Kaynak Olarak Hadisin Tefsirdeki Yeri". *İslâmî İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*. Ankara: İlahiyat, 2021.
- Sümer, Faruk. "Anadolu Selçukluları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Şerbetçi, Azmi. "Kutbüddîn-i Şîrâzî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Turgut, Ali. "Ebû Ma'ser et-Taberî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Mustafa. *Anadolu Selçukluları Dönemi Müfessirleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1976). *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim*. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.

Anadolu Selçukluları Döneminde Hadis İlmî

Dr. Öğr. Üyesi Kahraman BULGURCU*

Giriş

Müslüman Türklerin 1071 yılında Malazgirt savaşında Bizans ordusunu yenmesi üzerine Anadolu'nun kapıları Türklere açılmış ve bunun sonucunda Türkler Anadolu'ya yerleşerek orayı yurt edinmeye başlamışlardır. Büyük Selçukluların Anadolu'ya yerleşmesiyle başlayan süreç, Anadolu Selçuklu Devleti ile devam etmiştir. Müslüman Türklerin Anadolu'da kurdukları Anadolu Selçuklu Devleti 1075-1308 yılları arasında 233 yıl hüküm sürmüştür. Türklerin birinci hedefi öncelikle burada iskân edecek ve burayı yurt edinecek Türk boylarını Anadolu'ya yerleştirmek olmuştur. Tabi ki bu kolay olmamıştır. Çünkü Anadolu'nun fethini kabullenemeyen Batılı ülkeler orayı yeniden almak için birçok haçlı seferi düzenlemişlerdir. Bu seferler sonucunda Anadolu'dan Türkleri atamasalar da uzun süre devleti meşgul etmekten de geri durmamışlardır. Zikredilen olumsuzlukların yanında zaman zaman taht kavgaları, iç siyasi çekişmeler ve en sonunda Moğolların saldırıları da devleti olumsuz şekilde¹ etkilemiştir.² Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen Anadolu Selçuklu Devleti öncülüğünde Müslüman Türkler Anadolu'ya yerleşmişler ve orada İslam'ın ilim, kültür ve sanat alanında ilk izlerini ve eserlerini bırakmışlardır.

Anadolu'nun 1071 yılındaki fethinden 1176 yılındaki Miryokefalon savaşına kadar yaklaşık bir asır, Haçlılar³ ve Bizans'la mücadele içinde geçmiştir.

* Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye, kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1914-0703

¹ Moğolların Müslüman Türk toplumu üzerinde oluşturduğu olumsuz etki için bk. H. Ahmet Özdemir, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Yükseliş Dönemi'nde Anadolu'da Moğol Algısı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Temmuz 2010), 21-35.

² Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/380-384.

³ Haçlı seferlerinin gerçek nedenleri için bk. Mehmet Şimşir, "Ortaçağlarda Düzenlenen Haçlı Seferlerinin Gerçek Nedenleri Üzerine Bir Çalışma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (30 Haziran 2018), 95-120.

Bu durum sosyal, ekonomik ve kültürel alanda geliştirmeyi geciktirmiştir. Bu dönemde halkın bir kısmı göçebe bir kısmı da yerleşik hayata geçiyordu. Yerleşik hayata geçenler bazen bir şehrin içine bazen de dışına yerleşiyorlardı. İç ve dış ticareti canlandırmak için ticaret yollarının güvenliği sağlanmış; bu sebeple ticaret yolları üzerinde kervansaraylar ve köprüler inşa edilmiştir. İktisadî faaliyet olarak hayvancılık, ziraat, bazı madenlerin çıkarımı, işlenmesi ve bazı malzemelerin üretimi gelmektedir. Müslüman tebaa inançta Mâtürîdîlik ve Eş'arîliği, amelde ise Hanefîliği ve Şâfiîliği benimsemiştir. 13. asırda Anadolu'da tasavvufun derin izleri ve etkisi görülmektedir. Bu asırda günümüzde hâlen etkisi devam eden büyük sufilerden Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]) ve Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) gibi mutasavvıflar yaşamıştır. Önemli bir sosyal teşkilât olan Ahîlik, Selçuklu Anadolu'sunda ortaya çıkmış ve güzel hizmetlerde bulunmuş bir esnaf teşkilatıdır.⁴

Anadolu Selçuklu Devleti'nde yukarıda zikredilen faaliyetlerin yanında halkı eğitmek için ilmî etkinliklerde bulunulmuştur. Bir yandan halkı eğitmek için cami ve ilmî ortamlarda yaygın eğitim faaliyeti devam ederken bir yandan da ilim ehli insanlar yetiştirmek için örgün eğitimin yapıldığı medreseler açılmıştır. Ayrıca sadece bir ilmi öğretmek için o ilme ait özel medreseler kurulmuş olup, dârülhadisler de hadis ilmine has inşa edilmiş medreselerdir.

Anadolu'da Medreseler

Medrese, sözlükte okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve hıfzetmek için tekrarlamak manasına gelen “derase” kökünden türemiş bir mekân ismi olup; ders yapılan ve ders çalışılan yer olarak belirtilmiştir. Medreselerin ilk oluşumu Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim için kullandığı Mescidi Nebevî'ye ve mescidin yanındaki suffe adı verilen yere dayanmaktadır.⁵ Zamanla eğitim öğretim için yapılan müstakil yapılar için kullanılmıştır.

Anadolu Selçuklular döneminde medreselerden önce ilköğretim düzeyinde genellikle camilere bitişik olarak yapılan ve küttâb ismi verilen bir eğitim kurumu bulunmaktaydı. Bu eğitim kurumlarında okuma yazma, Kur'an okuma ve ilmihâl gibi genel dinî bilgiler öğretilmekteydi.⁶

⁴ Sümer, “Selçuklular”, 36/384-385.

⁵ Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2003), 28/323-324.

⁶ Mehmet Birekul, “Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya Medreseleri”, *Mecmua* 5 (02 Temmuz 2018), 88.

Türkler, Anadolu'ya geldikten kısa bir süre sonra buraların Müslüman Türk coğrafyası olabilmesi için Anadolu'da cami, mektep, medrese, zaviye, dârüşşifâ, han, hamam ve kervansaraylar inşa etmişlerdir. Ayrıca buranın İslamlaşması için tacirleri, ilim ehli insanları ve Türk nüfusu buraya yerleştirmişlerdir.⁷

Hadis ilminin öğretildiği yerlerden biri de medreselerdir. Medreseler daha çok ortaöğretim ve yükseköğretim kurumları olarak işlev görmüştür. Medreselerin kuruluşunun birçok sebebi olmakla birlikte üç önemli ana sebebi bulunmaktadır. Bunlar; müderris, devlet adamı ve adalet mensubu yetiştirmektir.⁸ Bunların yanında halkı dinî açıdan doğru bir şekilde yetiştirme ve daha başka gayeleri de bulunmaktadır.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde eğitim ihtiyacı ortaya çıktığında, maddi yönden durumu iyi olan bir kişi, mal varlığının bir kısmını medrese binasının yapımına ve müderrisin ücretine ayırmaktaydı. Bunun yanında öğrencilerin ihtiyacını karşılamak için bu kurumu her yönüyle işletebilecek düzenlemeler yapılarak vakıflar kurulmuştur. Bu amaçla bütün gelir kaynakları ve bunlardan elde edilecek paranın harcama yerleri tafsilatlı bir şekilde yazılarak dönemin yetkili kadısının da onayladığı bir vakfiye belgesi yazılmaktadır. Anadolu Selçuklu Devleti dönemine ait yapıların mutlaka bir vakfiyesi bulunmaktaydı. Ancak bu vakfiyelerin çok az bir kısmı günümüze gelebilmiştir.⁹

Anadolu Selçuklularının açtığı ilk medrese 1193 senesinde açılan Kayseri Koca Hasan Paşa Medresesi'dir.¹⁰ Bu da Anadolu Selçuklularının Anadolu'da devlet kurmaya başladıkları 1075 yılından yaklaşık 120 yıl sonrasına teka-bül etmektedir. Bu şekilde medreselerin Anadolu'da gecikmesinin sebebi hiç şüphesiz 1176 yılındaki Miryokefalon savaşına kadar yaklaşık bir asır, Haçlılar ve Bizans'la mücadele içinde geçmiş olmasıdır. Bu tarihten sonra ancak Anadolu'da Türklerin kalıcı hâkimiyeti kesinleşmiş ve bundan sonra Anadolu'da iskâna yönelik faaliyetler artmıştır. Medreseler de bu kesin zaferden sonra yapılmaya başlanmıştır.

Anadolu Selçukluları Afyon'da Sincanlı ve Çay Medresesi; Antalya'da Karatay, Ulucami ve Atabey; Çorum Alaca'da Hüseyin Gazi; Erzurum'da

⁷ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 357.

⁸ Şerife Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 15.

⁹ Tuncer Baykara, "Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/238.

¹⁰ Muhammed Kemaloglu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (2015), 67.

Çifte Minare, Yâkutiye ve Ahmediye; Eskişehir Seyitgazi'de Ümmühan Hatun; Isparta'da Ertokuş; Konya'da Karatay, İnce Minare, Sırçalı Medrese, Ali Gâv Medresesi ve Şemseddin Altun-aba; Akşehir'de Taş Medrese; Kırşehir'de Caca Bey Medresesi; Kayseri'de Çifte Medrese, Afgûnu, Hunad Hatun, Sirâceddin, Hacı Kılıç, Sâhibiye, Sinop'ta Süleyman Pervâne; Sivas'ta Gökmedrese, Burûciye ve Tokat'ta Gökmedrese gibi medreseler inşa etmişlerdir.¹¹ Bunlar kısmen veya tamamen günümüze ulaşmış medreselerdir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Anadolu Selçukluları döneminde eğitim öğretim faaliyetleri için yüzün üzerinde medrese yapıldığı görülmektedir.¹²

Anadolu Selçuklu medreselerindeki eğitim, klasik İslam medrese eğitimine benzer şekilde olmuştur. Kur'an-ı Kerim, tefsir, hadis, fıkıh, kelim, akait, mantık, Arap dili ve edebiyatı gibi dersler okutulmuştur. Bu ilimlerin yanında tıp, astronomi, riyaziye ve heyet gibi ilimlerin de okutulması, vakfın ve medresenin gaye ve imkânlarına göre olmuştur. Medreselerde ilk zamanlardan itibaren ders işleme yöntemi, müderrisin ders anlatması/takrir metoduna dayanmaktadır. Bunun yanında tekrar, müzakere, ezber, imlâ, soru cevap ve tartışma yöntemlerine de yer verilmiştir. Eğitim salı ve cuma günleri tatili dışında haftanın diğer günleri yapılmıştır. Eğitim süresi kesinlik arz etmese de beş yıla sınırlandırılmıştır. Anadolu Selçuklu dönemi medreselerinin Büyük Selçuklu Devleti Nizâmîye medreselerinin bir devamı olduğu görülmektedir.¹³

Medreselerde okutulan ilimlerin başında İslam dininin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı olarak kabul edilen sünnetin taşıyıcısı hadis ilmi gelmektedir. Diğer ilimlerde olduğu gibi önceleri camilerde ve ilim meclislerinde oluşturulan ilim halkalarında öğrenilen hadis ilmi, bir eğitim kurumu olan medreselerde öğretilmeye başlanmıştır. Medreselerde hadis derslerinde net bilgi olmamakla birlikte *Kütüb-i Sitte*'den Buhârî ve Müslim'in eserleri başta olmak üzere bazı metinlerin okunduğu ve ezberlendiği anlaşılmaktadır. Yine Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne* isimli eseri ve Kadî İyâz'ın (ö. 544/1150) eş-Şifâ'sının da okunduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Bunun yanında bazı usul bilgileri, cerh ve ta'dîl bilgisi ve ricâl ilmi gibi konular da görülmekteydi.¹⁵

¹¹ Bozkurt, "Medrese", 28/325; Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 23-47.

¹² Bozkurt, "Medrese", 28/325; Kemaloğlu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)", 66.

¹³ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1994), 2/232-233; Bozkurt, "Medrese", 28/326-327; Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 22; Kemaloğlu, "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)", 64-65.

¹⁴ Mülkiye Bulut, *Anadolu Selçuklu Dönemi Sivas Medreseleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 90-91.

¹⁵ Bozkurt, "Medrese", 28/326.

Anadolu'da sayıları yüzü bulan medreselerde bir ders olarak okutulan hadis ilmi, oralardan yetişen hocalar ve müderrisler vasıtasıyla camilerde ve diğer uygun ortamlarda duruma göre anlatılmış ve öğretilmiştir. Böylece yerleşik hayata yeni geçen ve henüz bazı konularda İslami anlayışı tam oluşmamış Müslüman toplumun bilinçlenmesinde ve doğru İslami bilgiye ulaşmasında medreselerde verilen hadis ilminin de diğer ilimler gibi önemli katkısı oluşmuştur.

Anadolu'da Dârülhadisler

Anadolu'da genel medreselerin yanında bazı alanlara ait ihtisas medreseleri de kurulmuştur. Bunlar dârüşşifâ, dârülhuffâz ve dârülhadislerdir.

Hız. Peygamber'den itibaren camiler ilim meclisleri olarak kullanılmıştır. Camiler zaman içinde özellikle hadis öğrenimi için çok önemli vazifeler yüklenmişlerdir. Camilerde farklı ilimlerin öğretildiği meclisler kurulmuştur. Genellikle hadislerin müzakere edilip yazdırıldığı meclislere "meclisü'l-ilm" veya "meclisü'l-implâ" denilmiştir. Zamanla hem camilerin ibadet yeri olması hem de ders halkalarının ve derslere katılan öğrencilerin çoğalması sebebiyle mescitler dışında yeni müesseselere ihtiyaç duyulmuştur. Önceleri dârüssünne diye isimlendirilen bu medreselerin ilk olarak Nîşâbur'da ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁶ Dârüssünnelerden sonra hadis ilminin öğrenilmesi için ortaya çıkan kurum dârülhadislerdir. Dârülhadisler siyasi, dinî ve ilmî pek çok sebebin sonucunda inşa edilen ilim ve kültür kurumlarıdır.¹⁷

Dârüssünnelerden farklı olmamakla birlikte bağımsız bir eğitim kurumu olarak ilk dârülhadis Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'nin (ö. 569/1174) emriyle Dımaşk'ta kurulmuştur. Dârülhadisi'n-Nûriyye diye isimlendirilen kurum, meşhur muhaddis ve tarihçi Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176) adına yaklaşık 566/1170 yılında yaptırılmış ve aynı zamanda İbn Asâkir orada hocalık yapmıştır.¹⁸ Daha sonra 621/1224'te Kahire'de el-Kâmiliyye Dârülhadisi ve bundan kısa bir süre sonrada İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) de hocalık yaptığı Eşrefiyye Dârülhadisi 630/1232 yılında Dımaşk'ta inşa edilmiştir.¹⁹ Dımaşkta sonraki yıllarda başka dârülhadisler de yapılmıştır.

¹⁶ Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/528.

¹⁷ Dârülhadislerin ortaya çıkışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Ekrem Yücel, "Dârü'l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (30 Haziran 2015), 95-115.

¹⁸ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 324; Mustafa Sabri Küçükaşçı-Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/522.

¹⁹ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 324; Bozkurt, "Dârü'lhadis", 8/528.

Anadolu'da ilk dârülhadis günümüzde Taşmescid diye bilinen Çankırı Dârülhadisi'dir. Orijinal kitabesiyle günümüze kadar gelmiş olan Çankırı Dârülhadisi, Selçuklu atabeylerinden Cemâleddin Ferruh b. Abdullah tarafından 640/1242 senesinde yaptırılmıştır.²⁰ Çankırı Dârülhadisi'nin, ilk dârülhadis olan Dârülhadisi'n-Nûriyye'den yaklaşık yetmiş yıl sonra, Dımaşk'ta ikinci yapılan Eşrefiyye Dârülhadisi ve Kahire'de ilk inşa eden el-Kâmiliyye Dârülhadisi ile yapılış tarihlerinin çok yakın olduğu görülmektedir. Bundan da Müslüman Türklerin Anadolu'ya yeni yerleşmelerine rağmen İslam dünyasındaki ilmî gelişmelerden bigâne kalmadıkları ve bu ilmî gelişmeleri ülkelerinde yerleştirmek için gayret gösterdikleri ortaya çıkmaktadır.

Sivas'ta 670/1271-72 yılında inşa edilen Çifte Minare de Anadolu'daki dârülhadislerden biridir. Her ne kadar Yardım buranın dârülhadis olmadığını söylese de²¹ birçok kişi buranın dârülhadis olduğunu zikretmiştir.²² Medrese İlhanlı veziri Şemseddin Cüveynî tarafından 670/1271 yılında yaptırılmıştır.²³ Yardım önce yayımlanan bir makalesinde Sivas'taki Gökmedrese/Sâhibiye'nin dârülhadis olduğunu zikretmiş²⁴ fakat daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir.²⁵

Anadolu Selçuklulara başkentlik yapmış olan Konya'da birçok medresenin yanında iki tane de dârülhadisin olduğu görülmektedir. İnce Minare Dârülhadisi'ni Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali (ö. 687/1288) tarafından yaptırılmıştır.²⁶ Yapılış tarihi kesin olmamakla birlikte 662/1264 civarında yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁷ Vakfiyesinde dârülhadis olarak yapıldığı belirtilen İnce Minare medresesi hâlen mevcudiyetini korumaktadır. Sadreddin-i Konevî, bu medresede uzun süre hadis okutmuştur.²⁸ Konya'da bulunan başka bir dârülhadis ise Kadı Hürremşah Dârülhadisi'dir.²⁹ Sadreddin-i Konevî Türbesi

²⁰ Ali Yardım, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/529-530.

²¹ Yardım, "Dârülhadis", 8/530.

²² Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri* (Ankara, DİB Yayınları, 1988), 181; Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 52; Bulut, *Anadolu Selçuklu Dönemi Sivas Medreseleri*, 53; Ekrem Yücel, *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dârü'l-hadisler: 08-09 Eylül 2012*, ed. Salih Kesgin-Muhittin Düzenli (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013), 175-176.

²³ Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 52.

²⁴ Yardım, "Dârülhadis", 8/530.

²⁵ Ali Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 8/174.

²⁶ Yardım, "Dârülhadis", 8/530.

²⁷ Doğan Yavaş-Ahmet Vefa Çobanoğlu, "İnce Minareli Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/270; Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 49.

²⁸ Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 50.

²⁹ Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, 181; Yücel, *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dârü'l-hadisler*, 175.

yakınında bulunan dârülhadisin binası yıkılmış olup yapım tarihiyle ilgili de bir bilgiye ulaşlamamıştır.³⁰

Anadolu'da yapılan bir başka dârülhadis ise Erzurum'da İlhanlı hâkimiyeti döneminde yaptırılan Ahmediye Dârülhadisi'dir. Binanın orijinal kitabesi günümüze kadar gelmiştir. Murad Paşa Camii'nin yanında yer alan binanın kitabesinde kırk hadis ezberlemenin faziletine dair hadis bulunmasından yapının bir dârülhadis olduğu anlaşılmaktadır. Medrese, Ahmed b. Ali b. Yusuf tarafından 714/1314 yılında yaptırılmıştır.³¹ Her ne kadar bu dârülhadis, Anadolu Selçukluların yıkılmasından sonra İlhanlıların hâkim olduğu bir dönemde yapılmış olsa da İlhanlıların Budist olması ve onu yapanların Müslüman Türkler olması sebebiyle Anadolu Selçukluları döneminde yapılmış dârülhadisler arasında zikredilmesi düşünülmüştür.

Dârülhadislerin banilerinin Anadolu Selçuklu döneminde Atabeg Ferruh ve Vezir Sâhib Ata gibi vezirlik rütbesindeki devlet ricâlinin olmasından devlet yöneticilerinin ilmî hayata önem verdikleri ve ilmî ortamları desteklediklerini göstermesi açısından önemlidir. Dârülhadislerin bilinmesi aynı zamanda onların bulunduğu yerlerde tarihî süreçteki ilmî ortamı ortaya koyması bakımından önemlidir. Yine o bölgelerin ilim ve kültür merkezi olma özelliğini yansıtması bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca hadis ilmine verilen önem ve toplumun sünnet üzere eğitilmesindeki rolü noktasından da mühimdir.

Dârülhadislerde hangi derslerin okutulduğu üzerinde durmak istiyoruz. Bilindiği gibi dârülhadisler, özellikle hadis ihtisası için yapılan müesseseler olması hasebiyle orada yapılan derslerin çoğunun hadis ve hadise bağlı yan ilim dalları ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar da hadis usulü, cerh ta'dîl, ricalle ilgili dersler ve hadis metinlerinden oluşmaktadır. Hangi kitapların okunacağını ise Yücel, öncelikle dârülhadisin vâkıfının şartı varsa ona uyulmuş, vâkıfın şartı bulunmadığı durumlarda ise belde halkının örfüne göre hareket edilmiştir diyerek belirtmiştir.³² Yardım ise "Mevcut belgeler, dârülhadislerde okutulacak kitapların vakıf sahibi tarafından tayin edilmediğini, bu işin müderrislere bırakıldığını göstermektedir." diyerek ifade etmiştir.³³

Yücel, Osmanlı öncesi dönemde dârülhadislerde okutulan kitaplar arasında *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu Müslim* ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübra'sının*

³⁰ Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı*, 51-52; Yücel, *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dâru'l-hadisler*, 175.

³¹ Yardım, "Dârülhadis", 8/530; Yücel, *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dâru'l-hadisler*, 176.

³² Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 265.

³³ Yardım, "Dârülhadis", 8/532.

ismen zikredildiğini bildirdikten sonra bu eserlerin okutulması ile birlikte hadislerin anlamı, hadislerdeki fıkhi hükümler, garip kelimeler, lügatler, müşkil durumlar ve ihtilaflar üzerinde durulduğu, ayrıca ravi ve senedin durumu gibi konuların ele alındığı görülmektedir der. Yine o, bu dönemde, okunan metin kitapları üzerinde yoğun mesai harcadığını, metinler üzerinde düşünüldüğünü ve metnin farklı açılardan incelendiğini bildirmektedir.³⁴ Koçkuzu, Anadolu Selçukluları medreselerinde Osmanlılardan daha üst düzeyde hadis okutulduğunu ifade etmiştir.³⁵

Anadolu'da hadis ilminin verildiği örgün eğitimi yerleri olan medreseler ve dârülhadisler yanında yaygın eğitim yerleri olan cami, tekke, dergâh, kütüphane gibi mekânlarda ve sohbet ortamlarında da hadis öğretilmiştir.

Anadolu'da Muhaddisler

Anadolu Selçukluları'nın hüküm sürdükleri H 6 ve 7. asırlarda hadis öğrenimi ve öğretimi hâlen canlı olup bu dönemde Hicaz, Suriye, Irak ve İran gibi bölgelerde büyük muhaddisler yetişmiştir. Bu dönemde yaşamış meşhur muhaddisler arasında Hüseyin b. İbrâhîm el-Cûzekânî (ö. 543/1148) (ö. 543/1148) Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1166) İbn Asakir (ö. 571/1176) Abdülğânî el-Makdisî (ö. 600/1203) ve İbnü'l-Esîr el-Cezerî (606/1210) gibi âlimler zikredilebilir.

Eski ilim merkezleri ile ilim kurumları yönünden yakın bir ilişki içerisinde bulunan Anadolu Selçukluları'ndaki hadis çalışmalarının durumu şu ana kadar netlik kazanamamıştır.³⁶ Nitekim Selçuklular devri muhaddisleri üzerinde araştırma yapan Topaloğlu, Anadolu Selçukluları'nda meşhur bir muhaddis tespit edemediğini bildirmiştir.³⁷ Bunun sebepleri arasında Anadolu'nun yeni yurt edinilmesi ve yaklaşık bir asırlık bir dönemde sürekli olarak Haçlılar ve Bizans'la savaş hâlinde olması ve iç siyasi çekişmeler sayılabilir. Yine dışarıdan gelebilecek ilim adamlarını cezbedecek güvenli bir ortamın henüz oluşmaması da zikredilebilir.

Anadolu Selçuklularında büyük bir muhaddis ismine rastlanılmasa da hadisle iştigal eden âlimler görülmektedir. Bunlar arasında Anadolu'nun birkaç şehrinde de yaşamış Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) ve Ahî Evran gibi kişiler

³⁴ Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*, 265.

³⁵ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 359.

³⁶ Kadir Ayaz, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları* 47/47 (01 Nisan 2016), 45.

³⁷ Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, 122.

zikredilebilir. İsmi geçen kişilere bakıldığında mutasavvıf kimlikleri ön planda olan kimseler oldukları görülmektedir. Koçkuzu, Selçuklu devri Konya ve Anadolu'sunda hadis ilminin büyük bir gelişme içinde olduğunu ve bu gelişmede sufi hadisçilerin büyük bir payının olabileceğini söyler.³⁸ Koçkuzu, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî'nin günümüzde mevcut kütüphanelerindeki kitaplardan hareketle onların devirlerinin en üst seviyede hadis ilimlerini takip ettikleri sonucuna rahatlıkla ulaşılabilirliğini söylemektedir.³⁹ Nitekim Sadreddin-i Konevî'nin, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl* isimli eserini okuduğu ve okuttuğu hatta icazet verdiği bilgisi⁴⁰ Koçkuzu'nun düşüncesini desteklemektedir.

Sadreddin-i Konevî'nin *Şerhu hadîsi'l-erba'în* isimli kırk hadis şerhi bulunmakta, ayrıca "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, bunları öğrenen cennete girer" hadisini açıklamak için yazdığı *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ* isimli eseri bulunmaktadır. Celâleddin-i Rûmî de yazmış olduğu eserlerde hadisleri kullanmıştır. Ahî Evran'a bazı kitaplar isnat edilmiş⁴¹ fakat üç kitabın ona ait olduğu tespit edilmiştir. Bunlar *Metâliu'l-îmân*, *Menâhic-i Seyfî* ve *Tabsiretü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehi* isimli eserlerdir.⁴² O, zikri geçen eserlerde hadisleri kullanmakla birlikte *Tabsiretü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehi* isimli eserinde hadis kullanımının daha çok olduğu görülmüştür.⁴³

Koçkuzu bazı kitaplardaki semâ kaydında ismi geçen kişilerden bahsetmekte ve onların muhaddis veya hadis öğrencisi olabileceğini bildirmekte ve isimlerini zikretmektedir. Her ne kadar bu dönemde büyük bir muhaddisin ismi geçmese de Anadolu Selçuklu dönemi hadis çalışmaları beylikler, Osmanlı ve Türkiye dönemi hadis çalışmalarında temel olması sebebiyle önemlidir.

Sonuç

1071 yılında Malazgirt savaşıyla Anadolu'nun kapısı Müslüman Türklere açılmış ve bunun sonucunda Türkler Anadolu'yu yurt edinmeye başlamışlardır. Türkler Anadolu'yu İslamlaştırmaya çalışırken yaklaşık bir

³⁸ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 325.

³⁹ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 358-359.

⁴⁰ Muhammed Yılmaz, *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dâru'l-hadisler: 08-09 Eylül 2012*, ed. Salih Kesgin-Muhittin Düzenli (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013), 261-274.

⁴¹ Ahî Evran'a isnat edilen *Letâifu'l-Gıyâsiyye* eseri için bk. İsmail Bilgili, "Ahi Evran'ın 'Letâifu'l-Gıyâsiyye' Eseri ve Değerlendirmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (30 Haziran 2018), 75-94.

⁴² Abdulvahap Özsoy, "Ahi Evran'ın Hadis Kültürü", *Bilimname* 46 (31 Aralık 2021), 196.

⁴³ Abdulvahap Özsoy *Tabsiretü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehi* adlı eserde geçen hadislerin tahririni yaparak değerlendirmelerde bulunmuştur. bk. Özsoy, "Ahi Evran'ın Hadis Kültürü", 193-224.

asır Bizans ve Haçlılarla sürekli savaş içinde olmuşlardır. Ayrıca zaman zaman içte de taht kavgaları ve bazı devlet yöneticilerinin yönetime karşı entrikaları da devam etmiştir. Devlet bir yandan içte ve dışta mücadele içindeyken bir yandan da Anadolu'ya Müslüman Türkleri yerleştirerek her yönüyle burada hâkim olmaya ve var olmaya çalışmıştır. Bunun için yöneticiler, devlet kurumları yanında halkı bilgilendirecek mektep ve medrese gibi ilim ortamlarını da yaygınlaştırmaya gayret etmişlerdir.

Anadolu Selçukluları halkı eğitmek için Sivas, Çankırı, Erzurum, Konya ve Kayseri gibi şehirler başta olmak üzere birçok şehirde toplamda yüzden fazla medrese inşa etmişlerdir. Bu medreselerde öğretilen ilimlerden biri de hadis ilmidir. Medreselerden mezun olan öğrenciler müderris olarak halka doğru bilgiyi ulaştırmışlar ve doğru bilginin kaynağı olan Hz. Peygamber'in hadislerini onlara öğretmişlerdir. Medreselerin yanında Anadolu Selçuklu Devlet'inde dârüşşifâ, dârülhuffâz ve dârülhadis gibi ihtisas medreseleri de kurulmuştur. Dârülhadis medreseleri ihtisas düzeyinde hadis öğreten eğitim kurumları olup Çankırı, Konya, Kayseri ve Sivas gibi şehirlerde inşa edilmiştir. İlk örnekleri Dımaşk'ta ve Kahire'de görülen dârülhadislerin kuruluşundan kısa bir süre sonra Anadolu'da yapılması, Anadolu Selçuklu Devleti yöneticilerinin ilme verdiği önemin yanında İslam dünyasındaki ilmî gelişmelerden bigâne kalmadıklarını göstermektedir. Ayrıca dârülhadislerin bilinmesi onların bulunduğu yerlerde tarihî süreçteki ilmî ortamı ortaya koyması ve o bölgelerin ilim ve kültür merkezi olma özelliğini yansıtmaları bakımından da önem arz etmektedir.

Elimize ulaşan bilgilerden Anadolu Selçukluları döneminde yaşamış alanında uzman mütehassıs meşhur muhaddislere ulaşamamıştır. Ancak gerek medreselerde gerekse dârülhadislerde verilen ilim sebebiyle belli bir düzeyde hadis birikimi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü dârülhadislerde iyi derecede Arapça ve fıkıh bilgisi olan, ayrıca rivayetü'l-hadis ve dirayetü'l-hadis alanında uzman müderrisler görevlendirilmekteydi. Anadolu Selçuklularında büyük bir muhaddis ismine rastlanılmasa da hadisle iştigal eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Celâleddin-i Rûmî, Sadreddin-i Konevî ve Ahî Evran gibi mutasavvıf âlimler görülmektedir. Anadolu Selçuklu devri hadisçiliği, Osmanlı ve Türkiye'deki hadis çalışmalarının temelini oluşturması ve Anadolu'daki hadis kültürünün ve anlayışının oluşmasına etkisi sebebiyle büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ayaz, Kadir. "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri". *Osmanlı Araştırmaları* 47/47 (01 Nisan 2016), 39-68. <https://doi.org/10.18589/oa.582931>
- Baykara, Tuncer. "Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi". *Türkler*. 7/223-257. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bilgili, İsmail. "Ahi Evran'ın 'Letâifu'l-Gıyasiyye' Eseri ve Değerlendirmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (30 Haziran 2018), 75-94.
- Birekul, Mehmet. "Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya Medreseleri". *Mecmua* 5 (02 Temmuz 2018), 85-98. <https://doi.org/10.32579/mecmua.379343>
- Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara, TDV Yayınları, 2003.
- Bulut, Mülkiye. *Anadolu Selçuklu Dönemi Sivas Medreseleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri". *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 2/223-361. İstanbul: IRCICA, 1994.
- Kemaloğlu, Muhammed. "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/5 (2015), 62-79.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri-Tomar, Cengiz. "İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, H. Ahmet. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Yükseliş Dönemi'nde Anadolu'da Moğol Algısı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Temmuz 2010), 21-35.
- Özkan, Şerife. *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Özsoy, Abdulvahap. "Ahi Evran'ın Hadis Kültürü". *Bilimname* 46 (31 Aralık 2021), 193-224. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1005781>
- Sümer, Faruk. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/380-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şimşir, Mehmet. "Ortaçağlarda Düzenlenen Haçlı Seferlerinin Gerçek Nedenleri Üzerine Bir Çalışma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (30 Haziran 2018), 95-120.
- Topaloğlu, Nuri. *Selçuklu Devri Muhaddisleri*. Ankara, DİB Yayınları, 1988.

- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Yardım, Ali. "Dârülhadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/529-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yardım, Ali. "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler". *Osmanlı*. ed. Güler Eren. 8/163-175. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Yavaş, Doğan-Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "İnce Minareli Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Muhammed. *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dâru'l-hadisler: 08-09 Eylül 2012*. ed. Salih Kesgin-Muhittin Düzenli. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013.
- Yücel, Ekrem. *Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde Dâru'l-hadisler: 08-09 Eylül 2012*. ed. Salih Kesgin-Muhittin Düzenli. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013.
- Yücel, Ekrem. "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (30 Haziran 2015), 95-115.
- Yücel, Ekrem. *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Anadolu Selçuklularında Kelam İlmî ve Kelam Uleması

Dr. Öğr. Üyesi Davud SOYLU*

Giriş

Anadolu Selçukluları, kuruluşundan yıkılışına kadar genelde tüm, özelde ise İslam ulemasına değer vermiştir. Ulemaya verilen değer ve hürmet, ilme verilen değeri göstermiştir. İlmin gelişip yayılması ve toplumun bilinçlenmesi adına ülkenin önemli şehirlerine birçok medrese ve rasathane inşa edildi. Buralarda çok önemli ulema ders verip ve birçok ulema yetiştirdi.

Anadolu Selçuklu medreselerinde; dinî ilimlerle beraber bu ilimlere katkı sağlayan edebî metinlerde okutuluyordu, ayrıca bu ilimlerin yanında medresenin gaye ve imkânlarına göre tıp ve astronomi gibi ilimlerde okutulmuştur.¹ Medrese müfredatları genellikle dinî eğitim esaslı hazırlanmaktaydı, çoğu medreselerde temel dinî ilimler, akait, hadis, fıkıh ve tefsir gibi dersler okutulmakta, bazı medreselerde ise bu ilimlerin yanında mantık ve kelam dersleri de okutulmaktaydı.

Kelam dersi okutulan medreselerin az olması ve bu dönem ulemasının daha çok tasavvufî açıdan ön plana çıkması, bu dönem de kelam ilmi ve uleması hakkında bilgi elde etmeyi güçleştiriyor. Ayrıca literatürde bugüne kadar bu konuyla ilgili doğrudan bir çalışma olmaması, yapacağımız çalışmanın dönemin kelam ilmine bakışını anlamak ve kelam ulemasını tanımak açısından önemli olacaktır. Burada Anadolu Selçuklularında kelam ilmi öğretimini ve o ilim hakkındaki ortamı ifade edip, o dönemde yaşamış veya belli bir dönem orada bulunmuş kelam uleması ile telif ettikleri kelama dair eserlerini ele alacağız.

* Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl/Türkiye, davuddsoylu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4843-8082

¹ Mehmet Birekul, "Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya Medreseleri", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/5 (Bahar 2018), 88.

Selçuklularda Kelam İlimi

Selçuklular için kelam ilmi, sair İslami ilimler gibi önemli olan bir alandı, bu nedenle medreselerde kelam dersleri okutulmuş ve birçok tanınan kelam âlimi bu medreselerde ders vermiştir. Anadolu Selçukluların da eğitim sistemi ve ilgi görülen ilim alanları büyük Selçukluların devamı niteliğindeydi, bu bağlamda Anadolu Selçuklularındaki kelam ilmini ve eğitimini anlayabilmek için öncelikli olarak büyük Selçukluların kelam ilmî ortamına bakmak isabetli olacaktır.

Büyük Selçuklularda Kelam İlimi

Selçuklular İslamiyet'i kabul etmelerinden itibaren ilme ve ulemaya değer vermiş ve onları himaye etmişlerdir. Büyük Selçuklu sultanlarına yakın isimlerin ilmî görüşlerine göre, zaman zaman farklı itikadi görüşlerin ön plana çıktığını da söyleyebiliriz. Sultan Tuğrul (ö. 1063) Beyin veziri Kündürî'nin (ö. 1064) Mu'tezilî olması sebebiyle, Mu'tezile artış gösterse de onun vezirlikten alınarak öldürülmesiyle, Mu'tezile düşüncesinde zayıflama görüldü. Daha sonra Selçuklu hükümdarı olan Alparslan'ın (ö. 1072) veziri Nizâmülmülk'ün tutucu bir Eş'arî olması nedeniyle, Mu'tezile'nin o bölgeden uzaklaşmasına neden oldu. Ayrıca Nizâmülmülk sürgüne gönderilen 400 kadar Sünnî âlime davet göndererek gelen âlimleri, kurmuş olduğu Nizâmiye medreselerinde müderris olarak görevlendirdi. Bu âlimler arasında; Cüveynî (ö. 1085) ve Gazzâlî (ö. 1111) gibi dönemin önde gelen kelam ilmiyle ilgilenen Eş'arî uleması bulunmaktaydı. Böylece Büyük Selçuklularda ve medreselerinde, Sünnî gelenek özelde de Eş'arîlik hâkim oldu.²

Nizâmülmülk yaklaşık otuz yıl boyunca ülkede hizmet edecek olan amir ve memurların nerede ise hepsini, bu medreselerde mezun olanlardan seçti. Ayrıca bu medreselerden mezun olmuş Şâfiî ve Eş'arîliği benimsemiş ve âlim seviyesine gelenleri, ülkenin dört bir yanına müderris olarak gönderdi. Bu âlimler ise; gittikleri her yerde fıkhıta Şâfîliği ve itikatta ise Eş'arîliği yayma çabası içerisinde oldular. Böylelikle Eş'arîlik, ülke genelinde kabul görmüş ve âdeta altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde Cüveynî, Gazzâlî, Râzî (ö. 1210), Ebü'l-Muzaffer (ö. 1096) ve İsferyânî (ö. 1027) gibi âlimler, buldukları bu verimli ortamdan faydalanarak birçok kelam ilmine dair eser telif ederek, bu eserleriyle Bâtınîlere karşı hem mücadele etmiş hem de Eş'arî kelamını yaymışlardır.³

² Hulusi Arslan, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (İstanbul: Ensar, 2020), 139.

³ Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, (Ankara: Yayın Evi, 2009) 53-5.

Büyük Selçuklular döneminde, Nizâmiye medreselerinin etkisiyle Eş'arî kelamı yaygınlık gösterse de Mâtürîdî kelamı da varlığını sürdürmüştür. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 1100), Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 1115), Necmeddin Ömer en-Neseî (ö. 1142) ve Alâeddin es-Semerkindî (ö. 1144) gibi âlimler, Mâtürîdî kelamının temel kaynakları arasında sayılacak olan eserleri telif ettiler.⁴

Nizâmiye medreselerinde okutulan dersler tam olarak net bilinemese de bazı kaynaklardan edinilen bilgilere göre dinî ilimlerde; Kelam, fıkıh, tefsir ve hadis ilimleriyle birlikte mantık ve matematik gibi akli ilimlerin de okutulduğu anlaşılmaktadır. Kelam ilmi o kadar yaygınlık kazanmış ki kelami sohbetler sadece medreselerde sınırlı olmayıp, halk arasında da konuşulur olmuş, öyle ki herhangi bir ortamda bir mütekellime denk gelmek muhtemel hâle gelmiştir.⁵

Büyük Selçukluların içerisinde bulunduğu bu ilmî ortam, Ehl-i sünnet akidesinin yayılmasına ve bidatların önünü kesmeye neden olmuş, ayrıca kelam ilminin, Gazzâlî ve Râzî ile yeni döneme geçiş yapmasını ve yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni dönem kelamı, birçok mütekellimi etkilemiş ve daha sonra gelecek olan âlimlerin ve medreselerin bu minval üzere devam etmelerini sağlamıştır.

Anadolu Selçuklularında Kelam İlmî

Anadolu Selçukluları, Büyük Selçukluların bir nevi devamı niteliğinde kurulmuş ve devlet geleneği açısından büyük benzerlikler göstermiştir. Bu benzerlikler ilim ve ulema içinde geçerli olduğunu söyleyebiliriz, zira Anadolu Selçuklular âlimlere büyük hürmet gösterip, kendilerini himaye ederek ders verebilecekleri birçok medrese inşa ettiler.

Günümüzün Üniversiteleri sayılabilecek olan medreselerde iki kısım eğitim verilmekteydi. Birinci kısım medreselerde; matematik, fizik, astronomi, gramer ve tıp gibi ilimler okutulurken, buralardan mezun olan talebelere ise aldıkları eğitime göre ruhsatlar verilirdi. Bu ruhsatları alabilmek için hekimler ve cerrahlar ayrı ayrı imtihanlardan geçirilmekteydiler. İkinci kısım medreselerde ise; usul, fıkıh, kelam gibi dersler verilirdi. Her medresede her dersi verecek hoca bulunamadığından genellikle hocaların ihtisas alanlarına göre dersler verilirdi. Bazı medreseler ise tamamen ihtisaslaşıp o isim ile

⁴ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 176-180.

⁵ Selim Özarslan, "Selçuklularda Kelam İlmî ve Kelam Alimleri", *1. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*, (Konya: Selçuklu Üniversitesi Selçuklu araştırmaları Merkezi, 2001), 2/138-134.

tanınırdı, dârülhadis, fıkıh ve tıp medreseleri buna örnek olarak verilebilir. Bu medresede müderrisler devletten maaş alır, böylece kimseye muhtaç olmadan ilmî faaliyetlerini sürdürmekteydiler, devlette maaş vererek âlimleri yanına çekmeyi hedefliyordu.⁶

Anadolu Selçuklularında tasavvuf ön plandaydı, öyle ki Anadolu'ya birçok şeyh ve derviş göç etmişti. Orada Kübrevîlik, Bektaşîlik, Ekberîlik, Kalenderîlik, Sühreverîlik ve Mevlevîlik gibi birçok tarikat varlığını göstermekteydi. Öyle ki bu dönemde yazılan ilmî eserlerin birçoğunu tasavvufi eserler oluşturmaktaydı.⁷

Anadolu Selçuklu devleti, Büyük Selçuklular ile kıyaslandığında; Kelam ilminin daha zayıf olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Anadolu'da tasavvufi geleneğin diğer ilimlere göre İslami gelenekte ağır bastığını müşahade etmekteyiz. Anadolu'daki medrese geleneği, Büyük Selçuklularla benzerlik gösterse de okutulan derslerin müderrisin ihtisaslarına göre değişiklik göstermekteydi. Bu bağlamda Anadolu Selçuklu medreselerinin bir kısmında kelam ilmi okutulmuş olsa da bütün medreselerde bu durum geçerli olmamıştır. Fakat buna rağmen Anadolu Selçuklularında, çok değerli kelam uleması yaşayıp, bazı eserler kaleme aldılar. Bu âlimler, Anadolu Selçuklularında kelam ilminin yayılmasını ve daha sonra kurulacak olan Osmanlı devletinde devam etmesine öncü odular.

Anadolu Selçuklularında Kelam Uleması

Anadolu, Selçuklu tarihi boyunca ilmin beşiği olmuştur; birçok ulema ya buralarda yaşamış ve yahut belli bir müddet buralarda kalmıştır. Anadolu'da kaldıkları süre içerisinde de boş durmayarak ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Anadolu Selçuklularında genellikle mutasavvıf âlimler ön plana çıkmış olsalar da tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerle de ilgilenen âlimler oldukça fazlaydı. Kelam ilmi diğer İslami ilimlere nispeten daha az âlimlerin ilgilendiğini ifade etmek mümkündür. Burada kelam ilmiyle ilgilenen veya bu alanda eser vermiş ulemanın hayatları ve kelam ilmine dair eserlerini ele alacağız.

⁶ Abdullah Kaya, Selçuklular Döneminde Sivas'ta İlmi Hayat ve İlim Adamları, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2(2008), 219-220.

⁷ Yaşar Bedirhan-Sefa Yıldırım, "Türkiye Selçuklu Devletinin İnkişafı Döneminde Yetişen Belli Başlı Âlimler, İlim Adamları, Eserler ve İlme Hizmetleri", *Akademic Social Resources Journal* 5/19 (Aralık 2020), 754.

Abdüllatîf el-Bağdâdî (1162-1231)

Asıl adı Muvaffakuddin Abdüllatîf b. Yusuf el-Bağdâdî'dir. Aslı Musullu olan Bağdâdî, 1162 yılında Bağdat'ta doğdu. Daha çocuk yaşta iken Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip dil, fıkıh ve hadis gibi İslami ilimleri okuyarak icazet aldı. Fas'tan gelen İbn Tatlî isimli bir bilginden akli ve felsefi ilimleri öğrendiği nakledilir. Daha sonra bir süre İbn Sînâ, Behmenyâr ve İmam Gazzâlî gibi âlimlerin eserlerini okumaya başladı. Farklı coğrafi yerleri gezerek bilgi ve kültürünü arttırmayı hedefledi. Gezip gördüğü her yerde ilimi faaliyetlerde bulunup dönemin âlimlerinin sohbetlerini dinledi, ayrıca birçok ilmî münazaralarda bulundu. Gezdiği yerler arasında olan Mısır'da, İbn Muhacir ve Dârülhadis medreselerinde müderrislik yaptığı bilinmektedir. Mısır'da bulunduğu dönemde Ebü'l-Kâsım eş-Şâriî'den Fârâbî, İskender Afrodîsî ve Themistus gibi Yeni Eflatuncu Aristo şârihlerinin eserlerini okudu. Burada bulunduğu süre zarfında fırsat buldukça Şehâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) eserlerini okudu ve bu okumaları sonunda İşrâkiyye felsefesine ciddi eleştirilerde bulundu. Mısırdaki kaldığı dönemde yaşanan kıtlığı görmüş, içerisinde bulunulan ekonomik krizi "el-ifade ve'l-itibar" adlı meşhur eserinde ele almıştır. Ayrıca Mısır haricinde Şam ve Kudüs gibi şehirleri de gezme fırsatı bulmuştur. Daha sonraki yıllarda 1220-1229 tarihleri arasında Erzurum Erzincan Divriği ve Malatya gibi Anadolu'nun önemli merkezlerinde kaldığı bilinmektedir. Kendisine alaka gösteren ve himaye eden Mengüceklerden hükümdar olan Alâeddin Davud bin Behram'a birçok eserini ithaf etmiştir. 1230 yılında hac niyeti ile çıktığı yola 1231 yılında geldiği Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸

Eserleri

Bağdâdî'nin tıp, mantık ve felsefe başta olmak üzere 160'tan fazla eserinin olduğu nakledilir. Bu eserlerden eli üçünün tıp ve ecza, sekizi bitki ve hayvan bilimi, yirmisi mantık, on sekizi felsefe, on üçü nahif, onu metodoloji ve tarih, dördü ahlak ve siyaset, sekizi hadis, ikisi fıkıh, ikisi tefsir ve iki eseri de kelam ilmi hakkındadır. Geri kalan eserleri ise matematik, edebî tenkit ve seyahatname gibi farklı konularda ele alınmıştır.⁹ Bağdâdî kısa makalede tarzında da birtakım eserlerde yazmıştır, fakat çok fazla eser yazmış olmasına rağmen günümüze çok az sayıda eseri ulaşmıştır.

⁸ Mahmut Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Ekim 2023).

⁹ Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", (Erişim 24 Ekim 2023).

Akide ve kelam hakkında yazmış olduğu eserleri;

el-Kelime fi'r-rububiye: Bağdâdî'nin tevhid ile alakalı yazdığı eseridir.

Makale fi'l-kader: Kader hakkında yazılmıştır.

Makale fi ma'na'l-cevheri ve'l-araz: Bağdâdî'nin cevher ve araz hakkında yazdığı eseridir.

Makale fi reddi 'ala'l-Yahud ve'n-Nasara: Hristiyan ve Yahudilere karşı reddiyeler içeren bir eserdir.

el-Kelamu fi Zat ve's-Sıfati'z-Zatiyye el-Cariyetü 'ala Elsineti'l Mütেকellimin: Bağdâdî'nin, Tacüddin Ebü'l-Yemen b. Hasan el-Kindî el-Bağdâdî'nin (ö. 613) Allah'ın zat ve sıfat hakkındaki bir telifine reddiye olarak yazdığı eseridir.¹⁰

Ahî Evran (1171-1261)

Asıl adı Mahmud olan Ahî Evran, 1171'de Azerbaycan'ın Hoy kasabasında doğmuştur. Nasîrüddin İakabîyla da tanınmış, ayrıca Ebü'l-hakâyik künyesine de sahiptir.¹¹ İlk eğitimini Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgelerde alan Evran, ilk eğitimini aldığı dönemlerde tasavvufla da tanışmış ve Ahmed Yesevî'nin talebelerinden ders almıştır. Daha sonra Bağdad'a geçen Evran, burada Râzî'nin talebelerinden Evhadüddin-i Kirmânî'ye (ö. 1238) mürit olmuş, Kirmânî'nin kızıyla evlenerek hocasıyla birlikte Kayseri'ye geçti. Evran hocasının da tesiriyle Fahreddin-i Râzî'den ciddi manada etkilendi. Hocasının vefatına kadar kendisine talebelik etmeyi sürdüren Evran, burada devletin de desteğiyle Ahîlik teşkilatını kurdu, bu teşkilat Kayseri'den tüm Anadolu'ya yayıldı. Ayrıca eşi Fatma Hatun girişimleriyle, Anadolu Bacıları teşkilatı da kuruldu. I. Alâeddin Keykubad'ın (ö. 1237) daveti üzerine 1228 yılında Konya'ya taşınmış ve burada hadis dersleri okuttuğu bilinmektedir. Fakat Konya'da çok uzun süre kalmayarak Kırşehir'e yerleşmiştir. Ahîlik teşkilatını yeniden canlandırdığı Kırşehir'de hayatının sonuna kadar kalıp, 1262 yılında orada vefat etti¹²

¹⁰ Hakan Can, *Abdullatif el-Bağdadi'nin el-İfade ve'l-İtibar Adlı Eserinin İçerik Analizi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 34-35.

¹¹ Kadir Özköse, "Anadolu Erenlerinden Ahi Evran-ı Veli", *Tasavvuf İmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/49 (Haziran 2022), 201.

¹² İsmail Bilgili, "Ahi Evren'in Letaifu'l-Ğiyasiyye Eseri ve Değerlendirmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Haziran 2018), 76-77.

Eserleri

Ahî Evran'ın yirmiden fazla eseri olduğu bilinmekte, fakat bu eserlerin hiçbirisinde kendi adını belirtmemektedir. Eserlerini kendi adıyla yazmamasının sebebi, kendisinin benimsemiş olduğu Melamilik düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Melamiliğe göre kişinin yaptığı iyilikleri gizli tutması ve insanların teveccüh ve iltifatlarından uzak durması gerekmektedir. Evran *Tabsıra* isimli eserinde, kendisinin bu niyetini açıkça ifade etmiştir. Eserlerine kullanmış olduğu üslup ve anlatım tarzı eserlerin kendisine aidiyeti noktasında kolaylık sağlamaktadır.¹³

Letâ'ifü'l-Ğıyâsiyye: Adından da anlaşılacağı gibi Ahî Evran'ın, Anadolu Selçuklu sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'e (ö. 1211) ithaf ettiği eserdir. Eserin aslı Farsça olarak yazılmış, fakat eserde geçen ayetler Arapça yazılıp, Farsça tercüme yapılmıştır. Elimizde tek ciltlik nüshası bulunan kitabın, aslında dört ciltlik olduğu müellifin, eser başındaki beyanından anlaşılmaktadır. Müellif, eserinin ilk cildini usulüddin ve akideye ayırmış, elimize ulaşamayan diğer üç cildinin de sırasıyla; fıkıh ilmi, ahlak ilmi ve dua ve şartları kısımlarına ayırmıştır. Bu esere genel bir nazarla bakıldığında müellifin, iman-amel-ahlakattan oluşan ilimleri bir bütün olarak ele almaya çalıştığı görülmektedir.¹⁴

Metâliu'l-îmân: Bu eser, Ahî Evran'ın kelam ilmi sayılabilecek, itikat ve tasavvuf konularını ele alan önemli bir çalışmasıdır. Müellif yaşadığı dönemde iman ve itikat noktasında toplumun zayıfladığı izleniminde bulunmuş, zayıflayan inancı yeniden kuvvetlendirmek amacıyla, bu eseri kaleme almıştır. Eser, Ehl-i sünnet çizgisinde yazılmaya dikkat edilmiş, ayrıca Tevrat ve İncil'den de nakillerde bulunmuştur.¹⁵

Sirâceddin-i Urmevî (1198-1283)

Asıl adı Sirâceddin Mahmûd b. Ebi Bekr el-Urmevî'dir. İran'da Rızâiye olarak da tanınan Urmiye kentinde dünyaya geldi. Urmevî, temel eğitimini doğduğu şehirde aldıktan sonra Musul'a geçerek, burada akli ve naklî ilimleri ders aldı. Musul'da ders aldığı hocalarından Kemâleddin İbn Yûnus el-Mevsilî'nin Fahreddin-i Râzî'yi ve eserlerini iyi bilmesinden kaynaklı, kendisinden etkilenecek Râzî'nin eserlerine yöneldiği söylenmektedir. İlim yolculuğunu Musul ile sınırlandırmayan Urmevî; Mısır, Dımaşk, Sicilya,

¹³ Bilgili, "Ahi Evren'in Letâifu'l-Ğıyâsiyye Eseri ve Değerlendirmesi", 77.

¹⁴ Bilgili, "Ahi Evren'in Letâifu'l-Ğıyâsiyye Eseri ve Değerlendirmesi", 82-83.

¹⁵ (TEES, 28 Ekim 2023).

Malatya ve Konya gibi bölgelerde devam ettirdi. Kaynaklarda Malatya'ya geldiğinde Sultan I. Alâeddin Keykubad (ö. 1237) tarafından karşılandığı, cami inşaatı karşısındaki medresede müderrislik yaptığı ve Sivas'ta kadı olarak vazifelendirildiği rivayet edilmektedir. Bir müddet Mısırdaki kalıp, buralardaki ilmî münazaralara katılan Urmevî, çıkan veba salgını ve Moğol saldırıları gibi nedenlerle, Mısırdan ayrılarak Konya'ya yerleştiği bilinmektedir. Konya'da bulunduğu süre zarfında dönemin Selçuklu hükümdarına sunduğu mantık ve kelam içerikli *Letâ'ifü'l-hikme* olmak üzere birçok eser yazmıştır. Ayrıca Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273) ve Sadreddin-i Konevî (ö. 1274) gibi ilmî şahsiyetleri ile ön plana çıkmış âlimlerle temas hâlinde olmuştur. Mevlânâ ile bazı meselelerde uyuşmadığı söylene de cenaze namazını kıldırıldığı rivayet edilmektedir. Dönemin isyanlarına karşı tavır sergilediği için kendisine Konya baş kadılığı verildi. Görevindeki başarısı ve siyasi ilişkilerindeki uyumluluk, kendisini Anadolu Selçuklu baş kadısı görevine, yani bir nevi zamanın şeyhülislâm makamına yükselmesine etken oldu.¹⁶

Konya'da, Urmevî etrafında ilim halkalarının oluştuğu ve yaklaşık otuz sene burada müderrislik yapıp, ilmî faaliyetlerde bulunduğu nakledilmektedir. Konya'da olduğu gibi Kayseri'de de mantık, kelam, felsefe gibi dersleri verdiği bilinmektedir. Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350) Taceddin el-Kürdî (ö. 1350) ve Safiyyüddin el-Hindî (ö. 1315) gibi talebeler yetiştiren Urmevî, seksen beş yaşında, 1283 yılında vefat etmiş ve Konya'da defnedilmiştir.¹⁷

Eserleri

Kendisinden sonra az sayıda eser bırakan Sirâceddin-i Urmevî; kelam, felsefe, mantık ve fıkıh alanlarında yaklaşık olarak on altı eser bırakmıştır. Bu eserlerden on adedini felsefe ve mantık kitapları oluşturmakta, geriye kalan beş eseri fıkıh ve bir eseri de kelam ilmi hakkındadır.¹⁸

Lübâbü'l-Erba'in: Bu eser, Urmevî'nin en önemli kelam eseri olmakla birlikte, kelami-felsefi dönemin eleştirel bir metnidir. Bu eser Fahreddin-i Râzî'ye önemli eleştiriler içerdiğinden İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 1285) gibi tenkitçiler, bu eserden ciddi ölçüde yararlanmışlardır.¹⁹

¹⁶ Erkan Baysal, *Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi*, (Ankara: İlahiyat, 2023), 39-45.

¹⁷ Baysal, *Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi*, 47.

¹⁸ Erkan Baysal, "Takip ve Tenkit Arasında Urmevi'nin Razi'nin Muhakkiklik Kimliğiyle ilişkisi: İnsan Fiilleri Örneği", *Kader* 21/1(Nisan, 2023), 33.

¹⁹ Baysal, *Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi*, 57.

Letâ'ifü'l-hikme: *Letâ'ifü'l-hikme el-İziyye* olarak da bilinen bu eser, doğrudan kelama dair olmasa da Anadolu Selçuklu hükümdarına sunulmuş ve kelam-felsefe mezci esas alınmış bir eserdir. Bu mezcten kasıt, felsefe ve kelam konularına dair konu başlıklarını beraber aynı eserde ele alması ve iki alandan ortak istifadesini, aynı esere yansıtmasıdır. Dolayısıyla bu eserin güçlü, akli istidlallerle dolu olduğunu görmekteyiz.²⁰

er-Risale fi'l-farki beyne nev'eyi'l-'ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm: Bu eser felsefeye dair olsa da kelam ilminin temeli sayılabilecek metafizik ile kelamın sınırları çizilmeye çalışılıyor. Urmevî, bu eserinde ilimleri nazari ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Amelî ilimler kişilerin iradesine tabiyken, nazari ilimler ise iradeye tabi değildir. Urmevî'nin bu eserinde nazari ilimlere; tabii, riyazi ve ilahi olmak üzere üçe ayırdığı görülmektedir.²¹

Esîrüddin-i Ebherî (1200-1263/1265)

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Ebherî'nin, asıl adı Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'dir. Musul'da doğduğu ve ailesinin asıl olarak Semerkant'a dayandığı kabul edilmektedir. İlk eğitimini Musul'da alan Ebherî; Horasan, Bağdat ve Erbil gibi bölgelerde eğitimini geliştirmiştir. Dönemin önemli âlimlerinden sayılan Kemâleddin İbn Yûnus'tan (ö. 1242) ders aldı. Bir ara Bağdat'a yerleşen Ebherî, burada Şerefiye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Sık sık Anadolu'ya gittiği ve ilmî sohbetlerde bulunup dersler verdiği aktarılmaktadır. Anadolu'dan İran'a geçen Ebherî, burada hastalanarak vefat edip, Şebister denilen yerde defnedildi. Ölüm tarihi net olarak bilinmeyen Ebherî'nin 1263-1265 yılları arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Ebherî'nin Fahreddin-i Râzî'den ders aldığı ve talebesi olduğu da rivayet edilmektedir.²²

Eserleri

Ebherî'nin eserlerini, çoğunlukla Felsefe, mantık, matematik ve astronomi gibi alanlarda ele aldığı görülmektedir. Bu eserler arasında en çok bilinen ve daha sonraları Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan

²⁰ Baysal, Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi, 63-66.

²¹ Baysal, Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi, 130.

²² Hüseyin Çelik, *Ebherî'nin Telhis'ül-Hakaik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-6.

Hidâyetü'l-hikme ve *İsâgûcî*'dir. Ayrıca kelam ilmine dair eserlerde kaleme almıştır.²³

Bu Eserler;

et-Tehzib fi'l-mantık ve'l-kelâm: Mantık ve Kelam konularını ihtiva eden bu eser Farsça olarak kaleme alındı. Millet Kütüphanesinde 1660 yılında istinsah edilen bir nüshası bulunmaktadır.²⁴

Risâle fi'l-mebde ve'l-meâd: Adından da anlaşılacağı gibi İtikada dair bazı konuları içermektedir. Millet küphanesinde iki adet nüshası bulunmaktadır.²⁵

Risâle Müştemile 'alâ semânî 'aşere mes'elethin fi'l-kelâm vakaa fihâ en-Nizâ beyne'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn ve erbâbi'l-milel-i ve'l-edyân: Bilinen tek nüshası Ragıp Paşa Kütüphanesi 1461 numarada kayıtlıdır. Bu eser Hüseyin Sarıoğlu tarafından tahkik edilmiştir.²⁶

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273)

Asıl adı Muhammed, lakabı ise Celâleddin'dir, "Rûmî" lakabı ise eskiden Rum toprağı olan Anadolu'da kaldığı için kendisine verilmiştir. Mevlânâ 30 Eylül 1207 yılında Belh kentinde doğmuştur. Kendisi dönemin önemli âlimlerinden olan Bahâeddin Veled'in (ö. 1231) oğludur.²⁷

Bahâeddin Veled, Mevlânâ henüz beş yaşındayken ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılıp Hicaz'a doğru yola aldı, Bağdat'a vardıklarında, kendilerini Şehâbeddin-i Sühreverdi (ö. 632/1234) karşıladı. Kaynaklara göre Hicaz'da bir müddet kaldıktan sonra Şam'a daha sonra da 1217'de Malatya'ya ve 1219'da Sivas'a geçmişlerdir. Sivas'tan, Erzincan'a uğrayarak oradan da Erzincan Akşehir'i'ne geçmiş ve kendi adına yaptırılan medresede dört yıl kadar ders okutmuştur. Akşehir'den sonra Karaman'a geçip, burada da yedi yıl kadar müderrislik yapmış ve Sultan Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya yerleştiği rivayet edilir. Mevlânâ ise henüz on sekiz yaşlarında iken Semerkantlı âlim olan Şerafettin Lala kızı Gevher Hatunla 1225 yılında evlendiği nakledilir. Eşinin vefatından sonra Mevlânâ'nın, Konyalı Ali'nin kızı Kerra/Gera hatunla ikinci bir evlilik yaptığı da bilinmektedir. Bahâeddin Veled'in 1231 yılında vefatı üzerine yerine oğlu Mevlânâ müderrislik yap-

²³ Çelik, *Ebheri'nin Telhis'ül-Hakaik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 6.

²⁴ Hüseyin Sarıoğlu, *Esirüddin Ebheri ve Keşfü'l Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), 17.

²⁵ Sarıoğlu, *Esirüddin Ebheri ve Keşfü'l Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik*, 17.

²⁶ Sarıoğlu, *Esirüddin Ebheri ve Keşfü'l Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik*, 18.

²⁷ Bediüzzaman Füzüzanfer, *Mevlâna Celaleddin*, çev. Feridun Nazif Uzluk, (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005), 49-51.

maya başladı. Mevlânâ akli ve naklî ilimleri ders almış ayrıca Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Evhadüddin-i Kirmânî ve Sadreddin-i Konevî (ö. 1274) gibi âlimlerle uzun müddet sohbetleri olduğu bilinmektedir. Mevlânâ, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'den (ö. 1241) istifade etmiş, onun vefatından beş yıl kadar sonra da Şems-i Tebrîzî (ö. 1247 [?]) ile tanışmıştır. Mevlânâ, Şems'ten çok etkilenmiş hatta bir ara sohbetinde çokça bulunmak için medresede verdiği dersleri bile bırakmıştır. Şems'in ortadan kaybolması üzerine çok üzülen Mevlânâ'nın gece gündüz şiirler söyleyerek sema yaptığı söylenir. Şems'in ortadan kayboluşu uğradığı suikast sonucu, öldürülüp bir kuyuya atıldığı ve Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (ö. 1312) tarafından bulunup defnedildiği rivayet edilir. Mevlânâ ise 17 Aralık 1273'te vefat ettiği ve cenazesine her mezhep ve dinden kimselerin katım gösterdiği belirtilir. Cenaze namazını kıldırmak için öne geçen Sadreddin-i Konevî'nin, hıçkırıklarla ağlayarak kıldıramadığı, onun yerine dönemin kadısı olan Sirâceddin-i Urmevî'nin namazı kıldırdığı söylenir.²⁸

Eserleri

Mevlânâ, eserlerinin çoğunluğunu tasavvuf eksenli kaleme almış, doğrudan kelama dair herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Fakat Mevlânâ'nın çok iyi kelimayı bildiği ve eserlerinin tasavvufla birlikte birçok kelami terimleri ve konuları ele aldığı, hatta *Mesnevî*'sinin büyük bir oranda kelam ilmi içerdiği iddia edilmektedir. Bu iddianın sahibi Hintli âlim Şiblî Nu'mânî'dir (ö. 1914). Nu'mânî Mevlânâ'yı tanıtmak hem de bu iddiasını ispatlamak için onun kelami görüşlerini ele alan *Sevânih-i Mevlânâ-yı Rûm* isimli eserini telif etmiştir.²⁹ Eserin dili Urduca olduğundan istifade edemesek de yine Hintli bir âlim olan Ebü'l-Hasan Nedvî (ö. 1999), Nu'mânî'nin eserinin bir nevi özeti sayılacak tarzda yeniden kaleme almış ve *Mevlâna Celeddin er-Rumi* adıyla Arapça olarak basmıştır. Bu eser incelendiğinde konu başlıkları arasında Mevlânâ'nın, sanki *Mesnevî*'siyle yeni ilm-i kelamın müessisi olduğu ileri sürülmek istenmiş ve kelamın konuları olan aklın sınırı ve vazifesi, akıl-iman ilişkisi, imanın hikmeti, Allah'ın varlığının delilleri, peygamberlik, mucizenin peygamberliğe delil olup olmaması, kıyamet ve haşir gibi daha birçok kelami konuları, *Mesnevî*'den örnekler getirerek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır.³⁰

²⁸ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 30 Ekim 2023).

²⁹ Muhammed Ekrem en-Nedvi, *Şibli en-Nu'mani Allametü'l-Hindi'l-Edib vel-Müerrihü'l-Nakidü'l-Erib*, (Şam: Darü'l-Kalem, 2001), 212.

³⁰ Ebu Hasan Ali en-Nedvi, *Mevlana Celeddin er-Rumi*, (Kahire: el-Muhtar'ul-İslami, 1974), 16-34.

Müeyyidüddin-i Cendî (ö. 1312 [?])

Adı Müeyyidüddin b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'dir. Moğolların istilası zamanında, Cend şehrinde dünyaya gelen Cendî'nin doğum tarihi, tam olarak bilinmemektedir. Fakat 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Kendisine hakiki bir mürşit bulabilmek amacıyla bulunduğu şehirden ve toplumdaki ayrılmak arzu eder, fakat babasının ve akrabalarının tepkileriyle karşılaşır. Alacağı kararın doğru olup olmayacağını anlamak için istihareye yatar, istihare sonunda Moğollardan kaçan âlimlerin sığınağı konumunda olan Konya'ya gitme kararı alır. Konya'da dönemin birçok âlimi olmasının yanında orada bulunan âlimlerin sultan IV. Kılıcarşlan (ö. 1266) veziri Muînüddin Süleyman Pervâne (ö. 1277) tarafından korunup himaye edilmesi Konya'nın ulema nezdinde cazip hâle gelmesini sağlıyordu. Pervâne'nin semalara katıldığı, dönemin ilmî sohbetlerinde bulunduğu nakledilir. Ayrıca Fahreddin-i Irâkî (ö. 1289) için Tokatta bir medrese inşa ettirmiş ve kendisine talebelik etmiştir. Cendî Konya'ya geldiğinde bu ilmî ortamla karşılaşmış, Sadreddin-i Konevî'nin meclislerinde bulunarak manevi sülukünü tamamlamış ve en önemli eseri olan *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i yazmaya başlamıştır. Cendî'nin nerede ise tek hocası diyebileceğimiz Konevî'nin vefatı sonrası, farklı şehirleri geze kararı aldı. Konya'dan Bağdat'a giden Cendî, burada bir müddet kalıp, daha sonra Sinop ve Tebriz gibi şehirleri gezdiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Müellifin vefat tarihi net olmasa da bazı kaynaklarda geçen ifadelerle göre, 1312'de Tebriz'de vefat ettiği tahmin edilmektedir.³¹

Eserleri

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden ve hocası Sadreddin-i Konevî'den oldukça etkilenen Müeyyidüddin-i Cendî'nin, eserlerinin birçoğu tasavvuf hakkında olduğunu görmekteyiz. Cendî'nin günümüze sekiz kitabı ulaşmış, bu eserler arasında konumuzla alakalı sayılacak *Risâle fi'l-kaza ve'l-kader* de bulunmaktadır.³² Ayrıca yazmayı planladığı *Kitâbü'l-Esmâ*³³ ve *Kitâbu'l-Uluhiyye*³⁴ adında iki kitabın ise yazıp yazmadığı bilinmemektedir.

***Risâle fi'l-kaza ve'l-kader*:** Farsça olarak kaleme alınan bu eser; kaza, kader, irade, meşiyet, ilim-malum ve a'yân-ı sâbite gibi konuları ele almıştır.

³¹ Ayşe Mine Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri", *Eskişeni* 41 (Eylül, 2020), 708-7011.

³² Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri", 711.

³³ Süleyman Uludağ, "Cendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 31 Ekim 2023) ve Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri", 716.

³⁴ Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri", 716.

Bu eserin bilinen tek nüshası olduğu bilinmekte, oda Mısır'ın Mektebetü'l-Hidiviyye Kütüphanesinde bulunmaktadır.³⁵

Dâvûd-i Kayserî (1260-1350)

Adı eserlerinde Dâvûd b. Mahmud b. Muhammed er-Rûmî el-Kayserî es-Savî diye geçmektedir. Ailesinin aslı Azerbaycan Savlı olmasından Savî lakabını takınmış ve Kayserî'de doğduğundan Kayserî adını almıştır, ayrıca Anadolu'da müderrislik yaptığından dolayı da Rûmî nisbesini kullanmıştır. Kaynaklarda doğum tarihine dair bilgi tam olarak bilinmemekle birlikte 1260 yılı civarı doğduğu tahmin edilmektedir. İlk eğitimini Anadolu Selçukluların önemli bir merkezi ve aynı zamanda doğduğu yer olan Kayserî'de aldı, daha sonra eğitimini geliştirmek için çeşitli şehirleri gezdi. Kayserî'den, Karaman'a geçip bir müddet burada eğitim gördükten sonra Kahire'ye geçti. Orada Arapça ve mantık gibi alet ilimleriyle birlikte ileri düzeyde kelam, fıkıh, tefsir ve hadis gibi dinî ilimleri ders aldı. Kahire'den Konya'ya giderek oradan da Kayserî'ye geri döndü. Kelam ve felsefe ilimlerini daha iyi anlayabilmek için yönünü doğuya Mâverâünnehir tarafına çevirdi. Seyahati esnasında Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 1335) ile tanışan Dâvûd-i Kayserî ondan etkilenerek tasavvufa yöneldi. Kâşânî'ye uzun süre talebelik ettikten sonra, hocasının vefatıyla Anadolu'ya döndü.³⁶ Orhan Gazi (ö. 1362) İznik'i fethedince, orada bir medrese açmış akli ve naklî ilimlerde ileri olan Dâvûd-i Kayserî'yi müderris olarak davet etmiştir. Otuz akçe maaş karşılığında göreve başlamış ve ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır. Birçok talebe yetiştiren Kayserî, 1350 yılında İznik'te vefat edip orada defnedilmiştir.³⁷

Eserleri

Birçok eser kaleme alan müellif, genelde tasavvufa yönelse de kalamcılığını da açıkça göstermiştir.

Maṭla'u husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinin şerhi olan bu eser, mukaddimesiyle ön plana çıkmaktadır. Müellif mukaddimedede Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları, a'yân-ı sâbite, cevher ve araz gibi birçok kelami konuları ele almaktadır.³⁸

³⁵ Aga Büzürg-i Tahrani, *ez-Zeria ila Tesanifi's-Şia*, (Beyrut: darül-Edva, 1983), 17/150.

³⁶ Çağfer Karadaş, "Davud-i Kayseri ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran, 2006), 2-5.

³⁷ A. Turan Akbulut, "Davud-i Kayserî", *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39 (Haziran, 1980), 64-65.

³⁸ Akbulut, "Davud-i Kayserî", 67.

er-Risâle: Bu eser sekiz risaleden oluşmaktadır. Eserde birçok tasavvufi ve kelami konulara değinilmektedir.³⁹

Şerhu'l-Kasîdeti't-tâ'iyye: İbnü'l-Fârız'ın (ö. 1235) eserine yazılan bu serhte Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları, misal ve berzah âlemleri anlatılmış, ayrıca nübüvvet, velayet, tevhit mertebeleri ve hilafet gibi birçok konu ele alınmıştır.⁴⁰

Safiyyüddin el-Hindî (1246/1315)

Ebû Abdillah Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî olarak tanınır. 1246 yılında Delhi civarında doğdu ve ilk eğitimini âlim olan dedesinin yanında aldı. 1269 yılında Yemen'e gitti, hac için Mekke'ye geçip oradan da Mısır'a yöneldi. Dört yıl boyunca orada eğitim alan Hindî, daha sonra Antakya üzerinden Anadolu'ya geçip on bir yıl Konya'da, beş yıl Sivas'ta ve bir yıl ise Kayseri'de kaldı. Konya'da kaldığı sürede Sirâceddin-i Urmevî'den ciddi etkilendi ve kendisinden akli ilimlerin dersini aldı. Daha sonra Şam'a geçen Hindî, buradaki medreselerde ders vermeye başladı. Bu arada reîsülulemâ seçilen Hindî, başta kelam, fıkıh ve usul okutmaya, ayrıca fetva vermeye yetkili kılındı. Kaynaklar onun Eş'arî kelimini çok iyi bilen ve savunan biri olduğunu belirtir. Ömrünün sonuna kadar müderrisliğine devam eden Hindî, 4 Haziran 1315 tarihinde Şam'da vefat etti.⁴¹

Eserleri

Safiyyüddin el-Hindî'nin fıkıh ilmine dair birkaç eseri bulunmakta fakat kendisi çok iyi bir kelam âlimi olarak tanınmasına rağmen, kelama dair bilinen *Zübdetü'l-kelâm li-'işmeti'l-enâm* adında tek eseri bulunmaktadır.

Sonuç

Anadolu Selçuklularında, eğitim sistemi ve medrese usulü Büyük Selçukluların devamı niteliğinde olduğundan, büyük benzerlik göstermekteydi. Büyük Selçuklular ise Bâtınlık ile mücadele edebilmek için Ehl-i sünnet akidesinin yayılmasına büyük önem veriyordu. Bu bağlamda kurulan Nizâmiye medreseleri büyük öneme sahipti. Dönemin Nizâmülmülk'ü Eş'arî ve Şâfiî olmasından, bu medreselere Eş'arî müderrisleri yerleştirip,

³⁹ Karadaş, "Davud-i Kayseri ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", 7.

⁴⁰ Akbulut, "Davud-i Kayseri", 68.

⁴¹ İlyas Çelebi, "Hindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 03 Kasım 2023).

Eş'arî kelamının yayılmasına zemin oluşturdu. Öyle ki nerede ise bu medreselerden mezun olmamış hiç kimse devletin kadrolarında çalışamıyordu. Bu medreselerde Gazzâlî, Cüveynî gibi önde gelen mütekellim; kelim dersleri verip, kelama dair birçok eser kaleme aldılar. Anadolu Selçuklular döneminde ise yine birçok kelim uleması, orada yaşayıp, ilmî faaliyetlerde bulundular. Fakat büyük Selçukluyla kıyaslanırsa, kelim ilminin daha zayıf olduğu, tasavvufun daha ağır bastığı görülmektedir. Ayrıca Anadolu'daki tüm medreselerde kelim dersleri okutulamamış, buna en önemli neden ise kelim ulemasının yetersizliği olmuştur. Fakat yine hatırı sayılır derecede kelim uleması, Anadolu topraklarında yaşamış ve yahut belli dönemlerde bulunup kelim ilmine dair faaliyetlerde bulundular. Bu âlimler çok yönlü eserler kaleme alıp, kelim ilmine dair birçok eser telif ettiler.

Anadolu Selçuklular döneminde telif edilen eserlerin birçoğu ya kayıp olup günümüze ulaşamamış ya da mahtutlar hâlinde kütüphaneler de bulunmaktalar. Dönemin kelim ilmini ve ulemasını daha doğru bir biçimde anlaya bilmek için eserlerin tamamı incelenmeli, mümkünse de tahkik edilip günümüz Türkçesine çevrilmesi önem arz etmektedir. Tahkiki ve çevirisi yapılacak eserlerin günümüz kelimine da fayda vereceği muhakkaktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. 1 Cilt. Ankara: Yayın Evi, 1. Basım, 2009.
- Akar, Ayşe Mine. "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri". *Eskiyeni* 41 (Eylül, 2020), 703-7030. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/issue/55862/759827>
- Akbulut, A. Turan. "Davud-i Kayserî". *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39 (Haziran, 1980), 81-91. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/islammedeniyetidergisi/issue/62447/942754>
- Arslan, Hulusi. *Kelim Tarihi ve Ekolleri*. 1 Cilt. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2020.
- Baysal, Erkan. *Razi ile Birlikte Razi'ye Muhalefet Sirâceddin Urmevi'nin Uluhiyet Anlayışı ve Fahreddin Razi Eleştirisi*. 1 Cilt. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2023.
- Baysal, Erkan. "Takip ve Tenkit Arasında Urmevi'nin Razi'nin Muhakkiklik Kimliğiyle ilişkisi: İnsan Fiilleri Örneği". *Kader* 21/1 (Nisan, 2023), 29-58. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kadrdergi/issue/78437/1283900>
- Bedirhan, Yaşar – Yıldırım, Sefa. "Türkiye Selçuklu Devletinin İnkişafı Döneminde Yetişen belli Başlı Alimler, İlim Adamlar, Eserler ve ilme Hizmetleri". *Akademic Social Resources Journal* 5/19 (Aralık 2020), 752-785. <http://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-goruntuleme&id=I56E3XcBu-adCBSEo0-I>
- Bilgili, İsmail. "Ahi Evren'in Letaifu'l-Ğiyasiyye Eseri ve Değerlendirmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Haziran 2018), 75-94. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/38532/368877>

- Birekul, Mehmet. "Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya medreseleri". *Mecmua uluslararası sosyal bilimler dergisi*, 3/5(Bahar 2018), 85-98. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua/issue/38091/379343>
- Can, Hakan. *Abdullatif el-Bağdadi'nin el-İfade ve'l-İtibar Adlı Eserinin İçerik Analizi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://acikerisim.dicle.edu.tr/xmlui/handle/11468/4726>
- Çelebi, İlyas. "Hindi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hindi>
- Çelik, Hüseyin. Ebheri'nin Telhis'ül-Hakaik isimli Eserinin Tahkik ve Tahlili. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman. *Mevlâna Celaleddin*. çev. Feridun Nazif Uzluk.1 Cilt. Konya: T.C. Konya Valiliği İL kültür ve Turizm Müdürlüğü, 1.Basım, 2005.
- En-Nedvi, Ebu Hasan Ali. *Mevlâna Celaleddin er-Rumi*. 1 Cilt. Kahire: el-Muhtar'ul-İslami, 2. Basım, 1974.
- En-Nedvi, Muhammed Ekrem. *Şibli en-Nu'mani Allametü'l-Hindi'l-Edib vel-Müerrihü'l-Nakidü'l-Erib*. 1 Cilt. Şam: Darü'l-Kalem, 1. Basım, 2001.
- Karadağ, Çağfer. "Davud-i Kayseri ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran, 2006), 1-17. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13487/162949>
- Kaya, Abdullah. Selçuklular Döneminde Sivas'ta İlmi Hayat ve İlim Adamları, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2(2008), 212-242. <http://ktp2.isam.org.tr/detay/lhmkltz.php?navdil=tr&midno=18391875&Degivalkod=0718&Yayi Tarihi=2008&Cilt=I&Sayi=23>
- Kaya, Mahmut. "Abdüllatif el-Bağdadi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullatif-el-bagdadi>
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ekim 2023.
- Özarslan, Selim. "Selçuklularda Kelam İlmi ve Kelam Alimleri". *1. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. 2/137-145. Konya: Selçuklu Üniversitesi Selçuklu araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2001.
- Özköse, Kadir. "Anadolu Erenlerinden Ahi Evran-ı Veli". *Tasavvuf İmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/49 (Haziran 2022), 197-208. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/issue/69753/1083120>
- Sarıoğlu, Hüseyin. *Esirüddin Ebheri ve Keşfü'l Hakaik fi Tahriri'd-Dekaik*. 1 Cilt. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1.Basım, 2001.
- Tahrani, Aga Büzürg-i. *ez-Zeria ila Tesanifi's-Şia*. 25 Cilt. Beyrut: darül-Edva, 2. Basım, 1983.
- TEES, Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. "Metali'ül-İman". Erişim 28 Ekim 2023. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/metali-ul-iman>
- Uludağ, Süleyman. "Cendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023.

Anadolu Selçuklu Döneminde Şîî-Sünnî İlişkileri

Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ*

Giriş

Anadolu Selçuklu yönetiminin Sünnî-Hanefî İslam yorumunu benimsemesi ve bu politikayı desteklemesi, Anadolu'da mezhepler arası ilişkiler ve daha sonraki dönemleri etkilemesi açısından önemli olmuştur. Büyük Selçuklular döneminden itibaren Nizâmiye medreseleri geleneği ile Anadolu'ya taşınan Sünnîlik, sapkın fırkalara özellikle de aşırı Şîî-Bâtınî fırkalara karşı kendi mezhebî aidiyetini koruma ve yayma refleksi geliştirmiştir. Anadolu'ya geçişten itibaren Büyük Selçukluların takipçisi olarak Anadolu Selçukluları da medrese ve eğitim faaliyetlerine öncelik vermişler; Konya, Kayseri ve Sivas gibi önemli merkezlerde nitelikli eğitim kurumları açmışlardır.

Selçuklu siyaseti Sünnî ekol çerçevesinde daha çok aşırı olarak ifade edilen gulât Şîî gruplarla mücadele etmişse de bu tavır, Anadolu'da Şîî etkiler görülen bazı kesimlerin yokluğu anlamına gelmemektedir. Burada önemli olan Selçuklu yönetiminin bu tür sosyal ve kültürel inanç gruplarına karşı yaklaşım tarzı ve izlediği politikadır. Zira Anadolu topraklarında Selçuklu idaresinin İslam'ın sahih inancını tahrip etmeyen ve sosyal yapıyla bütünleşerek uyum problemi ortaya çıkarmayan mutedil Şîî kesimlere yaşama imkânı tanıdıkları bilinmektedir. Bu siyasi yaklaşım bazı Şîî âlimlerin ve grupların Anadolu'ya gelerek yerleşmeleri sonucunu bile doğurmuştur. Söz konusu duruma, Selçuklular döneminde Ankara civarına gelerek buraya yerleşen ve Ankara Ahîleri olarak bilinen grup önemli bir örnek olarak verilebilir.

Dinî, sosyal ve kültürel bir etki olarak Orta Asya bölgesinden Anadolu'ya taşınan siyasi ve itikadi yaklaşımın temel belirleyenlerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Anadolu Selçuklu Devleti'nin mezhep

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Afyonkarahisar/Türkiye mucteba75@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0452-6408

politikalarını doğru anlamak, devamı niteliğinde olduğu Büyük Selçuklular dönemi ve yer aldığı coğrafyanın dinî-etnik yapısını da anlamayı gerekli kılmaktadır. Çalışmada, Anadolu Selçuklu yönetiminin Şîî-Sünnî ilişkileri bağlamında siyasetini şekillendiren hangi önemli etkenlerin belirleyici olduğu, Anadolu'da Şîî motiflerin hangi düzeyde ve güçlü bir etkisinin olup olmadığı hususu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira tarih geçmişin belirlemiş olduğu siyasi, itikadi, sosyal ve kültürel olgular günümüzü de etkilemekte, mezhep politikaları ve dinî siyaseti de yönlendirmektedir. Bu yönüyle konunun, Selçuklu'dan günümüze kadar olan temel belirleyici paradigmaları günümüzü anlama açısından da önemlidir.

Büyük Selçuklular Dönemi Mezhep Politikaları

Selçuklular döneminde Anadolu'daki dinî hayatın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, Türklerin Anadolu'ya geliş sürecinde yaşadıkları bölgelerdeki siyasi, sosyokültürel ve dinî yapının dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Oğuz Türkleri ata yurtlarını terk ettikten sonra ilk olarak Horasan bölgesine gelmişler, daha sonra Azerbaycan, Irak ve Suriye gibi bölgelere yayılmışlardır. Oğuzların kurmuş olduğu Büyük Selçuklu Devleti, 1040 yılında Dandanakan savaşıyla Gaznelilere son vererek tarih sahnesine çıkmıştır. Tuğrul Bey (1040-1063), Alp Arslan (1063-1072), Melikşah (1072-1092), Muhammed Tapar (1104-1118) ve Sencer (1119-1157) gibi sultanların yönetmiş olduğu devlet, Melikşah'ın ölümünden sonra dağılarak Kirman Selçukluları (1040-1187), Irak Selçukluları (1119-1194), Suriye Selçukluları (1070-1117) ve Anadolu Selçukluları (1075-1308) olmak üzere birkaç kola ayrılmıştır.¹

Selçuklular iktidara geldiklerinde, Şîîlik mezhebi İran ve Irak coğrafyasına yayılmış durumdaydı. Söz konusu dönemde Bağdat'ta bulunan Abbâsî halifesi, Şîî Büveyhîlerin hâkimiyeti altında olup Mısır'da İsmâîlî Fâtımîler devleti, Bahreyn taraflarında ise Karmatîler hâkimdi. Farklı mezhepler olmakla birlikte çoğunluğunu Şîî halkın oluşturduğu bu bölgelerde Şîî iktidarlar uzun süredir hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı Şîî yüzyılı olarak da isimlendirilen bu dönemde Selçuklular, Şîî orijinli devletlerin hâkim olduğu bu coğrafyada tarih sahnesine çıktıklarında Şîî olmayan grupları Şîa baskısından kurtaracak bir hamî görevini üstlenmişlerdir.² Nitekim Ehl-i sünnet'in o dönemde temsilcisi olan Abbâsî halifesinin daveti üzerine ilk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a sefer düzenleyerek Bağdat'ı ve halifeyi Şîî Büveyhîlerden kurtardığı bilinmektedir.

¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 247 vd.

² Cemalettin Erdemci, "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", *İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Güz 2012), 8.

Şîîlik ve Sünnîlik arasındaki süregelen mezhep çatışmalarının Selçukluların hüküm sürdükleri dönemde de devam ettiği görülmektedir. Tuğrul Bey, Sultan Alparslan ve Melikşah dönemlerinde Şîîlere karşı büyük mücadeleler verilmiştir. Selçuklular özellikle Bâtınî İsmâîlî mezhebiyle hem askerî hem de eğitim alanında mücadele etmiştir. Medrese ve camilerde bunlara karşı mücadele yapılmış olup bu dönemde Şîîlere karşı en büyük mücadeleyi Selçuklu veziri Nizâmülmülk yerine getirmiştir.³ Şîî Fâtımîlerle Sünnî Selçuklular arasındaki mezhep çekişmeleri kutsal topraklarda da devam etmiştir. Sultanların Hicaz bölgesinde hutbeleri kendi adına okutmaları her iki mezhep mensupları için önemli bir hâkimiyet göstergesi kabul edilmiştir. Hicaz bölgesinde hutbeler Tolunoğulları ve İhşîdîler zamanında Abbâsî halifesi adına okunmuştu. Büveyhîler zamanında ise 949 yılından itibaren Hicaz'da Hz. Ali'nin oğulları Hz. Hasan ve Cafer-i Tayyar'ın çocukları arasından mahalli başkanlar seçilmiş, ancak zamanla bu durum iki aile arasında anlaşmazlık ve kavgalarla sonuçlanmıştır. Sonrasında Fâtımî Halifesi Muiz'in olaya müdahale etmesiyle 975 yılından itibaren ölümüne kadar onun adına hutbe okunmuştur.⁴

Büyük Selçuklu Devleti döneminde aşırı itikadi sapmalar gösteren gulât dediğimiz Şîî gruplar başta olmak üzere İslam dünyasına hâkim olmak için siyasi eylemlerde bulunan ve devletin bütünlüğü ve güvenliği açısından tehdit oluşturan Şîîlerden, devlete bağlı sade bir hayat yaşayan mutedil Şîî unsurlara kadar farklı gruplar yer almaktadır. Mutedil Şîîler; İslam itikadı açısından sapma göstermeyen, İslam toplumunun huzurunu bozacak isyan ve terör eylemlerine katılmayan, devletin bütünlüğü ve güvenliği açısından bir tehdit oluşturmayan, devlete bağlı ve sade bir hayat yaşayan Şîîlerdir. Ancak İslam itikadı açısından derin sapmalar gösteren aşırı Şîîler devlet aleyhine yıkıcı faaliyetlerde bulundukları için haklı olarak Selçuklular bu aşırı mihraklarla mücadele etmişlerdir. Bu nedenle devlet hem Sünnîliğin hamisi olarak söz konusu inancı korumak, hem de devletin varlığı ve bütünlüğünü korumak için kendisini bu gruplara karşı gerekli tedbirler almak zorunda hissetmiştir.⁵ Buna göre Selçuklular, devlete bağlı oldukları ve bir tehdit oluşturmadıkları sürece mutedil Şîîlere karşı iyi davranmışlardır, din ve devlet açısından problem oluşturan aşırı Şîîlerle mücadele etmişlerdir.

³ Abdurrahman Gülmez, "Selçuklu Devleti ve Sünni Mezheplerin Şîî-Bâtınîlerle Mücadelesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 354.

⁴ Ahmet Ocak, "Selçuklular Döneminde Şîî-Sünnî İlişkileri", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8/23 (1996), 409-410.

⁵ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 153, 162, 163.

Şîî-Sünnî çatışmasının yanı sıra Sünnî mezhepler arasında ortaya çıkan çatışmalar da Selçuklular dönemine yansıyan mezhep kavgalarının bir diğer yönünü oluşturmuştur. Tuğrul Bey döneminde Hanefî-Şâfiî fıkıh mezhepleri arasında meydana gelen mücadelenin altında yatan önemli sebeplerinden birisi de itikadi mezhep kutuplaşmalarıdır. Zira bilindiği gibi Mu'tezile ile Hanefîlik, Eş'arîlik ile Şâfiîlik arasında bir beraberlik söz konusudur. Yani bu dönemde Hanefîlerin çoğunluğu itikadi olarak Mu'tezilî, Şâfiîler ise Eş'arî'dir. Bu mücadele daha çok Hanefî-Şâfiî mücadelesi olarak algılsa da esas itibarıyla Eş'arîlerle Mu'tezile arasındadır. Hanefî-Şâfiî mücadelesinin Mu'tezile-Eş'arî çizgisinde yaşandığı Tuğrul Bey döneminde vezir Kündürî'nin öncülük ettiği Eş'arîlere yönelik Mihne politikası, Eş'arîliğe minberlerden lanet edilmesine kadar gitmiştir.⁶ Bu durum mezhep taassubunun geldiği noktayı göstermesi açısından önemli bir tarihî örnektir.

Tarihsel süreçteki Şîî-Sünnî mücadelesine rağmen Selçuklular, bu iki kesim arasında çatışmayı azaltacak ve uzlaşmayı sağlayacak siyasi bir çizgi takip etmişlerdir. Devlete bağlı kaldıkları ve güvenlik problemi oluşturdıkları sürece İmâmiyye Şîîleriyle iyi ilişkiler kurmuşlar, toplumsal barışa katkı sağladıkları sürece onlara karşı iyi davranmışlardır. Buna birçok örnek gösterilebilir. Nitekim, Tuğrul Bey 1055 yılında Bağdat'a girdiği zaman Selçuklu askerlerine saldıran Bağdat halkına karşı Kerh Mahallesi Şîîleri, Tuğrul Bey'in askerlerini korumuş; bunu öğrenen Tuğrul Bey Kerh sakinlerine iyi davranılmasını emrederek bu Şîî mahallesini koruyan bir askeri birlik tahsis etmiştir.⁷ Böylece sultanın mutedil ve sağduyulu Şîîlere karşı önyargılı olmadığı, iki kesim arasında toplumsal barışa katkı sağlayacak dengeli bir siyaset izlediği anlaşılmaktadır.

Ehl-i beyt mensuplarına duyulan saygı ve sevginin sadece Şîîler açısından değil, Sünnîler açısından da özel bir önem taşıdığı tartışmasızdır. Nitekim Büyük Selçuklu Devleti'nin ihtişamlı Sultanı Melikşah, 1087'de Bağdat'a geldiği zaman Ebu Hanife ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının kabirlerini ziyaret etmesinin yanı sıra yedinci imam kabul edilen Musa Kazım'ın kabrini de ziyaret etmiştir.⁸ Sultan Melikşah sadece kutsal mekanları ziyaret etmekle kalmamış, bu önemli yerlere hizmet etmek için gerekli tedbirleri aldırıştır. Hz. Hüseyin'in meşhedini ziyaret ettikten sonra bura-

⁶ Seyfullah Kara, "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 387; Abdullah Ömer Yavuz, "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları", *Bilimname* 34/2 (2017), 522.

⁷ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi / el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 9/464.

⁸ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi / el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 10/141-142.

nın imar edilmesini emrederek meşhede gelir getirecek mülkler tahsis etmiş, bu kabirlerin bulunduğu camiler için su getirilmesini emretmiştir. Sultanın bu davranışının yanı sıra vezir Nizâmülmülk de meşhedlere karşı oldukça cömert davranmıştır.⁹ Örneklerden de anlaşılacağı gibi Hanefî olan Selçuklu Sultanı ile onun Şâfiî olan veziri, Şiîlere karşı oldukça hoşgörülü ve cömert davranmışlardır. Bu tavır, Selçuklu yöneticilerinin mutedil düşünce akımlarına karşı gösterdiği hoşgörünün en önemli delilidir. Söz konusu durumun daha ileri bir örneğini Sultan Melikşah'ın özel hayatında görmek mümkündür. Zira Sünnî dünyanın siyasi lideri olan Melikşah, kızı Salkım Hatun'u Şiî Mâzenderân Emîri ile evlendirmekte herhangi bir problem görmemiştir.¹⁰ Sünnî ve Şiî iki aileyi birleştiren bu tavır, Selçukluların farklı inançlara hoşgörüsünün ve birlikte yaşama tecrübesinin en zirve örneğidir.

Görülebileceği gibi Selçuklular, toplumsal barışı ve düzeni tehdit etmediği sürece, farklı inançlara müdahale etmemişler, Sünnîler kadar mutedil Şiîlere de hoşgörüyle davranarak ayrımcılık yapmamışlardır. Bu bağlamda seyyid ve şerifler himaye edilmiş, Alevîlere hankah ve medreseler inşa ettirilmiştir. Ayrıca sultanlar ve yöneticiler Şiî imamların türbelerini ziyaret ederek inşa ve imar faaliyetinde bulunmuşlardır.¹¹ Bu durum, Selçukluların bir devlet politikası olarak ılımlı Şiîlere hoşgörüyle yaklaştığını, gerekli yardımlarda bulunarak iki kesim arasında denge siyaseti izlediklerini ortaya koymaktadır.

Anadolu Öncesi Dinî ve Etnik Yapının Anadolu'ya Etkisi

Anadolu'daki etnik ve dinî yapının anlaşılmasında, Türklerin Horasan ve İran coğrafyasında bulundukları süre içerisinde bölge kültürleriyle olan ilişkileri, sahip oldukları dinî ve toplumsal yapı göz önüne alınmalıdır. Bu açıdan Anadolu'daki dinî hayatın ve mezhep ilişkilerinin Anadolu öncesi yaşanan dinî hayatla ve devlet politikalarıyla olan bağlantısı önem taşımaktadır. Anadolu öncesinde olduğu gibi Anadolu coğrafyasında şehirli ve göçebe topluluklar arasındaki dinî anlayış farklılıkları burada da aynen devam etmiştir. Selçuklular döneminde Anadolu'da şehirli halkın çoğunlukla kitabi-Sünnî anlayışa sahip olduğu, köylerde ve taşrada yaşayan halkın ise şifahi ve geleneksel inanç yapısını taşıdığı söylenebilir. Dinî ilimlerin öğretildiği medreseler ile bazı dinî kurumların çoğunlukla şehirlerde yer alması, şehirli kesimin taşraya nazaran daha yüksek bir din eğitimi almasını sağlamış, şehirlerden uzak bölgelerde yaşayan göçebe ve köylü halk ise, Türkmen şeyh

⁹ Ocak, "Selçuklular Döneminde Şiî-Sünnî İlişkileri", 414.

¹⁰ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, 326.

¹¹ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, 313.

ve dervişlerin etkisinde çoğunlukla geleneksel kültüre dayalı dinî-tasavvufi bir eğitime tabi olmuştur. Göçebeler arasındaki tasavvufi hayat, şehirlerde yaşanandan farklı olarak daha çok eski Türk inanışlarındaki birtakım unsurları barındıran, daha basit ve sade bir şekilde Anadolu şartlarına uygun bir halk tasavvufu şeklinde oluşmuştur. Söz konusu dinî anlayış, Türkmenlerin yaşayışına uygun, sade ve daha çok menkıbelere dayalı tasavvufi yönü ağır basan bir dindarlık olması yönüyle göçebe Türkmenlerin dinî karakteristiğini yansıtmaktadır.¹² Böylece Türkmenler eski geleneklerine uygun tasavvufi nitelikli sade bir din anlayışını kabul etmişlerdir.

Göçebelerin yaşadığı zor koşullar kendi İslam inançlarını daha önceki din ve kültür unsurlarıyla birleştirerek uzlaşmacı bir inanç yapısı ortaya çıkarmıştır. Orta Asya'dan Anadolu'ya yapılan göçler sırasında buraya gelen kitleler arasında farklı İslami anlayış ve yaşam biçimine sahip olan topluluklar mevcuttur. Bu kitlelerin Anadolu'ya gelmeleriyle Anadolu'da birisi daha çok merkezlerde yoğunlaşmış ve Sünnîlikleri ile ön plana çıkan yerleşik kesim, diğeri ise kırsal kesimlerde ve Anadolu steplerinde göçebe geleneklerini ve heterodoks olarak nitelenen inanç kalıntılarını koruyan iki kesim oluşmuştur.¹³ Ancak böyle bir tespit genel anlamda doğru kabul edilebilirse de şehirli kesimin Sünnî, kırsal kesimin heterodoks olduğunu söyleyerek keskin bir sınır çizmek doğru değildir. Bu heterodoks İslam yorumu, göçebe Türkler arasında İslam'dan önceki bazı dinlerin kalıntılarını İslam inançlarıyla harmanlayarak kendiliğinden doğal bir şekilde oluşan senkretik bir anlayıştır. Bu nedenle Sünnî İslam gibi sistematik yazılı bir teolojisi olmayıp şifahi kabile kültürü geleneklerine uygun olarak daha çok mistik ve mitolojik bir karakter taşımaktadır.¹⁴

Bu değerlendirmelerden yola çıkarak Anadolu'daki dinî ve sosyal yapıyı medrese ve tekke geleneği olmak üzere iki kısımda ele alabiliriz. Medrese âlimleri Ehl-i sünnet inancına bağlı kalarak dinî, hukuki ve sosyal konularla meşgul olurken, tarikat ve tekke mensupları ise daha çok tasavvufi mistik düşüncelere bağlı kalmışlardır. Bunlar arasında büyük şehirlerin zengin ve aristokrat zümrelerine hitap eden tarikat liderleri olduğu gibi, bunlardan farklı olarak Türkmen çevrelerden oluşan köy, kasaba ve uç bölgelerdeki halka hitap eden tarikat şeyhleri de ortaya çıkmıştır. Göçebe Türkmenlerden oluşan bu ikinci kesim kendi dinî görüşlerine uygun olan inanç, ibadet ve

¹² Metin Bozkuş, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (Sivas-2001), 251-252.

¹³ Seyfullah Kara, *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet* (Karabük: Deneme Yayınları, 2018), 303.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 383.

törenlerini cemaat yapılarına uygun olarak devam ettirmişlerdir. Öncekinin bir devamı olarak Anadolu Selçukluları da Sünnî İslam anlayışını bir devlet politikası olarak savunmuş, Türkmenler ise İslamiyet'i Müslüman olmadan önceki inanç ve gelenekleriyle harmanlayarak senkretik bir anlayış geliştirmişlerdir.¹⁵

Bilindiği gibi Şîlik düşüncesinin merkezi durumunda olan İran ve Horasan bölgeleri Anadolu'ya göç eden Türkmenlerin geçiş güzergahı üzerinde bulunmaktadır. Bu bölgeler tarihsel süreçte yoğun bir şekilde Şîlik propagandasının yapıldığı yerlerdir. Türkmen kabileleri özellikle Kuzey İran yoluyla batıya geçerken belli düzeyde Şîlik propagandası ile karşılaşmışlardır. Bu noktada Türkmenlerin Anadolu'ya geçiş güzergahında karşılaştıkları Şîî propagandaların Türkmen kitlelerini etkileyip etkilemediği, bu vesileyle Anadolu'ya Şîî unsurların taşınıp taşınmadığı sorusu önem arz etmektedir. Buradan yola çıkarak Şîîlerin bazı Türkmen grupları üzerindeki etkileri kabul edilebilir. Bu bağlamda Selçukluların Anadolu'ya doğru başlayan akın ve göçleriyle bazı Şîî unsurların Selçuklu Anadolu'suna gelmiş olması mümkün görünmektedir.¹⁶ Türklerin İslamiyet'i kabul ettiği ve İran'a göç ettiği yıllarda, aralarında Sünnî davetçilerin yanında Şîî davetçilerin de bulunmasından hareketle, Türkler arasında Şîlik etkilerinin görülmesi mümkündür. Bununla birlikte Abbâsîler zamanında Türklerin Sünnîliği seçtiği ve Selçuklu Devleti'nin Sünnîliği resmî mezhep olarak benimseyip koruduğu bilinmektedir. 14. yüzyılda Moğolların halk düzeyinde Sünnî Müslümanlığı kabul etmeleri yanında hükümdarların Şîliğe eğilimli görünmeleri Anadolu'da Şîlik açısından bir imkân olarak görülebilir.¹⁷

Diğer taraftan batıya doğru gelen Türkmen kitleleri arasında Bâtınî inanç etkileri görülmektedir. Moğolların Alamut kalesini alarak İsmâîlîleri dağıtmasından sonra kaçarak Anadolu'ya gelen bazı Bâtınîlerin tasavvuf perdesi altında Bâtınîliği yaymaya çalıştıkları bir vakıadır. Bu bağlamda Anadolu'daki Bâtınîlerin büyük kısmının öteden beri sığınağı durumunda olan Suriye'den gelmiş olduğu da göz önüne alınmalıdır. Çünkü Suriye'de tasavvuf perdesi altında Bâtınî faaliyetlerde bulunan mezhep mensuplarının bulunduğu bilinmektedir.¹⁸ Bu yönüyle Bâtınîlik düşüncesinin, bir mezhep olmaktan ziyade tasavvufu büyük ölçüde etkileyen bir zihniyet hâline dönüştüğünü söylemek mümkündür.

¹⁵ Bozkuş, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı", 253.

¹⁶ Kara, *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet*, 311.

¹⁷ Bozkuş, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı", 255.

¹⁸ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 206-207.

Sonuç itibarıyla söz konusu heterodoks İslam'ın orta Asya'dayken 15. yüzyılın sonlarından başlayarak yaklaşık 16. yüzyıl boyunca Anadolu'da bazı göçebe Türkmen zümrelerini geniş ölçüde etkileyen On İki İmam Şiîliğinin; Hz. Ali kültü, On İki İmam ve Kerbela kültü gibi Şiî motiflerle bu dönemde henüz ilgisi yoktur. Dolayısıyla bu İslam anlayışı henüz Alevîlik yani Kızılbaşlık değildir. Diğer bir ifadeyle bu İslam anlayışı eski kabile inanç ve geleneklerine kendiliğinden uyarlanmış mistik bir konargöçer halk Müslümanlığıdır.¹⁹ Bu açıdan Selçuklular zamanında Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin Şiî ya da Alevî oldukları düşüncesini doğrulayacak önemli bir kanıtın olmadığı görülmektedir. Buna göre Anadolu'da yaşayan halk arasında Şiîlikten bağımsız olarak tasavvufi çevrelerde görülen Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisini kurumsal bir Şiîlik olarak kabul etmemek gerekir. Anadolu'daki Türkmenler arasında yaygın olan Hz. Ali sevgisi ve inancının kültürel ve tasavvufi yönü dikkate alınmalıdır.

Anadolu'nun Dinî-Etnik Yapısı ve Şiî-Sünnî İlişkileri

Anadolu Selçuklu devleti İran'da 1040 yılında kurulan Büyük Selçuklu devletinden 35 yıl sonra 1075'te teşekkül etmiştir. Büyük Selçuklular döneminde olduğu gibi Anadolu Selçuklu Devleti de resmî din politikası olarak Sünnî-Hanefî görüşü benimsemiştir. Anadolu'nun bu dönemde Konya, Kayseri ve Sivas gibi önemli şehirlerine baktığımızda kurmuş oldukları teşkilatlarda Sünnîliğinin etki ve izlerini görmek mümkündür. Anadolu Selçuklularının resmî olarak Sünnîlik politikasına sahip olması, onların diğer mezheplere karşı baskıcı ve hoşgörüsüz oldukları anlamına gelmemektedir. Sünnîlik düşüncesinin bayraktarlığını yapan Türk-İslam devletleri devletin bekası, bütünlüğü ve kamu güvenliği için tehdit oluşturmadıkları sürece dinler ve mezheplere hoşgörüyle yaklaşmıştır. Selçukluların aşırı Şiîlik ve Bâtınîlik gibi tehlikeli akımlar karşısında, Osmanlıların da Safevî Şiîliği karşısında harekete geçmeleri devletin dinî ve politik açıdan bekasıyla ilgili endişelerle doğrudan ilişkilidir.²⁰

Büyük Selçuklularda görülen güçlü bir eğitim teşkilatlanması Anadolu Selçuklularında da aynı hızla devam etmiştir. Selçuklu sultanlarının medrese ve eğitim kurumlarına ne kadar önem verdikleri bilinmektedir. Başta Konya ve Sivas olmak üzere Anadolu'nun birçok önemli şehri tam teşkilatlı medreselerle donatılmıştır. Selçukluların Anadolu şehirlerinde medreselerin inşa

¹⁹ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 384.

²⁰ Bk. Ramazan Ata, "Tarih Boyunca Sünnî-Şiî Mücadelesi ve Türklerin Tutumu", *TİDSAD Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/6 (Mart 2016), 225.

ve imarına önem vermeleri, Sünnîlik dışı kurumsal mezheplerin Anadolu'da tutunabilme şansını azaltmıştır. Zira resmî mezhebi Hanefîlik olan Anadolu Selçuklu Devleti, medreselerde ders veren müderrislerin genellikle Hanefî olmasını gerekli görmüş, bununla birlikte bazen medreselerde Şâfiî müderrisler de görevlendirilmiştir.²¹ Böylece dinî siyaset konusunda seleflerini takip eden Anadolu Selçukluları, bir taraftan devletin yapmış olduğu eğitim teşkilatlanması ve imar faaliyetleriyle, diğer taraftan Yesevî ocağına bağlı Türkmenlerin ve Ahîlerin kurdukları tekke ve zaviyelerle Sünnî-Hanefî anlayışın koruyucusu olmuşlardır.²²

Bilindiği gibi 12. yüzyıl sonları ve 13. yüzyılın başlarında Anadolu coğrafyasına yapılan göçlerle farklı tasavvuf ekollerine mensup şeyh ve dervişler bu bölgeye gelip yerleşmişlerdir. Genelde halkın dinî hayatı üzerinde etkili olan bu grupların başında İbnü'l-Arabî, Kübrevî ve Sühreverdî gibi tasavvuf okulları gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak Bahâeddin Veled (ö. 1231), Evhadüddin-i Kirmânî (ö. 1238), Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 1241), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Necmeddin-i Dâye (ö. 1256), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273) ve Sadreddin-i Konevî (ö. 1274) düşüncesi; Konya, Kayseri, Tokat, Sivas ve Amasya gibi yerleşim ve kültür merkezlerinde halkın dinî hayatının ve Sünnî tasavvufun teşekkülünde önemli bir etkiye sahip olmuştur.²³ Bunun yanı sıra 13. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'da yayılmaya başlayan tarikatlar Sünnî ve gayri Sünnî şeklinde iki ana eğilim taşımaktadır. Bu eğilimler söz konusu tarikatların ortaya çıktıkları ve yayıldıkları kültürel çevrelerin bir sonucu olmuştur. İlim merkezleri olan Mâverâünnehir, Hârizm, İran, Suriye ve Irak'ın büyük şehirlerinde ortaya çıkan tarikatlar Sünnî özellik gösterirken kırsal kesimlerde ise Hint ve İran mistik kültürünün hâkim olduğu ve eski Türk inançlarının varlığını koruduğu bölgelerde doğup gelişen tarikatlar ise klasik Sünnîliğin dışında kalmıştır. Söz konusu ikinci gruptakiler 13. asırdaki göçlerle birlikte Anadolu'ya gelip yerleşen göçebe Türkmen toplulukları arasında daha çok karşılık bulmuştur. Zira bu gruplar sosyal hayat tarzlarının bir sonucu olarak İslam'ı yerleşik olanlar gibi özümseyememişlerdir. Bu açıdan İslam öncesi yerel inanç ve gelenekleri içerisinde barındıran Vefâiyye, Kalenderiyye ve Haydariyye gibi tarikatların bu kesimde karşılık bulması bir anlam taşımaktadır.²⁴

Tüm tasavvufi disiplinlerde esas olan Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi, fütüvvet ve Ahîlik'te de dikkat çekmektedir. Ancak bu durum fütüvvet ve Ahîliğin,

²¹ Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şiîlik Sorunu", *Marife* 8/3 (2008), 167.

²² Bk. Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1990), 105.

²³ Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, 102-103.

²⁴ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 171.

Şîî ya da Alevî gelenek içerisinde kabul edilmesi anlamına gelmez. Zira Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi sadece Şîî-Alevî ekollere has olmayıp Sünnî kesimler için de bir anlam ifade etmektedir. Buna göre fütüvvetname geleneğine baktığımızda Ahîliğin Selçuklular döneminde Sünnî bir karakter arz ettiği anlaşılmaktadır. 15. yüzyıl sonu ve sonrasında kaleme alınan fütüvvetnamelere bakıldığında ise, ahi teşkilatının bu Sünnî ağırlıklı yapısı değişim göstermeye başlamıştır. Bu dönüşüm sürecinde fütüvvetnamelere birtakım hurafelerin, Alevîlik-Bektaşîlik erkân ve usullerinin sokulduğu görülmektedir.²⁵ Ancak bu noktada Selçuklular döneminde, 13. asrın sonundan 14. asrın sonuna kadar Ankara bölgesine gelerek buraya hâkim olan ve Ankara Ahîleri olarak bilinen ahi ailesi istisna olarak verilebilir. Gerçekten bu dönemde bölgede bağımsız bir yönetim mekanizması kuracak kadar güçlenmiş olan Ankara Ahîlerinin Şîî nazariyelere sahip oldukları görülmektedir. Onlar, kaynaklarda kendilerinin İsnâaşeriyye mezhebi imamlarından olan on birinci imamın soyundan geldiklerini söylemekte, bununla övünmekte ve kendilerini açıkça Şîî kabul etmektedirler. Ancak Cahen bu hususu diğer bütün Ahîler için genelleştirme imkânımız olmadığını söylemektedir. Zira böyle bir düşünceyi doğrulayacak herhangi bir kaynağa sahip olmadığımız bilinmektedir.²⁶

Bununla birlikte Selçukluların Anadolu'ya doğru başlayan bu akın ve göç hareketleri sırasında bazı Şîî unsurların Selçuklu orduları ve Türkmen göçleriyle birlikte Anadolu'ya gelmiş olmaları mümkün olduğu gibi, ayrıca göç eden Türkmenler arasında Şîîlere karşı ilgi duyan bazı kesimlerin bulunması da muhtemeldir. Selçuklu Türkiye'sinde Şîa mezhebine mensup sınırlı sayıda kişilerin var olduğu görülmektedir. Şîîlik mezhebini kabul eden Olcaytu'dan önce Hanefî mezhebine mensup olan Gazan Han döneminde Moğollar, Şîîlere karşı kötü davranmamışlardır. Hatta Gazan Han, Şîî büyükleri ve seyitlerini vergiden muaf tutmuş, mukaddes kabul edilen yerleri ziyaret ederek imar edilmesi için maddi yardımda bulunmuştur.²⁷ Anadolu'da Şîîler için en avantajlı görünen dönem, Moğol hükümdarı Olcaytu'nun Şîîliği kabul ettiği dönemdir. Daha önce Hanefî mezhebine mensup olan Olcaytu, daha sonra Şâfiîliğe geçmiş, süt kardeşi Tarımtaz'ın teşvikiyle Şîîliği kabul etmiştir. Özellikle Olcaytu'nun İmâmiyye Şîîliğini kabul etmesi Anadolu'da yaşayan köylü ve göçebeler arasındaki heterodoks kesimler tarafından sevinçle karşılanmıştır. Bu dönemde Anadolu'da belli bölgelerde yaşayan birçok göçebe topluluk Halep Türkmenlerinden bazı oymaklarla Sivas, Tokat,

²⁵ Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜİF Dergisi* II-III (1952), 77-84.

²⁶ Claude Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şîîlik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 311-312.

²⁷ Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şîîlik Sorunu", 159, 173.

Amasya, Malatya ve Dersim bölgelerindeki birçok köy bu mezhebi kabul etmiştir. Bu kabulde söz konusu bölgelerde faaliyet gösteren heterodoks şeyh ve dervişlerin büyük rolleri olduğu dikkate alınmalıdır.²⁸ Ancak bu dönemde bile söz konusu mezhebin Anadolu topraklarında yayılma şansına sahip olmadığı ifade edilmektedir.

Her ne kadar bu tür bilgilere sahip olsak da Anadolu'da Şîilik konusunda belli bir çerçeve ortaya konulmakla birlikte hâlâ kaynak yetersizliği ve bilgi eksikliğinin olduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan Anadolu'da 13. yüzyılda Şîilik olup olmadığını tespit edebilmek oldukça zor görünmektedir. Türkler genel itibarıyla Sünnî din anlayışının temsilcisi olmakla beraber gerek göçebe yaşam tarzlarının gerekse karşılaştıkları kültürlerin etkisiyle bir takım Şîilik izlerinin görülmesi mümkün hâle gelmiştir. Ancak ilk göç eden nesillerden sonrakilerde bu etkinin nasıl olduğu konusunda kesin bir bilginin olmadığı ifade edilmektedir.²⁹

Büyük çoğunlukla Sünnî tarikatların şeyh silsilesi Hz. Ali'ye kadar ulaşmasına rağmen bu tarikatların Şîî olduğu iddia edilmemiştir. Dolayısıyla sufi grupların Şîî olduğunu söyleyemediğimiz Anadolu'da, Kalenderî tavrı içinde bulunan sufi zümreleri de kitabi ve kurumsal Şîilik içinde görme imkânımız yoktur.³⁰ Zira daha kültürlü çevrelerde bile sıradan dindarlar Şîilikle ilişkisini düşünmeden Şîî öğeleri kullanmışlardır. Ancak bu kişilerin kendilerini bilinçli olarak Sünnî karşıtı Şîî gibi görmeleri söz konusu değildir. Bu açıdan Şîilik etkilerinin Anadolu'da kendine özgü bir yönü olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Selçuklu Türkiye'sinde bunun bir istisnası olarak meşhur Türkmen babası Sarı Saltuk'un halifesi Barak Baba görülebilir. Barak Baba ve müritleri, İmâmiyye mezhebinin kabul etmelerine rağmen Anadolu'da kendileriyle sınırlı kalarak yayılma imkânı söz konusu olmamıştır.³²

Türkiye tarihinin Selçuklu ve Osmanlı döneminde gerçek anlamda bir Şîilikten ziyade İmâmiyye ve İsmâiliyye kollarının bazı çevrelere belli bir etkisinin olduğu kabul edilebilir. Bazı etkilere rağmen Türkmenler hiçbir zaman tam anlamıyla Şîî olmamışlar, daha çok eski İslam öncesi inançlarını İslami görüntü altında muhafaza etmişlerdir. Bu açıdan Anadolu'da kısmi bazı etkilerin dışında İsmâiliyye veya İmâmiyye Şîiliğinin yayıldığına dair elimizde yeterli delil yoktur.³³ 11. yüzyıldan itibaren Kuzey Suriye ve

²⁸ Kara, *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet*, 315.

²⁹ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 227-228.

³⁰ Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şîilik Sorunu", 163.

³¹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 228.

³² Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 343.

³³ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 168.

Güneydoğu Anadolu'daki Türkmenlerin İsmâîlîlerle uzun zamandır birlikte yaşamaları ve İsmâîlî kaleleriyle temas hâlinde olmaları göçebe Türk boy-larının bu kültürden belli bir ölçüde etkilenmiş olmasını muhtemel kılmak-tadır. 13. yüzyılda Anadolu'da sistemli bir Şîîlik hareketinden bahsetmek mümkün değilse de Şîî inançlarla ilgili bazı unsurların varlığına da rastla-nabilmektedir.³⁴ Anadolu'nun bazı bölgelerini gezmiş olan Ömer el-Cevberî, Anadolu'da Şîîlerin bulunduğu tanıklık eden bir âlim olarak buralarda Şîî çevrelerin varlığını öğrenmemizde bize yardımcı olmaktadır. Seyahatlerini anlatan yazar, 13. asrın başlarında Anadolu topraklarında Şîîlerin arasında bulunduğunu ve kendisini onlara Hz. Ali'nin yeniden dünyaya gelmiş biç-i-mi olarak tanıttığını söylemektedir. Ancak sözünü ettiği bu topluluğun alda-tılmaya uygun sıradan insanlar olduğu anlaşılmaktadır.³⁵ Bununla birlikte Selçuklu döneminde Anadolu'da sistematik bir Şîîleşme hareketinin bulun-madığı, baskın unsurun daima Sünnîlik olduğu görülmektedir. Zira Olcaytu döneminde bile Şîî kurumların varlığına rastlanmaz. Ayrıca söz konusu dö-nemde Anadolu'da telif edilmiş olan eserlerin hemen hepsinin Sünnî inanç ve fıkıhıyla ilgili olması bu düşünceyi desteklemektedir.³⁶

Tarih boyunca birbirleriyle sürekli bir mücadele hâlinde olan Sünnîlik ve Şîîlik arasında yaklaşık iki buçuk asır devam eden Anadolu Selçuklu iktida-rı döneminde siyasi, sosyal ve teolojik anlamda herhangi bir mücadelesinin görülmeyişi, ayrıca böyle bir mücadeleye dönemin hiçbir kaynağında yer verilmemesi, Şîîliğin bu coğrafyada hakim olamadığını gösteren en önemli kanıtlardandır.³⁷ Diğer taraftan Selçuklu Anadolu'sunda yöneticilerin uygu-lamış olduğu Sünnîlik politikalarına karşı herhangi bir düşmanca hareketin ortaya çıkmaması, Anadolu'da hakim unsurun Sünnîlik olduğunu göster-mektedir. Selçuklu devletinin yıkılışına zemin hazırlayan Babaîler hareke-tinin ise, Sünnîliğin olduğu kadar Şîîlik anlayışının da dışında olduğu ka-bul edilmektedir.³⁸ Bu açıdan geniş bir kitle hareketine dönüşen söz konusu isyanın temel dinamiklerinin incelenmesi ve hangi unsurların etki sahasına açık olduğunun tespit edilmesi bu dönemdeki din ve sosyopolitik ilişkileri göstermesi açısından önem taşımaktadır.

³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 160.

³⁵ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 227.

³⁶ Kara, *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet*, 315.

³⁷ Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şîîlik Sorunu", 177.

³⁸ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 227.

Siyasi ve Dinî Açından Babaîler İsyanı

Anadolu tarihinde önemli ve kalıcı sonuçlar ortaya çıkaran en önemli olaylardan birisi Babaîlik hareketidir. Bu hareket Anadolu'nun sosyal ve dinî yapısını anlamak ve daha sonra ortaya çıkacak olan diğer sosyal ve dinî nitelikli hareketleri doğru bir şekilde değerlendirebilmek için üzerinde durulması gereken önemli bir olaydır. Çünkü bu hareketi oluşturan sosyal tabanın dikkate alınması, Anadolu'da hangi tür dinî toplulukların bulunduğu dair önemli bilgiler vermektedir. Zira oldukça geniş tabanlı bir harekete dönüşen söz konusu isyan, İslam inançlarını henüz yeterince sindirememiş, devletin siyasi ve ekonomik gidişinden memnun olmayan ve milli servetten yeteri kadar istifade edemeyen Türkmen kitleler tarafından yapılmıştır.³⁹ Baba İlyas ve Baba İshak idaresinde 1240'lı yıllarda gerçekleşen Babaîler isyanı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin sonunu hazırlarken Osmanlı Devleti'nin de temellerini atmıştır. Anadolu tarihinin dinî referansları kullanmakla birlikte sosyal ve siyasi amaçlı en büyük ayaklanmalarından biri olan bu olay, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ciddi şekilde zayıflamasına ve 1243 yılında Moğolların hâkimiyeti altına girmesine sebep olmuştur.⁴⁰

II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında, Horasanlı Baba İlyas müritlerinden Baba İshak ile birlikte, asıl faaliyet merkezi Amasya başta olmak üzere Tokat, Çorum, Sivas ve Yozgat bölgelerinde önemli bir taraftar kitlesi toplayarak Selçuklu yönetimine karşı isyan etmiştir. Selçuklu yönetiminin zafiyetinden yararlanan ve bir Türk şamanı özelliği taşıyan Baba İlyas, içerisinde yarı şamanî etkiler bulunan ve Ehl-i sünnet dışı inançların etkisi altında kalan Türkmenleri, ülkede adaletsizlik ve haksızlığın hüküm sürdüğü gerekçesiyle siyasi ve ekonomik nedenlerle isyana teşvik etmiş ve kendinin peygamber olduğuna inandırarak ayaklandırmıştır. Bu nedenle Baba İlyas'a Baba Resul ismi de verilmiştir. Baba Resul, Türkmen bölgelerinde faaliyet gösteren Vefâîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik tarikatlarına bağlı Türkmen babalarından faydalanmış, bu bölgeleri örgütlemeyi başarmıştır.⁴¹ Tarihe *Babaîler İsyanı* olarak geçen ve Anadolu'nun birçok şehrine yayılan bu önemli isyan Sivas'a da büyük zarar vermiştir. Babaîler isyanında Sivas'ın önemli bir yer tutması, Anadolu Alevîliğinin yapılanmasında sahip olduğu merkezi konumu ve taşıdığı potansiyeli göstermesi bakımından önemlidir. Günümüzde Babaîlik; Kızılbaşlık ve Bektaşîlik inancına dönüşmüştür.⁴²

³⁹ Kara, *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet*, 315.

⁴⁰ Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, 118.

⁴¹ Ocak, *Babailer İsyanı*, 108-150.

⁴² Ramazan Altıntaş, "Selçuklu Türklerinde İlmî ve Dinî Hayat: -Sivas Örneği-", *Marife* 16/2 (2016): 245-246.

Babaîler isyanı güçlükle bastır lab lm   olsa da Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına neden olmuştur. Söz konusu isyanın temelinde sosyal ve siyasi nedenlerin mi yoksa dinî sebeplerin mi olduğu önemli bir tart   ma konusudur. Bazı araştırmacılar isyanı, Türkmenlerin Selçuklu yönetiminin haksız uygulamalarına kar   halkın sosyal ve siyasi bir tepkisi olarak değerlendirirken bir kısım araştırmacılar ise bu isyanın temelinde diğer sosyal ve ekonomik sebeplerin yanında din anlayışının da etkili olduğunu ileri sürmektedirler.⁴³ Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde isyan, her Şeyden önce merkeze kar   ortaya çıkm   siyasal amaçlı toplumsal bir ayaklanma olup heterodoks İslam'ın Sünnî İslam'a kar   giriŗtiđi bir savaŗ değildir. Bunun en açık delili, isyanın Sünnî halkı değer sadece Selçuklu yönetimini hedef almış olmasıdır. Zira hiçbir kaynakta Sünnî halka kar   herhangi bir giriŗimden söz edilmemektedir. Bu açıdan söz konusu olay bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Ő i  kökenli bir isyan değerildir. Zira 13. asırda Anadolu'da yaŗayan Türkler arasında Ő i  inançlarla ilgili bazı unsurlara rastlansa da bu dönemde Anadolu'da sistemli bir Şîilik hareketine ve Sünnî-Ő i  çat   masına rastlanılmamıştır. Diğer taraftan bu isyanı mezhep ve din ayrılığına dayanan bir olay değer, göçebe hayat tarzının yerleşik hayat tarzına baŗkaldırısı olarak ifade etmek mümkündür.⁴⁴

Türkiye topraklarında Selçuklu ve Osmanlı döneminde merkeze kar   birçok toplumsal hareket ya da isyan meydana gelmiştir. Ancak bunlardan Anadolu Selçukluları zamanında 1240'lı yıllarda ortaya çıkan Babaîler isyanı ve Osmanlı döneminde 1416'daki Şeyh Bedreddin ayaklanması Sünnî İslam d  iŗ çevreleri toplayarak kendilerinden sonra etkileri günümüze kadar devam edecek olan büyük kitlesel inanç hareketlerine d n  ebilmiştir. Bu isyanların ilki Anadolu'da, ikincisi de Balkanlarda olmak üzere Alevi liğin oluŗması için gerekli altyapıyı hazırlamıştır. Babaîler olayı kısmen yerli halktan destek almakla beraber çoğunlukla Selçuklu Anadolu'sunda belli bölgelerde yaŗayan heterodoks İslam anlayışına sahip konargöçer Türkmen kitlesi tarafından ortaya konmuş büyük bir toplumsal harekettir.⁴⁵ Söz konusu isyanlar aslında Sünnîliğe değer, merkezi iktidarın baskısına kar   geliŗtirilmiŗ hareketlerdir. Bu da Baba Resul isyanının hem amaç hem kullandığı mehdici ideoloji bakımından Türkler için yeni bir olay olmadığını göstermektedir. Zira aynı mehdici ideoloji Şah İsmâil tarafından 16. yüzyıl baŗlarında Türkmenleri Osmanlı yönetimine kar   ayaklandırma konusunda baŗarıyla kullanılmıştır.⁴⁶

⁴³ Bk. Bozkuŗ, "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezheb  Yapı", 254.

⁴⁴ Ocak, *Babailer İsyanı*, 160-165.

⁴⁵ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 76.

⁴⁶ Ocak, *Babailer İsyanı*, 168.

13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki Babaîler isyanı ile 15. yüzyıl Balkanlardaki Şeyh Bedreddin isyanı senkretik ve mistik karakterinin dışında ihtilalcı mehdici bir karakter taşımaktadır. İslam'ın bu heterodoks yorumu 11. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da Türkler arasında daha çok tasavvufi tarikatlarla gelişimini sürdürürken diğer taraftan aynı yüzyıl sonlarından itibaren Türkmen göçleriyle Anadolu'ya gelmiştir. 13. yüzyıl başlarında Kalenderîlik, Yesevîlik, Haydarîlik ve Vefâîlik gibi tarikatlarla Anadolu'da belirgin hâle gelirken 16. yüzyıl başında Bektaşîlik ve Kızılbaşlık olarak en son şeklini almıştır. Bu açıdan Bektaşîliği bu heterodoks İslam yorumunun 13. yüzyıldaki Babaîlik temeli üzerinde gelişerek 16. yüzyılda ortaya çıkan bir tarikat olarak tanımlamak mümkündür.⁴⁷ Anadolu'nun etnik, siyasi ve dinî yapısı incelendiğinde Babaîliğin sözü edilen dört tarikat grubu tarafından teşkilatlanıp yönlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan çoğunlukla Türkmen gruplarını içine alan dinî bir ideoloji olmasına rağmen dinî değil, sosyal ve siyasi bir hareket olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Şiîlik ve Sünnîlik arasındaki mücadele Selçuklular döneminin önemli bir olgusudur. Büyük Selçuklu Devleti zamanında itikadi açıdan aşırı olarak ifade edilen ve derin sapmalar gösteren gulât Şiî gruplar başta olmak üzere İslam dünyasına hâkim olmak için siyasi eylemlerde bulunan ve devletin bütünlüğü ve güvenliği açısından tehdit oluşturan Şiîlerle mücadele önemli bir devlet politikası hâline gelmiştir. Mutedil Şiîler ise; İslam itikadı açısından sapma göstermeyen, İslam toplumunun huzuru, devletin bütünlüğü ve güvenliği açısından bir tehdit oluşturmayan, devlete bağlı ve sade bir hayat yaşayan Şiîlerdir. Tarihsel süreçteki Şiî-Sünnî mücadelesine rağmen Selçuklular, bu iki kesim arasında çatışmayı azaltacak ve uzlaşmayı sağlayacak siyasi bir çizgi takip etmişlerdir. Devlete bağlı kaldıkları ve güvenlik problemi oluşturmadıkları sürece Şiîlerle iyi ilişkiler kurmuşlar, toplumsal barışa katkı sağladıkları sürece onlara karşı iyi davranmışlardır.

Anadolu'daki etnik ve dinî yapının anlaşılmasında, Türklerin Horasan ve İran coğrafyasında bulundukları süre içerisinde bölge kültürleriyle olan ilişkileri, sahip oldukları dinî ve toplumsal yapı önem taşımaktadır. Bu açıdan Anadolu'daki dinî hayatın ve mezhep ilişkilerinin Anadolu öncesi yaşanan dinî hayatla ve devlet politikalarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Anadolu öncesinde olduğu gibi Anadolu coğrafyasında şehirli ve göçebe top-

⁴⁷ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 385.

luluklar arasındaki dinî anlayış farklılıkları benzerlik göstermektedir. Büyük Selçuklularda görülen güçlü eğitim teşkilatlanması Anadolu Selçuklularında da aynı hızla devam etmiş, Anadolu'nun birçok önemli şehri tam teşkilatlı medrese ve eğitim kurumlarıyla donatılmıştır. Selçukluların Anadolu şehirlerinde medreselerin inşaa ve imarına önem vermeleri, Sünnîlik dışı kurumsal mezheplerin Anadolu'da tutunabilme şansını azaltmıştır.

Türkiye tarihinin Selçuklu ve Osmanlı döneminde gerçek anlamda bir Şiîlikten ziyade İmâmîyye ve İsmâîliyye kollarının bazı çevrelere belli bir etkisinin olduğu kabul edilebilir. Bazı etkilere rağmen Türkmenler hiçbir zaman tam anlamıyla Şiî olmamışlar, daha çok eski İslam öncesi kültür ve inançlarını İslami ilkelerle harmanlayarak devam ettirmişlerdir. Bu açıdan Anadolu'da kısmi bazı etkilerin dışında İsmâîliyye veya İmâmîyye Şiîliğinin yayıldığına dair elimizde yeterli bir delil olmadığı görülmektedir. 11. yüzyıldan itibaren Kuzey Suriye ve Güneydoğu Anadolu'daki Türkmenlerin İsmâîlîlerle uzun zamandır birlikte yaşamaları göçebe Türk boylarının bu kültürden belli bir ölçüde etkilenmiş olmasını muhtemel kılmaktadır. Selçuklu Türkiye'sinde Şiî inançlarla ilgili bazı unsurların varlığına rastlanabilmekte, mezhebe mensup sınırlı sayıda kişilerin var olduğu görülmektedir. Ancak 13. yüzyılda Anadolu'da sistemli bir Şiîlik hareketinden bahsetmek mümkün değildir.

Tarih boyunca sürekli bir mücadele hâlinde olan Sünnîlik ve Şiîlik arasında yaklaşık iki buçuk asır devam eden Anadolu Selçuklu iktidarı döneminde siyasi, sosyal ve teolojik anlamda herhangi bir mücadelesinin görülmeşi ve dönemin hiçbir kaynağında buna yer verilmemesi, Şiîliğin bu coğrafyada hâkim olamadığını göstermektedir. Diğer taraftan Selçuklu Anadolu'sunda Sünnîlik politikalarına karşı herhangi bir düşmanca hareketin ortaya çık-maması, Anadolu'da hâkim unsurun Sünnîlik olduğunu göstermektedir. Selçuklu devletinin yıkılışına zemin hazırlayan Babaîler hareketinin ise, Sünnîliğin olduğu kadar Şiîlik anlayışının da dışında olduğu kabul edilmektedir. Zira dikkatli bir şekilde incelendiğinde isyan, Selçuklu yönetimine karşı ortaya çıkmış siyasal amaçlı toplumsal bir ayaklanma olup Sünnîliğe karşı Şiî kökenli bir isyan değildir. 13. asırda Anadolu'da yaşayan Türkler arasında Şiî inançlarla ilgili bazı unsurlara rastlansa da bu dönemde Anadolu'da sistemli bir Şiîlik hareketine ve Sünnî-Şiî çatışmasına rastlanılmamıştır.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. "Selçuklu Türklerinde İlmî ve Dinî Hayat: -Sivas Örneği-". *Marife* 16/2 (2016), 237-250.
- Ata, Ramazan. "Tarih Boyunca Sünnî-Şîî Mücadelesi ve Türklerin Tutumu". *TİDSAD Türk- İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/6 (Mart 2016), 209-226.
- Bayram, Mikail. *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*. Konya: Kömen Yayınları, 2003.
- Bozkuş, Metin. "Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Sivas-2001), 249-257.
- Cahen, Claude. "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şîîlik Problemi". çev. Sabri Hizmetli. *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982).
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*. çev. Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Çağatay, Neşet. "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi". *AÜİF Dergisi* II-III (1952), 61-84.
- Erdemci, Cemalettin. "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü". *İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Güz 2012), 7-32.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.
- Gülmez, Abdurrahman. "Selçuklu Devleti ve Sünni Mezheplerin Şîî-Bâtînîlerle Mücadelesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 341-361.
- İbnü'l-Esîr. *İslam Tarihi / el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Kara, Seyfullah. *Anadolu Selçukluları'nda Din ve Medeniyet*. Karabük: Deneme Yayınları, 2018.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kara, Seyfullah. "Selçuklu Türkleri'nin Mezhepler Arası Barışı Sağlamaya Yaptıkları Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Kara, Seyfullah. "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şîîlik Sorunu". *Marife* 8/3 (2008), 155-181.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklular Döneminde Şîî-Sünnî İlişkileri". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8/23 (1996), 401-418.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları". *Bilimname* 34/2 (2017), 511-532.

Selçuklu Döneminde Nefse Dair Felsefi Temelendirmelere Yöneltilen Eleştiriler: Ebû Hâmid el-Gazzâlî Örneğinde Bir Analiz

Doç. Dr. Anar GAFAROV*

Giriş

İslam düşüncesinde Hücetü'l-İslâm ve Zeynüddîn gibi lakaplarıyla bilinen filozof kelimacı Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gerek telif ettiğı eserleriyle, gerek Ehl-i sünnet dışı grupların görüşlerine karşı reddiyeler yazarak mücadele etmesiyle, gerekse de *Tehâfutü'l-Felâsife* adlı eserinde Bâtınîliğe karşı mücadelesinin bir uzantısı olarak İslam Meşşâî filozoflarına yönelttiğı eleştirileriyle Selçuklu devletinde büyük itibar görmüş ünlü bilginlerden biridir. İslam düşüncesinde filozoflarla kelimacılar arasındaki tartışmanın bilhassa Gazzâlî ile başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Yaşadığı döneme mühim tarihî olayların eşlik etmesi Gazzâlî'nin ilmî kişiliğini etkilemiş, düşüncelerini eksenini belirlemiştir. Nitekim, onun yaşadığı dönemde bir yandan Selçuklu Devleti savaşlarda zaferler kazanarak ülke sınırlarını giderek genişletiyor, diğer yandan Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın veziri Nizâmülmülk sayesinde ülkede ilim meclisleri denilen tartışma ortamları ve medreseler kuruluyordu. Ayrıca, I. Haçlı Seferi ve Kudüs'ün ele geçirilmesi, İslam düşüncesinde farklı fikir ve yaklaşımların çoğaldığı, ayet ve hadislerden kendilerine dayanak bulmaya çalıştıkları yine Gazzâlî'nin yaşadığı döneme rastlar. Dolayısıyla İslam dünyasında siyasi ve fikrî karmaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşayan Gazzâlî'nin fikirlerini, bilhassa filozoflara yönelttiğı eleştirileri doğru değerlendire bilmek dönemin siyasi ve fikrî ortamını analiz etmeden imkânsız gözükmektedir. Bu anlamda, özellikle Fâtımî Devleti ile Selçuklu Devleti arasında mövcut olan siyasi kavgalar ve buna mukabil teorik tartışmalar açısından Gazzâlî'nin Bâtınîlere karşı eleştirel tavrı oldukça manidardır. Çünkü

* Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Bakü/Azerbaycan, e-posta: anargafarov@ait.edu.az, ORCID ID: 0000-0002-3113-1287

Selçukluların varlığı için büyük tehlike oluşturan Bâtînîliği temsil eden Hasan Sabbâh ve onun taraftarlarının İslam'a dair aykırı fikir ve yaklaşımları yalnız mantıki delil ve açıklamalarla bertaraf edilebilirdi. Bu ise haddi zatında İslam filozoflarına karşı bir tavralışı da beraberinde getirdi. Zira, felsefe ve filozoflar Bâtînîliğin beslendiği ana damarlardan biriydi.¹ Binaenaleyh Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara yönelttiği eleştiriler bu hususlar göz önünde bulundurularak okunmalı ve değerlendirilmelidir. Söz konusu eleştirilerin arkasındaki politik nedenleri tartışmak tebliğ metnimizin araştırma sınırlarını aşacağına burada bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

Bilindiği üzere Gazzâlî Bâtînîliğe karşı mücadele bağlamında filozoflara pek çok meselede eleştiri yöneltmiştir. Fakat tebliğ metnimizin konusu gereği biz burada onun sadece filozofların nefis teorisine yönelttiği eleştirileri tartışacağız. Bu bağlamda Gazzâlî'nin mezkûr eksenindeki eleştirilerinde ne kadar tutarlı olup-olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

İslam düşüncesinde nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımının ortaya çıkmadığı söylenebilse de nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin argümanlarda filozof ve kelimcilerin ittifak içinde olduklarından bahsedilemez. Nitekim İslam filozoflarının nefsin varlığına ilişkin argümanları Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin-i Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler tarafından benimsenmiş olmasıyla birlikte filozofların nefsin soyut bir cevher olduğu yönünde ileri sürdükleri deliller yine Gazzâlî –her ne kadar nefsin manevi bir cevher olduğunu kabul etmiş olsa da - ve diğer büyük İslam düşünürleri tarafından epey eleştirilmiştir. Örneğin Ebü'l-Berkât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), filozofların nefsin soyut bir cevher olduğunu aklın duyulardan farklılığına dikkat çekmek suretiyle kanıtlama çabalarını eleştirmiş, Selçuklu döneminin meşhur düşünürü İmam Gazzâlî ise nefsin soyut bir cevher olduğu tezini kabul etmekle birlikte bu konuda felsefi akıl yürütme yönteminin doğru olmadığını ve dolayısıyla bu konudaki bilgiye yalnızca naslar aracılığıyla ulaşılabilceğini iddia ederek filozofların delillerini reddetmektedir.

Makalenin temel problemi, İslam filozoflarının nefsin soyut bir cevher oluşunu nasıl temellendirdiği ve Selçuklu dönemi felsefi-kelam geleneğinin temsilcilerinden olan Gazzâlî'nin söz konusu felsefi temellendirmelere yönelik eleştirilerine müteahhirun dönemi felsefesinde yanıt bulunup bulunmayacağı meselesidir.

Makalenin temel tezi nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin rasyonel argümanlara Selçuklu düşünürü Gazzâlî tarafından yöneltilen eleştirilerin

¹ Ahmet Çapku, "Gazzâlî'nin Batîniye Eleştirisinde Felsefe ve Felâsife Etkisi", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi (750. Ölüm Yılında Filozof Mantıkçı Esrüddîn Ebherî'nin (ö.1265) Anısına), 27 Mart, 2015, s. 93.

felsefi yöntem açısından pek de tutarlı olmadığı yönündedir. Bu bağlamda diğer bir tezimiz ise nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede esas itibariyle İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) dayanan Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274) düşüncesinde özellikle Gazzâlî tarafından bu konuda filozoflara yöneltilen eleştirilere belli ölçüde yanıt bulabileceğimizdir. Buna göre çalışma kapsamında önce İslam filozoflarının nefsin soyut bir cevher olduğuna dair hangi argümanları temele aldıkları ele alınacak, ardından Müteahhirûn dönemi İbn Sînâcı paradigmayı büyük ölçüde sürdüren ve aynı zamanda felsefi kelimeler geleneğinin de meşhur isimlerinden olan Tûsî'nin aynı meseleye ilişkin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu yöntem İslam Meşşâî filozoflarının nefse ilişkin argümanlarının daha sistemli ve topyekun değerlendirilmesi adına büyük önemi haizdir. Zira İslam Meşşâî geleneğinin nefse dair görüşleri ve argümanlarına bu geleneğin büyük ölçüde temsilcisi olan Tûsî'nin eserlerinde sistemli şekilde yer verilmektedir ki, bu husus Gazzâlî'nin nefse dair felsefi argümanlara yönelttiği eleştirileri sistemli olarak takip edebilme adına oldukça manidardır.

İslam Meşşâî Filozoflarının Nefsin Soyut Bir Cevher Olduğuna İlişkin Argümanlarına Dair Genel Manzara

İslam filozofları nefsin soyut bir cevher oluşu tezini genellikle iki temel yaklaşımla temellendirmeye çalışmışlardır. Bunlardan birincisi, nefsin bedenden farklı olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Buna göre beden doğumdan ölüme kadar olan zaman süresinde değişime tabidir. Dolayısıyla gençlik ve yaşlılık dönemindeki beden yaşlandıkça, zayıflaması nedeniyle, küçük yaştakinden farklıdır. Buna rağmen bu dönemlerdeki beden sahibi, küçük yaşlarda edindiği bilgileri hayatının sonuna kadar muhafaza etmektedir. Hatta beden zayıflamasına karşın, nefsin temel gücü olan akıl daha da yetkinleşir.²

Bu yöndeki bir diğer argüman, cismin özelliklerinin aksine, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi ve pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede kolaylık sağlamasıdır. Oysa bu özellikler cisim için söz konusu olamaz.³

Nefsin soyut bir cevher olduğunun kanıtlanması yönündeki ikinci yaklaşım ise epistemolojik bir muhteva içerir ve akli bilginin nitelik itibariyle

² İbn Sînâ, eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs, nşr. G. C. Anawati ve Saïd Zâyed (Kahire: elHey'e tü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1395/1975), s. 194-6; a.mlf., Mebhas anî'l-kuva'n-nefsâniyye (Ahvâlü'n-nefs içinde), nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952), s. 174.

³ İbn Miskeveyh, el-Fevzü'l-asgar, nşr. Sâlih Uzeyme (Tunus: Beytü'l-hikme, 1987), s. 63; a.mlf., Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk, nşr. İbnü'l-Hatîb ([baskı yeri yok]: Matbaatü'l-asriyye, 1398), s. 13-17.

duyu bilgisinden farklılığını esas alır. Örneğin, duyuların güçlü uyarıcılarından sonra bir süre duyumsayamadıkları, buna karşın aklın zor meseleleri kavradıktan hemen sonra basit meseleleri kavramakta güçlük çekmediği; ayrıca duyusal idrakin cismani bir organla gerçekleşmesine rağmen, nefsin organsız idrak edebileceği ve duyular kendilerini algılayamazken aklın kendini bilmesi gibi hususlara dikkat çekilmektedir.⁴ Diğer taraftan duyular cüzi bilgileri elde ederken, akıl ile külli bilgilere ulaşılır.⁵ Duyu algıları tikel varlıklar hakkında birtakım bilgiler verirken, akıl kendisine gelen bilgiyi tam anlamıyla soyutlayarak kavramlar oluşturur. Akıldaki bu bilgi, bölünmeyen soyut bir kavramdır. Binaenaleyh bilgiyi elde eden akıl veya nefis de bölünmez olup yalındır. Yine duyuların yanıldığına bizzat duyuların kendisinin hükmedemezliği ve böyle bir hükmü yalnızca nefsin (veya aklın) verebileceği hususu, bu bağlamda zikredilebilecek görüşler arasındadır.⁶

İslam düşüncesinde nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımının ortaya çıkmadığı söylenebilse de, nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirme ve açıklamalarda bir görüş birliği yoktur.⁷ Nitekim İslam filozoflarının nefsin varlığını ispatlamak için ileri sürdükleri deliller Gazzâlî ve Fahreddin-i Râzî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş olmakla⁸ birlikte, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönünde ileri sürdükleri deliller yine Gazzâlî -her ne kadar nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etmiş olsa

⁴ Bk. Fârâbî, *Risâle fî isbâtî'l-mufârakât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1926), s. 7; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfakî'l-cedîde, 1405/1985), s. 218-9; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 74-75.

⁵ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîiyyât: en-Nefs*, s. 166-71, 192; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992), II, 387-401; a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât* (Aristü inde'l-Arab içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-nehdâtî'l-Misriyye, 1947), s. 239 [497]; a.mlf., *Adhaviyye fî meâd: el-Adhaviyye fî'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: Müessesetü'l-câmiyye, 1407/1987), s. 132-42; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Yay., 1993), s. 52-57.

⁶ Bk. Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'lmeşrik, 1985), s. 90-91, 101-3; a.mlf., *Risâle fî isbâtî'l-mufârakât*, s. 7; İbn Sînâ, *elMübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1992), s. 369-70, 373; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 213-4; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 67-71; İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, nşr. Cîrar Cihâmî ve Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1994), s. 83-84. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), s. 270.

⁷ Kur'an'ın nefis konusuna değinmiş olması, nefsin varlığı konusundaki görüş birliğinin temel sebebi olarak gösterilebilir. bk. *el-İsrâ* 17/85; *ez-Zümer* 39/42; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yay., 2004), s. 157.

⁸ Örneğin Gazzâlî, nefsin varlığını kanıtlamak için İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğini olduğu gibi eserine almıştır. bk. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yay., 1995), s. 26-27. Ayrıca nefsin manevi olduğunu kanıtlamak için filozoflar tarafından dile getirilen bazı kanıtların nefsin maddi niteliğini savunan düşünürlerce nefsin varlığını temellendiren kanıtlar olarak değerlendirilmesi oldukça ilginçtir. Bu gruptan düşünürlere örnek olarak Fahreddin er-Râzî zikredilebilir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü Meâlimi usûlî'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992), s. 81.

da- ve diğer büyük İslam düşünürleri tarafından çokça eleştirilmiştir.⁹ Aynı şekilde, Bağdâdî (ö. 570/1174) de filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu aklın duyulardan farklılığına dikkat çekmek suretiyle kanıtlama çabalarını eleştirmiştir.¹⁰ Gazzâlî ise nefsin soyut bir cevher oluşunu kabul etmekle birlikte, bu konuda felsefi akıl yürütme yönteminin doğru olmadığını ve dolaşısıyla bu konudaki bilgiye yalnızca naslar aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia ederek filozofların delillerini reddetmektedir.¹¹

Yine bu bağlamdaki bir diğer eleştiri, nefsin maddi bir varlık olduğu görüşünü benimseyen düşünürler tarafından gelmiştir. Bu eleştiriler filozofların nefsin bedenden farklı olduğunu kanıtlayamadıkları yönündedir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre "İnsan nedir?" sorusuyla karşılaşan biri, bu soruya yanıt olarak kendisini gösterir ve filozoflar gibi beden ve nefis ayrımı yapmaz. Ayrıca İbn Kayyim'e göre nefsin soyut bir cevher oluşunun bilinmesi de imkânsızdır. Zira bu tür bir bilgi mümkün olseydi "Nefsini bilen, Rabbin bilir" ilkesi gereği, Allah'ın varlığını inkâr eden bir insanın bulunmaması gerekirdi.¹²

Müteahhirûn Dönemi İslam Meşşâî Geleneğinde Nefsin Soyut Cevher Olduğuna Dair Argümanları Nasîrüddin-i Tûsî Üzerinden Okumak

Nefsin Soyut Cevher Olduğuna İlişkin Birinci Argüman

Nefsin soyut bir cevher oluşu konusunda Tûsî'nin Meşşâî gelenekle uyum içinde olduğu görülmektedir. Tûsî'ye göre mümkün varlıklar bir konuda (mevzu) bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır. Bunlardan bir konuda bulunan mümkün varlıklar araz, bir konuda bulunmayanlar ise cevherdir. Cevherler ise maddeye bitişik ve maddeden ayrı olmak üzere iki kısımdır. Ayrıca maddeden ayrı olan cevherler de iki kategoride ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi hem zatı hem de fiili itibariyle maddeden ayrı olanlar; ikincisi ise zatı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri itibariyle ona bitişik

⁹ Bk. Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2005), s. 178-99. Fahreddin er-Râzî, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Öncü Basımevi, 2002), s. 253 (95b [A] 303T).

¹⁰ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938), II, 306, 364-8.

¹¹ Bk. Gazzâlî, Kimyâü's-saâde (Mecmûatü resâil içinde), nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1409/1988), V, 124-126; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife, s. 178-99.

¹² Bk. İsmâil b. Muhamed el-Aclûnî, Keşfü'l-hafâ' (Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsî'l-Arabî, 1932), II, 262. Bu ilkeyi İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlîhâ (Ahvâlü'n-nefs içinde), s. 182; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, nşr. Muhammed Enîs Ubâde ve Muhammed Fehmî esSercânî, Kahire: Mektebetü'n-Nâsir, ts.), s. 314-6; ayrıca bu yöndeki diğer eleştiriler için bk. İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1996), III, 269.

olanlardır. İşte nefis, bu ikinci kısma girer. Dolayısıyla nefis, zâtı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri yönüyle ona bitişik olan soyut bir cevherdir.¹³

Ayrıca nebati, hayvani ve insani nefislerden yalnızca insani nefis soyut bir cevherdir. Nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede yöntem olarak İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip eden Tûsî'nin bu yöndeki bazı açıklamalarının İbn Miskeveyh'in açıklamalarıyla -onların serbest bir alıntısı olduğu söylenebilecek kadar- doğrudan örtüştüğü de görülmektedir.¹⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*'de şöyle der:

*"Nefsin cevher oluşunun ispatı konusu olan ikinci duruma gelince ben derim ki: Yüce ve Kutsal olan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) dışındaki her bir mevcud, ya cevherdir ya da arazdır. Bu yöndeki açıklama şöyledir: Var olan her mevcudun varlığı ya varlığında bizatihi bağımsız olan kendi dışındaki bir var olana bağımlılık ile olabilir. Örneğin, cisme yerleşen siyahlık ya da ağacın varlığına bağlı olan tahtın yapısı gibi, ki burada cisim olmazsa siyahlık olmaz, ağaç ya da onun yerine geçen şey olmazsa hiçbir taht olamaz. İşte böyle bir var olana araz denilir. Ya da böyle olmayıp aksine başka bir bağımsız varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olabilir. Tıpkı zikredilen örneğe göre cisim ve ağaç gibi. Buna da cevher denilir. (Meselenin) bu kısmı malum olduğundan diyoruz ki, kişinin zâtı ve hakikati araz olamaz. Çünkü arazın ayırıcı özelliği onun kendisinin taşıyıcısı ve kabul edicisi olacak şekilde bizatihi bağımsızlığı olan diğer bir şey üzerine yüklenen ve kabul edilen olmasıdır. Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir. Böyle bir özellik araz olmakla aykırıdır. Dolayısıyla nefis araz olamaz. Nefis araz olmadığına ve var olanın ya cevher ya da araz olduğu bilindiğine göre, nefis cevherdir."*¹⁵

İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ındaki açıklamalarından daha kapsamlı olan bu pasajda¹⁶ Tûsî, nefsin soyut bir cevher oluşu tezini savunarak bu

¹³ Nasîrüddîn-i Tûsî, *Tecrîdü'l-î'tikâd*, nşr. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1406/1986), s. 143; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf içinde (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), II, 344.

¹⁴ Bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ecvibetü mesâilî İzzeddin Ebi'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye* içinde), nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejûhşigâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383/205), s. 34. Nefisler arasında yalnızca insani nefsin soyut bir cevher olduğu yönündeki bir iddia, Gazzâlî'nin nefsin cevher oluşunun akılla bilinebileceği hususunda filozoflara yönelttiği eleştirilerden birinin hareket noktasını oluşturmaktadır. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 183; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîiyyât: en-Nefs*, s. 190-2; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 374-85; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 50-57; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 14.

¹⁵ Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, nşr. Müctebâ Minovî ve Ali Rıza Haydarî (Tahran: Şirket-i Sehâmi, 1369 hş.), s. 49-50.

¹⁶ Nitekim İbn Miskeveyh'in bu yöndeki açıklaması şöyledir: "Nefsin araz olmayışına gelince, bir kere araz, kendinden başka bir arazi taşımaz. Çünkü arazın kendisi başka bir şeye dayanır ve başka bir şeyle birlikte bulunur. Onun varlığı kendisine bağlı değildir. Fakat durumunu belirttiğimiz cevher, daima cisimlerden daha tam ve mükemmel olarak arazları kabul eden ve taşıyandır. Öyleyse nefis ne cisim ne cisimden bir parça ne de arazdır." bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 14.

yönde bir taraftan cisim ve siyahlık, ağaç ve taht örneklerini diğer taraftan akledilirlerin suretlerinin algılanmasını örnek göstermektedir. Fakat her ne kadar burada nefsin bir cevher oluşunu açıklamak için cisim ve ağaç örneğine başvurulmuş olsa da, buradan hareketle nefsin cevherlikte cisimle aynı olduğu sonucuna gidilmemelidir. Zira Tûsî'nin yine nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki diğer argüman ve açıklamaları dikkate alınırsa, nefsin cisim ve cismani olmadığı ve onun yalın olduğu gibi hususları vurguladığı ve bu yönde geniş açıklamalara gidildiği görülmektedir.¹⁷ Aslında yukarıda zikredilen pasajda filozofun “Kişinin zatı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edirirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” şeklindeki ifadesi, nefsin cisim ve cismani olmayışına bir imadır. Nitekim Tûsî'nin bu yönde *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Telhîsü'l-Muhassal* ve *Tecrîdü'l-i'tikâd*'daki görüşleri, söylemiş olduğu-muz bu hususu destekleyecek mahiyettedir. Örneğin, filozofa göre hiçbir cisim önceki sureti zevale uğramadan başka bir suret alamaz. Mesela üçgenlik suretine sahip bir cisim, bu suretini terk etmediği sürece dikdörtgenlik suretini alamaz veya bir biçimi kabul eden bir mum parçası önce kendisine nakşolunmuş biçimi terk etmediği sürece başka bir biçimi kabul edemez. Zira birinci biçim kalmış olursa, iki biçim birbirine karışmış olur ki bu durumda mumda belirli bir biçimin nakşolunmasından bahsedilemez. Bu yargı bütün cisimler için geçerlidir. Nefsin durumu ise cisimden farklıdır. Zira nefis, birbirlerinin ardınca pek çok akledilir ve duyulur suretleri öncekilerin ortadan kalkmasını gerektirmeksizin kabul eder. Ayrıca bütün suretler, tam ve yetkin bir şekilde nefiste temessül eder ve kendisinde meydana gelen bu suretlerin çokluğundan dolayı başka bir sureti kabul etmekten aciz kalmaz. Aksine ondaki suretlerin pek çoğu başka suretlerin kolayca kabul edilmesi yönünde nefsin yardımcısı olur. Bu durum, filozofumuzun insanın eğitim ve öğretim gördükçe zekâsının artması yönündeki tezinin de temelini oluşturmaktadır. İşte nefsin sahip olduğu bu özellik, cisimlerde bulunmaz; dolayısıyla nefis cisim değildir.¹⁸

Ayrıca nefsin cisimden bir diğer farklılığı, onun zıt suretleri kabul edebileceği, nitelik ve arzuları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceği hususudur. Bu bağlamda Tûsî şöyle der:

¹⁷ Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdü'l-i'tikâd* (Beyrut: Müesse setü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1408/1988), s. 164.

¹⁸ Bu görüşe göre cismani kuvve, fiillerin sürekliliği ile zayıflar ve körelir. Çünkü bu fiillerden etkilenir. Tıpkı güneşe uzun süre baktıktan hemen sonra diğer şeyleri tam olarak algılayamadığımız gibi. Oysa nefsanî kuvvede durum bunun aksinedir. Nitekim çokça aklettiğimizde akletme kuvvemiz güçlenir ve artar. bk. Tûsî, *Tegrîdü'l-i'tikâd*, s. 157; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tegrîd*, II, 503-4; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 51-52.

“Cismin tek bir halde iki zıt şeyi kabul etmesi imkânsızdır. Tıpkı bir şeyin hem beyaz hem de siyah olamadığı gibi. Cisimde meydana gelen her bir nitelik sebebiyle, cisimde bir sıfat meydana gelir; böylece o cisim sıcaklıktan dolayı sıcak, siyahlıktan dolayı da siyah olur. Fakat nefsin hâli bundan farklıdır. Zıt suretler onda tek bir durumda toplanır. Tıpkı siyahlık ve beyazlığın tasavvurunun tek bir durumda olduğu gibi. Nefis nitelik ve arazların tasavvurundan dolayı onlarla nitelenmiş ve sıfatlanmış olmaz. Şöyle ki, nefis sıcaklığı çokça tasavvur etse bile sıcak olmaz ve yine uzunluk ve genişliği ne kadar tasavvur ederse etsin, ne uzun ne de geniş olur.”¹⁹

Tûsî'nin “Kişinin zatı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” sözünün geniş bir açıklaması mahiyetindeki bu cümlelere göre cisim olmayan nefis, algılamada veya idrak etmede de cismani duyuların idraki ile kıyaslanamaz. Zira nefis, algılamada daha yetkindir. Bu husus, “Her bir duyu, kendi duyulurundan başkasını algılayamaz” prensibine uygun olarak görmenin, görülebilir olmayan hiçbir şeyi; işitmenin de seslerden başka hiçbir şeyi algılayamamasına rağmen nefsin, bütün duyuların duyumsadıklarını bir defada idrak ederek her bir duyunun kuvvesini ve hangi organa özgü olduğunu algılayabilmesiyle²⁰ temellendirilmektedir. Dolayısıyla duyusal idrakin, nefsanî idrake kıyasla yetersizliği, Tûsî'yi zorunlu olarak duyuların nefsi algılayabilmelerinin imkânsız olacağı sonucuna götürmüştür. Ona göre nefsin bilinmesi, onun aleti olan bedendeki duyular aracılığı ile gerçekleşemez.²¹

Nefsin Soyut Cevher Olduğuna İlişkin İkinci Argüman

Tûsî'nin felsefesinde nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki delillerin bir diğeri, duyuların herhangi bir hatanın farkında olmaması olgusudur. Nitekim “Göz, yer küresinden yüz altmış defa büyük olan Güneş'i bu büyük farkın farkında olmadan bir karış görür; su kenarı boyunca dizilen ağaçları tersine çevrilmiş olarak görür. Buna karşın nefis, duyuların hükümlerindeki doğru ve yanlış ayırt ederek onların bazısını doğrular (tasdik) veya yanlışlar (tekzip).”²² Dolayısıyla duyuların şeylere ilişkin hükmü, onların şeylere olan uzaklık ve yakınlık gibi nispetleri ve ayrıca şeylerin bulundukları durumla doğrudan orantılı olduğu hâlde, insani nefsin temel gücü olan aklın şeylere ilişkin hükmü ve bilgisi bundan farklıdır. Örneğin gözün bir karış olarak idrak ettiği Güneş'in, gerçekte yer küresinden büyük olması akıl vasıtasıyla bi-

¹⁹ Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, s. 52.

²⁰ Örneğin, görme duyusu ne görmeyi ne de gözü görür. bk. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, s. 53.

²¹ Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, s. 53-54.

²² Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, s. 53.

linmektedir. Buna göre akli bilgi, duyu bilgisine göre kesindir. Sonuç olarak Tûsî, akli bilginin nitelik itibariyle duyuusal bilgiden farklılığını konu edinen epistemolojik muhtevalı bu delilden hareketle, şeyleri idrak sonucu duyuların vermiş olduğu hükümleri doğru ve yanlış olarak belirleyen duyuulardan ayrık bir varlık olan nefis olduğunu ileri sürmektedir. Bu itibarla hükümlerin ve bilgilerin doğru ve yanlış olduğunu cisim ve cismani bir şey belirleyemez. Tûsî'nin temellendirmesinin hareket noktasını oluşturan ve tecrübelerden hareketle oldukça isabetli olduğunu söyleyebileceğimiz bu delili aslında bir yandan nefsin cevher oluşunu temellendirirken, öte yandan nefsin varlığını da temellendirmiş olmaktadır.

Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher oluşuna ilişkin buraya kadar ele aldığımız görüşlerinin içeriği itibariyle İbn Miskeveyh'in etkilerini taşıdığı görülmektedir. Bu etkiyi, cisimlerin suretleri kabul etme biçimi ve bu bağlamda zikredilen üçgenlik suretine sahip olan cisim ve mum örneklerinde görmek mümkündür. Buna karşın, nefsin cisimlerden farklı olarak pek çok sureti algılayabilmesi ve bu suretlerin diğer suretlerin kabul edilmesinde nefse kolaylık sağlaması, nefsin tasavvur ettiği nitelik ve arazlarla nitelenemeyerek cisimden farklılık arz etmesi; onun idrakte duyulardan yetkin olması ve kendi varlığını duyuların aracılığı olmaksızın bilebilmesi, duyuların hatalarının farkına varamaması ve duyuların hata yapabileceğine ilişkin olarak zikredilen Güneş ve su kenarındaki ağaç örnekleri aynı şekilde İbn Miskeveyh'te de mevcuttur. Dolayısıyla nefsin soyut bir cevher oluşunun temellendirilmesi yöntemi, esas itibariyle İbn Sînâ kaynaklı olsa da, Tûsî'nin bu konudaki bazı açıklamaları doğrudan İbn Miskeveyh'e dayanmaktadır.²³ Ayrıca bu durum, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin "Mukaddime"sinde eserin yazılış yöntemi hususundaki söylediklerinin bir gereği olarak değerlendirilebilir. Nitekim Tûsî, mezkûr eserinin "Mukaddime"sinde bu eserin ilk makalesinin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı kitabının ana fikrini kapsayacağını belirtmektedir.²⁴

²³ Nitekim, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi, pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede kolaylık sağlaması, buna binaen pek çok sureti idrak eden nefsin duyuların aksine, zayıflamayıp idrak gücünün artması, duyuusal idrak güçlerinin ancak cismani bir organla idrak edebilmesine rağmen, nefsin organ olmaksızın idrak edebileceği; yine hissî idrak güçlerinin kendilerini idrak edemezken, nefsin kendisini idrak etmesi ve ayrıca kendisini idrak ettiğini de idrak etmesi vs. gibi nefsin cisim ve cismani olmayıp bedenden ayrı soyut bir cevher olduğuna ilişkin deliller İbn Sînâ'nın nefis anlayışında da temel sorun olarak ele alınıp geniş bir şekilde tartışılmaktadır. bk. İbn Sînâ, eş-Şifâ' et-Tabiiyyât: en-Nefs, s. 166- 71, 192; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât, II, 387-401; a.mlf., Kitâbü'l-Mübâhasât, s. 239 [497]; a.mlf., Adhaviyye fî meâd, s. 132-42; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s. 52-57; krş. İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 13-17; a.mlf., el-Fevzü'l-asgar, s. 63, 74-75; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, s. 48-54.

²⁴ Bk. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, s. 36.

Burada ayrıyeten şunu da belirtelim ki, Gazzâlî'nin epistemolojik argümana herhangi bir eleştiri yönelttiğine rastlamadık.

Nefsin Soyut Cevher Olduğuna İlişkin Üçüncü Argüman

Nefsin cisim veya cismani olmadığı tezinin Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı, nefsin cisim gibi bileşik olmayıp basit oluşudur. Filozofun, kendisini İbn Sînâ ile ortak kılan bu yöndeki açıklamalarının hareket noktası, “bilgi” kavramıdır.²⁵ Tûsî'ye göre bir şeye dair bilgi, o şeye eşit olan suret olup bilende bir hâldir. Onun hulûlü tıpkı suretin aynanın yüzeyinde resmedilmesi gibi mahallinin bölünmesiyle bölünen sereyânî hulûldür.²⁶ Bir olmaklık bakımından bir şeye uygun olan suretin bölünebilmesi imkânsız olduğundan, bu durumda onun mahallinin de bölünmemesi gerekir.²⁷ Bilginin bölünebilmesinin imkânsızlığı meselesinin Tûsî'nin felsefesindeki temellendirilişi ise şöyledir: Varlık hakkındaki bilgi bölünebilir değildir. Eğer bunun aksi iddia edilirse, bu durumda onun parçalarının ya bilgi olması ya da bilgi olmaması gerekecek. Bu varsayımlardan ikincisi geçersizdir. Zira bölünmüş olan bilginin iki parçası bir araya geldiğinde ya birinin diğerine zâid olması ya da olmaması durumu ortaya çıkar. İki parça bir araya geldiğinde herhangi bir zâidliğin ortaya çıkmaması durumunda, herhangi bir bilgiden bahsedilemez. Yani ortada bir bilgi olmaz. Fakat iki parçanın bir araya gelmesiyle bir zâidlik ortaya çıkarsa, bu durumda bilgi bölünebilir olacaktır ki, bu da imkânsızdır. Zira bilgi bölünebilir olsaydı, onun parçalarının da bilgi olması gerekirdi. Bu ise parçanın bütüne veya tikelin tümele eşit olması hükmünü doğurur. Oysa tikel, tümele eşit olamaz. Dolayısıyla varlığın bilgisi bölünemez. Bu takdirde “bilginin nefse hulûlü, hâll-mahâl ayrılığı olmayacak şekilde sereyânî hulûl” ise, bilginin bölünemezliği onun mahalli olan nefsin de bölünemezliğini gerektirir. Dolayısıyla nefis de bölünebilir olmayıp basittir.²⁸ Sonuç olarak nefis bölünmeyi kabul etmeyen akledilirleri resmeder ve resmedilenlerin hiçbirisi konumsal taksimi kabul etmez. Eğer kabul ederlerse o zaman onların sereyânî olarak nefse hulûl etmiş olmalarından dolayı nefis de bölünebilir olur.

²⁵ Nitekim nefsin yalın oluşu yönündeki bu delillendirme, İbn Sînâ'nın felsefesinde de mevcuttur. Kısaca özetlenecek olursa, akledilirlerin anlamları bölünende ve konumlu olanda (zî vad'in) resmolanamaz. Sonuç olarak, filozofa göre akledilirleri resmeden cevher (nefs) cisim cismani olmadığından, bölünebilir de değildir. bk. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, II, 400, 404-6; a.mlf., el-Mübâhasât, s. 369-70, 373; a.mlf., Kitâbü'n-Necât, s. 213-214.

²⁶ Bu durumda onlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olur. Bk. Tûsî, Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden (a.mlf., Telhîsü'l-Muhassal içinde) (Beyrut: Dârü'ledvâ, 1405/1985), s. 486.

²⁷ Tûsî, Telhîsü'l-Muhassal, s. 379.

²⁸ Tûsî, Tecrîdü'l-i'tikâd, s. 157; a.mlf., Telhîsü'l-Muhassâl, s. 379; Hillî, Keşfü'l-murâd, s. 164; Ali Kuşçu, Şerhu't-Tecrîd, II, 497- 498.

Bilginin nefse sereyânî şekilde hulûl ettiği telakkisi, Tûsî'nin felsefesinde meseleyi tersinden de temellendirebilme imkânı sağlamıştır. Buna göre eğer bilginin mahalli bölünürse, bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır. Bir başka ifadeyle mahallin bölünmesi ile ona hulûl eden de bölünmüş olacaktır. Zira bilgi bir mahallin parçalarından birine hulûl etmiş olup diğerinde olmazsa, bu takdirde mahalle yerleşmiş olamaz. Eğer mahalle yerleşmiş olması söz konusuysa, bu da ya mahallin bölünmeyen parçasına yerleşmiş olur, ya da mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olur. Bu durumda (yani bilgi, mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olursa), bu parçalara yerleşmiş olan ayrı ayrı bilgilerin birbirine eşit olması söz konusu olur ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla ne mahal ne de ona yerleşmiş olan bilgi bölünebilirdir. Sonuç olarak nefis bölünebilir olmayıp basittir ki, bu da nefsin cisimden farklı olduğunu gösterir. Zira hem cisim hem de cismin kabul ettiği cismanilik bileşiktir. Bu durumda mahal olan cismin bölünebilir olması ona yerleşenin (hulûl edenin) de bölünebilir olmasını gerekli kılar.²⁹

Nefsin Soyut Cevher Olduğuna İlişkin Dördüncü Argüman

İnsanî nefsin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşu hususunda Tûsî'nin son delili cismin veya bedenın ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür. Buna göre bedenın veya cismin ihtiyarladıkça zayıflamasıyla onda bulunan kuvveler de zayıflar ve körelir. Bunun nedeni, cismin kendisinde bulunan kuvvelerin varlığının koşulu olmasıdır. Oysa nefsin durumu bundan farklıdır. Bu ise filozofun daha önce de temellendirdiği üzere, nefsin cisim ve cismani olmayışından ileri gelir. Eğer bunun aksi söz konusu olmuş olsaydı, bedenın ihtiyarladıkça zayıflamasıyla nefsin de zayıflamış olması gerekirdi.³⁰ Böylece İbn Sînâ gibi Tûsî de tecrübeye dayalı bu delilden hareketle nefsin soyut bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

²⁹ Tûsî, Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden, s. 488; a.mlf., Ahlâk-ı Nâsırî, s. 50-51; Hillî, Keşfü'l-murâd, s. 164. Nefsin yalın oluşu ve bölünemezliği yönündeki görüşler İbn Miskeveyh'in el-Fevzü'l-asgar adlı eserinde de mevcuttur. Bk. Miskeveyh, el-Fevzü'l-asgar, s. 67-71.

³⁰ Bk. Hillî, Keşfü'l-murâd, s. 166. Bu delili İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs, s. 194-196

Gazzâlî'nin Nefsin Soyut Bir Cevher Olduğuna Dair İslam Filozoflarının Argümanlarına Yönelttiği Eleştiriler ve Tutarsızlığı *Birinci Delile Yöneltilen Eleştiri ve Değerlendirme*

İslam Meşşâî felsefesinde nefsin soyut bir cevher olduğuna dair filozoflarca ortaya konulan birinci argüman, daha önce Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî, söz konusu argümana dayalı olarak yapılan temellendirmenin mantıksal açıdan doğru olmadığını belirterek filozoflar tarafından savunulan bu görüşü şartlı kıyas formunda ifade eder. Buna göre: (a) Akıl, cismani bir organ aracılığıyla idrak etmiş olsaydı kendini bilemezdi. (b) Oysa akıl kendini bilir. (c) O hâlde akıl, cismani bir organ aracılığıyla idrak etmemektedir. Gazzâlî, şartlı kıyaslarda sonucun, mukaddemin zıddı olması kuralına uyduğu için bu kıyasın biçim bakımından doğru olduğunu belirtirse de, bir kıyasın şekil bakımından doğru olması ile onun sonucunun doğru olmasının birbirinden farklı şeyler olduğunu dikkate alarak zikredilen kıyasın zorunlu sonuç vermesi için mukaddem ile tâli arasında bir zorunluluk ilişkisinin bulunması gerektiğine dikkat çeker. Bunu bir önerme ile ifade edersek: “Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olur” şartlı önermesinde olduğu gibi, Güneş’in doğması ile gündüzün olması arasında zorunlu bir ilişki bulunmadıkça, şartlı kıyastan zorunlu bir sonuç elde etmek imkânsızdır. Oysa Gazzâlî’ye göre, yukarıda zikredilen şartlı önermede mukaddem ile tâli arasında bu türden zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Böylece o, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirmelerinin burhanî olmadığını iddia etmektedir.³¹ Yine o, bu iddiasını temellendirmek üzere algılamada duyular ile nefis arasında birtakım farklılığın olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun bazı duyular için söz konusu olamayacağını belirtir. Zira duyuların farklı özelliklere sahip olması imkânsız olmadığından, filozofların ileri sürdükleri “Cisimde bulunan bir şeyin, bulunduğu cismi algılaması imkânsızdır” hükmü, genel geçer bir hüküm olamaz. Gazzâlî, filozofların bu konuda belirli bir tikelden hareketle belirsiz bir tümel hakkında yargıda bulunduklarını ileri sürer. Buna göre duyular, cismani olmakla birlikte, göz gibi nesnesini temas etmeksizin algılayan, tat alma ve dokunma gibi nesnesini ancak temas ettikten sonra algılayanlar şeklinde ikiye ayrıldığı gibi, bulunduğu yeri algılayan ve algılayamayan şeklinde de ikiye ayrılır. Görme duyusunun kendisini algılamasının imkânsız olmadığını iddia eden Gazzâlî, bunun nasıl olduğunu açıklamamaktaysa da,

³¹ Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 189; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 159-60.

bu durum yine aynı bağlamda filozofları eleştiren Bağdâdî'de gözün ayna ile kendisini görebileceği örneğiyle açıklanmaktadır.³²

Fakat bu bağlamda İbn Rüşd'ün itirazlarının da gözardı edilmemesi gerekir. Zira onun Gazzâlî'ye yönelik eleştirileri, filozoflara yapılan itirazın isabetli olup olmadığını ortaya koyacak niteliktedir. Ona göre “Hiçbir duyu, kendi özünü kavrayamaz” telakkisinde filozoflar haklıdır. Çünkü kavrama, etken ve edilgen, başka bir ifadeyle kavrayanla kavranan arasında bulunan bir şeydir. Duyunun bir tek yönde hem etken hem de edilgen olması imkânsızdır. Eğer bunun aksi olsaydı, bu tür bir algılamada akıl akledilenin kendisi olacağı için, bileşik basite dönüşürdü. Dolayısıyla bileşik, özü kavramayı sağlayan şeyden başka olacağı için kendi özünü kavrayamaz. Kısacası duyular kendilerini kavrayamaz.³³ Bu durumda onların nefsi algılaması da imkânsızdır. Bağdâdî'nin “gözün ayna ile kendisini görebileceği” örneğinden hareketle yaptığı eleştiri ise yanlıştır. Zira Tûsî'nin izahlarında görüldüğü üzere, filozoflar nefsin vasıtasız olarak idrakinden bahsederler. Oysa Bağdâdî'nin örneği gözün kendisini vasıtalı olarak idrak edebileceğini göstermektedir.

Üçüncü Argümana Yöneltilen Eleştiri ve Değerlendirme

Üçüncü argüman İslam filozoflarını “Bölünende bulunan bölünür” şeklindeki bir sonuca götürmüştür. Fakat bu telakki İslam düşünce tarihinde eleştirilere tabi tutulmuştur. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Fahreddin-i Râzî de “Bölünende bulunan bölünür” tezine itiraz edip bu hükmün, nokta dikkate alındığında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bölünemez olan noktanın bölünebilir bir çizgide bulunmasından hareketle her iki düşünüre göre filozofların bilginin bölünmezliğine dayanarak nefsin de bölünmezliğini ve dolayısıyla onun soyut bir cevher olduğunu ileri sürmeleri, çelişki-den başka bir şey değildir. Buna göre, tıpkı noktanın bölünemezliğine karşın çizginin bölünebilirliği³⁴ gibi, akli bilginin bölünmemesine karşın, aklın bölünebilir olması imkânsız değildir. Dolayısıyla aklın bu durumda cismani nitelikte olduğu savunulabilir.³⁵ Oysa, örneğin Tûsî'ye göre bu teze, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle itiraz edilemez. Zira noktanın çizgideki hulûlû bilginin nefisteki hulûlû gibi sereyânî bir hulûl değildir. Bir

³² Bk. Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, s. 189-91; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Mu'teber fi'l-hikme, II, 359-60.

³³ İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: O.M.Ü. Yay., 1986), s. 316-7.

³⁴ Fârâbî, Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde, nşr. Muhsin Mehdi (Kasablanka: Dârü'l-beyzâ, 1989), s. 100.

³⁵ Bk. Fahreddin er-Râzî, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay, s. 253 [95b [A] 303T]; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, s. 324-5.

şeyin bir şeye sereyânî hulûlü ise hâl-mahal ayrılığı olmaksızın gerçekleşir. Yani bunlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olunur. Bu durumda mahallin bölünmesiyle ona hulûl eden de bölünür.³⁶

Her ne kadar Tûsî'nin, "Bölünende bulunan bölünür" tezine, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle bir eleştirinin yapılmasının doğru olmadığı cevabında haklı olduğu söylenebilirse de, filozofun bu iddiasını desteklemek adına ortaya koyduğu açıklamalar onun iddiasını temellendirecek mahiyette değildir. Hatta mezkûr açıklamanın Râzî'yi haklı çıkaracak nitelikte olduğunu da söyleyebiliriz. Burada bilginin nefiste ve noktanın çizgide olması şeklinde iki tür hulûlden bahsedilmekte ve bunlardan birincisindeki hulûlün özelliğinin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak ve tıpkı suretin aynada resmedilmesi gibi birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilecek şekilde gerçekleştiği, buna karşın noktanın çizgideki hulûlünün ise böyle bir özellik arz etmediği ileri sürülmektedir. Ne var ki, noktanın çizgideki durumu ele alındığında, aslında bilginin nefisteki durumuyla ilgili hulûl çeşidine -ki, filozof bunu sereyânî hulûl olarak niteler- ait özelliklerin bu durum için de geçerli olduğunu görüyoruz. Örneğin, biz çizgiye işaret ettiğimizde aynı zamanda ondaki noktaya da işaret etmiş oluruz veya nokta ile çizgi arasında da bir hâl-mahal ayrılığından bahsedemeyiz. Bu nedenle Tûsî'nin zikredilen görüş ve izahı, noktanın çizgideki durumundan hareketle "Bölünende bulunan bölünür" tezini eleştirmenin doğru olmadığı fikrini temellendirecek yapıda değildir.

Buradaki temel sorun bilginin nefisteki hulûlünün noktanın çizgideki durumuyla karşılaştırılmasında ve nokta ile çizginin ilişkisinin hâl ve mahal bağlamında ele alınmasındadır. Zira bu takdirde nokta hâl, çizgi ise mahal olarak nitelenmiş olur. Oysa bilgi-nefis ilişkisinden farklı olarak nokta-çizgi ilişkisi birinin diğerinin varlığına neden olması şeklindedir. Yani mahal olan insani nefsin, bilgi ona gelmeden önce de var olmasına karşın, çizginin varlığı noktanın varlığını öncelemez. Zira nokta, çizginin oluşumunun yakın nedenidir. Binaenaleyh noktanın çizgide hâl, çizginin ise onun mahalli olması imkânsızdır. Buna göre eğer nokta-çizgi ilişkisinden bahsedilecekse, bu ilişkinin hâl-mahal bağlamında değil, parça-bütün bağlamında ele alınması gerekir. Bu açıdan bakıldığında "Bölünende bulunan bölünür" tezini, noktanın çizgideki durumundan hareketle eleştirmek hatalı görünmektedir.

Fakat bu böyle olsa da, Tûsî'nin nefsin basit bir cevher oluşunu, "Cismin bölünebilirliği, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir" ilkesine

³⁶ Tûsî, Telhîsü'l-Muhassal, s. 379-80; a.mlf., Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden, s. 487.

dayandırması, onu bir tutarsızlığa düşürmektedir. Zira filozofun “Cismin bölünebilir olması, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir” veya bir başka ifadeyle “Bölünende bulunan bölünür” şeklindeki tümel hükmü, nefisleri soyut bir cevher olmayan hayvanların birinin diğerini algılaması durumunda, algılayanın vehminde algıladığı hayvanın suretinde içerilen anlamlar dikkate alınacak olursa geçersizleşmektedir. Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara yaptığı eleştiriler hatırlanacak olursa, sorun daha açık anlaşılabilir. Filozoflara ait “Eğer bilginin bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür” şeklindeki birinci önermeyi eleştiren Gazzâlî, “Cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir” iddiasının, koyunun kurdun düşman olduğunu idrak etmesi bağlamında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Zira filozoflara göre nefisler arasında bir tek insani nefsin soyut bir cevher olduğu, bunun dışındaki nefislerin soyut olmadığı hususu hatırlanacak olursa, ki bu Tûsî'ye göre de böyledir, koyun-kurt örneğinde düşmanlık cismani bir güçte gerçekleşmiştir. Bu hususun İbn Sînâ'nın, tikel manaları idrak eden vehim gücünün bütün canlılarda mevcut olduğu yönündeki görüşlerinden hareketle filozoflarca da kabul edildiğini söyleyebiliriz. Bu durumda “Cisimde bulunan her şey cismin bölünebilir olmasından dolayı bölünebilirdir” tezi, tümel bir yargı olarak kabul edilemez. Buna filozofların görüşlerinden hareketle “Koyun mutlak anlamda maddeden soyut bir düşmanlığı bilemez; o ancak belirli bir kurdun görünümüne bağlı olarak düşmanlığı bilir” şeklinde bir cevap verilse bile, Gazzâlî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, kurdun belli bir görünüme sahip oluşu, filozofların iddiasını haklı çıkarmaz. Çünkü koyun, kurdun görünümünün ötesindeki bir şeyi algılamıştır ki o da farklılık, zıtlık ve düşmanlık gibi şeylerdir. Vehim gücünün idrak etmiş olduğu bu anlamlar her ne kadar maddeye ilişkin özelliklere sahip olan hayalî bir suretle birlikte bulunmuş olsa da onda meydana gelen bu tikel anlamlar akıl gücünce de idrak edildiği için özü itibarıyla maddi veya cismani değildir.³⁷ Binaenaleyh bu anlamlar bölünebilir de değildir. Bu takdirde Tûsî'nin bilginin bölünemez oluşunu ispatladığı delil, neden bu tikel anlamlar için de geçerli olmasın? Gazzâlî'nin ifadesi ile dersek: “Eğer düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların bölündüğünü düşünürsek, bu taktirde bunların kavranışı ne durumda olacaktır? Örneğin düşmanlığın bir parçasının kavranması şeklinde mi? Bu durumda nasıl olur da onun bir parçası bulunabilir? Yoksa düşmanlığın her parçası bütün düşmanlık olarak mı idrak edilecektir? Bu durumda da düşmanlık bölünmüş olan mahallin her parçasında kavranacağı için tekrar tekrar bilinmiş olacaktır.”³⁸

³⁷ Bk. Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s. 116, 129.

³⁸ Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, s. 184.

Tüm bunlar dikkate alındığında her ne kadar koyun söz konusu anlamları ölçülebilir bir cisim sayesinde kavrasa da, biçime eklenen bu anlamların bir ölçüsünün bulunmadığını belirterek filozofları eleştiren Gazzâlî'nin haklı olduğu söylenebilir. Nitekim zıtlık, düşmanlık gibi bölünemez nitelikteki bu tür tikel anlamların suret aracılığıyla meydana gelmiş olsun ya da olmasın, hayvani nefis gibi cismani ve dolayısıyla bölünebilir bir mahalde bulunmuş olması "Cisimde ya da bölünende bulunan bölünür" hükmünü geçersiz kılmaktadır.

Yine buna "filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede kastettikleri bilginin tümel anlamlar olduğu" hususundan hareketle bir itirazda bulunulursa, bu durum yine de varılan sonucu değiştirmez. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, tümel ile tikel anlamların bölünemezlikte ortak oluşları, bunlardan ikincisinin bölünebilir bir mahalde olması diğerinin de bu nitelikteki bir mahalde olabileceği ihtimalini imkânsız kılmaz. Nitekim Gazzâlî'nin de asıl söylemek istediği şey budur.³⁹

Gazzâlî'nin yönelttiği bu eleştirilere Tûsî'nin metinlerinde bir yanıt bulunmasa da, bu meselede Tûsî ile aynı görüşleri paylaşan İbn Rüşd, bölünmeyi farklı açılardan ele alarak sorunu çözüme kavuşturmaktadır. Ona göre cisimde olan bir şey ya rengin renklinin bölünmesiyle bölünmesi gibi nicelik ya da yaşlı ile gencin görmesindeki farklılık gibi nitelik itibarıyla bölünür. İbn Rüşd'ün çözümündeki hareket noktası işte hâlin (yerleşen) bu ikinci kategorideki bölünme türüdür. Buna göre cisimde yer alan nitelik, gözdeki görme yetisi gibi, konusunun çoğu ve azı kabul etmesinden dolayı azı ve çoğu kabul etmesi anlamında cismin bölünmesiyle bölünür. Örneğin, genç olanın görme yeteneği, yaşlı olan birinin görme yeteneğinden daha iyidir. İlk anda burada görme yeteneği veya düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların nitelik itibarıyla bölünmeleri bir mahalde değil de, genç ve yaşlı gibi ya da koyunla kurt gibi iki farklı mahalde gerçekleşiyormuş gibi görülse de, aslında genç ve yaşlı ayrımı ile kastedilen, nitelik itibarıyla bölünmenin bir tek görme yeteneği için değil, aynı zamanda bu yeteneğin bulunmuş olduğu cisim için de söz konusu olabileceğidir. Buna göre cisimlerin yaşlı ve genç olarak nitelik itibarıyla bölünmesi, cisimde bulunan hâlin de iyi ve kötü ya da güçlü ve zayıf olarak nitelik itibarıyla bölünmesini gerektirir. Eğer İbn Rüşd'ün yaşlı ve genç ayrımı iki farklı mahal olarak değerlendirilirse, bu, cisimde bulunanın nitelik itibarıyla bölünebileceği tezini geçersiz kılar. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd, koyunun kurttan algıladığı düşmanlık anlamının niceliksel olmasa da,

³⁹ Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, s. 184.

niteliksel olarak bölünebileceğini; ama tümel anlamlar için bu tür bir bölünmeden bahsedilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁰ Gazzâlî'nin zikretmiş olduğu koyun ve kurt örneğine bir de aslan ilave edildiğinde, İbn Rüşd'ün çözümü daha da açıklığa kavuşur. Zira koyunun kurttan algıladığı düşmanlık, kurdun aslandan algıladığı düşmanlıktan daha fazladır. Dolayısıyla hayvanlarda bulunan tikellere ilişkin anlamlar için niceliksel bir bölünmeden bahsedilemese de, niteliksel bir bölünmeden bahsedilebilir. Oysa tümel anlamlar niceliksel olarak bölünemedikleri gibi, niteliksel olarak da bölünemezler. Örneğin, insanlık kavramı Zeyd'e göre neyse Ali'ye göre de odur. Bunun nedeni, tümel anlamların algılanışının hayvanların vehim gücündeki düşmanlık anlamı gibi dışarıdaki nesneye ait hayalî bir suretten ibaret olmamasıdır. O hâlde hem nicelik hem de nitelik itibarıyla bölünmeyi kabul etmeyen bir şey cisimde bulunamaz. Fakat "Bölünende bulunan bölünür" tezinin İbn Rüşd'deki gibi farklı bir açıdan temellendiriliş şeklinin Tûsî'de mevcut olması, onun bu konudaki temellendirmesinin yetersizliğini göstermektedir. Bu nedenle Gazzâlî'nin filozofları mezkûr bağlamdaki eleştirisine, Tûsî'nin yine bu bağlamdaki görüşlerinde bir yanıt bulamamaktayız.

İnsanî nefsin yalın oluşu meselesine bir diğer eleştiri İbn Hazm'dan gelmiştir. O, filozofların her insanın kendine ait olan bir nefsi bulunduğunu görüşünü benimsediklerinden hareketle, onların nefsin yalın oluşu tezini benimsemelerinde tutarsızlığa düştüklerini söyler.⁴¹ Ne var ki onun bu eleştirilerinin isabetli olduğu düşünülemez. Zira filozoflar her insanın kendine ait bir nefsinin olduğu telakkisi içerisinde olsalar da, bu, insan nefsinin yalın olmayıp çoğaldığı anlamına gelmez. Zira Aristo ile Eflatun arasında ihtilafın olduğu bu konuda İslam filozofları Aristocu görüşü benimseyerek insan bireylerinin kendine ait nefislerinin ezeli olmayıp hâdis olduğunu belirtmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu yöndeki delillerin son örneğine Tûsî'de de rastlayabiliriz. Buna göre bedenlerden önce ferdî birer varlığı olmayan nefis ancak beden ile birlikte ferdî birer varlık kazanır. Bu durumda önceden bir bütün olarak nefisten bahsedilemediğinden, çoğalmışlığından da bahsedilemez.⁴²

⁴⁰ Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 308-13.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, III, 269

⁴² Bk. İbn Sinâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 198-207; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 67, 112; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed (Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsv, 1924), I, 178-9; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1960), III-IV, 779-80; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 120-6; Tûsî, *Ecvibetü mesâilî's-Seyyid Ruknüddîn el-Esterâbâdî* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 69-70; a.mlf., *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 158; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 49; Abdullah Nî'met, *el-Edilletü'l-celiyye fi şerhi'l-fusûli'l-Nasîriyye* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1986), s. 176; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 167-8, 170; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 508-9.

Dördüncü Argümana Yöneltilen Eleştiri ve Değerlendirme

İslam filozoflarının nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin dördüncü argümanı da Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olmuştur. Şöyle ki: Gazzâlî'ye göre bedene ait güçlerin tamamı beden zayıflamasıyla zayıflamaz. Hatta bu güçlerden bazıları ilk yaşlarda, bazıları orta yaşlarda güçlendiği gibi, bazıları da son yaşlarda, yani beden ihtiyarlık durumunda güçlenir. Gazzâlî bu eleştirisini temellendirmek için yine duyular arasındaki farklılıktan hareket eder. Ona göre her ne kadar koklama ile görme cisiminde bulunmaları bakımından eşitse de, kırk yaşından sonra koku alma duyusunun güçlenmesi, buna karşın görme duyusunun zayıflaması imkânsız değildir. Diğer yandan görme gücünün akıldan önce zayıflamasının nedeni, onun önce faaliyete başlamış olmasıdır. Zira kişi doğumdan itibaren görmeye başlar; ama akıl ancak on beş veya daha sonraki yaşta olgunlaşır. Tıpkı baştaki saçın, önce ortaya çıktığından, sakaldan önce ağarmaya başlaması gibi. Kısacası, Gazzâlî'ye göre beden ihtiyarladıkça zayıflamasıyla ondaki tüm güçler zayıflamaz. Dolayısıyla filozofların bu yöndeki delilleri bizi nefsin soyut bir cevher oluşu hususunda kesin bilgiye götürmez.⁴³ Her ne kadar İbn Rüşd akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduğunu belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışmışsa⁴⁴ da, onun bu yöndeki görüşlerinin pek ikna edici ve yeterli olduğu söylenemez. Belki beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın, aklın neden güçlendiği hususu vuzuha kavuşturulmuş olsaydı bu, Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı daha doyurucu bir cevap olabilirdi. Zira başta İbn Sînâ olmak üzere, Tûsî gibi filozofların böyle bir delile başvurmalarının temelinde nefsin semavî kaynaklı olmasına karşın, beden arzî kaynaklı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre arzî kaynaklı olan cisim veya beden şehvetlerle bulanıklaşarak süfli âlemi özler. Bu nedenle beden semavî kaynaklı olan nefsi akledilirlerin gerçekliklerinin bilgisine vâkıf olmaktan engeller.⁴⁵ Binaenaleyh, nefsin akledilirleri idrak ölçüsü, bedenî kuvvelerden sıyrılması ölçüsüyle doğru orantılıdır. Nefis cismani egemenlikten dolayı zayıflarken, onlardan kaçınmakla da kuvvetlenir. İbn Sînâ ve Tûsî'nin beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın nefis güçlenir, sözleriyle kastettikleri budur. Bu durum, zorunlu olarak aklın bu tür baskılardan kurtulmasını gerektirecektir ki, bu da beden ihtiyarladıkça nefsin algılamada daha da güçleneceği anlamına gelmektedir.

⁴³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195.

⁴⁴ Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-t-Tehâfüt*, s. 322.

⁴⁵ Tûsî, *en-Nüfûsü'l-ardıyye* (a.mlf., *Telhîsu'l-Muhassal* içinde), s. 500; a.mlf., *Risâletü'n-Nasîriyye* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 501; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86.

Böylece bedenın ihtiyaşlaması durumuyla insani nefsin güçlenmesi arasındaki nispet, bedende bulunan duyular ile şehvet ve öfke gibi diğerkuvvelerin zayıflaması arasındaki nispetten farklıdır. İnsanî nefsin güçlenmesinin bedenın ihtiyaşlamasına olan nispeti, sakalın ağarmasının saçın ağarmasına nispeti gibi değildir. Oysa Gazzâlî'nin nefsin güçlenmesi ile bedenın ihtiyaşlaması arasındaki nispeti, bedenî kuvvelerin birinin diğerkinden önce oluşu durumuyla izah ederek bedenın ihtiyaşlaması ile nefsin güçlenmesini fiziksel boyutta ele aldığı görölmektedir. Yine Gazzâlî'nin bedenın zayıflamasıyla, örneğın koku gibi bazı duyuların güçleneceğı iddiası, filozofların tecrübe-ye dayalı söz konusu delilleri karşısında ihtimalden öteye geçmemektedir. Nitekim onun kendisinin de bu hususta kuşkuğu olduğu görölmektedir. Şöyle ki, Gazzâlî bu yöndeki açıklamalarının ardından filozoflara karşı ileri sürdüğü söz konusu hususların tam anlamıyla bilinemeyeceğini açık bir şekilde söyler. Zira ona göre organların mizacının kişilere ve durumlara göre farklı olması da imkânsız değildir.⁴⁶

Sonuç

Nefsin cevher oluşu meselesinde İslam Meşşâî filozoflarının ileri sürdüğü argümanları temelde dört kısımda tasnif edebiliriz. Bu argümanlardan birincisine dayanarak nefsin cisim ve cismani olandan farklı olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda nefsin cismin aksine pek çok suretleri ve hatta zıt suretleri ve anlamları aynı anda idrak etmesi ve ayrıca nitelik ve arazları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceğı gibi hususlar delil gösterilmektedir. Bu yöndeki izah ve delilleriyle İbn Miskeveyh'i takip eden Tûsî'nin duyusal idrakin nefsanî idrake kıyasla yetersizliğı yönündeki açıklamalarının da İbn Sînâ'yı hatırlattığı söylenmelidir. Kaynağı itibariyle İbn Sînâ'ya ait olan bu deliller he ne kadar Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi düşünürlerce eleştirilmişse de, İbn Rüşd'ün karşı eleştirileri dikkate alındığında hem İbn Sînâ'nın hem de onu izleyen Tûsî'nin isabetli olduğu görölmektedir.

İslam filozoflarının nefsin bedenden mufarık soyut bir cevher olduğuna dair ikinci argümanı akli bilginin nitelik itibariyle duyusal bilgiden farklı olduğu hususundaki izah ve açıklamaları oluşturmaktadır ki, bu epistemolojik bir temellendirme olarak nitelendirilebilir. Zira filozoflar bu eksenindeki argümanla akli bilginin duyu bilgisine göre epistemik doğruluk değerini açıklamaya ve temellendirmeğe çalışmışlardır. Doğrusu, İslam filozoflarının bu argümanı her hangi bir eleştiriye tabi tutulmamıştır. Nitekim aklın duyusal verilerin epistemik olarak doğru ve yanlışlığını belirleyen kuvve olduğu konusunda İslam düşünürleri ittifak içindedirler.

⁴⁶ Bk. Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, s. 195.

Nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin üçüncü argümana gelince, İslam filozofları bilginin bölünemeyen soyut bir kavram oluşundan hareketle bilginin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak şekilde hulûl ettiği nefsin de bölünemeyeceği düşüncesini ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre nefis bölünemez ve yalındır. Dolayısıyla nefis bileşik olan cisimden farklıdır ve onun taşıdığı özellikleri taşımaz. Daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu delile de İbn Kayyim el-Cevziyye, Fahreddin-i Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eleştiri yönelttiğini görmekteyiz. İbn Kayyim ve Râzî'nin bu yöndeki eleştirilerinin isabetli olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, Tûsî'nin de bu eleştirilere yönelik cevabının yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Gazzâlî'nin eleştirilerine gelince: Bunlar ilk başta isabetli eleştiriler olarak kabul edilse de, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevabı hem İbn Sînâ'nın hem de ondan doğrudan etkilenmiş olan Tûsî'nin söz konusu delillerinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Tûsî'nin yer verdiği açıklamalardan da görüldüğü üzere İslam filozoflarının nefsin soyut bir cevher olduğuna dair son argümanları bedenın ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür ki, bu delil ontolojik argüman kategorisinde değerlendirilebilir. Esasen İbn Sînâ kaynaklı olan bu delilin de Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olduğunu görüyoruz. Akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduklarını belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışan İbn Rüşd'ün bu yöndeki açıklamalarının da yeterli ve ikna edici olduğu söylenemez. Fakat tahlil sonucunda Gazzâlî'nin meseleyi sırf fiziksel boyutta ele aldığı görülmektedir ki, onun zikredilen delile karşı yönelttiği eleştirinin isabetsiz olduğunu gösteren husus da burasıdır. Öte yandan Gazzâlî'nin bedenın zayıflamasıyla bazı duyuların güçleneceği yönündeki iddiasının filozofların tecrübeye dayalı söz konusu delili karşısında ihtimalden öteye geçmediği görülmektedir.

Böylece nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmek üzere İslam filozoflarınca ileri sürülen argümanlar ve bu yöndeki açıklamaların metafizik, ahlak ve eskatolojik açıdan büyük öneme haiz olduğunu söyleyebiliriz. İslam filozoflarının nefsin bedenden mufarik soyut bir cevher olduğuna dair argümanları temelde nefsin cisimden farklı özelliklere sahip olduğu ve akli bilginin duyu bilgisinden farklı olduğu yönündeki iki temel yaklaşıma dayanmaktadır. Bu konuda genellikle İslam Meşşâî geleneğinin yaklaşımlarını benimseyen Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin genellikle daha önce mezkûr meselede İslam filozoflarına Gazzâlî tarafından yöneltilen eleştirilere cevap verecek nitelikte olduğu söylenebilirse de, bu eleştirilerden bazısına Tûsî'nin metinlerinde yanıt bulamayışımız, filozofun izahlarının belli ölçüde yetersizliğini göstermektedir. Ayrıca, nefsin bedenden mufarik soyut bir cevher olduğu bağlamındaki felsefi argümanlara Gazzâlî'nin yönelttiği söz konusu eleştirilerin büyük bir kısmının da tutarsız olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdullah Ni'met, el-Edilletü'l-celiyye fî şerhi'l-fusûlî'l-Nasîriyye (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1986.
- Ali Kuşçu, Şerhu't-Tecrîd (Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf içinde), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311, II/344, 503-504.
- Durusoy Ali, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri. İstanbul: MÜİF Yay., 1993.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938.
- el-Aclûnî İsmâil b. Muhamed, Keşfü'l-hafâ'. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1932. II/262.
- el-İsrâ 17/85.
- er-Râzî Fahreddin, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay. Ankara: Öncü Basımevi, 2002.
- er-Râzî Fahreddin, Kitâbü Meâlimi usûlî'd-dîn. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992. ez-Zümer 39/42.
- Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla, nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'lmeşrik, 1985.
- Fârâbî, Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde, nşr. Muhsin Mehdî. Kasablanka: Dârü'l-beyzâ, 1989.
- Fârâbî, Risâle fî isbâtî'l-mufâarakât. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1926.
- Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri. İstanbul: Klasik Yay., 2004.
- Gazzâlî, Kimyâü's-saâde (Mecmûatü resâil içinde), nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1409/1988.
- Gazzâlî, Meâricü'l-Kuds, çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2005.
- İbn Hazm, el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, nşr. Muhammed Enîs Ubâde ve Muhammed Fehmî esSercânî, Kahire: Mektebetü'n-Nâsir, ts.
- İbn Miskeveyh, el-Fevzü'l-asgar, nşr. Sâlih Uzeyme. Tunus: Beytü'l-hikme, 1987.
- İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk, nşr. İbnü'l-Hatîb. Baskı yeri yok: Matbaatü'lasiyye, 1398.
- İbn Rüşd, Risâletü'n-nefs, nşr. Cîrar Cihâmî ve Refîk el-Acem. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1994.
- İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: O.M.Ü. Yay., 1986.

- İbn Sînâ, Adhaviyye fî meâd: el-Adhaviyye fî'l-meâd, nşr. Hasan Âsî. Beyrut: Müessesetü'l-câmiyye, 1407/1987.
- İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, nşr. Süleyman Dünyâ. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992.
- İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-maârif, 1960, III-IV/ 779-780.
- İbn Sînâ, el-Mübâhasât, nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1992.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed. Tahran: İntişârât-ı Nâsir-ı Hüsvrev, 1924, I/178-179.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed. Kahire: el-Hey'e tü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1395/1975.
- İbn Sînâ, et-Ta'likât, thk. Abdurrahman Bedevi. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ, Kitâbü'l-Mübâhasât (Aristû inde'l-Arab içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-nehdâtü'l-Misriyye, 1947.
- İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfakü'l-cedîde, 1405/1985.
- İbn Sînâ, Mebhas anî'l-kuva'n-nefsânîyye (Ahvâlü'n-nefs içinde), nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952.
- İbn Sînâ, Risâle fî ma'rifeti'n-nefsî'n-nâtika ve ahvâlihâ (Ahvâlü'n-nefs içinde), nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952.
- Kutluer İlhan, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Nasîrüddîn-i Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, nşr. Müctebâ Minovî ve Ali Rıza Haydarî. Tahran: Şirket-i Sehami, 1369 hş.
- Nasîrüddîn-i Tûsî, Ecvibetü mesâili İzzeddin Ebî'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî (a.mlf., Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye içinde), nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûhşigâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383.
- Nasîrüddîn-i Tûsî, Tecrîdü'l-i'tikâd, nşr. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Tûsî Nasîrüddîn, Ecvibetü mesâilî's-Seyyid Ruknüddîn el-Esterâbâdî (a.mlf., Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye içinde), nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûhşigâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383.
- Tûsî Nasîrüddîn, en-Nüfûsü'l-ardîyye (a.mlf., Telhîsü'l-Muhassal içinde), Beyrut: Dârü'ledvâ, 1405/1985.
- Tûsî Nasîrüddîn, Risâletü'n-Nasîriyye (Telhîsü'l-Muhassal içinde), Beyrut: Dârü'ledvâ, 1405/1985.
- Tûsî, Bekâü'n-nefs ba'de bevârî'l-beden (a.mlf., Telhîsü'l-Muhassal içinde), Beyrut: Dârü'ledvâ, 1405/1985.

Kutbüddin-i Şîrâzî'nin Şerhu Hikmeti'l-işrâk Adlı Eserinde Ontolojik Bakımdan Külli-Cüzi Ayırımı

Arş. Gör. Dr. Yusuf ÖTENKAYA*

Giriş

Şehâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserini Meşşâî düşünce geleneğine karşıt perspektif ile telif ederek onların usul ve epistemolojilerini tenkit etmiştir. Mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi alanlarda tanımın mahiyeti, hilomorfizm, cisim, (berzah) nurun çeşitleri, görme/görülme gibi meseleler ile ilgili ontolojik bakımdan bir dizi inceleme ve tespitlerde bulunarak alternatif düşünceler geliştirmiştir. Aristoteles (MÖ 322) düşünce geleneğinin devamı olarak görülen Meşşâîlerin hangi hususlarda sınırlı kaldıklarını ele alıp bunları geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu hususta müstakil incelemelerde bulunan John Walbirdge'e göre Sühreverdî'nin temel amacı bahsi geçen ilim ve disiplinlerde alternatif düşünce geliştirerek odak noktasının *nur* olduğu yeni bir ilim tesis etmektir.¹ Meseleye benzer doğrultuda yaklaşan Mahmut Kaya, İsrâkîliğin, İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (*istidlâl*) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşfî, zevkî) dayanan teosofik düşünce sistemi olduğunu belirtmiştir.² Eserin niçin telif edildiği üzerinde duran Seyyid Hüseyin Nasr ise *Hikmetü'l-işrâk* düşüncesini anlamının ancak bedenden mücerret bir biçimde nefis/kendilik ile irtibat kurmakla mümkün olduğunu ifade ederek Sühreverdî'nin bu eseri kendisine gelen ilham sayesinde yazdığını söylemiştir. Bu eserin derin manasını da ancak bu kıvamda olan insanların anlayabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca eserin hususi olarak teorik felsefe ile tatmin olmayıp hikmet (*gnosis*) arayışında olanlar için te-

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, yusufotenkaya@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6721-4888

¹ John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb Al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 40.

² Mahmut Kaya, "İşrâkîlik," *İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Ansiklopedisi, 2001), 23/438.

lif edildiğini belirtmiştir.³ Dolayısıyla Sühreverdî'nin söz konusu eserini Aristotelesçi yöntemi benimseyen Meşşâî geleneğe alternatif olarak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda İşrâkîliği hakikate ulaşmanın miyarı olarak gördüğü söylenebilir.

Diğer taraftan Kutbüddin-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* adlı eseri ile Sühreverdî'ye şerh yazarak İşrâkî kavramlarını Meşşâî ıstılahları ile açıklamıştır. Bunun nedeni Meşşâî kavramlarının karşılıklarının daha fazla biliniyor olmasıydı. Bununla birlikte Tahir Ulu'nun iddiasına göre Şîrâzî, Meşşâî ıstılahlarını kullanarak bir hayli kalabalık olan Meşşâî temayüllü âlimlere takip ettikleri usul ve ilimdeki sınırlılıklarını ispatlamak istemiş olabilir.⁴

Kutbüddin-i Şîrâzî, Meşşâîlerin düşmüş olduğu hatalardan dolayı soyut anlamları ve varlıkları müşahede edemediklerini ifade etmektedir. Zira soyut anlamlara ve varlıklara kıyasî delil ve tanımlarla ulaşılması mümkün değildir. Bilakis nefsin bedenden soyutlanarak üstündeki nurları müşahede etmesi ile olur.⁵ İşrâkîliği, *el-hikmetü'z-zevkî* olarak ifade eden Şîrâzî, buradan sağlanan kazanım ile kişinin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması olduğunu belirtmiştir. Şîrâzî'ye göre Aristoteles, Platon (MÖ 427-347) üzerinden kendisine kadar gelen el-hikmetü'z-zevkîyi bozmuştur. Meşşâîlerin benimsediği bahsî metodu da bu nedenle eleştirmektedir. Zira Şîrâzî'ye göre sezgi ve keşf, insanın ilahi hakikatleri elde etmesinin biricik yoludur. Şîrâzî'ye göre "sahih bir keşf, sahih bir bahs, tam bir zevk ve tecerrüde sahip olan Platon, teorik ve pratik hikmetin reisi'dir."⁶

Külli Varlık

Kutbüddin-i Şîrâzî, İşrâkî usulüne bağlı kalarak Sühreverdî'nin muğlak kalan pek çok yönünü şerh etmiştir. Öncelikle mantık ilminden istifade ederek bütün teorilerini bu zeminde işlemiştir. Bu bağlamda lafzın manaya delaleti hususunda bütüne delalet eden lafzın kullanımını *kasıtlı delalet* olarak adlandırmaktadır. Örneğin insanın canlı ya da nâtik (düşünen) olarak tanımlanması bu şekildedir.⁷ Anlamın bir kısmını kastediyorsa *imalı/örtük delalet*

³ Sayyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (London and New York: Routledge Publishing, 2013), 166.

⁴ Tahir Ulu, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü," *Marife* 2 (2016): 221.

⁵ Adem Evmeş, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşâî Tanım Teorisine Eleştirileri: Şerhu Hikmetü'l-İşrâk'ı Bağlamında Bir Tahlil," *Dergiabant* 11/1 (2023): 170-171.

⁶ Gülizar Ekinci, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri," *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022): 763-765.

⁷ Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk Sühreverdî*, thk. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkik (Tahran: Müessese-i Mütalaat-i İslâmî Dânişgâh, 1380), 36.

olarak adlandırılmaktadır. Çatının duvara delalet etmesi imalı delalet türündedir. Çatıdan bahsedilmesi aynı zamanda imalı/örtük bir şekilde duvara delalet etmektedir. Bununla birlikte bazı şeylerin cüzleri olmadığından kasıtlı delaletin imalı delaleti gerektirme zorunluluğu yoktur. Külli, has (spesifik) olan şeye hususları ile delalet etmez. Örneğin bir kişi ben bir canlı gördüm derse, bir insan görmedim diyebilir. Ancak ben bir cisim ya da iradesi ile hareket eden bir şey görmedim diyemez.⁸

Geleneksel olarak tarif, haricî dünyanın bilgisine ulaşılabilir yollarıdır. Sühreverdî bu hususta Meşşâîleri ciddi anlamda eleştirmektedir. Ancak buna rağmen onların bilgiye ulaşma yollarının tamamen geçersiz olduğunu söylemez. Yapmaya çalıştığı şey sadece kesinliğe ulaşma noktasında onların eksikliklerini ortaya koymaktır. Şîrâzî'ye göre bir şeyin hakikati yalnızca maddesi ile değil, aynı zamanda müşahhas yönleri ya da arazları ile de bilinir. Dolayısıyla fasl (*differentia*) yani şeyin ayırt edici yönleri bilinmezse o şeyin tanımı tam olarak yapılamaz. Sühreverdî'ye göre bir şeyi tarif ederken cins ve faslın yekvücut bir hâl aldığı durumda söz konusu şeyleri idrak etmek mümkün değildir. Zira o şeyin cins ve faslı tıpkı renkler gibi bir ve aynı şeydir. Örneğin "insan düşünen varlıktır" denildiğinde ortada cins ve fasl ayrı ayrı bulunmaktadır. Fakat renkte durum böyle değildir. Renk fasl olmaksızın cinstir. Bu nedenle de onun tarifi cins ve faslı kuşatacak bir biçimde yapılamaz.⁹ Sühreverdî'nin tanım teorisinden anlaşıldığı üzere faslı bulunmayan küllinin tanımının yapılması imkânsızdır.

Şîrâzî, külli varlık olarak ifade edilen şeyin hâricî değil, zihinde olduğunu belirterek zihnî varlık tartışmalarında farklı bir veçhenin oluşmasına vesile olmuştur. Basit-mürekkebe varlık kavramsallaştırması ile her hakikatin (*mahiyet*) ya hâricî ya da zihinde var olduğunu belirtmiştir. Örneğin renk, canlı, vahdet gibi zihinde kendisinin bir cüzü olmayan şeylerin *basit* olduğunu ifade etmiştir. Şayet zihinde söz konusu şeyin bir cüzü olursa o hâlde bu basit değil, *mürekkebe*dir. Zira bu, kendi varlığını zorunlu kılan bir cisimden meydana gelmiştir.¹⁰ Örneğin herhangi bir hayvan, cisim ve yaşamasına imkân sağlayan bileşenlerden oluşmuştur. Bir şeyin spesifik (hâs/hususi) tarafı ise yalnızca kendisine aittir. Örneğin insanın düşünme yetisi bu şekildedir. Ona ait olan şey ya ona denktir ya da ondan daha spesifiktir. Hakikat, (*mahiyet*) ayrıntı arazlara sahip olabilir; örneğin insanın gülmesi ona muarız olan bir

⁸ Şihâbeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, thk. İnam Haydüre (Beyrut: Darü'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 2010), 5; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 37-38.

⁹ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (London: Curzon Press, 2014), 93-95.

¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 44-45.

durumdur. Ya da hakikat, üçgenin üç açıdan oluşma zorunluluğu gibi lazım (*lâzım/zatî*) arazlara sahip olabilir. Aynı şekilde zencinin siyah olma zorunluluğu da bu türdendir. Tahayyül anında bile üçgeni üç açıdan, zenciye siyahlıktan ayrı düşünmek imkânsızdır.¹¹ Zatî-ayrık araz ayırımı ile Şîrâzî, Meşşâî düşünceye ciddi anlamda itiraz ederek zatî arazları araz olmaları ötesinde zorunlu olduklarına işaret ederek hamledildikleri şeyden ayrı düşünülemediğini belirtmektedir.

Varlık-mahiyet mevzuunu açımlayan Sühreverdî, hangisinin takaddüm ettiğini tartışmaktadır. Meşşâîlere göre varlık asıl olan ve öncelikli şeydir. Mahiyet ise ona nispetle ikincildir, arazîdir. Şîrâzî bu düşünceye karşı çıkarak varlığın kendisini nesnelerden soyutlayan/tecrit eden akıl dışında haricî gerçekliğe sahip olmadığını öne sürmüştür. Örneğin demirin varlığı ele alındığında bahsedilecek şeyler tam olarak mahiyetine dairdir. Bir başka ifadeyle mahiyetinden ayrı bir gerçekliğe sahip değildir.¹² Sühreverdî'ye göre bir şeyi bilmek onun mahiyetini bilmektir, varlığını değil. Zira Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye karşı itirazına göre varlık sadece kavramdır ve onun haricî gerçekliği ya da tecellisi yoktur. Ona göre bütün varlıklar eşit bir şekilde vardır. Bu da varlığın külli bir durumda olduğunu göstermektedir. Nitekim "beyazlık" gibi şeylerin külli doğaları vardır. "Varlık" saf beyazlık değilse o hâlde külli kavram değil, cüzi olur. Buradan hareketle Sühreverdî, varlığın, "mücerret zihnî varlık" olduğunu belirtmektedir. Buna karşın hususi mahiyet ise aktüel varlığa sahiptir. Böylelikle bir objeyi siyah ya da beyaz yapmaktadır. Külli bir kavram olarak varlık, tecelli edebilmek için var olan bir şeye ihtiyaç duyar. Bu anlamda mahiyet, fiilî şekilde "olmak" açısından varlığı öncelemektedir. Dolayısıyla varlığın mahiyete bağlı olduğu çıkarımı yapılabilir.¹³ Sühreverdî'nin asıl amacı, varlığın fiilî gerçekliği olmadığını göstermektir. Bilakis fiilî bakımdan gerçekleşmek için var olana ihtiyaç duymaktadır.

Tasavvur-tasdik ayırımı yaparak zihnî varlığı ayrı bir kategoride değerlendiren Sühreverdî, "sizde o an bulunmayan bir şeyi idrak ederseniz, o şeyin sizdeki gerçekliğinin suretini dikkate alarak kavrayabilirsiniz",¹⁴ diyerek aynı zamanda o şeyi tasavvur ettiğinizi belirtmektedir. Ancak söz konusu şeyin mahiyeti gaip ise, bir başka ifadeyle sizde mevcut bir iz/işaret olmadan bir şeyi bilerseniz, bilmeden önceki ve sonraki durumun benzer olduğunu ifade etmektedir. Herhangi bir şeye karşılık gelmeyen şeyin iz/işaretine sahipseniz olduğu gibi onu bilemezsiniz ki bu durum tasavvurdan ziyade tasdik

¹¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 45-46.

¹² Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition*, 166.

¹³ Razavî, *Suhrawardî*, 33-34.

¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 5-6.

ile ilgili bir durumdur. Dolayısıyla idrak edilen şeyde karşılık (*mısdak*) olmak zorundadır ki buna suret denilmektedir.¹⁵ Şîrâzî, tasavvur-tasdik ayırımı neticesinde külli varlığın mahsusa ait olmadığından kendisine işaret edilemeyeceğini düşünmekte ve söz konusu varlığı tasdikî olarak kabul etmektedir. Şîrâzî aynı zamanda hariçte olmayan fakat zihinde mevcut olan varlık, birlik, renk, zorunluluk, mümkünlük gibi hususlarda Meşşâîleri tenkit ederek zihnî varlığın yalnızca ayanda var olan nesnelerin zihindeki suretleri olmadığını ortaya koymuştur. Tekil olarak kendisine işaret edilebilen renkler, nesneler elbette hariçte bulunmaktadır. Ancak külli olarak renk, birlik ve varlık yalnızca zihinde mevcuttur.¹⁶ Dolayısıyla sureti olmayanın ya da zihinde olan varlığın tasavvur edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Sühreverdî düşüncesinde olduğu gibi Şîrâzî'de de külli mana, zihin dışında tahakkuk edemez. Şayet böyle olsaydı haricî mahiyetlerden farklı olan müşahhas bir hüviyeti olurdu. Dolayısıyla külli değil, spesifik (cüzi/tikel) bir şey olurdu.¹⁷ Bir şey zihnin dışında/hariçte varlığa sahipse zihinde olan şey ona (hariçtekine) karşılık gelmek zorundadır. Buna karşın sadece zihinde varsa o şeyin zihin dışında (hariçte) varlığı yoktur. Haricî varlık, ortaklığın olmadığı; başkasının kendisinden ayrı özelliklerinin olduğu cüzi varlığa karşılık gelirken zihni varlıkta ortaklığa engel bir durum söz konusu değildir.¹⁸

Bir şey, onu bilmeyen birisi için tanımlanırsa, bu tanım bu şeye spesifik olan cüzlerden oluşur. Cüzler ile yapılan tanım, tanımlanan şeyden daha açık/hususi olur. Tanım araçları/nesneleri, tanımlanan şeyden daha önce bilinmektedir. Örneğin “ateş, ruha benzeyen bir maddedir” ifadesi yanlış bir önermedir. Zira ruh, ateşten daha belirsiz bir şeydir. Benzer şekilde “Güneş, gündüz doğan bir yıldızdır” ifadesi de yanlış bir önermedir. Zira gündüz, sadece doğan Güneş ve belirli bir zaman aralığı ile bilinmektedir. Dolayısıyla hakikatin (varlık) tanımı, sadece ifadenin ikamesi (yerini alan şey) değildir. Çünkü bu durum yalnızca gerçekliği bilen için faydalı olup ifadenin manası konusunda belirsizdir.¹⁹ Sühreverdî'nin tanım teorisini şerh eden Şîrâzî, tanımın spesifik şeyler aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir. Örneğin ateşin kendisine nispetle daha genel olan ruha benzetilmesi tanım teorisi açısından problemidir. Aynı şekilde gündüzün ne olduğunu bilmeyen birisi için Güneş'in gündüz doğması da mana itibarıyla anlaşılmayacaktır. Dolayısıyla öncelikle gündüzün mahiyeti ortaya konulmalıdır. Aynı zaman-

¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 40.

¹⁶ Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, 45-46; Evmeş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî”, 226.

¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 48.

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 48-49.

¹⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 54-55.

da külli varlık olarak addedilen şeyin herhangi bir cüzü olmadığında tanımın ne şekilde gerçekleşeceği meselesi Meşşâî düşünceye karşı geliştirilmiş en büyük itirazlardandır. Nitekim bu hususta tanımın mahsus şeyler ile yapıldığında külli varlığın nasıl anlaşılabileceğini şu şekilde sorunsallaştırmaktadır: *“Tanım, somut ya da hissedilebilir şeyler ile gerçekleşiyorsa hissî olmayan şeyler nasıl anlaşılacak! Meşşâîlerin bahsettiği üzere tanım yoluyla (bi'l-hadd) aklî ve nefsî cevherleri tarif etmek çok zordur.”*²⁰

Şîrâzî'ye göre Meşşâî geleneğin Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l-Vücûd*) kavramsallaştırması da sorunludur.²¹ Bunun nedeni zorunluluğun varlığın sıfatı hâline getirilmesidir. Bu nitelik de onun zatıyla kaim olmasını engeller ve onu muhtaç hâle getirir ki bu durumda “mümkün” kategorisinde olur. Her mümkün de başkası ile kaim olduğundan Tanrı için Zorunlu Varlık ifadesi problem teşkil etmektedir. Zorunluluk hâli varlığa eklenirse ve kendi özsel/zatî varlığı yoksa o tabi durumda olur ve hem zorunlu hem de arazî olur. Ayrıca bir şeyin zorunluluğu o şeye takaddüm eder, onu önceler ve kendi başına bir şey olmasına engel olur. Nitekim bir şey önce varlık kazanıp sonra zorunlu olmaz, bilakis önce zorunlu olur daha sonra varlığa sahip olur. Bir başka ifadeyle zorunluluk, varlığı önceler.²² “Zorunlu Varlık” tabirindeki vucûbiyet ifadesi, “bir nedenin değillesmesi/olumsuzu” anlamında tefsir edilemez. Zira zorunluluk, istighnanın neden olduğu bir şeydir. Dolayısıyla bu durumda zorunluluk istighna hâlinin nedeni olmuş olur ki bu da Tanrı için düşünülemez. Şayet zorunluluk, onun zatına zait bir şey ise bu durumda tekessür hasıl olur. Hâlbuki onun varlığında çokluk imkânsızdır. Bu durum zaten onların (Meşşâîler) argümanlarıyla da çelişmektedir.²³

Cevher-Suret Sorunu

Sühreverdî, Meşşâîlerin bilgi probleminde getirdikleri çözümü de eleştirmektedir. Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî'ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı heyulanın (*cevher*) doğrudan algılanması gerekirdi. Hâlbuki heyula ancak bir suret (*hey'et*) kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İşrâkîlik'te ise bilincin sebebi nurdur. Her şey nurdan sudûr eder ve yine nura döner. Bir şeyin algılanması o şeyin terkindeki nurun yoğunluğuna bağlıdır.²⁴ Dolayısıyla İşrâkî epistemolojide nur ile olan iltisak ölçüsünde hakikate ulaşılabilceği görülmektedir.

²⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 58.

²¹ Evmeş, “Kutbuddin eş-Şîrâzî”, 223.

²² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 191-192.

²³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 247.

²⁴ Kaya, “İşrâkîlik”, 23/439.

Şîrâzî'ye göre hariçte/zihnin dışında varlığa sahip olan bir şey, başka bir şeyde mevcutsa ve tamamıyla o şeye yayılmışsa bu şey hey'et (suret) olarak adlandırılmaktadır. O şeyde mevcut değilse ve tamamen ona yayılmamışsa heyula (cevher) olarak adlandırılmaktadır.²⁵ Ancak şunu hatırlatmakta fayda var ki İshrâkî düşüncede cevher ve suret külli varlıklardır. Bununla birlikte suret, cisim ile karıştırılmamalıdır. Zira cismin, kendisine işaret edilen maddesi vardır ve her zaman boyu, eni ve derinliği bulunmaktadır. Suretin bunlardan hiçbirisi olmadığı için cisimden farklıdır. Cisimlerde somutluk ve maddesellik varken örneğin siyahlık ya da beyazlık farklı bir şeydir. Bunlar cevhere ve cisme eklenir ve bu nedenle de onlardan farklı olup surete ilişkindir.²⁶ Dolayısıyla cevher-suret külli olmakla birlikte birinin diğerine önceliği söz konusu değildir. Zira her ikisi de birbirini eş zamanlı olarak tamamlayabilir.

Meşşâîler, cevherin varlığının suret olmadan düşünülemeyeceğini belirtmektedirler. Bir başka ifadeyle, cevherin *bilkuve* olduğunu iddia etmektedirler. Suretlerin de cevher olmadan düşünülemeyeceğini iddia ederler. Ancak bu makul bir ifade değildir. Zira bir şey eş zamanlı olabilir. Bu durumda biri olmazsa diğeri de olmaz.²⁷ Dolayısıyla cevherin, suretin nedeni olduğu ya da ona takaddüm ettiği meselesi apriorik bir önermeden ibarettir.

Meşşâî düşünceye göre cevher, suretten bağımsız değildir. Şayet suretten bağımsız olursa ya bir ya da çok olmak zorundadır. Fakat çokluk (kesret) ayırt edici bir şey gerektirir ve bu farklılık da sadece suret ile olur. Diğer taraftan cevher, birlik ile karakterize edilirse onun vahdaniyeti zatı ile olmak zorundadır. Bu durumda da herhangi bir koşulda kesret hâlinde olamaz. Aynı zamanda vahdaniyet, bölünememeyi gerektirir. Biz (İshrâkîler) ise cismin sadece miktarı (büyüklük) olduğunu iddia ettiğimiz için cevheri incelemeye ihtiyaç duymuyoruz. Bu delillerden bahsetmemizin tek nedeni Meşşâîlerin hatalarını göstermektir.²⁸ Görüldüğü üzere İshrâkî düşüncede madde-suret anlayışının merkeziliğinden ziyade her ikisi eş zamanlı olarak cisim kategorisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in hilomorfizm anlayışı ve Meşşâîlerin bu anlayışı sürdürmelerine karşı yeni bir alternatif geliştirilerek madde bir bütün olarak sureti de ihtiva edecek şekilde cisim olarak kabul edilmiştir.

Aristotelesçi evren tasavvurunda madde-suret asıl olarak çalışmaktadır. Sühreverdî ise cisimleri karanlık olarak düşünür ve Aristotelesçi suretleri ko-

²⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 169; Evmeş, "Kutbüddin eş-Şîrâzî", 223.

²⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 169-170.

²⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 214-215.

²⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 216-217.

ruyucu nurlara dönüştürür. Aynı zamanda cismi haricî olarak, basit madde olarak tanımlar. Birleşme ve ayrılmaya haiz durumdadır. Zatı itibariyle cisim, türlerin suretini kabul etme yönüyle heyuladır.²⁹ Diğer taraftan Meşşâîler bir cismin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia etmektedirler. Fakat sonsuza kadar bölünebilirse cisim ve onun cüzleri miktar bakımından eşit olur. Zira her ikisi de sınırsız bölünebilmeleri hususunda eşittir. Ancak bu durumda külli olan ile cüzi olanın eşitlenmesi gerekir ki bu muhaldir.³⁰

Akli İtibarlar/Nurlar Âlemi

Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar *saf/mücerret nurdur* ve bunların zatlari itibariyle madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda *kâhir nurlar* denilmektedir. Tanrı, akıl, melekler, idealar ve insani nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise *arazî nur* ismiyle adlandırılmaktadır.³¹ Ayrıca bunlar *müdebbir nur* diye de bilinmektedir. Cisimler (*berâzih*) ve fiziki nesneler gibi şuurdan yoksun varlık türleri ise *asil karanlığı*; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise *arazî karanlığı* temsil etmektedir.³²

İşrâkî düşüncede var oluşun kaynağı nurdur. Şîrâzî'ye göre nur, apaçık olması hasebiyle tarife gereksinim duymaz. Zuhur ise ya akıl ve nefis gibi kendisiyle kaim cevherî zattır ya da ruhani veya cismani şekilde başkası ile kaim nurani suretlerdir. Çünkü yokluğa nispetle varlık, gizliliğe nispetle açıklık gibidir. Dolayısıyla yokluktan varlığa gelmek açısından mevcudat, gizlilikten açıklığa ya da zulmetten nura kavuşmak gibidir. Bu bakımdan varlık ve var oluş tamamıyla saf nura dayanmaktadır.³³ Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre zulmetin ya da yokluğun ontolojik bir varlığı olmayıp bu durum henüz nurun tahakkuk etmemesi hâlidir.

Sühreverdî, Varlık kavramı yerine Nur kavramını kullanmıştır. Sühreverdî'ye göre Varlık kavramının zihin dışında karşılığı yoktur. Nur'u zorunlu, karanlığı ise mümkün olarak ele alıp ayrıca müstakil olarak karanlığın ontolojik varlığının olmadığını, bunun yerine ışığın az ya da hiç olmamasına bağladığını ifade etmektedir.³⁴

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawadi, Ibn Arabi* (New York: Caravan Books, 1976), 68; Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition*, 167-168.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 233;

³¹ Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 60; Aminrazavi, "Shihab Al-Din Suhrawardi," 28.

³² Kaya, "İşrâkîlik", 23/439; Nasr, *Three Muslim Sages*, 70.

³³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 275.

³⁴ Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, 40-42.

İşrâkî düşüncede nur, *saf* (kendinde nurun olduğu) ve *arazî* (kendinde nurun olmadığı) olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl, saf nur kategorisinde yer almaktadır. Kendi mahiyetinde nur olmayan cisim, (*berzah*) kendisine muarız olacak nura gereksinim duymaktadır.³⁵ Şîrâzî'ye göre cisim, saf/mücerret nura tabidir. Karanlık cisimler karanlık veçhelere, şekillere ve miktara dair özelliklere sahiptir. Bunlar berzahta belli bir özellik (tikellik/hususilik), sınır ve limitin olmasına yol açar. Berzahların birbirinden farklı olduğu şeyler, zatı gereği kendilerine ait değildir. Zira kendi zatlarından kaynaklansaydı bütün berzahlar müşterek olurdu. Bu nedenle de berzahlar, diğeri sayesinde vardır. Aynı şekilde Karanlık cisimler bağımsız (*gani*) olsaydı onların varlığı mücerret nura (saf nur) ihtiyaç duymazdı. Berzah, zatı ile gani ve zorunlu olsaydı, hususî karanlık suretler ve diğer bu şekildeki varlıklar ile gerçekleşmek durumunda olurdu.³⁶ Meseleyi daha açık bir şekilde ele alan Edward J. Jurji'ye göre berzah genel olarak cisim anlamında kullanılırken spesifik olarak insan bedenine matuftur. İnsan bedeni kendisine nurun gelmesini engeller vaziyettedir. Ancak bunu aşip mücerret nur ile iltisak kurduğunda gerçek mahiyetini tahakkuk ettirebilmektedir.³⁷

Sühreverdî yalnızca Varlık kavramı yerine Nur kavramını yerleştirerek Meşşâîlerden ayrılmaz. Aynı zamanda Nur kavramının Meşşâîlerdeki Varlık kavramından hangi yönleriyle ayrıldığını da ortaya koyar. Onun iddiasına göre nura vakıf olmak ancak mistik (keşfî) tecrübeyle olmaktadır. Sühreverdî'ye göre (i) Yaratıcı nurdur. (ii) Soyut akıllar nurdur. (iii) Platonik formlara (arketip; adalet, iyilik, güzellik vb.) sahip olan her bir tür kendisi ile kaim mücerret nurdur.³⁸ Sühreverdî'nin geliştirdiği İşrâkî metodu benimseyen Şîrâzî, Nur kavramını kullanmaya devam ederek onun hakikatine istidlâlî yöntemle değil, keşfî bir şekilde ulaşılabileceğini iddia etmektedir. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Cevdet Kılıç, Meşşâîlerin varlık kavramı, Sühreverdî'nin Nur kavramı ile karşılandığını belirtmiştir. Ancak burada bir fark vardır. Varlık, akıl yürütme ve delillendirme ile kavranamaz. Bu hususta fiziksel süreçten ziyade manevi müşahade ve işrâk gerekmektedir.³⁹

Diğer taraftan mücerret nura duyu yoluyla işaret edilemez. Kendisine işaret edilebilen herhangi bir nurun *arazî nur* olduğunu bildiğinden mücerret

³⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 69; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 277; Mehdi Aminrazavi, "Shihān al-Dīn Suhrawardī", *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. Sayyed Hossein Nasr-Mehdi Aminrazavi (London, 2020), 28; Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi", 61-62.

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 280.

³⁷ Edward J. Jurji, "The İsrâqî Revival of al-Suhrawardī," *Journal of the American Oriental Society* 60/1 (1940): 94.

³⁸ Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, (Tokyo: Philosophy East and West, 1973), 62; Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, 57-58;

³⁹ Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi", 58.

nura işaret edilemeyeceğini bilirsin. Bu nur ne bir cisme yerleşebilir ne de uzamsal yönleri sahiptir. Diğer taraftan arazî nurun kendisinde nur yoktur. Çünkü onun varlığı başkasına muhtaçtır. Mücerret nurun ise kendisinde ışıktır. Bu nedenle kendinde ışığı olan her şey mücerret nurdur.⁴⁰ Meşşâiler, her şeyin yaratıcısının mücerret varlıktan başka bir şey olmadığını söylerler. Ancak onlar tarafından ortaya konulan cevher incelendiğinde onun basit varlık olduğu ortaya çıkar. Cevher kesinlikle mahiyeti olan bir şey değildir. Ancak bazı hususları (tikellikleri) olduğunda onun bir mahiyet ya da herhangi bir varlık olduğu ifade edilebilir.⁴¹ Nitekim İshrâkî düşüncede cevher-suret sorunsalında ortaya konulduğu üzere cevher ve suret eş zamanlı bir şekilde birbirine takaddüm etmeden cisim olarak meydana gelerek varlık/mahiyet kazanmaktadır.

Nûrû'l-envâr

Şîrâzî'ye göre Tanrı gerçek/mutlak anlamda her şeyden münezzeh varlıktır. Nitekim zat-sıfat ilişkisini açıklayarak onun eşsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Onun teorisine göre bir şeyin zatı ya da kemalatı başka bir şeye dayanmıyorsa *ganî*dir. Ancak onun zatı ya da kemalatı başka şeye bağlı ise *fakîr*dir.⁴² Bir şeyin sıfatları, doğrudan kendi zatından gelen ve başkasının neden olduğu şeyler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlkinde bir şeyin başkasının varlığına ihtiyacı bulunmamaktadır. Örneğin şekil bu durumda olup kendi zatına zait herhangi bir niteliğin muarız olmasına ihtiyaç duymaz. İkincisi ise başka varlığa gereksinim duyar. Bu ise kendi zatından ziyade kendisini tamamlayacak, ona muarız olacak şeylere ihtiyaç duymaktadır. Örneğin ilim ve kudret gibi mastarlar başka bir şeye muarız olduklarında söz konusu şeyleri tamamlamaktadırlar.⁴³ Şîrâzî'nin sıklıkla kullandığı örneğe göre nasıl ki üçgeni üç açıdan ayrı düşünmek imkânsızsa, benzer şekilde Tanrı'nın sıfatlarını da zatından ayrı düşünmek imkânsızdır.

Şîrâzî'ye göre âlem, Nûrû'l-envâr'dan farklı olup kadim ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl, Felekler, Nefs-i nâtika ve Külliyyâtü'l-anâsir (Uysurlar topluluğu) kadimdir. Bu dördü dışında kalan şeyler ise muhdestir. Gök cisimlerinin hareketi ve zaman ilk dört unsura tabi durumda olduklarından onlar istisnaıdır. Bununla birlikte âlemin kadim olmasından kasıt, âlemin cüzî varlıklarının değil, bu dört unsurun ilk ile olan bağılıklarının

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 71; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 281-282; Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi", 60; Aminrazavi, "Shihab Al-Din Suhrawardi", 34.

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 74.

⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 68; Razavi, *Suhrawardi*, 35.

⁴³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, 276.

kadimliğidir. Âlemin tam illete bağlı olması dolayısıyla onun zatı ile zorunlu olduğu açığa çıkmaktadır.⁴⁴

Mücerret nurun gerçekleşmesi kendinde kaim olan nura bağlı olması-na rağmen teselsül oluşturmazlar. Zira onlar sınırlı olmak zorundadır. Bu nedenle kaimî nurlar, arazî nurlar, berzahlar ve suretleri, ötelinde hiçbir nurun olmadığı nurda; Nûrû'l-envâr'da sona ermek zorundadırlar. Mutlak anlamda gani olup onun ötesinde hiçbir şey yoktur. Gani mücerret nur, bir-dir. Her şey onun varlığına muhtaçtır. Dengi, benzeri yoktur.⁴⁵

İşrâkî düşünceye göre Nûrû'l-envâr, Güneş gibi belli bir zaman-mekân-da değildir. Tıpkı Güneş gibi ışığını verir ancak onun nurunu verme eylemi bir başka nurun varlık kazanmasıdır. Güneş'in arazî nurdan başka bir mahi-yeti yoktur. Ancak Güneş'in ışığı cismîdir, arazî değil. Burada Güneş ve Nur arasında fark yoktur, tek fark yoğunluktur. Nur, yoğunluğu ya da arazıları ile farklılaşır.⁴⁶ Nûrû'l-envâr'dan meydana gelen ilk şey mücerret nurdur. Nûrû'l-envâr ve ondan meydana gelen mücerret nurlar kemalat ve nakışlığı ile birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin bir duvar, Güneş'in, lambanın ya da Güneş'in camdan yansıyan nurunu kabul edebilir. Ancak açıktır ki Güneş'ten elde edilen nur ile camdan yansıyan ya da lambadan gelen nur aynı değildir. Elbette Güneş'ten gelen daha mükemmeldir. Nûrû'l-envâr'ın örneği de bu şekildedir. Ayrıca onun kemalatının nedeni yoktur. Onda muhtaçlığın ya da nakışlığın karışimleri yoktur, mahza nurdur.⁴⁷

Şîrâzî'ye göre Nûrû'l-envâr'dan başka olsaydı o zaman şöyle olurdu: (i) A ve B'nin ortak hiçbir şeyi olmazdı. (ii) A ve B ortak şey olurdu. (iii) A ve B'nin C gibi ortak bir şeyi olurdu. İlk önerme doğru değildir. Çünkü en az bir ortak özelliğini paylaşmaksızın var olabilecek pek çok Nûrû'l-envâr'ın mey-dana gelmesi mümkün değildir. İkinci önerme ise vaki olamaz. Çünkü A ve B her konuda ortak ise o hâlde onlar tamamen bir ve aynı olurlardı. Dolayısıyla bu da düşünülemez. Üçüncü önerme ise, A ve B'nin müşterek bir şeye sahip olduklarını belirtmektedir. Ancak buna rağmen onlar arasında farklılıklar var-dır. Bu meseleyi şöyle açılar: A+C Zorunlu Varlık ise o hâlde C, bu Zorunlu Varlık'ın mümkün (tâbi) varlığı olamaz. Zira tanımı gereği Zorunlu Varlık'ta mümkün varlık olamaz.⁴⁸ Dolayısıyla Nûrû'l-envâr'ın vahdaniyeti bu şekilde ortaya konularak tüm olasılıklar üzerinden ispatlanmaya çalışılmıştır.

⁴⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 376-377.

⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 298; Nasr, *Three Muslim Sages*, 69.

⁴⁶ Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, 60; Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi", 60; Arife Ünal Süngü ve Ayşe Sıdika Oktay, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2017): 116.

⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 308.

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 298-299.

Nûrûl-envâr'dan başka her şey, ondan meydana gelmektedir. Ona zait herhangi bir şey bulunmamaktadır. Eş'arîlerin ifade ettiği gibi, hayat, ilim, kudret ve irade gibi kadim sıfatlar Allah Teâlâ'nın zatına eklenmiş değil, zatının aynıdır. Onun zatı ile birlikte sıfatları da varlığını sürdürmektedir. Nûrû'l-envâr'ın mücerret nurları, (*ukûl*) gölgeleri (*eflâk*) ve baskın nurlar (*en-vârû'l-kahir*) daimîdir, ebedidir.⁴⁹ Nûrû'l-envâr'ın fiilleri ise ezelidir. Başka şeye bağlı/muhtaç olan herhangi bir şey, diğeri var olduğu sürece var olmaya devam eder. Aksi takdirde onun varlığı ya mümkün değildir ya da başka bir şeye bağlıdır ki bu da muhaldir.⁵⁰

Melekler alemin İshrâkî öğretilerinde önemli bir yer tutar. Berzahlar alemin ve Nûrû'l-envâr arasında arabulucu rol oynar. Melek bu alemin devam ettiricisi olup bilginin aracıdır. İnsanın esas kapasitesinin farkına varması, varoluşunu sağlamasına aracı rol oynar. Melekler hiyerarşisinin başında en-Nûrû'l-Akreb vardır ki Nûrû'l-envâr'a en yakın olan budur. Cebrail, insanlığın arketipidir (*rabbû'n-nev'î'l-insani*). Tüm bilginin taşıyıcısıdır.⁵¹ Şîrâzî, bu düşüncesinde Meşşâîler ile aynı doğrultuda düşünmektedir ve bunu nur olarak değerlendirse de bazen "akıl" şeklinde ifade etmiştir ki buna göre nur=akıl olmasında bir sorun yoktur.

Diğer taraftan Tanrı'dan sudûr eden çokluklar yoktur. Eğer böyle olsaydı birinin diğerinden farklı olması gerekirdi. en-Nûrû'l-Akreb; nur/akıl, zatı itibarıyla mümkün, Nûrû'l-envâr'a nispeti ile vaciptir. Bu şekilde çokluğun oluşmasına vesile olur. en-Nûrû'l-Akreb'in ilişkili olduğu berzah/cisim nedeniyle çokluk oluşur. Eğer böyle bir yönü olmasaydı, varlık birinci nurdan sona ererdi.⁵²

Şîrâzî'ye göre İbn Sînâ felsefesinde olduğu gibi ay altı âlemdeki hiçbir şey ebedi değildir, sonsuza kadar varlığını sürdüremez. Mutlaka oluş-bozuluşa uğramak zorundadır. Ancak ay üstü âlemde hareket ebedi bir şekilde devam eder. Daha önce de ifade edildiği üzere küreler (*eflâk*) oluş-bozuluşa tabi değildir.⁵³ Nasıl ki ışık hüzmeleri, nur ile birlikte varlığını devam ettiriyorsa aynı şekilde söz konusu dört unsur da Nûrû'l-envâr ile birlikte varlığını sürdürür.⁵⁴ Bununla birlikte Meşşâîlerin, kürelerin her birinin pek çok hareket içerisinde bütün yönleriyle mücerret akla benzediği iddiası doğru değildir. Zira küreler çoktur ve onların hareketi de çeşitlidir. Örneğin bir

⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 378.

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 376.

⁵¹ Nasr, *Three Muslim Sages*, 70-73.

⁵² Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi", 65-67.

⁵³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 378.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 378-379.

gezegenin hareketi ters yöndeyken, diğeri ise doğrusaldır. Bazen gezegen Güneş sisteminde en uzak noktaya gelirken, bazen de en yakın noktaya gelmektedir. Öyleyse bu farklılığın tek bir varlığa benzetilmesi doğru değildir. Daha ziyade nurani karşılaşmaların çokluğuyla meydana gelmektedir.⁵⁵

Şîrâzî'de görme, İshrâkî görme/müşahede düşüncesine dayalıdır. Bir yönüyle fiziksel, diğer yönüyle de entelektüel boyuttadır. Şîrâzî'ye göre gören ve görülen nesne arasında örtü olmadığından görme eylemi gerçekleşir. Şayet ortamda nur olmazsa, gören ve görülen şey arasında irtibat gerçekleşmez, görme eylemi tamamlanmaz. Benzer şekilde nesneye aşırı yakınlık, aşırı uzaklık ya da nesne ile göz arasında engelin olması müşahedeyi imkânsız hâle getirmektedir. Görme olayını şu örnek ile açıklamaktadır: Ben x'i biliyorum dediğimde, bilen olarak ben ve bilinen olarak x, nura tabidir, muhtaçtır.⁵⁶ Dolayısıyla Meşşâî düşüncede mevcut olan görme hadisesinde fiziksel olarak ışığın nesneye değmesi ve bunun göz merceğine aksetmesi neticesinde ruhun idrak sürecinin başlaması aşikâr kabul edilip bazı yönlerine itiraz edilmekle birlikte İshrâkî düşüncede tafsilatıyla anlatılmamaktadır. Bunun yerine salim göz için nurun varlığını görme eylemi açısından yeterli kabul etmektedir.

Bununla birlikte Şîrâzî görme ile ilgili malumat verirken esasında anlatmak istediği şey fiziki dünyada var olan nesnelerin görülmesinden ziyade *rûyetullah* meselesinin keyfiyetini tartışmaktır. Ona göre mertebesi bakımından *en-nûrû's-sâfil*, yüce nurları ihata edemez. Nurunun yoğunluğu dolayısıyla yüce nur, (*en-nûrû'l-âlî*) *en-nûrû's-sâfile* baskın gelir. Fakat buna rağmen yine de yüce nuru müşahede edebilir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere mücerret nur, hiçbir engele uğramaması nedeniyle mücerret nurların çoğunu müşahede edebilir. Örneğin göz, zayıflığı nedeniyle Güneş'i ihata edememesine rağmen, onu müşahede edebilir.⁵⁷ Şîrâzî'nin yaptığı kıyasa dayalı anlatımlardan aklın, (saf nur) Tanrı (Nûrû'l-envâr) ile iltisak kurarak her ne kadar onu ihata edemese de müşahede edebileceği anlaşılmaktadır. Fakat buradaki müşahede somut görme ile ilgili değil, sezgisel bir şekilde ruhun derinliklerinde gerçekleşen soyut tecelli ile alakalıdır.

Sonuç

Kutbüddin-i Şîrâzî, geleneksel ontolojiyi devam ettirmesine rağmen bazı yenilikleri ortaya koymuştu. Sühreverdî'nin İshrâkî perspektifini geliştirerek felsefi sufizmi, araştırmasının odak noktası hâline getirdi. Şerhinde Meşşâî

⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 385.

⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 325-326, 434-435.

⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 327.

istilahları kullanmakla birlikte İshrâkî kavramların tam olarak karşılanmadığı yerlerde mevzuyla izah edici açıklamalarda bulunmuştur. Varlığın hiyerarşik olduğunu kabul etmekle birlikte İbn Sînâ ontolojisinde bulunan Varlık'ı, Nur ile değiştirdi. Bu değişiklik, mistik ve ezoterik bazı yaklaşımları daha rahat işlemesine olanak sağlamanın yanı sıra Tanrı'nın münezzehliğini daha net bir şekilde işlemesine olanak tanıdı. Özellikle de cevher ve varlık arasındaki ilişkiyi daha rahat inceleyebildi. Şîrâzî'ye göre Nur'un mahiyeti, bütün şeylerin ancak kendisi ile bilindiği aksiyomuna dayalıdır. Nur, muhtaç/bağlı ışıkların sınırsız ardışmasından oluşur ve her bir nur, kendi altında bulunan nurun varlık nedeni hâline gelir.

Meşşâî kozmolojide her şeyin kendisinden meydana geldiği Tanrı, Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l-Vücûd*) olarak adlandırılırken İshrâkî kozmolojide ise Tanrı, Nûrû'l-envâr'dır. Ancak burada basit bir eş anlamlılıktan ziyade kozmolojik işleyişte farklılığa dikkat çekilmektedir. Esasında her iki düşünce biçiminde de sudûr nazariyesi benzer olmasına rağmen İshrâkî düşüncede ay altı âlemin meydana gelmesinin esas faili olarak en-Nûrû'l-Akreb'e, (nur/akıl) işaret edilmektedir. *Bir'den bir çıkar* fehvasınca Tanrı'dan doğrudan kesretin meydana gelmesini tenkit ederek bu işleyişin failliği en-Nûrû'l-Akreb'e irca edilmiştir. İshrâkî yöntemdeki bu işleyiş örneği sayesinde Meşşâî düşünceye nispetle Tanrı'nın daha da münezzeh kılındığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinde bulunan Vâcibü'l-Vücûd, Sühreverdî ontolojisinde Nûrû'l-envâr adını almaktadır. Her ikisi de mana itibarıyla bütün şeylerin nihai nedenidir. Bununla birlikte İshrâkîler Zorunlu Varlık anlayışını sorunlaştırarak Tanrı'ya hiçbir şekilde sıfatın izafe edilemeyeceğini, onun katında zorunluluk ifadesinin dahi tahdit edici olduğunu ortaya koymuştur. Zira Meşşâî gelenekte Zorunlu Varlık Tanrı'ya delalet ederken İshrâkî düşüncede zorunlu varlık akıl/ruh gibi mücerret nura tekabül etmektedir. Bir başka ifadeyle, İshrâkî felsefede Tanrı'ya en yakın olan nurun bizatihi kendisi zorunlu varlık statüsüne getirilmektedir. Dolayısıyla bu değişiklik yalnızca lafzî düzeye değil, varlığın statüsünü de gösterir mahiyettir.

Şîrâzî'ye göre kişinin ontolojik statüsünü artıran şey kendinden farkındalığıdır. Kendi farkındalığında (üst-benlik bilinci) olan en yüksek ontolojik statüye erişmiştir. Bu, İshrâkî düşüncede nurun yoğun bir şekilde elde edilmesi hâlidir. Kişi ne zaman kendinde ilahi nurun farkına varır işte o zaman ontolojik üstünlük elde eder.

Kaynakça

- Aminrazavi, Mehdi. "Shihan Al-Din Suhrawardi". *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. Sayyed Hossein Nasr-Mehdi Aminrazavi, 1–23. London, 2020.
- Aminrazavi, Mehdi. *Suhrawardi and the School of Illumination*. London: Curzon Press, 2014.
- Ekinci, Gülizar. "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İsrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022): 755–77. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1116766>.
- Evmeş, Adem. "Kutbuddin Eş-Şîrâzî'nin Akılcı Felsefeye ve Meşşâî Tanım Teorisine Eleştirileri: Şerhu Hikmetü'l-İsrâk'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Dergiabant* 11/1 (2023): 168–79. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1281077>.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: Philosophy East and West, 1973.
- Jurji, Edward J. "The İsrâqî Revival of al-Suhrawardi". *Journal of the American Oriental Society* 60/1 (1940): 90–94.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkîlik". *İslam Ansiklopedisi*, 23/438–39. TDV İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Kılıç, Cevdet. "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 55–72.
- Nasr, Sayyed Hossein. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. London and New York: Routledge Publishing, 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawadi, Ibn 'Arabi*. New York: Caravan Books, 1976.
- Sühreverdî, Şihâbeddin. *Hikmetü'l-İşrak*. thk. İnam Haydûre. Beyrut: Darü'l-Maarifi'l-Hikemiyye, 2010.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İşrak Sühreverdî*. thk. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkik. Tahran: Müessesese-i Mütalaat-i İslâmî Dânişgah, 1380.
- Ulu, Tahir. "Kutbuddin Şîrâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü". *Marife* 2 (2016): 205–36.
- Ünal Süngü, Arife ve Oktay, Ayşe Sidika. "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2017): 113–42.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights: Qutb Al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

H. Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşünce Dünyasında Suret-Siret/Mana İlişkisi

Doç. Dr. Nuran ÇETİN*

Giriş

İslam'ın zahirî-bâtınî yönleri üzerinde derin bilgi, tecrübeye sahip olan Hz. Mevlânâ (ö. 672/1273), 13. yüzyılın önemli arif ve âlim şahsiyetleri arasında yer alır. Dinin mana güzelliğini Kur'an ve Sünnet temelinde, kendine özgü yöntemle, evrensel mesajları ekseninde, ümit aşılayan hikmetli cümlelerle anlatan âşık, şair, mutasavvıf, mütefekkir kimlikleriyle öne çıkan Hz. Mevlânâ Türk-İslam medeniyet tarihinde anlaşılması gereken mühim bir kişiliktir. Bugün hâlâ Hz. Mevlânâ üzerine çok sayıda bilimsel tez, çalışma ve araştırmaların yapılıyor olması da onun anlaşılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Hz. Mevlânâ'nın daha iyi tanıtılması bakımından yaşadığı dönemin kültürel, siyasi, dinî, tasavvufi, içtimai, iktisadi koşulları, düşünce dünyasının derinliği detaylı olarak incelenmelidir. Ayrıca kendisini etkileyen zevatın ve devrini besleyen ilmî, irfani sürecin tetkik edilmesi de elzemdir. Diğer taraftan Hz. Mevlânâ'nın anlaşılması kadar anlatılması da mühim bir mevzudur. Dolayısıyla yapılan izah ve anlatımlarla eserlerinden, şahsiyetinden, fikirlerinden, tecrübelerinden, kuşatıcı söylemlerinden etkilenen Müslim ya da gayrimüslim kitlelerin eğilimlerinin belirlenmesine de ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Malum olduğu üzere ruh-beden bütünlüğü cihetiyle yaratılan insanın hem madde hem de mana âlemiyle irtibatı vardır ve o, hayatını bu iki eksen üzerinde sürdürür. Hatta manevi yönü daha kıymetli olduğu için insanın gerçek değeri manasında saklıdır da denilebilir. Bu anlamda suret (sûret) insanın ya da herhangi bir şeyin dış görünüşü veya dışa yansıyan kısmını, siret (sîret) ise iç derinliğini ve mana enginliğini ifade eder. İnsanın bedeni suret, ruhu ve iç âlemi ise sireti olmaktadır. İnsan bedenlen fânidir fakat eserleri,

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, nuran.cetin@beun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5763-9815

düşünceleri, gönül dünyasının güzelliği ile baki kalır. Hz. Mevlânâ da bahsi geçen niteliklerinin yanı sıra iman, ilim, amel, irfan, aşk gibi kişiyi canlı kılan temel dinamikler ile insanın siretine, özüne ilim ve hikmetle seslenebilme yetisiyle ölümsüzleşmiştir.

Kişinin fizik ve metafizik âlemle irtibatından hareketle zahir-bâtın, madde-mana, kesif-latîf, kâl-hâl ilişkisini eserlerinde vurgulayan Hz. Mevlânâ'nın, suret ve sirete/manaya dair yorumlarının incelenmesi, insanın iç âlemini yakından tanıma bakımından büyük önem arz eder. Fânî olan insanın, baki güzellikleri yakalayabilmesi için bedeninden ziyade ruhunun derinliklerinden gelen yansımalara dikkat etmesi, suret ve siretin ne olduğu konusuna odaklanması gerekir.

Hz. Mevlânâ Anadolu'nun muhtelif şehirlerinin Moğollar tarafından tahrip edildiği, tesirini arttıran şiddet, kaos ortamından dolayı insanların madden ve manen zayıf düştüğü, Haçlı seferlerinin acı hatıralarının henüz hâfızlardan silinmediği; hüznün, ümitsizliğin ve korkunun kol gezdiği 13. asırda yaşamıştır. Böyle zor bir dönemde Hz. Mevlânâ gönül diliyle seslenerek özelde Anadolu, genelde tüm insanlığa ümit, huzur, birlik, beraberlik, hoşgörü, sevgi tohumları ekmıştır. Şiddet ortamından etkilenen devrinin insanlarını canlı, heyecanlı tutma gayretinde olmuştur. Vefatından bugüne yedi asrı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen, döneminin sorunlarına getirdiği çözüm önerileri hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Hz. Mevlânâ'yı düşünce dünyasında asıl önemli kılan husus ise onun madde-mana irtibatına dair yaptığı yorumlar olmuştur. Bu anlamda insanın maddeden manaya, suretten sirete ilerlemesi noktasında dile getirdiği muhtelif uyarı ve tavsiyeleri dikkate şayandır. Bilindiği üzere tasavvufî anlayışta hakikat bilgisi ele alınırken suret-siret, zahir-bâtın, kesret-vahdet, dış-iç, kabuk-öz, zulmet-nur, beden-ruh, araz-cevher, madde-mana gibi birtakım sembol ifadelerden istifade edilmiştir. Hz. Mevlânâ eserlerinde suret-siret/mana ilişkisini bütüncül bakış açısıyla değerlendirmekle birlikte, sirete bir diğer ifadeyle manaya, yani bâtına büyük önem atfetmiştir. Bu bağlamda suret (şekil, zahir, beden, kabuk) insanın ya da bir şeyin dış, siret (öz, yaratılış, bâtın, ahlak, karakter) ise iç âlemini tanımlar. Suret ve sireti insan için tarif babında Hz. Mevlânâ can ve ten kelimelerini de kullanır. Bu meyanda teni bireyin görünen kısmı, canı ise insandaki ilahi cevher, Hakk'ın onda tecelli eden nefesi olarak anlamlandırır. Zahir-bâtın ilişkisini çeşitli örnekler üzerinde izah eden Hz. Mevlânâ'ya göre, zahir aslında bâtını yansıtır. Bir başka ifadeyle suret, manadan izler taşır. Anlaşıldığı üzere ağacın, yerin üstünde-

ki görünen dalları ve yeşillikleri, yerin altındaki köklerinin nasıl olduğuna işaret eder. Dolayısıyla insanın zahirî tarafı yani sureti görünmeyen bâtinî yönünü açığa çıkarır. Bununla birlikte suret her zaman siretin göstergesi değildir. Birtakım yapmacık ve yalan suretler de vaki olabilir. Hz. Mevlânâ görüntü yanılmalarına karşı dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Öte yandan Hz. Mevlânâ suretten ziyade sirete önem verilmesinin elzem olduğunu belirtir. Çünkü suretin yani dış güzelliğin zamanla kaybolma riskine karşın, siret yani ahlak, huy, karakter güzelliği daimîdir. Siret güzelliği görünmez ama kıymetlidir, böyle ulvi bir değerın ehemmiyeti geç de olsa anlaşılır. Her ne kadar siret görülmese de feraset ehli kimseler insanlardaki bu mana güzelliğini rahatlıkla fark edebilir.¹ Diğer taraftan görünen suretlerin yok olacağı Kur'an-ı Kerim'de "*Yeryüzünde bulunan her şey fânidir*"² ayet-i kerimesi ile zikredilir. Bununla birlikte Hz. Mevlânâ suret-mana, zahir-bâtin arasında bulunması gereken ahenkten ve her ikisinin birbirine olan ihtiyacından bahseder. İbadet ve muhabbet temelinde söz konusu gereksinime değinen Hz. Mevlânâ'ya göre, Allah'a muhabbet sadece düşüncede kalmamalı, sevginin göstergesi olan namaz, oruç, hac gibi zahirî ibadetler ile ilahi aşkın pekiştirilmesi gerekir.

Ruh ve bedenden müteşekkil yaratılan insan, bedeni ile şehadet âleminde, ruhu ile gayb âleminden izler taşır. Bu manada insan sadece et ve kemik gibi cüsseden ibaret değildir. Aksine o, bedenine hatta dünyaya dahi sığmayan engin tefekkür ve muhabbet gibi madde ile izahı mümkün olmayan nitelikler barındırır. Dolayısıyla insan daha çok görünmeyen mana boyutu ile anlam kazanır. Bununla birlikte ruha ev sahipliği yapan bedenin de ehemmiyeti inkâr edilemez. Bu iki yönüne atfen insan için madde ve mananın oluşturduğu bir bütünü teşkil eder denilebilir. Her ne kadar maddi yani bedenî tarafı görünür olsa da insan, daha çok görünmeyen mana cihetiyle büyük önemi haizdir. İrfani, ahlaki, manevi, ruhi yönü değerli olsa da modern çağda insanın bedenî tarafına daha fazla önem verildiği bilinmektedir. Böyle bir bakış açısında ise insanın yaşarken biyolojik varlık, öldükten sonra kadavra olduğu daha çok hesaba katılmaktadır.³ 7 Ekim 2023 tarihinden itibaren devam eden İsrail saldırılarında çoğu çocuk ve kadın olmak üzere binlerce Gazzeli insanın katledilmesi, ortaya çıkan bölgesel diğer savaşlarla ilmî, tarihî, kültürel değerleri haiz yapıların yok edilmesi, tonlarca bomba-

¹ Kadir Özköse, "Mevlânâ Düşüncesinde Sûret-Mânâ İlişkisi", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*: 26-28 Ekim 2007, (Şanlıurfa, 2007), 1/149-150.

² er-Rahmân 55/26.

³ Mahmud Erol Kılıç, *Hayatın Satır Araları: Modern Zamanda Kendini Bulmak* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2018), 32.

larla şehirlerin tahrip edilmesi, oluşan kaos ortamından dolayı masum insanların hayatını kaybetmesi modern çağın bu bakış açısının bir göstergesi olsa gerektir.

İnsanı asıl değerli kılan tarafı ruhunda ve manasında saklıdır. Cenab-ı Hakk'ın "*Rûhumdan üfledim*"⁴ dediği insan, ceset ve biyolojik varlık olmanın çok ötesinde ulvi bir mahiyete sahiptir. Her şeyden öte ruhlar âleminde Cenab-ı Hakk'ın sualine muhatap olmaları hasebiyle bütün insanlığın evvelde Allah'a dönük fıtrat tarafı vardır. Malum olduğu üzere Kur'an-ı Kerim'de insanın, ruhlar âlemindeki bu durumu şöyle zikredilir: "...*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Demiştî. Onlar da "Evet şâhid olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi.*"⁵ Dolayısıyla Kur'an'ın bu bakış açısına göre dünyadaki makam, mevki, güzellik, zenginlik vb. vasıflarına göre değil, ruhlar âlemindeki Hakk'ın karşısında muhatap oldukları duruma göre insana değer vermek gerekir. Ruhlar âlemindeki konumu göz önünde bulundurularak değer gören böyle bir anlayış hem evrensellik hem de kıymet bilirlilik arz etmesi hasebiyle tüm insanlığın birlik ve beraberliği için büyük öneme sahiptir. Bu da maddeden ziyade mananın hürmet görmesiyle gerçekleşir.

Malum olduğu üzere âlemin hem zahirî hem de bâtinî ciheti vardır. Dolayısıyla dünyayı yalnızca maddeden ibaret görmek, insanı doğru ve objektif düşünceden uzaklaştırır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder. O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O, halîmdir ve bağışlayıcıdır.*"⁶ buyurulmaktadır. Bu ayet-i kerimede ifade edilen şekliyle âlemdeki her şey Hak Teâlâ'yı zikretmektedir. Bâtinî ilimlerde vukufiyet sahibi arifler, ilgili ayeti tefekkür ederek âlemin zikrini anlama gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda insanın ve kâinatın zahirî ahvalinin yanı sıra bâtinî cihetine odaklanan, maddenin ötesinde manayı arayanlardan biri de Hz. Mevlânâ olmuştur.

Hz. Mevlânâ'nın eserleri detaylı olarak incelendiğinde ana referans kaynağının Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler olduğu görülür. Genel anlamda eserlerinin çerçevesini, Kur'an ve Sünnet'in yorumuna dair izahların oluşturduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'in hikmetine vâkıf olan Hz. Mevlânâ'nın eserlerinde yer verdiği sahih hadislerin mevcudu da oldukça fazladır.⁷ Bununla birlikte eserlerinde örnek verirken peygamberlerin hayatından bahsetmesi, özellikle Hz. Peygamber'in şahs-ı manevisi üzerinde durması, onun

⁴ el-Hicr 15/ 29.

⁵ el-A'râf 7/ 172.

⁶ el-İsrâ 17/ 44.

⁷ Sâfi Arpağuş, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273)", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, 2007, 5/10,103.

siyer ve peygamberler tarihi konularındaki derin bilgisinin bir göstergesidir. Hz. Mevlânâ'nın talimî türdeki teliflerinin üslup ve yöntemine bakıldığında ele aldığı mevzuları açık ve anlaşılır dille izah etme gayesiyle muhtelif hikâye örneklerine yer verdiği görülmektedir. İlgili eserlerin muhtevasında ise genel olarak aşk, sabır, şükür, iyilik, tevazu, dürüstlük, hoşgörü, kardeşlik, sevgi gibi insanın manevi hayatını canlı kılan unsurların ağırlık kazandığı, suretten ziyade sirete yani mananın ehemmiyetine önem verdiği anlaşılmaktadır.⁸

H. Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşünce Dünyasının Temel Niteliklerine Genel Bir Bakış

13. yüzyılda yaşayan âlim, arif, şair, mütefekkir Hz. Mevlânâ insanlığa rehber olan eserleri, fikirleri, şiirleri, söylemleriyle Türk-İslam medeniyet tarihimizde tasavvufi düşünce dünyamızın mühim şahsiyetleri arasında yer alır. Çağından bugüne asırlar geçmesine rağmen, hâlâ güncelliğini korumakta, düşünceleriyle geniş kitleler üzerindeki müessir olma yönünü sürdürmektedir. Bu bağlamda Hz. Mevlânâ'nın 66 yıllık ömrünü oldukça verimli geçirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle irfan, aşk, vecd ve cezbe hâlinin dile geliş ifadesi olan meşhur 6 ciltlik 25.700 beyitten müteşekkil *Mesnevî*'si dünya çapında öne çıkan eserler arasında bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle tasavvuf edebiyatının gözde ürünleri arasında yer alan, dünyanın birçok diline çevrilen *Mesnevî*'si; anlatım, muhteva ve mana derinliği bakımından zirve eser olma konumunu sürdürmektedir.⁹

Farsça kaleme alınan *Mesnevî*, suret-siret/manaya dair mevzuların muhtelif örnekler üzerindeengin anlamlar yüklenerek yorumlanması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Suret ve mana açısından ilgili eserin muhtevasında bir kıyaslama yapıldığında *Mesnevî*'nin şekilden çok mana barındırdığı “*Bu Mesnevî mânâdır; feûlûn, fâilât değil*” ifadeleriyle zikredilmektedir.¹⁰ Bununla birlikte âlemdaki çift niteliklerin derin manalarla izah edilmesi hasebiyle söz konusu eser “*Mesnevî*” olarak isimlendirilmiştir. Nitekim mesnevî, “bir şeyi ikiye katlamak”, “çift yapmak” gibi manalara gelmektedir. Aynı zamanda bu isim, eserin mana ve muhtevasına işaret etmektedir. Bilindiği üzere şehadet âlemindeki duyularla hissedilen ve akılla kavranabilen varlıklar; suret-mana, varlık-yokluk, gayb-şehadet gibi çift zıtlar hâlindeki zuhuruyla anlatılmaktadır. Dolayısıyla “*Mesnevî*” hem kitabın şekline yani suretine hem de muhtevasına yani manasına işaret etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki,

⁸ Hz. Mevlânâ'nın hayatı ve eserleri hakkında bk. Arpaguş, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273)”, 91-112.

⁹ Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Mânâ Dili”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (Ağustos 2005), 221.

¹⁰ Gündoğdu, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Mânâ Dili”, 224.

eserin “Mesnevî” adıyla ünlenmesinden sonra, ilgili kelimenin geçtiği yerde ilk çağrıştırdığı anlam, klasik şiirin mesnevi nazım şekli değil, genelde Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si olmuştur.¹¹

Hız. Mevlânâ, *Mesnevî*’sinin yanı sıra ismiyle de güçlü bir çağrışım uyardırmaktadır. Bu anlamda o, adıyla müsemma bir şahsiyettir. Malum olduğu üzere 13. asırda âlim ve ariflere atfedilen “mevlânâ” kelimesi genelde Hız. Mevlânâ’nın ismini tanımlamak için kullanılmaktadır. Kısacası “mevlânâ” derken Celâleddin-i Rûmî’nin, “mesnevî”den bahsederken eserinin çağrışım yapması, *Mesnevî*’nin türü içinde, Hız. Mevlânâ’nın da ilmî, irfani, edebî çevreler nezdindeki değerinin bir göstergesi olmaktadır.¹²

Hız. Mevlânâ’nın tasavvufi düşünce dünyasının temel niteliklerine genel olarak bakıldığında şunlar söylenebilir: Hız. Mevlânâ’nın ölümsüz eserlerinde Kur’an ve Sünnet temelinde vahdet-i vücûd anlayışının yansımalarının görülmesi, daha küçük yaşlarda iken tanıştığı Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) ve Ebû Hafs Şehâbeddin-i Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi dönemin seçkin sufilerinin tesirinde kalması, devrinin önemli medreselerinden ilim tahsil etmesi, öğrenimini tamamladıktan sonra tedris ve halkı irşat faaliyetlerinde bulunması, mürşidi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin (ö. 639/1241) manevi ilim halkasında yer alması, Şems-i Tebrîzî’nin (ö. 645/1247) ilahi aşk, vecd ve cezbe yolunu benimsemesi, babası devrin Sultânü’l-ulemâsı Bahâeddin Veled’in (ö. 628/1231) onu ilim, irfan, ahlak temelinde titizlikle yetiştirmesi gibi daha pek çok etken Hız. Mevlânâ’nın fikirlerini ve hayat tarzını etkilemiştir. Özellikle sufi kişiliğini besleyen en önemli kaynağın ilk eğitimini aldığı babası Bahâeddin Veled olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. Mevlânâ’nın tasavvufi kişiliğini şekillendirmesi hasebiyle babası Bahâeddin Veled’in müntesip olduğu yolun kısaca izah edilmesinde yarar vardır. Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübrâ’nın (ö. 618/1221) müridi olan babası Bahâeddin Veled, manevi yolla İmam-ı Gazzâlî’nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî’den (ö. 520/1126) intikal eden tarikat hırkasını giymiştir.¹³ Bahsi geçenlerden hareketle Hız. Mevlânâ’nın tasavvufi terbiyesinde Babası Bahâeddin Veled’in, talim şeyhi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin, sohbet şeyhi Şems-i Tebrîzî’nin müessir olduğu görülmektedir. Bununla birlikte babası Bahâeddin Veled’in şeyhi Necmeddin-i Kübrâ olması hasebiyle bahsi geçen sufi, Hız. Mevlânâ’nın da mürşididir. Diğer taraftan

¹¹ Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/325.

¹² Gündoğdu, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Mânâ Dili”, 222.

¹³ M. Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/ 460-462.

Hız. Mevlânâ'nın düşüncelerini asıl temellendiren ise İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'tir. Dolayısıyla Hız. Mevlânâ'nın düşünce dünyası, etkilendiği güzîde şahsiyetlerle, bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'e verdiği önem çerçevesinde anlaşılabilir.

Hız. Mevlânâ ayet, hadis referanslı kaynaklar etrafında açıkladığı düşüncelerini hâl ve gönül diliyle, lirik üslubuyla aktarmaktadır. Konunun anlaşılması için zikrettiği kıssa ve hikâyelerde suret-siret/mana bütünlüğüne dikkat çekmesinin yanı sıra manaya daha fazla ehemmiyet verdiği görülmektedir. Hız. Mevlânâ suret ve siret bütünlüğünü ele alırken öz, kabuk, tohum meyve gibi muhtelif sembolizmlerden istifade etmektedir. Genel olarak eserleri tetkik edildiğinde Hız. Mevlânâ'nın tasavvufi düşünce dünyasında daha çok irfan, aşk, vecd ve cezbe hâlinin tekâmülünün tesiri görülmektedir.

Hız. Mevlânâ'nın suret ve siret/manaya dair yorumlarında referansının Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler olduğu bilinmesine rağmen, bazı kimseler bu konuda farklı hatta birtakım aykırı mülâhazalar geliştirmişlerdir. Oysa Hız. Mevlânâ mevzuları anlatırken gönlüne nakşolan feyiz ve ilham ile dile getirmiş, görüşlerinin izahında felsefi ve mantıki tahlillere başvurmamıştır.¹⁴

Suret ve manadan hangisinin daha evvel vücuda geldiği konusundan bahsedildiğinde Kur'an-ı Kerim'deki şu ayete atıf yapmak yerinde olur: *"Andolsun ki sizi yarattık, sonra size şekil verdik."*¹⁵ İlgili ayet-i kerimeden hareketle ruhların önce yaratıldığı, bedenlerin sonra şekillendirildiği söylenebilir. Bahsi geçen ayet-i kerime etrafında düşünüldüğünde ruhun, insanın sireti yani aslı, bedeninin ise fer' yani sureti olduğu anlaşılır. Bu konuda hadis-i şerifte ise *"Şüphesiz Allah sizin sûretlerinize (dış görünüşünüze) ve mallarınıza bakmaz; ancak amellerinize, kalplerinize bakar."*¹⁶ buyurulmaktadır.

Suret-siret/mana diğer bir tabirle zahir ve bâtın mevzu geçmişten bugüne Kur'an'ın, Hız. Peygamber'in, İslam âlimlerinin, mutasavvıfların üzerinde durduğu mühim konular arasında yer alır. Buna ilaveten Allah'ın esması arasında *"ez-Zâhir"* ve *"el-Bâtın"*¹⁷ isimleri bulunur. Sufiler, zahir ve bâtını bütüncül bir bakış açısı ile değerlendirmekle birlikte işin özüne ve hakikatine yani görünenin ardında görünmeyene daha büyük önem verirler. Mesela sufiler âlemden bahsederken şehadet ve gayb âlemi şeklinde tanımlama yaparlar. İlme dair hususları dile getirirken zahirî ve bâtınî ilim çerçevesinde açıklarlar. Baş gözünün önemini izah ederken, kalp gözünün daha ehemmiyetli

¹⁴ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1959), 168.

¹⁵ el-A'râf 7/11.

¹⁶ Müslim, "Birr" 33; İbn Mâce, "Zühhd", 9.

¹⁷ el-Hadîd 57/ 3.

olduğunu vurgularlar. Amele dair konuları mevzubahis ettiklerinde kalbin ameli ve organların ameli şeklinde bir ayrıma giderler. Aynı şekilde rızkı zahiri ve bâtinî planda düşünürler. Hz. Mevlânâ da eserlerinde, şiirlerinde, verdiği hikâye ve kıssa örneklerinde ilgili konuyu idraklere yerleştirme gayesi güder.

Hz. Mevlânâ'da Suret ve Siret/ Mana İlişkisi

Bariş, huzur, selâmet dini İslam, tüm insanlığa hitap eden ve en son gönderilen ilahi bir dindir. Bu anlamda her insanın bir dine bağlanma ihtiyacı olduğu gayet aşikârdır. Bilindiği üzere dinin de insanın da madde ve mana ciheti vardır. Dolayısıyla din ve insanın tam olarak anlaşılması için maddi ve manevi yönünün birlikte çok iyi idrak edilmesi gerekir. Ruh ve beden bütünlüğüne sahip insanın huzuru ise her iki yönünün uyumu ile mümkündür. Bu da insanın, kalıbı ve kalbi ile kendisi için gönderilen dini özümsemesiyle gerçekleşir.

Hz. Mevlânâ sadece din ve insanın değil, vücuda gelen her şeyin suretinin ve manasının olduğunu şu ifadeleriyle dile getirir:

*"Ma'nâsı ve sûreti olmayan bir iş husûle gelmez. Ve nitekim çekirdeği kabuksuz olarak dikersen neşv u nemâ bulmaz. Ammâ berâber dikersen, çıkıp bir büyük ağaç olur. İmdî bu cihetten ten dahî bir asl-ı azîmdir ve onsuz iş vücuda gelmez ve maksûd hâsıl olmaz. Ma'nâyı bilen, ma'â olmuş kimsenin indinde asl olan şey ma'nâdır."*¹⁸

Hz. Mevlânâ bu ifadelerinde insan için tenin önemini vurguladığı gibi, tekâmülü açısından mananın da büyük ehemmiyet arz ettiğini belirtir. İnsanın tekâmülünde ibadetlerin önemli yeri vardır. İbadetlerin eda edilmesi gereken şeklinin yanı sıra Allah'a muhabbet, onunla irtibat kurmak gibi manevi boyutu da önem taşır. Nitekim *"Onların ne etleri ne kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvânız ulaşır."*¹⁹ ayeti ile Kur'an-ı Kerim, kurban ibadeti özelinde amelin manevi cihetinin gerekliliğini vurgular.

Hz. Mevlânâ'nın en belirgin vasfı, bir ayağını şeriata sabitlerken, diğer ayağı ile yetmiş iki milleti kucaklayan evrensel bir bakış açısına sahip olmasıdır. O, şeriatın vazgeçilmez esasları ile evrensel düşüncesini özünde bütünlüştürmüş bir şahsiyettir. Bu yönüyle işin hakikate dönük tarafını çekirdeğe, suret kısmını ise kabuğa benzetir. Hz. Mevlânâ suret-mana bütünlüğünü kabuk ve çekirdek misaliyle namaz ibadeti özelinde şöyle açıklar:

¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 21.

¹⁹ el-Hac 22/37.

*“Kayısı çekirdeğinin içini yere dikersen bir şey çıkmaz. Kabuğu ile beraber diktiğin vakit neşv ü nemâ bulur. Bu hâlde sûretin dahî müessir olduğu ma'lûm oldu. Namaz dahî bâtında olur. Maksûda erişmek için sûretini de icrâ etmek lâzımdır. Mânânın sûrete ittisâli vardır. İkisi berâber olmadıkça fâide vermez. Nitekim kabuksuz bir çekirdek neşv ü nemâ bulmaz.”*²⁰

Hız. Mevlânâ'nın söylemlerini tam olarak idrak edemeyenler, onun ibadetlerde şekle önem vermediğini daha çok manayı vurguladığını dile getirir. Oysa Hız. Mevlânâ ibadette, kullukta kısacası hemen hemen her konuda suret-siret/mana bütünlüğünü savunur. Var olan her şeyin hakikatini aramaya önem veren Hız. Mevlânâ, amelin zahirinin yanı sıra bâtınının da olması gerektiğini şöyle izah eder: *“Namaz, oruç amelin sûretidir. Amel-i ma'nevî bâtındadır. Amel, insanda bir ma'nâdır. Münâfık, bir amelin sûretini icrâ ederse bu kabul olmaz. Çünkü ma'nâ ve sıdk-ı îmân yoktur.”*²¹

Görüldüğü üzere Hız. Mevlânâ bu ifadelerinde, amelin sadece suretten ibaret olmadığını, ruhunun yani manasının da bulunması gerektiğini, bununla birlikte bâtın uğruna zahirin terk edilmemesinin lüzumunu anlatır. Diğer taraftan Hız. Mevlânâ kemale erişildiğinde kabuktan çıkılarak, öze yaklaşıldığını şu cümlelerle belirtir: *“Cevizin ve fıstığın ve bâdemın kabuğu da böyle, onların içi dolduğu vakit kabuk noksan oldu.”*²² Onun bu yöndeki bir başka izahı şöyledir: *“Cevizin ve fıstığın bâdemın içi kemâle geldiği vakit kabukları çatlar ve içleri zâhir olur. Bu hâl vücûdda kâide-i umûmiyyedir. Bâtın kuvvet bulunca, zâhirin ahkâmı istitâr (gizlenir) eder. Ve kezâ vücûd-ı beşerde ahkâm-ı rûhiyye gâlib olduğu vakit, sıfât-ı nefsâniyye ihtifâ (saklanır) eder.”* Hız. Mevlânâ bahsi geçen mevzuyla ilim misaliyle şu şekilde açıklar: *“İlmin içi ziyâde oldu; onun kabuğu noksan oldu.”*²³ Benzer şekilde konuyu şu cümlelerle de dile getirir: *“İlmin içi ve bâtını olan ilm-i ledunnî ziyâdeleştirdiği vakit, o ilmin zâhiri olan ilm-i kıyl ü kâl eksilir; zîra ulûm-ı zâhiriyye sûret ve ulûm-ı ledüniyye ma'nâdır.”*²⁴

Hız. Mevlânâ, mana ile suret arasında güçlü bir bağın olduğunu, mananın suret ile ortaya çıktığını, bu ikisinin birbirine hem yakın hem de uzak kaldığını bal metaforu ile anlatır. Ona göre balı ifade ederken ses ve lafızdan müteşekkil suret gerekir ki, bu durum kişiyi manaya yaklaştırır. Fakat işin şekil kısmı lezzeti anlamaktan uzaktır. Hız. Mevlânâ'nın ilgili hususa dair

²⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, 131.

²¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, 71.

²² Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, trc ve şerh, A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı & Mehmet Demirci & Safi Arpaguş & Necdet Tosun (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2012), 5/ 373, byt. no: 1383.

²³ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/ 374, byt. no: 1384.

²⁴ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/ 374.

ifadeleri şöyledir: *“Ma’nâ, sûret vâsıtasıyla zâhir olur; fakat sûret ma’nâyâ hem yakındır hem de uzaktır. Meselâ balı ta’rif etmek için, sûretten ibaret olan lafız ve savt ile onun evsâfını beyân ettiğimiz vakit, bu ta’rif bal mefhûmunu yaklaştırır, fakat onun lezzeti, bu ta’rifât sûretinden pek uzaktır.”* Buna binaen Hakîm Senâî²⁵ şöyle buyurur: *“Söylediğim şeyden rücû’ ettim; zîrâ sözde ma’nâ ve ma’nâda söz yoktur.”*²⁶

Her ne kadar suret ve mana bütünlüğünden bahsedilse de suret görünür yani madde âleminin, mana ise metafizik âlemin konusudur. Dolayısıyla her ikisi arasında mahiyet farkı vardır. Hz. Mevlânâ bunu su ve ağaç metaforu ile şöyle izah eder: *“Delâlette su ağaç gibidir; vaktâ ki mâhiyete gidersin, pek uzaktırlar.”*²⁷ İlgili beyit şöyle şerh edilir:

*“Bu beyit, sûretin ma’nâyâ hem uzak hem de yakın olduğuna misâldir. Ya’nî sûretin ma’nâyâ delâleti, ağacın suya delâleti gibidir. Zîrâ nebâtât sudan neşv ü nemâ bulur. Ve nebâtât olan mahâllerde suyun vücûdunu görmediğimiz hâlde, su bulunduğuna hükmederiz. Nebâtın vücûdu suya delâlet eder; fakat mâhiyetlerine gelince, birbirlerinden uzaklaşırlar; zîrâ suyun terkîbi başka, ağacın terkîbi başkadır ve ikisinin de evsâfı muhtelifdir. İşte bunun gibi sûver-i mümkinâtın vücûdu, vücûd-ı Hakk’a delâlet eder. Nitekim ayet-i kerimede “Semâvât ve arzı yaratması ve onlarda hayvanât cinsinden şeyler neşretmesi, Allah Teâlâ’nın varlığının âlâmetlerindenidir.”*²⁸ buyrulur. *Mâhiyyete gelince vücûd-ı vâcib başka, vücûd-ı mümkün başkadır.”*²⁹

Varlık âleminde her bir unsurun hakikatının ve suretinin olduğu malumdur. Hz. Mevlânâ’ya göre suretler aynı olsa da görünüş ve hakikat birbirinin yerini tutamamaktadır. Bahsi geçen mevzuyla şu ifadelerle belirtir: *“Ger bir âdem sûretle insan olsaydı, muhakkak Ahmed ve Ebûcehil bir olurdu.”*³⁰ Bilindiği üzere insanlık âleminde Ebû Cehil en süfli olanı, Hz. Muhammed ise en ulvi olanı temsil etmektedir. Her ikisi görünüşleri bakımından insan olmaları hasebiyle aynıdır. Fakat manaları tamamen farklıdır. Bu bağlamda ilgili beyit şöyle şerh edilir: *“Ahmed (sav) hazretleri düşman-ı dîn-i insâniyyet olan Ebûcehil, el ve ayak ve ağız ve burun ve cemi’-i a’zâ i itibârıyla bir idi. Aralarındaki fark ancak ma’nâlarında idi. Birinin ma’nâsı müncî-i ümmet ve diğerinin ma’nâsı müfsîd-i millet idi. İşte sâir insanlar arasındaki ölçü ve fark dahî böylece ma’nâlardır.”*³¹

²⁵ Ebû'l-Mecd Hakîm Senâî (ö. 525/1131) Farsça mesnevî tarzı eserler kaleme almıştır. Hz. Mevlânâ’nın etkilendiği şair sufidir.

²⁶ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/ 208.

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/208, byt. no: 2681.

²⁸ eş-Şûrâ 42/29.

²⁹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/208.

³⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/ 327, byt. no: 1033.

³¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/ 327.

Anlaşıldığı üzere Hz. Mevlânâ eserlerinde suret ile siret/mananın aynı olmamasından hareketle görünüşe takılmama konusunda birtakım tavsiyelerde bulunur. Bu anlamda “görünüştü” sözcüğü realitenin karşıtıdır. Dolayısıyla herhangi bir nesneyi, insanı ya da fikri değerlendirirken sadece zevahire bakmak aldatıcı olabilir. İrfan ehli şahsiyetler zahirde olanla yetinmeyip, daha içsel boyutlara dalmak isterler. Böylece derin müşahede ve arayışlarına devam ederler. Oysa biçime, görünüşe, zahire takılanlar özden ve mananın derinliklerinden habersizdirler.³²

Hz. Mevlânâ'ya göre mananın ilk anda latif olan yönü rahatlıkla fark edilemez. Fakat mahiyeti çözüldükçe öze yaklaşıldıkça latif olan kısmı ortaya çıkar. Öze ulaşmak, insan için istenen ulvi bir nokta olması hasebiyle mananın zevkine varan bir daha bundan kopmak istemez. Mananın ilgili özelliğini Hz. Mevlânâ şöyle açıklar: *“Ma'nâyâ teveccüh etmek vehle-i ûlâda (ilk anda) o kadar latîf görünmez. Fakat gittikçe, ziyâde tatlı görünür. Sûret ise bunun hilâfıdır; evvelâ latîf görünür. Ba'dehû o sûret ile her ne kadar ziyâde ülfet edersen soğursun. Kur'an'ın sûreti nerde, ma'nâsı nerde? İnsana nazar et, sûreti nerde ma'nâsı nerde?”*³³

Hz. Mevlânâ dile getirdiği düşüncelerinde insanın maddeden çıkıp manaya vasıl olmasını ister. Bilindiği üzere Allah'ı unutan, dünya hayatının fânî olduğunu göz ardı eden, mâsivâyâ odaklanan insanın madde yönü ağır basar ve manası kaybolur. Bu bağlamda dünya ve ukbâ huzurunun temini açısından insanın bedeninde saklı hazine olan manası vardır ki insanoğlu onu aramalı, ona yönelmelidir. Bu yöneliş de ancak kişinin gönül dünyasına yapacağı ulvi yolculukla gerçekleşir. İnsanın değeri de bu yöndeki gayreti neticesinde ortaya çıkar. Hz. Mevlânâ bu konuda sitemle şu ifadeleri dile getirir: *“Ey sûrete tapan, nihâyet ne zamâna kadar sûret! Senin ma'nâsız olan cânın sûretten kurtulamadı.”*³⁴ İlgili ifadeleri Avni Konuk ise şöyle şerh eder: *“Ey kalbinde sûret alâkası bulunan kimse, nihâyet ne zamana kadar sûrete bağlanıp, ma'nâdan gâfil olacaksın? İrfân-ı Muhammediyye'ye yabancı olması sebebiyle ma'nâsız kalan cânın, bir türlü sûver-i kevnîyeden ve bu sûretlerin senin havassîne yalan yanlış verdiği ilimlerden kurtulamadı gitti.”*³⁵

Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde vurgulandığı üzere kâinatta diğer varlıklar arasında insan en ulvi değeri haizdir. Bu anlamda Kur'an ve Sünnet'ten beslenen Hz. Mevlânâ'nın düşünce dünyasında da in-

³² İbrahim Emiroğlu, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalmama”, *Tabula Rasa: Felsefe- Teoloji*, 1/3 (2001), 31.

³³ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 79.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/ 326, byt. no: 1032.

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/ 326.

san en kıymetli varlıktır. Fakat ona göre insan, bu eşsiz kıymetini bedeninden ziyade manasından almaktadır. Hz. Mevlânâ insanın bu değer arz eden konumunu şöyle belirtir: “Ma’nânın önünde sûret nedir? Çok zebûndur (zayıf, güçsüz).”³⁶ Hz. Mevlânâ sadece insanın değil, âlemdaki her şeyin manası yönüyle kıymetli olduğunu şu ifadelerle zikreder: “Sûver-i âlemden her ne vâki’ olursa hep onun ma’nâsındandır.”³⁷ Bu konuda onun bir diğer ifadesi şöyledir: “İnsanın sûretinde bâtını müessir olduğu gibi, heyet-i âlemin sûretinde dahi, onun bâtını ya’nî melekûtu müessirdir. Sûretteki ızdırâb ve kaynaşma, bâtındaki tebeddüllerin âlâmetidir.”³⁸ Bütün bunlarla birlikte kâinattaki her bir varlığın görünümden ziyade manası ile kıymetli olduğunu dağ ve la’l metaforu ile şöyle belirtir: “Eğer sûrete gidersen, bir dağ, şekilde ve büyüklükte la’lin (değerli taş) yüzü kadardır.”³⁹ Mananın suretten daha fazla ehemmiyetli olduğunu ifade eden bu beytin izahı şöyle yapılmıştır: “Eğer sûrete ehemmiyet verersen, bunun kıymeti yoktur. Çünkü bir dağ kıymetli olan bir la’l-pârenin birçok misli cesâmetinde (büyüklük) olduğu hâlde bu bir la’l parçası, koca bir dağa tercih olunur.”⁴⁰ Bu anlamda küçük fakat değerli bir taş bazen koca bir dağa tercih edilmektedir. Dolayısıyla siret/mana karşısında suretin büyüklüğünün de bir ehemmiyeti bulunmamaktadır.

Allah’ın sıfat ve ef’âlinin en mükemmel tecelli ettiği varlık olması hasebiyle insan Hakk’ın halifesidir. İnsanoğlu, Allah’ın halifesi olma yüceliğini suretinden değil, siretindeki mükemmellikten almaktadır. İnsan, siretinin güzelliğini Mâşûk’u olan Hak Teâlâ’ya odaklandığı zaman anlar. Bu anlamda insanın aşkı ulvi ise manası ulvi, aşkı süfli ise manası süflidir. Hz. Mevlânâ bu hususu şöyle zikreder: “Kendinin çirkin ve güzel nakışına bakma; kendi aşkına ve matlûbuna bak!”⁴¹ Bir başka ifadeyle “sûretin ister güzel ister çirkin olsun, ona bakma! Neye âşıksın ve matlûbun nedir, ona bak! Zirâ insan sûretten ibaret değildir. Onun rûhu ve ma’nâsı vardır. Aşk ve taleb onun sûretine değil, ma’nâsına taalluk eder. Eğer ma’şûku ve matlûbu ulvî bir şey ise, ma’nâsının ulviyyetine; ve eğer süfli bir şey ise ma’nânın dahi süfliyyetine alâmettir.”⁴² Hz. Mevlânâ’nın ifadesiyle “ma’nâ kuşu uçmaya başladı mı bütün sûretler uçar gider”⁴³ Hz. Mevlânâ’nın bu ifadelerinden hareketle kişi suretindeki güzellikten ziyade siretindeki aşkın büyüklüğü ve mükemmelliği ile anlam kazanır denilebilir.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/392, byt. no: 3370.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/392.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1/395.

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 3/ 287, byt. no: 1021.

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 3/ 287.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 5/ 389, byt. no: 1431.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 5/ 389.

⁴³ Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi 1957), 1/ LIII.

Malum olduğu üzere manayı bütün incelikleriyle yaşayanlar genelde kâmil insanlardır. İnsan-ı kâmil ise düşüncesiyle, yaşantısıyla, duymasıyla, görmesiyle, idrakiyle kısacası her hâliyle kemal vasıflara sahip insan demektir. Bu bağlamda Allah Teâlâ isterse, manaya ait tüm güzellikleri insan-ı kâmilin gönül aynasına yansıtır. Hz. Mevlânâ bunu şöyle zikreder: *"O şey ki O, ister cemâlden ve kemâlden ve şîveden göze erıştırir."*⁴⁴ Hz. Mevlânâ'nın bu ifadesi şöyle izah edilir: *"Hak Teâlâ Hazretleri murâd ederse, bu âlem-i kesîf sûretleri perdelerinin arkasındaki cemâl, kemâl, nâz, şîve cinsinden olan şeyleri bir kulunun kalb gözüne gösterir ve bu kul o vakit bu his gözü ve kulağı hâricinde bir görüş ve işitiş olduğunu anlar."*⁴⁵ Hz. Mevlânâ insan-ı kâmilin mana yönündeki kıymetini bir başka ifadesinde şöyle zikreder: *"Âdemî asâ-yı Mûsâ gibidir; âdemî Îsâ'nın füsûnu gibidir."*⁴⁶ Yani *"İnsân-ı kâmilin zâhiri ve sûreti cisim ve beşer; ve bâtını ve ma'nâsı Hak'dır. Nitekim Mûsâ (as)'ın asâsının sûreti bir değnek idi ve ma'nâsı ise azîm ve bir ejderhâ idi. Ve kezâ insân-ı kâmil, Îsâ (as)'ın okuduğu efsûn gibidir. Sûreti lafız ve harf ve savt; ve bâtını ölüyü diriltici ve hastalara şifâ verici idi."*⁴⁷ Hz. Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmil, cismani yönü ile insana dönük tarafı var iken, bâtinî ciheti ile Hakk'a dönüktür.

Mananın üzerinde oldukça detaylı duran Hz. Mevlânâ'ya göre, cisim bir diğer ifadeyle suret de önemlidir. Çünkü o, âdetâ mananın örtüsü gibidir. Derya o cismin altında saklıdır. Onun bu yöndeki ifadesi ise şöyledir: *"Cismimiz cihânda bizim bekâmımız oldu. Biz bu samanın altında gizlide deryâ gibiyiz."*⁴⁸ Bu cümle şöyle şerh edilmiştir: *"Cismimiz ve sûretimiz, bizim ma'nâmızın yüz örtüsü ve nikâbı oldu. Cisim saman ve ma'nâ deniz gibidir. Biz, bu cisim samanının altında gizlenmiş olan deryâ gibiyiz. Sûrette cismimiz, fakat ma'nâda deryayız."*⁴⁹

Malum olduğu üzere tasavvuf sureti aşarak manaya ulaşmayı hedef edinir. Denilebilir ki, dışsal gerçeklikle oyalanmayan insan, siretinin deryasına uzanır ve içsel gerçeklerle hemhâl olur. Hz. Mevlânâ kısaca bunu şu cümlelerle dile getirir: *"Sûret vâsıtasına müracât eden bir kimsenin kalbi ancak, sûreti görür; sûret arkasındaki sır vericiyi görmez."*⁵⁰ Hz. Mevlânâ'nın benzer yaklaşımdaki bir diğer ifadesi ise şöyledir: *"Sûret her neyi ona vesîle yaparsa, deryâ onu vesîleden dolayı uzağa atar."*⁵¹

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/ 188, byt. no: 676.

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/ 188.

⁴⁶ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/495, byt. no: 4244.

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 6/ 495.

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/ 247, byt. no: 826.

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/ 247.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/353.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/ 353, byt. no: 1134.

Hız. Mevlânâ'ya göre insanın siretine uzanma yolculuğu ve hedefe ulaşma istidadı, ihtiyacına göre değişkenlik arz eder. O, bu konuda tok olan kimşenin yemeğın suretiyle, aç olanın ise yemeğın özüyle ilgilendiğı gerçeğinden hareketle konuyu şöyle açıklar: *“Nitekim on günden beri bir şey yememiş olan bir aç ile bir günde beş defa taâm yemiş olan bir tokun her ikisi de ekmeğe nazar ederler. Tok olan kimse ekmeğın sûretini görür. Aç olan kimse ise cânın sûretini görür.”*⁵²

Bilindiğı üzere dinin nasıl ki zahir ve bâtın ciheti var ise, biri olmadan diğerk tamamlanamıyorsa aynı şekilde Hız. Mevlânâ'nın suret ve mana ilişkisini ele aldığı anlatımlarının da hem zahirî hem bâtınî çerçevede bütüncül bir bakış açısıyla değerkendirilmesi icap eder. Hız. Mevlânâ suret ve manadan bahsettiğı düşüncelerinde insana daha çok mana cihetinden bakar. İnsanı insan yapan en önemli niteliğinin ruh ve mana boyutunda olduğunu söyler. Bununla birlikte o, sadece insan değerk âleme, olaylara, eşyaya da genelde madde ve mana ekseninde bakar ve aslolanın mana olduğunu özellikle vurgular.

Sonuç

Kültür ve medeniyet tarihimizin temel değerklerinden olan Hız. Mevlânâ'nın yaşadığı devir Anadolu Selçuklularının hem iç çekişmelerle hem de Moğol İstilâlarıyla hayli zayıf düştüğü döneme denk gelir. Hız. Mevlânâ'nın, içinde bulunduğı çağın siyasi iktisadi, içtimai, dinî, alt yapısına dair şahitlik ettiğı problemlere Kur'an ve Sünnet temelinde ilmî, irfani, ahlakî çözümler getirme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Döneminin manevi problemlerine dair zikrettiğı evrensel çözüm önerileri bugün hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. Hız. Mevlânâ'nın eserlerinden hareketle iç dünyasına yolculuk yapıldığında, onun derin bir ilahi aşk, heyecan, cezbe, istiğrak ve coşkunluk hâli yaşadığı görülmektedir. Bu anlamda eserlerinde hem bir edebî üslup hem de deruni sufi tecrübe hâli dikkat çekmektedir. Hız. Mevlânâ bir taraftan tüm insanlığa yeni söylemlerle hitap ederken, diğerk taraftan devrinin zorlu koşullarında bulunduğı bölgede sevgi, dostluk, kardeşlik, hoşgörü, ümit zemini hazırlama gayretinde olmuştur. Hız. Mevlânâ hitabında özellikle ruh ve beden bütünlüğüne dikkat çekmiş, insanın sadece bedenden ibaret olmadığını ruhunun, özünün ve hakikatinin bulunduğı gerçeğini dile getirmiştir.

Hız. Mevlânâ başta olmak üzere pek çok sufi eserlerinde, söylemlerinde suret-mana ilişkisine değerkmiştir. Malum olduğu üzere tasavvufi düşüncede

⁵² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 68.

insan için suretten ziyade manaya ulaşma hedefi güdülür. Bu bağlamda mananın ulvi cihetine vasıl olma gayesindeki kişi, etrafındaki maddi uyaranları azaltmalı ve manayı merkeze taşımalıdır. Çünkü suret fânidir, mana ise baki-
dir. Şu da vurgulanmalıdır ki, suret ile mana arasında sıkı irtibat vardır. Hz. Mevlânâ'nın ifadelerinde görüldüğü üzere surette kalmayıp, manaya intikal etme insan için mühim bir gerekliliktir. Fakat suret, siret/mana için önemlidir. Çünkü suret, siretin şahidi durumundadır. Nitekim insanın davranış-
ları özünün hakikatinin dışı yansımasının ifadesidir. Hz. Mevlânâ'nın söylemlerinden anlaşıldığı üzere insan, sureti de sireti de asla ihmal etmemeli ancak sirete daha fazla odaklanmalıdır. Çünkü suret, siretin yansımasından ibarettir.

Kaynakça

- Arpaguş, Sâfi. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273)". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* 5/10, (2007). 91-102.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalmama". *Tabula Rasa: Felsefe- Teoloji*. 1/3 (2001), 31-43.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1959.
- Gündoğdu, Cengiz. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Mânâ Dili". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (Ağustos 2005). (Mevlânâ Özel Sayısı), 221-232.
- İbn Haldun. *Şifâu's-sâil: Tasavvufun Mahiyeti*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Hayatın Satır Araları: Modern Zamanda Kendini Bulmak*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2018.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı & Necdet Tosun. c. 7. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı & Mehmet Demirci & Safi Arpaguş & Necdet Tosun, c. 6. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mevlânâ, Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk. haz. Osman Türer & Mustafa Tahralı & Sâfi Arpaguş, c. 3. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2011.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. trc. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı c. 1. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı & Mehmet Demirci & Safi Arpaguş & Necdet Tosun. c. 5 İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc ve şerh. A. Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı. c. 2. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2011.
- Mevlânâ Celâleddin. *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi 1957.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ Düşüncesinde Sûret-Mânâ İlişkisi". *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler: 26-28 Ekim 2007*. 1/ 149-153. Şanlıurfa, 2007.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Bahâeddin Veled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/ 460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Selçuklu Anadolu'sunda Konyalı Bir Âlim ve Arif Tipolojisi Olarak Hz. Mevlânâ ve Düşünce Dünyası

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer AYVAZ*

Giriş

Günümüz siyasi coğrafyasında Afganistan sınırları içerisinde kalan Belh'ten kalkarak ailesiyle birlikte çok erken yaşlarda uzun bir yolculuk yaparak dönemin ilim ve kültür merkezlerini gören, birçok âlim ve arif ile tanışarak Konya'ya ulaşan ve ömrünün sonuna kadar bir âlim ve arif olarak Konya'da ilmî ve kültürel faaliyetlere devam eden Mevlânâ'yı ve düşünce dünyasını doğru anlayabilmek için sosyokültürel ve tarihî arka plana bir göz atmak ve tarihî bağlamı görmek faydalı olacaktır. Öncelikle şu hususu hatırlatmak gerekir ki, 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'su Moğolların etkisi hatta istilasî altındadır. I. Alâeddin Keykubad'ın (1221-1237) vefatından hemen sonra Selçuklu Anadolu'sunda saltanat mücadeleleri başlamıştır. Buna ilave olarak Babaî isyanları, merkezî otoriteyi zayıflatmış ve Anadolu Moğol hâkimiyetine girmeye başlamıştır. Nitekim Moğollar, 1241'de otuz bin kişilik bir orduyla Erzurum'u işgal etmiştir. Daha sonra iyi sevk ve idare edilmeyen seksen bin kişilik Selçuklu ordusunu 1243'te Köseadağ'da yenen Moğollar, Kayseri'ye kadar ilerlemiştir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in (1237-1246) savaş meydanını terk ederek Antalya'ya kadar kaçmış olması dolayısıyla Kayseri de fazla direnememiş ve Moğollar Anadolu'ya hâkim olmuştur.¹

Selçuklu Anadolu'sunda I. Alâeddin Keykubad döneminde, merkezî otorite tesis edilmiş ve bütün Anadolu şehirleri yeniden imar ve ihya edilmiş, sosyal yapı güçlendirilmiştir. Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum gibi

* Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye, muzafferayvaz@trabzon.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4969-6227

¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay., 1965), 211-216; Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı* (İstanbul: Ötüken Yay., 2011), 74-75.

büyük medeniyet merkezlerinin etrafı sağlam surlarla çevrilmiş, Anadolu'da birçok yeni cami, medrese, türbe, han, hamam, çeşme, imarethane ve şifahaneye inşa edilmiştir. Bu dönemde Anadolu Moğolların önünden çekilen, başta seçkin Türk aileleri ile çeşitli kavimlere mensup âlim ve arifler tarafından doldurulmuştur. Bu durum, 13. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu Anadolu'sunda vuku bulacak olan ilmî gelişmenin temelini oluşturmuştur. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Moğolların 1243 yılında Köseadağ savaşında galip gelmesi sonun başlangıcı oldu. Muînüddin Pervâne'nin bir süreliğine sağladığı huzur ortamı kalıcı olmamıştır. Moğollar 1277'de hâkimiyeti tamamen ele geçirmiştir.² Haçlı Seferleri'nin sebep olduğu tahribata Moğol zulmü, ülke içindeki isyan girişimleri ve taht kavgaları da eklenince güven ortamı bozulmuş ve Selçuklu Anadolu'su istikrarsızlığa sürüklenmiştir. Siyaset alanında Moğollarla iyi geçinen ve denge politikası uygulayarak bir süre istikrar sağlayan Muînüddin Pervâne'nin (1261-1277) Memlük sultanı Baybars'la (1260-1277) iş birliği yaptığı gerekçesiyle Moğollar tarafından idam edilmesiyle Selçuklu Anadolu'sunda istikrar tekrar bozulmuş ve Anadolu Selçuklu Devleti fiilen ortadan kalkmıştır. Moğollar, Anadolu'yu kendi atadıkları valiler aracılığıyla yönetmeye devam etmişlerse de Anadolu Selçuklu hanedanlığı 1308'de resmen son bulmuştur.³

13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'suna baktığımızda karşımıza temelde iki farklı siyasi strateji çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Moğol hâkimiyetinin pek ulaşmadığı Batı Anadolu topraklarında teşkilatlanarak Moğollarla daha etkin bir mücadeleyle savunan Ahî Evran (1261) ve Sadreddin-i Konevî (1274) gibi düşünürlerin öncülük ettiği stratejidir ki bu stratejinin, daha sonra Osmanlıların kuruluşu ile başarıya ulaştığı savunulmaktadır. İkinci strateji ise Moğollarla iyi ilişki/iletişim kurmayı ve böylece onlarla birlikte hem Anadolu hem de onlardan alınan destekle Ortadoğu ve Asya içlerine kadar uzanan daha geniş bir coğrafyayı İslamlaştırmayı amaçlayan Mevlânâ gibi düşünürlerin öncülük ettiği stratejidir ki bu stratejinin de Gazan Han gibi bazı Moğolların Müslüman olması ve Asya'nın İslamlaşmasına zemin hazırlamasıyla başarıya ulaştığı ifade edilmektedir.⁴ Her ne kadar onun bu teo-po-

² Geniş bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*, Editör: Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006), 413-415; Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991), 50; Mehmet Aydın, "Hz. Mevlânâ'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı", *2. Millî Mevlânâ Kongresi-Tebliğler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yay., 3-5 Mayıs 1986), 281-286.

³ Haçlı seferleri ve Moğol istilasının Anadolu'ya etkileri hakkında geniş bilgi için bk. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 202-216; Hacı Ahmet Özdemir, *Moğol İstilas* (İstanbul: İz Yay., 2005), 9-31; Hüseyin Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği* (Ankara: Akçağ Yay., 2007), 20.

⁴ Kemal Ramazan Haykıran, *Moğollar ve Mevlânâ* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 21-151.

litik-etik tutum ve tavrı, geniş vizyon ve misyonunu iyi anlayamayan bazı araştırmacılar Mevlânâ'yı Moğol tarafgiri hatta ajanı olarak itham etseler de kanaatimizce o, toplumsal fayda, güvenlik ve adalete dayalı olarak böyle bir reel-politik okuma gerçekleştirmiş ve buna uygun olarak konumlanmıştır. Zira o, Moğolları bir pagan ordusu olarak değil, zamanı gelince hidayete erecek olan gafiller ordusu olarak görmüş ve buna uygun bir teo-politik tavır geliştirmiştir. Moğolların bir süreliğine Anadolu'ya hâkim olmalarını Allah'ın bir takdiri kabul etmiş ve halkın huzur ve güveni için onlarla iyi geçinmeyi tercih etmiştir. Fakat adaletten uzaklaşıp zulüm yaptıklarında onları eleştirmekten de çekinmemiştir.⁵ Hatta o, eski mazlum günlerini unutup ululanmaya ve zulmetmeye başladıkları için Moğolların malları ve canlarının Müslümanlara helal olduğunu da dile getirmiştir.⁶ Zaten Moğol tehdidi dolayısıyla ailesinin Belh'i terk ederek Konya'ya geldiğini ifade eden birçok veri bulunmaktadır. Yine Konya'nın kuşatılması esnasında Mevlânâ'nın, şehri savunmak amacıyla surlara çıkıp Moğol ordusu karşısında namaza durduğu, Moğol işgaline karşı maddi, manevi anlamda direndiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.⁷

Bilindiği gibi, bu dönemde Mevlânâ ve ailesi gibi Moğolların önünden çekilip batıya doğru göç eden mutasavvıfların öncülüğünde birçok tasavvuf okulu ortaya çıkmıştır. Manevi/ruhi açıdan arınmak ve sükûn bulmak için kendilerini ibadete veren, inzivaya çekilen insanların sayısı da hızla artmıştır. Manevi/ruhi teselli arayan bu geniş halk kitleleri için Selçuklu Anadolu'sunda birçok tekke, zaviye kurulmuş, tarikatlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Merkezî otoritenin teşvik ve desteğiyle Anadolu'nun İslamlaşmasına zemin hazırlanmıştır. İşte Mevlânâ tam da bu dönemde Selçuklu Anadolu'sunda büyük bir manevi otorite hâline gelmiş, gönül sultanı olarak kabul edilmiştir. Zamanla onun öğretileri üzerinde Mevlevîlik tarikatı kurulmuş ve Ahîlik, Bektaşîlik, Nakşibendîlik, Babaîlik, Hurûfîlik ve Haydarîlik gibi Mevlevîlik de Selçuklu

⁵ Mevlânâ hakkında daha çok Mikail Bayram hoca ve onunla irtibatlı bir zümre tarafından dile getirilen temelsiz, mesnetsiz ve kaynaklı bu iddia, itham ve iftiralar hakkında ve yine bunlara verilen cevaplar hakkında geniş bilgi için bk. Muzaffer Ayvaz, *Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021), 368-371; Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasal Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: Damla Ofset, 2006), 191-229; *Tarihin Işığında Nasrettin Hoca ve Ahi Evren* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2001), 19-62; "Hâce Nasirüddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2005, 7-9; Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021); Anar Gafarov, *Nasirüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM Yay., 2011), 29-37; Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ ve İktidar/Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları* (Konya: Rûmî Yay., 2007), 9-139; İsmet Kayaoglu, "Mevlânâ'nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, Haz. Vedat Genç (İstanbul: Çamlıca Yay., 2010), 219-225.

⁶ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Abdulbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2008), 54-55.

⁷ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), 240-241.

Anadolu'sunda yaygınlaşmıştır. Böylece 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda Mevlânâ ekolü ile Mağripli İbnü'l-Arabî (1240) ve onun Anadolu'daki temsilcisi Sadreddin-i Konevî (1274) ekolü daha çok bilinir olmuştur. Elbette Hacı Bektâş-ı Velî (1271), Ahî Evran (1261?) ve Yunus Emre (1320?) gibi mutasavvıfların ekolleri de diğer önemli ekoller arasında yer almıştır. Bunlar yanında birçok başka âlim, arif ve düşünür de Selçuklu Anadolu'suna sığınmış ve bu topraklar âdeta farklı dil ve lehçelerin konuşulduğu bir ilim ve irfan havzasına dönüşmüştür. Genelde edebiyat dilinin Farsça, ilim dilinin Arapça olduğu bu kültür havzasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin resmî dili doğal olarak Farsça, eğitim dili ise Arapça olmuştur. Kırsalda yerleşen Türkmen boylarının konuşma dili ise Türkçe kalmıştır. Devlet yazışmalarında ve edebiyatta Farsça, din hizmetlerinde ve eğitim faaliyetlerinde Arapça, konuşma dilinde ise Türkçe ön plana çıkmış ve böylece Selçuklu Anadolu'sunda çok dilli, çok kültürlü bir medeniyet inşası başlamış, köklü bir ilim-irfan geleneği ortaya çıkmıştır.⁸

13. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda ve Konya'da İlim-İrfan Geleneği

Selçuklu Anadolu'sundaki ilim ve irfan geleneği büyük ölçüde Moğollar önünden Anadolu'ya sığınan Türkistan ve İranlı âlim ve arifler tarafından başlatılmıştır. Bu gelenek Karahanlılar ve Büyük Selçuklular üzerinden Selçuklu Anadolu'suna intikal etmiştir. Bu süreçte Anadolu'nun fethine eşlik eden kültürel ve ilmî faaliyetlerin kurumları olarak medreseler, zaviyeler ve bu gibi kurumları yaşatmak için kurulan birçok vakıf ortaya çıkmıştır. Artukoğulları, Dânişmendliler, Saltukoğulları ve Mengücekliiler tarafından başlatılan bu faaliyetler 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları tarafından çok daha ileri düzeye ulaştırılmıştır. İlk olarak II. Kılıcarşlan devrinde Konya ve Aksaray'da iki medrese yaptırılmıştır. Sonra hadis, tefsir, fıkıh, heyet gibi ilimlerin okutulduğu bu medreseler bütün Anadolu'da yaygınlaşmıştır. Çifte Medrese, Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Gıyâseddin Keyhusrev Tıp Medresesi, Sırçalı Medrese, Taş Medrese, Sâhibiye Medresesi, Hacı Kılıç Medresesi, Gökmedrese, Burûciye Medresesi, Boyalı Köy Medresesi, Ertokuş Medresesi, Caca Bey Medresesi bu medreselerin başlıcalarıdır. Selçuklu devlet adamları yanında hatunların yaptırdığı medreseler de vardı. Bu medreseler vakıf geleneğine uygun olarak idare ediliyordu. Medreselerin, kütüpha-

⁸ Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 21-26; Mutasavvıfların Anadolu'ya yerleşmesi ve faaliyetleri hakkında bilgi için bk. Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, 51, 102-111; Mevlânâ ve Mevlevilik hakkında geniş bilgi için bk. Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik* (İstanbul: Hece Yay., 2006), 63-15.

neleri, binaları, hocaları, personelleri ve öğrencilerinin giderleri bu vakıflarca karşılanıyordu. Selçuklu Anadolu'sunda halka açık umumi kütüphaneler ve Gıyâseddin Keyhusrev, Alâeddin Keykubad, Fahreddin Ali, Sahip Ata gibi devlet adamlarına ait hususi kütüphanelerin sayısı yüzü bulmaktaydı. Zamanla bu medreselerde ihtisaslaşmaya gidilmiş ve dârülhadis, fıkıh medresesi, tıp medresesi şeklinde sınıflandırılmışlardır. Mesela, Konya'daki İnce Minareli Medrese bir dârülhadis, Sırçalı Medrese bir fıkıh medresesi, Kayseri'deki Çifte Medresenin bir bölümü tıp medresesi idi.⁹ Sonraki dönemler dikkate alındığında 1097-1308 yılları arasında başkent olan Konya'nın ilim-irfan alanında Anadolu'nun en önemli şehri hâline geldiği, çok sayıda ki medresesi, kütüphanesi, meşhur hocaları ve kalabalık talebeleriyle cazibe merkezi hâline gelmişti. Yine kitap istinsahı, ciltlenmesi ve öteki hususlar dolayısıyla da kendisine mahsus bir sanat ve ticaret türü de gelişmişti.¹⁰

Konya Anadolu Selçuklu sultanlarından I. Mesud döneminde (1116-1155) başkent olmuş ve kısa bir süre içerisinde hem Anadolu hem de İslam coğrafyasının önemli bir ilim-irfan merkezi hâline gelmiştir. I. Mesud'un oğlu II. Kılıcarslan döneminde Konya ve çevresindeki şehirlerde camiler, zaviyeler, medreseler ve askerî tesisler kurulmaya başlanmıştır. I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) devam eden bu imar çalışmaları ve güvenli ortam tesisleriyle Konya bir ilim ve irfan merkezine dönüşmüş, çok sayıda âlim ve arif gelip Konya'ya yerleşmiştir. Zira yöneticilerin ilim ve irfan ehline gösterdiği saygı ve onlar için hazırladığı imkânlar dikkatleri celbetmiştir. Böylelikle Moğolların önünden kaçan bilgiyi, irfanı taşıyan zihinlerin Anadolu coğrafyasına sığınması, beraberinde Merâğa matematik-astronomi okulunun Anadolu'yu beslemesiyle Anadolu Selçuklusunda felsefe-bilim, ilim-irfan hayatında büyük bir canlanma yaşanmıştır. 12. ve 13. yüzyılda Urmiye, Hoy, Tebriz, Şîraz, Belh, Buhara, Semerkant gibi diyarlardan birçok Turanlı ve İranlı âlim ve arif gelip Konya'ya yerleşmiş, ilmî ve kültürel hayatı beslemiştir. Rum hâkimiyeti döneminde sıradan bir şehir olan Konya, Selçuklu Anadolu'sunun en büyük şehri ve önemli ilim-irfan merkezi hâline gelmiştir. Bu âlim ve arifler, talim ve terbiye faaliyetlerinde, vaaz ve sohbetlerinde genelde Farsçayı kullanmışlar, eserlerinin çoğunu bu dilde telif etmişlerdir. Nitekim Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Sadreddin-i

⁹ Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", 413; Çetin Altan, "İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler", *Dini Araştırmalar* (Eylül-Aralık 1999), Sayı. 5, 2/190-195.

¹⁰ Recep Dikici, "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri", *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildiriler* (Konya: T. C. Selçuk Üniversitesi Yay., 5-6 Mayıs 2003), 149-160.

Konevî, Evhadüddin-i Kirmânî, Kadî Sirâceddin-i Urmevî, Ahî Evran gibi pek çok âlim ve arif ders ve irşatlarında Farsçayı kullanmışlardır.¹¹

Dönemin ilmî ve kültürel faaliyetlerini biraz daha detaylandırırsak, bilindiği gibi 13. yüzyılın sonuna kadar Avrupa, Skolastik Felsefe içerisinde âdeta bir akıl tutulması yaşarken, İslam dünyası, bazılarının ifadesiyle bir İslam Rönesansı,¹² bizce daha doğru bir ifadeyle bir İslam aydınlanması yaşamaktaydı. İslam dünyası, ilim, irfan, kültür, sanat, şiir, edebiyat, felsefe ve tasavvufta çok yüksek seviyelere ulaşmış ve birçok âlim, arif, sanatçı, şair, edebiyatçı, filozof ve mutasavvıf yetişmişti. Bunlar arasında en önemlileri olarak şunları sayabiliriz: Mevlânâ'nın kendi eserlerinde adını zikredip övdüğü Farsça yazar ilk büyük tasavvuf şairi Senâî (ö. 1131 [?]); Kâdirî tarikatına adını veren kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 1166); Sühreverdîye tarikatının kurucusu Ebü'n-Necîb Abdülkâhir-i Sühreverdî (ö. 1168); İşrâkiyye ekolünün kurucusu Şehâbeddin-i Sühreverdî el-Mak-tûl (ö. 1191); önemli tasavvufi teşbih ve temsillerle Mevlânâ'ya örnek olan mutasavvıf yazar Ferîdüddin Attâr (ö. 1221); Abdülkâhir-i Sühreverdî'nin talebesi, Mevlânâ'nın babasının şeyhi ve Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübrâ (ö. 1221); Abdülkâhir-i Sühreverdî ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin talebesi, Halife Nâsır-Lidînillâh ile Sa'dî-i Şîrâzî'nin piri, Ebû Hafs Şehâbeddin-i Sühreverdî (ö. 1234); İşrâkiyye fikirlerinin geliştiricisi, vahdet-i vücûd görüşünün sistemleştiricisi, Mevlânâ'yı da etkileyen büyük mutasavvıf şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240); Evhadüddin-i Kirmânî (1238); Fahreddin-i Irâkî (ö. 1289); Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 1271 [?]); Ahî Evran (ö. 1261 [?]); Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 1241); Şems-i Tebrîzî (ö. 1247 [?]); Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin üvey evladı ve fikirlerinin savunucusu Sadreddin-i Konevî (ö. 1274); Yunus Emre (1320 [?]); tasavvuf ile Sünnîliği kaynaştıran, felsefeye sınır koymaya çalışan Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî (ö. 1111); Endülüslü vezir, hekim ve filozof İbn Bâcce (ö. 1139); Mu'tezilî büyük müfessir Zemahşerî (ö. 1144); mezhepler tarihçisi Şehristânî (ö. 1153); Endülüslü kâtip, hekim ve filozof İbn Tufeyl (1185); yine Endülüslü Aristocu hekim ve filozof İbn Rüşd (Averroes) (ö. 1198); İbn Sînâ (Avicenna) (ö. 1037); mütekellim, müfessir Fahreddin-i Râzî (ö. 1209); ansiklopedist Yâkût el-Hamevî (ö. 1229); tarihçi İbnü'l-Esîr (ö. 1233); filozof ve astronom, Şîh öğretilerini

¹¹ Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", 416; Abdurrahim Alkış, "13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya (II)*, Editörler: Dilaver Güner, İbrahim Işıtan, Sami Bayrakçı, Yusuf Büyükyılmaz (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Aralık 2019), 51-53.

¹² Bk. Hasan Aydın, "İslâm, Rönesans ve Aydınlanma İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_islan_ronesans_aydinlanma.pdf, (24.05.2014).

sistemleştiren, Haşhaşilere ve Moğollara hizmetlerde bulunan Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 1274); matematikçi, astronom, filozof ve rubai şairi Ömer Hayyâm (ö. 1132 [?]); ahlaki ve tasavvufi konularda nesir ve şiir yazarı Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 1292).¹³

Türklerin İslam medeniyetine girişleri ciddi bir yeniden inşayı ve içsel-
leştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Nitekim Fazlıoğlu'na göre, Türkler si-
yasi bir güç olarak İslam medeniyetine girdiklerinde İslam medeniyeti yakla-
şık 400 yaşında ve hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası) hem de dünya
tasavvuru bakımından kavramsal/metafizik paradigmasını büyük oranda
tamamlamış bir medeniyetti. Fakat büyük siyasi, manevi ve fikrî önderleri
hemen hemen tarih sahnesinden çekilmişti. İslam dünyası siyasi açıdan par-
çalanmış, coğrafi sınırları küçülmüş, dış güçler tarafından işgal edilmişti. Öte
yandan iç coğrafya da parçalanmış ve şehir devletçikleri ortaya çıkmıştı. Bu
nedenle Selçuklular ilk önce merkezî devleti yeniden inşa etmek ve adaleti
tesis etmekle işe başladı. Fakat diğer taraftan akıl ve vicdan da parçalanmıştı.
Hakikati temsil ettiğini iddia eden onlarca dinî ve fikrî okul aralarında ça-
tışma vardı. İslam dünyası içinden çıkılmaz bir güçlük ve sarmalla yüz yü-
zeydi. Akli ve vicdani parçalanmışlık siyasi parçalanmışlığı, siyasi parçalan-
mışlık da fikrî parçalanmışlığı besliyordu. İtikadi ve fıkhi mezhepler, irfani
meşrepler, felsefi meslekler, tüm renkleri ve tonlarıyla, her türlü ifrat ve tefrit
uçlarıyla mevcuttu. İşte Türkler bu süreç içerisinde dört asırlık bir medeni-
yeti anlama, anlamlandırmaya çalışırken diğer taraftan İslam medeniyeti
de onları tanıma ve içselleştirmeye çalıştı. Dolayısıyla etkileşim içerisindeki
bu iki unsur arasında yeni bir vakia ortaya çıktı. Türkler Müslümanlaştıkça,
İslam da Türkleşti. Tabiri caizse ortaya bir Türk İslam'ı çıktı ve bu İslam'a
mensup Müslüman Türkler, bir Türk-İslam medeniyeti inşa etmeye koyul-
dular. Öncelikle "nizâm-ı âlem" olarak adlandırdıkları siyasi birliği kurmak
ve adaleti tesis etmekle işe başladılar. Elbette bu siyasi birliğin sağlanması,
fitne ve fesadın bitirilmesi için parçalanmış aklın ve vicdanın, dolayısıyla bil-
gi ve irfanın yeniden inşasına giriştiler. Zira her türlü eylem, meşrutiyetini
dayandığı nazari çerçeveden almaktadır. Bu bağlamda Türkler siyasi birliği
tesis için dayanağı olan aklın/nazarın birliğini sağlamak için çift yönlü bir
strateji takip ettiler. Birincisi, hakikate ilişkin farklı mezhep, meslek ve meş-
replerin ileri sürdüğü mevcut bilgi birikimini bir "ortak dil"e dökmek; ikin-
cisi ise bu ortak dile dökülen bilgi manzumesini talim yoluyla yeni nesillere
aktarmak. Ortak dil üzerinden yürütülecek eğitim-öğretim yoluyla din, ortak

¹³ Geniş bilgi için bk. Alkış, "13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü", 66-94; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 25.

vicdanı; hikmet/felsefe, ortak idraki/fikri; tasavvuf ise ortak irfanı verecek kısacası üst dilde birleşen bir ortak akıl, her vuku bulan çatışma ortamlarını giderecek, en azından asgariye indirecektir. Bu ortak aklın kalıcılığı için ise, medrese hem ortak vicdanın hem ortak idrakin, dergâh/tekke/tarikatlar ise ortak irfanın sürekliliğini sağlayacaktır. Bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkan ortak vicdan, akidevi ve fıkhi mezhepleri tahdit etmiş; bugün bile geçerliliğini sürdüren pek çok dinî formülasyon üretmiştir. Ortak akıl ise kelami, hikemî ve irfani bilgiyi İbnü'l-Arabî tarafından kurulan ve manevi oğlu Sadreddin-i Konevî tarafından devam ettirilen “irfani sistem” ile ortak bir varlık metafiziği içerisinde, üst bir dille buluşturmuştur. Bu sonucu elde etmek için, müfredat programları oluşturulmuş; bu müfredatlara uygun metin yazımı örgütlenmiş ve bu metinleri okutacak, aktaracak taşıyıcı zihinler, ilim adamları yetiştirilmiştir. Başta Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medreseleri olmak üzere, İslam dünyasının pek çok eğitim kurumunda 13. Yüzyıldan itibaren, ortak dilin yapısına uygun kaleme alınan metinler okutulmaya başlanmıştır. Her türlü kelami, hikemî ve irfani dilin üstünde yer alan bu ortak bilgiye bizzat Nizâmülmülk, “ilim” adını vermiştir. Tüm bu tedbirlerden amaç, başvezirin lakabında dile gelen “nizâm-ı mülk”, dolayısıyla “nizâm-ı âlem”i tesis etmek ve bunun sürekliliğini sağlamaktır.¹⁴

Görüldüğü üzere, Anadolu Selçukluları Türk-İran Devlet geleneği çerçevesinde kurulan Büyük Selçuklu Devleti çizgisinde merkezî bir devlet olmanın gereği olarak kurumlaşmaya çok önem vermiş, Anadolu'nun birçok şehrinde medreseler, hastaneler ve kütüphaneler gibi birçoğu vakıf olan müesseseler kurarak ilim hayatını desteklemiştir. Bu müesseselerin yanında hem akli hem de naklî ilimler, ilim adamlarının evlerinde, hastanelerde, tekke ve konaklar gibi mekanlarda da tedris edilmiştir. Anadolu Selçukluları bir yandan devletin resmî çizgisinde eğitim yapan medreseler ile darüşşifalar kurarak mensup oldukları İslam medeniyetindeki bilgi birikiminin nesiller arası aktarımını; öte yandan bilginin kontrollü bir şekilde yayımını sağlamıştır. Kurulan medreseler ve darüşşifaların çokluğu ve yaygınlığı bu konudaki siyasetin bilinç seviyesini göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan inşa edilen medreseler, darüşşifalar, camiler, imaretler gibi kurumlar kısacası Anadolu Selçuklularının mimari eserleri sahip oldukları estetik düşüncenin, zihniyetin cisimleşmiş hâlleri olarak kabul edilebilir. Kısacası Selçuklular yeni bir kazanım olan Anadolu topraklarını yurtlaştırma sürecinde mensup oldukları İslam medeniyeti paradigması ile Türk-İran devlet ve siyaset geleneği çerçevesinde, Varlık'la kurdukları ilişkinin bir sonucu olan bilgiyi farklı

¹⁴ Fazlhoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, 413-419.

renkleriyle belirli bir sıra düzeni içerisinde tasnife tabi tutup, merkez-çevre anlayışıyla yeniden organize etmiş; ayrıntılarda geliştirmiş, yeni katkılarda bulunmuş ve bu birikimi zihniyetiyle birlikte kendilerinden sonra gelen Osmanlı ve İran-Orta Asya Türk coğrafyasına miras bırakmıştır.¹⁵

Bu başlık altında son olarak şunu da ifade edelim ki, İslam dünyasında 12. yüzyıl başlarına kadar akıl ve kıyasa dayalı Meşşâî felsefe geleneği çok yaygındı. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın fikirleri medreselerde, saraylarda okutulmakta ve tartışılmaktaydı. Fakat Nizâmülmülk tarafından Bağdat medreselerinin başına getirilen büyük ilahiyatçı Gazzâlî'nin eleştirisiyle¹⁶ bu gelenek ve eğilim azalmaya başlamıştır. Böylece akıl ve kıyas yanında gönül ve aşkın önemi artmış, felsefe yatak değiştirerek âdetâ tasavvuf ve diğer dinî ilimler içerisinde yaşama ihtiyacı hissetmiştir. Meşşâîliğe karşı bir reaksiyon olarak doğan İshrâk felsefesinin¹⁷ ilk fikirleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece ne Mu'tezilenin kalam ekolü ne de Meşşâî felsefe Anadolu'da yeterli ilgi görmüştür. Aşk, gönül ve teslimiyete dayalı bir tasavvuf felsefesi ortaya çıkmaya başlamış, tarikatlar yaygınlaşmıştır. İşte Mevlânâ böyle bir ilim-irfan havzasında Fârâbî, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflardan da Gazzâlî, Konevî gibi sufi düşünürlerden de ayrılarak özgün ve otantik bir âlim ve arif tipolojisi olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸

Konyalı Bir Âlim ve Arif Tipolojisi Olarak Mevlânâ

Mevlânâ, 30 Eylül 1207'de Belh'te doğmuş ve 17 Aralık 1273'te Konya'da vefat etmiştir.¹⁹ *Sultânü'l-ulemâ* lakabıyla anılan Bahâeddin Veled'in (ö. 1231) oğlu olarak dünyaya gelmiş ve henüz çocukken Belh'i terk eden ailesiyle birlikte önce Bağdat, Kûfe yolundan Mekke'ye gitmiş, hac ibadetinden sonra da Medine, Kudüs, Şam, Halep, Malatya, Erzincan, Sivas yolunu takip ederek bugünkü Karaman'a gelmiştir. Karaman'da evlenen ve bir müddet burada

¹⁵ Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", 426-427.

¹⁶ Gazzâlî'nin felâsife'yi eleştirisi hakkında geniş bilgi için bk. Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 74-136; *Dalâletten Kurtuluş-El-Munkız Mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih Bi'l-Ahvâl*, Neşir, Tercüme ve İnceleme. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., Haziran 2022), 61-76; İbn Rüşd'ün Gazzâlî eleştirisi hakkında geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986), 81-257; *Faslû'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yay., 1992), 63-127; Yine bu eleştiri geleneği hakkında bilgi için bk. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1989), 44-50; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun* (Ankara: Vadi Yay., 1997), 328-338.

¹⁷ İshrâkîlik için bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yay., 1992), 265-275.

¹⁸ Halife Abdülhakim, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Cömert, Ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 3/49; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 24; Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 69.

¹⁹ Ferîdün bin Ahmed Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Sipehsâlâr Risâlesi)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 41, 135; Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, 117.

ikamet eden Mevlânâ, babasının I. Alâeddin Keykubad'ın davetine icabet etmesiyle Konya'ya yerleşmiştir. Moğol istilasını endişesi, Harzemşah sultanının danışmanı Fahreddin-i Râzî (ö. 1210) ile babası arasındaki fikrî ayrılıkların sultanla arasını açması veya haccetmek amacıyla batıya göç ettiği de ifade edilmektedir.²⁰

Mevlânâ, babası Bahâeddin'in 1231'de vefatından sonra Konya'da Hudâvendigâr Medresesi'nde babasının yerine bir süre müderris olmuştur. Bu süreçte babasının müridi ve halifesi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî (ö. 1241), Konya'ya gelerek dokuz yıl boyunca Mevlânâ'yı tasavvufi açıdan eğitmiş ve Mevlânâ 1241 yılında seyrüsülûkünü tamamlayarak hilafet makamına ulaşmıştır. Mevlânâ, şeyhi Tirmizî'nin tavsiyesiyle bu dönemde İslami ilimler merkezi olan Halep ve Şam'a giderek, İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî, Sadreddin-i Hamevî ve Evhadüddin-i Kirmânî gibi birçok önemli âlim ve şeyh ile tanışmış, onlardan ilim, irfan, hikmet öğrenmiştir.²¹ Mevlânâ, şeyhi Tirmizî'nin 1241'de vefatından sonra babasının yerine müderris olduğu medresede dinî ilimler konusunda ders vermeye devam etmiştir. Fakat 1244'te Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması ve üç ay süren derin sohbetinden sonra düşünceleri, yaşamı, huyu ve ahlakı değişmiştir. Önceden Medresede ders veren bir âlim, minberde vaaz eden bir hoca olan Mevlânâ artık kendi içine dönmüş, inzivaya çekilmiş, talebelerini ihmal eder, medresedeki derslere katılmaz olmuş, minberde vaaz etmeyi terk ederek âdeta münzevi bir derviş ve arife dönüşmüştür.²² Zira Mevlânâ, yeni bir aydınlanma olarak gördüğü bu karşılaşmayı şöyle anlatmaktadır: *"O hocanın ne var gönlünde ki parıl parıl parlıyor yüzü... Kendi yoksulluğumla yola düşmüş, işime gidiyordum; ansızın o hoca karşıma çıkıverdi... Dün gece gördüğüm rüya çıktı işte; bugün uyanırken gördüm onu. Kapkaranlık gece, benim gördüğüm rüyayı görseydi öyle apaydın bir hâle gelirdi ki ışığı, aydınlığı gündüzü geçerdi."*²³

Babasının vefatından sonra bir medrese âlimi ve geleneksel vaiz olarak tanımlanabilecek Mevlânâ, Şems ile bu yakın dostluğundan sonra âdeta eski benliği dönüşmüş ve inzivaya çekilen, vecd ile coşan bir sufi düşünür, mu-

²⁰ Geniş bilgi için bk. Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1963), 11-26; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 36-46; Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 24-28; Abdülhakim, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", 45.

²¹ Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 46-56; İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 11-12.

²² Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşması ve hayatındaki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 123-126; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 149-150; Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 67-83; Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, 33-43; Kadir Özköse, "Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu", *Marife*, Yıl 7, Sayı 3, Kış 2007, 225-244.

²³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2007), 5/5628-5634.

tasavvıf ve arife dönüşmüştür. Önceden şiir ve musikiden uzak bir medrese muallimi iken bir anda şiir ve musikiyi hakikatin anlatımında felsefe ve klasik medrese ilminden daha doğru ve etkili bir vasıta olarak görmeye başlamıştır. Artık ilim sohbetlerine gitmeyi değil, vecd hâlinde şiirler söylemeyi tercih eder olmuştur. İşte bu coşkun ruh hâlinin bir yansıması, gayriihtiyari ifadeleri olarak ortaya çıkan ve ilahi aşkla külli aklın ahengini yansıtan irfanî şiirleri büyük bir aşk külliyatı olan “*Dîvân-ı Kebîr*”i meydana getirmiştir. Mevlânâ, bu eserini Şems-i Tebrîzî’ye atfederek adını “*Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî*” koymuş ve âdeti ilhamı ondan aldığı ifade etmiştir.²⁴ Zira o, Şems’i kendi döneminde ilahi mesajı gönüllere yansıtan Tanrı sıfatlarıyla sıfatlanmış, olgunluğa erişmiş²⁵ Allah’ın yeryüzündeki bir tecellisi, ışığı, veli kulu ve Hz. Muhammed’in gerçek dostu olarak görmüştür ve ismine atfen ona “Tanrı Güneşi” diye hitap etmiştir.²⁶ Zaten oğlu Sultan Veled, Mevlânâ’nın Şems’e olan bu sevgi ve dostluğunu, Hz. Musa’nın Hızır’a olan sevgi ve dostluğuna benzetmekte ve “*Onun da Hızır’ı Tebriz’li Şems’ti*” demektedir. Ona göre, nasıl Hz. Musa nübüvvet, risâlet ve kelîmullah rütbesini bırakıp Hızır’ın öğrencisi olmuşsa Mevlânâ da rütbeyi, ilmi ve yüceliği bırakıp Şems’in müridi olmuştur. Şems’ten öğrendikleriyle büyük bir değişim ve dönüşüm yaşayan Mevlânâ, herkesten, her şeyden uzaklaşarak inzivaya kapanmış ve ilahi aşka ulaşmıştır. Artık eski yolunu, huyunu ve ahlakını değiştirmiş, medrese ve vaaz meclisleri yerine tekkeye ve sema meclislerine gider olmuştur, ulemanın sözleri yerine “ney”in can yakıcı sesine, rebabın ruh okşayıcı nâmesine kulak kesilmeye başlamıştır.²⁷

Kaynaklara göre Mevlânâ’nın sohbetlerine sadece Konya halkı değil, memleketin dört bir yanından gelen yoğun bir katılımcı kitle vardı. Bu ders ve sohbetlere devlet yöneticileri, tüccarlar, âlimler, tarikat erbabı, farklı millet ve mezhep müntesipleri de katılırdı.²⁸ Mevlânâ Şems’le karşılaştıktan sonra inzivaya çekilince onun ders ve sohbetlerine hasret kalan öğrencileri, müritleri ve Konya halkı Şems’i suçlamaya ve kötü sözler söylemeye başlamıştır. Durumu gören Şems gizlice şehri terk ederek Şam’a gitmiştir. Fakat Mevlânâ’nın Şems diye sayıkladığı ve çok daha kötüleştiğini gören halk pişman olmuş ve Mevlânâ’dan özür dileyerek Şems’i tekrar geri getirmesini istemişlerdir. Bunun üzerine Mevlânâ, Şems’i tekrar Konya’ya geri dönme

²⁴ Abdülhakim, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî”, 47-48.

²⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/194.

²⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/5904-5910, 6220; (7/1)/3782-3783.

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 83-84; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 70-71; Sultan Veled, *İbtidânâme*, http://dosyalar.semazen.net/IBTIDANAME_S-ULTAN_VELED.pdf (21/12/2012), 14.

²⁸ Alkış, “13. Yüzyılda Konya’nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü”, 57.

konusunda ikna etmiştir. Lakin Konya'ya geri dönmesinden bir süre sonra olaylar yine eskisi gibi Şems'in aleyhine dönmüş, hatta 1247'de şehit edilerek bir kuyuya atılmıştır. Farklı bir rivayete göre ise bir daha geri dönmek üzere gizlice Konya'yı terk etmiştir. Yakın dostu ve sohbet arkadaşı Şems'in kaybolmasından sonra Mevlânâ, huzur ve sükûnu ümmî bir veli olan ve Konya'da kuyumculuk yapan Şeyh Selâhaddin Zerkûbî (1263)'nin dostluğunda aramıştır. Onun vefatından sonra ise halifesi ve gönül dostu olan Hüsâmeddin Çelebi'den (1283) hiç ayrılmamış, hatta Hüsameddin, onun hem dostu ve talebesi hem de kâtibi ve halifesi olmuştur. Zira kendi yazdığı ilk on sekiz beyit dışındaki *Mesnevî* metni tamamen Mevlânâ tarafından ona dikte ettirilmiş ve 1273'te vefatından sonra kendi postuna Hüsâmeddin Çelebi oturmıştır. Çelebi Hüsâmeddin'in vefatından sonra ise babasının düşünceleri ve ahlakını sistemleştirip Mevlevilik tarikatını kuracak olan oğlu Sultan Veled (ö. 1312) vefat edinceye kadar bu görevi üstlenmiştir.²⁹

Konuyu toparlarsak, Mevlânâ, "*Hamdım, piştım, yandım*" sözleriyle kendi hayatını üç kelimeyle özetlemekle, üç döneme ayırmaktadır.³⁰ Nitekim araştırmacılar da buradan hareketle Mevlânâ'nın hayatını genelde *üç döneme* ayırmaktadırlar. *Hamalık dönemi* olarak ifade edilen ve babası Bahâeddin Veled ile Attâr, Senâî gibi baba dostlarının eğitiminde geçen ilk dönem; *pişme dönemi* olarak ifade edilen ve babasının ölümünden sonra Seyyid Burhâneddin'in manevi eğitiminde geçen ikinci dönem; *yanma dönemi* olarak ifade edilen ve Tebrizli Şems ile dostluğundan sonra fikirleri ve hayatındaki önemli kırılmaları yansıtan üçüncü dönem.³¹ Diğer taraftan Rumî'nin fikirleri, hayatı ve ahlakındaki değişim, dönüşüm ve gelişimleri dikkate alarak ortaya atılan bu dönemleri farklı tanımlayanlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda *hamlık dönemini*, babası ve ölümünden sonra babasının halifesi Tirmizî'nin manevi rehberliğinde, ham bilgilerin içselleştirilmesi, nefsin riyazet ve mücadele ile eğitilmesi şeklinde 1241 yılına kadar geçen ve Mevlânâ'nın daha çok bir

²⁹ Geniş bilgi ve Şems'in vefatı hakkındaki farklı rivayetler için bk. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 158-162; Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 75-114, 125-148; Veled, *İbtidânâme*, 14-15; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 72-80; Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, 33-43; Abdulkaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1999), 49-86, 104-123; Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, 12-13.

³⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/814: "*Hasılı, bütün sözüm şu üç sözden artık değil: Yandım, yandım, yandım.*"; Gölpınarlı, dipnotta, bazı nüshalarda beytin, "*Yani, ömrümün hülsâsı, üç sözden artık değil: Hamdım, oldum, yandım*" şeklinde geçtiğini not eder. Biz bu ifadelerin "*Hamdım, piştım, yandım*" şeklinde kullanıldığını da görmekteyiz. Bk. Franklin Lewis, *Mevlânâ - Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2010), 449; Ahmed Kardam, *Hamdım-Piştım-Yandım* (İstanbul: Mess Yay., 2007), 1.

³¹ Geniş bilgi için bk. Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 23-44; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 117-465; Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, 17-62; Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 1-156; Şefik Can, *Mevlânâ-Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Yay., 2009), 31-95; Ali Temizel, "*Mevlânâ'nın Hayat Hikayesiyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*", *Mevlânâ Araştırmaları 1*, Editör: Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yay., 2007), 96-119; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 60.

âlim ve *âbid* olarak geçirdiği dönemi *ilim* ve *zühhd dönemi*; pişme/olgunlaşma dönemini ise *ilim* ve *zühhd* eğitiminden sonra gönülde ilahi aşkın yeşerdiği ve mârifetullahın ortaya çıktığı ve âdeta Mevlânâ'nın bir *âşık* ve *arif* tipolojisine dönüştüğü, 1241-1247 tarihleri arasında Tirmizî'nin manevi eğitiminde geçen son zamanlar ile Şems'in sohbetinde geçen tüm zamanları ifade eden *aşk ve irfan dönemi*; yanma dönemini ise dostu Şems'in 1247'de vefatından sonra Mevlânâ'nın Şeyh Selâhaddin ve Çelebi Hüsâmeddin sohbetinde geçen son yirmi beş yıllık ilahi aşk ve vuslat ile yanıp tutuştuğu ve bunu sürekli terennüm ettiği *ilahi aşk ve vecd dönemi* olarak isimlendirenler de vardır. Yine Seyyid Burhâneddin'in rehberliğinde geçen zamanı *hazırlık*, Şems ile geçen zamanı *çoşkunluk*, Şeyh Selâhaddin ile geçen zamanı *sükûn*, Hüsameddin ile geçen zamanı *olgunluk dönemi* olarak ifade edenler veya Şems'in Mevlânâ için önemini dikkate alarak, *Şems öncesi ve sonrası* diye ikiye ayıranlar da bulunmaktadır.³²

Burada Mevlânâ'nın bir âlim, âbid, vaiz, hoca tipolojisinden bir arif, âşık, sufi, şair tipolojisine değişim, dönüşüm ve gelişim hususunu biraz açmak, detaylandırmak gerekir. Aslında Şems'in Mevlânâ için önemini dikkate alanlar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mevlânâ'nın hayatını, *Şems öncesi ve sonrası* diye *iki ana döneme* ayırmaktadırlar. Onun Şems'le karşılaştığı 1244 yılını, hayatındaki en kritik olay ve ciddi değişim ve dönüşümlere sebep olan bir dönüm noktası olarak kabul ederler. Yaşam felsefesinin köklü bir değişim ve dönüşüm geçirdiğine inanırlar. Bir sıra dışı Kalenderî derviş olan Tebrizli Şems'in, öğrencilerine ders veren, halkı irşat ve tebliğ ile meşgul olan itidalli bir âlim, âbid ve vaiz olan Mevlânâ'yı kendinden geçirdiği, hayatını ve huyunu değiştirerek onu âdeta coşkun bir Hakk aşığı, mecnun ve sufiye dönüştürdüğünü ifade etmektedirler. Mevlânâ'daki yoğun mistik şuurun önünü açarak, onun dünyayı boşlayan ve insanların izafî kanaatlerini önemsemeyen hatta bunları Allah'a vuslat önünde bir engel olarak gören aşk ve cezbeyle dayalı bir tavır geliştirmesine öncülük ettiğini, onu klasik bir medrese âliminden Allah aşkıyla yanan bir *arife* dönüştürdüğünü savunurlar. Onun asıl Şems ile karşılaştıktan sonra artık medresede ilimden ziyade marifetullaha götüren irfana yöneldiği, ilahi aşk ve hayranlıkla ya bir arif ve âşık gibi dile gelip şiir söylediği, vecd hâlinde semâ ettiği ya da derin bir tefekküre dalarak sükût ettiği, âdeta ölmeden önce ölmüş bir *suskun/hamûş'a* dönüştüğü, geleneksel benlikten evrensel benliğe ulaştığını dile getirirler.³³

³² Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 125-138; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 44-137; Küçük, *Mevlânâ ve İktidar*, 31-39.

³³ Geniş bilgi için bk. Ayvaz, *Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisi*, 12-20; Seadet Şihyeva, "Ârif Mevlânâ'nın Ruhî Durumu: «Ene'l-Hakk» ve «Hâmûş» Arasında", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 187-205; İbrahim Emiroğlu, Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği) (İstanbul: İnsan Yay., 2002), 13-18; Küçük, *Mevlânâ ve İktidar*,

Mevlânâ'nın Düşünce Dünyası

Mevlânâ'nın düşünce dünyasını doğru anlayabilmek için öncelikle beslendiği temel kaynakları, etkilendiği büyük düşünürleri, kullanmakta olduğu önemli kavramları ve bütün bunları yazıya döktüğü üslubunu doğru tespit etmek gerekir. Bilindiği gibi onun temel referans noktası ayet ve hadisler olmakla birlikte o, bu kaynakları, tasavvuf felsefesi geleneği ve ruhçu felsefe okulu perspektifinden görmekte, yorumlamakta ve şiirin diliyle ifade etmekteydi. Nitekim o, dinî ilimlere hâkim bir *âlim*; tasavvuf geleneğine bağlı bir *mutasavvıf*, kadim bilgelik ve felsefi terminolojine hâkim ve özellikle de Eflatuncu/Platoncu ekolu takip eden *ruhçu bir filozof*, din felsefecisi ve ahlakçı; hakikat metafiziğini genelde mecaz, metafor, sembol ve tahkiye yoluyla anlatmakta ve aktarmakta şiiri en güzel yol ve yöntem olarak gören büyük bir *şair*, edebiyatçı ve bütün bunları akıl ve gönül potasında eriterek yenden sentezleyen büyük bir sufi düşünür, ariftir. Bütün bu özellikleri itibariyle o, âdeta yukarıda ifade ettiğimiz Anadolu Selçukluları döneminde akıl ve bilgideki parçalanmışlığı ortadan kaldırmak, ihtilafları gidermek için İbnü'l-Arabî ve öğrencileri tarafından ortak akıl, gönül ve vicdan temelinde kurulan varlık metafiziğine dair üst dilin bir parçası olarak şiire dayalı bir ilim-irfan dili geliştirmiştir. Fazlıoğlu'na göre "hakikatten ümidi kesmek veya gerçekliğin göreceleşmesi" şeklinde ifade edilen ve daha sonra 19. yüzyılda "Kant Krizi" şeklinde ortaya çıkacak bir krizin izlerini veya bir benzerini bu dönemde yani 13. yüzyılda da görmek ve "Râzî Krizi" olarak isimlendirmek ve Mevlânâ'nın arayışını bu krizi bir aşma denemesi olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim Fahreddin-i Râzî, "insanın hem kitab-ı tekvinî yani evren hem de kitab-ı tenzîlî yani Kur'an-ı Kerim'e ilişkin tarihî şartlarla mukayyet, teori ve yöntem-bağımlı bilgisi özsel, tümel ve kesin değildir; tüm bunların sonucu olarak insan hiçbir zaman hakikati tam olarak bilemez; ancak hem mevcûdun hem de melfûzun ahvalinin bir tür yaklaşık bilgisine sahip olabilir. Ancak yine de bu bilgi değerlidir; dolayısıyla insan sınırlarını kabul etmeli, haddini bilmeli, en uygun ve elverişli bilgi ile yetinmelidir." şeklinde özetlenebilecek bir eleştiri geliştirmişti. Râzî'nin bu iddiaları hem yaşarken hem de ölümünden sonra ciddi bir karşı-tepki doğurmuş ve 13. yüzyıldan itibaren birçok bilgin "Râzî Krizi"ni aşmak için teklifte bulunmuştur. İşte Mevlânâ'nın hakikat arayışı da bu tekliflerden biridir ve *Mesnevî*, genel ola-

31-36; Svitlana Nesterova, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar* (İstanbul: İnsan Yay., 2012), 22-23, A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş - Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2007), 22-26.

rak Râzî'nin düşüncelerine, özel olarak da Râzî'nin Mefâtîh el-Ğayb adlı tefsiri ile el-Metâlib el-Âliyye isimli kalam eserine karşı yazılmıştır ve eserin bütünü insan için bir anlam arayışından ibarettir.³⁴

Mevlânâ, bir âlim, arif, sufi düşünür, mutasavvıf, ahlakçı, ruhçu filozof, din felsefecisi ve şair olarak âdeta kendi dönemindeki ilim ve irfan birikimini şiir diliyle bize aktarmaktadır. O, sadece kendi birikimini değil kendi dönemindeki ortak dilin bir ifadesi olan ilmi ve varlık metafiziğine dair ruhçu felsefe olarak ortaya çıkan irfanı da bize tanıtmaktadır. Nitekim Fazlıoğlu'na göre, Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminde, Meşşâî tarık, İshrâkî meşrep, riyazi dil, bâtinî derinlik, tıp, amelî hikmet gibi muhtelif felsefe-bilim alanlarından biri de *şiirle hayat bulan irfandır*. Bu irfani bilginin Varlık'la dolaylımsız yani önceden tayin edilmeyen bir dille ilişki kurması gerektiğini benimseyen ancak sunumunda nazari bir dil kullanan irfan-ı nazari okulun tersine hem Varlık'la alakalı bilginin elde edilmesinde hem de sunumunda nazari yöntemi reddeden tasavvufi yaklaşımlar, âdeta Yunan düşüncesindeki şair-filozof kavgasını bize hatırlatırcasına şiir dilini benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre burhanî bilgide matlub (yani kıyasın sonucu) hedef iken irfani bilgide mahbub (yani arzu edilen ya da Tanrı) hedeftir. Bu kabul açısından burhanî bilgide matlub tahsil edilirken irfani bilgide mahbuba vüsul esastır. Visal de ise ana tavır, ön-deyisiz yani herhangi kategorik bir dili benimsememek, başka bir deyişle çıkış noktası olarak almamaktır. Özellikle Mevlânâ Celâleddin'de, daha sonra da Yunus Emre'de göreceğimiz bu tavır özünde Varlık'ın yani Hakikat'ın sırrını/cevherini bilmeyi esas alan bütüncül bir dünya tasavvuru sunmaktadır. Bu noktada ilginç olan husus, irfan-ı nazarinin kurucu isimlerinden Konevî'nin babası Şeyh Mecdüddin İshak'ın, I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) devrinde irfani bilgiyi şiir diliyle terennüm etmesidir. Bu nokta irfani bilginin ifadesindeki farklı tavırların başta Konya olmak üzere Anadolu topraklarında ne kadar çok yaygın olduğunu göstermektedir. Gerçekten de bu dönemde Anadolu'da Varlık'la konuşulan bir dil olarak şiir her yönüyle gelişkindi.³⁵

Şimdi özellikle olgunluk dönemi söz konusu olduğunda şiir diliyle kurulan irfan geleneği içerisinde yer alan ve ruh kavramı üzerinde yükselen bir irfan metafiziği kurmaya çalışan bu nedenle ruhçu bir filozof ve arif olarak isimlendirebileceğimiz Mevlânâ'nın düşünce dünyasını yakından tanımaya

³⁴ Geniş bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Râzî Krizi'ni Aşmak: Mevlânâ'nın 'Arayış'ı İçin Yeni Bir Yorum", *Düşünen Şehir Dergisi*, Sayı 8, (Kayseri: Kayseri Belediyesi, Ocak 2019), 104-117.

³⁵ Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", 420-426.

çalışalım. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Mevlânâ, ayet³⁶ ve hadislerin³⁷ tasavvufi yorumu ve izahını temel referans noktası kabul etmekte birlikte felsefi açıdan Platon, Aristoteles, Plotinus ve onları İslam akidesiyle uzlaştırmaya gayret eden Müslüman filozofların görüşlerinden de etkilenecek *ruh temelli özgün bir tez* geliştirmeyi başarmıştır. Zira o, yalnız insan ve ahlak öğretisini değil, varlık-bilgi-değer bütünlüğünü kuran ve ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik bir derinliğe sahip olan bütün felsefesini ve metafizik anlayışını bu ruh kavramı üzerine bina etmiştir. Bu bağlamda o, *ruhçu/spiritüalist bir düşünür ve filozof* da kabul edilebilir. Zira onun metafizik öğretilerinde varlığın aslı, temeli ruhtur. Kozmik/Külli Ruh'tan/Nefs'ten taşan, sudur eden sonsuz sayıdaki nefisler, varlığın bütünlüğünü oluşturmaktadır. Burada madde bile ruh sahibi ve canlıdır. Toprak, su, hava ve ateş şeklindeki dört unsurun aşk ile bir araya gelerek oluşturduğu madde insana ölü görünse de Allah indinde hep diridir. Zaten ruh ancak maddi ve biyolojik isteklerini terk edip asıl yurduna ulaşarak mutlu olabilir. Bütün varlıkların esas gayesi, varlık piramidinin en tepesinde bulunan ve varlıkların en değerlisi olan Allah'tır. Yaşamı insanın kendini tanıma ve aşkla bu gayeye ulaşma faaliyetinden ibarettir. Bu bağlamda dünya ise insanın pişip olgunlaşması için var edilmiş geçici bir mekandır. Hayat da toz zerreciklerinden melekten üstün bir varlığa dönüşme ve yücelme sürecini ifade eden “aşk” a dayalı bir asla “rücû” ve “vusul” den ibarettir. Allah'ın insana üflediği ruh, güneş ışığının evin bütün odalarını aydınlatması gibi bedenlere can verir. O hâlde ruh tektir ve ölümsüzdür. Yok olacak olan sadece bedenlerdir. Ahlaki ve manevi gelişimde ruh, zaman, mekân, nedensellik ve bunlara bağlı olan aklın ve aklın bir elbisesi olan dilin geçmiş, şimdi ve geleceğe dair yanıltıcı tasarım ve ayrımlarını aşarak aşkla hakikate ulaşmaktadır. Bu yönüyle ruh, âdetâ üzümde şarabı, yokta varı gören “*Rabbâni Latife*” yi temsil etmektedir. Yüce Allah tarafından insana üflenene bu “*insani ruh*”, “*madde*” den de “*nebati ruh*” ve “*hayvani ruh*” tan da üstündür. Bu nedenle beden öldüğünde bile insanın ilahi özünü temsil eden ruh, “*berzah âlemi*” nde baki kalacak, ölmeyecek, âdetâ ölümsüzleşecektir.³⁸

Düşünürümüzün bu fikirleri, içerik olarak büyük ölçüde Kur'an'ın varlık, bilgi ve değer örgüsünden süzülüp gelen ve Hz. Peygamber'in tahayyül

³⁶ Mesnevî’de geçen ayetler ve işârî tefsiri hakkında bilgi için bk. Hüseyin Güllüce, *Mevlânâ ve Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, (Doktora Tezi) (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 99-259.

³⁷ Mesnevî’de kullanılan hadisler hakkında geniş bilgi için bk. Ali Yardım, *Mesnevî Hadîsleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2008), 31-266.

³⁸ Bu metafizik ve ruh anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Abdulhakim, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî”, 49-53; *The Metaphysics of Rumi* (Lahore: ?, 1959); Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, 53-75; Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflâtun* (Konya: İleri Basımevi, 1965), 10-23; Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/838-839; 2/165-189; 3/2902-3908; 4/3636-3650; 5/786-815; Fecr, 89/28; Bakara, 2/156; Kasas, 28/88.

ve tasavvuruyla zaman ve mekâna uyarlanarak ortaya çıkan İslam'ın dünya görüşüne dayansa da felsefi anlamda kadim bilgeliğinden ve tasavvuf felsefesinden de beslenmiştir. Zira bu ruhçu felsefe ve metafizik öğretinin ilk izlerini, köklerini *Eflatun/Platon*'un sisteminde de görmekteyiz. Dolayısıyla onun irfanının ve ruhçu felsefesinin köklerini Platon ve Sokrates'e hatta Pisagor'a kadar geri götürmek mümkündür.³⁹ Fakat hemen burada şunu da ifade etmek gerekir ki, onun felsefesinin asıl köklerini Cüneyd-i Bağdadî, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî, İbn'l-Arabî gibi sufi düşünürlerin ruhlar âlemi, ruh, nefis, kalp, tevhit, vuslat, insan-ı kâmil, ahlaki gelişim, ölümsüzlük, hulul, ene'l-hak, vahdet-i vücûd ve lâhut-nâsut nazariyesi gibi fikir ve terminolojilerine götürmek daha doğru olacaktır.⁴⁰ Nitekim Mevlânâ *Mesnevî*'sine “*Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor. Ayrılıkları nasıl anlatıyor*”⁴¹ şeklinde başlamakta ve ruhlar âleminden dünyaya gelen insanın asıl amacının, bu dünya yolculuğunda karşılaşacağı zorlukları, düşeceği tuzakları ve bunların üstesinden gelmek için ihtiyaç duyduğu anahtar bilgi, ilke ve değerleri anlatmak olduğu vurgulanmaktadır.⁴² Bu sebeple *Mesnevî*'nin, insan ruhunun bu âleme inişini, bedenlenişini, bu bedenle yapıp edişlerini ve tekrar aslına dönüşünü anlatan tek bir hikayeden oluştuğu ve diğer bütün hikayelerin sadece bu ana hikayenin birer türevini oluşturduğu da ifade edilmektedir.⁴³ Banarlı bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “*Allah'tan bir gün tekrar O'na kavuşmak için ayrılan ruhun bütün macerası, hicranları, arayış ve buluşlarıyla, bir madde ve ihtiras yuvası olan nefsin buna engel olmak yolundaki bütün azgınlıkları onda (Mesnevî'de) hikâye edilmiştir.*”⁴⁴

Kanaatimizce Mevlânâ'nın düşünce sisteminin özü, eserlerinde sürekli tekrar edilmekte olan ruhun bu hikayesinde saklıdır. Zira bu kurguda karışımıza “*gurbet*”, “*hasret*”, “*vuslat*” şeklindeki üç sacayağı üzerinde yükselen

³⁹ Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Selahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1999), 183-207, 270-280; Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004), 46-48; Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (Ankara: Say Yay., 2019), 37-73.

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 7/3594; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 177-181; Ebu Hâmid El-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Yeniden Tetkik ve Tashih Eden: A. Fikri Yavuz (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 3/7-168; Hasan Kayıkılık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yay., 2011), 108-112; Mevlana'da “vahdet-i vücud” için bk. Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu*, (Van: Bilge Adam Yay., Aralık 006), 129-139; Bk. A'raf, 7/172; Bakara, 2/27; Taha, 20/115; Ahzâb, 33/72; Hicr, 15/29.

⁴¹ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Gözden geçiren: Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: MEB Yay., 1991), 1/1.

⁴² Emine Yeniterzi, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 46.

⁴³ Semih Ceyhan, “Mesnevî, Rûhun Hikayesi: Ankaravî'ye Göre Mesnevî'de Tahkiyenin Metafizik Delâleti”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası Hz. Mevlânâ Özel Sayısı* (İstanbul: ?, Ekim 2007), Sayı:144, 98-99; Bakara, 2/156; Fecr, 89/28.

⁴⁴ Nihat Sâmî Banarlı, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984), 219.

ve “Tanrı-âlem-insan ilişkisi”ni “ayrılık”, “aşk”, “tevhit” şeklindeki üç köşeli kavram örgüsü üzerinden okumayı, şiire dayalı bir irfan kurmayı, buna uygun bir marifet teorisi ve metafizik geliştirmeyi ve sonuçta da ebedi huzura, sükûnete ulaşmayı amaçlayan büyük bir felsefe sistemi çıkmaktadır. Burada Tanrı katından, ana vatan cennetten ayrılıp geçici durak olan dünyaya gelmek, “gurbet”le; bu gurbette Tanrı katına, cennete olan varoluşsal özlem ve hasret duygusu “aşk”la; tekrar asla rücu ve vuslat ile Tanrı’ya ve onunla birlik bilincine ulaşma “tevhit”le ifade edilmektedir. Zaten *Mesnevî*’nin sembol, mecaz ve metaforlarla dolu ilk on sekiz beyti de ruhun ilahi âlemden *gurbette* gelişi; bu ayrılıştan sonra aşk şeklinde ortaya çıkan *hasreti*; ve tekrar ona *vuslatla* ortaya çıkan tevhidi, psikolojik birlik bilincini hikaye etmektedir.⁴⁵ Nitekim Mevlânâ bu hikayeyi şöyle özetlemektedir: “Önce Tanrı’dan ayrıldık da şu dünyaya geldik; fakat halden hale, şekilden şekle döne döne (yine) O’na gidiyoruz biz.”⁴⁶ “Vatan sevgisinden dem vurma; durma yürü, (gerçek) vatan orasıdır...”⁴⁷

Mevlânâ bu serüveni anlatabilmek için bazı sembol, mecaz ve metaforlar da kullanmaktadır. Örneğin ruhun bu dünyadaki sürgününü, gurbette oluşunu, bedende hapsolmaya benzetmekte ve bir “*kafes metaforu*” ile izah etmektedir. Ruh her an uçup ana vatana gitmeyi arzulayan bir kuşa, bedeni ise bu kuşu gurbet elde hapseden altın kafese benzetmekte ve vuslat için beden kafesini kırıp özgürleşmeyi, ten tuzağından kurtulmayı tavsiye etmektedir.⁴⁸ Yine o, gurbet yurdunda karaya düşmüş bir balık gibi çırpınıp duran, beden kafesine hapsolup kalan insanı, hemen “*geri dön gel*” çağrısına kulak vererek “*asla rücu*” etmeye, tevhidi temsil eden Tanrı denizine ulaşmaya, toprak beden çuvalını yırtarak, ten kafesini parçalayarak gökyüzüne uçmaya, gurbet/hasret âleminde, vuslat/tevhit âlemine ulaşmaya davet etmektedir.⁴⁹ O, Tanrı denizinden uzaklara düşen insanı, bir katreye de benzetmekte ve sükûna ermek için onu, sellere kapılıp giden bir su damlası gibi tekrar “*Tanrı/birlik denizi*”ne ulaşmaya, “*Tanrı huyuyla huylanma ve incilerle dolmaya*” çağırmakta ve bunun ancak “*ben*”i, “*biz*”i terk edip “*çokluktan, ikilikten kurtulma*” ve “*birlik/tevhit bilincine ulaşma*” ile mümkün olacağını ifade etmektedir.⁵⁰

Mevlânâ, “aşk”, “tevhit” ve “sükûn” a dayalı büyük bir “*irfan anlayışı*” geliştirmiştir. Zaten onun, “*Divân*”ını, büyük bir “*aşk külliyatı*”; “*Mesnevî*” sini,

⁴⁵ Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, 167.

⁴⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 4/1395.

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/2211.

⁴⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, (7/2)/6740: “*Bedeni kafes, canı uçar kuş bil...*”

⁴⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 3/2237-2247; Bakara, 2/156: “*Şüphesiz biz Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döndürüleceğiz.*”; Fecr, 89/28: “*O, senden, sende O’ndan hoşnut olarak Rabbine dön!*”

⁵⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 1/3488-3491; 2/2971-2973; 3/480; 5/2139-2141, 2302-2308; (7/2)/7003.

kendi ifadesiyle, bir “*tevhit/vahdet dükkânı*”⁵¹ olarak görmek mümkündür. Yine bütün eserlerini bu “*aşk*” ve “*tevhit*” ile ulaşılan “*sükûn*” hâlinin, ebedi mutluluğun bir yorum ve izahı kabul etmek de mümkündür.⁵² Zira Mevlânâ’ya göre “*tevhit*” bilincine ulaşmanın en iyi yolu “*aşk*”tır. Ruhun gurbet, hasret ve vuslat yolculuğunun asıl motivasyon kaynağı aşktır. Bu yönüyle *aşk*, *asıl varlığından uzaklaşan, Allah’tan ayrı düşen, kendine yabancılaşan insanın ayrılık acısını ve bu hasretin metafizik ağırlığını anlatan ilahi anlamlar yüklü ruhî bir güç ve melekedir*. Zaten *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beyti de ana vatanından ayrılıp gurbe-te düşen insanın bu ayrılık acısının, hasret duygusunun metafizik ağırlığını tasvir etmektedir. Burada Tanrı’ya kavuşup onunla birlik olma ümidi, bu ayrılık acısını, kendi içine çöken bir sıkıntı/üzüntü kaynağı olmaktan çıkarıp bir sabır ve teslimiyet coşkusuna dönüştürmektedir. Hatta diğer bütün varlıklara yansıtılacak bir sevgi hâline getirmektedir. Bu yönüyle *aşk*, *Tanrı’daki kendi özünü arzulayış hâlinin insandaki yansımından başka bir şey değildir*. İnsan ancak bu *aşk* sayesinde kendisine karşı verdiği iç mücadele sonunda kendini bilme, tanıma, özünü ve yaratılış gayesini keşfetme, Allah’ı sevmeye, sevilme derecesine yüksелеcek ve kâmil insana dönüşebilecektir.⁵³

Mevlânâ’nın düşünce sisteminde “*aşk*” en önemli kavramdır. Zira Mevlânâ aşka dinî ve felsefi açıdan çok yoğun varoluşsal anlamlar, içerikler yüklemektedir. Onun *aşk* kavramının felsefi köklerini Aziz Augustinus’a (430) hatta Empedokles’e (MÖ 432) kadar geri götürmek mümkündür.⁵⁴ Nitekim Mevlânâ, aşkı hem metafizik hem epistemolojik hem de etik açıdan düşünce sisteminin mihenk taşı yapmıştır. Varoluş heyecanının özünde de yaratılış öyküsünün başında da hep *aşk* vardır. Zaten “*varlık, aşkın çocuğudur*.” *Aşk* Tanrı’dan geber, bütün âlem de aşktan geberdir. Dünya dört unsurdan, dört unsur da aşktan doğmuştur. *Aşk* olmasaydı, varlık da olmazdı. Gerçekte *aşk*, sayıya sığmaz, ölçüye gelmez hesapsız yüce bir sevgidir. Bu yönüyle o, âdeti bir “*Tanrı vasfı veya sıfatı*”dır. *Aşkın* insana, kula nispeti ise mecazidir. *Aşk*, ruha açılan gizli bir kapı ve ilahi sırdır. O, kişinin “*Maşuk*”la özdeşleşme ve onun huylarıyla huylanma vasıtasıdır. O, derin bir anlama, hissetme ve bilinçlenme şeklidir. O, hem insani yaşamın mahiyetini kavrama, Tanrı sırlarını keşfetme hem de bu bilinçle davranma, ruhi hastalıklardan kurtulma ve kemale erme yetisidir. Kısacası o, *ahlakta en iyi tutum, estetikte en güzel duygu, epistemolojide en doğru yöntem ve metafizikte en büyük*

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1528.

⁵² Geniş bilgi için bk. Muzaffer Ayvaz, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2018, 2/87-108.

⁵³ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (İstanbul: Etkileşim Yay., 2006), 104.

⁵⁴ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 46-47, 128-130.

*ilahi sırdır. O, âdeta ideal yaşamın mahiyetini ve Tanrı sırlarının hakikatini keşfetmenin en güzel yoludur.*⁵⁵ O, insanı nefsin tuzaklarından kurtaran, şehveti güzelleştiren ve böylece bakır hâlindeki insanı altına çeviren ilahi bir nurdur.⁵⁶ Hatta o, *metafizik anlamda kâinatın ve üzerindeki tüm canlıların asıl varlık sebebidir. “Sen olmasan, sen olmasan; bu gökleri yaratmazdım” kutsî hadisinde*⁵⁷ olduğu gibi varlık âleminin yaratılmasındaki asıl maksat, Allah'ın Hz. Peygambere duyduğu ilahi sevgidir. Diğer taraftan *“Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve halkı (varlıkları) yarattım”*⁵⁸ kutsî hadisinde de ifade edildiği üzere insanın yaratılışındaki asıl amaç da Allah'ı tanıma, sevmek, sevilme ve ona kulluk etmektir. Dolayısıyla *varlığın asıl mayasının aşk, var olmanın en değerli noktasının da Allah aşkı olduğu* söylenebilir.⁵⁹ Zira evrendeki her varlık aşktan doğmuştur, aşkın çocuklarıdır. Varlık, insan, hayvan, bitki ve maddi her şey aşktan doğmuştur, aşkın çocuklarıdır. Onlar ezelden beri birbirine âşıktırlar. Tanrı hikmeti ezelde her şeyi birbirine âşik etmiştir. Onların her cüzü kendi çiftine âşıktır. Onlar Allah'a ulaşmak için aşktan sarhoş olmuşçasına dönüp durur, Allah'ı zikrederler. Zaten *“Allah onları sever, onlar da Allah'ı (sever)”* ayeti de bu gerçeği ifade eder.⁶⁰

Mevlânâ'da aşk, insanı Leyla'dan Mevla'ya ulaştıran ilahi bir kılavuzdur.⁶¹ O, bilinci fânî düzeyden baki düzeye çıkararak insanı metafizik âlemle buluşturan yüksek nitelikli bir sezgi ve kavrayış melekesidir. O, toprak bedeni altına dönüştüren, ruhu ölümsüzlüğe ulaştıran ilahi bir güçtür.⁶² Aklın yetersiz kaldığı metafizik hakikatleri insana kolaylaştırması yönüyle o, *“Tanrı*

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, Önsöz, 2/A-B; 5/2012-2014, 2185; *Dîvân-ı Kebîr*, 4/4086; 6/492-496; Nesterova, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, 92-95; İsa Çelik, “Hz. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Aşk Kavramı”, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 26-28 Ekim 2007), 183.

⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/2765-2771: “Can gözü Burak'ına binip de yola düşenler, can gözünü açıp da yolculuğa koyulanlar, bulutsuz, tozsuz o ay yüzüyle seyredip dururlar. Şehvet tohumlarını ateşe verirler, şu aşılması zor, kurtulması güç tuzak yerinden bir koşuda kurtulurlar, bir seğırtmede geçer giderler... Aklın ayağını bağlarlar da nefsin edepsizini bir iyice dövmek için ellerini öylesine açarlar ki. Vücudumuzun bütün cüzleri şu daracık mezarda öyle bir ölmüş ki; nerde aşk Sûr'u? Bir üfürülse de dirilip mezardan baş çıkarsalar. Şehvetin bir bakırdır, iksirdir aşk nuru; aşk nuruyla bakır hâlindeki varlığını altın haline getirirler senin.”

⁵⁷ Tasavvufta sıkça kutsî hadis olarak kullanılan Levlake hadisi, varlığın Hz. Muhammed için yaratıldığını anlatmaktadır: “Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım.” Bk. İsmail b. Muhammed el-Acluni, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-ilbas amma'stehera mine'l-ehadisî ala elsineti'n-nas* (Kahire: ?, 1351), 2/164.

⁵⁸ “Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlukatı yarattım.” Bk. Acluni, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-ilbas amma'stehera mine'l-ehadisî ala elsineti'n-nas*, 2/132; Tasavvuf literatüründe çok meşhur olan bu hadisin kaynak hadis mecmuasında tespit edilemediği de ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, 181-182.

⁵⁹ Yeniterzi, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlânâ*, 56-57.

⁶⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/332; 3/4430-4434; 5/4389-4402, 6049, 6432; 6/53, 3850-3862; (7/1)/2111, 4125; (7/2)/3528; *Mesnevî*, 3/4400-4443; Maide, 5/54.

⁶¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, (7/2)/6768-6774.

⁶² Ziya Avcı, “Mevlânâ'nın Rubailerinde Müteal Aşk”, *Marife* (Konya: ?, Kış 2007), Yıl: 7, Sayı: 3, 92, 102.

sırlarının usturlâbı"dır. Aşk, her varlıkta tecelli eden ve insanı ilahi sıfatların yansıdığı bir uluhiyet aynasına çeviren yegâne güçtür.⁶³ O, gönle şifa, bedene candır. Beden hapsinden kurtuluşun anahtarıdır.⁶⁴ Bu yönüyle o, âdeta acıyı tatlı, bakırı altın, derdi devâ, ölüyü diri, padişahı kul eden büyük bir ilahi sır ve lütuftur.⁶⁵ Aşk, insanı Allah'a, sonsuz mutluluk ve ölümsüzlüğe ulaştıran bir "*Tanrı merdiveni*"dir.⁶⁶ Zira o, insanı bu dünyaya bağlanmaktan, bedene esir olmaktan kurtararak Allah'la buluşturur. O, bir taraftan insanı Allah'a yaklaştırıp ahlakını güzelleştirir ve mutlu ederken diğer taraftan toplumsal barış ve huzuru tesis eder.⁶⁷ O, şaşılığı, ikiliği ortadan kaldırarak insanı tevhit bilincine yükseltir. Kalbi, öfke, kin, haset, hırs, tamah, kibir, şehvet gibi ahlaki hastalıklardan temizler.⁶⁸ Zira "*âşık olan nefis, artık kötülük buyuramaz, fenalığa meyledemez.*"⁶⁹ Bu yönüyle aşk, bütün hastalıkların hekimi, kibrin ilacı, gösterişten kurtuluşun, bedenden özgürleşmenin aracıdır. O, âdeta büyük Yunan filozofu Eflatun ve hekimliğin mucidi Galen'e benzer. Hakîm Eflatun'un felsefeyle, hekim Galen'in tıpla yapamadığı ruhî ve cismani tedaviyi aşk tek başına icra eder ve âşığı her türlü hastalık, ayıp ve noksandan temizler. O hâlde aşk, öyle bir metafizik güç ve yetidir ki toprak bedeni göğe çıkarır, dağı yerinden oynatır, âşığa kol-kanat kesilir, can kuşunu varlık/beden kafesinden kurtarıp gül bahçesine/cennete götürür.⁷⁰

Mevlânâ "*aşk*"la pişip arı duru hâle gelen, tortusu alınan, "*vahiy*" ile aydınlanan "*akıl*" yetisini de çok önemser.⁷¹ Bu bağlamda akıllılığı aşk, yalvarış ve kullukla özdeşleştirerek âdeta akı, aşkla olgunlaştırmayı, vahiyle tamamlamayı tavsiye eder. Bu yönüyle bilgi, edep bellemeyi akla; sebepler ardındaki gizli sırlara ulaşmayı ve göklere yücelmeyi ise aşk ve vahye tahsis eder.⁷² O, "*aşkla saflaşıp ayna kesilen gönül*" de aklın bir devamı hatta "*aklın zirvesi*" kabul eder. O, böyle bir gönülden elde edilen bilginin, Hakk'ın lüt-fuyla elde edilen "*irfani/küllî akıl*"ın bir ürünü olduğunu, deneme yanılma,

⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/110; Usturlap: Yunanca bir kelimedir ve güneş terazisi anlamına gelir. Güneş ve yıldızların yerini tespit etmek için kullanılır. Burada aşk, güneş ve yıldızların yerini gösteren bu alete benzetilerek, Tanrı sır ve manalarının da aşkla bilinebileceği ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bk. İsmail Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 36-38.

⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/6238; 6/2094.

⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1529-1532; Mevlânâ'da aşk betimlemeleri için bk. İbrahim Emiroğlu, "Mevlânâ'da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İzmir: 2008), Sayı: XXVII, 28-36.

⁶⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/2484; 3/3811; 4/1747.

⁶⁷ Mevlânâ'da aşkın gücü ve tezahürleri hakkında bilgi için bk. Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*, 96-115.

⁶⁸ Rifat Okudan, "Mesnevî'de Aşk ve Tevhid İlişkisi", *Uluslararası Mevlânâ ve Mesnevîlik Sempozyumu Bildirileri I* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 26-28 Ekim 2007), 204.

⁶⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/300.

⁷⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/2548-2549; 5/2210-2214; *Mesnevî*, 1/22-31.

⁷¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/1712.

⁷² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/497-498; (7/1)/2108; *Mesnevî*, 6/3066-3077.

okuyup ezberleme yoluyla elde edilen ve zihne, “*istidlâli/cüzi akıl*”a dayanan bilgidir üstün olduğunu savunur.⁷³ Hatta o, istidlâli akıl ile hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını düşünür.⁷⁴ Zira ona göre, aklın yetersiz kaldığı metafizik ve gayb alanında sadece aşkın ve vahyin hükmü geçerlidir. Akıl, bu dünyada bir ip gibi insanı beden kuyusundan çekip çıkarırken metafizik ve gayb âleminde ona ayak bağı olur. O hâlde yücelmek için bu ayak bağından kurtulup aşk kanadıyla gökyüzüne uçmak ve vahye müracaat etmek gerekir. Akıl, akli olmayan için bir değerdir. Fakat akli olanlar için daha yukarı bir epistemik evrene yani metafizik veya gayb evrenine çıkıp aşka ve vahye terfi etmek şarttır.⁷⁵ Akıl, fizik alanındaki olgu ve olayları gösteren ilahi bir nur ve ışıktır. Fakat sınırlarını iyi çizmek gerekir. O, Tanrı, aşk gibi metafizik ve gayb alanıyla ilgili konularda çaresizdir. Bu sebeple Hz. Peygamberin miraç yolculuğunda sidre'nin ötesinde akli temsil eden Cebrail, bir adım daha atarsam yanarım dedi ve o sınırdan ötesini aşka terk etti.⁷⁶ Zaten güneş ortaya çıkınca yıldızlar kaybolup gider.⁷⁷ Vahiy bilgisi varken akıl bilgisine müracaat etmek, su varken teyemmüm etmeye benzer.⁷⁸

Görüldüğü üzere bir âlim, arif, ruhçu filozof ve şair olarak takdim edebileceğimiz Mevlânâ'nın düşünce sisteminde en önemli konu ve kavramlar olarak ruh, aşk, tevhit, sükûn ön plana çıkmaktadır. Bunlara eşlik eden diğer önemli konu ve kavramlarsa Tanrı, evren, insan, ölüm/süzlük, nefis, akıl, irade, teslimiyet ve gönül şeklinde özetlenebilir.⁷⁹ Bu kavram örgüsünden de anlaşılacağı üzere, Mevlânâ, İslam düşünce tarihinde hükema diye bilinen Müslüman düşünürlerin üstünde yer alan bir din ve ahlak filozofu, bir âlim ve arif olarak görülebilir. Aslında o, felsefe ve kelama dair herhangi bir müstakil eser yazmamış, felsefi veya tasavvufi bir ekol veya akım kurma çabasına da hiç girmemiştir. Ayrıca zahirî ilimlerle tasavvuf arasında bir sentez kurmaya çalışan Gazzâlî dışındaki düşünürlerle de çok yakın bir etkileşim içinde olmamıştır. Fakat o, zaman zaman bu konulara da yer verdiği eserlerinde aşk eksenli büyük bir metafizik, epistemoloji ve ahlak öğretisi

⁷³ Küçük, *Mevlânâ ve İktidar*, 225-227.

⁷⁴ Fazlıoğlu, “Râzî Krizi’ni Aşmak: Mevlânâ’nın ‘Arayış’ı İçin Yeni Bir Yorum”, 117.

⁷⁵ Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, 16; Zühal Çelik, *Mevlânâ’da Akıl-Aşk İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: İbrahim Emiroğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 65-71.

⁷⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/3177-7780.

⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/3066-3077.

⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1416-1418.

⁷⁹ Mevlânâ'nın düşünce sisteminde en önemli konu ve kavramlar olan Tanrı, evren, insan, ölüm/süzlük, nefis, ruh, akıl, irade, aşk, gönül hakkında geniş bilgi için bk. Erdal Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ* (Van: Bilge Adam Yay., 2005), 81-151; Senail Özkan, *Mevlânâ ve Goethe* (Konya: Ötüken Neşriyat, 2008), 53-144; Ayvaz, *Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisi*, 40-141; Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*, 96-115.

geliştirmiştir. Onun eserlerinde İslam yanında Yahudi ve Hristiyan peygamberlerin ahlakından, Yunan düşüncesine kadar çeşitlilik gösteren bir dinî, ahlaki ve felsefi mirasın izini sürmek mümkündür. Lakin o, aldığı her şeyi derinleştirip genişletmiş ve hiçbir akım ve ekolle kendini sınırlandırmamıştır. O, kendi öğretilerine uygun bulduğu doğruları alıp yanlışları reddetmiştir. O, Yunan felsefesini bilmesine rağmen bu felsefeyi Kur'an mesajını kontrol edecek bir noktaya çıkarmamaya özen göstermiştir. Daha çok iman ve aşk abideleri olarak gördüğü Cüneyd-i Bağdadî, Hallâc, Senâî ve Attâr'ın aşk yolunu takip etmiştir. Böylece eklektik değil, özgün bir düşünce sistemi geliştirmeyi başarmıştır. O, aldığı malzemeyi, bir şair olarak süslemiş ve kendi sistemi içerisinde eriterek özgün sonuçlara bağlamış, hatta orijinal yorum ve öğütlerle zenginleştirerek kendine mal etmeyi başarmıştır. Özellikle görüntü ve gerçeğin birliği, tevhit, aşk gibi konularda sistematik bir irfan kurmuş ve kendinden sonrakilere büyük bir miras bırakmıştır.⁸⁰ Bu düşünce sistemi ve mirası çok etkili olmuş ve oğlu Sultan Veled ve torunu Ulu Ârif Çelebi gibi Mevlevî büyükleri tarafından önce Anadolu'ya sonra da bütün dünyaya yayılmıştır.⁸¹ Onun bu düşünce sisteminin etkilerini, farklı kültür ve devletlerde farklı dil ve lehçeleri konuşan birçok düşünür ve kültür insanında görmek ve duymak, ona dair sayısız araştırma ve inceleme yapıldığına şahit olmak mümkündür.⁸²

Son olarak şunu da ifade edelim ki, *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde kendi ifade ettiği ve yakındığı gibi, Mevlânâ'yı doğru anlamak için bu kadarı yeterli değildir. Zira ona göre "olma"dan, "olgunlaşma"dan "bilme" olmaz. Önce "olmak" sonra "bilmek" gerek. Ariflerin mecaz dolu gönül dilini, derin anlamlarını anlamak için benzeri bir ruhî tecrübe yaşamak, aynı kültürde yoğrulmak, pişmek hatta yanmak gerekir. Zaten tasavvuf "kâl" ilmi değil, "hâl ilmi"dir. "Hâl"i "kâl" ile anla/t/mak mümkün değildir. Bu nedenle aynı dili konuşanlar değil ancak aynı duyguları paylaşanlar anlaşılabilir.⁸³ Bu hu-

⁸⁰ Lewis, *Mevlânâ – Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 347; Abdulkakim, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", 49; Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan* (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1997), 57-61.

⁸¹ Anadolu'nun Türk yurdu haline gelişi ve İslamlaşmasında Mevlânâ ve Mevleviliğin rolü hakkında geniş bilgi için bk. Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, 91-110; "Menâkıbu'l-Ârifin ve Batı Anadolu", Haz. Mehmed Veysi Dörtbudak, *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevihaneler Sempozyumu* (Manisa: MAKSAD Yay., 2006), 441-447.

⁸² Bu etkiler hakkında geniş bilgi için bk. Muhsin İlyas Subaşı, *Batı'daki Mevlânâ* (İstanbul: Nesil Yay., Aralık 2007), 11-298; Lewis, *Mevlânâ – Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 469-728; Yakıt, *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*, 116-145; Sâfi Arpaguş, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 14 (Mevlânâ Özel Sayısı)* (Ankara: 14 Ocak-Haziran 2005), 775-804; Nuri Şimşekler, "Mevlânâ'nın Eserleri ile İlgili Yabancı Dillerde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)", *Mevlânâ Araştırmaları-1*, Ed. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yay., 2007), 159-212; Senail Özkan, *Mevlânâ ve Goethe* (Konya: Ötüken Neşriyat, 2008), 15-79.

⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/27-30.

susa birçok Mevlânâ araştırmacısı da dikkat çekmektedir. Nitekim Lewis'e göre, Mevlânâ'yı doğru anlamak için filolojik yaklaşımlar dışında aşkın bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Farsça veya diğer dilleri bilmenin faydası vardır, fakat onu anlamak için bunlar yeterli değildir. Onu anlamak, çocukluk yaşlarından itibaren zihinleri, gönülleri sevgi, hoşgörü, merhamet gibi duygu ve kavramlarla tanıştırmaya, karşılaştırmaya bağlıdır. Kendi ifadesiyle "*ruh-tan çıkan, ruhu perdeleyen sözler*"i doğru anlamak için önce ruhun derinlerine inmek, bu sözlerin taşıdığı anlamı kendi gönlünde, ruhunda hissetmek şarttır. Onun şiirindeki paradoksal ifadeler ancak bu şekilde anlaşılıp kavranabilir. Zira hakikatin anlaşılması ve anlatılmasında dil ve kelimeler yeterli değildir.⁸⁴ Topçu bu konuda şöyle der: "*Biz, onun vecdinin feryatlarını dinledik. Daldığı huzur denizinin derinliklerini görmemize imkân yok. Denizin ta dibinden sıyrılıp da suyun yüzüne ne vurdu ise onu görüyoruz. Biz Hz. Mevlânâ'nın aşkını değil, sadece aşkının dile gelen ifadesini elde ettik. Peltek dilimizle anlatmaya çalıştığımız bütün bundan ibarettir. Huzur denizine yalnız o daldı, bize vecdinin fırtınasından çıkan sesler kaldı. Heyhat! Onu Mevlânâ zannediyoruz.*"⁸⁵

Sonuç

13. yüzyılda Moğol tehlikesi sebebiyle Anadolu'ya sığınan Turanlı ve İranlı âlim, arif ve şairler öncülüğünde Selçuklu Anadolu'su ve özellikle de başkent Konya önemli bir ilim ve irfan merkezi hâline gelmiştir. İşte araştırma konumuz olan Mevlânâ Celâleddin de bu dönemde yaşamış önemli bir düşünürdür. Hayat hikayesi, eserleri ve fikirlerine baktığımızda onun önce medresede müderrislik yapan bir muallim ve âlim; camide vaaz eden, namaz kılan bir vaiz ve âbid; eserlerini düz yazıyla dile getiren bir düşünür ve hoca tipolojisi, portresi olarak çıkmaktadır. Fakat babası Bahâeddin Veled'in müridi ve halifesi olan Seyyid Burhâneddin'in Konya'ya gelerek dokuz yıl boyunca Mevlânâ'yı tasavvufi açıdan eğitmesi ve Mevlânâ'nın seyrüsülûkünü tamamlayarak hilafet makamına yükselmesi ve özellikle de Şems-i Tebrîzî ile olan uzun sohbet ve dostluğundan sonra artık fikir ve duygularını şiir, semâ ve musiki ile dile getirmeye başlayan bir arif, âşık ve şair tipolojisine, portresine dönüşmüştür. O, artık hakikatin şiir ve sanatla daha güzel ve doğru ifade edilebileceğine inanmaya başlamış ve şiire dayalı bir irfan inşa etmiştir. Onun bu irfana dayalı düşünce dünyası hem Selçuklu Anadolu'sunda hem de bütün dünyada karşılık bulmuş ve günümüze kadar farklı kültürlerdeki

⁸⁴ Lewis, *Mevlânâ – Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 9, 23.

⁸⁵ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergâh Yay., 2008), 139.

birçok düşünür, sanatçı ve kültür insanına ilham kaynağı olmuş ve hâlen olmaya devam etmektedir. Onun Kur'an ve Sünnet'ten beslenen, kadim bilgelik ve tasavvuf felsefesini de içeren bu ruhçu metafiziği, anlam kaybı yaşayan, şüphe içerisinde kıvranıp duran günümüz insanına da hem ferdî hem de toplumsal planda âdeti bir terapi etkisi yaratmakta ve onu bir sükûn ve huzur iklimine taşımaktadır.

Kaynakça

- Abdulahkim, Halife, *The Metaphysics of Rumi*. Lahore: ?, 1959.
- Abdulahkim, Halife. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Cömert, Ed. M. M. Şerif. İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- Alkış, Abdurrahim. "13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya (II)*. Editörler: Dilaver Güner, İbrahim Işıtan, Sami Bayrakçı, Yusuf Büyükyılmaz. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Aralık 2019.
- Altan, Çetin. "İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler", *Dini Araştırmalar*. Sayı. 5. Eylül-Aralık 1999.
- Aresteh, A. Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş - Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi-*, çev. Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2007.
- Arpaguş, Sâfi. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 14 (Mevlânâ Özel Sayısı)*. Ankara: 14 Ocak-Haziran 2005.
- Arslan, Ahmet. *İbn-i Haldun*. Ankara: Vadi Yay., 1997.
- Avşar, Ziya. "Mevlânâ'nın Rubailerinde Müteal Aşk", *Marife*. Konya: ?, Kış 2007.
- Aydın, Hasan. "İslâm, Rönesans ve Aydınlanma İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_islan_ronesans_aydinlanma.pdf, (24.05.2014).
- Aydın, Mehmet. "Hz. Mevlânâ'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı", 2. Millî Mevlânâ Kongresi-Tebliğler. Konya: Selçuk Üniversitesi Yay., 3-5 Mayıs 1986.
- Ayvaz, Muzaffer. "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 1, Ocak-Haziran 2018.
- Ayvaz, Muzaffer. *Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021.
- Banarlı, Nihat Sâmi. *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1984.
- Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*. Van: Bilge Adam Yay., 2005.
- Bayram, Mikail. "Hâce Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2005.

- Bayram, Mikail. *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*. Konya: Damla Ofset, 2006.
- Bayram, Mikail. *Tarihin Işığında Nasrettin Hoca ve Ahi Evren*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2001.
- Can, Şefik. *Mevlânâ ve Eflâtun*. Konya: İleri Basımevi, 1965.
- Can, Şefik. *Mevlânâ-Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yay., 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Ankara: Say Yay., 2019.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî, Rûhun Hikayesi: Ankaravî'ye Göre Mesnevî'de Tahkiyenin Metafizik Delâleti", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* Hz. Mevlânâ Özel Sayısı. İstanbul: ?, Ekim 2007.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. İstanbul: Hece Yay., 2006.
- Çelik, İsa. "Hz. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Aşk Kavramı", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi ilahiyat Fakültesi*, 26-28 Ekim 2007.
- Çelik, Zühal. *Mevlânâ'da Akıl-Aşk İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: İbrahim Emiroğlu. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Dikici, Recep. "XIII. Yüzyılda Konya ve Çevresinde Kültür Faaliyetleri", *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildiriler*. Konya: T. C. Selçuk Üniversitesi Yay., 5-6 Mayıs 2003.
- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- el-Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül'l-ilbas amma'stehera mine'l-ehadisî ala elsinetî'n-nas*. Kahire: ?, 1351.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- el-Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş-El-Munkız Mine'd-Dalâl ve'l-Mufsih Bi'l-Ahvâl*-, Neşir, Tercüme ve İnceleme. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yay., Haziran 2022.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Yeniden Tetkik ve Tashih Eden: A. Fikri Yavuz. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ'da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: XXVII, 28-36. İzmir: 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*. İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yay., 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I*. Editör: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006.

- Fazlıoğlu, İhsan, "Râzî Krizi'ni Aşmak: Mevlânâ'nın 'Arayış'ı İçin Yeni Bir Yorum", *Düşünen Şehir Dergisi*. Sayı 8. Kayseri: Kayseri Belediyesi, Ocak 2019.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman. *Mevlâna Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Gafarov, Anar. *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddin*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1999.
- Güllüce, Hüseyin. *Mevlânâ ve Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Güllüce, Hüseyin. *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*. Ankara: Akçağ Yay., 2007.
- Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*. İstanbul: Etkileşim Yay., 2006.
- Haykıran, Kemal Ramazan. *Moğollar ve Mevlânâ*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yay., 1992.
- Kardam, Ahmed. *Hamdım-Piştım-Yandım*. İstanbul: Mess Yay., 2007.
- Kaplan, Hayri, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.
- Kayaoglu, İsmet. "Mevlânâ'nın Moğol Yöneticilerle Münasebetleri", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, Haz. Vedat Genç. İstanbul: Çamlıca Yay., 2010.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yay., 2011.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ ve İktidar/Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları*. Konya: Rûmî Yay., 2007.
- Lewis, Franklin. *Mevlânâ – Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, çev. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2007.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Gözden geçiren: Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yay., 1991.
- Mevlânâ Celâleddîn Rumî. *Fîhi Mâ Fih*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2008.
- Nesterova, Svitlana. *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*. İstanbul: İnsan Yay., 2012.
- Okudan, Rifat. "Mesnevî'de Aşk ve Tevhid İlişkisi", *Uluslararası Mevlânâ ve Mesnevîlik Sempozyumu Bildirileri I*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 26-28 Ekim 2007.
- Özdemir, Hacı Ahmet. *Moğol İstilası*. İstanbul: İz Yay., 2005.
- Özkan, Senail. *Mevlânâ ve Goethe*. Konya: Ötüken Neşriyat, 2008.

- Özköse, Kadir. "Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu", *Marife*, Yıl 7, Sayı 3, Kış 2007.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Mevlânâ ve İnsan*. İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1997.
- Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Selahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1999.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn bin Ahmed. *Mevlânâ ve Etrafındakiler (Sipehsâlâr Risâlesi)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Subaşı, Muhsin İlyas. *Batı'daki Mevlânâ*. İstanbul: Nesil Yay., Aralık 2007.
- Şeker, Mehmet. "Menâkıbu'l-Ârifin ve Batı Anadolu", haz. Mehmed Veysi Dörtbudak, *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevihaneler Sempozyumu*. Manisa: MAKSAAD Yay., 2006.
- Şeker, Mehmet. *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*. İstanbul: Ötüken Yay., 2011.
- Şeker, Mehmet. *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991.
- Şihyeva, Seadet. "Ârif Mevlânâ'nın Ruhî Durumu: «Ene'l-Hakk» ve «Hâmûş» Arasında", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 187-205.
- Şimşekler, Nuri. "Mevlânâ'nın Eserleri ile İlgili Yabancı Dillerde Yapılan Çalışmalar (1973-2005)", *Mevlânâ Araştırmaları-1*. Ed. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yay., 2007.
- Temizel, Ali. "Mevlânâ'nın Hayat Hikayesiyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler", *Mevlânâ Araştırmaları 1*, Editör: Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yay., 2007.
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yay., 2008.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay., 1965.
- Sultan Veled. *İbtidânâme*, http://dosyalar.semazen.net/IBTIDANAME_S-ULTAN_VELED.pdf (21/12/2012).
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1989.
- Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlana*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Yakıt, İsmail. *Mevlânâ'da Aşk Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Yardım, Ali. *Mesnevî Hadîsleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2008.
- Yeniterzi, Emine. *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlâna*. Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2008.

Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde Ahlak Eğitimi ve Eğitim Metotları

Doç. Dr. Salih AYBEY*

Giriş

Türkiye tarihi açısından XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu'da siyasi ve sosyal açıdan önemli olayların yaşandığı bir dönemdir. Bu dönem geleceğe büyük izler bırakan Selçuklu Devleti'nin sonu ve gelecekte büyük medeniyet oluşturacak olan Osmanlı Devleti'nin ilk tohumlarının atıldığı bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda gerek Moğol istilası sebebiyle Anadolu topraklarında kargaşanın hâkim olmasına bağlı olarak toplumsal birlikteliğin bozulduğu gerekse bazı isyan ve savaşlar neticesinde Selçuklu Devleti'nin yıprandığı, yıkılma dönemine girdiği ve beyliklere ayrıldığı dönemdir.

Memlekette bu çalkantılı döneminin neticesinde toplumsal hayatta da ciddi olumsuzluklar ortaya çıkmış, birlik ve beraberlik kaybolmuş, her alanda çöküntülerin yaşanmasına sebep olmuştur. Bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak için toplumun manevi önderleri başta olmak üzere, topluma katkı sağlayabilecek hemen herkes kaynağını dinden alan fikirlerle bozulan düzeni yeniden tesis etme çabasına girerek, toplumu bir arada tutmaya çalışmışlardır. Özellikle dinî/tasavvufi hayat, toplumda canlılığını koruduğu ve geniş kitleleri etkisi altına alabildiği için daha çok bu yolun güçlendirilmesine önem verilmiştir. Bu bağlamda Mevlânâ, Yunus Emre, Ahî Evran gibi meşhur şahsiyetler XIII. ve XIV. yüzyılda Anadolu topraklarında yaşamış, fikirleriyle ve eserleriyle topluma yön vermiş ve gelecek nesillere de bırakılacak çok önemli eserler kaleme almışlardır.¹

13. yüzyıl sonları ve 14. yüzyıl başlarında yaşayan Âşık Paşa da toplumu bilgilendirmek, yönlendirmek ve toplumda birlik ve beraberliği sağlamak amacıyla eserler kaleme almıştır. Onun bu amaçla yazdığı en önemli eserle-

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, salihaybey@beun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8361-5793

¹ Mehmet Doruk, "Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'de Kur'an Âyetlerine Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 167-190.

rinden birisi kuşkusuz 730/1330 yılında kaleme aldığı *Garibnâme* adlı eserdir. Bu eser, Türk edebiyatının önde gelen temel eserlerinden biridir. Dinî, tasavvufî, öğretici bir eser olan ve halkı eğitmek maksadı ile Türkçe olarak yazılan *Garibnâme*, sade dili dolayısıyla asırlar boyunca çok geniş bir okuyucu kitle-sine hitap etmiştir. Tasavvufî eserler arasında konusu ve tekniği bakımından benzerlerine pek rastlanmayan, orijinal karakterde -nüshalara göre beyit sayısı değişiklik gösterse de- yaklaşık 12 bin beyitlik bir mesnevidir.² Âşık Paşa bir şair ve mutasavvıftır. Bu nedenle *Garibnâme*, her ne kadar dinî/tasavvufî bir eser olsa da dünyevi birçok konuyu da içinde barındıran müstesna bir konuma sahip eserdir.

Garibnâme'nin konusu insandır. Nitekim eserin müellifi, bütün kâinatı insanda toplanmış olarak bulur ve bu nedenle insanın fizik ve ruh âlemine dikkatle bakarak bireye ve topluma yönelik orijinal yöntemlerle eğitici bilgiler sunar. İşte bu çalışmamızda birçok konuyu içinde barındıran ve içerisinde bu konularla ilgili açıklamalara da yer verilen *Garibnâme*'de ele alınan ahlak konuları ele alınacaktır. Ancak eserde ahlak eğitime dair pek çok konunun yer alması ve bunların bir çalışmanın sınırını aşacağı nedeniyle en çok üzerinde durulan beş ahlaki değer ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken eserde verilen beyitler çözümleme, yorumlama ve analiz metoduyla yeri geldiğinde diğer düşünürlerin fikirleriyle de karşılaştırılarak yapılmıştır. Âşık Paşa'nın ahlak anlayışını çeşitli yönleriyle ele almayı amaçlayan bu çalışmada, eserde kullanılan bazı eğitim metotları üzerinde de durarak günümüz eğitim metotlarına yansımaları da görülmüş olacaktır. Tüm bu çalışmalar Prof. Dr. Kemal Yavuz tarafından yayına hazırlanan ve 2000 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından basılan "*Garib-nâme*" adlı eserden faydalanılarak gerçekleştirilmiştir.

Âşık Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ali, mahlası Âşık olan Âşık Paşa, 1272 yılında Kırşehir civarındaki Arapkir'de doğmuştur. Babası Muhlis Paşa, Baba İlyas'ın oğludur.³ Onun "Paşa" lakabı, babasının ilk oğlu olmasından dolayıdır.⁴ Âşık lakabının ise, kendisine Hızır (a.s.) tarafından verildiğini eserinde açıklar.⁵ Buna göre

² Âşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), I/1, XXXVIII.

³ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 9. Ayrıca bk. Yunus Öztürk, *Sünni- İrfani Gelenegın 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibname Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 42-48; Ağâh Sırrı Levend, "Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi: Fakrname ve Vaşf-ı Hal" *TDAY Belleten* (1953), 205-253.

⁴ Günay Kut, "Âşık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV yayınları, 1991), IV, 1-3.

⁵ "Ol kığırdı bana 'Âşık adını, Ol bıraktı cânuma 'ışk dadını", Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II/1, 107.

müellif tasavvuf yolundaki yegâne hocası Hızır (a.s.)'ın hem aşkı kendisine öğrettiğini hem de ona "Âşık" lakabını verdiğini belirtmektedir.

Mutasavvıf bir şair olan Âşık Paşa'nın hayatına bakınca onun sadece Orhan Bey zamanında yaşamadığı görülür. O, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu da görmüştür. 1272 yılında doğduğuna göre, Âşık Paşa'nın çocukluğu III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1284), gençlik yılları II. Mesud (1284-1296, 1302-1310) ve III. Alâeddin Keykubad (1298-1302) zamanlarında geçmiş ve Osman Bey devrini olgunluk yıllarında yaşamıştır. Ömrünün son yedi sene-sini ise Orhan Bey zamanında geçirmiştir. Bu durumda o, üç Selçuklu ve iki Osmanlı hükümdarı olmak üzere beş sultanın saltanat zamanlarında ömür sürmüştür. Bu ömür içinde tahsiline Kırşehir'de devam etmiştir. Süleyman-ı Türkmânî'den tasavvuf dersleri aldığı gibi kayın pederi Şeyh Osman'ın derslerinde yetişmiş, devrin siyasi şahsiyetleri yanında âlim ve şeyhleri ile temas kurmuştur. Âşık Paşa daha küçük yaşlarda tarikat çevrelerinde bulunmuş ve buralarda zahirî ve bâtınî ilimleri öğrenmiştir. İçinde yetiştiği bölge ve aldığı eğitim Âşık Paşa'nın hem dinî ilimlere vâkıf iyi bir âlim ve sufi olmasını hem de edebiyata aşinalık kazanmasını sağlamıştır.⁶

Âşık Paşa'nın en önemli vasfı devrinin bir âlim ve mutasavvıfı olarak halkla olan ilişkisidir. O, Anadolu'nun buhranlı ve karışık zamanlarında Türk milletine yol gösterenlerdendir. Eserini de bu düşünceden hareket ederek yazmış, Türk dili ile eser vermeyi kendine başlıca vazife bilmiş ve halkı aydınlatma yolunu seçmiştir. Bunun için de kendini çok iyi yetiştirmiştir. Eserinde Türk kültürünün bütün devrelerine gider gelir. Bazı ifadelerinde Orhun Abidelerine, *Kutadgu Bilig'e*, Dede Korkut'a, *Mesnevî'ye* ve Yunus'a giderken, bazı sözleri ile de Süleyman Çelebi'ye yönelir.⁷

Türkçe sevgisi önemli bir yer tutan, ilme büyük değer veren, âlimleri seven Âşık Paşa hayatını Allah aşkına, Hz. Peygamber ve Sahabe-i Kiram sevgisine adanmış, Ehl-i sünnet akidesine sıkıca bağlı, dört büyük imama ayrı bir sevgi duyan, mutedil, Sünnî bir mutasavvıftır. Çocukluk ve gençlik dönemi, bu fikirleri öğrenmekle geçen Âşık Paşa, 13 Safer 733/ 3 Kasım 1332 tarihinde vefat etmiştir. O, edebiyatımızda tasavvuf alanının ilk temsilcileri arasında yer alır. Devrinde en büyük mesneviyi ortaya koymuştur. Eserini açık ve anlaşılır bir dil ile yazan Âşık Paşa, önder bir âlim, mütefekkir bir mürşit olarak halkı aydınlatmada bir hayli gayret sarfetmiştir. Bunun için *Garibnâme* adlı büyük mesnevisini yazmıştır. Babası ve dedesi gibi, İslami esaslara, dört bü-

⁶ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, XXXIII.

⁷ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, XXX. Ayrıca bk. *Büyük Türk Klasikleri I* (İstanbul, Ötüken Yayınları, 2004), 299.

yük imama sıkı sıkıya bağlı olan Âşık Paşa bu eseri ile düşüncelerini, öğütlerini halka yaydığı gibi, daha sonraki asırlara da ulaştırmıştır.⁸

Müellifin *Garibnâme* dışında eserlerinin de olduğu değişik kaynaklarda yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla en meşhur eseri *Garibnâme*'den başka *Vasf-ı Hâl*, *Fakrnâme*, *Kimya Risalesi*, *Şiirler*, *Risâle-i Âşık Paşa*, *Risâle fi beyânî's-semâ* gibi eserleri mevcuttur. Ancak burada sadece çalışmamızın konusunu oluşturan *Garibnâme* ile ilgili bilgi verilecektir.

Garibnâme

Âşık Paşa'nın en önemli eseri olan *Garibnâme*, 1330 yılında kaleme alınmış, Türk dili ve edebiyatı açısından oldukça önemli bir eserdir. Eser, bazı kaynaklarda; *Divan-ı Âşık*, *Divan-ı Âşık Paşa*, *Maârifnâme* ve *Gencnâme* gibi adlarla anılırsa da⁹, Âşık Paşa eserin adını bizzat kendisi *Garibnâme* koymuştur.

Bu Garib-nâme anın geldi dile

*Kim bu dil ehli dahı ma'ni bile*¹⁰

Âşık Paşa, *Garibnâme* adlı eserini on bab/bölüm ve her bab on dasitan/kıssa olacak şekilde yazmıştır. Eserde döneminin birçok özelliği ile ilgili bilgiler de verilmektedir. Eserle ilgili çalışmalarda tahminî olarak on iki bin beyit olduğu zikredilirse de Sadettin Nüzhet Ergun'un bildirdiğine göre 10.293¹¹; Âmil Çelebioğlu'nun sayımına göre de 10.015 ve 10.312 beyittir.¹² Prof. Dr. Kemal Yavuz tarafından hazırlanan TDK tarafından basılan ve bizim çalışmamızda da kullandığımız mevcut baskısında 10.613 beyit bulunmaktadır.

Baştan sona kadar *Fâilâtün Fâilâtün Fâilün* vezni ile mesnevi tarzında yazılan eser, son derece sade bir dil ile kaleme alınmıştır. Müellif eseri, Arapça ve Farsçanın zor ifadeleriyle değil, Türkçenin o sade, pürüzsüz ve anlaşılır üslubuyla yazmıştır. Âşık Paşa'nın bu eseri Türkçe telif etmesi, büyük Türk Mutasavvıfı Yunus Emre'nin tesirinde kaldığını göstermektedir. Eser, muhtevası itibarıyla Dinî-tasavvufi bir eser olması hasebiyle Türk Tasavvuf Tarihi açısından da önemli bir çalışma olarak ortaya çıkmaktadır.¹³

⁸ Kemal Yavuz, "XIII-XVI. Yüzyıl Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri" *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (1983), 43-45; M. Fuad Köprülü, "Âşık Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), I/702-705; Kut, "Âşık Paşa", IV/2.

⁹ Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* 1/1 (Haziran 1936), 9; Muallim Naci, *Luğat-ı Nâci* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1978), 529.

¹⁰ Âşık Paşa, *Garib-nâme* II/2, 237.

¹¹ Köprülü, "Âşık Paşa", 705.

¹² Âmil Çelebioğlu, *Sultan II. Murad Devri Mesnevileri* (Erzurum: 1976), 32.

¹³ Doruk, "Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'de Kur'ân Âyetlerine Yaklaşım", 175.

On bölümden meydana gelen eserin her bölümünün de on kıssaya yer vermesi ve bölümden bölüme genişleyerek, bir nizam içinde gittikçe açılması *Garibnâme*'nin en dikkat çekici özelliğidir.¹⁴ Bu açıdan bakılınca eserdeki konular da birbiri ardından açılıp genişlemektedir. Bunu bölümleri takip edip her bölümü on ile çarptığımız (10+20+30+40+50+60+70+80+90+100=) takdirde *Garibnâme*'nin en azından 550 konuyu işlediğini veya bu kadar mesele üzerinde durup açıklamalara yer verdiğini belirtmek gerekir. Böylece açılan ve bu açılmada genişleyen, genişleyip büyürken de nizam ve intizamını koruyan, insanı daha ötelere götüren, Âşık Paşa'nın deyişi ile nelerin olduğunu gösteren bir kâinat aynası ile karşılaşır ve zerrelere güneşlere yol alır, hikmet ve sırlara kavuşmuş olur. İşte *Garibnâme*'nin en önemli özelliği budur. Bu durum, şairinin ne derecede geniş bir düşünce ve ibretle baktığını, nasıl bir hayal gücüne sahip olduğunu, ne derecede görüş inceliklerine dikkat ettiğini, ilmî titizliğini ve eserinin orijinalliğini göstermesi açısından da önemlidir. Bu yönden bakılınca eserde karşılaşılan bu şaşırtıcı durum kitabın niçin *Garibnâme* adı ile anıldığının da sebebi olabilir. Ayrıca eser tasavvufi yönde Hakk'a kavuşmanın sırlarını vermesi bakımından da önemlidir. Dünya bir gurbet yeri kabul edilirse *Garibnâme* adının niçin verildiği de ortaya çıkmış olacaktır.¹⁵

Garibnâme hem dünyevî hem de uhrevî birçok konudan bahseder ve günlük hayata çok geniş yer verir. Bazen varlığın asıl unsurları olan anâsır-ı erba'a ve onun insan yaşamı üzerindeki etkisinden, bazen ziraatın nasıl olduğu ve insanın da ekinin bitmesi misali gibi nasıl olgunlaşıp biteceğinden, bazen yedi felek ve gökteki yıldızların ana karnındaki cenine ve insanın hayatının başlangıcından sonuna kadarki evrelerine ve karakterlerine etkisinden bahseder. Yine o, kızları evlendirmekten, öksüzlerin hâllerinden, yıldız ve gezegenlerin durumundan, her zaman geçerliliğini koruyan hükümdarlığın akıl, asalet, yiğitlik, ilim ve cömertlik gibi sağlam temellerinden, tarikat ve adabından, şeyh-mürît ilişkisinden, kâinattaki her bir varlığın özelliğinden bahseder. Neticede bunlar gibi pek çok konuya temas eder. Öyle ki insan ahlakından, yaratıcının sonsuz kuvvet ve kudretinden, Hz. Peygamber ve sahabe-i kiramdan da bahseder. Kısacası eser dinin özüne uygun olan her şeye temas eder. Dolayısıyla Âşık Paşa, mesele ve hadiseleri açıklayan bir

¹⁴ Âşık Paşa, *Garibnâme*'de eserini niçin on bölüme ayırdığını ve her bir bölümü niçin tekrar on kısımda topladığını da açıklamıştır. Bunun sebeplerinden biri eski âlimlerin hesap ilminin temelini on üzere kurmalarıdır. Bu anlayışa göre Allah Kur'an'da sevdiklerini on defa övmüş, yine dostlarını on kez methetmiştir. Düşmanlarını da on kez anarak zemetmiştir. Ona göre insanın kusurlu olmasının, tam olamamasının sebebi de dokuz aylık olması sebebiyledir. Müellif on sayısının tam olduğuna inanmıştır. Böylece eserini on sayısı bağlamında kendine has bir şekilde oluşturmuştur.

¹⁵ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, LIX-LX. Ayrıca bk. Kut, "Âşık Paşa", IV/2; Köprülü, "Âşık Paşa", I/705.

bakış açısına sahiptir. Kâinat ona göre bir aynadır. O, kâinattan insana gelir. Her bir varlığın özelliğini belirtir, kıyaslar ve benzer tarafları ile ilgi kurduğu gibi, zıtlıkları da gözler önüne serer. Ayrıca bir kısım öğütlerinde de ana baba, hoca ve esnaf velisi olan ahiden dua almayı da tavsiye eder. Bunlara hizmeti, sözlerini dinlemeyi, ilim öğrenmeyi, özellikle hoca eşliğinde kul olmayı; Ahîlikle ilgili olarak da ihlâs sahibi olmayı, halkın sıkıntısını yüklenip gidermeyi, malı mülkü insanların yoluna ve faydalarına harcamayı, gelen gidenle ilgilenip onları boş göndermemeyi, yolunu şaşırana yol göstermeyi sıkı sıkıya tembih eder. İş hayatını anlatır. Onda yetmiş iki millete bir gözle bakmak, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar insanlar arasında ayırım yapmamak fikri de vardır.

Müellif eserini Türk milleti için yazdığını söyler. Türkçenin o devirde hor görüldüğünü, her dilin araştırılıp incelendiğini, öteki dillerde eserler verildiğini, Türk dili ile kimsenin ilgilenmediğini, bu durumu Türk milletinin de bilmediğini ve *Garibnâme* adlı eserini bunun için yazdığını, böylece Türklüğün kendi dilinde eserler okuyup hikmetlere ulaşmasını ve mahrum kalmamasını ister. Bunu:

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili / İlla ma'lum oldu ma'nî menzili¹⁶

Türk diline kimsene bakmaz-ıdı / Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı

Türk dahı bilmez-idi ol dilleri / İnce yolu ol ulu menzilleri

Bu Garîb-nâme anın geldi dile / Kim bu dil ehli dahı ma'ni bile

Tâ ki mahrûm kalmaya Türkler dakı / Türk dilinde anlayalar ol Hak'ı¹⁷

beyitlerinde dile getirir. Netice itibariyle Âşık Paşa eserini Türk milletinin hikmetlere ulaşması için Türkçe yazdığını ve mensubu bulunduğu millete bir armağan bıraktığını, böylece asırlar ötesinde hatırlanacağını düşünmektedir.

Garibnâme'nin şekil özelliği konusunda da şunları söyleyebiliriz: Eserde bol miktarda ayet, hadis ve kelimayı kibardan faydalanmıştır. Özellikle ayetlerden çokça yararlandığını, eserde yer alan yüz kıssanın tamamında Kur'an ayetlerinin kullanıldığını, yirmiden fazlasının ise doğrudan doğruya Kur'an ayetleri perspektifinde yazıldığı görülmektedir. Böylece eserin tamamında bir şekilde Kur'an ayetlerinin kullanıldığı görülmektedir.

¹⁶ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II-236b/11.

¹⁷ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II-237a/3-5, 9.

Garibnâme'de Ahlak Eğitimi

Garibnâme'de İslam'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnet bağlamında tasavvufi düşünceden de büyük ölçüde istifade edilerek oluşturulmuş bireysel ve toplumsal ahlak eğitimine dair birçok ahlaki kavram yer almaktadır. Bu kavramlar insanın yapması ya da yapmaması gerekenleri, doğru-yanlış, günah-sevap, güzel-çirkin, övülmüş-yerilmiş fiilleri içermektedir. Aşağıda Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde yer alan ahlak eğitimine dair en çok üzerinde durulan beş kavram ele alınacaktır.

Doğruluk

"Yalanın karşıtı" olarak bilinen doğruluk, İslami kaynaklarda "sıdk" kelimesi ile ifade edilir. Sıdk kavramı, ayet ve hadislerde, diğer İslami kaynaklarda "hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadakat göstermek"¹⁸ gibi anlamlara gelmekte ve çokça kullanılmaktadır. Bu bağlamda İslam ahlakında doğruluk kavramına büyük önem verilmiş, insanların sözünde, özünde ve davranışlarında doğru olması istenmiştir.¹⁹

Âşık Paşa da *Garibnâme* adlı eserinde doğruluğun ne denli ahlaki bir kavram olduğunu vurgulamıştır. Hatta eserinin birinci bölümünün birinci kıssasında doğruluğa vurgu yapması bunun en güzel kanıtıdır. O, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) "Sıddık" lakabına vurgu yaparak onun özünde, sözünde, işinde doğru olduğunu örnek olarak vermekte ve Allah ve Peygamber sevgisi için canından, cananından ve malından vazgeçtiğini dile getirmektedir. Bunu da Leyl suresinin 17 ve 18. ayetleriyle desteklemektedir.

Yağmalatdı mâl-u mülkü hânûmân / Virdi ol 'ışka gönül-ü cismi can²⁰

Terk ile söyündürdi ol hırs odını / Dutdı sıdkı aldı Sıddîk adını²¹

Âşık Paşa, Allah kime dürüst olmayı nasip etmişse, o insan kendisini her türlü beladan korumuş demek olduğunu belirterek, doğru insanın herkesten üstün olduğunu ve cennete gidebilmenin doğruluk olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte doğruluktan ayrılanların ise mü'min değil, münafık olduğunu dile getirir.

¹⁸ Mustafa Çağrırcı, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/98-100.

¹⁹ el-Mâide 5/1; et-Tevbe 9/119; el-Ahzab 46/35; Buhâri, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 103-105, Tirmizî, "Kıyâmet", 60.

²⁰ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.5/11.

²¹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.5/2.

Her kime virdiye Hak dirliği / Ol Kişiden Savdı cümle şerliği”²²

Uçmağı bu sıdk-ıla aldı alan / Rahmeti ikrâr buldı bulan”²³

Her ki sıdkı yog-ısa mü'min degül / Bes münaфіkdur degül anda kabul”²⁴

Garibnâme'nin iki kıssasının sadece doğruluk kavramından bahsetmesi de müellifin doğruluğa verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Eserde gerek yapılan ibadetlerde gerekse ahlaki değerler bakımından doğruluğun önemi sık sık vurgulanmış, doğru olmayan insanlar penceresiz eve benzetilerek kapkaranlık olduğu söylenmektedir.

Kul 'ibadet kılsa hoşdur Halık'a / İlle sıdk assı idiser sadıka”²⁵

Bu gönüller eve benzer her biri / Baca sıdkun düşer andan Hak nuri

Bacasuz ev nitekim aydun degül / Aydını kendünize kılmaz kabul”²⁶

Adalet

Adalet, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, davranış ve hükümde doğru olmak gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çokça geçen bu kavram, genellikle düzen, denge, eşitlik, doğru yolu izleme, dürüstlük, tarafsızlık, adil olma gibi manalarda kullanılmıştır.²⁷

İslam ahlakının en önemli değerlerinden biri olan adalet kavramı ilk çağlardan beri Platon'dan Kant'a, Gazzâlî'den Mevlânâ'ya ve günümüze kadar her düşünürün önem verdiği, üzerinde görüş bildirdiği önemli kavramlardan biridir. Âşık Paşa da *Garibnâme* adlı eserinde adalet kavramına çokça yer vererek bu kavramın önemine vurgu yapmış ve ayetlerle konuyu desteklemiştir. Yer yer de Hz. Ömer'in adaletine vurgu yaparak konuyu örneklemiştir.²⁸

Âşık Paşa, adalet kavramı ile ilgili olarak, her insanın sahip olamayacağı, Allah'ın herkese vermediği üç özellikten bahseder. Bu özelliklerden birisi de ister mümin ister kâfir olsun hiçbir ayrım gözetmeksizin herkesin hakkını veren yani adaletli kimsedir. Allah'ın bu özellikteki insanın her zaman yanında olacağını, koruyacağını ve gözeteceğini ifade eder.

²² Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.10/313.

²³ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II/1, b.7/19

²⁴ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II/1, b.19/8

²⁵ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II/II, b.8/4

²⁶ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, II/II, b.8/891-893.

²⁷ Mustafa Çağrı, "Adalet", DİA, c. I, İstanbul 1988, s. 241

²⁸ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/I, 53/4-5

*İşid imdi ol üçinçisin dahı / Şol-durur kim koymaya düşman ohı
Münkir ü kâfirden ol kayurmaya / Aña karşı müdde'î dem urmaya
Kamu yirde bekleye Allah anı / İy hoşâ ne bahtlu anuñ canı²⁹*

Âşık Paşa, adaletli olan insanı hiç kimsenin üzmeyeceğini, inanan ve inanmayan herkes tarafından sevilleceğini ve âdil insanın dünya ve ahirette mutlu olacağını, Allah'ın ahlakıyla ahlaklandığını ve derecesinin üstün olduğunu belirtmiştir.

*Ger Müsülman ger cühud ger Nasrani / Kim bakup görür ise sever anı
Cümle halk andan yana iver ola / Kamuları ol dahı sever ola³⁰
Böyle olan kinsene devletlüdür / Mansıb u bahsayış ü hil'atlüdür³¹*

Görüldüğü gibi Âşık Paşa adaletli olmanın üstün bir erdem olduğunu vurgulayarak, adaletli insanın hem Allah hem de insanlar tarafından sevilleceğini ifade etmektedir.

Tevazu/Alçakgönüllülük ve Kibir

Kibrin karşıtı olan tevazu, birine boyun eğmek, kendi itibar ve derecesini düşük görmek anlamlarına gelmektedir.³² İnsanın layık olduğu durumdan daha düşük bir dereceye razı olmasını ve kişinin başkalarını aşağılayıcı ve küçültücü her türlü duygu ve davranıştan uzak olmasını da ifade eden tevazu, Türkçede alçakgönüllülük kavramıyla karşılanmaktadır.³³ Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde tevazuu³⁴ öven ve bunun zıttı olan kibirlenme, böbürlenme, övünmeyi kınayan³⁵ pek çok ifade mevcuttur. Ahlak âlimleri de tevazu ve kibir kavramlarını çokça ele almışlar bu konuda insanları uyarmışlardır.³⁶

Âşık Paşa, eserinde tevazu ve kibir kavramına pek çok yerde dikkat çekerek, konuyu "*Muhakkak ki Allah kibirlenenleri sevmez*"³⁷ ayeti etrafında açıklar ve ilk olarak Hz. Âdem ve şeytan örneğini vererek başlar. Hz. Âdem'in

²⁹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.9,10/315.

³⁰ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.1.2.3.4/317.

³¹ Âşık Paşa, *Garib-nâme* I/1, b.10/317.

³² İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, "va'z'" md.

³³ Çağrı, "Tevazu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/583-585.

³⁴ Bk. el-Mâide 5/54; el-İsrâ 17/24; Buhârî, "Rikâk", 38; Tirmizî, "Birr", 82; İbn Mâce, "Zühd", 16; Müslim, "Cennet", 6.

³⁵ Lokmân 31/18-19; el-İsrâ 17/37; İbn Mâce, "E't'ime", 30; İbn Mâce, "Fiten", 21.

³⁶ Bk. el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-din*, nşr. Mustafa es-Sekkâ – Muhammed Şerîf Sükkar (Beyrut, 1408/1988), 231-236; Râgıb el-İsfahânî, *Muḳaddimetü Câmî'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve meḳâlî'i'l-Bakara*, nşr. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt, 1405/1984), 299-303; Gazzâlî, *İhya-u Ulumid-din* III, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir yayınları, 2002), 336-378.

³⁷ en-Nahl, 16/23.

affedilmesinin sebebinin tevazu, iblisin kovulmasının sebebinin ise kibir olduğunu belirtir. Daha sonra kibre kapılarak hüsrana uğrayan İblis, Ebrehe ve ordusu, Âd kavmi, Belâm b. Baûra gibi kişilerden bahsederek örnekler verir.³⁸

*Suçı Hak'dan dutsa layık olmaya / Eyle diyen hiç rahmet bulmaya
Nitekim İblis ile Âdem durur / Bu söze tanuk bular muhkem durur
Bunlar iksi suçlu oldu nagehan / Gerçi takdir Tanrı'nundur bi-güman
Birisi rahmet bulup geldi ileri / Birisi la'net olup kaldı geri³⁹*

Âşık Paşa, tevazu ve kibir konusunu açıklarken dağ ve buğday örneğini de verir. Böylece konunun daha derinden idrak edilmesini sağlar. Allah'ın "ol" demesiyle her şeyin oluverdiğini ay, güneş, yıldızlar, deniz, su ne varsa hepsinin şükrettiğini, ancak dağların kibirlenip böbürlendiğini ve bu sebeple Allah'ın gazabına uğrayarak yaz ve kış sürekli karlar altında kaldıklarını, bazen duman ve tufan olduklarını ifade eder.⁴⁰ Buğday örneği için de Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden sonra, Rabbine yalvardığını ve Allah'ın da ona yeryüzüne buğday taneleri saçmasını emrettiğini belirterek, buğdayın büyüüp başak verdikten sonra "benim yerimi hiçbir nimet tutamaz" diyerek kibirlendiğini ve bu nedenle onun orak ile biçildiğini ifade eder.

Yirümi dutmaya hîç ni'met benüm / Dünyada server benem 'izzet benüm⁴¹

Âşık Paşa, Mevlânâ'nın meşhur yedi öğüdünden biri olan "tevazu ve alçakgönüllülükte toprak gibi ol" sözüne benzer şekilde, toprak gibi yüzünün yerde olması yani tevazu sahibi olması yönünde tavsiyelerde bulunur. Tevazu sahibi olanların Allah ve insanlar tarafından seviceğini de dile getirir.

*Her kim ol kendini miskin göre / Hak'dan ana durmadan rahmet ire
Her ki düşdi toprağa götürdiler / Eksiği ney ise bitürdiler
Kendüzin eksük gören oldı tamam / Ulular gönlinde ol dutdı makam⁴²*

Âşık Paşa, eserinde bu konuya oldukça önem vermiş, insanın Allah yolunda kendisini toprakla bir tutmasını, kibirten uzak durmasını, kulluğun bunu gerektirdiğini öğütlemiş, asil kimselerin değerini tevazu ile kazandığına yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte kibrin Allah'ın sevmediği hâllerin başında olduğunu belirterek bu kötü ahlaktan kaçınılması

³⁸ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 193/2-4.

³⁹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.1-8/195.

⁴⁰ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/2, 867-869.

⁴¹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/2, 873/4

⁴² Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/2, b. 7-10/801.

gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda O, Allah'tan başka her şeyin aciz olduğunu, ölümlü olan insanların kibre kapılmasının onun felaketi olduğunu da ifade ederek bu konuda okuyucularını sık sık uyarmıştır.

İffet/Hayâ

Ahlak kitaplarında genişçe yer verilen iffet ve hayâ kavramı helal olmayan söz ve davranışlardan sakınmak, utanmak⁴³ anlamlarına gelmekte ve insanın başta gelen erdemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İslam ahlakı bakımından son derece önemli olan bu kavram, birçok filozofun da kabul ettiği adalet, hikmet, iffet, cesaret/şecaat gibi dört temel erdemden biridir.⁴⁴ Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynaklarında bu iki kavram pek çok yerde vurgulanmaktadır.⁴⁵ Ancak belirtmek gerekir ki iffet hem erkek hem de kadın için geçerlidir. Hatta Nûr suresinin 30-31. ayetlerinde ilk hitabın erkeklere olması dikkat çekicidir.

Âşık Paşa *Garibname*'de diğer İslam düşünürleri gibi Kur'an ve Sünnet'i referans alarak konuyu ele alır. Konuya Kur'an-ı Kerim'den Ahzab Suresi'nin 35. ayeti ile başlamış, iffetin korunmasının önemine vurgu yapmak için de anlatımını ayetlerle destekleyerek açıklamıştır. Utanma, ar ve hayâ duygusundan mahrum insanların adının âleme yayılmasının Allah tarafından sevilmediğini belirtmiştir.

Bay u yohsul görüben utanmaya / Utanup ol kendü adın sanmaya

*Tanrı sevmez bu hulu avratları / Oldur âhir Tanrı'nın âfetleri*⁴⁶

Âşık Paşa eserinde iffet/hayâ sahibi olmanın güzelliğini vurgulayıcı ifadeler kullanmış, ayrıca hayâ sahibi olan insanlara değer verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Müellif ayrıca iffeti "en geçerli akçe"⁴⁷ olarak tanımlamış ve hayâyı kendine süs edinen kimseden Allah ve Peygamber'inin razı olacağını da dile getirmiştir.

*Razı andan Hak resül hoşnud ola / Âkıbet anun mahmud ola*⁴⁸

⁴³ Gazzâlî, *Mizânü'l-âmel*, çev. Remzi Barışık (Ankara: Kılıçarslan yayınları, 1970), 79.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 23-24.

⁴⁵ el-Bakara 2/273; en-Nûr 24/32-33; en-Nisâ 4/6; Buhârî, "Tefsîr", 2/48; Müslim, "Zekât", 2; İbn Mâce, "Zühd", 5; İbn Mâce, "Rühûn", 5.

⁴⁶ Âşık Paşa, *Garib-nâme* II/2, b. 10,11/687.

⁴⁷ Âşık Paşa, *Garib-nâme*. II/2, s. 659/7-10

⁴⁸ Âşık Paşa, *Garib-nâme* II/2, b. 4-7/689.

Kanaatkârlık/Şükretmek

Ahlak ve tasavvuf kaynaklarında sıkça kullanılan kanaatkârlık, kişinin azla yetinip payına düşene razı olması/şükretmesi, başkasının elindekine göz dikmemesi, aşırı kazanma hırsından kurtulması gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹ Kur'an-ı Kerim'de doğrudan "kanaat" kelimesi geçmemekle birlikte, birçok ayette kanaatkârlığın önemi verilenlere şükür üzerinde durulmuş, dünyaya ve mala aşırı düşkünlük yerilmiştir. Hadislerde de gerek kanaat kökünden kelimelerle gerek başka ifadelerle kanaatkârlığın önemine vurgu yapıldığı görülmektedir.⁵⁰

Âşık Paşa, kanaati Mâverdî'nin görüşüne⁵¹ benzer şekilde üçe ayırır. Ancak Âşık Paşa, ibadetlerde kanaatkâr olunmaması gerektiğini, bunun Allah'a ulaşmada engel olduğunu, Allah'ın rızasını kazanmada kanaatin önemli bir yol olduğunu söyler.

*Komaz anı kim ulaşa hazret'e / Ol kişi lâyıık degüldür rahmete*⁵²

*Her ki tâ'at azına kâni' ola / Rahmetinden Taîrî'nuñ mahrûm kala*⁵³

Âşık Paşa, kanaatkârlık konusunu büyük ölçüde şükür kavramıyla birlikte ele almış ve konuyu genellikle şükür ayetleriyle desteklemiştir. Örneğin, Hakk'a ulaşmanın ve cennete girmenin yolunun aza kanaat edip, her zaman şükretmek olduğunu ifade etmiş ve "Şükrederseniz nimetlerimi artırırım"⁵⁴ ayetiyle açıklamıştır. Ona göre insanın sahip olduğu can ve ten için Allah'a yüz bin kez şükretmesi gerektiğini söylemektedir.

Pes bize vacib durur şükr-ü sena / Günde yüz bin kez cana vü hem tene

*Zira kim ten bir avuç toprak ıdı / Bilelikden ol dem ol ırag ıdı*⁵⁵

Müellif, eserinde Allah'ın yeryüzündeki tüm nimetleri insanlar için yarattığına, insanları yoktan var ettiğine, onları beslediğine hemen hemen her bir nimete dikkat çekerek şükredilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Böylelikle insan kendisine bahşedilen bütün bu nimetlerin kadrini bilmiş olacağını dile getirmiştir. Öyle ki en büyük şükür sebebinin de insanın akıllı ve bilen bir varlık olmasına bağlamaktadır.⁵⁶

⁴⁹ Mustafa Çağrı, "Kanaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/289-290.

⁵⁰ Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 120, 124, 125; *Müsned*, II, 168, 173; Buhârî, "Rikâk", 15.

⁵¹ Kanaatin ilk ve en ileri derecesi, dünya nimetlerinden hayatın devamına yetecek kadarıyla yetinip başka bir şey istememek; ikincisi, kullanıp değerlendirebileceği kadarına sahip olup elinde fazladan kalabilecek şeylere ilgi duymamak; üçüncüsü de imkân ölçüsünde olanları istemek, güçlükle kazanılabilen şeylerin peşinde koşmamaktır. bk. el-Maverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 224-225.

⁵² Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 191/1.

⁵³ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 189/7-11.

⁵⁴ İbrahim 14/7.

⁵⁵ Âşık Paşa, *Garib-nâme* I/1, b. 10-11/39.

⁵⁶ Bk. Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b. 3-5/381-387; I/2, 1, 3, 8/1011-1035.

Garibnâme'de Kullanılan Eğitim Metotları

Belli bir sonuca ulaşmak, bir problemi çözmek, herhangi bir işi görmek, bir teşebbüsü sonuçlandırmak için bilinçli bir şekilde izlenen yol, usul anlamlarına gelen yöntem,⁵⁷ eğitimde ulaşılmak istenen hedefe varmak için oldukça önemlidir. Her bilim dalının kullandığı birtakım yöntemler vardır, ancak anlatım, soru-cevap, tartışma gibi hemen hemen bütün bilim dallarının ortaklaşa kullandığı yöntemler olsa da hepsi aynı yöntemi kullanmazlar. Ama bir kimse hangi bilim dalıyla uğraşırsa uğraşsın mutlaka o bilim dalının yöntemlerini iyi bilmek durumundadır. Bu itibarla ahlak eğitimi açısından incelediğimiz *Garibnâme*'de yer alan birtakım öğretim yöntemleri tespit edilmiş, bunlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

Kıssa

Kendisinden ders alınması gereken kısa hikâye⁵⁸ anlamına gelen kıssa, eğitimde öğüt verme, bilgi verme, örneklendirme, somutlaştırma ve anlatılanların insanlar tarafından kolay kavranmasını sağlamaya yöneliktir. Kıssalar geçmişten günümüze eğitimde kullanılmıştır. Bunun en güzel örneklerini Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'de görmekteyiz. Zira Kur'an'da birçok kıssaya yer verilmiş, insanların bu kıssalardan ders çıkarmaları istenmiştir. Böylece eğitimin de amacı olan "bireyde davranış değişikliği" oluşturulmak istenmiştir.

Âşık Paşa'nın *Garibnâme* adlı eseri on bölümden meydana gelmekte ve her bölümde on kıssaya yer vermesi, dolayısıyla eserinde yüz kıssaya eserin en dikkat çekici özelliğidir. Bu kıssalardan ilk bölümde yer alan 10 kıssanın isimleri şöyledir: Peygamberin arkadaşlarının hâlleri kıssası, yirmi dört bin peygamber kıssası, organların ibadetleri kıssası, iki göz kıssası, insan eli kıssası, suların birliği kıssası, kazların kılavuza uyması kıssası, Kâbe yolunda Arap kıssası, Padişahın nasihatleri kıssası ve dört yoldaş kıssasıdır. Bu kıssalardan birinci bölümün dördüncü kıssası olan "iki göz kıssası" örnek olarak aşağıda verilmiştir.

- 1) *İki göz ne yapılması gerektiğini ve sevgili ile nasıl birlik edeceğini söyler.*
- 2) *Bunlar birbirinden ayrılmaz şekilde yaratılmıştır; birlikte görürler, birlikte ağlarlar, birlikte uyurlar, birlikte uyanırlar.*
- 3) *İşte böyle tam bir birliğe bağlandıklarından dolayı Allah bunlara tecelliye kavuşmak gibi bir kutluluk verir.*

⁵⁷ Ruşen Alaylıoğlu- A. Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1976), 124.

⁵⁸ TDK, "Kıssa", <https://sozluk.gov.tr>.

- 4) *Bunlar gibi sevgiliyle birlikte bulunan kederlenmez. Böyle kişi, dünyada saadette yaşar, ahirette de rahmete kavuşur.*⁵⁹

Müellif, iki gözün birlikte hareket etmekle Allah'ın görmeye layık olduklarını, şaşıp sapmama elbisesi giydiklerini anlatırken böyle bir hikâyeye aktarmıştır. Burada şunu vurgulamak gerekir ki, 10 bölüm ve 100 kıssadan oluşan bu eserde yer alan kıssalar bazen tek bir konuyu ihtiva ederken bazen de aynı kıssa içerisinde farklı birkaç konuyu barındırabilmektedir. Hatta bazı kıssalar aynı anda iki, üç, hatta dört konuyu işlemektedir.⁶⁰

Temsili Anlatım

Bir şeyi başka bir şeyin yerine ikame etme esasına dayalı olarak bir manayı kendine ait olmayan lafızlarla ifade etme anlamına gelen temsili anlatım, söze edebî bir hüviyet kazandırır. Temsil eden ile temsil edilen arasında uygun ve makul ilgiler kurularak oluşturulan temsili anlatım, sözü/yazıyı tesirli, cazip ve bedii kılma gibi amaçlarla tercih edilir. Ayrıca anlaşılması zor konu ve meselelerin anlaşılır kılınması adına daha çok soyutu somuta indirgemek amacıyla temsili anlatıma başvurulmaktadır.⁶¹

14. asrın en hacimli eserlerinden biri olan *Garibnâme*'de temsili anlatım yöntemine çokça başvurulduğu görülmektedir. Yüz dasitan/alt bölümden oluşan *Garibnâme*'nin kırk dördünde temsili anlatıma başvurulmuştur. Nitekim birinci bölümde on, ikinci bölümde yedi, üçüncü bölümde üç, dördüncü bölümde sekiz, beşinci bölümde altı, altıncı bölümde iki, yedinci bölümde bir, sekizinci bölümde beş, dokuzuncu bölümde bir ve onuncu bölümde bir kez temsil getirilmiştir. Buradan hareketle eserin ilk beş bölümünde otuz dört temsil, son beş bölümünde ise on temsile başvurulduğu anlaşılmaktadır. Müellif, ilk beş bölümde temsili anlatıma daha çok ağırlık verirken, sonraki beş bölümde daha çok nasihatçi bir yaklaşım sergilemiştir. Bunun farklı sebepleri olmakla birlikte, yaklaşık 12.000 beyitten müteşekkil bir eserin kısa zamanda yazılması mümkün değildir. Âşık Paşa, eserin yazma süresini biraz daha kısa tutabilmek açısından sonraki bölümlerde temsili anlatımdan uzak kalmış olabilir. Çünkü temsili anlatımla yazmak zor ve uğraş gerektiren bir iştir. Bunun yanında eserin daha da hacimli olmaması

⁵⁹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1.b.1/97-101.

⁶⁰ *Garib-nâme*'deki hikâyeler üzerine yapılan çalışma için bk. Ecemnur Topcu, *Garib-Nâme Hikâyelerinin Tasnifi Ve Hikâye Konularının Birbirleriyle Olan İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Fatih Sultan Vakıf Üniversitesi, 2019).

⁶¹ Abdulkadir Cürçani, *Esrârü'l-Belâgat Belâğatin Sırları*, çev. Zekeriya Işık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 153-158.

düşüncesi ve kullanılacak temsil bulamama gibi sebeplerle son bölümlerde fazla temsili anlatım yapmadığı kanaatindeyiz.⁶²

Örneğin, birinci bölümün sekizinci temsili od (ateş)'tir. Kâbe'ye giderken soğuk yüzünden zahmet çeken ve ateş yakmaya çalışan bir kişinin meseli anlatılır.

*Bu kezin taşı kavı dutdı bile / Bir yañadan çakmağı aldı ele
Urdı taşa çıkdı od düşdi kava / Cümle hâcet ol sa'at oldı revâ
Çünkim od yandı hak'a şükr eyledi / Od katında oturup fikr eyledi
Fikr içinde ma'niyi böyle güder / Zikr içinde sözi böyle şerhider*⁶³

Görüldüğü gibi, ateş yakmaya çalışan kişi birçok yol denese de çakmak, taş ve kavı'yı bir araya getiremeyince ateşi yakamaz. Burada birlik ve beraberliği, tevhibi ateş temsili üzerinden anlatmıştır. Burada Âşık Paşa'nın eserinde birlik fikrine çok önem verdiğini de belirtmek gerekir. Çünkü kendisi sosyal açıdan dağınık bir toplumda yaşamıştır. Bu nedenle eserinin birinci bölümündeki on kıssanın tamamında birlik fikrini topluma anlatmaya çalışır. Eserin şekil ve muhteva yönünün geometriksel olarak birbiriyle ilintili olması da bu kıssanın birinci bölümde yazılmasının amillerindendir. Çünkü birinci bölüm 'bir' ile ilintili şeylerin anlatıldığı bölümdür.⁶⁴

Ayet ve Hadislerle Destekleme

Âşık Paşa, *Garibnâme*'sinde anlatmak istediği konuları işlerken sıkça ayet ve hadislerden yararlanmakta, onları metin ve muhteva ile iç içe kullanmaktadır. Ayet ve hadisler sadece dinî konuların işlendiği ve anlatıldığı kısımlarda değil, diğer kısımlarda da göze çarpmaktadır. Ancak Âşık Paşa'nın eseri Kur'an ayetlerini ve hadisleri açıklamayı amaç edinmiş bir tefsir ve hadis kitabı değildir. Bu nedenle ondan ayet ve hadisleri açıklama amaçlı eserlerden beklenebilecek bir yorum faaliyeti beklentisi içinde olmamız mümkün değildir. Bununla birlikte eserde çokça ayet ve hadise temas edildiği ve işlenen konuların ayet ve hadislerle ustaca desteklendiği görülmektedir. Örneğin, Âşık Paşa üçüncü bölümün dokuzuncu kıssasında Allah'ın üç çeşit insan tipi yarattığını belirterek bunu Fâtır suresinin 32. ayetini⁶⁵ delil getirerek ele almaktadır.⁶⁶

⁶² Bu konuda geniş bilgi için bk.Feyyaz Kandemir, *Garib-nâme'de Temsili Anlatım*, Yüksek lisans Tezi (İstanbul, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022).

⁶³ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.1/534-535.

⁶⁴ Doruk, *Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'de Kur'an Âyetlerine Yaklaşımı*, 172-174.

⁶⁵ Bk. "Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük lütuf budur."

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Doruk, "Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'de Kur'an Âyetlerine Yaklaşımı", 167-189.

Beyân ider kim Hak Ta'âlâ üç dürlü

Halk Ketm-i 'Adem'den vücûda

Getürdi bu ayetden ki *Feminhüm Zâlimün Li Nefsihi İktibâs İdüp*

Ma'lûm ve Mefhûm olur 35/32.

Diñle imdi eydeyüm birkaç haber / Ger cânuñda var-ısa 'ışkdan eser

Bu haberden bir nasîhat alasin / Aña bakup kendü hâlûñ bilesin

Kamuya vâcib-durur hâl añlamak / hâlini bilmekdür ahvâl añlamak

Kendü hâlin bilmeyen hayvân-durur / Ger niçe kim sûreti insân-durur⁶⁷

Peygamberlerin İsimlerinin ve Mucizelerinin verilmesi

Garibname'de peygamberlerin isimleri ve mucizelerinin de verilerek konunun anlatıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen yirmi beş peygamberin on dördünün ismi ve mucizeleri geçmektedir. Bu bağlamda en çok Hz. Muhammed'in ismi ve mucizeleri verilmektedir. Bunun yanında Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Davud, Hz. Eyüp, Hz. Hud, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Yunus, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman ve Hz. İsa da ismi geçen diğer peygamberlerdir. Özellikle gerek örnek yaşantısı gerek mucizeleri olmak üzere Hz. Muhammed'in her bölümde ve toplamda 406 defa zikredildiği görülmektedir. Bu durum eserin insanları peygamber ahlakıyla ahlaklandırma amacı gözetilerek yazıldığını da göstermektedir.

Ol Muhammed hem kuluñdur hem resûl / Anı sen sevdüñ ü sen kılduñ kabûl

*Kâla'llahû ta'âlâ Muhammedün resûlu'llâhi*⁶⁸

Mustafâ'dur Mustafâ'dur Mustafâ / Müctebâ'dur Müctebâ'dur Müctebâ

Eyle kim sevdi Çalap ol Ahmed'i / Hem resûlüm hem habîbümsin didi

Hem didi ger sen degül miseñ 'ayân / Yaradur degül idüm kevn ü mekân

Levlâke lemâ halaktü'l-eflâk

Cümle senüñ döstlîguñçun eyledüm / Senüñ aduñla bile yazdum adum

Lâilâhe illa'llâhu Muhammedün resûlu'llâhi

Pes bilüñ kim gelmedi hem gelmeye / Mustafâ gibi kimesne dünyeye⁶⁹

Pes Muhammed geldi baş oldu aña / Menzili cûyendelikdur görseñz

⁶⁷ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, b.1/104.

⁶⁸ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 100/25.

⁶⁹ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/1, 210/31.

Bâki niçe halk ki vardur dünyede / Tâbi'îdür bu vücûduñ iy dede

Oldur Allah ögdüğü ol âdemî / Aña bir ev eyledi bu 'âlemi

Ve lekad kerremnâ benî âdeme 17/70

Çün birikdürdi buları ol Çalap / Pes anuñ üzre bu kez kıldı hitâb

Eytdi işle niçe buyrıldı ise / Doğru durgıl niçe emr oldu ise⁷⁰

Festakım kemâ ümirte 11/112.

Görüldüğü üzere Âşık Paşa Hz. Muhammed'in bir özelliğinden bahsederken ayet ve hadislerle de desteklemektedir. Diğer peygamberlerin ismi ve mucizelerini de genel olarak aynı şekilde ayetlerle desteklemektedir.

Sonuç

Türk edebiyat ve medeniyet tarihinin önemli eserlerinden biri olan *Garibnâme*, Âşık Paşa tarafından kaleme alınan 10 bölüm ve her bölümde 10 kıssadan müteşekkil bir eserdir. XIV. yüzyılda kaleme alınan *Garibnâme* dünya, ahiret ve daha birçok konuda bilgi ve öğüt vermektedir. Eserin yazıldığı dönem göz önüne alınırsa onun değeri açıkça ortaya çıkacaktır. Zira XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Devleti'nin kesişim noktasına denk gelmekte ve birçok siyasi çekişmelerin meydana geldiği dönemdir. *Garibnâme*, böyle bir dönemde toplumu eğitime ve birleştirme amacıyla yazılmıştır. Bunun yanında eserin nüshalarının yurt içi ve yurt dışında pek çok kütüphanede yer alması onun daha sonraki yüzyıllarda da çoğaltılarak okunduğunu, kabul gördüğünü ve değerini göstermektedir.

Âşık Paşa'nın *Garibnâme* adlı eserindeki ahlak eğitimi ve öğretim yöntemlerini ele aldığımız bu çalışmada eserde pek çok ahlaki değerlere ait konuların ele alındığı görülmüştür. Ancak konunun sınırlandırılması açısından eserde ele alınan ahlaki değerlerden en çok üzerinde durulan beş ahlaki kavram değerlendirilmiştir. Çalışmada ele alınan ahlaki değerler doğruluk, adalet, tevazu / alçakgönüllülük, iffet / hayâ ve kanaatkârlık / şükretmektir. *Garibnâme*'de İslam'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnet'ten büyük ölçüde istifade edilerek oluşturulmuş bireysel ve toplumsal ahlak eğitimine dair birçok ahlaki kavram yer almaktadır. Bu kavramlar insanın yapması ya da yapmaması gerekenleri, doğru-yanlış, günah-sevap, güzel-çirkin, övülmüş-yerilmiş fiilleri içermektedir. Eserde yer alan ahlaki ilkelerden her biri ayet, hadis, özlü söz ve kıssalarla desteklenerek verilmiştir.

⁷⁰ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, I/2, 2545/143.

Garibnâme'de soyut konuların somutlaştırılması, konunun daha iyi anlaşılması ve etkili ve kalıcı bir öğrenmeyi sağlamak amacıyla çokça kısma verilmiştir. Ayrıca eserde temsili anlatım, anlatılanların ayet ve hadislerle desteklenmesi, peygamberlerin isimlerinin ve mucizelerinin verilmesi gibi eğitim yöntemleri tercih edilerek, ahlaki değerlerin verildiği görülmektedir.

İnsanların ve toplumların mutluluğu onların ahlaki yapılarına ve bunu gelecek nesillere aktarmalarındaki başarılarla dayanmaktadır. XIV. yüzyılda Âşık Paşa tarafından sade öz Türkçe ile ayet ve hadislerle desteklenerek ve kıssalarla zenginleştirilerek oluşturulan *Garibnâme*, toplumun iyileştirilmesi ve birlik ve beraberliğin güçlü kılınmasında önemli rol üstlenmiştir. *Garibnâme*'nin farklı yönleri ön plana çıkarılarak yapılan çalışmalar olmakla birlikte, eserde birey ve toplumun ahlakını güzelleştirmek, insanları peygamber ahlakı ile ahlaklandırmak amacının ön planda olduğu ve ahlak eğitimi bağlamında yazılmış nadide eserlerden olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Âşık Paşa, *Garib-nâme*. Haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Büyük Türk Klasikleri I*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Cürcani, Abdulkadir. *Esrârü'l-Belâgat Belâğatin Sırları*. Çev. Zekeriya Işık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Çağrı, Mustafa. "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/98-100.
- Çağrı, Mustafa. "Tevazu", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/583-585.
- Çelebioğlu, Amil. *Sultan II. Murad Devri Mesnevileri*. Erzurum: 1976.
- Doruk, Mehmet. "Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'de Kur'an Âyetlerine Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 167-190.
- el-Mâverî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Nşr. Mustafa es-Sekka-Muhammed Şerîf Sükker. Beyrut: 1408/1988.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Şairleri* 1/1 (Haziran 1936).
- Gazzâlî. *İhya-u Ulumid-din III*. Çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. Çev. Remzi Barışık. Ankara: Kılıçarslan Yayınları, 1970.
- Güner, A. Oktay. "Anadolu'yu Vatan Kılan Âşık Paşa". *Türk Dünyası Araştırmaları* 44 (1986), 73-90.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâkı Olgunlaştırma*. Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

- Kandemir, Feyyaz. *Garib-nâme'de Temsili Anlatım*. Yüksek lisans Tezi. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.
- Köprülü, M. Fuad. "Âşık Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Kut, Günay. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, TDV Yayınları, 1991, 4/1-3.
- Levend, Agâh Sırrı. "Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi: Fakrname ve Vaşf-ı Hal" *TDAY Belleten* (1953), 205-253.
- Muallim Naci; *Lugat-ı Nâci*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Öztürk, Yunus. *Sünni- İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibname Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Râgıb el-İsfahânî. *Muḳaddimetü Câmî 'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîḩa ve meṭâli 'i'l-Baḩara*, nşr. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt, 1405/1984.
- Topcu, Ecemnur. *Garib-Nâme Hikâyelerinin Tasnifi ve Hikâye Konularının Birbirleriyle Olan İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Fatih Sultan Vakıf Üniversitesi, 2019.
- Yavuz, Kemal. "XIII-XVI. Yüzyıl Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (1983), 43-45.

Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde İlim: Kendini Bilmek

Dr. Öğr. Üyesi Rauf Kahraman ÜRKMEZ*

Giriş

Asıl adı Ali olan büyük sufi şair Âşık Paşa, bir Vefâî şeyhi olan dedesi Baba İlyâs-ı Horasânî (ö. 637/1240) tarafından kurulan ve Türkiye Selçuklularının inhitat döneminde çeşitli siyasal ve sosyal hadiselerde aktif rol oynayan nüfuzlu bir şeyh ailesine mensuptur. Muhlis Paşa'nın (ö. 672/1273) oğlu olarak 670/1271'de doğmuş, küçük yaşlardan itibaren iyi bir tasavvufi terbiye almış, devrin öne çıkan ilim, irfan ve fütüvvet merkezlerinden biri olan Kırşehir'de uzun yıllar irşat, tebliğ ve telif faaliyetlerinde bulunduktan sonra 13 Safer 733'te (3 Kasım 1332) vefat etmiştir. Başlıca eseri 730/1330 yılında yazdığı *Garibnâme*'dir. Kendisine isnat ve izafe edilen *Fakrnâme*, *Vasf-ı Hâl*, *Kimya Risâlesi*, *Risâle fi beyânî's-semâ* isimli eserlerin ona aidiyeti ise tartışmalıdır.¹

Garibnâme, Türk tasavvuf edebiyatının Anadolu'da yazılmış en eski ve en geniş tesirli didaktik eseridir. Her biri muhtelif konuları ele alan on hikâyeye (dâsitân) ayrılan on ana bölüm (bâb) hâlinde düzenlenmiş, toplam on bin altı yüz on üç beyitlik hacimli bir mesnevidir.² Eserde hitap edilen kitlenin durumunu dikkate alan, mümkün mertebe herkesin her vakit ulaşabileceği veya görebileceği eşya ve varlıklarla alakalı kolaylıkla anlaşılabilir hikâyelere ve onlardan çıkarılabilecek ibretlere/derslere ağırlık veren tefekkürî bir irşat ve izah usulü benimsenir. Ruh, kalp, akıl; aşk, hikmet, ilim gibi temel dinî-tasavvufi kavramlar karşıtlık ekseninde değil, aksine birbiri ile ilişkilendirile-

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye, rauf.urkmez@beun.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7001-6951

¹ Ailesi, hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Rauf Kahraman Ürkmez, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 94-112; Âşık Paşa, *Garibnâme*, thk. Kemal Yavuz (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1(1)/XXVIII-LX. *Garibnâme*'yi günümüz okurlarıyla buluşturan diğer yayınlara örnek olarak bk. Âşık Paşa-yı Velî, *Garibnâme*, haz. Bedri Noyan (Ankara: Ardıc Yayınları, 1998); Âşık Paşa, *Garibnâme*, haz. Mehmet Gedizli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023).

² Âşık Paşa, *Garib-nâme*, 1(1)/XLV-XLVI; Günay Kut, "Âşık Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/1.

rek ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak âfak-enfûs ve/ya zahir-bâtın zemininde ele alınır. Nitekim Âşık Paşa, ilmin aşka göre daha aşağı mertebede olduğunu ihsas ettirir ama ilmi asla onun karşısında konumlandırmaz.

Muhtevasının genişliği ve dilinin sadeliğiyle orantılı bir biçimde öteden beri çokça okunan *Garibnâme*, günümüzde de muhtelif ilmî disiplinlere mensup çok sayıda bilim insanı tarafından çeşitli yönleriyle irdelenmektedir.³ Eserde büyük ölçüde, tasavvuf edebiyatının iki büyük ismi Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) tesiri hâkimdir. Özellikle hitap ettikleri sosyal çevre, ele aldıkları temel konular, kullandıkları dil ve terminoloji açısından Yûnus Emre ile Âşık Paşa'nın şiiri arasında bariz benzerlikler göze çarpmaktadır. Nitekim bizi, böyle bir tebliğ sunmaya iten sebep de Yûnus Emre'nin şu meşhur şiirinin *Garibnâme*'deki yansımalarının ne kadar geniş olduğunu gözler önüne sermektir.

İlim ilim bilmekdir ilim kendin bilmekdir

Sen kendini bilmezsin yâ niçe okumakdır

Okumakdan mânâ ne kişi Hakk'ı bilmekdir

Çün okudun bilmezsin hâ bir kuru emekdir

Okudum bildim deme çok tâat kıldım deme

Eri Hak bilmez isen abes yere yelmekdir

Dört kitâbın mânâsı bellidir bir elifde

Sen elif dersin hoca mânâsı ne demekdir

Yûnus Emre der hoca gerekse var bin hacca

Hepisinden iyice bir gönüle girmekdir⁴

İnsanın Âlemdeki Konumu

Âşık Paşa'nın âlem ve insan tasavvuru ilim, ibret ve hikmet kavramları üzerine kurulmuştur.⁵ Zira o, âlemi ilim, ibret ve hikmetlerin yazıldığı büyük bir kitap; insanı da âlemdeki her şeyi olduğu gibi gösteren bir ayna (gözü) olarak değerlendirir:

³ Bu hususa işaret eden yazılar ve güncel kaynakça için bk. Yunus Öztürk (ed.), *Sünni-İrfani Geleniğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020); Reyhan Çorak (ed.), *Edebiyat Yazıları Garib-nâme Üzerine* (İstanbul: Dünbugünayrın Yayınları, 2021).

⁴ Yûnus Emre, *Dîvân*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 145.

⁵ Leylâ Alptekin Sarıoğlu, "Âşık Paşa'nın Garibnâme'de Hikmete Bakışı", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 1246.

'Âlemi gördüm kitâbdur key ulu

'İlm ü 'ibret birle hikmet yazılı

Âdem ol 'âlemde bir gözgü gibi

Bir işit sen bu 'acâyib tertibi

'Âlem içre ne ki var zulmât u nûr

Bakdum ol gözgü içinde görünür (6753-6755)⁶

Âşık Paşa'ya göre, Allah âlemi yaratmış ve onun üzerine ibret nüshasını yazmıştır. İnsanı da âleme göndermiş ve ona bilgi (dâniş) noktasını vermiştir. Âlemi insanda gizlemiş, ilim sahibi (ehl-i dâniş) insanlar da âlemi izleyerek ondaki ibretleri açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla insan, âlemin kendisinde gizlendiğini ve gizli ilmin nakışlarının zahir bir biçimde kendisinde yazılı olduğunu görebilir ve o nakışları okuyup âlemi bilebilir. Hatta yalnız bu sayede gerçek insan olabilir. Öyleyse insan kendini irdelemeli ve bu ilmi kendisinde istemelidir:

Ol getürdi yog-iken bu 'âlemi

Ol bitürdü 'âlem içre âdemi

'Âlem üzre yazdı 'ibret nüshasın

Âdemîye virdi dâniş noktasın

'Âlemi bu âdemîde gizledi

Ehl-i dâniş geldi anı izledi

Gördi 'âlem âdemîde gizlüdür

Gizlü 'ilmün nakşı zâhir yazludur

Okıdı ol nakşı bildi 'âlemi

Uşbu 'ilmi bilen oldı âdemî

İmdi gel sen kendüzünü irdegil

Uşbu 'ilmi kendüzünde istegil (2605-2610)

Âşık Paşa'ya göre, tüm varlıklar muhtelif şekillerde yaratılmış olmakla birlikte, tek ve aynı yerdendir. Her birinin bilgisi (bilisi) farklı farklıdır ama her bilgiden kastedilen Sübhân olan Allah'tır. Zira o, dilleri ayrı ve hâlleri değişken de olsa cümlelerin maksudu, matlubu, maşuku, mabududur:

⁶ Çalışmamızda gerek şiirlerin sonunda gerekse metin içinde parantez açarak Âşık Paşa'ya yahut *Garibnâme*'ye isnat ettiğimiz tüm beyitler, beyit numaraları verilmek suretiyle Kemal Yavuz'un tahkikli neşrinden alıntılanmıştır. Söz konusu beyitlerin nesre aktarımında da aynı neşirden yararlanılmıştır.

*Pes bir evdendür bu cümle mevcûdât
Muhtelif düşmüşdür illâ mahlûkât*

*Degme birnün bilüsi elvân-durur
Her bilüden maksûd ol Sübhân-durur*

*Yitmiş iki milletün maksûdı ol
Matlûb u ma'sûkı vü ma'bûdı ol*

*Gam degül ger dilleri ayrug-ısa
Hâl içinde eksük ü artug-ısa (656-659)*

Âşık Paşa'nın *Âdemî nedür bilendür âdemî* (2636) şeklindeki ifadesi, insanın ne olduğunu bilen yine insandır anlamına gelebileceği gibi, gerçek insan, insanın ne olduğunu bilendir anlamına da gelebilir. İnsan, âlemin bir örneği (nüshası), bütün varlıkların önderi ve seçkinidir. Âlemde nakşolmuş ve âleme bahşedilmiş ne varsa, hepsi insanda da aynı şekilde mevcuttur. Âlem ne ise insan da odur (2636-2640).⁷ Burada Mevlânâ'nın da insana şu şekilde hitap ettiğini görüyoruz: "*Ey Tanrı kitabının örneği insanoğlu! Ey şahlık cemalinin aynası mutlu varlık! Her şey sensin, âlemde ne varsa senden dışarıda değil. Sen her ne ararsan kendinde ara, çünkü her varlık sende.*"⁸

Tanrı İlimi, Hakk'tan Haber Veren İlim

Âşık Paşa, *Garibnâme*'nin (s)onuncu bölümünün sekizinci kıssasında (9987-10241), Yüce Allah'ın "*âlem-i rûhânîden âlem-i cismanî*"ye on muteber nesne gönderdiğine değinir. *Kur'an*, Hz. Peygamber, saltanat, akıl, ilim, can, gönül, aşk, nefis ve yıldız şeklinde sıraladığı bu on nesneye uyan ve uygun davrananların iki cihanda saygı duyulan ve sevilen kişiler olacaklarının da altını çizer. Bu vesileyle onun ilmin mana, maksat ve mahiyeti hakkında kitabının hemen her bölümünde dile getirdiği görüşlerini daha derli toplu bir biçimde bu kıssada görebiliyoruz. Şöyle ki, dünyada üstün tutulan, değerli ve güvenilir kabul edilen şeylerden biri de *Hakk'tan haber veren ilimdir*. Allah, ilmi insanlara kendisinden haber vermesi için göndermiştir. Dünya ilim sayesinde güzelleşmiş, parlaklık ve canlılık kazanmış, böylece gizli açık ne varsa malum olmuştur. Ona uyan üstünlüğe erişir. Nebiler ve veliler de ilim saye-

⁷ Âşık Paşa, burada şu ayetin koyu puntıyla belirtilen kısmını dikkatimize sunmaktadır: "*Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*" *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Fussilet 41/53.

⁸ Mevlâna, *Mevlânâ'nın Rubaileri*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974), 2/286.

sinde insanları doğru yola erdirtirip menzile ulaştırmışlardır. Dünya karanlık, sıkıntılı, dar; içi hile, tuzak ve savaşla dolu bir evdir. Dünyanın karanlığı ilim ile aydınlanır, ilim sayesinde savaş barışa, darlık da neşe ve bolluğa döner (9996-10093).

Âşık Paşa ilim kavramıyla ilgili açıklamalarının bu kısmında, *Tanrı ilminin bilinip onunla Allah'a ibadet kılınması gerektiğinin önemi ve önceliği* üzerinde durur. Zira cahil insan, ne yapacağını ve Allah yolunda nasıl gideceğini bilemez. Burada dinin, ahkâmı bilinmeden yaşanamayacağı vurgusu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Tanrı ilmi kavramı da temel İslam bilimlerine işaret etmektedir. Nitekim *Gerçi kim 'ilmün 'ameldür mîvesi / İllâ şahs ilkin bu 'ilme ivesi* (10096) diyerek, her ne kadar ilmin meyvesi amel olsa da insanların Tanrı ilmini öğrenmede acele etmesi gerektiğini düşünen Âşık Paşa'ya göre, ağaç olmadan meyve bitmediği gibi, ilim olmadan da hayır ve şer bilinmez. Ayrıca amelsiz ilim *vebâl*, ilimsiz amel de *dalâldır*. İlim ve amel kime yoldaş ise o bütün insanlara baş olmuştur. İslamiyet ilimle ayaktadır, insanlık da ilim sayesinde düzene kavuşmuştur. Bu çerçevede ilmi olanlar *delîl*, cahillerse *zelîl* olurlar. Yani ilim sahipleri yol gösterip insanları kurtuluşa çıkarırken, ilmi olmayanlar hor görülüp aşağılanır (10094-10101).

Yukarıdaki açıklamalarda geçen *Tanrı ilmi*, *Hakk'tan haber veren ilim* şeklindeki ibareler ve onların çağrışımları, *Garibnâme*'nin pek çok bölümünde çeşitli vesilelerle altı çizilen kavramlara örnek teşkil etmektedir. Bu hususa işaret eden bazı beyitler şöyledir:

*Tanrı 'ilmin hoş-durur öğrense çok
Dutmasa öğrenmegün assısı yok⁹ (756)*

*'İşk kitâbından okırsan bir sebak
Ma'lûm ola sana senden 'ilm-i Hak¹⁰ (2688)*

*Tanrı 'ilmin hoş-durur bilse kişi
İşlese anun-ıla her bir işi¹¹ (2770)*

*Cân diridür 'ilm-ile bilgil 'ayân
Câna cândur 'ilm-i Hak bellü beyân¹² (4779)*

*Cân kim anun Tanrı 'ilmi cândur
Görsene ol kamunun sultânıdır*

⁹ Tanrı ilmini öğrenmek ne hoştur fakat insan ilmi ile amel etmezse, bunun bir faydası yoktur.

¹⁰ Eğer aşkın kitabından bir ders okursan, senden sana Hakk'ın ilmi malum olur.

¹¹ İnsanın Tanrı ilmini bilmesi ve her bir işi ona göre işlemesi ne hoştur.

¹² Canı diri tutan ilimdir, apaçık söylemek gerekirse Hakk'ın ilmi, canın canıdır.

*Diri pes cânı bu Hak 'ilmi dutar
Dürlü hikmet ol diri cânıdan biter*¹³ (4782-4783)

*Cânların pes cânıdır bu 'ilm-i Hak
Aladurgıl Tanrı 'ilminden sebak*¹⁴ (4786)

*Pes fazîlet birle 'ilm olsa gerek
Tanrı 'ilmin ol kişi bilse gerek*¹⁵ (9014)

*Tanrı 'ilmin hoş-durur öğrense çok
Anı kim çok bildise ol oldı tok*¹⁶ (9479)

Âşık Paşa'nın ilim, akıl ve aşk arasındaki ilişkiden hareketle Tanrı ilminin anlam ve öneminde dair yaptığı yorum şöyledir: Tanrı ilminin hayatı akıl ile. Akıllı olmayanın ilmi de yoktur. İlmi diri tutan akıldır. Akılsız kişinin ilmi ölü olduğu için onun işinden yahut amelinden bir şey hâsıl olmaz (7075). İlmin canı akıldır. Zira akıl noksan ilimle Hakk'a erişemez. Diri ilim, aklın baştan sona yoldaş olduğu ilimdir. Akıl da aşk ile diridir. Aşksız aklın ölü olduğu apaçık ortadadır. Hangi akıllı kişi Hakk'a âşık değilse, hakikatte o, Hakk'a layık olmaz. Aşka yoldaş olmayan akıl ölüdür. Aşka yoldaşlık etmeyen akla, hikmet ve sırlar dost olmaz. Aklın dirliği Hak aşkıyladır. Akıllı Allah'a ulaştırmanın aşkıdır. Hangi akıl Hakk'a hayran değilse, Allah aşkı ona can olmamıştır. Bu tür bir akıl kaygılıdır hatta ölüdür. Aşkın hayatı tamamen Hak ile ve aşka Hakk'tan başka makam yoktur. Aşkın dünyada dileği yoktur, maksut ve muradı Hak'tır. Akıl, nefis, cisim ve can, şüphesiz Hak'la dolan aşkın kullarıdır. Aşk mutlaka Hak'la diridir, aşkı sıkıca tutarsan Hakk'a erişirsin. Eğer ona kavuşmak istersen âşık ol. Senin için en büyük kılavuz aşkıdır. Aşkı tutarsan bütün menzilleri geçip Hakk'a ulaşır ve ebedî hayat bulursun (4787-4835).¹⁷

Beş İlim: Zahir, İbret, Hikmet, Esrar ve Kudret İlimleri

Âşık Paşa, *Garibnâme*'nin beşinci bölümünün üçüncü kıssasında (2681-2769) Allah'ın bu dünyaya *zahir*, *ibret*, *hikmet*, *esrar* ve *kudret* ilimleri olmak üzere beş çeşit ilim indirdiğine, bunlar için insan bedenindeki beş çeşit yeri uygun gördüğüne ve yine her ilme beş çeşit delil bağışladığına değinir. Âşık Paşa'nın burada, *Pes delîlsüz 'ilmi hod almaz kişi / Mânî' olur değme bir olmaz kişi*

¹³ Canın canı da Tanrı ilmidir. Tanrı ilminin kamunun sultanı olduğunu görmelisin. Canı diri tutan Hak ilmidir; çeşit çeşit hikmetler o diri candan biter yani diri canın eseridir.

¹⁴ Hak ilmi canların canıdır. Sen de devamlı Tanrı ilminden ders al.

¹⁵ İşte kişide fazilet ve ilim bulunmalı ve o Tanrı ilmini de bilmelidir.

¹⁶ Tanrı ilmini çok öğrenmek ne hoştur. Kim onu çok bildi ise o, tok oldu.

¹⁷ Kazim Yetiş, "Garipname'de Akıl", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 31 (Eylül 2012), 369-371.

(2724) yani delil olmazsa insanlar ilmi almazlar, ummadığın kişiler bile ilme engel olurlar şeklindeki yaklaşımı, eserinde izlediği yöntem açısından kayda değerdir. Âşık Paşa, Allah'ın bu beş ilme erıştırıp onları tamamıyla bildirdiği kişinin hiçbir müşkülünün kalmayacağı ve onun dünya için rahmet olacağı kanaatinde (2764-2769).

Zahir ilmi nefiste oturur yani nefse yerleşmiştir ve nefse hâkim olur. Görevi ise nefse doğru yolu göstermek, Allah'ın emirlerini bildirip ona karşı kulluk yaptırmak, böylece insanı şeytanın saldırılarından kurtarmaktır. Öyle ki şayet Allah zahir ilmini vermeseydi, nefis sonsuza kadar zulmet içinde kalacaktı (2697-2701). Zahir ilmine delil, ayet ve hadislerdir. Zira nefis foduldur yani olduğundan fazla görünüp üstünlük taslar, kibirlenir, haddini bilmez¹⁸ ve isyana kalkışır. Allah ve Resulünün dedikleri dışında başkasının sözünü kabul etmez (2726-2729).

İbret ilmi aklın anlayacağı ilimdir. Çünkü ibret âlemin üstünde yazılmış, ilmi de aklın içinde gizlenmiştir. İnsan her nereye baksa ibretleri görür, akıyla okur ve şaşırıp hayrete düşer. Aklını yitirmiş yahut akli dengesi bozulmuş olan kişi *ibret eri* olamaz. Öyleyse ibret ilmi akıl içinde oturur yani akıl içinde yer tutar (2702-2706).¹⁹ İbret ilmine delil, misallerdir. Çünkü misal geldiğinde mecal kalmaz; misal getirilen husus, karşı gelinmeden kabul edilir. Bu çerçevede akıl, âlemin üstünde yazılmış ve sırrı cisim içinde gizlenmiş olan ibrete bakar ve onun nasıl olduğunu görür. Sonrasında ya âlemdeki ibretleri cisim içinden bir mesel göstererek anlatır ya da cismin ibretini söyleyerek bu dünyadan ona bir mesel getirir. Bu mesel ortada apaçık bir aynadır, ibret ilmi de onda yahut onunla görünür (2730-2737).²⁰

Âşık Paşa'nın *kalbin üzerine yağan ve onu diri tutan bereketli bir yağmura* (3730, 2993-2994) benzettiği hikmet, Allah tarafından gönle indirmiş ve bildirmiştir. Zira gönül hikmetin alıcısıdır. Hikmet gönle nakşolduğundan oradan coşup kaynarak her dem dile gelmektedir (2707-2710). Hikmet ilminin gözle görülür bir şekilde apaçık bir delili yoktur. Bununla birlikte, hikmeti dinleyen sâdık olursa durum değişir. Zira hikmet Hakk'ın nutku, delili de müminin sıdkıdır yani gönül temizliği ve doğruluğudur. Hikmet ilmini dinleyende sıdk olmazsa, o kişiye ne kadar söylenirse söylensin boşunadır. Hatta sıdkı olmayana hikmeti söylemek, hikmet ilmine karşı işlenen

¹⁸ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), "Fodul", 390.

¹⁹ Âşık Paşa, burada şu ayetin koyu puntoyla belirtilen kısmını dikkatimize sunmaktadır: "Allah geceyi gündüze, gündüze geceye çevirir; gören ve düşünenler için bunlardan alınacak ibretler vardır." (en-Nûr 24/44).

²⁰ Âşık Paşa, burada şu ayetin koyu puntoyla belirtilen kısmını dikkatimize sunmaktadır: "Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz." (el-Haşr 59/21).

bir zulümdür.²¹ Hikmet ilmi, ehil/layık olmayana söylenmemeli yahut anlatılmamalıdır. Hikmete ehil/layık olan kişi ise sıdkı olan ve hikmet kendisine söylenildiğinde *saddak* (Ne kadar doğru, inanıp kabul ettim.) diyendir. Bu çerçevede hikmet ilminin delilinin sıdk olduğu düşünülebilir (2738-2746).²²

Allah, esrar ilmini ruha (cân) yerleştirmiştir. Bu ilmin, nefiste veya vücutta (ten) olduğu sanılmamalıdır. Zira ruh, yaratıldığı zamandan beri esrar ile söyleşmektedir. Ezelden beri can ile esrar birlikte olageldikleri için gerek bu âlemde gerekse ebede kadar ayrılmaları mümkün değildir (2711-2715). Esrar ilminin delili sevgidir. Zira sevgi ruha bağışlanmış bir duygudur. Eğer ortada sevgi bulunmazsa, sır kendini ruh içinden göstermez. Ruh ancak diğer bir ruhu sevince ona sırrını açar ve sözünü geçirir. Zaten birbirini sevmek de dostlara yakışır ve onlara bağışlanmıştır (2747-2753).²³

Kudret bütün ilimlerin canıdır ve zat yani kişinin kendisi, maddi varlığı, maddi varlığının özü²⁴ içinde Allah'ın ışığıdır. Allah kudret ilmine zat içinde yer vermiş, ona layık olan bu taht yerini yaratmıştır. Nice bitmez işleri o bitirir, olmaz diye bilinen bütün işleri o yapar. Zira kudret ilmi bütünüyle haktır ve âlem içinde mutlak hâkimdir (2716-2720). Kudret ilminin delili söylediğini yapabilmek, küçük bir iş bile olsa onu işlemeye gücü yetmektedir. Bu anlamda söz konusu delil gözle görülür bir şekilde apaçıktır. Çünkü kudret, Allah'ın hükmünü açıktan açığa icra etmesidir. İnsanın buradaki rolü ise şöyledir: Kudret sahibi olan kişi, bunun farkında ve nereden geldiğini biliyorsa, o kişi Hakk'ı bulmuş ve görmüş demektir. O kişi ayna gibidir, her kim ona bakarsa, onda Hakkın dîdarını ve tecellisini mutlaka görür (2754-2763).

Garibnâme'de gönül; cimrilik-cömertlik, öfke-merhamet, zulüm-adalet gibi birbirine zıt düşünce ve eylemleri; çeşit çeşit nakış, sanat, renk ve isimleri, kısacası her şeyi içine almasına rağmen, dolmayan geniş bir duygu olarak nitelendirilmektedir (1127-1132). Söz konusu beş ilme bu açıdan baktığımızda şunları görüyoruz:

²¹ Âşık Paşa, burada şu özdeyişi paylaşır: "Hikmeti ehkinden başkalarına vermeyiniz, yoksa onlara zulmetmiş olursunuz." Özdeyiş hakkında bk. Veyis Değirmençay, "Mecalis-i Seb'a ve Fihî Mâ Fih'te Söz ve Sözü'nün Önemi", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2021), 21, 34.

²² Sarioğlu, "Âşık Paşa'nın Garibnâme'de Hikmete Bakışı", 1255-1256.

²³ Âşık Paşa, burada şu ayetin koyu puntoyla belirtilen kısmını dikkatimize sunmaktadır: "*İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'te sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Keşke zalimler -azapla yüz yüze geldiklerinde anlayacakları gibi- şimdi de bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı!*" (el-Bakara 2/165).

²⁴ Ayverdi, "Zat", 1379.

'İlm-i zâhir yazlu bir bir harf-ile
Nuht kim istersen gelür bir bir dile

Gerçi 'ibret nakş-ı 'âlemdür i yâr
Bu gönülde birine bin ma'ni var

Hikmeti Hak gönüle nakş eyledi
Anı sâhib-dillere bahş eyledi

Gerçi kim sır 'ilmi bu cânda biter
İlle gönülde gelür menzil dutar

'İlm-i kudret kim hak'un pertâvidur
Bu gönül hûd mutlak anun evidür

Her ne kim varsa yaradılmış kamu
Dünya ahret yir ü gök uçmağ tamu

Bu gönülde cümle bir dürlü degül
Bunlarınla kâni' olmaz bu gönül

İssini görmek diler n'ider evi
Gönülün hûd dâyimâ oldur avı (10133-10140)

Bu beyitlere göre, zahir ilmi gönülde harf harf yazılıdır. Kişi ne zaman isterse birer birer dile gelir. İbret âleminin nakşıdır, bu gönülde her bir ibrete bin mana vardır. Allah hikmeti gönülde işlemiş ve onu gönül sahibi insanlara bağışlamıştır. Sır ilmi ruhtan doğarsa da sonunda gelip gönülde konaklar. Allah'ın ışığı olan kudret ilminin evi de şüphesiz gönüldür. Dünya-ahiret, yer-gök, cennet-cehennem vb. yaratılmış ne varsa, hepsi çeşitli biçimlerde gönülde yer tutmuştur. Bununla beraber, gönül onlarla yetinip avunamakta, sahibini yani Allah'ı görmeyi dilemektedir. Zira gönle anlam kazandıran da gönlün aradığı da Allah'tır.

Zahir ve Bâtın İlimleri

Zahirî ve bâtinî ilimler şeklindeki klasik tasnife uyan Âşık Paşa'ya göre, zahir ilmiyle uğraşan kişi kulak, göz vb. duyu organları yoluyla hakikati idrak etmeye çalışır. Böyle bir kişinin sakın sakın ve ağır ağır (arkun arkun) öğrenmeyi sürdürmesi, bilmediklerini bilenlere sorması gerekir. Buna karşılık bâtin ilmi kendiliğinden gelir, kişiyi kendisine bırakmadan, bir anlamda kişinin iradesi dışında, birdenbire doğup ortaya çıkar. Dolayısıyla bâtin ilmini kimse kimseden öğrenemez ve onun aslının ne(re)den olduğunu bilemez. Can içinde bir başka can daha vardır. Gönüldeki asıl gizli hazine (genc-i pinhan) de budur. Allah kimi bu hazineye eriştirmişse o kimsenin söyledikleri

gerçek ilim olur, onun içi (bâtını) ve dışı (zâhiri) mamur hâle gelir, gelişip güzelleşir (9622-9628).

İlginçtir ki hem zahir hem de bâtın ilimleriyle ilgilendiğini belirten²⁵ Âşık Paşa'ya göre, zahiri taze tutan husus, ona bâtın ilminden bir yol açılmasıdır. Bu sayede zahir ilmi de yeşerip onu diri tutmuştur. Zira kimin içi parlak, aydınlık ve temizse (rûşen), şüphesiz onun dışı gül bahçesine döner. Burada zahirden bâtına geçişten değil de zahirin bâtına bağlı olarak gelişmesi ve taze/diri tutulmasından bahsedilmesi hayli dikkat çekicidir:

Zâhiri tâze dutan şoldur kim ol

Bâtın içre açılıp dur ana yol

Her kimün kim bâtını rûşen ola

Lâcerem kim zâhiri gülşen ola (9630-9631)

Kendini Bilmek

Garibnâme'nin (s)onuncu bölümün dördüncü kıssasında (9303-9478) nefis konusu ele alınırken şu bakış açısının getirildiği görülmektedir: İnsanın aklı ilim tahsil eden bir çocuğa (tıfl-ı müte'allim), dünya okula (mektebhâne), ilahi feyiz de öğretmene (mu'allim) benzer. Kim Hakk'ın ilmini kendi vücut kitabından okursa, onun için hiçbir güçlük kalmamıştır. Âşık Paşa, bu anlamda kendi nefsinin bir kitap olduğunu ve bütün azalarının (müellifin sıralamasıyla kulak, göz, burun, ağız, el, ayak, nefis, akıl, gönül, aşk) bölümler hâlinde bu kitapta yazılı bulunduğunu dile getirmektedir (9327-9468).

Her insanın vücudu (sûret) bir kitaptır. İnsanın tüm işlerinin ilmi vücut kitabında harfi harfine yazılmıştır. Fakat söz konusu ilmin manası harflerde gizlenmiştir. Bu harfleri okuyup anlayabilmek için gönlün anlayacağı şekilde gören bir göz gerekmektedir. Şayet bu sağlanırsa, insan her ne isterse kendisinde bulabilir. Zira istediklerinden ne varsa hiçbirisi dışarıda değildir. İnsan kendi kendini bilince, bütün işlerinin kendinden olacağını da anlar. Kim kendini bilirse Hakk'ı bilmiştir ve artık sadece onu isteyecektir:

Pes kitâbdur sûreti her kişinin

'İlmi anda yazlıdur her işinin

Eyü yavuz harf u harf yazlı-durur

Harf içinde ma'nisi gizli-durur

²⁵ 'Âşık'un 'âlemde server bulduğu / 'Akl-ıla 'ışkdur temennâ kıldığu (7074).

*Göz gerek kim göre gönül anlaya
Anda ayruk hiç nesne anmaya*

*Kendüzinde bula ne ister-ise
Kendüden taşra degül ne var-ısa*

*Çünkü kendü kendüzin bildi kişi
Kendüden bitdi anun cümle işi*

*Her ki bildi kendüzin bildi Hak'ı
N'itsün ol ne istesün ayruk dakı (9469-9474)*

Tasavvuf düşüncesinin özenle ve önemle üzerinde durduğu konulardan biri belki de en önemlisi insandır. Allah'ı tanımayı ve ona kavuşmayı aslî gaye edinen sufiler, "*Kendini bilen Rabbini bilir*" sözünden hareketle, ilahi isim ve sıfatların toplu bir biçimde kendisinde tecelli ettiği yegâne varlık olan insanı her yönüyle derinlemesine tanımaya çalışmışlardır. Öyle ki onlara göre insanı tanıyıp sırlarını keşfetmek Hakk'a vuslatın ön şartıdır.²⁶ İnsanın kendisine bakıp ilim okuması çağırısında bulunan Âşık Paşa da âlim kavramına *kendinin ilmini bilen kişi* şeklinde bir tanımlama getirir. Kim kendi ilmini bilir veya kendini tanır, Hakk'a kendisinden bir yol açılır. O kişi, bu yolda ilerler (seyr), kendi vücudunu (cisim) büyük bir şehir olarak görüp, âlemde ne varsa hepsini orada bulur:

*Kanı ol kim kendüzinden 'ilm okır
Gelsün eydün ger ganîdür ger fakîr*

*Okulum bu mektebün 'ilmin bile
'Âlim oldur kendünün 'ilmin bile*

*Kendü 'ilmin her ki bildi mutlaka
Kendüzinden yol açıldı ol Hak'a*

*Kendüden ol Hazret'e çün buldı yol
Seyr ider her dem-be-dem ol yoldan ol*

*Ol kişi çün kendüden aldı haber
Ol haberden iş tuyuldu mu'teber*

*Gördi kendü cismini bir şehir ulu
Her ne kim 'âlemde var anda tolu (955-960)*

Âşık Paşa'ya göre, akıllı kişi kendi hâlini bilendir. O, ne hâlde bulunursa bulunsun izlediği yolu yani kendini bilme hâlini elden bırakmaz:

²⁶ Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf* 5 (Ocak 2001), 9.

'Âkil oldur kim bile kendü hâlin
Her hâl içre komaya elden yolın (1155)

Kim bilesin sen seni hem ayrugı / Hem bilesin n'eymiş ol Hak buyrugı (1342)
yani sen seni ve başkalarını bildiğinde, Hakk'ın buyruğunun ne olduğunu da anlarsın, diyen Âşık Paşa'ya göre, her kim kendini bilmez ise Hakk'ı da bilmez. Hatta böyle bir kişi insan olarak anılamaz. İnsanın kendini bilmesi büyük saadet, kendine gelmesi yahut kendini tanıması büyük nimettir:

Ol ki bilmez kendüyi bilmez Hak'ı
Ol kişinin adını hayvan okı²⁷
Kendüzin bilmek ulu devlet-durur
Kendüye gelmek ulu ni'met-durur (1343-1344)

Âşık Paşa'nın bu hususa dair bir uyarısında net bir kıtas geliştirdiğini de görüyoruz: Sen insanı suret ve nakış sanma; her gördüğün surete de aldınıp insan deme zira insan diye, içinden yani gönlünden mutlaka Hakk'a yol açılan kimseye denir. Eğer kimin gönlünden Hakk'a yol yoksa yani açılmıyorsa, o mutlaka hayvandır:

Âdemi sen nakş u sûret sanmagıl
Degme sûret görüben aldanmagıl
Âdemî şol kimsenedür mutlaka
Kim içinden yol açılmışdur Hak'a
Ol gönülden kim Hak'a yol yok-durur
Pes anun hayvânlığı mutlak-durur (3260-3262)

Âşık Paşa'ya göre, kendi nefsinı bilmeyen, hikmet ve manalardan mahrum kalır. Kendüzinden kendü 'ilmin bilen yani kendisinden kendini okuyan, anlayan ve bilen kimse, yer de ve gökte ne varsa hepsini bilir (1640-1641). Bir kişi kendini bilir ve toplanıp kendine gelirse, ona mananın aslı yani hikmetin özü görünür; insaf sahibi olur ve kabul eder:

Kimsene kim kendüzin bilmiş ola
Cem' olup kendüzine gelmiş ola
Ma'ninün aslı ana ma'lûm olur
Anın-icün munsıf u mahkûm olur (1847-1848)

²⁷ İlm okumak bilmeklik kendözünü bilmektir / Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin diyen Yûnus Emre'ye göre de ilim öğrenmekten maksat kendini bilmektir. Kendini bilmeyen kişi, hayvandan da beterdir. Bk. *Dîvân*, 28, 222.

Bu hususta kuşatıcı bir başlangıç noktası da belirleyen Âşık Paşa'ya göre, kişinin önce Allah'ın kendisini niçin yarattığını bilmesi gerekir. Çünkü cihandaki her bir nesnenin benzeri yahut örneği insanda da vardır. İnsanın vücudu muteber bir makamdır, onu muhtasar bilmemek gerekir:

İlk sana bilmek gerekdür ol İlâh

Kim neden kıldı seni ol Pâdişâh

Ta cihânda hiç nesne kalmadı

Kim anun mânendi sende olmadı

Bu senün cismün makâmudur mu'teber

Mu'teber bil bilme anı muhtasar (1853-1855)

Âşık Paşa, insanın gözünü açıp aklını başına toplayarak kendisine bakması ve kendisini anlaması gerektiğini vurgular. Zira Allah, âlemi yaratıp insanı onun içinde meydana getirdiği zaman, âlemde neyi nakşetmişse, aynı şeyleri insanların cisminde de bahşetmiştir (6830-6835). Zaten insan diye mana ve hikmeti yani yaratılışın inceliklerini bilen ve bunları inceden inceye anlayan denir. Kimde ilim ve marifet yoksa, onun, ibadeti, zühdü ve günahı bilip ayırt etmesi mümkün değildir. Marifet diye insanın nefsinin yani kendisini bilip, yeri göğü kendi nefsinde bulmasına denir. İnsanın kendini bilmemesi ise mâsiyettir yani günah, asilik ve itaatsizliktir. Kendini kendine ayna yapan yahut kendini görüp ne olduğunu bilen kişi, kendinden kendine hocasını bulmuş, kendini okuyarak hüner sahibi olmuştur. Böylece kendinde maksadına ulaşmış ve kendi aynasında mabudunu görmüştür. Asıl hüner, insanın kendini okuyup bilmesidir. Kim kendini bildi ise Allah'ı bilmiştir. Böyle insan artık başkalarını ne yapsın? (6902-6912).

Sonuç

Âşık Paşa'nın, politik ve sosyoekonomik sıkıntılar nedeniyle hayata dair ümitlerin ciddi anlamda sarsıldığı bir geçiş sürecinde, sade bir dil ve akıcı bir üslupla insanlık olgusu üzerine eğilmesi ve insanın özündeki cevhere dikkat çekmesi, her şeyden önce yüksek bir ilmî sorumluluk duygusunun tezahürü olarak okunmalıdır. O, kendisinden önceki uzun tarihsel süreçte tasavvuf düşüncesinin insanın mahiyet ve ehemmiyetine dair ortaya koyduğu birikimi, hayranlık verici bir ustalıkla işlemiş ve *Garibnâme*'si yoluyla da geleceğe miras bırakmıştır.

Âşık Paşa'ya göre, Allah âlemi yaratmış ve onun üzerine ibret nüshasını yazmıştır. İnsanı da âleme göndermiş ve ona bilgi noktasını vermiştir. Âlemi

insanda gizlemiş, ilim sahibi insanlar da âlemi izleyerek ondaki ibretleri açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla insan, âlemin kendisinde gizlendiğini ve gizli ilmin nakışlarının zahir bir biçimde kendisinde yazılı olduğunu görebilir ve o nakışları okuyup âlemi bilebilir. Hatta yalnız bu sayede hakiki insan olabilir. Öyleyse insan kendini bilmeli ve irdelemelidir.

Âşık Paşa'nın dile getirdiği bu ve benzeri kanaatler sayesinde bizler de 13-14. yüzyılda Anadolu'da yaşamış bir sufi şairin gözünden ilmin mana ve gayesinin nasıl anlaşıldığı ve anlatıldığı hakkında fikir yürütebiliriz. *Garibnâme*'nin nüsha sayısını ve çokça okunan bir eser olmasını dikkate aldığımızda, ortaya koyduğu bu bakış açısının, tasavvufi düşüncenin ilim muhitlerinde daha da etkili olmasına katkıda bulunduğunu düşünebiliriz.

Kaynakça

- Alptekin Sarioğlu, Leylâ. "Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'de Hikmete Bakışı". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 1240-1259.
- Âşık Paşa. *Garibnâme*. haz. Mehmet Gedizli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.
- Âşık Paşa. *Garib-nâme*. thk. Kemal Yavuz. 4 Cilt. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Aşık Paşa-yı Velî. *Garibnâme*. haz. Bedri Noyan. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Çorak, Reyhan (ed.). *Edebiyat Yazıları Garib-nâme Üzerine*. İstanbul: Dünbugünarın Yayınları, 2021.
- Değirmençay, Veyis. "Mecalis-i Seb'a ve Fihi Mâ Fih'te Söz ve Sözü'n Önemi". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2021), 16-35.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kut, Günay. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Mevlâna. *Mevlâna'nın Rubaileri*. çev. M. Nuri Gençosman. 2. Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- Öztürk, Yunus (ed.). *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Türer, Osman. "Tasavvufi Düşüncede İnsan". *Tasavvuf* 5 (Ocak 2001), 9-15.
- Ürkmez, Rauf Kahraman *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufi Zümreler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Yetiş, Kazım. "Garipname'de Akıl". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 31 (Eylül 2012), 357-380.
- Yûnus Emre. *Dîvân*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Kemaleddin İbnü'l-Hümâm Hakkında Yeni Bilgiler

Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN*

Giriş

İbnü'l-Hümâm'ın asıl adı Muhammed, künyesi Ebu Abdillâh, lakabı ise Kemaleddin'dir. Babasının adı Abdülvâhid olup onun babasının adı ise Abdülhamid'tir. Onun da babası yani İbnü'l-Hümâm'ın babasının dedesinin ismi ise Mes'ud'dur.

Kemaleddin b. Hümâmeddin'e neden İbnü'l-Hümâm (Hümâm'ın oğlu) dendiği ise önceki makalelerimde¹ de merak ettiğim bir husus olmuştur. DİA'da, "*Dedesinin dedesi Hümâmeddin'e nisbetle İbnü'l-Hümâm lakabı ile meşhur olmuştur.*"² diye açıklama getirilmişken 2020 yılında İSAM yayınları arasında tahkikli neşri yapılan *el-Gurafü'l-a'liyye*'de (II, 519) Hüneyd, Hümâm ve Hümâmeddin diye bilinen zatın Kemaleddin Muhammed'in babası olan Abdülvâhid olduğu sarahaten kaydedilmiştir. Bundan başka, İbnü'l-Hümâm'ın *Zâdü'l-fakir* adlı risalesini geniş ve dikkatli bir takdim yazısıyla neşreden Sâid Bektaş ve aynı şekilde *Kelimetâni Hafîfetâni* risalesini tahkik eden Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî de Hümâmeddin lakabının, Muhammed'in babası olan Kadı Abdülvâhid'e ait olduğunu kaynaklara istinaden kaydetmişlerdir. Hümâm kelimesi Arapçada, büyük hükümdar, efendi, yiğit, hükümdara verilen isimlerden biri anlamına gelmektedir.

"Hümâmeddin" ifadesinde muzafun ileyhın hazfedilmesiyle muzaf olan Hümâm'a bir lam harfi (lamu'l-ıvad) eklenerek Kemaleddin İbnü'l-Hümâm şeklinde kullanılmaktadır.³

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, atarslan@fsm.edu.tr, ORCID ID:0000-0001-5578-2183

¹ Ahmet Turan Arslan, "Kemaleddin İbn-i Hümmâ es-Sivâsî", *Sivas Yöresel Dergi*, İstanbul, 1990, sy: 1, s. 6-7; a. mlf, "Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (790-861/1388-1475) Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", *Kemaleddin İbn-i Hümmâ'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği, Sempozyum Tebliğleri*, 25-26 Mayıs 1993 (haz. Mustafa Aymak-Halil İbrahim Karademir), Sivas 1993.

² Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 21/87.

³ Kemal b. el-Hümâm, *Zadü'l-fakir*, thk. Said Bektaş, Dârü's-sirâc, Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, Medine, Beyrut, 1435/2013. Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî, *el-Kemal b. el-Hümâm ve tahkiku "kelimetani*

Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'ın babası, dedesi ve dedesinin babası Sivas kadılığı yapmışlardır. Daha sonra babası henüz kesin olarak tespit edemediğimiz bir sebeple belki de o zaman Anadolu'daki siyasi kargaşadan uzaklaşmak düşüncesiyle Kahire'ye göçmüştür. Orada Hanefî kadısı vekilliğine bir müddet sonra da İskenderiyye'de Hanefî kadılığına tayin edilmiştir. O, burada Mâlikî kadısı olarak bulunan zatın kızıyla evlenmiştir. İşte Muhammed b. Hümâm, takriben 790/1388 yılında İskenderiyye'de bu izdivaçtan dünyaya gelmiştir. Ancak onun Sivaslı olduğunu kendisi de verdiği icazetnamelerin sonunda bizzat yazmış, böylece ilim dünyasında unutulmamıştır.⁴

Tahsili ve Şahsiyeti

Kâdilkudât (başkadı) diye anılan babası Kadı Abdolvâhid, İskenderiye kadısı iken vefat etti. O zaman İbnü'l-Hümâm yaklaşık on yaşındaydı. Bu yüzden küçük Muhammed, Mağribli ve hayırsever bir kadın olan anneannesinin koruması altında yetişti. Böylece değerli bir ilim adamının yetişmesine vesilen olan bu hanım hem kendisinin değerli bir insan olduğunu hem de "ailenin bir mektep" olduğu gerçeğini ispatlamış oldu. İlk derslerini babasından almaya başlamış olan İbnü'l-Hümâm, babasının vefatı sırasında Kur'an-ı Kerim'i ezberlemekte idi. Bundan sonra anneanesi onu Kahire'ye götürdü. Orada Şihâb el-Heysemî'den aldığı derslerle Kur'an'ı tamamladı. Tecvidi ez-Zerâtî'ten okudu. Kudûrî'yi, Menâr'ı, Zemahşerî'nin sarf ve nahvi ihtiva eden *el-Mufasssal*'ını ve İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini ezberledi. Belli bir süre sonra anneannesinin yanında tekrar İskenderiyye'ye geldi. Orada Hanefî kadısı

hafifetani", Kitab Naşirun, 1432/2011, s. 27-8. Şemseddin b. Tülün Muhammed Ali ed-Dimeşki es-Salihi, *el-Gurafu'l-Aliyye fi teracimi müteahhiri'l-Hanefiyye*, thk. Ali es-Seyyid Abdullatif, muracaa ve tashih: Muhammed Fatih Kaya, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İslam Araştırmaları Vakfı (İSAM) İstanbul, 2023, II, 376.

⁴ Burada merhum Emin Saraç Hocamdan duymuş olduğum bir bilgiyi nakletmek isterim. Emin Saraç Hoca, o zaman Sivas belediye başkanı olan Temel Karamollaoğlu ile muhtemelen Küveyt'te merhum Abdulfettâh Ebû Gudde'yi ziyaret ederler. Emin Hoca, Temel Bey'i "Bu zat, İbnü'l-Hümâm'ın beldesi olan Sivas'ın belediye başkanıdır" diye tanıtır. Bunun üzerine Ebû Gudde Hoca, Temel Bey'e İbnü'l-Hümâm'ı tanıyıp tanımadığını sorar. Temel Bey de, "Efendim ben mühendisim, bu ilim adamını tanıyamadım" der. Ebû Gudde ise İbnü'l-Hümâm'ın önemli bir âlim olduğundan bahsederek, "Şehrînize İbnü'l-Hümâm adına bir vakıf kurup bu zatı beldenize tanıttırmamız münasip olur" diye tavsiyede bulunur. Bunun üzerine Sivas'ta Kemal İbn-i Hümam Vakfı diye bir vakıf kurulur ve İbnü'l-Hümâm hakkında sempozyumlar düzenlenip tebliğler neşredilir. Ben de bu vakıfta düzenlenen ilk sempozyumda İbnü'l-Hümâm'ın ziyaret etmiş olduğum kabrinin resimlerini ve bulduğum İbnü'l-Hümâm'ın kendi eliyle yazmış olduğu ve talebelerinden Abdülevvel b. Muhammed el-Murşidî'ye verdiği icazetnamenin bir fotokopisini sempozyum katılımcılarına bir slayt gösterisi aracılığı ile tanıtmıştım. Bu görseller ayrıca sempozyum kitabının ilk baskısında da neşredilmişti. Bahsi geçen icazetnamede İbnü'l-Hümâm, kendisinin Sivas'a ve Hanefî mezhebine mensup olduğunu zikretmiştir. Şimdi de kabrinin içinden çekilen resimler ve icazetnamenin orijinal hâlini sunuyorum. Böylece İbnü'l-Hümâm Sivas'a mensubiyetini kendisi zikretmiş ve kendi adına Sivas'ta vefatından 600 sene kadar sonra bir vakıf kurulmuştur.

olan Cemal Yusuf el-Hamidi'den nahiv okudu. Zeyn el-İskenderî'den fıkıh, İzz b. Abdüssaelam el-Bağdâdî'den mantık; Bişâtî'den usulüddin ve hikmet ilmini, İbnü'l-Mecdî'den Öklidesi ve el-Aynî'den *el-Muallekatü's-seb'* diye bilinen şiirleri okudu. Hadis hocaları Ebu Zer' el-İrâkî, el-Cemal el-Hanbelî, eş-Şemsü's-şâmî ve diğerleridir.

Fıkıh bilgisini büyük çapta Kariü'l-Hidâye'den öğrendiğini ve bu *Hidâye* kitabının yazarı el-Merginânî'ye varan ilmî silsilesini *Fethu'l-kadîr* adını verdiği *Hidâye* şerhinin başında ksendisi zikretmiştir.

İbnü'l-Hümâm, İbn-i Şihne Kahire'ye gelince ondan istifade etmiş; hatta bu hocası 814/1411 yılında Haleb'e dönünce İbnü'l-Hümâm da onunla gitmiş ve hocası ölünceye kadar ondan ayrılmamıştır.

İbnü'l-Hümâm'ın *Kelimetani Hafifetani* adındaki risalesini tahkik edip neşreden Kahtan ed-Dûrî,onun kırk üç kadar hocasının ismini zikreder.

Tasavvuf yoluna da el-Edkavî ve el-Havâfî vasıtasıyla girmiş; sonuncusuyla birlikte Kudüs'e kadar gitmiş ve bu hocası ona ilmiyle amel eden âlimlerden ve salih abidlerden olması için dua etmiştir.

Hülasa, İbnü'l-Hümâm, fıkıh, usul, ferâiz, hesap, mantık, cedel, edebiyat, sarf, nahiv, beyan, meânî, tefsir, tasavvuf, kelam, musiki ve daha başka ilimlerde büyük âlim olmuş yaştlarını geçmiştir.

Muhammed İbnü'l-Hümâm birkaç kere hacca gitmiş ve bir müddet Haremeyn'de mücavir olmuştur. Zemzem suyunu doğruluk ve İslam'ın hakikati üzere ölüm nasip olması niyetiyle içtiği nakledilmektedir.

Kaynaklar, onun güzel görünüşlü, güzel sesli, heybetli, vakur, salihlere hürmet eden, cömert ve mütevazı bir kimse olması gibi güzel vasıflarla yad ederler.

Eserleri

1) *Fethü'l-Kadir li'l-âcizi'l-fakîr*: Hanefî mezhebine ait el-Merginânî'nin telifi olan *el-Hidâye* kitabı üzerine yazılan kıymetli bir şerhtir. İbnü'l-Hümâm bu şerhi yazmaya 829/1425 yılında talebelerine *el-Hidâye*'yi okuturken başlar. "Kitabu'l-vekale" bölümüne kadar yazabildiği bu şerhin kalan kısmı Kadızâde diye bilinen Ahmed b. Kadı Bedreddin (ö. 988/1580) tarafından tamamlanmıştır. Birçok baskısı vardır.

2) *et-Tahrîr*: Fıkıh usulüne dair olup Şâfiî ve Hanefî metotlarını ele alan bir eserdir. Müellifin talebelerinden ibn Emîr el-Hacc'ın hattı ile olan nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi kısmı numara 347'de bulunmak-

tadır. Bu nüsha daha sonra Osmanlı şeyhülislamlarından Minkârîzâde'nin eline geçmiştir.

3) *el-Müsayera*: Akaide dair olan bu eser talebelerinden Kemal b. Ebî Şerif'in şerhiyle birlikte basılmıştır.

4) *Fevatihu'l-efkâr fi şerhi rameati'l-envâr*.

5) İbnü's-sâatî'nin *Bedî'î'n-nizâm* adlı eserine yazdığı şerh.

6) *Zâdü'l-fakir*: Hanefî mezhebinde namazın hükümleriyle ilgili bir risaledir. Bu Risale aslen Halepli olup hâlen Medine-i Münevvere'de Taybe Üniversitesi öğretim üyelerinden aziz dostumuz Prof. Dr. Said Bekdaş tarafından İbnü'l-Hümâm hakkında geniş bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir. Said Bekdaş bu mukaddimeye kendisine göndermiş olduğum İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde numara 1245 (varak 216) bulunan İbnü'l-Hümâm'ın kendisinin yazıp talebelerinden Abdülevvel b. Muhammed el-Mürşidî'ye verdiği icazet nüshasını bu mukaddimeye de neşretmiştir.

7) Bazı talebelerine yazdığı icazetnameler. Onlardan birisi önceki maddede zikredilmiştir.

8) “*Kelimetani hafifetani...*” hadisi şerifinin gramer bakımından açıklanması. Bu risalenin Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî tarafından geniş bir mukaddime ile yapılan ilaveli ikinci baskısı Beyrut'ta Kitab Nâşirun tarafından 1432/2011 yılında yayımlanmıştır.

9) *et-Teşrîh fi fûrûl ilmi't-tıb*: Tıp ile ilgili faydalı bir eserdir.⁵

Eserlerinin tam sayısının tespiti için yapılacak çalışmalara ihtiyaç görülmektedir.

Vefatı

Nihayet son haccından dönüşüyle dostları ve talebeleri çok sevinmişlerse de 7 Ramazan 861/1467 Cuma günü vefat etmiştir. Cenaze namazını kıldırmak için talebelerinden ve aynı zamanda damadı ve Şâfiî kadısı olan Şerafuddin Yahya el-Münavî öne geçmek istediye de Hanefî kadısının kıldırmasının daha münasip olacağı söylenmesi üzerine kendisinin de çok sevdiği Hanefî kadısı İbnü'd-Deyrî tarafından o günün ikindisinde cenaze namazı kılındı. Rivayete göre kendisi İbnu Dakîki'l-İyd'in kabrinin yanına defnedilmesini dile getirmiş Ataullah el-İskenderî'nin kabrinin yanı tek-

⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968, I, 347.

lif edilmesi üzerine 'o da olur' demiş. Böylece na'sı günümüzde Kahire'de İmam Şâfiî türbesinden Besâtîn denilen yere giderken yolun solunda kalan Mugattam dağı yamacında yer alan Karafe Kabristanının sonunda bulunan ibnu Ataullah el-İskenderânî türbesinin yanında defnedildi. (*el-Gurafü'l-a'liyye*, II, 376)

Çocukları

Hayatından bahseden kaynaklar ondan Ebu Abdillâh diye bir künye ile bahsederler. Ancak oğlu Abdullah ile ilgili bir tafsilat vermezler.

İki kızından biri Benî Asîl'den bir şahısla evli idi. Bu şahsın evi Abdülbasit Medresesi yakınında bulunuyordu. Hatta son haccından döndükten sonra bir müddet ders okutmaya devam etti. Hastalık tekrarlayınca bu kızının evine geldi ve orada kaldı. Hastalığından iyileşti ve ders okutmaya devam etti. Nihayet hastalığı ağırlaştı ve 7 Ramazan 861/1467 Cuma günü vefat etti.

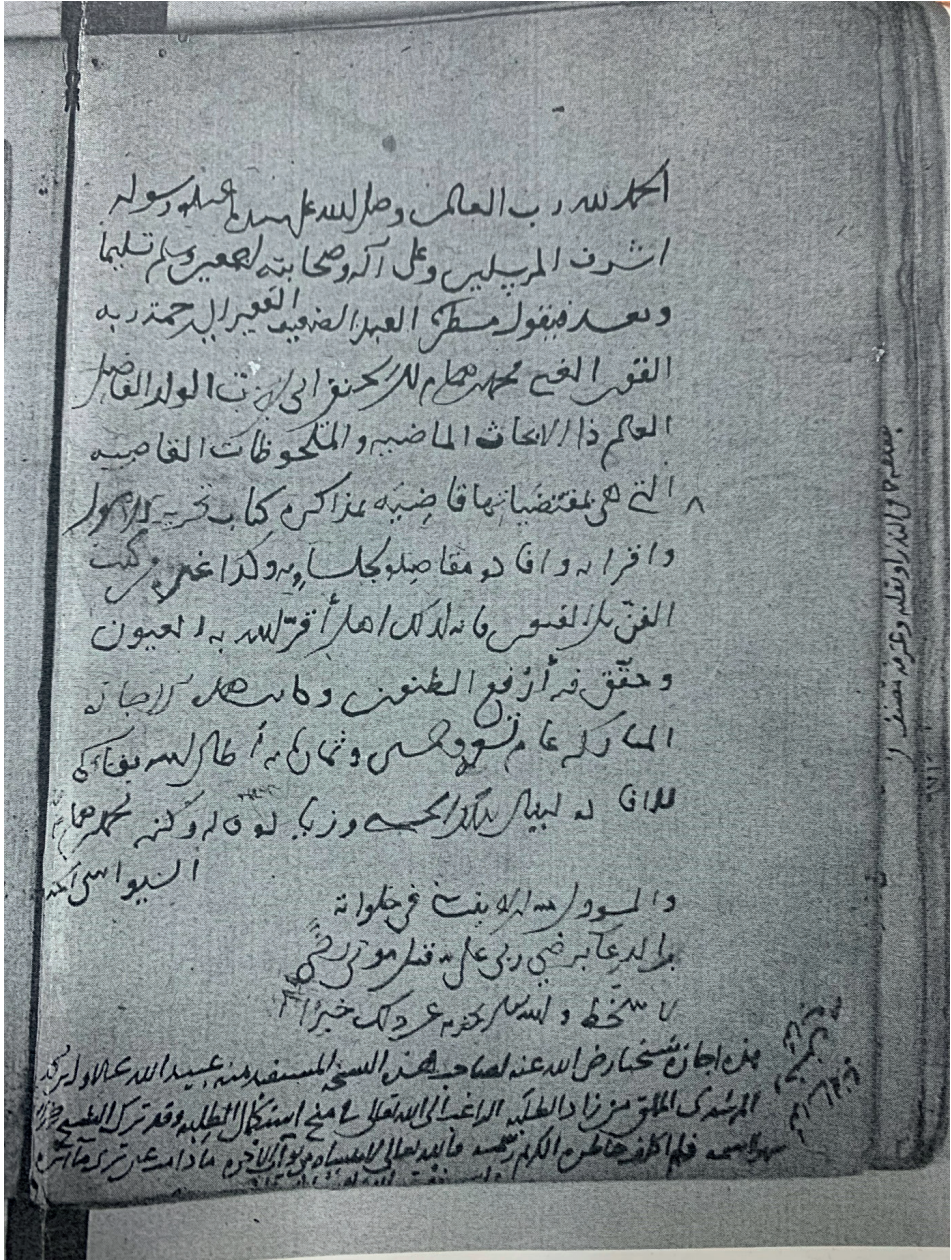
Diğer kızı ise Şâfiî kadısı olan Şerafüddin Yahya b. Muhammed el Münâvî (ö. 871) ile evliydi.



Fotograf 1. İbnü'l-Hümâm'ın türbesinin dıştan görünüşü



Fotograf 2. İbnü'l-Hümâm'ın türbesinin içten görünüşü



Ek 1. İbnü'l-Hümâm'ın verdiği icazetname (Müellif hattı)

Serûcî'nin *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye* Adlı Eserinin Şerh Geleneğindeki Yeri ve Önemi

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ*

Giriş

Tam adı Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdülğânî b. Ebî İshâk Şemsüddîn el-Harrânî olan Serûcî (ö. 710/1310) aslen Harran civarında bulunan Serûc (şimdiki adıyla Şanlıurfa'nın bir ilçesi olan Suruç)'ta doğup büyümüştür. İlk defa Hz. Ömer (ö. 23/644) devrinde (18/640) fethedilen ve birçok defa el değiştiren Harran 1086-1092 yılları arasında Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah (ö. 485/1092) ve 1105-1107 yılları arasında Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşan'ın (ö. 500/1107) hâkimiyetine girmiştir. 1235-1236 yılları arasında tekrar kısa bir süre Anadolu Selçukluları'nın hâkimiyeti altına giren Harran, Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) komutasındaki Osmanlı ordusu ile Kansu Gavri (ö. 922/1516) komutasındaki Memlûk ordusu arasında 24 Ağustos 1516 tarihinde gerçekleşen Mercidâbık Muharebesi'nden sonra Memlûklerden alınarak Osmanlı idaresine geçmiştir. Osmanlı hâkimiyetine geçinceye kadar Harran Emevîler, Abbâsîler, Haçlılar, Memlûkler, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında sürekli el değiştirmiştir.¹

Bu şekilde birçok medeniyete sahne olan Harran civarındaki Serûc'da doğup büyüyen Serûcî gençlik yıllarında Hanbelî mezhebini benimsemiş ve o bölgedeki Hanbelî fakihlerden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fıkhrını öğrenmiş hatta Hanbelî mezhebinin en muteber fıkıh kitaplarından biri kabul edilen İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) *el-Muknî'* adlı kitabını ezberlemiştir. 14-15 yaşlarına geldiğinde tahsil hayatına devam etmek için Şam'a gitmiştir. Şam'da ders aldığı Hanefî fakihlerden etkilenecek onların mezhebine geçmiştir. Buradan da Mısır'a gitmiş ve orada birçok eser telif et-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş/Türkiye, recepsetintas2006@yahoo.com.tr, ORCID ID: 0000-0003-0806-9996

¹ Harran'ın tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/237-240.

miş, medreselerde verdiği derslerle daha sonra meşhur âlimler arasına giren talebeler yetiştirmiş ve kâdılkudâtlık yaparak hayatının geri kalan kısmını Mısır'da tamamlamıştır.

Serûcî'nin 15 yaşından sonraki ilmî hayatını Memlûklerin² hâkimiyeti altında bulunan Mısır'da geçirmesi itibariyle onun bir Memlûkler devri âlimi olduğunu teslim etmek gerekir. Ancak belli tarihlerde hem Büyük Selçuklu hem de Anadolu Selçuklu devleti hâkimiyeti altına giren Harran bölgesinde doğup burada bir mezhebin fıkhnı öğrenecek kadar ilim tahsil etmesi nede- niyle onu köken bakımından Anadolu'nun bağrından çıkan âlimlerden say- mak da yanlış olmasa gerekir. Nitekim bugüne kadar olduğu gibi kıyamete kadar da Serûcî nisbesiyle anılacak olması onun asıl itibariyle Anadolu'ya ait bir âlim olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu sebeple tebliğimizde, ilmî hayatına Suruç'ta başlayıp Mısır'da ta- mamlayan *el-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye* adlı eserin müellifi Serûcî'nin nisbesi, ha- yatı, ilmî şahsiyeti, eserinin şerh geleneğindeki yeri ve önemi ortaya konul- maya çalışılacaktır. Konunun ayrıntılarına girmeden önce şerh geleneğinin tarihsel sürecine kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

Fıkıh Geleneğinde Şerh

Bu başlık altında detaya girilmeden şerh kelimesinin kavramsal analizi- ne ve fıkıh geleneğinde şerhin tarihsel sürecine kısaca temas edilecektir.

Şerh Kelimesinin Kavramsal Analizi

Sözlükte şerh, “sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hâle getirmek, beyan etmek, eti kesmek ve bir şeyi genişletip yaymak”³ anlamlarına gelir. Literatürde kelimenin birinci manasından hareketle sözlü veya yazılı olarak bir konuda yapılan açıklamalara şerh denmiş, böylece ilimler tarihinde şerh bir telif türü şeklinde ortaya çıkmıştır. Şerhler bir ilim dalında meşhur ol- muş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işa-

² Memlûkler Devleti 1250 yılında kurularak uzun süre Suriye ve Mısır'da hâkimiyetini sürdürmüş büyük bir Türk devletidir. 23 Ocak 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Memlûk hükümdarı Tomanbay'a karşı giriştiği Ridâniye savaşını kesin bir zaferle kazanmasıyla Memlûklü toprakları Osmanlıların eline geçmiş ve tarihe karışmışlardır.

³ Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. Abbâs b. İdrîs et-Tâkânî, *el-Muhîr fi'l-lügah*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/425; Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 333; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 2/497.

ret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir.⁴ Terim olarak şerh, bir fıkıh eserini başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde yazma faaliyetini ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürünü ifade eder.⁵

Şerh Geleneğinin Tarihsel Süreci

Şerh geleneğinin, İslam'dan önce değişik milletlerde uygulanan bir telif yöntemi olduğu belirtilmektedir. Hatta herhangi bir metne açıklama yazma geleneğinin, kutsal kitapların yorumlanmasıyla paralel geliştiği de söylenmektedir. Zira vahiy lafızları ne kadar açık ve anlaşılır olursa olsun insanların bilimsel ve kültürel düzeyleri farklı olduğundan metni aynı oranda ve seviyede anlamaları mümkün değildir. Nitekim Kur'an, kendisini "*apaçık kitab*" olarak nitelmesine rağmen onun bazı anlamı kapalı ayetleri, diğer ayetlerle ve farklı delillerle tefsir edilmiştir. Dolayısıyla İslam dünyasındaki şerh ve haşiye geleneğinin ilk dönemlere kadar uzandığı, daha sonra özellikle Memlükler ve Osmanlı dönemlerinde yaygınlaştığı söylenebilir.⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bazı ayetleri tefsir etmesi, âmmını tahsis, mutlakını takyîd, mücmelini beyan etmesi, garîb ve müşkil lafızların manalarını tavih etmesi ve Kur'an hükümlerini açıklaması İslam tarihinde şerhin başlangıcı sayılabilir. Ancak terim anlamıyla şerhlerin ortaya çıkış tarihi III. (IX.) yüzyılın sonu ve IV. (X.) yüzyılın başı olarak kabul edilmektedir. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde şerh literatürünün IV. (X.) yüzyılın başında ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Hanbelî mezhebi için bu tarih aynı yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Fıkıh şerhleri V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda istikrarlı bir şekilde çoğalmış, VII. (XIII.) yüzyılda kaleme alınan şerh sayısı neredeyse bir önceki asrın iki katına ulaşmış, ancak en yüksek artış VIII. (XIV.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Şerh yazımının nicelik bakımından zirve noktasına IX. (XV.) yüzyılda ulaştığı anlaşılmaktadır. Fıkıh eserlerinin ana türlerinden biri olarak yaygınlığını korumasına rağmen X. (XVI.) yüzyıldan itibaren verilen ürün sayısında görülen azalma daha sonraki iki asırda düzenli biçimde sürmüştür. Söz konusu düşüşün modernleşme hareketlerinin İslam dünyasında etkisini gösterdiği XIX. ve XX. yüzyıllarda şaşırtıcı bir şekilde hız kesmekle beraber bu dönemde bile yüzlerce şerhin kaleme alındığı görülmektedir.⁷

⁴ Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

⁵ Eyyüp Said Kaya, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560.

⁶ Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* "(İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/420; Mehmet Dağ, "Bâbertî'nin 'Hâşiyetü Keşşâf' Adlı Eseri -Üslubu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri-", *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi yayınları, 2010), 502.

⁷ Kaya, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/560-561.

Sebeup-sonuç ilişkisi açısından bakıldığında şerh yazımında, genellikle ders kitabı olarak okutulan özlü metinlerin açıklanması yoluyla eğitim faaliyetine yardım edilmesinin yanı sıra geniş ilmî tartışmaların yapılması gibi etkenler de rol oynamıştır. Bu türden şerhlerde esas alınan metnin bir problemler veya önermeler listesi şeklinde kabul edildiği görülür. Söz konusu şerhlerde metin müellifinin ne demek istediği açıklanmakta, ardından konuyla ilgili görüşler tartışılmakta, sonunda şerh yazarının düşüncelerine ve itirazlarına yer verilmektedir. Bu bakımdan şerhin hitap ettiği okur kitle-sine bağlı olarak öğretime yönelik şerhlerin kolay bir üslupla, doğrudan ilmî katkı ve tartışmaya yönelik şerhlerin nispeten zor anlaşılır bir üslupla kaleme alındığı görülür.⁸ Tarihsel sürece bakıldığında şerhler genellikle muhtasar metinler üzerine farklı müellifler tarafından yazılmış olsa da bazen müellifin kendi eserine şerh yazdığı da görülmektedir.

Serûcî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Bu başlık altında Serûcî'nin nisbesi, hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir.

Serûcî Nisbesi

el-Hidâye şârihi Ebü'l-Abbâs el-Harrânî'nin doğum yeri olan, şimdiki adıyla Suruç ilçesinin tarihteki asıl adı Serûc'dur.⁹ Bundan dolayı kendisine, doğduğu, ilmî tahsiline başladığı ve Hanbelî fıkını öğrendiği yer olan Serûc ilçesine izafetle Serûcî nisbesi verilmiştir. Arapça kaynaklarda da nisbesi bu şekilde geçmektedir. Nitekim Hindistanlı fakih ve muhaddis Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886-87) *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserinde Ebü'l-Abbâs es-Serûcî'nin nisbesinin "s/س" harfinin fethasıyla "es-Serûcî/السُّرُوجِي" şeklinde yazılıp okunacağını belirtmiştir.¹⁰ Suriyeli biyografi âlimi Hayreddîn ez-Ziriklî de (ö. 1893/1976) *el-A'lâm* adlı eserinde Serûcî nisbesinin ona, o dönemde "el-Cezîre" bölgesi olarak adlandırılan Harran civarında bulunan Serûc'a nisbetle verildiğini söyler.¹¹ Aynı şekilde günümüzde müellifin hayatı ve eserleri üzerine çalışma yapan Türk araştırmacılar da çalışmalarında müellifin nisbesini Serûcî şeklinde kaydetmektedirler.¹²

⁸ Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/556.

⁹ Bu bilgi Suruç Kaymakamlığı resmî sitesindeki şehrin yıllığından alınmıştır.

¹⁰ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî (Mısır: Dâru's-Saâdeh, 1324), 13.

¹¹ Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 1/86.

¹² Bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 124-125; Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasığı: Mergînânî'nin el-Hidâyesi ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014), 300; Bekir Karadağ, "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri", *GİBTÜ İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021),

Serûcî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Serûcî önde gelen Hanefî fakih ve muhaddislerinden biri olup 637/1239 yılında el-Cezîre bölgesinin merkezî vilayeti olan Harran civarındaki Serûc'a (şimdiki adıyla Şanlıurfa'nın Suruç ilçesine) bağlı Besûne beldesinde dünyaya gelmiştir.¹³ Kaynaklarda doğum tarihinin 639/1241 olduğu da söylenmektedir.¹⁴ Serûcî'nin, hayatının ilk yıllarında doğduğu şehir olan Serûc'un, dönemin Hanbelî mezhebinin önemli merkezlerinden biri olan Harran'a yakın olması sebebiyle burada bulunan Hanbelî fakihlerden ders aldığı ve bu hocalarından etkilenerek Hanbelî mezhebini benimsediği tahmin edilmektedir.¹⁵ Zira kaynaklar ittifakla onun hayatının ilk yıllarında Ahmed b. Hanbel'in fıkhnı öğrendiğini ve Hanbelî mezhebinin önemli eserlerinden biri olan İbn Kudâme el-Makdisî'nin *el- Mukni'* adlı eserini ezberlediğini söylemektedirler.¹⁶ Serûcî burada aldığı eğitimden sonra tahsil hayatına devam etmek için önce Şam'a, oradan da Mısır'a gitmiştir.¹⁷ Aslen Buharalı olup Dımaşk'a yerleşerek Nûriye Medresesi'nde 611-636 (1214-1238) yılları arasında müderrislik yapan¹⁸ Hanefî fakihi Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) öğrencilerinden kâdılkudât Ebü'r-Reb'î Sadreddîn Süleymân b. Ebi'l-İz Vühayb el-Ezraî, Ali b. Ebi't-Tâhir, Şeyh Necmüddîn İshak b. Ali b. Yahya,¹⁹ Şerefüddîn İbn Dihye ve Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî'den (ö. 652/1254) fıkıh dersleri almış ve bu hocalarından etkilenerek Hanefî mezhebine geçmiştir.²⁰

Serûcî'nin ne zamana kadar Hanbelî mezhebinde kaldığı, kimden ders aldığı, hangi tarihten itibaren Hanefîliğe geçtiği ile ilgili kesin bir kayıt bu-

198; Ömer Faruk Habergetiren, "İlk Mufasssal Hidâye Şerhi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637/1239-1310) Hayatı ve Eserleri", *Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2011), 101-102.

¹³ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî İbn Tağrîberdî ez-Zâhirî el-Hanefî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 1/201; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 13; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/86; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 124.

¹⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Abdüfettâh Muhammed Hulv (Rıyâd: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1988), 1/123.

¹⁵ Karadağ, "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve El-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri", 202.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 41; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânü'l-mietü's-sâmine*, thk. Muhammed Abdül-muîd Dân (Saydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1972), 1/103-104; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî ed-Dârî, *Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyyeh*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Kahire: Dâru'r-Rifâ'î, 1970), 1/300.

¹⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/86.

¹⁸ Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/383.

¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâtü'l-Hanefiyyeh*, 1/125; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/211.

²⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 124-125.

lunmamaktadır. Ancak Bekir Karadağ'ın naklettiğine göre *el-Gâye*'nin bazı kısımlarını doktora tezi olarak tahkik eden Cehdelî, bazı kaynaklarda bulunan bir bilgiye dayanarak Serûcî'nin on beş yaşına kadar Hanbelî mezhebinde kaldığı, on beş yaşında Hasîrî'nin öğrencilerinden Hılâtî ile tanışıp ondan kendisinin telif ettiği *Telhîs* adlı eseri okumasıyla Hanefî mezhebine geçtiğini ifade etmektedir. Bunun yanında Serûcî'nin erken dönemde Mısır'a gittiği de ifade edilmektedir.²¹ Hılâtî 652 yılında vefat ettiğine ve Serûcî de 637 yılında doğduğuna göre Serûcî, Hılâtî ile 15 yaşından sonra tanışmış olamaz. Bu bakımdan Cehdelî'nin, Serûcî'nin Hılâtî ile 15 yaşında iken tanıştığına ve o sıralarda Hanbelî mezhebinden Hanefî mezhebine geçtiğine dair tespiti isabetli gözükmemektedir. Ancak Hılâtî ile Şam'da 15 yaşında iken tanışıp ondan ders aldığına göre 15 yaşından önce Mısır'a gitmiş olması mümkün görünmemektedir.

Serûcî, Hanefî mezhebine geçtikten sonra Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserini ezberlemiş, ilimde derinleşip şöhreti yayılınca kadar onun üzerinde çalışmaya devam etmiş ve daha sonra *el-Hidâye* üzerine kapsamlı bir şerh yazmaya başlamış, onun üzerinde nefes tüketmiş fakat bu meşhur şerhi tamamlayamadan vefat etmiştir.²² Serûcî Mısır'da telif çalışmaları yanında tedris faaliyetleriyle de ilgilenmiş ve birçok medresede ders okutmuştur. Bu bağlamda Sâlihiyye, Nâsiriyye, Süyûfiyye, Erkesiyye medreselerinde ve Tolûn Camii'nde dersler vermiştir.²³ Kendisinden ders alanlar arasında ilimde derinleşerek şöhrete kavuşan âlimler de vardır. Mesela Alâeddin İbn Balabân (ö. 739/1339), Tâceddîn İbn Mektûm el-Kaysî, İbn Abdilhak el-Vâsîfî (ö. 744/1344), Fahreddin İbnü't-Türkmânî ile oğulları Tâceddîn İbnü't-Türkmânî (ö. 744/1343) ve Alâeddin İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) ondan ders alan âlimlerden bazılarıdır.²⁴

İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) ile Kureşî (ö. 775/1373) onun çeşitli ilim dallarında söz sahibi olduğunu, kitaplar telif ettiğini, fetvâ ve dersler verdiğini söylemişlerdir.²⁵ Aşağıda belgeleriyle ifade edileceği üzere Serûcî'nin *el-Gâye*

²¹ Karadağ, "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri", 203'ten naklen Cehdelî, Hasan b. Hamîd b. Hammâdî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulgani es-Serûcî* (t. 710) min evveli'l-kitâb ila nihâyeti bâbi'l-hayzi ve'l-istihâze (Medine: el-Câmitü'l-İslâmîyye, Külliyyetü's-Şerî'a, Doktora Tezi, ts.), 64.

²² İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânü'l-mietî's-sâmine*, 1/103-104; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâtî'l-Henefiyyeh*, 1/124.

²³ Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd Ebû Amse, Muhammed Mev'ûd (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 1/160; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

²⁴ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâtî'l-Henefiyyeh*, 1/124; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/205.

fî Şerhi'l-Hidâye adındaki meşhur şerhi kendisinden sonra gelen bütün Hanefî fukahasının başvurduğu ve fetvada esas kabul ettikleri bir kaynak olmuştur. Bu da onun ilmî kariyerini göstermesi bakımından önemlidir.

Serûcî 691/1292 yılında Kahire'de kâdilkudât Muizzüddîn Nu'mân b. Hasen el-Hatîbî'nin ölümünden sonra kâdilkudâtlığa tayin edilmiş, bu görevinde beş yıl kaldıktan sonra Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmüddîn Lâcîn (ö. 698/1299) hükümdar olunca onu azlederek 696/1297 yılında yerine kâdilkudât Hüsâmüddîn er-Râzî'yi getirmiştir. Hüsâmüddîn Lâcîn bir suikast sonucu öldürülünce iki yıl sonra görevine iade edilmiş ve Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn (ö. 741/1341) Kerek'ten dönünceye kadar uzun bir süre kâdilkudâtlığa devam etmiş fakat el-Melikü'n-Nâsır Kerek'ten dönüp ikinci kez tahta çıkınca diğer baş kadılarla birlikte II. Baybars Câşnigîr (ö. 709/1310) yönetimini destekledikleri gerekçesiyle onu görevden alarak Şemsüddîn Muhammed b. el-Harîrî'yi (ö. 728/1328) Şam'dan çağırması ve Serûcî'nin yerine onu atamıştır.²⁶ Serûcî kadılığı sırasında cesareti, dürüstlüğü, gayreti, cömertliği, güler yüzlülüğü, hediye kabul etmemesi ve kararlarında makam ve mevkiye önem vermemesiyle tanınmıştır.²⁷

Serûcî 710 (18 eylül 1310) yılı rebîü'l-âhir ayında 73 yaşında iken Kahire'de Süyûfiyye Medresesinde vefat etmiş ve Karâfe mezarlığında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kabri civarına defnedilmiştir.²⁸ Serûcî birincisi Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Mansûr Lâcîn tarafından, ikincisi Sultan Nâsır tarafından kâdilkudâtlık görevinden alındığından İbn Hacer (ö. 852/1449) ile Temîmî (ö. 1010/1601) onun son kez görevinden alındığında maddi bakımdan sıkıntı çektiği ve kendisine yardım edecek kimse bulamadığı için üzüntü ve karırdan hastalanıp öldüğünü söylemişlerdir.²⁹ Serûcî vefat ettiğinde âlimler "*Hanefîlerin imamı, müfessiri ve üstatlarının üstadı vefat etti*"³⁰ diyerek onun ilmî şahsiyetini, kariyerini ve âlimler arasındaki mertebesini ortaya koymuşlardır.

²⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 124; İbn Tağrîbendî, *el-Menhellü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-vâfi*, 1/203.

²⁷ İbn Hacer, *Ref'u'l-Isr*, 41; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125.

²⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyyeh*, 1/124; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/205; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/86.

²⁹ İbn Hacer, *Ref'u'l-Isr*, 41; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyyeh*, 1/127; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/205.

Serûcî'nin Eserleri

Serûcî fıkıh ve özellikle hilâf ilmi yanında hadis, kıraat, kelim, Arap dili ve edebiyatı alanındaki bilgisiyile tanınmıştır. Önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan Serûcî İslami ilimlerin neredeyse tüm alanlarıyla ilgilenmiş ve bu alanlarla ilgili bir kısmı şerh/haşiye olmak üzere 10'un üzerinde eser yazmıştır. Ancak İslami ilimlerin hepsiyle ilgilenmesine rağmen eserlerine bakıldığında İslam hukukunun daha çok öne çıktığı görülmektedir.³¹ Eserlerinden bazıları şunlardır:

a) *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*. Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazılmış bir şerh olup müellifin en önemli ve en meşhur eseridir. Muhtemelen Emîr Kâtib *el-İtkânî'nin Gâyetü'l- beyân* adlı *el-Hidâye* şerhinden ayırmak için daha ziyade *Gâyetü's-Serûcî* diye anılmıştır. Çalışmamızın asıl konusu olan bu eserin Süleymâniye Kütüphanesi'nde tam ve eksik nüshaları mevcuttur. (Cârullah Efendi nr. 786-796; Süleymâniye, nr. 530-535). Arap dünyasında eserin bazı bölümleri üzerine biri tamamlanmış Türkiye'de de hâlen devam etmekte olan birden fazla doktora çalışması bulunmaktadır.

b) *Edebü'l-kadâ*. Hanefî mezhebinde yargı hukukuyla ilgili muteber bir eser olup Sıddîkî b. Muhammed Yâsîn tarafından neşredilerek Beyrut'ta 1418/1997 yılında basılmıştır.

c) *Tuhfetü'l-ashâb ve nüzhetü zevi'l-elbâb*.³² İlim, âdâb, gençlik, hükümdarlar, valiler, mektublar, yazışmalar ve tarihle ilgili konuları içerir. (Ktp. Reîsülkültâb Mustafa Efendi, nr. 1139; Esad Efendi, nr. 2536; Âtîf Efendi Ktp. Nr. 2012).

d) *Nefehâtü'n-nesemât fî vüsûli ihdâi's-sevâb ile'l-emoât*. Bu eser, Ebû Abdurrahman Şevket b. Rıfî Şahaltuğ tarafından tahkiki yapılarak başkası tarafından okunan Kur'an'ın sevabının ölüye hediye edilmesinin hükmü konusunda yazılmış risalelerle birlikte 2009 yılında 1 cilt hâlinde Dâru'l-Eseriyye Yayinevinde basılmıştır.

e) *Risâle fî kerâheti ekli lahmi'l-hayl*. (Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2663).

Serûcî'nin kaynaklarda adı geçen başka eserleri de bulunmaktadır. Bunlar; *Şerhu'l-Kudûrî*, *el-Fetvâ's-Serûciyye*, *Menâsikü'l-hac*, *el-Hüccetü'l-vâziha fî enne'l-besmele leyset mine'l-Fâtîha*,³³ *er-Red alâ İbn Teymiyye*.³⁴ Bu son eser, ilm-i kelim konularındaki tartışmaları içermekte olup adından da anlaşılabilir.

³¹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125

³² Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 1/86.

³³ Serûcî'nin eserleriyle ilgili verilen bilgiler için bk. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125-126.

³⁴ Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 1/86.

çağı üzere İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) kelami görüşlerini reddetmek için yazılmıştır. İbn Teymiye de bu esere birkaç cilt hâlinde kitap yazarak cevap vermiştir.³⁵

Serûcî bu eserleri içerisinde daha ziyade tamamlamaya muvaffak olamadığı³⁶ *el-Gâye* adlı *Hidâye* şerhi ile temayüz etmiştir. Dolayısıyla bu eserin şerh geleneğindeki yeri ve önemine örnekler ışığında değinmekte yarar vardır.

Serûcî'nin *el-Gâye* Adlı Eserinin Şerh Geleneğindeki Yeri ve Önemi

Konuya bir hususun altını çizerek başlamakta yarar vardır. Şerhler fıkıh literatürünün gelişiminde etkin olmuş ve geçmişte kaleme alınan eserler arasından sadece bir kısmının seçilip şerh edilmesi fıkıh tarihinin hangi metinler kanalıyla gelişeceğini ve bu tarihî seyre hangi eserlerin hâkim olacağını büyük ölçüde belirlemiştir. Söz konusu işlevleri dikkate alındığında fıkıhî tefekkürün üzerinde cereyan ettiği temel literatürün şerh olduğu söylenebilir. Fetvâ ve kazâya dair telif gelenekleri, fıkıhın problem alanının kapsamını genişletme hususunda önemli katkılarda bulunmasına rağmen fıkıh meselelerini teşkil eden delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve kapsamlarının geliştirildiği ana literatür şerhtir. Şerhi önemli kılan özellikler, herhangi bir ilim dalında meşhur olmuş muhtasar bir metin üzerine kaleme alınıp ondaki kapalı ifadeleri açıklayarak eksik bırakılan hususlarını tamamlaması, hatalarına işaret etmesi, örneklerini çoğaltması ve delillerini tenkid ve tashih etmiş olmasıdır. Tarihî sürece bakıldığında fıkıh şerhleri mezhep birikimini herhangi bir şekilde temsil eden meşhur ve muhtasar metinler üzerine yazılmıştır. Geniş fıkıh çevreleri tarafından benimsenmemiş bir anlayış ve dille telif edilen eserler şerh edilmemiştir.³⁷

Bu çerçeveden bakıldığında Serûcî'nin kaleme alıp uğrunda nefes tükettiği *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye* adlı eser, Haneî uleması arasında en çok rağbet gören eserlerin başında gelen ve üzerine altmış civarında şerh yazılan Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı kitabı üzerine yaptığı en önemli ve meşhur şerhidir.³⁸ Bu şerh *Hidâye* üzerine yazılan en mufassal şerh olarak kabul edilir. Serûcî'nin kaleme alıp tamamlayamadığı ancak altı cilt hâlinde "Kitâbü'l-eymân" bahsine kadar yazabildiği ve *el-Gâye* adını verdiği bu esere³⁹ daha

³⁵ Zirikî, *el-A'lâm*, 1/86.

³⁶ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300.

³⁷ Kaya, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/561.

³⁸ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300.

³⁹ Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 107; Mustafa b. Abdllah Kâtib Çelebî el-Kustantinî Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunû an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/2022; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 13; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125; Karadağ, "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve el-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri", 211.

sonra kâdı Sa'deddin İbnü'd-Deyrî (ö. 867/1463) "Kitâbü's-siyer'in mürtedle ilgili bölümüne kadar müellifin metodunu takip ederek *Tekmiletü Şerhi'l-Hidâye li's-Serûcî* adıyla altı ciltlik bir tekmile yazmıştır.⁴⁰

Serûcî'nin bu şerhinin şerh geleneği içerisindeki önemini gösteren en önemli hususların başında üzerine haşiye, ta'lîk, ihtisar ve tahrîç nevinden birçok eser yazılmış olmasıdır. İbnü'd-Deyrî'nin yazdığı tekmile bunların başında gelir. Gerek bu çalışmalar gerek kendisinden sonraki Hanefî fakihlerin gerekse farklı mezheplere mensup âlimlerin eserlerinde *el-Gâye*'ye yaptıkları atıflar da Serûcî'nin bu şerhinin fukaha arasında büyük rağbet gören meşhur şerhler arasında yer aldığını göstermektedir.⁴¹ Aynı zamanda bu şerhin önemini artıran sebeplerden biri de onun Hanefî mezhebinde âlimler arasında en çok rağbet gören eserlerden biri olan *el-Hidâye* üzerine yazılmış olmasıdır.

Keza bu şerhi, şerh geleneği içerisinde önemli kılan sebeplerden biri de *el-Hidâye*'nin kapalı ifadelerini açıklamış, eksik kalan hususlarını tamamlamış, hatalarını tashih etmiş, örneklerini çoğaltmış, hükümlerini akli ve naklî delillerle desteklemiş⁴² ve hassaten esas metinde geçen hadisleri tenkit etmiş, onların kusurlarını ortaya koymuş, sahih ve zayıf olanları tespit etmiş olmasıdır.⁴³ Bu hususları bazı örneklerle açıklamanın daha aydınlatıcı olacağı kanaatini taşımaktadır.

el-Hidâye'deki Hatalı Hükümleri Tashih Ettiği Noktalar

Bu ve bundan sonraki iki başlık her ne kadar genel ifade taşısa da konularla ilgili tüm örnekleri zikretmek mümkün olmadığı için her başlık altında sadece birkaç örnek zikretmekle yetinilecektir.

Mergînânî, *el-Hidâye*'de namazın mekruhlarından bahsederken "Namaz kılanın elbisesiyle ve bedeniyle oynaması mekruhtur. Çünkü Peygamber (s.a.s.), 'Muhakkak ki Allah size üç şeyi mekruh kıldı.'⁴⁴ buyurmuş ve bunlar

⁴⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Osmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.), 3/252; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2022; Ayrıca bk. Habergetiren, "İlk Mufasssal Hidâye Şârihi: Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (637/1239-1310) Hayatı ve Eserleri", 108; Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 125.

⁴¹ Bu konuda bk. Sadruddîn Ali b. Ali İbn Ebî'l-İz el-Hanefî, *et-Tenbîh alâ Müşkilâtü'l-Hidâye*, thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/245, 265, 281 vd.; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yûnus eş-Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî* (Zeylâî'nin *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* adlı eseri içindedir). Kâhire: Bulak, 1313), 1/98, 104, 105, 157, 159 vd.; Karadağ, "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve el-Gâye Fi Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri", 211.

⁴² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 13.

⁴³ Serûcî'nin hadis tenkidleri ve fıkhi tenkidlerinin daha fazla örnekleri için bk. İbn Ebî'l-İz el-Hanefî, *et-Tenbîh alâ Müşkilâtü'l-Hidâye*, 1/245, 265, 281, 291, 292 vd.; Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî*, 1/98, 104, 105, 157, 159 vd.

⁴⁴ Cemâlüddîn Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-ahâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 2/86. Zeylâî hadisin Mürsel olduğunu söylemiştir.

arasında namazda elbiseyle oynamayı da saymıştır. Bir de namazın dışında oynamak haram olduğu için namazda iken oynarsa ne düşünülür?"⁴⁵ demiştir. Serûcî, bir kimsenin namazın dışında elbisesiyle veya bedeniyle oynamasının haram değil, hilâf-ı evlâ (daha faziletli/üstün olanı terk etmek) olduğunu dolayısıyla Mergînânî'nin verdiği haramlık hükmünün ve konuyla ilgili hadisle istidlâlinin isabetli olmadığını ifade ederek hatasını tashih etmiştir.⁴⁶

Keza Mergînânî, kadınların kendi başlarına cemaatle namaz kılmalarının mekruh olduğunu, bununla beraber cemaatle namaz kılacak olurlarsa Hz. Aîşe'nin (ö. 58/678) yaptığı gibi imamın kadınların ortasında duracağını belirttikten sonra Hz. Âişe'nin kadınlara namazda imamlık yapmasının İslam'ın başlangıç günlerine hamledileceğini söylemiştir.⁴⁷ Serûcî ise, Resûlullah'ın (s.a.s.) nübüvvetten sonra Mekke'de on üç sene kaldığını, Hz. Âişe ile hicretten sonra evlenip Medine'de dokuz yaşında iken zifafa girdiğini ve dokuz sene birlikte yaşadıklarını, bu durumda Hz. Âişe'nin İslam'ın başlangıcında buluğa ermediği için kadınlara imamlık yapmasının mümkün olmadığını gerekçe göstererek Mergînânî'nin istidlâl ettiği Hz. Âişe hadisini ve bundan istinbat ettiği hükmü hatalı bularak onu tashih etmiştir.⁴⁸ Onun bu ifadesinden Hz. Âişe'nin Medine'de Hz. Peygamber ile evlendikten sonra kadınlara imamlık yaptığı görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Bizce de isabetli olan görüş budur. Ancak Arabistan gibi sıcak bölgelerde kızların 9 yaşından itibaren buluğa erdikleri dikkate alındığında Hz. Âişe'nin İslam'ın başlangıcında ergenlik çağına olmadığı ve Hz. Peygamber'in onunla 9 yaşında iken zifafa girdiği şeklindeki tespitinin isabetli olmadığı kanaatini taşı-maktayız. Zira bazı araştırmacıların yaptıkları isabetli tespitler Hz. Aîşe'nin Hz. Peygamber ile evlenirken en az 18 yaşında olduğunu göstermektedir.⁴⁹

el-Hidâye'de Yer Alan Hadislerle İlgili Tenkid ve Tespitleri

Serûcî'nin esas metin olan *el-Hidâye*'de yer alan hadislerle ilgili yaptığı tahriç ve tenkitlere örnek kabilinden şunları zikretmek mümkündür:

⁴⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/63.

⁴⁶ Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azüv 'Înâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/278; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/640.

⁴⁷ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56.

⁴⁸ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012), 1/353.

⁴⁹ Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ile evlendiği sıradaki yaşı konusunda bk. Rıza Savaş, "Hz. Aîşe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (İzmir 1995), 139-140; Ali Himmet Berki-Osman Kesioğlu, *Hatemi'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı* (Ankara: TDV yayınları, 2005), 216 vd.

Mergînânî *el-Hidâye*'de "Bize göre cin gecesi birçok kez vuku bulmuştur. Dolayısıyla nesh edildiği iddiası doğru değildir. Konuyla ilgili hadis sahâbenin kendisiyle amel ettiği meşhur bir hadistir. Bunun benzeriyle Kur'ân'a ziyade yapılabilir."⁵⁰ demiştir. Serûcî, bu sözün, cin gecesinin Medine'de de vuku bulduğunu çağrıştırdığını fakat böyle bir hadisin, hadis kitaplarında nakledilmediğini; keza Mergînânî'nin, "Bu hadis sahâbenin kendisiyle amel ettiği meşhur bir hadistir" iddiasının da isabetli olmadığını, çünkü Hanefî mezhebine göre meşhur hadisin bütün âlimlerin hüsnükabul ile karşıladığı ve kendisiyle amel ettiği hadis olduğunu, onunla sahâbeden bir veya iki kişi amel etmiş olsa bile geri kalan sahâbelerin amel etmediklerini dolayısıyla meşhur olmadığını⁵¹ belirterek hem hadisi tenkit etmiş hem de Mergînânî'nin buna bağlı olarak ortaya koyduğu fıkhi bir görüşünü tashih etmiştir.

Keza Mergînânî *el-Hidâye*'de yatsı namazının vaktinin şafağın (akşamın kızılığının) kaybolmasından başlayarak tan yerinin ağarmasına kadar devam edeceğini, zira Peygamber'in (s.a.s.) 'Yatsı namazının vakti tan yerinin ağarmasıyla sona erer."⁵² buyurduğunu⁵³ ifade etmiştir. Serûcî, Mergînânî'nin yatsı namazının son vaktiyle ilgili bu görüşünü eleştirmiş ve ona delil olarak zikrettiği hadisin, hadis kitaplarında da kendisinden önceki *Hidâye* şerhlerinde de yer almadığını dolayısıyla hadisin sahih olmadığını beyan etmiştir.

Yine Mergînânî namaz kılan kimsenin secde yaparken kollarını böğründen ayıracağını, çünkü Hz. Peygamber'in 'Secde yaparken kollarını böğründen ayır!"⁵⁴ buyurduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Serûcî, müellifin secde esnasında musallînin kollarını böğründen ayıracağı hususunda istidlâl ettiği bu hadisi meşhur hadis kitaplarında bulamadığını söyleyerek eleştirmiştir.⁵⁶

Mergînânî, *el-Hidâye*'nin imamet bahsinde de kadınların namazda erkeklerin önüne geçemeyeceğini delillendirmek için Hz. Peygamber'in, "Kadınları Allah'ın geride bıraktığı gibi, siz de geride bırakın."⁵⁷ buyurduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Zeylaî (ö. 762/1360), *el-Hidâye*'de geçen hadisleri tahric etmek için

⁵⁰ Bk. Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir el- Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, ts.), 1/24. Burada Mergînânî'nin rivayet ettiği hadis, senedinde geçen Ebû Zeyd'in meçhul bir ravi olması sebebiyle sahih değildir. bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1/137-138.

⁵¹ İbn Ebî'l-Îz, *et-Tenbîh alâ Müşkilâtî'l-Hidâye*, 1/377.

⁵² Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1/234. Zeylaî, bu hadisin garîb olduğunu söylemiştir.

⁵³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/39.

⁵⁴ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1/386. Zeylaî "bu garîb bir hadistir, onu Abdurrezzâk el-Musannef adlı eserinde İbn Ömer'in sözü olarak rivayet etmiştir." demiştir. 1/386.

⁵⁵ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/50.

⁵⁶ İbn Ebî'l-Îz, *et-Tenbîh alâ Müşkilâtî'l-Hidâye*, 2/563.

⁵⁷ İbn Mes'ûd'a ait mevkûf bir hadis olarak bu rivayet için bk. Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1987), 3/149.

⁵⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56.

kaleme aldığı *Nasbu'r-râye* adlı eserinde; “Bu hadis merfu olarak garîbdir. Abdürrezzâk (ö. 211/826-827) onu *el-Musannef* adlı eserinde İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-653) ait mevkûf bir haber olarak rivayet etmiştir.”⁵⁹ dedikten sonra Serûcî'nin *el-Gâye* adlı eserinde hadis hakkında yaptığı tenkidle bu tespitini desteklemiştir. Zeylaî'nin naklettiğine göre Serûcî *el-Gâye*'de bu ifade ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Bunu bize üstadımız Sadreddin Süleymân rivayet eder ve onu Ebû Rezîn b. Muaviye'nin *Müsned*'ine dayandırır. (...) Ben bu sözü araştırdım ne merfû ne de mevkûf olarak onu bulamadım. Bu konuda merfu olarak rivayet edilen hadiste asla “Kadınları Allah'ın geride bıraktığı gibi, siz de geride bırakın” ifadesi yoktur demiştir.”⁶⁰ Zeylaî, hadisin merfû olarak aslının bulunmadığını teyid ettikten sonra açıklamasını Serûcî'nin hadis hakkındaki tespiti ile desteklemesi onun Serûcî'nin hadisçiliğine itimadını ve *el-Gâye*'nin hadis tenkidi bakımından önemini ortaya koymaktadır. Ancak Serûcî'nin merfû olarak da mevkûf olarak da aslını bulamadım dediği bu haber merfû olarak sabit olmasa da Abdürrezzâk'ın *el-Musannef* adlı eserinde İbn Mes'ûd'a ait mevkûf bir haber olarak rivayet edilmiştir.⁶¹

İbnü Ebî'l-İz (ö. 792/1390), *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye* adlı eserinde Zeylaî de *Nasbu'r-râye* adlı eserinde hadislerin tahririni yaparken daha birçok konuda Serûcî'nin *Hidâye*'de geçen hadislerle ilgili tenkitlerinden nakiller yapmışlardır.⁶² Bu bağlamda İbn Hacer, Sehâvî (ö. 902/1497) ve Temîmî de Serûcî'nin hadis ilmiyle iştigal ettiğini ve Muhammed b. Ebî'l-Hattâb İbn Dihye ile daha başka şeyhlerden hadis işittiğini vurguladıktan sonra *el-Gâye*'sindeki yöntemi hakkında *el-Hidâye* metninde geçen hadisler hakkında tenkitte bulunduğunu ve hadislerin kusurlarını belirttiğini teyit etmektedirler.⁶³

Şerhlerin işlevlerinden birinin de esas metinlerde yer alan hükümleri delillendirmek, müelliflerinin naklettikleri rivayetleri değerlendirmek, esas metinlerdeki hataları tashih etmek ve yeni hükümler ilave etmek olduğu dikkate alınınca Serûcî'nin bu eserinde hadis tenkidi yapması, hadislerin kusurlarını belirtmesi ve esas metnin hatalı görüşlerini tashih etmesi eserin şerh geleneği içerisindeki yerini ve kıymetini göstermesi bakımından büyük önem taşır. Diğer bir ifadeyle yukarıdaki örneklerden hareketle Serûcî'nin *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye* adlı eserinin fıkıh ilmi bakımından olduğu kadar ha-

⁵⁹ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/36.

⁶⁰ Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-ahâdisi'l-Hidâye*, 2/36; Ayrıca bk. İbn Ebî'l-İz, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, 2/610.

⁶¹ Bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/149.

⁶² Bk. İbn Ebî'l-İz, *et-Tenbîh alâ Müşkilâtî'l-Hidâye*, 1/245, 265, 281, 291, 292.

⁶³ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/171; 2/239; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 41; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300;

dis tenkidi bakımından da şerh geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

el-Gâye'ye Yapılan Atıfların Çokluğu

Serûcî'nin *el-Gâye* adlı şerhinin önemini gösteren hususlardan biri de ondan sonraki Hanefî fukahası ve diğer mezheplere mensup âlimler tarafından bu esere çok sayıda atıf yapılması ve Hanefî fukahası ile diğer âlimler tarafından Serûcî'nin fetva verme ehliyetine sahip bir fakih kabul edilmiş olmasıdır.⁶⁴ Şu örnekler bunun ispatı niteliğindedir.

Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eserinde bazı Şâfiî fukahasının "Abdest alırken başını mesh eden bir kimsenin saçlarını tıraş ettikten sonra tekrar başını mesh etmesi gerekir" şeklindeki görüşlerine, Serûcî'nin "*Kişinin abdest aldıktan sonra başını tıraş etmesi yahut bıyığını veya tırnaklarını kesmesi ya da mestini yarması halinde meshi iade etmesi gerekmez*" şeklindeki fetvasını aktararak onlara cevap vermesi şerhin Hanefî fıkhrındaki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.⁶⁵

Keza, Aynî abdeste önce elleri yıkayarak başlamanın hükmü konusunda Serûcî'nin şu fetvasını aktarmıştır: "Fakihler abdeste önce elleri yıkayarak başlamanın hükmü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları bunun mutlak olarak sünnet olduğunu söylemiştir. Mezhebimizde meşhur olan görüş de budur. Serahsî (ö. 483/1090?) *el-Mebsût*'ta⁶⁶ ve İbn Mâze (ö. 551/1156) *el-Muhîtu'l-Burhânî*'de⁶⁷ böyle demişlerdir. Hz. Peygamber'in ellerini yıkamadan hiçbir zaman abdest almadığına dair rivayet ile Hz. Osman'dan (ö. 35/656) rivayet edilen abdestle ilgili hadis de bunu göstermektedir. Bu hadisi Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) ittifakla rivayet etmişlerdir. *Tuhfetü'l-fukaha*, *el-Havâşî* ve *el-Menâfi'* adlı kaynaklarda da böyle denilmiştir. Abdeste önce elleri bileklere kadar yıkayarak başlamak Fatihâ'yı okumanın namazda kıraat farızasının yerine geçmesi gibi farz yerine geçen bir sünnettir.⁶⁸ Serûcî'nin, *Hidâye*'de geçen abdestle ilgili bir hükmü açıkladıktan sonra onu sahih hadislerle delillendirmesi de şerh geleneği açısından oldukça önemlidir.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Henefiyyeh*, 1/124; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/205.

⁶⁵ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/178.

⁶⁶ Ebî Sehl Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/5.

⁶⁷ Ebû'l-Meâlî Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî fikhü'l-İmam Ebû Hanîfe*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/42.

⁶⁸ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/183.

Aynî'nin *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eseri incelendiğinde daha birçok konuda *el-Gâye*'ye atıflar yaptığı görülür.⁶⁹ Keza İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr*, Molla Hüsrev (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gurerü'l-ahkâm*, Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* adlı eserlerinin pek çok yerinde Serûcî'nin *el-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye* adlı eserine atıflar yapmışlardır.⁷⁰

Serûcî'nin *el-Gâye*'sine yapılan atıflar sadece Hanefî fukahasının yaptığı atıflarla sınırlı değildir. Farklı mezheplere mensup muhaddis ve usulcüler de *el-Gâye*'ye birçok atıflar yapmışlardır. Mesela İbn Hacer,⁷¹ Sehâvî,⁷² Zerkeşî (ö. 794/1392)⁷³ ve Ru'aynî (ö. 954/1547)⁷⁴ gibi farklı mezheplere mensup birçok usulcü ve fakih gerek usullerinde gerek hadis şerhlerinde Serûcî'nin bu eserine atıflar yapmışlardır.⁷⁵ Hanefî fakihlerle birlikte farklı mezheplere mensup fakihlerin *el-Gâye*'ye yaptıkları atıflar onların Serûcî'nin görüş ve fetvalarına ne kadar itimad ettiklerini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Zira bu atıflar *el-Gâye*'nin kendisinden sonraki *Hidâye* şerhlerine ve diğer Hanefî fıkıh kitaplarına nasıl tesir ettiğini göstermektedir. Hem bir tarihçi hem de bir şair ve edip olan Şâfî âlim Ebü's-Safâ es-Safedî (ö. 764/1363) bu Şerh için "Serûcî onu saçılmış inciler gibi faydalı bilgilerle doldurmuştur"⁷⁶ diyerek şerhin önemini veciz bir dille ifade etmiştir.

⁶⁹ Bu konuda daha fazla örnek için bk. Aynî, *el-Binâye*, 1/273, 317, 318, 320, 321, 326, 367; 2/31, 54, 117, 133, 207.

⁷⁰ Örnek olarak bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/353; 2/457; 3/173; 4/151; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/208; 3/62132, 136; 4/49; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 1/278. Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gurerü'l-ahkâm* (Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/20, 28, 44, 189, 343, 581 vd.; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 1/640, 659; 2/59, 153, 197, 202.

⁷¹ Örnekler için bk. İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdis'l-Hidâye*, 1/171; 2/239; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 41; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/528.

⁷² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Osmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Evibetü'l-murdiyye fî mâ süile's-Sehâvî anhî mine'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (b.y.: Dâru'r-Râye, 1418), 1/380.

⁷³ Ebü Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîl fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Muhammed Tamer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/376, 533; 2/22, 76.

⁷⁴ Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/71; 4/99.

⁷⁵ Örnekler için bk. İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdis'l-Hidâye*, 1/171; 2/239; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, 41; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/528; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 1/300;

⁷⁶ Safedî, *A'yânü'l-asr ve A'vânü'n-nasr*, 1/160.

Sonuç

Hanefî mezhebinin en önemli ve en çok rağbet gören eserlerinden biri sayılan Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yazılmış en kapsamlı şerh olan *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye* müellifi Serûcî belli dönemlerde Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletinin hâkimiyeti altında bulunmuş olan Harran civarında Serûcî'da büyümüş ve aynı zamanda Memlûkler dönemini idrak etmiş Hanefî fakihlerinden biridir. O, 15 yaşına kadar tarihte "el-Cezîre Bölgesi" olarak adlandırılan Harran civarında muhtemelen Hanbelî fakihlerden fıkıh tahsil ederek Hanbelî mezhebini benimsemiş, 14-15 yaşlarında iken önce Şam'a giderek Hanefî fakih Hılâtî ile tanışıp ondan ve ders aldığı diğer Hanefî hocalarından etkilenerек Hanefî mezhebine geçmiştir. Hanefî mezhebine geçtikten sonra Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sini ezberlemiş sonra tahsiline devam etmek için Mısır'a gitmiştir. Burada bir taraftan *Hidâye* üzerinde yoğunlaşmış bir taraftan da Sâlihiyye, Nâsırıyye, Süyûfiyye, Erkesiyye medreselerinde ve İbn Tolun Camii'nde dersler vermiştir. *el-Hidâye* üzerinde uzun süre çalıştıktan sonra *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye* adıyla bir şerh yazmaya başlamış ve altı cilt hâlinde "*Kitabü'l-eymân*" bahsine kadar onu yazmış fakat tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Mısır'da tedris ve telif çalışmaları yanında vefat edinceye kadar uzun süre kâdîlkudâtlık vazifesi de yapmıştır. Bu vazifesinden iki kere azledilip tekrar göreve iade edilmiş fakat son görevinden alındığında maddi sıkıntı içerisine düşmüş ve kimseden yardım göremeyince üzüntüden hastalanıp 73 yaşında iken Süyûfiyye Medresesi'nde vefat etmiş ve Kahire'de İmam Şâfiî'nin kabri civarındaki türbesine defnedilmiştir.

Serûcî, 10'dan fazla eser yazmakla beraber daha çok *el-Hidâye* üzerine yazdığı *Gâyetü's-Serûcî* diye meşhur olan bu eseriyle tanınmıştır. Bu eser Hanefî fakihler yanında başka mezheplere mensup fakihlerin de başvurduğu bir kaynak olmuş ve başta Hanefî fakihler olmak üzere diğer mezheplerin fakihleri tarafından üzerine sayısız atıflar yapılmıştır. Şerhi önemli kılan özelliklerden biri de Hanefî mezhebinin muteber eserlerinden olup fakihler arasında en çok rağbet gören *el-Hidâye*'deki kapalı ifadeleri açıklayarak eksik bırakılan hususlarını tamamlaması, hatalarını tashih etmesi, örneklerini çoğaltması ve delillerini tenkit ve tashih etmiş olmasıdır. Onu önemli kılan hususlardan biri de başta Hanefî âlimler olmak üzere Hanefîlerin görüşlerine müracaat etme ihtiyacı duyan farklı mezheplere mensup fakih ve usulcülerin başvurduğu bir kaynak olması ve üzerine yapılan atıfların çokluğudur. Onu önemli kılan hususlardan biri de bu eserin üzerine, haşiyeler, ta'likler ve ihtisarlar yazılması aynı zamanda eksik kalan kısımlarının İbnü'd-Deyrî tarafından "*Kitabü's-siyer'in*" mürtedle ilgili bölümüne kadar müellifin metodu

takip edilerek altı ciltlik hacimli bir tekmile yazılmış olmasıdır. Serûcî vefat ettiği zaman âlimlerin “*Hanefîlerin imamı, üstadlarının üstadı öldü*” diyerek ona karşı hüsnü şehadette bulunmaları da onun ve yazdığı eserin önemini gösteren hususlardan biridir. Eserin önemi ve özelliği hakkında belki de en belirleyici ve en güzel tasvir hem bir tarihçi hem de bir şair ve edip olan Şâfiî âlim es-Safedî'nin “Serûcî bu eserini saçılmış inciler gibi faydalı bilgilerle doldurmuştur” nitelemesidir. Bu niteleme karşısında Serûcî'nin *el-Gâye* adlı eserinin şerh geleneği içerisindeki yeri hususunda başka söze hacet olmadığı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1987.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin Bedreddîn. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Berki, Ali Himmet- Keskiöğlu, Osman. *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*. Ankara: TDV yayınları, 2005.
- Dağ, Mehmet. “Bâbertî'nin “Hâşiyetü Keşşâf” Adlı Eseri -Üslubu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiyeye Geleneğindeki Yeri-”. Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu. Bayburt: Bayburt Üniversitesi yayınları, 2010. (502-514).
- Habergetiren, Ömer Faruk. “İlk Mufasssal Hidâye Şerhi: Ebu'l-Abbâs es- (637/1239-1310) Hayatı ve Eserleri”. *Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26(2011). 101-116.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebî'l-İz. Sadruddîn Ali b. Ali el-Hanefî. *et-Tenbîh alâ Müşkilâtî'l-Hidâye*. thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhâri*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdis'l-Hidâye*. thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el- Askalânî. *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el- Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine*. thk. Muhammed Abdü'l-muîd Dâni. Saydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1972.

- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî fikhü'l-İmam Ebû Hanîfe*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Nuceym, Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azüv 'İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdî ez-Zâhirî el-Hanefî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- Kallek, Cengiz. "Hasrî, Mahmûd b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadağ, Bekir. "Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri". *GİBTÜ İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* (2/2 (2021).
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah el-Kustantinî Hacî Halîfe. *Keşfü'z-zunû an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Eyyüp Said. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdüfettâh Muhammed Hulv. Rıyâd: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1988.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Mısır: Dâru's-Saâdeh, 1324.
- Mergînânî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, ts.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gururü'l-ahkâm*. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkâdir. *Muhtârû's-sihâh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Ru'aynî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb. *Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd Ebû Amse, Muhammed Mev'ûd. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Savaş, Rıza. "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (İzmir: 1995).
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Osmân b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-murdiyye fî mâ süile's-Sehâvî anhü mine'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. b.y.: Dâru'r-Râye, 1418.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Osmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmî' li ehli'l-karnî't-tâsi'*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Serahsî, Ebû Sehl Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şeşen, Ramazan. "Harran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. (16/237-240).
- Şilbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yûnus. *Hâşiyetü's-Şilbî. Zeylaî'nin Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* adlı eseri içindedir. Kâhire: Bulak, 1313.
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin *el-Hidâye'si* ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (2014). 279-321.
- Tâkânî, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. Abbâs b. İdrîs. *el-Muhît fî'l-lügah*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Temîmî, Takîyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyyeh*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Kahire: Dâru'r-Rifâ'î, 1970.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhammed Tamer. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ahâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ahâdîsi'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. B.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Sivas Burûciye Medresesi'ne Dair Bazı Arşiv Belgeleri

Doç. Dr. Nevzat SAĞLAM*

Giriş

Anadolu Selçukluları, ilmi teşvik ve yaygınlaştırmak amacıyla başta Konya olmak üzere Kayseri, Sivas, Sinop ve Amasya gibi şehirlerde medreseler inşa etmişlerdir. Bu eserlerden bir kısmı, Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra da birer ilim merkezi olarak faaliyetlerini devam ettirmiştir. Türkistan ile Anadolu arasındaki ilim ve kültür köprüsünün Konya'dan önceki önemli duraklarından birini Sivas oluşturmaktaydı. Aynı zamanda Moğol zulmünden kaçan birçok âlimin de sığınaklarından biri Sivas olmuştur.¹

III. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde (1266-1284)² Hemedanlı Hibetullah oğlu Muzafferuddin Burûcerdi tarafından 670/1271 senesinde Sivas'ta Medreseler Sokağı'nda Çifte Minareli Medrese yakınında inşa edilen Anadolu ve Sivas'ın en önemli yapılarından biridir.³ Burûciye, Gökmedrese ve Çifte Minareli Medrese'nin üçü aynı tarihte (1271) inşa edilmişlerdir.⁴ Burûciye Medresesi'nin mimarı bilinmemekle birlikte, bina eden el-Burûcerdi'nin ismine izafetle Burûciye olarak meşhur olan medrese, Selçuklu döne-

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0733-8939

¹ Abdullah Kaya, "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmî Hayat ve İlmî Adamları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal Of International Social Research* 1/2 (2008), 217.

² Anadolu Selçuklu Sultanı IV. Rükneddin Kılıcarşan'ın 1266 yılında öldürülmesi üzerine çocuk yaştaki oğlu III. Gıyâseddin Keyhusrev tahta oturmuştur (1266-1282), bilgi için bk. Ali Sevim, "Keyhusrev III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/350-351; Yasemin Aktaş, "Anadolu Selçuklu Sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Saltanatının İlk Yılları", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (Aralık 2015), 200.

³ 1321/1903 Tarihli Sivas Salnâmesi, 209; Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/49; Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 9/4 (1951), 453; Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 1/92; Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni* (İstanbul: Sema Yayınevi, 2006), 619; Kucur, *Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları*, 36; Şaman Doğan, "Anadolu Selçuklu Medreseleri", 523; İsmail Çiftçioğlu, "Türkiye Selçukluları ve Beylikler Döneminde İlmî Teşvik, İlmî Adamlarını Himaye Etme Anlayışı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies* 6/1 (2006), 36.

⁴ Mustafa Demir, *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005), 181.

mi mimari eserleri arasında tarihî kıymeti yüksek bir yapıdır.⁵ İnşa ettirdiği medreseden varlıklı bir olduğu anlaşılan Burûcerdî'nin Selçuklu Devleti'nde hangi mevkide olduğu konusunda bilgi yoktur.⁶ Asırlarca pozitif ilimlerin okutulduğu⁷ medresenin mimari açıdan önemi ise Anadolu'da örnekleri görülen eyvanlı medreselerin mükemmel bir sentezi olmasından ve bütünlük arz eden örnek mimarî yapılardan sayılmasından kaynaklanmaktadır.⁸ Yapısal olarak incelendiğinde hücreler/odalar medresede kalan öğrencilere ait özel mekân sayılırken eyvanlar, kışlık dershaneler, mescit ve türbe herkeşe açık olması bakımından kamusal alan olarak tanımlanabilir. Yapı ara/ana mekânlara göre bölgelere ayırıldığında, doğu cephesindeki ana eyvan ile iki yanındaki kışlık dershaneler ana mekânı oluşturmaktadır.⁹

Medresenin Vakfiyesi

Sivas'ta Eski Kale'de (Kal'a-i atık), Saray yakınında yer alan Burûciye Medresesi'nin elimizde yazılı bir vakfiyesi yoktur. Bir vakıf eseri olarak yapıldığı anlaşılan, ancak elimizde vakfiyesi bulunmayan Burûciye Medresesi'nin birçok yerinde madalyonlar içerisinde "vakfiye özeti" olarak tanımlanan kitabe bulunmaktadır.¹⁰ Bu kitabeden sağında (güneyinde) mescit, solunda banisinin gömüldüğü türbe¹¹ ve bir kütüphane bulunduğu, ayrıca bunlara ilaveten bazı yapılar da olduğu anlaşılmaktadır.¹² İslam âlemindeki diğer medreselerde olduğu gibi Burûciye Medresesi'nde de kütüphane olması geleneğe uygun bir durumdu.¹³ Medresenin kapısının üzerinde ve diğer kısımlarında yer alan madalyon şeklindeki kitabelerden medrese hakkında bilgi

⁵ Turan, "Selçuklular", 453; Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/49; İsmail Hakkı Uzunçarşılı-Rıdvan Nafiz, Sivas Şehri (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 108. Türbenin duvarındaki yazıda, "burası âciz, hizmetkâr, garip Muzaffer b. İbâdullah el-Mufaddal Burûcerdî'nin kabridir. Allah günahlarını mağfîret eylesin" ibaresi bulunmaktadır, bk. Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/54.

⁶ Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 112; Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/54.

⁷ Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları* (Sivas: Özbelsan Yayınları, 1995), 106.

⁸ Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/57; Denizli, *Sivas Tarihi*, 111.

⁹ Dilara Merve Kelkit, "Sivas Kentindeki Anadolu Selçuklu Medreselerinin Bir Yöntem Denemesi ile İrdelenmesi", *Journal of Architecture, Arts and Heritage* (JAH) 1/2 (2023), 91-102.

¹⁰ Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 109-111; N. Burhan Bilget, *Sivas'ta Burûciye Medresesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991), 32-41.

¹¹ Anadolu'da mimari eser inşa ettirenlerin bu yapı içinde uygun bir mekâna defnedilme geleneği bulunmaktadır. Buna istinaden Burûciye Medresesi'nin bir odası banisinin gömülmesi için türbe olarak tahsis edilmiştir, bk. Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri, Selçuklu Dönemi* (Ankara: Güven Matbaası, 1986), 1/114.

¹² 1321/1903 Tarihli Sivas Salnâmesi, 209; Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/51; Uzunçarşılı - Nafiz, Sivas Şehri, 111-112; Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 1/90; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 19; Kucur, *Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları*, 12; Denizli, *Sivas Tarihi*, 112. Medresenin mimari özellikleri hakkında geni bilgi için bk. Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/49-57; Şaman Doğan, "Anadolu Selçuklu Medreseleri", 27-78; Kelkit, "Bir Yöntem Denemesi", 91-114; Caner - Bakırer, "Medrese ve Camilerde Portal", 13-30.

¹³ Osman Turan, "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", *Belleten* 11/42 (Nisan 1947), 202.

edinmek mümkündür. Medrese kapısının üzerinde sülüs hatla şu mealde bir hat bulunmaktadır: Bu mübarek medrese, Sultan Kılıçaslan'ın oğlu, nice fetihlerin sahibi, Gıyâseddin Keyhusrev'in –Allah devletini dâim kılsın- saltanatı döneminde, zayıf, bağışlayıcı olan Rabbinin rahmetine ve mağfiretine muhtaç kulu Muzafferuddin b. Hibetullah b. Muzaffer b. Abdullah el-Mufaddalî el-Burûcerdî -Allah onu, ana-babasını ve bütün müminleri bağışlasın-tarafından 670/1271-1272 senesinde inşa edilmiştir.¹⁴ Medresenin kapısının karşısında ve hücrelerin üzerinde besmeleden sonra, “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O’ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir. Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır” mealinde (Âl-i İmran 3/18-19) ayetler yazmaktadır.¹⁵ Kapının sağ ve solundaki hücrelerin üzerinde, Allah’a güvenen Muzaffer b. Hibetullah, Allah’a dayandım ve güvendim¹⁶, yücelik ve şeref ona mahsustur¹⁷ ifadelerinin devamında daire içinde “İlim talep etmek kadın erkek her Müslümana farzdır¹⁸, ilmin fazileti ve değeri bilgisizce yapılan ibadetten daha üstündür”¹⁹, anlamına gelen hadisler yer almaktadır.²⁰

Binanın cephesinde sağ ve sol taraftaki saçakları altında, besmeleden sonra şu mealde ibare yazılmıştır: Allah'ım! Dünya sevgisi ve dünyevi istek ve arzularım beni helak etti. ... Sen merhametlilerin en merhametlisisin. Yâ İlâhî! Bu makam senin rahmetine sığınanların, mağfiretini isteyenlerin makamıdır. Senin kudretin ve şanın yücedir.²¹

Medresenin İnşası

Medresenin avlusunda sekiz mermer sütuna dayanmış sekiz dairevi madalyon içinde şu mealde bilgiler yer almaktadır: Bu mübarek medresenin yapılmasını, ümmetin koruyucusu, Acem ve Arap sultanlarının seyyidi, İslam'ın ve Müslümanların yardımına koşan Ebu'l-feth Kılıçaslan oğlu Keyhusrev -Allah devletini ebedi kılsın, şanını ve sözünü yüceltsin-, bağışlayıcı Rabbinin rahmetine ve mağfiretine muhtaç, zayıf, fakir ... Muzaffer

¹⁴ Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, 109; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 32-33; Denizli, *Sivas Tarihi*, 109.

¹⁵ Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, 109; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 33-34.

¹⁶ “İşte ben hem benim hem sizin Rabbiniz olan Allah'a dayandım ...” ayetin bir kısmıdır, bk. Hûd 11/56

¹⁷ “... hâlbuki izzet, Allah'ın ve Resulünün ve müminlerindir ve lakin Münafıklar bilmezler” ayetinin bir bölümüdür, bk. Münâfikûn 63/8.

¹⁸ Ali el-Kârî, Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe, 537; İbn Mace, “Mukaddime”, 17.

¹⁹ Dârimî, “Mukaddime”, 32.

²⁰ Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 109; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 34-35.

²¹ Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 109-110; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 35.

b. Hibetullah b. Muzaffer b. Abdullah el-Mufaddalî el-Burûcerdî'ye –Allah onu, ana-babasını, bütün Müslümanları ve bu duaya âmin diyenleri bağışlasın- yaptırmasını emretmiştir.²²

Türbenin Kitabesi

Medresenin içinde banisi Muzaffer b. Hibetullah'ın türbesi bulunmaktadır. Türbenin kitabesinde besmeleden sonra şu mealde ifadeler bulunmaktadır: Allah'ım! Beni sana yaklaştıracak bir iyilik ve amelim yok. Burada acizliğim, yalnızlığım ve senin rahmetine olan ihtiyacım arttı. Garip hâlimde bana merhamet et. Kabrimde bana dost ve yoldaş ol. Yalnız sana güvendim, sana sığındım. Sen merhametlilerin en merhametlisi, ikramda bulunanların en cömert olanısın. Bu türbede yapayalnız, zayıf, aciz bir kul olan Muzaffer b. Hibetullah el-Mufaddalî el-Burûcerdî medfundur. Allah onu, ana-babasını ve bütün Müslümanları bağışlasın. Allah onu ebedi mutluluk ve Cennetle mükâfatlandırısın. Kabrinde onu yalnız bırakmasın, yâr ve yardımcısı olsun. Kitabenin sonunda, kim benim bu türbemi ve mezarını değiştirirse onun hasmını Allah olsun. Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların gazabı/laneti onun üzerine olsun.²³ Vakfiyesinin bir özeti mahiyetinde olan madalyonlardaki bilgilerden vakıfta bir müderris, üç müderris yardımcısı, otuz fakih, dört hafız, bir imam, bir müezzin ve bir kütüphaneci tayin ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Vakfa İlbeyli nahiyesine bağlı Eski köy vakfedilmiştir.²⁵ Ayrıca vakfın bir imareti bulunduğu, tapu tahrir defterlerindeki kayıtlardan Burûciye Medresesi vakfına ait Haldı/Kaldı, Kızılkışla Karacaviran (Beydiğin), İnçeğa, Akpınar, Kürk/Kerek, Yam isimli köylerin de medrese vakfına ait olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Muhtemelen okunamayan diğer madalyonlarda da vakfa ait başka bilgiler de bulunmaktadır.

Vâkıfın Şartları

Medrese avlusuna girişte sağ tarafta bulunan madalyonlarda vâkıfın şartlarına dair bazı bilgiler yer almaktadır.

Buna göre bir müderris, üç muîd/müderris yardımcısı, fukahadan otuz, dört hafız, bir imam, bir müezzin ve kütüphane/hizânetü'l-kütüb için bir

²² Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 110-111; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 36-38; Denizli, *Sivas Tarihi*, 110-111.

²³ Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, 112; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 38-39; Denizli, *Sivas Tarihi*, 110-111.

²⁴ Denizli, *Sivas Tarihi*, 111.

²⁵ Denizli, *Sivas Tarihi*, 111.

²⁶ Müjân Uçar, "Sivas'ta Bir Medeniyet Burcu, Burûciye Medresesi", *Hayat Ağacı* 35 (2018), 43-44.

görevli tayin etmiştir. Vâkıf (Allah ona rahmet etsin) bu mübarek medrese için İlbeyli nahiyesinde Eski köyünü vakfetmiştir.²⁷ Her ne kadar Burûciye Medresesi vakfiyesi elimizde olmadığından gelirleri hakkında kesin bilgilere sahip değilsek de Sivas'ta gelir kaynakları açısından en zengin vakıflar arasında Sâhibiye, Şifâiye medreseleri²⁸ arasında Burûciye Medresesi vakfı da zikredilmektedir.²⁹

Eskikale Mahallesi'nde inşa edilen ve Hacı Maksud/Hoca Mesud Medresesi olarak da bilinen³⁰ Burûciye Medresesi, farklı zamanlarda onarımlar görmüş ve günümüze kadar ulaşmış tarihî eserlerdendir.³¹ Timur'un Sivas'ı istilası sırasında da tahribata uğramış olan medrese güzelliğini ve ihtişamını kaybetmiştir.³² Ayrıca 1668, 1695, 1754 ve 1794 yıllarında Sivas ve yakın çevresinde ağır hasarlara yol açan depremler de tarihî yapılara büyük zararlar vermiştir.³³

Burûciye Medresesi'nin bazı kaynaklarda adı geçen Medrese-i Selçuki'nin yerine inşa edildiği görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Aynı yerde Nizâmeddin Yağbasan tarafından medreseyle birlikte bir de tekke yaptırıldığı, zamanla harap hâle gelen bu iki yapının yerine Burûciye Medresesi'nin inşa edilmiş olabileceği belirtilmiştir.³⁴

Osmanlı, Selçuklu ve Beylikler döneminde kurulmuş olan vakıfları korumuş, hizmetlerinin ve faaliyetlerinin devamına imkân vermiştir. Burûciye Medresesi de dâhil Selçuklu döneminden intikal eden eserler, "asâr-ı nâdire-i Selçukiye" olarak adlandırılmıştır.³⁵ Burûciye Medresesi de bir vakıf eseri olarak işlevini asırlarca sürdürmüştür. Medreseye müderris, vakfa mütevelli ve mescidine imam tayinine ilişkin arşiv belgeleri de bu hususu teyit et-

²⁷ Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 111-112; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 40-41; Denizli, *Sivas Tarihi*, 111.

²⁸ Şifâiye medresesi olarak bilinen bu eser, hakikatte medrese olmayıp kapısının üzerindeki kitabeden de anlaşılacağı üzere Anadolu Selçuk Sultanı İzzeddin Keykâvus tarafından (614 H) yaptırılan bir (Dârüssıhha) hastanedir, bk. Sedat Çetintaş, "Sivas Şifâyesinde Yaptırılan Hafriyat", *Belleten* 3/9 (1939), 61.

²⁹ Ömer Demirel, *Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 115-116.

³⁰ Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/49; Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, 108; Bilget, *Burûciye Medresesi*, 1.

³¹ Medresenin 1956-1968 yıllarında yapılan onarımında düzeltilmesi mümkün olmayan hatalar yapıldığına ve benzer tarihî eserlerin onarımında dikkat edilmesi gereken hususlara dair bilgi için bk. Zeynep İnan Ocak - Gülsün Tanyeli, "Burûciye Medresesi'nin 1956-68 Restorasyonu Üzerinden Türkiye Koruma Tarihinin Kısa Bir Okuması", *Vakıf Restorasyon Yıllığı* 19 (2019), 43.

³² 1321/1903 Tarihli Sivas Salnâmesi, s. 209; Ömer Demirel, "Sivas'ın Timur Tarafından Zaptı ve Yağmalanması", *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şeref Boyraz (Sivas: Sivas Hizmet Vakfı Yayınları, 2003), 35-36-36.

³³ Ocak-Tanyeli, "1956-68 Restorasyonu", 44; N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, *Türkiye'de ve Komşu Bölgelerde Sismik Etkinlikler: Bir Tarihî İnceleme, 1500-1800*, çev. M. Umur Koçak (Ankara: Tübitak, 2006).

³⁴ Sözen, *Anadolu Medreseleri*, 1/92-93.

³⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektûbî [DH.MKT]*, No. 2483, Gömlek No. 34. 12 Mayıs 1901; Demirel, *Vakıfların Rolü*, 69.

mektedir. Medrese vakfına tahsis edilen köyler aynen korunmuş ve gelirleri vakfa teslim edilmiştir. Yam (Bam) köyü gelirinin yarısı,³⁶ İmaret ve Gerve köylerinin ise gelirlerinin tamamı medreseye ait idi.³⁷ 934/1528 tarihli tahrir defterine göre, Anadolu'nun değişik vilayetlerinde faaliyet gösteren medreseler arasında Burûciye Medresesi'nin de bulunduğu ve Seydi Ali isimli şahsın dört yıl müderrislik yaptığı görülmektedir.³⁸ Selçuklular döneminde 30 öğrencisi³⁹ 19. yüzyıl başlarında ise medresede 20 talebe bulunmaktaydı.⁴⁰ Osmanlı döneminde birçok âlimin yetiştiği medresede Sivaslı meşhur âlim, şair Sarıhatip-zâde Müftü Numan Efendi de eğitim görmüştür.⁴¹

Burûciye Medresesi'nin Sivas'ta bulunan Şifâiye ve Çifteminare medreselerinin onarımıyla ilgili ihale yapılmış ve bu ihale Maliye Bakanlığı'nın uygun görmesiyle 19 Şubat 1957 tarihinde kabul edilmiştir.⁴² Burûciye Medresesi'nin, Millî Eğitim Bakanlığı Eski Eserler Genel Müdürlüğü tarafından 1956 senesinde rölövesinin yapılmasına karar verilmiş, 1958'de restorasyonuna başlanmıştır.⁴³ Restorasyonun tamamlanması işi, 1960 senesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bırakılmıştır. Medrese, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıflar Meclisi'nin 21 Temmuz 1986 tarihinde aldığı karar doğrultusunda müze olarak kullanılmak üzere 10 yıl süreyle yıllık 72 bin TL karşılığında Kültür ve Turizm Bakanlığı'na tahsisine 25 Eylül 1986 tarihinde karar verilmiştir.⁴⁴ Restorasyonu tamamlandıktan sonra 1967 senesinden 1988 senesine kadar müze olarak hizmet etmiş, 1992'ye kadar da müzenin dernek merkezi olarak kullanılmıştır. Hâlen Sivas Müzesi'ne bağlı taş eserler müzesidir.⁴⁵ Çeşitli toplantılara ev sahipliği yapmakta iken⁴⁶ daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmiş, medresenin ruhuna uygun programlar yapılması planlanarak Sivas Müftülüğü Burûciye Medresesi İlim ve Kültür Merkezi olarak isimlendirilmiştir.

³⁶ İnan Demirtaş, *19 Numaralı Sivas Tahrir Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa, 2011), 155.

³⁷ Demirtaş, *Sivas Tahrir Defteri*, 137, 181.

³⁸ Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayetleri Medreseleri ve Müderrisleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 11/1 (Haziran 1996), 165.

³⁹ İbrahim Balık, "Sivas Gök Medresenin Türkiye Selçuklu Eğitimindeki Yeri ve Önemi", *Selçuklular Döneminde Sivas*, ed. İbrahim Yasak (Sivas Valiliği, 2006), 262; Kaya, "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmi Hayat ve İlim Adamları", 220.

⁴⁰ Demirel, *Vakıfların Rolü*, 152.

⁴¹ Salih Şahin, "Sarıhatipzâde Seyyid el-Hac Numan Efendi", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile: Sarıhatipzâdeler*, ed. Âlim Yıldız (Sivas: Burûciye Yayınları, 2011), 180.

⁴² Cumhurbaşkanlığı (BCA), No. 145-112-12.

⁴³ Restorasyonla ilgili yapılan hatalara ilişkin ayrıntılı teknik bilgi için bk. Ocak - Tanyeli, "1956-68 Restorasyonu", 37-55.

⁴⁴ Cumhurbaşkanlığı (BCA), No. 563-523-9.

⁴⁵ Bilget, *Burûciye Medresesi*, 42.

⁴⁶ <http://www.buruciye.com.tr/sektorler/Detay/15>. Erişim 04.11.2023.

Arşiv Belgelerinde Burûciye Medresesi

Burûciye Medresesi vakfına başta mütevellî tayini olmak üzere müderris, muîd (müderris yardımcısı), imam, kayyım, türbedar gibi görevlilerin tayinlerine ilişkin belgelere rastlanmaktadır. Bu belge ve bilgiler, Burûciye Medresesi vakfının Osmanlı döneminde faaliyetlerini devam ettirdiğini de göstermektedir.

Medrese Vakfına Görevli Atamaları

Medrese vakfında tevliyet, müderrislik ve imamet gibi görevleri yürütenler kendi rızalarıyla görevlerini oğullarına veya başkasına devretmek istediklerinde yerel mahkemeye müracaat ederlerdi. Kadı/nâib tarafından merkeze yazılan bu talepler üzerine öncelikle bir usulsüzlük olup olmadığı ruûs⁴⁷ defterlerindeki kayıtlardan incelenirdi. Görevi devretmek isteyeninin elindeki berat⁴⁸ alınır, görev tevcih edilen kişi/kişiler için yeni berat düzenlenirdi.

Mütevellî Tayini

Burûciye Medresesi vakfının senelerdir tevliyetini yürüten Abdullah Efendi, artık iyice yaşlandığından görevini yürütemez hâle gelmiştir. Bu sebeple kendi rızasıyla görevini torunu Abdüllatif Efendi'ye devretmiş ve elindeki beratını mahkemeye teslim etmiştir. Tevliyet görevini yürütmeye kabiliyetli olduğu belirtilen Abdüllatif Efendi'ye berat verilmiştir.⁴⁹

Vakfın tevliyeti konusunda birtakım anlaşmazlıklar yaşandığı anlaşılmaktadır. Vakfın mütevellisi Abdüllatif'in vefatı üzerine oğlu Abdullah ile Ömer isimli şahıs arasında problem çıkmıştır. Abdüllatif'in vefatından sonra onunla hiçbir yakınlığı bulunmayan Ömer, bir yolunu bularak tevliyeti kendi adına tevcih ettirmiştir. Bunun üzerine oğlu Abdullah, tevliyete hak sahibi olduğunu, bu görevi yürütebilecek, vakfı zarardan ve harap olmaktan koruyabilecek, vakfa hizmet edebilecek vasıfları haiz bulunduğunu belirterek tevliyetin Ömer Efendi'den alınarak kendisine tevcihini talep etmiştir. Abdullah'ın talebi üzerine 10 Cemâziyelevvel 1202/17 Şubat 1788

⁴⁷ Osmanlı bürokrasisinde 16. yüzyıl sonlarına kadar bazı resmî tayin ve tevcihlerin kaydedildiği defterleri ifade etmektedir, bk. Recep Ahışalı, "Ruûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/272-273.

⁴⁸ Osmanlı döneminde bir memuriyete tayin, bir gelirin tahsisi, bir imtiyaz veya muafiyetin verildiğini gösteren ve padişahın tuğrasının bulunduğu belgedir. Verilen berat, tuğranın sahibi olan padişahın saltanatı süresince geçerli olup, padişah değişikliğinde geçerli sayılması için "tecdid/ edilir, yenisi verilirdi, bk. Mübahat S. Kütükoğlu, "Berat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/472-473.

⁴⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Mektûbî [DH.MKT]*, No. 2437, Gömlek No. 56. 11 Aralık 1900.

tarihinde vakfın tevliyetinin, babasından sonra Abdullah'a verilmesi uygun görülmüştür.⁵⁰ Bunun üzerine Ömer Efendi, tevliyet kendisine verildiği hâlde kaza nâibinin rüşvet karşılığında tevliyeti, üzerinde/uhdesinde vakfa ait başka görevler de bulunan Abdullah'a tevcih ettirerek mağduriyetine sebep olduğunu iddia etmiştir. Sivas'ın ulema ve ileri gelenlerinin şahadeti ve Şeyhülislam Mehmed Kâmil Efendi'nin (1728-1801) işaretleriyle vakfın tevliyeti, Abdullah'tan alınarak tekrar Ömer Efendi'ye verilmiştir.⁵¹

Arşiv belgelerinde yer alan ifadelerden görev tevcih edilecek kişilerde ehliyet ve liyakat arandığı anlaşılmaktadır. Sivas'ta Ahmed Bey Kalesi'nde Burûciye Medresesi vakfına mütevellî olan Mehmed Efendi'nin vefat etmesi üzerine boş kalan tevliyet görevi, ehliyetine binaen Abdülkadir Efendi'ye verilmiştir.⁵²

Burûciye Medresesi vakfında tevliyet ve müderrislik, Sâhibiye Medrese ve Mescidi vakfında müderrislik, Şifâiye Medresesi vakfında nezaret, Alâeddin Camii vakfında tevliyet ve hitabet cihetlerine sahip olan Sivas Müftüsü Mehmed Tahir Efendi, geride evlat bırakmadan vefat etmiştir. Söz konusu cihetlerden bazısında kendisiyle de ortak olan biraderinin oğlu Abdullah Efendi'nin her yönüyle ehliyet ve liyakat sahibi olduğu belirtilerek amcası Mehmed Tahir Efendi'nin vefatıyla münhal kalan cihetlerin/vazifelerin ona tevcihi, Alâeddin Paşa tarafından talep edilmiştir. Şems-i Sivâsî sülalesinden olan ve bütün Sivashlıların kendisine hürmet gösterdiği Şeyh Ahmed Efendi ile şehrin ileri gelenleri, Sivas'ın köklü hanedanından Mehmed Tahir'in geride yeğeninden başka kimse bırakmadığından haneleri kapanmasın diye söz konusu görevlerin Abdullah Efendi'ye tevcihi konusunda fikir birliği ettiklerini bildirmişlerdir. Bu çerçevede Sivas nâibi tarafından verilen on iki ilam, Alâeddin Paşa tarafından takdim edilmiştir. Esasen sayılan cihetler her ne kadar çok görünüyorsa da incelendiğinde tamamının gelirinin hanedan-zadeye bir iyilik ve lütuf kabilinden olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca Alâeddin Paşa, talebinin kabul edilmesinin kendisi için bir ihsan olacağını da vurgulamıştır.⁵³

⁵⁰ Şeyma Arıkan, 3 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin (h.1202-1203/m.1788-1789) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 67. Tezde önemli okuma ve imla hataları bulunmaktadır.

⁵¹ Arıkan, 3 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili, 205-206.

⁵² Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emîrî Sultan Mehmed IV [AE.SMMD IV], No. 5, Gömlek No. 515. 18 Şubat 1678.

⁵³ BOA, C.MF, No. 44, Gömlek No. 2152. 13 Şubat 1815.

Mütevellilerin Suiistimalleri İddiası

Sivas'ta bulunan Selçuklu eserlerinden Sâhibiye, Şifâiye ve Burûciye medreselerinin tevliyeti vaktiyle her nasılsa Selçuklu ile hiçbir şekilde bağı olmayanların eline geçmiştir. Bu vakıfların mütevellileri de tevliyeti hizmet olarak değil, me'kel/arpalık/yemeklik/kolay geçim kaynağı edinmişlerdir. Seksen bin kuruştan fazla gelire kanaat etmeyip, medreselerin tarihî kıymeti haiz nakışlı ve sanat eseri hüviyetindeki değerli duvarlarını tahrip ve imhaya kalkışmışlardır. Şahsi menfaatlerine bunları feda etmeye kalkışmışlardır. Bir Hristiyan evinde sakladıkları bu duvarları, bin sekiz yüz liraya satmak üzere bazı yabancılarla anlaşmışlardır. Tarihî taşlar, Samsun'a götürülmek üzere iken evkaf muhasebecisi tarafından ortaya çıkarılmış ve tarihî taşlar yerine konulmuştur. Şifâiye Medresesi içindeki medresenin banisine ait türbe üzerinde bulunan çok değerli çini kabartma tarihî kitabe/levhayı, tabloyu satmak üzere oldukları iddia edilmiştir. Tabloyu almış olan Meclis-i İdare üyelerinden vakfın mütevellisi Arif-zâde Nuri Efendi hakkında, adliyeye şikâyetle bulunulmuş, fakat hakkında kanuni bir işlem yapılmamıştır. Başında bulunduğu vakfın menfaatlerini koruması gereken mütevellilerin böyle hıyanete kalkışmaları görevden alınmalarını gerektirmektedir. Bu medreseler gibi sanat değeri ve tarihî kıymeti eşsiz eserleri en iyi şekilde korunmaları gerektiği açıktır. Bundan sonra bu vakıfların evkaf muhasebecisi tarafından idaresi uygun görülmüştür. Şifâiye Medresesi'nde türbe üzerindeki aşırılan tarihî tabloya/levhaya ilişkin kanuni işlemlerin derhâl başlatılması için konu, Adliye Nezaretî'ne bildirilmiştir. Mütevellilerin vakıfların işlerinden el çektilerinde vakıf işleri, evkaf idaresi tarafından üstlenilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan yerel mahkemeye müracaat edilmesi, mütevellilerin ihanetlerine ilişkin kanuni işlem başlatılması, suçu sabit olanların cezalandırılmaları icap ettiği vurgulanmıştır. Vakfın gelirlerinden ödenen öşür bedelinin de vakıf muhasebeciliği tarafından verileceği, Maliye Nezaretî'ne bildirilmiştir. Bundan sonra bu gibi tarihî eserlerin zayı olmaması konusunda gerekli hassasiyetin gösterilmesi istenmiştir.⁵⁴

Ancak yapılan tahkikat ve incelemede, tarihî tablonun tamir ve temizlik maksadıyla yerinden alındığı müteveli tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca söz konusu tarihî tablonun satılmasına ilişkin bir girişim ve çaba da görülmüştür. Buna rağmen yerel mahkeme tarafından gerekli inceleme ve soruşturma sürdürülmektedir. Vakıfların yönetiminin mütevellilerden alınarak evkaf

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* [C.MF], No. 38, Gömlek No. 1854; Konu dönemin yayın organlarından Tercümân-ı Hakikat Gazetesi'nde de yer almıştır, bk. Remzi Aydın, "Koruma Ve Yağma: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre Sivas'taki Selçuklu Eserlerinin Durumu", *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/23 (2014), 666, 672. (663-678).

muhasibecisine devredilmesine dair meselede tahkikat sonucunun beklenmesi uygun görülmüştür. Mütevellilerin suiistimallerine dair ortaya atılan iddia ve ithamın kasıtlı çıkarılmıştır. Ayrıca müteveli ve müderrislerin görevleri konusundaki gayret ve samimiyetleri bilinmektedir. Özellikle Şifâiye Medresesi müteveli ve müderrisleri hakkındaki söylentilerin sırf düşmanlık ve çekememezlikten kaynaklandığı, eşraf ve hatırı sayılır kimseler tarafından ifade edilmiştir.⁵⁵

Söz konusu iddia ile ilgili, belgelerde şu bilgilere de yer verilmiştir. Sivas'ta Selçuklu dönemi tarihî eserlerinden Şifâiye Medresesi'nde medresenin banisine ait türbenin kapısının üzerinde bulunan son derece değerli çini- li kabartma kitabelerin vakfın mütevellisi Arif-zâde Nuri Efendi tarafından söküldüğü, yerlerinin kireçle sıvanarak kapatıldığı belirtilmiştir. Bu fiil, ceza gerektiren bir suç olduğundan sanık hakkında Sivas Maarif İdaresi tarafından Nizâmîye Mahkemesi'nde hakkında dava açılmıştır. Ancak bazılarının araya girmesiyle beraat etmiştir. Adliye Nezareti'ne de yapılan başvuruda da değişen bir şey olmamıştır. Sivas Maarif müdürünün tarihî eserlerin korunması konusunda gösterdiği hassasiyet takdire şayandır. Bu meselede de gösterdiği dikkat de her türlü övgüye layıktır. Davanın Adliye Nezareti'nde tetkik edilerek gerekirse başka bir vilayette görülmesi hususunda gerekli girişimlerde bulunulması uygun görülmüştür.⁵⁶

Müderrislik Tevcihi

Burûciye Medresesi'nde müderrislik görevini deruhte eden Ömer Efendi, mahkemeye müracaatta bulunarak kendi rızasıyla vazifesini, her yönüyle ehliyet ve liyakatli olduğunu belirterek ulemadan oğlu Receb Efendi'ye devretmek istemiş, bunun üzerine Receb Efendi'ye müderrislik beratı verilmiştir.⁵⁷

Burûciye Medresesi vakfının dörtte bir müderrislik hissesine sahip bulunan Müderris Mehmed Tahir Efendi, beratını kaybettiğinden, talebine istinaden beratı yenilenmiştir.⁵⁸ Vakfın imamet cihetine sahip olan Hüseyin Efendi, mahkemeye başvurarak kendi rızasıyla görevini Mehmed ve Mehmed Emin efendilere devretmiştir. Görev tevcih edilenlere de yeni berat verilmiştir.⁵⁹

Burûciye Medresesi vakfının dörtte bir müderrislik hissesine mutasarrıf bulunan Ali Efendi, görevini kendi rızasıyla oğlu Ömer Efendi'ye devret-

⁵⁵ BOA, *DH.MKT*, No. 2483, Gömlek No. 34.

⁵⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Mektûbî [MF.MKT]*, No. 567, Gömlek No. 17. 6 Haziran 1901.

⁵⁷ BOA, *C.MF*, No. 184, Gömlek No. 9170. 9 Ağustos 1789.

⁵⁸ BOA, *C.MF*, No. 26, Gömlek No. 1263. 9 Ekim 1863.

⁵⁹ BOA, *C.MF*, No. 38, Gömlek No. 1854. 21 Temmuz 1803.

mek istediğini bildirmesi üzerine Sivas Nâibi Molla-zâde Mehmed Efendi, meseleyi merkeze arz etmiş ve Şeyhülislam Mehmed Şerif Efendi'nin işareti üzerine Ömer Efendi adına berat düzenlenmiştir.⁶⁰

Burûciye Medresesi vakfının dörtte bir müderrislik hissesine mutasarrıf bulunan Ömer Efendi, görevini kendi rızasıyla ulemadan ve liyakat sahibi kişilerden oğlu Receb Efendi'ye devretmek istediğini beyan etmiştir. Bunun üzerine Sivas Nâibi Molla-zâde Mehmed Emin Efendi, merkeze arz etmiş ve Şeyhülislam Mehmed Kâmil Efendi'nin işareti üzerine Receb Efendi adına berat verilmiştir.⁶¹

Burûciye Medresesi'nde ortaklaşa müderrislik vazifesine sahip olduğu Ömer Efendi'nin vefatıyla mahlûl kalan hissesinin Ahmed Efendi, kendisine tevcihini talep etmiştir. Akli ve naklî ilimlere sahip olduğu ve göreve layık olduğunun anlaşılması, kayıtlardan da talebine mâni bir durum olmadığının görülmesi üzerine diğer müderrislik hissesi de kendisine tevcih edilmiştir.⁶²

Medresenin müderris olan Ahmed Efendi, sahip olduğu dörtte bir müderrislik cihetini kendi rızasıyla ulemadan oğlu Hüseyin Efendi'ye devretmiştir.⁶³ Burûciye Medresesi müderrislik cihetinin yarı hissesine sahip bulunan Abdurrahman Halife'nin vefatıyla vazifesinin boş kalması üzerine oğulları Feyzullah ve Mehmed Nurullah'a ortaklaşa tevcih edilmesi gerekirken Nurullah sanki kardeşi yokmuş gibi vazifeyi kendi uhdesine tevcih ettirmiştir. Bunun üzerine söz konusu hissenin dörtte birinin Mehmed Nurullah'ın uhdesinden alınarak Feyzullah'a tevcihi kararlaştırılmıştır. Feyzullah Efendi'nin vazifesini ihmal etmemesi, aksi hâlde görevine son verileceği belirtilmiştir.⁶⁴ Müderrislik tevcihlerine bakıldığında görevin ya vefat veya kendi rızasıyla devretmek istemesi sebebiyle babadan oğula geçtiği görülmektedir.

Medrese vakfının dörtte bir müderrislik hissesi cihetinin Mehmed Nurullah b. Abdurrahman'ın üzerinde bulunmaktadır. Vakfın 1251/1836 senesi Mart'ından 1252/1838 senesi Şubat/ sonuna kadar olan döneme ait bir senelik hesapları görülmüş, 7.867,5 kuruş gelirleri, 7.867,5 kuruş da giderleri dolayısıyla gelir-giderin birbirine eşit olduğu anlaşılmıştır.⁶⁵

⁶⁰ BOA, C.MF, No. 67, Gömlek No. 3349. 7 Şubat 1813.

⁶¹ BOA, C.MF, No. 184, Gömlek No. 9170. 9 Ağustos 1789; BOA, C.MF, No. 133, Gömlek No. 6632. 10 Mart 1789.

⁶² BOA, C.MF, No. 8, Gömlek No. 993. 29 Aralık 1700.

⁶³ Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emîrî Sultan Abdülhamid I [AE.SABH II], No. 117, Gömlek No. 7918. 20 Ağustos 1776.

⁶⁴ BOA, AE.SMHD II, No. 29, Gömlek No. 1792. 21 Şubat 1836.

⁶⁵ BOA, C.MF, No. 63, Gömlek No. 3106.18 Temmuz 1839.

Tablo 1. Medrese Vakfının Gelir-Gider Durumu

Vakfın 1251-1252 Yıllarına (2 Yıllık) Ait Gelir-Gider Durumu⁶⁶	
Senelik geliri (Kuruş)	İki Senelik
1.869	3738
Medrese Caminin iki senelik masrafı	Medrese ve caminin iki senelik tamiri
1.856,5	1150
İmamet ve tevliyyete ayrılan hisse	Defter harcı iki senelik
810	15,5X2=31 kuruş
Maaşlar iki sene için	Masraflar toplamı
125,5X2=251 kuruş	7.867,5 kuruş

Mehmed Nurullah'ın vefatı sebebiyle boş kalan müderrislik cihetinin hak sahibi olarak oğulları Ebû Bekir, Mehmed Emin, Mehmed Raşid üzerine ortaklaşa tevcih edilmesi Sivas nâibi tarafından bildirilmiştir. Oğullarının her birisinin göreve ehil oldukları da sözüne itimat edilen kişilerce ifade edilmektedir.⁶⁷

İmamet Tevcihi

Medrese bünyesinde bulunan mescitte imamlık yapanlar bulunmaktaydı. Yaşlılık, hastalık veya diğer sebeplerle görevlerini kendi rızalarıyla oğullarına bırakanlar olduğu gibi vefat sebebiyle görev, varsa oğluna yoksa imamete ehliyetli başka birine devredilmiştir.

Medresesinin mescidinde bir akçe karşılığında imamlık yapan Hacı Mustafa vefat etmiş, görevi, 1108/1697 senesinde oğlu Mehmed'e tevcih edilmiştir. Aynı yıl imam olarak görevli bulunan Ahmed'in beratı da yenilenmiştir.⁶⁸ Bilindiği üzere beratlar, padişah değişikliklerinde yenilenmekteydi. Hacı Mesud Medresesi'nde (Burûciye) imam olmadığı, defter kayıtlarından vazifenin kimsenin üzerinde bulunmadığı anlaşıldığından Şaban 1203/1789'da üç akçe ücret karşılığında Seyyid Ahmed bin Hüseyin imamete tayin edilmiştir.⁶⁹ Medrese mescidinde imam olan Ahmed'in görevi, 1699'da mütevellî Abdullah'ın arzı üzerine aynı adı taşıyan (Ahmed) başka birine tevcih edilmiştir.⁷⁰

Sivas'ta Eski Kale'de bulunan Burûciye Medresesi vakfının imamet cihetine mutasarrıf olan Abdülbaki Efendi görevini layıkıyla yürütürken elinde bulunan imamet beratını kaybetmiştir. Bu sebeple mümkün ise yeni bir berat verilmesini istemiştir.⁷¹

⁶⁶ BOA, C.MF, No. 63, Gömlek No. 3106.18 Temmuz 1839.

⁶⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* [C.MF], No. 63, Gömlek No. 3106.18 Temmuz 1839.

⁶⁸ Salih Şahin, *Hurûfât Defterleri'ne Göre Sivas Sancağı Vakıfları (1696-1834) Metin ve İnceleme* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019), 269.

⁶⁹ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

⁷⁰ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

⁷¹ BOA, C.MF, No. 175, Gömlek No. 8720. 23 Ekim 1785.

Burûciye Medresesi vakfının mescidinde imamet vazifesini yürüten ulemadan Abdullah Efendi çok yaşlı olduğundan görevini oğulları Ahmed ve Abdurrahim'e kendi rızasıyla devretmek istemiştir. Oğulları, imamet görevini yerine getirebilecek ehliyetle olduklarından kendilerine berat verilmesini talep etmişlerdir.⁷²

Burûciye Medresesi vakfının mescidinde imamet vazifesinde bulunan Mehmed Efendi, kendi rızasıyla görevini ulemadan liyakat sahibi olan Hüseyin Efendi'ye devretmek istemiştir. Sivas Nâibi Müftü-zâde Abdurrahman'ın, bu talebi merkeze bildirmesi üzerine ruûs kayıtlarına istinaden Hüseyin Efendi adına berat düzenlenmiştir. Kimsenin imametine müdahale etmemesi emredilmiştir.⁷³

Burûciye Medresesi vakfının üçte bir hisse ile imamet cihetine sahip olan Ebû Bekir b. Nurullah, geride evlat bırakmadan vefat etmiş, yerine Sivas'ta Hoca Hüsam Mahallesi, üçüncü hanesinde iki numarada oturan askerlik yaşını geçmiş ve yapılan imtihanda ehliyetini ispat etmiş bulunan Abdurrahman b. Ataullah Efendi'ye tevcih edilmiştir.⁷⁴

Yine medrese vakfının imamet cihetinin üçte bir hissesine sahip Abdullah b. Halife'nin vefatı üzerine boş kalan imamet görevi, ehliyet ve liyakat sahibi oğlu Salih'e verilmiştir.⁷⁵

Burûciye Medresesi'nde bulunan mescitte üçte bir hisse ile imamet ciheti uhdesinde bulunan Mahmud Sadık, aynı camide imamlık yapan Abdullah'ın vefat etmesi üzerine mahlûl kalan hissenin kendisine tevcihini talep etmiştir. Talebi uygun görülerek kendisine berat verilmiştir.⁷⁶

Mehmed b. Seyyid Abdi, Burûciye Medresesi vakfından üçte bir hissenin yarısı ile imamet görevinde bulunan babası Seyyid Abdi'nin vefatıyla vazife kendisine tevcih edilmiştir. Ancak imamet cihetinin diğer yarısına sahip olan Mübarek b. Mahmud isimli şahıs, ehil olmadığını ve başka işlerle uğraştığını iddia ederek vazifeyi Abdurrahman'a verdirmiştir. Babasından sonra kendisine verilmesi gereken geçimlikten mahrum edildiğini dile getiren Mehmed b. Seyyid Abdi, bu hususun düzeltilmesi için mahkemeye müracaatta bulunmuştur. Bilirkişilerin, ehliyetinde ve görevi ifada bir eksiği olmadığını tasdik etmeleri üzerine imamet görevi yeniden kendisine verilmiştir. Fakat Seyyid

⁷² BOA, C.MF, No. 23, Gömlek No. 1111. 23 Eylül 1719.

⁷³ BOA, C.MF, No. 125, Gömlek No. 6238. 3 Ağustos 1803.

⁷⁴ BOA, C.MF, No. 40, Gömlek No. 1972. 26 Aralık 1860.

⁷⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîrî Sultan Mustafa III [AE.SMST. III]*, No. 362, Gömlek No. 28986. 24 Ekim 1771.

⁷⁶ BOA, C.MF, No. 58, Gömlek No. 2899. 24 Mart 1790.

Abdi vefat ettiğinde, Sivas Nâibi Mehmed Kâmil tarafından imamet ciheti, tekrar Mübarek Mahmud'a tevcih ettirilmiş ise de babalarından kendilerine verilmesi gereken imamet ciheti, Mübarek Mahmud'dan alınarak 1206/1792-1793 senesinde Mehmed ve kardeşi Ahmed'e tevcih edilmiştir. Ahmed'in hissesi mahlûl olduğunda da kardeşi Mehmed'e tevcih olunmuş, o da 18 sene tartışmasız mutasarrıf olmuştur. Ancak sonra hizmeti terk ediyor diye imamet görevi, Abdullah'a ve Abdullah'tan sonra Abdurrahman'a, daha sonra da oğulları Abdurrahman, Mehmed ve Mustafa'ya tevcih olunmuştur. Fakat imamet ciheti, adı geçen kişilerden alınarak Mehmed b. Abdi'ye tevcihi ferman olunmuştur. 24 Muharrem 1228/27 Ocak 1813 tarihli ruûs kayıtları gereğince tahsis edilmiştir. Bundan önce imam olanlar vazifesine nasıl mutasarrıf olmuşlarsa Mehmed b. Abdi de o şekilde mutasarrıf olacaktır. İmamet ciheti üzerlerinden alınanlar veya başkaları tarafından müdahale edilmeyecektir.⁷⁷

Mehmed Ragıb, müracaatta bulunarak Burûciye Medresesi vakfı camiiinde imamet cihetinin üçte bir hissesine sahip olan babası Mustafa Halife'nin vefatıyla boşalan cihetin, hak sahibi olarak kendisine verilmesi Sivas Kadısı Osman'ın mührüyle arz edilmişken, imamet cihetinin diğer hissesine sahip bulunan Mehmed b. Ali isimli şahıs görevi kendi adına kaydettirmiştir. Babasından intikal eden hissenin kendisine verilmesini ve uğradığı haksızlığın giderilmesini talep etmiştir.⁷⁸

Burûciye Medresesi vakfının imamet cihetine mutasarrıf bulunan Mehmed cahil, imamlık vazifesini yapacak ehliyet ve liyakate sahip olmadığı gibi kasaplık ve kahvecilik işleriyle uğraşmakta olup, görevini aksatmaktadır. Sözüne itimat edilir pek çok kişi tarafından da bilinen bu husus mahkemeye intikal etmiştir. Bunun üzerine imamet Mehmed'den alınarak ulemeden oluşan bir komisyon huzurunda imtihan edilerek ehliyeti sabit olan Abdullah'a tevcih edilmiştir.⁷⁹

Medresenin mescidinde imamet cihetinde hissedar olan Tokmakkapı Mahallesi'nden Kerimoğlu Hüseyin'in taşındığı ve Aziziye kazasında vefat ettiği haber alınmıştır. Vefatı doğru ise, imamet cihetinin tevcihi için geride kalan erkek evlatları hakkında 10 Ağustos 1902 tarihinde Nüfus Nezareti'nden bilgi istenmiştir. Bunun üzerine öncelikle Hüseyin'in ayrılmasıyla ilgili bilgi talebiyle yazı, Redif Taburu Binbaşılığına havale edilmiştir.⁸⁰

⁷⁷ BOA, C.MF, No. 67, Gömlek No. 3349. 7 Ocak 1818.

⁷⁸ BOA, C.MF, No. 4, Gömlek No. 175. 26 Aralık 1693.

⁷⁹ BOA, C.MF, No. 75, Gömlek No. 3742. 28 Mayıs 1809.

⁸⁰ Feyzullah Sağ, *200 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirme* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 141-142.

Vakfa ait diğer görevler konusunda da mahkeme kayıtlarına giren meseleler olmuştur. Debbağ-zâde Hacı Ali uhdesinde bulunan müderrislik vazifesi Mehmed Şükrü ile kardeşi Ahmed Hamdi arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bunun üzerine 24 Haziran 1902 tarihli belgeye göre vazife, nüfus kayıtlarından daha büyük olduğu anlaşılan görev Mehmed Şükrü'ye tevcih edilmiştir.⁸¹

Bütün bu bilgilerden gerek kardeşler gerek birbiriyle akrabalık bağı bulunmayanlar arasında görev tevcihleri konusunda birçok anlaşmazlıklar yaşandığı anlaşılmaktadır. Mahkemeye intikal eden bu problemler, vazifenin ehliyet ve liyakat sahibi olmak şartıyla vefat edenin oğlu/oğullarına verilerek çözüme kavuşturulmuştur.

Kayyım Ataması

Medrese mescidinde imamın yanı sıra temizlik görevini yerine getiren kayyımlar da vardı. Mescitte bir akçe ile kayyım olan Hacı Mustafa'nın vefatı üzerine vazifesi 1109/1697'de Ahmed'e verilmiştir. Medrese vakfının Yıldızeli'ye bağlı Sekülü mezrası gelirlerinde bir akçe vazife ile kayyım olan Ahmed'in beratı, 1116/1704 senesinde yenilenmiştir.⁸²

Türbedar Tayini

Vakfiye özeti mahiyetindeki kitabelerde yer alan bilgilerden de anlaşıldığı üzere medresenin banisi Muzafferuddin b. Hibetullah el- Burûcerdî buradaki türbede medfun bulunmakta ve burada türbedarlar görev yapmaktaydı. Bir akçe ücretle türbe-hân olan Seyyid Ahmed'in vefatı üzerine vazifenin oğlu Seyyid Mehmed'e tevcihine, dışarıdan Seyyid Mahmud tarafından müdahale edilmektedir. Seyyid Mehmed'e 1111/1700 senesinde berat verilerek mağduriyeti giderilmiştir.⁸³ Medresenin türbedarı Mahmud, görevini terk ettiği için vazifesi, aynı yılda Mahmud'a tevcih edilmiştir. Medresede bir akçe ücret karşılığında türbe-hân Seyyid Mehmed görevinin yarı hissesini kendi rızasıyla 1112/1701 senesinde kardeşi Seyyid Şerîf'e vermiştir.⁸⁴ 1115/1704 senesinde bir akçe ücretle türbedarlık ortaklaşa Seyyid Mehmed ve Seyyid Şerafeddin'e verilmiştir. Ancak Seyyid Mehmed'in başka memlekete gitmesi üzerine sahip olduğu yarım hisse kadı Seyyid Abdürrahim'in arzı üzerine 1122/1710 senesinde ortağı Şerâfeddin'e tevcih olunmuştur. Daha sonra

⁸¹ Sağ, *Sivas Şer'iyye Sicili*, 111.

⁸² Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

⁸³ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

⁸⁴ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

türbedar Seyyid Şerâfeddin görevini kendi rızasıyla 1123/1712 yılında oğlu Şemseddin'e devretmiştir. Şemseddin'in beratı 1143/1731 ve 1170/1757 senelerinde (tecdîd) yenilenmiştir.⁸⁵

Medrese vakfında günlük iki akçe karşılığında türbedar olan Seyyid Şemseddin, vazifesini kendi isteğiyle 1181/1768 senesinde Seyyid Şeyh Nureddin'e bırakmış ve adına berat yazılmıştır. Günlük bir akçe ücretle türbedarlık görevine sahip olan Seyyid Şeyh Nureddin'in vefat etmesi üzerine türbedarlık, Sivas nâibi Mollâzâde Seyyid Mehmed Emin arzıyla, 1194/1780 senesinde oğulları Seyyid Şeyh Şemseddin, Seyyid Şeyh Abdullah, Seyyid Şeyh Ali, Seyyid Şeyh Muhyiddin, Seyyid Şeyh Şerîf Muhammed ve Seyyid Şeyh Necmeddin'e tevcih edilmiştir.⁸⁶ Bu görevlilerin dışında Sivas'da Ülgerdi⁸⁷ Zaviyesi'nin zaviyedarı Hasan'ın beratının 1103/1692 senesinde yenilendiğine dair bir kayda rastlanmaktadır.⁸⁸

Mu'îdlik Tevcihi

Medresede mu'îd olarak görev yapan Osman'ın vefatı üzerine görevi, 1105/1694 senesinde Ömer'e verilmiştir. Medresede üç akçe ile mu'îd olan Abdullah'ın beratı, 1108/1697 senesinde yenilenmiştir. Aynı şekilde 1115/1703 senesinde beratını kaybeden Abdullah'ın beratı da yenilenmiştir. Abdullah'ın 1144/1731 senesinde vefatı üzerine vazifesi, Sivas Nâibi Ebûbekir'in arzıyla Veliyyüddin Halîfe'ye tevcih olunmuştur. Veliyyüddin Efendi'nin beratı ise 1169/1756 senesinde yenilenmiştir. Veliyyüddin Efendi'nin 1170/1756 senesinde de vefatı üzerine mu'îdlik vazifesi, Sivas Kadısı Mehmed Müftîzâde'nin arzıyla oğlu Mehmed Halîfe Emin Efendi'ye tevcih edilmiştir.⁸⁹ Mehmed Emin Efendi'nin 23 Aralık 1788 tarihinde vefatı üzerine ise görevi, oğulları Hacı Esad Mehmed ve Seyyid Ahmed'e müştereken tevcih edilmiştir. Hacı Esad Mehmed'in 13 Ocak 1789 tarihinde vefatı üzerine hissesi, kardeşi Seyyid Ahmed'e tevcih edilmiştir.⁹⁰

Medrese vakfının mu'îdlik cihetine mutasarrıf olan Seyyid Ahmed, kendi rızasıyla görevini, yapılan imtihanla liyakatleri anlaşılan oğulları

⁸⁵ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 270.

⁸⁶ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 271.

⁸⁷ Burûciye Medresesi, tahrir defterleri ile bazı kaynaklarda Ürgürdü, Ülgürdü, Ülkürdi, Ürgerdi şeklinde yazılmıştır. Bu yazılış farklılıkları, medresenin banisi olan Muzaffer Bey'in babası Hibetullah Burûcerdi'nin doğum yeri olan İran'ın Lorestan bölgesinde bir yerleşim yeri olan Borûcerd'in telaffuz farkından kaynaklandığı muhtemeldir, bk. Müjgân Uçar, "Sivas'ta Bir Medeniyet Burcu, Burûciye Medresesi", *Hayat Ağacı* 35 (2018), 43, 55.

⁸⁸ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 271.

⁸⁹ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 271.

⁹⁰ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 271-1272.

Seyyid Hâfız Mehmed Esad, Seyyid Hâfız Mehmed Emin, Seyyid Mehmed Nurullah, Seyyid Derviş Mehmed ve Seyyid Ahmed'e 22 Mayıs 1845 tarihinde ortaklaşa tevcih edilmiştir. 28 Mayıs 1825 tarihinde kardeşlerden Seyyid Hâfız Mehmed Esad'ın evlat bırakmadan vefat etmesiyle mahlûl olan hissesi diğer kardeşlerine tevcih edilmiştir.⁹¹

İâdecilik

1144/1732 senesine ait bir kayıta ücretini Burûciye Medresesi vakfından almak üzere bir akçe karşılığında iâde ciheti mahlûl olduğundan bu görev, Şeyh Şemseddin Halife'ye beratı yenilenerek tevcih edilmiştir.⁹²

Sonuç

Sivas'ta 670/1271 senesinde Anadolu Selçukluları döneminde Muzafferuddin b. Hibetullah b. Muzaffer b. Abdullah el-Mufaddâlî el-Burûcerdî tarafından yaptırılmış olan Burûciye Medresesi asırlarca bir ilim merkezi olarak hizmet etmiştir. Sadece Selçuklular döneminde değil, Osmanlı döneminde de medresede ilmî faaliyetler devam etmiştir. Osmanlılar Selçuklu döneminden intikal eden tarihî eserlere "asâr-ı nâdire-i Selçukiye" olarak ayrı bir değer vermişlerdir. Selçuklular döneminde 30 öğrencisi 19. yüzyıl başlarında ise medresede 20 talebesi olduğuna dair kayıtlar vardır. Arşiv belgelerinde yer alan müderris ve diğer görevli atamaları da medresenin hizmete devam ettiğini göstermektedir. Vakfın elimize ulaşmış yazılı bir vakfiyesi olmamakla birlikte, sınırlı da olsa medresedeki kitabelerden vakfa ilişkin bilgiler edinmekteyiz. Buna göre medresenin bir mescidi ve banisinin medfun bulunduğu bir türbesi olduğu anlaşılmaktadır. Sivas'taki vakıflar arasında gelir bakımından sayılı vakıflardan biri olmasına karşılık, vakfiyesi olmadığı için vâkıfın İlbeyli nahiyesinde Eski köyünü vakfettiğini bilebiliyoruz. Hâlen arşiv kayıtları bize medresenin işleyişi hakkında ayrıntılı bilgiler verecek mahiyette değildir. Bununla birlikte, başta Sivas şer'iyye sicilleri olmak üzere mühimme, ahkâm ve evkaf defterleri ile diğer arşiv kaynakları üzerinde yapılacak ayrıntılı çalışmalarda medrese hakkında daha geniş bilgilere ulaşmak mümkün olabilir kanaatindeyiz.

Burûciye Medresesi'nin bazı kaynaklarda zikredilen Medrese-i Selçuki'nin yerine inşa edildiği düşüncesinde olanlar bulunmaktadır. Medresenin yerinde Nizâmeddin Yağbasan tarafından adı geçen medrese-

⁹¹ Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 272.

⁹² Şahin, *Hurûfât Defterleri*, 272.

le birlikte bir de tekke yaptırıldığı, zamanla harap olan bu yapıların yerine Burûciye Medresesi'nin inşa edilmiş olabileceği belirtilmektedir. Mütevellî, imam, müderris gibi görevli tayin ve vazife tevcihlerine ilişkin arşiv kayıtlarında mahkemeye intikal eden birtakım anlaşmazlıklar yaşandığı görülmektedir. Görevlilerin tayinlerinde ehliyet ve liyakate önem verildiği anlaşılmaktadır. Babasının vefatından sonra görev öncelikle varsa oğluna tevcih edilmekteydi. Ancak babasının vefatı üzerine veya hayatta iken görevi kendi rızasıyla oğluna veya başkasına bırakmak/devretmek istediğinde görev tevcih edilecek kişinin liyakat, ehliyet ve kabiliyeti olup olmadığına bakılmış, gerektiğinde imtihan edilmiştir.

Medrese değişik zamanlarda onarımlar geçirmiştir. Medresenin 1956-1968 yıllarında yapılan onarımında düzeltilmesi mümkün olmayan hatalar yapıldığı bir çalışmaya konu da olmuştur. Restorasyondan sonra 1988 senesine kadar müze olarak hizmet etmiş, 1992'ye kadar da müzenin dernek merkezi olarak kullanılmıştır. Asli fonksiyonuna uygun faaliyetler gerçekleştirilmesi amacıyla Sivas İl Müftülüğüne tahsis edilmiş ve Sivas Müftülüğü Burûciye Medresesi İlim ve Kültür Merkezi olarak isimlendirilmiştir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BCA, Cumhurbaşkanlığı. No. 145-112-12.

BCA, Cumhurbaşkanlığı. No. 563-523-9.

BOA Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî Sultan Abdülhamid I [AE. SABH I]*. No. 117, Gömlek No. 7918.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî Sultan Mahmud II [AE. SMHD I]*. No. 29, Gömlek No. 1792.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî Sultan Mehmed IV [AE. SMMD IV]*. No. 5, Gömlek No. 515.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî Sultan Mustafa III [AE. SMST. III]*. No. 362, Gömlek No. 28986.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 125, Gömlek No. 6238.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 133, Gömlek No. 6632.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 175, Gömlek No. 8720.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 184, Gömlek No. 9170.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 23, Gömlek No. 1111.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF]*. No. 26, Gömlek No. 1263.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 38, Gömlek No. 1854.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 4, Gömlek No. 175.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 40, Gömlek No. 1972.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 58, Gömlek No. 2899.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 63, Gömlek No. 3106.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 67, Gömlek No. 3349.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 75, Gömlek No. 3742.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 8, Gömlek No. 993.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 44, Gömlek No. 2152.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektûbî* [DH. MKT]. No. 2437, Gömlek No. 56.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Mektûbî* [DH. MKT]. No. 2483, Gömlek No. 34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Mektûbî* [MF. MKT]. No. 567, Gömlek No. 17.

Diğer Kaynaklar

- Ahışhalı, Recep. "Ruûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aktaş, Yasemin. "Anadolu Selçuklu Sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Saltanatının İlk Yılları". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (Aralık 2015), 197-211.
- Ambraseys, N. N.-Finkel, C. F. *Türkiye'de ve Komşu Bölgelerde Sismik Etkinlikler: Bir Tarihsel İnceleme, 1500-1800*. çev. M. Umur Koçak. Ankara: Tübitak, 2006.
- Arıkan, Şeyma. 3 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili'nin (h.1202-1203/m.1788-1789) *Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Aydın, Remzi. "Koruma ve Yağma: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre Sivas'taki Selçuklu Eserlerinin Durumu". *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/23 (2014), 663-678.
- Balık, İbrahim. "Sivas Gök Medresenin Türkiye Selçuklu Eğitimindeki Yeri ve Önemi". *Selçuklular Döneminde Sivas*. ed. İbrahim Yasak. 261-268. Sivas Valiliği, 2006.
- Bilget, N. Burhan. *Sivas'ta Burûciye Medresesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Caner, Çağla-Bakırer, Ömür. "Anadolu Selçuklu Dönemi Yapılarından Medrese ve Camilerde Portal". *Türkiyat Araştırmaları* 10/13 (2009), 13-30.
- Çetintaş, Sedat. "Sivas Şifâyesinde Yaptırılan Hafriyat". *Belleken* 3/9 (1939), 61-67.
- Çiftçiöğlu, İsmail. "Türkiye Selçukluları ve Beylikler Döneminde İlmî Teşvik, İlim Adamlarını Himaye Etme Anlayışı". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies* 6/1 (2006), 29-38.

- Demir, Mustafa. *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005.
- Demirel, Ömer. *Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Demirel, Ömer. "Sivas'ın Timur Tarafından Zaptı ve Yağmalanması". *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şeref Boyraz. 31-38. Sivas: Sivas Hizmet Vakfı Yayınları, 2003.
- Demirtaş, İnan. *19 Numaralı Sivas Tahrir Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Denizli, Hikmet. *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas: Özbelsan Yayınları, 1995.
- Gökçe, Turan. "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayetleri Medreseleri ve Müderrisleri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 11/1 (Haziran 1996), 163-175.
- Kara, Seyfullah. *Selçuklular'ın Dini Serüveni*. İstanbul: Sema Yayınevi, 2006.
- Kaya, Abdullah. "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal Of International Social Research* 1/2 (K 2008).
- Kelkit, Dilara Merve. "Sivas Kentindeki Anadolu Selçuklu Medreselerinin Bir Yöntem Denemesi ile İrdelenmesi". *Journal of Architecture, Arts and Heritage (JAH)* 1/2 (2023), 91-102.
- Kucur, Sadi S. *Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları: Vakfiyelere Göre*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1993.
- Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Berat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, Zeynep İnan-Tanyeli, Gülsün. "Burûciye Medresesi'nin 1956-68 Restorasyonu Üzerinden Türkiye Koruma Tarihinin Kısa Bir Okuması". *Vakıf Restorasyon Yıllığı* 19 (2019).
- Sağ, Feyzullah. *200 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirme*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Sevim, Ali. "Keyhusrev III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri; Selçuklular ve Beylikler Devri*. İstanbul: Mimarlık Tarihi ve Rölöve Kürsüsü, 1970.
- Şahin, Salih. *Hurûfât Defterleri'ne Göre Sivas Sancağı Vakıfları (1696-1834) Metin ve İnceleme*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2019.
- Şahin, Salih. "Sarıhatipzâde Seyyid el-Hac Numan Efendi". *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile: Sarıhatipzadeler*. ed. Alim Yıldız. 179-231. Sivas: Burûciye Yayınları, 2011.
- Şaman Doğan, Nermin. "Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe". *Belleten* 83/297 (Ağustos 2019), 519-554.

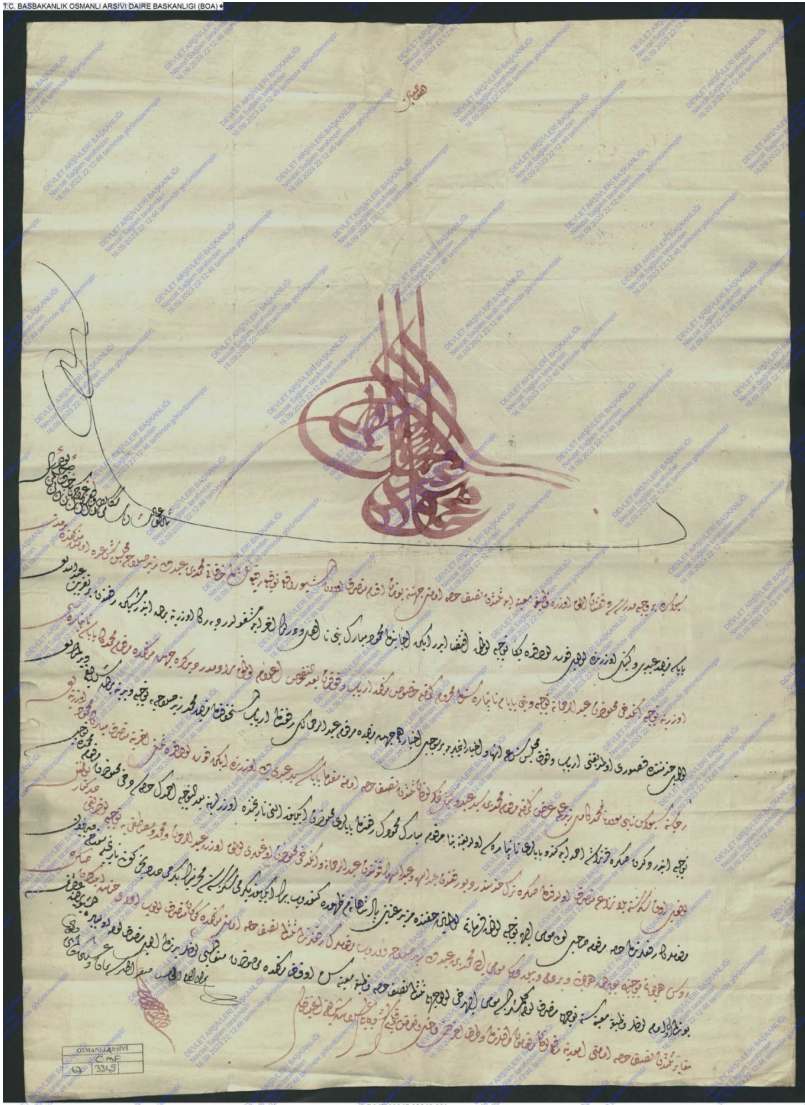
Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Kümbetleri, Selçuklu Dönemi*. Ankara: Güven Matbaası, 1986.

Turan, Osman. "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 9/4 (1951).

Turan, Osman. "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı". *Belleten* 11/42 (Nisan 1947), 197-236.

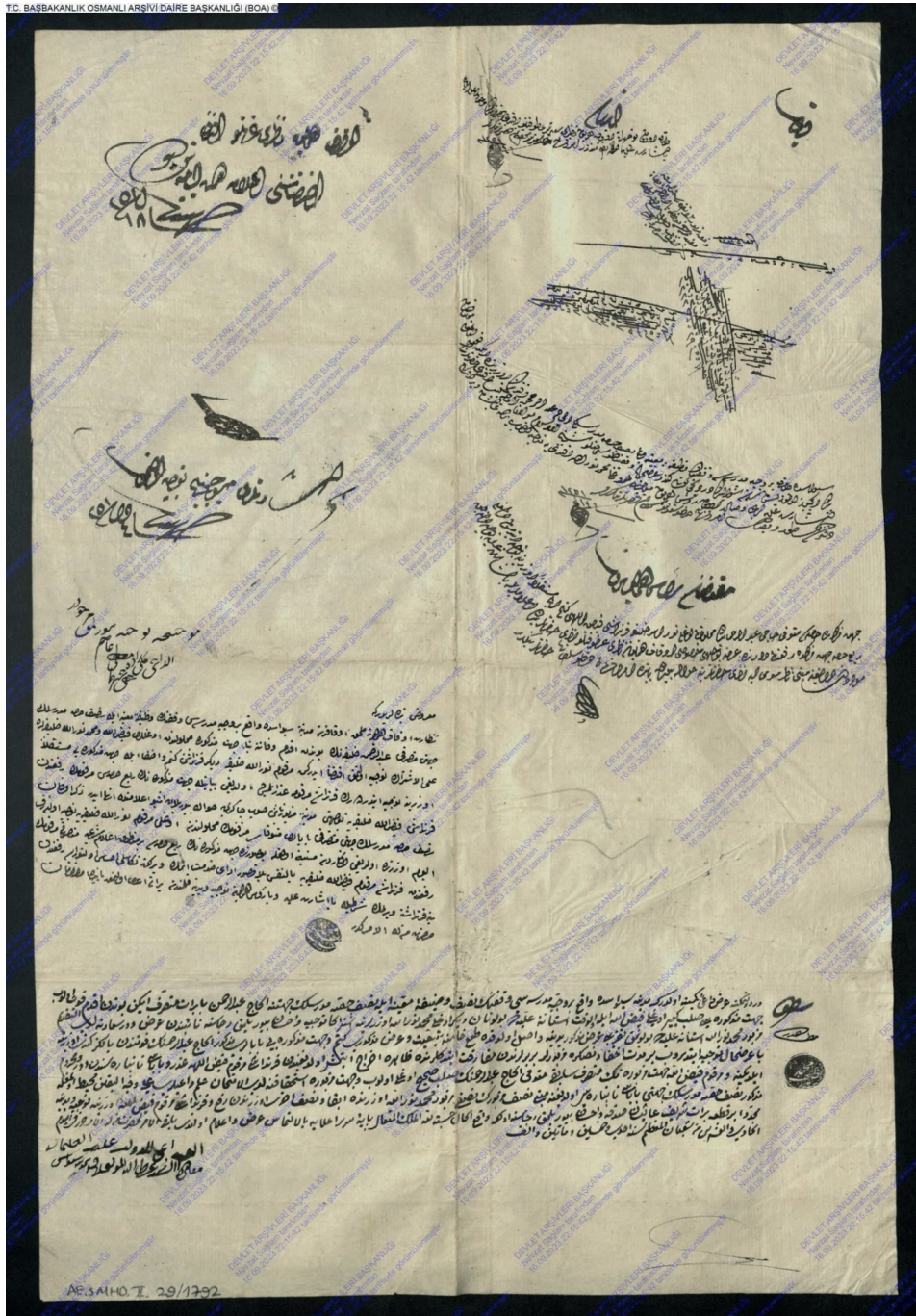
Uçar, Müjgan. "Sivas'ta Bir Medeniyet Burcu, Burûciye Medresesi". *Hayat Ağacı* 35 (2018).

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı-Nafiz, Rıdvan. *Sivas Şehri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.



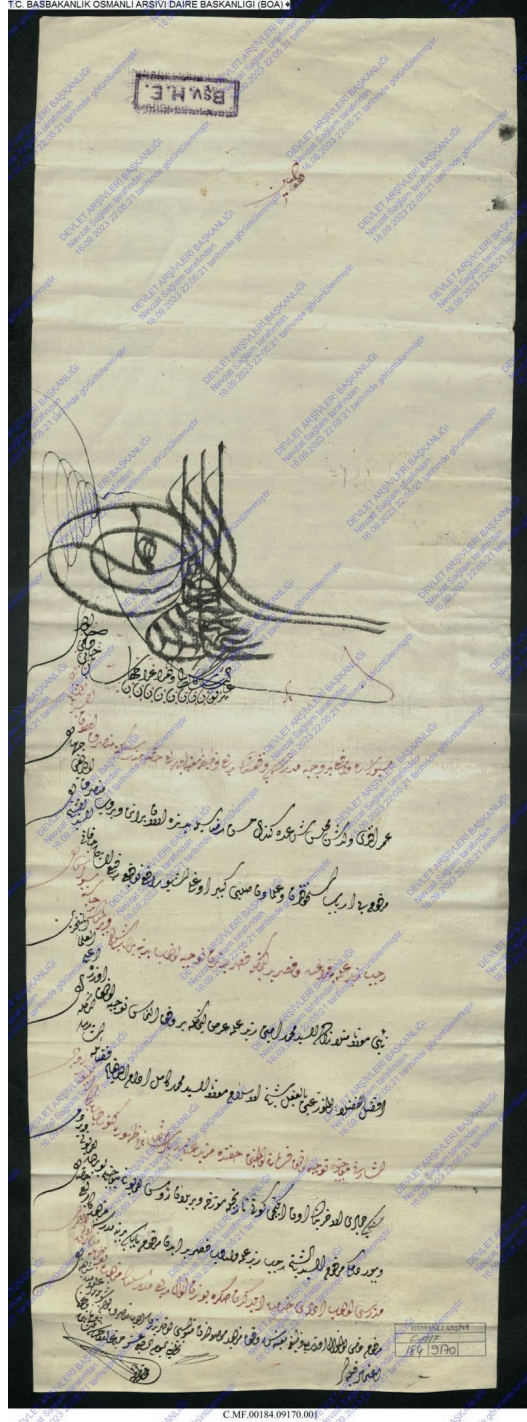
Ek 1. Ömer Efendi adına düzenlenen müderrislik beratı

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



AE.SMHD.II.00029.01792.001

Ek 2. Feyzullah Efendi'ye müderrislik ciheti tevcihi



Ek 3. Receb Efendi'ye verilen müderrislik beratı



Ek 4. Sivas Burûciye Medresesi



Ek 5. Sivas Burûciye Medresesi

Türkiye Selçuklu Devleti'nde Bir Kültür Adamı Mecdüddin İshak

Faruk YILMAZ*

Giriş

Anadolu, tarihsel süreçte Türk-İslam kültürünün yayılıp geliştiği bir merkez hâline gelmiştir. Biz bugün bu kültürel zenginliği, tarihî şahsiyetlerin hayatlarında, varlığını sürdüren sanat eserlerinde, günümüze kadar ulaşan kitaplarda, oluşturulmuş önemli kültürel kurumlarda görmekteyiz. Şüphesiz bu kültürel zenginliğin oluşumu ve gelişiminde devlet adamlarının ve ilim adamlarının etkisi olmuştur. Mecdüddin İshak'ta Türkiye Selçuklu Devleti'nin yükseliş döneminde yaşamış ve kültürel faaliyetleriyle Anadolu'da derin iz bırakmış bir ilim adamıdır.

Selçuklu Türkleri, Anadolu'yu 1018 yılında Çağrı Bey'in başlattığı ve 1040 yılına kadar devam eden keşif hareketleri ile tanıdılar.¹ Selçuklular, Bizans'a karşı 1048 yılında büyük zafer kazandılar² ve Hasan-Kale (Pasinler) olarak isimlendirilen bu zafer ile Anadolu'nun kapıları Türklere açıldı.

Sultan Alparslan'ın 1071 yılında kazandığı Malazgirt Zaferi ile Anadolu'nun kapıları, Türklere tamamen açılmıştır.³ Türkler, artık bu yeni topraklara yerleşti. Kutalmış, oğulları, kendilerine vilayet verilmediği için isyan eden şehzadeler ve daha nice Türk Beyleri Anadolu'yu kendilerine sığınak yaptılar.⁴ 11. Yüzyılın son çeyreğinde bu coğrafyada "Türkiye Selçuklu Devleti" adı ile yeni bir Türk devleti kuruldu. Anadolu'nun fethi devam ederken, coğrafyanın fikrî ve kültürel yapısı da değişmeye ve gelişmeye başladı.

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye, feyruk.43frk@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4716-653X

¹ Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, 33-34, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, 2019 İstanbul, 89.

² Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 121-123; M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1976), 55-56.

³ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 178-187; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı*, (Ankara: TTK. Yayınları, 2019), 94-97.

⁴ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 37.

Türkiye Selçuklu Devleti kuruluşunu tamamlarken Selçuklu sultanları, siyasi düzeninin yanı sıra, Anadolu'nun ilmî ve kültürel gelişimine de önem verdiler. Türkiye Selçuklu Devleti'nin de ilim ve kültür hayatında Mecdüddin İshak gibi ilim adamlarının katkısı büyüktür.

Mecdüddin İshak ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Onun hayatı ile ilgili Mehmet Ali Hacıgökmen tarafından neşredilen, İslâm Ansiklopedisi ve Ahilik Ansiklopedisi'nde bir madde ve bir akademik makale bulunmaktadır.⁵ Ayrıca Haşim Şahin tarafından, Mecdüddin İshak'ın, Türkiye Selçuklu Sultanları ile ilişkilerine dair bir makale⁶ ve Sara Nur Yıldız ile birlikte kaleme aldıkları Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî'nin, sultanlarla ilişkilerine dair İngilizce bir makale⁷ yazılmıştır. Biz de Mecdüddin İshak ile bazı bilgilerin hatalı olduğunu fark ettik ve onun devrin kaynakları göz önünde bulundurularak derinlemesine incelenmesini düşündük. “*Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültür Hayatına Etkisi*” adlı yüksek lisans tezimizi⁸ tamamladık.

Daha önce Mecdüddin İshak ile ilgili yanlış bilinenleri eleştirdiğimiz bir makale yayımladığımız için çalışmamızda bu eleştirilere yer verilmeyecektir. Dönemin kaynakları doğrultusunda bulduğumuz bilgiler ışığında onun hayatını ve kültürel olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri ele alacağız. Ve bu faaliyetlerin, Anadolu kültürü için ne kadar önem taşıdığını vurgulayacağız.

Mecdüddin İshak'ın Aile ve Eğitim Hayatı

Mecdüddin İshak'ın Soyu ve Ailesi

Ailesi hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Mecdüddin İshak'ın⁹ künyesinin, “Ebû İbrahim İshak b. Muhammed b. Yusuf¹⁰ b. Ali er-Rûmî¹¹” şeklinde olduğunu tespit ettik. Onun doğum tarihi ve yeri kesin olarak bilin-

⁵ Bk. Mehmet Ali Hacıgökmen, “Mecdüddin İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 27/210; aynı müellif, “Mecdüddin İshak”, *Ahilik Ansiklopedisi*, (Ankara: Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, 2014), 2/98; aynı müellif, “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, *TTK. Belleten Dergisi*, LXXVI/276, Ankara, (2012).

⁶ Bk. Haşim Şahin, “Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya, 2010).

⁷ Bk. Haşim Şahin, Sara N. Yıldız, “In the proximity of sultans: Majd al-Dîn Ishâq, Ibn 'Arabî and the Seljuk court”. *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, (London: 2013).

⁸ Yılmaz, Faruk. *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi], Eskişehir Osmangazi üniversitesi, 2023.

⁹ Bk. Abdülhak el-Ezdî, *el-Ahkâmü'l-Kübrâ fi'l-Hadîs*, (Konya: KYAK., 5059), 1a; İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 54; İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, (İstanbul: Millet/Feyzullah Efendi Kütüphanesi, 1750), 88b.

¹⁰ Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, (Konya: KYAK., 546), 145a-b; Salâhuddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, 2000), 2/141.

¹¹ Bk. el-ezdî, *el-Ahkâmü'l-Kübrâ fi'l-Hadîs*, (Konya: KYAK., 5059), 1a.

memektedir. Onun Endülü's'te doğmuş olduğu iddiasının gerçekliliğinin olmadığını ve aksine Anadolu'da doğmuş olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünüyoruz.¹²

Menkıbelerden hareketle Mecdüddin İshak'ın eşinin, bir sultanın cariyesi olduğu rivayet edilmektedir.¹³ Sadreddin-i Konevî'nin annesinin adı ise, "Gevher Hatun" olarak anılmaktadır.¹⁴ Onun, çocukları ile ilgili bilinenler de azdır. Sadreddin-i Konevî'nin onun oğlu olduğu bazı kaynaklarda geçmektedir.¹⁵ Onun dışında "Ebû İbrahim" olarak anıldığından dolayı İbrahim adında ilk çocuğunun varlığını söyleyebiliriz.¹⁶ Ayrıca kesin olmamakla birlikte onun, Mahmud adında bir tane daha çocuğu olma ihtimali vardır.¹⁷

Mecdüddin İshak'ın ölüm tarihi ile ilgili bazı çıkarımlar yapılmışsa da kesin olarak hangi tarihte vefat ettiği bilinmemektedir. Sahîh Ahmed Dede'ye göre vefat ettikten sonra o, Malatya şehrine sekiz saat uzaklıkta olan Kozlar karyesinde defnedilmiştir.¹⁸ Fakat henüz Mecdüddin İshak'ın mezar yeri tam olarak ortaya çıkartılamamıştır.

Mecdüddin İshak'ın Eğitimi

Kaynak yetersizliğinden dolayı Mecdüddin İshak'ın aldığı eğitimleri ortaya çıkarmakta oldukça zorlandık. Fakat şehzadelere hocalık yaptığı ve elçilik görevini yürüttüğü için iyi bir eğitim aldığı açıktır. Biz, onun aldığı eğitimi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin sema kayıtlarından hareketle tespit ettik.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin sema ve kıraat kayıtlarından anladığımız kadarıyla Mecdüddin İshak, 600/1203-1204 yılında Mekke'de "Rûhu'l-kuds" adlı eseri, yazıya aktaran ve dinleyenlerden biridir.¹⁹ Yine Mecdüddin İshak, 600/1203-1204 yılında Mekke'de "Tâcü'r-resâil" adlı eseri dinleyenler arasın-

¹² Detaylı bilgi için bk. Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 13-16.

¹³ Musa Sadri, *Regâiyübü'l-Menâkib*, 56.

¹⁴ Sahîh Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, 129.

¹⁵ İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Alâiyye*, 569; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 555; Musa Sadri, *Regâiyübü'l-Menâkib*, 53.

¹⁶ Bakınız: İbnü'l-Arabî, 103a.

¹⁷ Osman Yahya, *Histoire et classification*, 449; aynı müellif, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî*, 376. Osman Yahya, eserinde İbnü'l-Arabî'nin, *Ruhu'l-Kuds* adlı eserin sema kayıtlarını bizlere sunarken 601/1204-1205 yılında "Mahmud b. İshak b. Muhammed b. Yusuf er-Rûmî" adlı kişinin Bağdat'ta tertip edilen okumada bulunduğunu ve hem dinleyici hem de eseri istinsah eden olduğunu ifade etmektedir. İsmi yanlış okunduğunu düşünürsek o kayıta dinleyiciler arasında Sadreddin-i Konevî'nin olma ihtimali yoktur. Bunun kesinliği anlamak için eserin Türkiye ve yurtdışındaki çeşitli kütüphanelerdeki nüshalarını toplayarak incelemek gerekmektedir. Şu an sınırları aştığı için bu çalışmayı ilerleyen zamanda yapacağız. (Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 17.)

¹⁸ Sahîh Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, 130.

¹⁹ Osman Yahya, *Histoire et classification*, 448-449; aynı müellif, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî*, 376.

da yer almaktadır.²⁰ Mecdüddin İshak'ın bu eserleri İbnü'l-Arabî'nin dinlemiş olması, ondan tasavvuf eğitimi aldığını göstermektedir. Ayrıca o, İbnü'l-Arabî'nin eserinde “el-âlim” ve “es-sûfî” olarak anılmaktadır.²¹

Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'ne Hizmeti

Mecdüddin İshak'ın Siyasi ve Diplomatik Faaliyetleri

Mecdüddin İshak'ın siyasi hayatta ilk ne zaman ve ne görev ile yer aldığını bilmiyoruz. Fakat I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ona yazdığı mektuptan dolayı onun, hocası olduğu tahmin edildiğinden II. Kılıcarslan döneminde devlet hizmetinde yer alma ihtimali yüksektir.²² Ama kaynaklardan bildiğimiz kadarıyla o, I. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde resmî olarak devlet hizmetinde yer almıştır.²³

I. Gıyâseddin Keyhusrev, ikinci defa tahta geçmesinin akabinde (601/1205) Mecdüddin İshak'a Farsça uzun bir mektup yazarak onu Anadolu'ya davet etmiştir.²⁴ Bu mektup incelendiğinde dönemin tarihî olaylarını ve özellikle Mecdüddin İshak'ın bu olaylardaki yerini ve önemini anlayabiliyoruz. Gıyâseddin Keyhusrev, Mecdüddin İshak'ı, Şam'dan Anadolu'ya gelişinin hemen ardından, o sırada Malatya meliki olan oğlu İzzeddin Keykâvus'un eğitimi ile ilgilenmesi için görevlendirmiştir.²⁵

I. Gıyâseddin'in vefatı üzerine Türkiye Selçuklu tahtına I. İzzeddin Keykâvus geçti.²⁶ İzzeddin Keykâvus, yönetimi devraldıktan kısa süre sonra kardeşi I. Alâeddin Keykubad, ağabeyine isyana kalkıştı. İzzeddin Keykâvus, kardeşinin isyanını bastırmasının akabinde kardeşi Alâeddin Keykubad'ı öldürtmek istemişti. Fakat Mecdüddin İshak, bunu engellemiştir. Bunun üzerine Alâeddin Keykubad, Malatya yakınlarında bulunan Minşâr Kalesi'ne hapsedildi.²⁷

²⁰ Bk. İbnü'l-Arabî, 103a.

²¹ Bk. İbnü'l-Arabî, 103a.

²² İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 121-122.

²³ İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 121-122; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, 34, trc. 40-41.

²⁴ Sultan, “Haberin olsun, senin yerin artık burası. Başında çamur da olsa onu burada yıka.” sözleri ile Mecdüddin İshak'ı Anadolu'ya çağırılmaktadır. İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 122.

²⁵ İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 122.

²⁶ İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 141-143; Anonim *Selçuknâme*, 43, trc. 28; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, 33; Gaffari, *Târih-i Cihân-ârâ*, 115; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, 34-35, trc. 41-42; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 293-294; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, 21-22; Ali Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 140-141.

²⁷ İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 161-168; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâr-i Benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire: Dâru'l-kütübi vel-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1957), 3/219; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, 33; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel*, 38-39, trc. 45-46; Ebu'l-Ferec, *Târihu muhtasârî'd-düvel*, 2/491; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 300-302; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, 25-28; Ali Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 144-145.

Mecdüddin İshak, Türkiye Selçuklularının siyasi hayatında sadece “hoca” vasfı ile değil, aynı zamanda diplomat (elçi) olarak da hizmet etmiştir. Örneğin, İbn Bibî'nin verdiği bilgiye göre o, Sinop'un Selçuklular tarafından fethinin müjdelenmesi ve sultanın fütüvvet teşkilatına kabul edilmesi için Bağdat'a halifelik makamına elçi olarak gönderilmiştir.²⁸

Mecdüddin İshak, Bağdat'a gelişi sırasında halifelik tarafından çok güzel bir şekilde karşılandı. O, görevini tamamlamasının ardından geri döneceği zaman Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh, fütüvvet/mürüvvet kemeri, doğruluk şalvarı ve bir fütüvvet-nâme ile birlikte onu yolcu etti.²⁹ Mecdüddin İshak'ın vekillliğini yaptığı Fütüvvet teşkilatı İslam dünyası açısından oldukça önemlidir.

Mecdüddin İshak'ın Kültürel Faaliyetleri

Mecdüddin İshak, Türkiye Selçuklu Devleti'ndeki diğer devlet adamlarından farkı Anadolu'nun kültür hayatına yaptığı etkisidir. Onun, birkaç kez asrın ilim merkezi sayılan Bağdat'a gittiğini ve orada ilim adamları ile tanıştığını bilmekteyiz. Mecdüddin İshak'ın bu yolculuklarında, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî, Nasîrüddin Mahmûd (Ahî Evran), Ebû Cafer el-Berzaî, Ebu'l-Hasan Ali el-İskenderanî, Hasan Onar Ahmed es-Silefi, Cemalüddin el-Vasiti ve daha birçok ilim adamlarını ve şeyhleri Anadolu'ya getirdiği iddia edilmektedir.³⁰ Biz, onun Anadolu'ya gelişinde etkili olduğu isimler arasında ulaşabildiğimiz kadarıyla sadece İbnü'l-Arabî ve Evhâdüddin el-Kirmânî'nin olabileceğini düşünmekteyiz. İddia edilen diğer isimlerin Mecdüddin İshak'ın etkisi ile Anadolu'ya geldiğine dair kesin bir bilgiye rastlayamadık.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, daha önce aktardığımız üzere Mecdüddin İshak'ın arkadaşı ve hocasıdır. Onun, ülkesinden ayrılıp uzun zaman süren seyahatlerinin bir durağı da Anadolu (Bilâdü'r-Rûm) olmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Bağdat'ta bir süre kaldığını ve orada da ilim halkalarına devam ettiğini bilmekteyiz. Mecdüddin İshak, bu ilim halkalarının içinde bu-

²⁸ İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 182-183. Mecdüddin İshak'ın Bağdat'a gidişi ile ilgili tarihsel problem için bakınız: Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 298-299; Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 33.

²⁹ İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, 182-183.

³⁰ Mikail Bayram, *Ahi Evren*, 42; *Sadrü'd-din-i Konevî*, 35-36; *Hâce Nasîrü'd-din-i Tûsî'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-din ile İlgisi*, (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 24; *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî*, 13; *Ahi Evren Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 18; Mehmet Ali Hacıgökmen, “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, 424; “Mecdüddin İshak”, 27/210; “Mecdüddin İshak”, mad. Ahilik Ansiklopedisi, 2/98; Mustafa Can, “Selçuklular Devri Konya Kütüphanelerinin Tarihçesi”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi*, 2/1, Konya, (Aralık 1986), 53.

lunmuştur. O, Mecdüddin İshak'ın Gıyâseddin Keyhusrev'in daveti üzerine Anadolu'ya gelmesiyle birlikte onunla beraber Anadolu'ya gelmiştir.³¹

Kaynakların sema kayıtlarından öğrendiğimiz bilgilere göre Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî'nin ilk tanışma tarihleri 1204 (h. 600) yılıdır. İlk tanışma yeri ise Hicaz'dır. 601 yılında Mecdüddin İshak'ta yanında olduğu hâlde İbnü'l-Arabî, ilk Bağdat ve Musul'da konaklayarak Anadolu'ya gelmiştir.³² Bizce de onun, Anadolu'ya gelmesinde Mecdüddin İshak'ın etkisinin olduğu ihtimali çok yüksek görünmektedir. Nitekim Anadolu'ya geldikleri zaman Mecdüddin İshak, şehzadenin eğitimi ile görevlendirilip saltanat merkezinden ayrılmasından bir süre sonra İbnü'l-Arabî, Anadolu'dan ayrılmıştır.³³

İran'da doğmuş olan Evhadüddin-i Kirmânî, Mecdüddin İshak ve İbnü'l-Arabî gibi bir süre Bağdat'ta ikamet ederek ilim ile meşgul olmuştur. 1204'lü yıllarda Anadolu'ya geldiği tahmin edilen Evhadüddin-i Kirmânî, Anadolu'da İbnü'l-Arabî ve I. Gıyâseddin Keyhusrev ile ilişkiler kurmuş ve ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.³⁴ İddia edildiği gibi Evhadüddin-i Kirmânî'nin, Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Anadolu'ya geldiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat, Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî'nin geldiği tarihte o da Bağdat'tan gelmiştir. Zikredilen iddianın gerçek olma ihtimali elbette bulunmaktadır. Fakat kesin bir kayıt olmadığı hâlde kesin bir dille, böyle bir iddianın dile getirilmesi tarihçilik metodolojisi açısından yanlış görülmektedir.³⁵

Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî'nin ders halkasında yer almasının yanı sıra, aynı zamanda onun dostudur. İbnü'l-Arabî'nin, Mecdüddin İshak üzerindeki tesirini sadece Mekke'de iken değil, Bağdat'ta ve Musul'da iken de görmemekteyiz. Anadolu'dan ayrıldıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin, Mecdüddin İshak'ın üzerindeki tesirini yazdığı nasihat içerikli bir şiirde görmekteyiz.³⁶

Muhyiddin'in, Mecdüddin İshak ile olan muhabbetine, Cendî'nin Şerhu Fususu'l-hikem adlı eserinde Sadreddin-i Konevî'den naklettiği şu sözlerin-

³¹ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 20/494.

³² Osman Yahya, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî*, 376; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, 288-289.

³³ Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 39; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 20/494.

³⁴ Nihat Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/518-520.

³⁵ Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 39.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, (Konya: Yusufpaşa Kütüphanesi, 546), 145a-145b; aynı eser, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4227), 153b; nr: 4225, 123b; nr: 4228, 134a; nr: 4230, 93b. İbnü'l-Arabî tarafından yazılmış olan bu şiirden yola çıkılarak Mecdüddin İshak ile ilgili bazı tarihsel hatalar yapıldığını görüyoruz. Detaylı bilgi için bakınız: Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 43-44.

de de görmek mümkündür: “Endülüs’ten Anadolu denizine geldiğim zaman, Allah’ın bana ömrümün sonuna kadar vereceği mevcut zahiri ve batını hallere sahip olmadıkça denizin diğer tarafına geçmemeye karar verdim. Böylece tam bir huzur ve kâmil bir murakabe ile Allah’a yöneldim. Allah’ta bana ömrümün sonuna kadar şahit olacağım bütün zahiri ve batını halleri gösterdi. Hatta Baban İshak b. Muhammed ile olan sohbetimi, senin ile olan sohbetimi, senin hallerini, senin ilmini, senin zevk halini, senin makamını, senin tecellilerini, senin keşflerini ve Allah’ın sana verdiği bütün nimetlerini bana gösterdi...”³⁷ Görüldüğü üzere Sadreddin-i Konevî, babası Mecdüddin İshak ile İbnü’l-Arabî’nin arasındaki muhabbeti burada da bahsetmiştir.³⁸

Mecdüddin İshak’ın vefatının ardından İbnü’l-Arabî’nin, onun eşi ile evlendiği rivayet edilmiştir. Sadreddin-i Konevî’nin öğrencisi Cendî’nin eserinde bu evlilik ile ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat *Menâkıb-ı Evhâdüddin-i Kirmânî*,³⁹ *Menâkıbu İbn Arabî*,⁴⁰ *Nefhâtu’l-üns*,⁴¹ *Regâiyübü’l-menâkıb*⁴² gibi eserlerde bu iddia edilen evlilikten bahsedilmiştir. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin Muhammed Sâdeddin ismindeki oğlu, 618/1221-1222 yılının Ramazan ayında Malatya’da dünyaya geldiğini bilmekteyiz. Bu evliliğin 612/1215-1216 ile 618/1221-1222 yılları arasında meydana geldiği de tahmin edilmektedir.⁴³

Mecdüddin İshak’ın oğlu Sadreddin-i Konevî’nin de Anadolu’da derin izler bıraktığı bilinmektedir. Şüphesiz babasının konumu itibarıyla bu mümkün olmuştur. İlk terbiyesini babasından alan Sadreddin-i Konevî, babasının arkadaşı olan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den de dersler almıştır.⁴⁴ Üvey babası olması hasebiyle yetişmesinde en önemli isimlerden bir tanesi İbnü’l-Arabî’dir. Konevî, İbnü’l-Arabî’den dersler almasının yanında, babası gibi İbnü’l-Arabî ile dostluk ilişkisinde olduğu görülmektedir.⁴⁵ Yine Konevî, babasının arkadaşlarından Evhadüddin-i Kirmânî ve Sa’deddin-i Hammûye ile

³⁷ Müeyyidü’l-din Cendî, *Şerhu Fususu’l-hikem*, nşr. Celaleddin Aştîyânî, (Meşhed: Çaphâne-i Dânişkâh, 1903), 219-220.

³⁸ Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak’ın Türkiye Selçuklu Devleti’nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 45.

³⁹ Bk. *Menâkıb-ı Evhâdüddin Hâmîd Kirmânî*.

⁴⁰ el-Bağdadi, onun, Anadolu’da Sadreddin Muhammed b. İshak b. Yusuf b. Ali’nin annesi ile evlendiğini üç farklı yerde eserine almıştır. (İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, *Menâkıbu İbn Arabî*, nşr. Salahaddin el-Müneccid, (Beyrut: Müessesetü’l-Türâsî’l-Arabî, 1959), 23, 35, 38.

⁴¹ Abdurrahman Câmî, *Nefhâtu’l-üns*, 556.

⁴² Musa Sadri, *Regâiyübü’l-menâkıb*, 55-56. Eserde, İbnü’l-Arabî ile Mecdüddin İshak’ın eşi ile konuşma diyalogu rivayet edilmiştir.

⁴³ Ahmed el-Makkârî, *Nefhu’t-Tîb*, nşr. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/170; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, 290.

⁴⁴ Osman Yahya, *Müellefâtü İbnü’l-Arabî*, 375.

⁴⁵ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, 420.

yakın bir ilişkiye sahipti.⁴⁶ Onun, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile de arkadaş olduğu bilinmektedir.⁴⁷

Aynı zamanda Evhadüddin-i Kirmânî de Konevî'nin hayatında etkili bir isimdir. Nitekim vasiyetinde, Kirmânî'nin seccadesini kabrinin üzerine örtmelerini öğrencilerinden istemiştir.⁴⁸ *Kirmânî Menâkıbnâmesi*'nin birçok yerinde Konevî'ye rastlamak mümkündür. Nihayetinde Konevî'nin, 16 yıl kadar bir süre zarfında Kirmânî'nin yanında kaldığı rivayet edilmektedir.⁴⁹ Nitekim *Kirmânî Menâkıbnâmesi*'nde, Konevî'nin birçok kez “*Ben iki annemin sütü ile büyüdüm.*” (Şeyh Muhyiddin ve Şeyh Evhadüddin) dediği rivayet edilmektedir.⁵⁰

Sadreddin-i Konevî'nin de babası gibi elçilik görevinde bulundu. Fakat onunki uluslararası bir elçilik vazifesi değil, Anadolu'da bir elçilik göreviydi. Türkiye Selçuklu Devleti'nin taht kavgalarıyla meşgul olduğu bir zaman diliminde Vezir İzzeddin Muhammed tarafından Sadreddin-i Konevî ve Şeyh Hümâmüddin, elçi olarak vezirin kardeşine gönderilip, mücadeleye son vermesi istenilmiştir.⁵¹

Sadreddin-i Konevî'nin babası gibi arkadaşlık yaptığı devlet adamları da bulunmaktaydı. Bunlardan biri Muîneddin Pervâne'dir. Nitekim onun, Konevî ile yakın dostluğunun olduğu ve derslerine katıldığı bilinmektedir. Süleyman Pervâne, aynı zamanda Sadreddin-i Konevî'nin derslerinden faydalanmıştır.⁵² Netice itibarıyla Sadreddin-i Konevî, babasının kültür faaliyetlerini devam ettirmiş ve Anadolu ilim ve kültür tarihinde önemli bir isim olarak anılmaktadır.

Sonuç

Anadolu Türk kültüründe Mecdüddin İshak'ın iki önemli etkisi vardır. Bunlardan birincisi, onun Anadolu'nun tasavvufi düşüncesine yaptığı katkıdır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin sema kayıtlarından anladığımıza göre o, İbnü'l-Arabî'den tasavvuf dersleri almış ve bir sufi olarak bilinmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve muhtemelen Evhadüddin-i Kirmânî gibi ilim adam-

⁴⁶ Lamii, *Nefahat ül Üns Tercümesi*, (Kütahya: Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 2593), 633.

⁴⁷ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, 420-421.

⁴⁸ William C. Chittick, “The Last Will and Testament of Ibn ‘Arabi’s Foremost Disciple, Sadr al-Din Qunawi”, 53; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, 292.

⁴⁹ Mikail Bayram, *Sadru'd-din Konevî*, 55.

⁵⁰ *Menâkıb-ı Evhâdüddin Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*, 87.

⁵¹ Faruk Yılmaz, *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi*, 54-55; İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Âlâiyye*, 569-570; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 475.

⁵² Mecdüddin İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 5045), 549. Süleman Pervâne, bu kayıta “*Muinüddin Abdü'l-Hamîd b. Ali el-Cîlî*” olarak geçmektedir.

larının Anadolu'ya gelmesinde onun, etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Onun ikinci önemli etkisi ise, Anadolu'ya fütüvvet teşkilatının gelişinde üstlendiği konumudur. I. Gıyâseddin Keyhusrev ve I. İzzeddin Keykâvus'a hocalık yapmasının yanında elçi olarak Bağdat'a gitmiş ve I. İzzeddin Keykâvus için hazırlanan bir fütüvvetnâme'yi ve fütüvvet teşkilatına ait sembol eşyaları Anadolu'ya getirmiştir. Bu teşkilatın Anadolu'da görülmesinin ardından Ahîlik gibi benzer bir teşkilat ortaya çıkmıştır. Ve bu teşkilat, uzun müddet boyunca Anadolu'nun kültür hayatında yer almıştır.

Mecdüddin İshak'ın Anadolu'ya ilim adamları yanında bazı ilmi eserleri de beraberinde getirdiği iddia edilmektedir. Bu eserler, şüphesiz oğluna kalmıştır. Bugün Sadreddin-i Konevî'ye ait bir kütüphane vardır. Ancak araştırma süremizi aşacağı için maalesef bu kütüphanedeki eserlerin tümünü gözden geçiremedik. Bu kütüphane ile ilgili çalışmamızı sürdürmekteyiz. Bu tetkikler yapıldığında Mevdüddin İshak ve dönemi ile ilgili yeni bilgiler bulmak mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Abdurrahman Câmî. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. Neşreden: Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: 1337.
- Addas, Claude. *Ibn 'Arabi ou La quête du Soufre Rouge, (Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde)*. Tercüme: Atila Ataman. İstanbul: Sufi Yayınları, 2020.
- Aksarâyî, *Müsameretül'l-ahbâr*. Neşreden: Osman Turan. Ankara: Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal E. Kürkçüoğlu Koleksiyonu, 547, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944.
- Anonim. *Târîhu Âl-i Selçûk ve Anadolu (Anonim Selçukname)*. Neşreden ve çeviren: Feridun N. Uzluk. İstanbul: 1952.
- Azamat, Nihat. "Evhadüddîn-i Kirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/518-520, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Azimî. *Azimî Tarihi (Selçuklularla İlgili Bölümler)*. Tercüme: Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Baykara, Tuncer. *I. Gıyaseddin Keyhusrev*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren Hâce Nasirü'd-Din Mahmud ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren Tasavvufî Düşüncenin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Bayram, Mikail. *Danışmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*. Konya: 2009.
- Bayram, Mikail. *Hâce Nasirü'd-din-i Tûsî'nin İhtihalciliği ve Ahi Evren Hâce Nasirü'd-din ile İlgisi*. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.

- Bayram, Mikail. *Sadru'd-Din-i Konevî*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Bayram, Mikail. "Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikrî ve Kültürel Yapısı ve Siyasi Boyutları". *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 72, İstanbul: 1991.
- Bayram, Mikâil. *Şeyh Evhadü'd-Dîn Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*. Konya: Kardelen Yayınları, 2005.
- Cahen, Claude. *La Turquie Pré-Ottomane*. l'Institut Français d'études Anatoliennes d'Istanbul, İstanbul-Paris: Divit Yayınları, Varia Turcica: VII, 1988.
- Can, Mustafa. "Selçuklular Devri Konya Kütüphanelerinin Tarihçesi". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi*, 2/1, Konya: (Aralık, 1986).
- Chittick, William. "The Last Will and Testament of Ibn 'Arabi's Foremost Disciple, Sadr al-Din Qunawi". *Sophia Perennis*, cilt: IV, no: 1.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebu'l-Ferec. *Târihu Muhtasârî'd-Düvel*. Neşreden: Antuvan Sâlihânî el-Yesûî. Lübnan: Dâru'r-Râidi'l-Lübânîyye, 1983.
- El-Cendî, Müeyyidü'd-dîn. *Şerhu Fususu'l-hikem*. Neşreden: Celaleddin Aştîyânî. Meşhed: Çâphâne-i Dânişkâh, 1903.
- El-Ezdî, Abdülhak b. Abdurrahman. *El-Ahkâmü'l-Kübrâ fi'l-Hadîs*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, numara: 5059.
- El-Kârî el-Bağdâdî. İbrahim, *Menâkıbu İbn Arabî*. Neşreden: Salahaddin el-Müneccid, Beyrut: Müessesetü't-Türâsî'l-Arabî, 1959.
- El-Makkârî, Ahmed. *Nefhu't-tîb*. Neşreden: İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Es-Safedî, Salâhuddîn Halîl. *El-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru'l-lhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Gaffârî. *Târihi-i Cihân-ârâ*. Neşreden: Hasan Nurakî. Tahran: 1342.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Mecdüddin İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/210-211, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak". Ankara: Türk Tarih Kurumu, Belleten, c: LXXVI, sayı: 276, 2012.
- İbn Bîbî. *El-Evâmiru'l-Alâi'yye fi'l-umûri'l-Alâi'yye* Selçuknâme. Çeviren: Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- İbn Şeddâd, Bahâu'd-din. *En-Nevâdiru's-sultânîyye ve'l mehâsinu'l-Yûsufiyye Sîretü Salahu'd-din*. Neşreden: Cemaleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Muhâdaratü'l-ebrâr*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, numara: 546.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Muhâdaratü'l-Ebrâr*. İstanbul: Millet Feyzullah Efendi Kütüphanesi, numara: 1750.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Muhâdaratü'l-Ebrâr*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, numara: 4227, numara: 4225, numara: 4228, numara: 4230.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Rûhu'l-Kuds*. Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, numara: 656/2.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tâcü'r-resâil*. İstanbul: Beyazıt Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi, numara:1759.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdisir'r-Resûl*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, numara: 5045.
- Kaplan, Hayri. *Tahrif ve Tashih*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.
- Kaya, Selim. *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurum Yayınları, 2006.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koca, Salim. *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Konevî, Sadreddin. *Konevî'nin Not Defteri*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, numara: 7850.
- Köymen, M. Altay. *Tuğrul Bey ve Zamanı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Menâkıb-ı Evhâdüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*. Neşreden: Bedüzzaman Fürûzanfer. Tahran: 1347.
- Müneccimbaşı Ahmed. *Câmiu'd-düvel*. Tercüme: Ali Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi, 2001.
- Öngül, Ali. *Anadolu Selçukluları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.
- Sadri, Musa. *Regâiyübü'l-menâkıb* (Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri). Çeviren: M. Emin Agar. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Sahîh Ahmed Dede. *Mecmuatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*. Hazırlayan: Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Şahin, Haşim. "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: 2010.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslâmiyet*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1971.
- Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*. Damas: 1964.
- Yahya, Osman. *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*. Tercüme: Ahmed Muhammed et-Tayyib. Kahire: El-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.
- Yıldız S. Nur ve Şahin Haşim. "In the proximity of sultans: Majd al-Dîn Ishâq, Ibn 'Arabî and the Seljuk court". *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, London: 2013.
- Yılmaz, Faruk. *Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Devleti'nin Kültürel Hayatına Etkisi* [Yayımlanmış yüksek lisans tezi], Eskişehir Osmangazi üniversitesi, 2023.

Selçuklu Anadolu'sunda Ulema-Ümera Münasebetleri: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Örneği

Doç. Dr. Mucahit YÜKSEL*

Giriş

Hayatın geçmiş, hâl ve gelecek denkleminde önemli bir konuma sahip olan yöneticiler ve âlimler hiçbir zaman müstağni kalınamayacak, hayatî önemi haiz iki alanı ifade etmektedir. Zira sosyal bir varlık olan insan, toplum içerisinde yaşam sürerken ihtiyaç hissettiği düzen ve istikrarı siyaset müessesesinde bulmaktadır. Bu sebeple toplumun selâmeti yöneticinin selâmetiyle doğrudan bağlantılıdır. Yöneticiliğin önemi sadedinde Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından nakledilen bir hadisinde Hz. Peygamber kıyamet günü arşın gölgesinde gölgelendirilecek yedi sınıfın arasında âdil yöneticiyi de saymaktadır.¹ Yöneticilerin, görevlerini yürütürken en çok istifade etmesi gereken zümre ise âlimlerdir. Nitekim İslam dini istişareye büyük önem vermektedir ve bu noktada yöneticinin gerek Allah Teâlâ ile gerek halk ile arasındaki ilişkisinin sağlığında kendilerine yapılan olumlu yönlendirmelerin katkısı büyük olacaktır. Ancak söz konusu ilişkinin sağlıklı olması için yöneticilerin ve âlimlerin samimiyetten ayrılmamaları gerekmektedir. Allah Teâlâ, "... Gerçek şu ki, kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan gerektiği gibi korkarlar..."² buyurmaktadır. Dolayısıyla bu iki zümrenin samimi gayretlerle kurduğu sağlıklı ilişkinin toplumun selâmetindeki katkısı büyük olacaktır.

Toplum nezdinde büyük itibar gören âlimler, yöneticilerle olan ilişkilerinde kimi zaman sorunlar yaşamışlardır. Zira bazen kendi menfaatleri

*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye, myksl_42@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2958-7813

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Ezan", 36, "Zekât", 16, "Rikâk", 24, "Hudûd", 19; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 1426), "Zekât", 91.

² *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Fâtır 35/28.

doğrultusunda bir tepkiyle karşılaşmama saikiyle meşruiyet arayışına giren yöneticiler tarafından âlimlere duyulan saygı istismar edilmeye çalışılmış, bazen de toplumun desteğini arkasına alan ilmiye sınıfından bazı kimseler kendi menfaatleri için yöneticilere sıkıntılar yaşatmışlardır; en azından bu potansiyele sahiptirler.

Anadolu Selçuklu Devleti, -aksi yönde bazı örnekler görmek mümkün olmakla birlikte- genellikle âlimlere değer veren yöneticiler tarafından yönetilmiştir. Yöneticiler ve âlimler arasında şahit olunan bu sağlıklı ilişkinin meyvesi de sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi birçok alandaki olumlu gelişmeler şeklinde tezahür etmiştir. Çalışmamızın konusu olan ve bahsi geçen güzel özellikleri haiz bulunan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), yönetim anlayışı ve yöneticilerle olan ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Konunun anlaşılmasına katkı sağlaması sadedinde öncelikle Mevlânâ'nın kısa biyografisine ve ardından da onun yaşadığı dönemlerde Anadolu Selçuklu Devleti'nin durumuna kısaca temas edilmektedir.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Kısa Biyografisi

Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Belhî el-Kûnevî er-Rûmî Celâleddin, Hanefî fıkıh ve başka birçok ilim dalında tanınmış bir sufidir.³ 604/1207 yılında Horasan'a bağlı Belh şehrinde doğan⁴ Mevlânâ Celâleddin'in soyunun Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) dayandığı ifade edilmektedir.⁵

616/1219'da Celâleddin henüz on iki yaşında iken, *Sultânü'l-ulemâ* olarak anılan babası Bahâeddin Veled (ö. 628/1231), ailesi ile birlikte Belh'ten ansızın ayrılıp Batı tarafına gitmiştir. Bu göçün sebepleri hakkında farklı görüşler ortaya atılmaktadır. En çok dile getirilen iki husus ise beşer entrikası ve Horasan'a saldıran Moğollardan kaçma kaygısıdır. Bu noktada Nicholson onun, Moğol tehlikesi sebebiyle göç ettiğini⁶ görüşünü benimserken

³ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Sülemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010), 3/248; Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/30; İsmail b. Muhammed Emîn Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/130.

⁴ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1/154; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/30; Martinus Theodorus Houtsma vd. (ed.), *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye* (Kahire: Merkezü's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998), 10/3137.

⁵ Ebu'l-Fidâ Zeyneddin Ebu'l-Adl Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 246; Martinus Theodorus Houtsma vd., *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, 10/3137.

⁶ R. A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu (Kervan Kitapçılık, Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 16.

Eflâkî (ö. 761/1360) ve Tamara Talbot gibi isimler kişisel sebepleri ön plana çıkarmaktadır. Onlara göre babası Bahâeddin Veled, Fahreddin-i Râzî'nin (ö. 606/1210) de aralarında bulunduğu ilim ehli ile yaşadığı anlaşmazlık sebebiyle Hârizmşah ile de aralarının bozulması ihmali üzerine Belh'ten ayrılmıştır.⁷

Babasıyla birlikte Mevlânâ Celâleddin sırasıyla Bağdat, Mekke, Dimaşk, Malatya, Erzincan ve Larende/Karaman'a gitmiştir.⁸ Bağdat'ta babasının yerleştiği Mustansırıyye Medresesi'nde yetişmiş ve orada çok fazla kalmamıştır. Çünkü babası çok yolculuk yapmış ve gittiği yerlere o da babasıyla birlikte gitmiştir. Sonra 623/1226 yılında Konya'ya yerleşmişlerdir.⁹ Zira Konya'ya bağlı Larende/Karaman şehrinde ünü duyulan Bahâeddin Veled, I. Alâeddin Keykubad'ın (ö. 634/1237) isteği üzerine Konya'ya gelmiş ve sultanın emriyle onun 7 yıl süreyle görev yapacağı medrese inşa ettirilmiştir.¹⁰ Bahâeddin Veled, ehliyetli bir müderris ve vaiz olduğu için hem öğrencileri tarafından saygı görmüş hem de hükümdar tarafından çokça takdir edilmiştir.¹¹

Mevlânâ ilk tahsilini, Hanefî fıkhında değerli bir hoca olan babasından yapmıştır. Ardından babasının arkadaşı olan ve *Muhakkık-ı Tirmizî* diye meşhur Seyyid Burhâneddin el-Belhî'nin (ö. 639/1241) öğrencisi olmuştur.¹² Konya'da Fıkıh ve diğer İslami ilimlerdeki kabiliyetiyle tanınan Mevlânâ Celâleddin, babasının vefatından sonra Konya'da 4 medresede müderrislik yapmıştır.¹³

Ders ve deyiş konusunda meşhur âlimlerden olan Mevlânâ Celâleddin, Şemsiyye'nin şârihi olan Şeyh Kutbüddin er-Râzî'de (ö. 766/1365) de ders okumuş ve Hindistan'a gitmiştir. Ardından Şah Sultan Fîrûz tarafından Delhi'deki medresesinde müderris olarak görevlendirilmiş; Fıkıh, Hadis, Tefsir vd. alanlarda ders vermiştir.¹⁴

Bir heyet ile birlikte Konya'ya gelen Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247) onun hem düşünce hem de edebiyat dünyasında etkili olmuştur. Öyle ki bu karşı-

⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/111-114; Tamara Talbot Rice, *Anadolu Selçuklu Tarihi*, çev. Tuna Taştan (Ankara: Nobel Yayın, 2022), 123.

⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/121; Martinus Theodorus Houtsma vd., *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, 10/3137; Arthur John Arberry, *Muhtârât min rubâiyyât-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, çev. Ammâr Kazım Muhammed (Bağdat: Dâru Sutûr, 2017), 13.

⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/30.

¹⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/121; Martinus Theodorus Houtsma vd., *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, 10/3137.

¹¹ Nicholson, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, 16.

¹² Arberry, *Muhtârât*, 13.

¹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/30.

¹⁴ Abdülhayy b. Fahrüddin b. Abdülalî el-Husnî et-Tâlibî, *el-İ'lâm bi-men fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâmî'l-müsemmâ bi (Nüzheti'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/150.

laşmanın ardından Mevlânâ müderrisliği ve sufiliği bırakarak halktan uzaklaşmış; riyazet, musiki ve şiirle meşgul olmaya başlamıştır.¹⁵

Molla Hünkâr adıyla meşhur olan Mevlânâ Celâleddin, Mevleviyye tarikatinin da lideridir.¹⁶ Anadolu, Balkanlar Kıbrıs, Arap Yarımadası ve Kuzey Afrika topraklarında önemli gelişmeler kaydeden, devlet adamları da dâhil pek çok müntesibi olan Mevlevilik, İslam medeniyetinin önemli bir parçası olarak yedi asırdır varlığını sürdürmektedir. Mevlevilik, içinde yaşadığı toplumları dinî, sosyo-kültürel ve siyasi alanlarda etkilemiştir.¹⁷

Mesnevî, Mevlânâ Celâleddin'in en önemli eseridir. Mevlânâ'nın 40 yılını alan Farsça eserin içinde birçok hikâye, masal ve fikir ihtiva eden altı kitap bulunmaktadır. Bu kitaplarda, yeryüzündeki hayatın yönleri, insanın faaliyetleri, din, tarih, coğrafya kültür, siyaset ve aile gibi başlıklarda detaylı birçok bilgi bulunmaktadır.¹⁸ Mevlânâ, 672/1273 yılında Cumâdelâhira 5'te Konya'da vefat etmiştir.¹⁹

Mevlânâ'nın Yaşadığı Dönemde Anadolu Selçuklu Devleti'nin Genel Durumu

Alparslan (ö. 465/1072) komutasındaki Selçuklu orduları 462/1071 senesinde Bizans karşısında kazandıkları zafer neticesinde Doğu Anadolu'ya girdikten sonra Anadolu'da büyük bir devlet kurmuş ve başkent olarak da Iconium/Konya'yı seçmişlerdi.²⁰

358/969 yılında Mısır Abbâsî hilafetinden ayrılmış ve iki asır Şii Fâtımî yönetiminde kaldıktan sonra 566/1171 yılında Eyyûbîlerin eliyle tekrar Sünnî yönetime geçmişti. Eyyûbîler, Haçlılar karşısında gösterdikleri başarıyla tanınmıştı ve yaklaşık 597/1200 yılına kadar Abbâsî hilafetini yeniden canlandırmaya dönük çabalar devam etmişti. Bu kapsamda Abbâsî ailesindeki son etkili hareket ise Nâsır- Lidînillâh'tan (ö. 622/1225) gelmişti. Zira o, ilk aşamada sufiyane bir talep olarak fütüvvet ruhu konusunda yöneticilere yardımcı olacak bir sistem kumaya çalışmıştı. Halifenin temel gayesi ise Cengiz Han komutasındaki Moğol tehlikesi karşısında Müslümanların birliğini yeniden tesis etmektir. Fakat hızlı bir ilerleyişin ardından Anadolu'nun merkezine

¹⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/164-165; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/30; Martinus Theodorus Houtsma vd., *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, 10/3142; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayın, 2022), 2/286-287.

¹⁶ Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Süllemü'l-vüsûl*, 3/248.

¹⁷ Nazif Öztürk, "Mevlâna ve Mevlevilik'in Türk Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi", *Mevlânâ Araştırmaları* (Ankara: Akçağ Yayın, 2007), 1/298.

¹⁸ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/130; Arberry, *Muhtârât*, 17; Martinus Theodorus Houtsma vd., *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, 10/3138.

¹⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 246; Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Süllemü'l-vüsûl*, 3/248; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/30.

²⁰ Muhammed Hâmid, *Hâkezâ Tekelleme Celâleddîn er-Rûmî* (Mısır: Dâru İbdâ, ts.), 15-16.

kadar ulaşan Moğollar 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal etmişti. Abbâsî hanedanının son temsilcileri de öldürülmüş ve Bağdat talan edilmişti. İki sene sonra 658/1260 yılında Mısır'da kurulan Memlûkler, Aynicâlût Savaşı'nda Moğolları durdurmaya başarsalar da İslam dünyasının geniş bir bölümünde Moğol işgali devam etmekteydi. 7/13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi durum tamamen değişti ve Moğolların tüm yıkımlarına rağmen sonraki asırlarda yeniden canlanmaya dönük gelişmeler yaşanmaya başlamıştı. Mevlânâ'nın ailesi de Moğol tehdidinden kaçan birçok sufi ve ulema gibi Anadolu'ya kaçmıştı. Hacı Bektâş-ı Velî, Yûnus Emre vs. sufiler ekonomik ve siyasi sıkıntıların yaşandığı Anadolu'nun dört bir tarafında halkı yönlendirmeye çalışmaktaydılar.²¹

Yukarıda çizilen genel tablonun içerisinde Mevlânâ Celâleddin'in hayatına bakıldığı zaman onun doğumundan vefatına kadar geçen 604/1207-672/1273 yılları arasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin yönetiminde; I. Gıyâseddin Keyhusrev (ö. 607/1211), I. İzzeddin Keykâvus (ö. 616/1220), I. Alâeddin Keykubad (ö. 634/1237), II. Gıyâseddin Keyhusrev (ö. 643/1246), II. İzzeddin Keykâvus (ö. 677/1278), IV. Kılıcarslan (ö. 664/1266), II. Alâeddin Keykubad (ö. 652/1254) ve III. Gıyâseddin Keyhusrev (ö. 682/1284) gibi sultanlar görev yapmıştır.

Mevlânâ Celâleddin'in çocukluk yıllarına tekabül eden I. Keyhusrev'in meliklik döneminde Türkmenler, ağabeyleri Muhyiddin Mesud ve Kutbüddin Melikşah ile birlikte Bizans İmparatorluğu ve Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa kumandasındaki Haçlı ordularına karşı verilen başarılı mücadeleler dikkat çekmektedir. Fakat ardından kardeşler arasında saltanat mücadelesi başlamış ve gelişen süreçte Keyhusrev tahta oturmuştur. Saltanatının ilk yıllarında fazla bir muhalefetle karşılaşmayan I. Keyhusrev'in ağabeyi Tokat Meliki Rükneddin Süleyman Şah (ö. 600/1204) diğer kardeşlerine karşı üstünlük sağladıktan sonra kalabalık bir orduyla Konya'yı kuşatmıştır. Bu orduya karşı koyamayacağını düşünen Keyhusrev, tahtı II. Rükneddin Süleyman Şah'a bırakmak zorunda kalmıştır. Fakat ardından yaşanan iç çekişmeler, I. Keyhusrev için fırsat olmuş ve Receb 601/Mart 1205 yılında tekrar saltanat tahtına oturmuştur.²²

I. Keyhusrev döneminde Antalya'nın fethedilmesi, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ekonomik yönden gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Çünkü böylece Selçuklular ilk defa Avrupalılarla ticarî ilişkilere girip antlaşmalar yapmışlardır.²³

²¹ Hâmid, *Hâkezâ Tekelleme Celâleddin er-Rûmî*, 16-18.

²² Ali Sevim, "Keyhusrev I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/347.

²³ el-Hüseyn b. Muhammed b. Ali İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-umûri'l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/115-120; Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzâde -

I. Keykâvus döneminde Karadeniz'in en önemli ticaret limanı olan Sinop'un fethedilmesi, güneydeki Antalya'nın geri alınması, Ermeni ve Trabzon krallıklarının vergiye bağlanması gibi başarılar elde edilmiştir.²⁴ Bu dönemde yaşanan ekonomik kalkınmanın beraberinde sosyo-kültürel alanda da büyük gelişmeler yaşanmış, birçok medrese, kervansaray ve hastane inşa edilmiştir.²⁵

İzzeddin Keykâvus'un vefatının ardından I. Alâeddin Keykubad, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın da onayıyla yönetime geçmiştir.²⁶ Keykubad ilk olarak Eyyûbîlerle bozuk olan ilişkileri düzeltmiş ve ardından Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in (ö. 615/1218) kızı ile evlenerek dostluğunu güçlendirmiştir.²⁷ Ayrıca yaklaşmakta olan Moğol istilasına karşı tedbir alma sadedinde Konya, Sivas ve Kayseri'yi surlarla çevirtmiş, Alâiye'yi (Alanya) fethetmiş ve burada bir tersane inşa ettirmiştir.²⁸

Alâiye'nin fethinden sonraki yıl içerisinde Alâeddin Keykubad'ın, sadakatinden emin olamadığı Seyfeddin Ayaba, Mübârizüddin Behram Şah, Zeyneddin Başara ve Bahâeddin Kutluğca gibi önemli emîrleri öldürtmesi, devleti zayıflatmış ve ardından Selçuklu ordusu 641/1243 yılında Köse'de ağır bir yenilgiye uğramıştır.²⁹

616/1219 yılında Sivas'ta Moğolların önünden kaçan ve Ahlat şehri- ni kuşatan Celâleddin Hârizmşah (ö. 629/1231), kendisi için taht istemiş ve bunun üzerine Alâeddin Keykubad, Şam sultanı Melikü'l-Eşref ile birlikte Erzincan'ın yukarısındaki Yassı Çemen'de Hârizmşah'ı mağlup etmiştir.³⁰ Her ne kadar Celâleddin Hârizmşah'ın ortadan kalkması Selçukluları Moğollarla karşı karşıya getirmişse de Alâeddin Keykubad, Kemâleddin Kâmyâr'ı Ahlat'a göndererek bölgeye komşu olan yerleri Selçuklu idaresi altına alıp düzeni sağlamasını istemiş, onun görevini başarıyla yerine getirmesi sonucu Ahlat yeniden Moğollara karşı bir direnç noktası olmuştur.³¹ Ancak Alâeddin'in ardından gelenlerin Hârizmlileri ihmal etmeleri sebebiyle yeniden endişe ortamı doğmuş, onların bazı liderlerinin hapse atılması

Ziya Nur Aksun, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022), 446-447; Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 294.

²⁴ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/168-174; Şehbenderzâde-Aksun, *İslâm Tarihi*, 447; Turan, *Selçuklu Tarihi*, 294.

²⁵ Faruk Sümer, "Keykâvus I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/353.

²⁶ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/220-228; Faruk Sümer, "Keykubad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/357.

²⁷ Sümer, "Keykubad I", 25/357; Ahmet Efe, *Malazgirt'ten Söğüt'e* (İstanbul: Nar Yayınları, 2018), 185.

²⁸ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/258-261; Şehbenderzâde-Aksun, *İslâm Tarihi*, 447; Turan, *Selçuklu Tarihi*, 294.

²⁹ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/283-291; Sümer, "Keykubad I", 25/357.

³⁰ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/394-410; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/119.

³¹ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 1/420-425; Sümer, "Keykubad I", 25/358.

ise sıkıntıyı katlamıştır. Nitekim Hârizmliler, sufilige meyilli bazı gruplarla yardımlaşarak yönetim aleyhine toplumsal havayı değiştirmeye çalışmışlar, bunun neticesinde Kalenderiye ve Haydariye gibi bazı grupların mensupları da faaliyetlerde bulunmuşlardır. Tokat ve Amasya gibi yerleri ele geçiren Baba İshak'a tabi olanlar da bunlar arasındaydı.³²

I. Alâeddin Keykubad'ın ardından Sâdeddin Köpek (ö. 636/1238 [?]), Şemseddin Altun-aba, Tâceddin Pervâne, Lala Cemâleddin Ferruh ve Gürcüoğlu Zahîrüddevle gibi etkili devlet adamlarının girişimleriyle II. Gıyâseddin Keyhusrev tahta çıkmıştır.³³

II. Gıyâseddin Keyhusrev'in kısa süre sonra ölmesinin ardından oğlu II. Keykâvus tahta çıkmıştır. Onun dirayetsiz yönetimi Moğollar için bir fırsat olmuş ve yavaş yavaş devlet yönetiminde Moğolların etkisi hissedilmeye başlamıştır.³⁴

II. İzzeddin Keykâvus, sefahat hayatı yaşamaktaydı ve bu durumdan rahatsız olan Orta Anadolu'nun doğusundaki bazı subaşılar onun yerine Kılıcarşan'ı Kayseri'de sultan olarak tanımışlardır. Böylece Keykâvus ile Kılıcarşan arasında yönetimi ele geçirme mücadeleleri yaşanmış ve ardından da Anadolu'nun Moğollar tarafından istila süreci başlamıştır.³⁵

Daha sonra tahta çıkan IV. Kılıcarşan da içki ve eğlenceye düşkün bir hükümdardı. Onun bu durumu sebebiyle yönetime Muînüddin Pervâne (ö. 676/1277) hâkim olmuştur.³⁶ IV. Kılıcarşan zamanında da Selçuklu Devleti Moğollara hizmet eder hâle gelmiştir.³⁷

II. Alâeddin Keykubad ile ardından gelen III. Keyhusrev dönemleri de kötü gidişatın devam ettiği süreçler olmuştur. Âdeti sembolik hâle gelen III. Keyhusrev yönetiminde Anadolu Selçuklu Devleti'nin doğu tarafı bütünüyle Moğollar yönetimine girmiş, batı tarafı ise Anadolu beyliklerinin bağımsızlık girişimlerine sahne olmuştur.³⁸

Netice itibariyle Mevlânâ'nın çocukluğundan vefatına geçen süreçte Anadolu Selçuklu Devleti, başarılarla dolu güçlü dönemler yaşamış, -özellikle I. Alâeddin Keykubad dönemi onların en parlak dönemi olmuş- fakat

³² Hâmid, *Hâkezâ Tekelleme Celâleddin er-Rûmî*, 25.

³³ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, 2/19-20; Ali Sevim, "Keyhusrev II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/348.

³⁴ Faruk Sümer, "Keykâvus II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/354.

³⁵ Sümer, "Keykâvus II", 25/355.

³⁶ Şehbenderzâde-Aksun, *İslâm Tarihi*, 451. Ayrıntılı bilgi için bk. Claude Cahen, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayın, 2022), 285-302.

³⁷ Rice, *Anadolu Selçuklu Tarihi*, 78-79; Faruk Sümer, "Kılıcarşan IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/404-405.

³⁸ Şehbenderzâde-Aksun, *İslâm Tarihi*, 451-452; Ali Sevim, "Keyhusrev III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/351.

hanedan içi taht kavgalarının da etkisiyle günden güne zayıflamaya başlamış ve sonuçta Moğolların kontrolüne girmiştir. Ancak Mevlânâ'nın özellikle yetişkinlik dönemi Moğollar ve iç çekişmelerin sıkıntısı eşliğinde geçmiştir.

Mevlânâ'nın Siyaset Anlayışı ve Yöneticilerle Münasebetleri

Mevlânâ Celâleddin, yöneticilerde en önemli özelliklerden birisi olarak adalete ve sosyal adalete vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda o, padişahın hem âdil olması gerektiğini vurgulamaktadır hem de halktan ayrı aristokrat bir yaşam yerine halktan haberdar, onun duygu ve yaşamını paylaşan bir yönetici olmasını istemektedir. Aşağıdaki şiiri onun bu düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır:

*"Ben padişahım ve işim hak ile adalettir; / cömertliğimin dosta verdiğiinden yer ve içerim. / Şerbet gibi içmediğim bir şeyi / eşe dosta ve sana nasıl içirebilirim? / Kendi soframda ne yiyorsam / aynısından yediririm tebaama. / Çiğ ya da pişmiş ne yiyorsam / aynısını yediririm tebaama. / Kürk ve atlas türünden ne giyersem, / Çul değil, ondan giydiririm adamlarıma / 'Onlara giydiğinizden giydirin' / diyen faziletli Peygamber'den utanırım. / Mustafa, şu vasiyeti etmiştir oğullarına: / 'Kendi yediğinizden yedin elinizin altındakilere.' / Diğer insanları çok neşelendirdin ve/ sabır konusunda eğitip istekli kıldın. / Yiğitlikle kendini de neşelendir; sabır / düşünen aklı kendine önder eyle. / Sabrın rehberliği sana kanat olursa / can arş ile kürsünün zirvesine çıkar. / Bak, sabrı Burak olup Mustafa'yı / gök katmanlarının üstüne götürmüştür."*³⁹

Mevlânâ bu konuda Hz. Ömer'i örnek göstermektedir. Zira Rum Kayserinin elçisi gelip de Hz. Ömer'i sorduğu zaman onun bir köşk ya da sarayda yaşadığını zannederek buna uygun bir cevap tahayyül etmişti. Fakat insanlar onun sarayının değil sadece mütevazı bir kulübesinin olduğunu söylemişti.⁴⁰

Aşağıdaki beyitlerde yöneticilerin adalet için yeri geldiği zaman cezalandırmaktan kaçınmaması gerektiğini ifade eden Mevlânâ, yine de ondaki baskın vasfın merhamet olmasını salık vermekte ve gereksiz yere kan dökmekten uzak durmasını öğütlemektedir:

*"Padişahlar maslahat amacıyla kan dökerler, / fakat zulümlerine üstün gelir merhametleri. / Rabbi'nin tabiatını taşımalı padişah. / Çünkü rahmeti gazabını geçmiştir. / Şeytan gibi gazap ona üstün gelmemeli. / Hile amacıyla lüzumsuz yere kan dökmemeli."*⁴¹

³⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırılancık (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi A.Ş., 2015), 914.

⁴⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 82-84.

⁴¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 559.

İslami ilkelerden birisi olarak şûrânın önemine de vurgu yapan Mevlânâ Celâleddin, yönetimde olan kişinin, sadece kendi düşüncesine göre karar vermemesi ve istişareyi ön planda tutması gerektiğini ifade etmektedir:

“İyi kişilerle ve topluluğunla istişare et. / Peygamber’e gelen ‘Onlara danış’ emrini bil. / ‘Onların işleri istişare ile dir.’ ayeti şunu ifade eder: / Danıştığın zaman az yorulur ve az hata yaparsın. / Bu akıllar, aydınlık kandiller gibidir; / yirmi kandil bir kandilden daha aydınlıktır. / Ola ki aralarında gökyüzü ışıyla / alevlenmiş bir kandil de bulunur.”⁴²

Mevlânâ Celâleddin’in üzerinde durduğu bir diğer konu ise yöneticilerin, etraflarında dalkavuk ve makam hırslısı kişiler yerine işinin ehli ve dürüst kişileri bulundurmaları gerektiği hususudur. Aksi hâlde yönetim işleri fesada uğrayacağı gibi halk ile aradaki sevgi ve saygı bağı da ortadan kalkacaktır. Bir adam ile ev sahibi arasında geçen diyalog üzerinden Mevlânâ bu durumu güzel bir şekilde örneklendirmektedir:

“Bir adam evin birine kaçıp sığındı; yüzü sararmış, / dudağı morarmış ve rengi atmıştı. / Ev sahibi ona: ‘Hayırdır, neden ihtiyarlar gibi ellerin titriyor? / Ne oldu? Neden kaçtın? / Yüzünün rengi niçin böyle kaçtı?’ dedi. / ‘Zalim padişahın angaryası için / bugün dışarıda eşekleri yakalıyorlar’ dedi. / ‘A amcasının cancağazı, eşekleri nerede yakalıyorlar; / sen eşek değilsin ki niye dert ediyorsun bunu?’ dedi. / ‘Eşek yakalama konusunda öyle ciddi, / öyle arzulular ki beni de eşek zannederlerse / Eşek yakalamaya kendilerini öyle kaptırmışlar ki / hiçbir şeyi ayırt etmiyorlar. / Ayırt edemeyen kişiler başımıza geçtiği zaman / eşek yerine onun sahibini alıp götürürler. / Ama bizim şehrimizin padişahu, boş yere bir şey tutmaz; / onun ayırt etme kabiliyeti vardır; iştir ve görür. / Adam ol da eşek yakalayanlardan korkma. / Ey zamanın İsa’sı, korkma, sen eşek değilsin.”⁴³

Mevlânâ Celâleddin, hükümdarların otoritelerinin her türlü güç ve değerinin üstünde olmasını istemektedir. Bu durumu da âmir mevkiinde bulunan insanların emirlerinin ne derece geçerli olduğuna dikkat etmesi gerektiğini ifade eden şu kıssa ile açıklamaktadır:

“Sultan Gazneli Mahmud’un çok değerli bir mücevheri vardı. Sultan, yanındaki beyleri sınamak için onlara bu mücevheri kırmalarını emreder, fakat hiç kimse böylesine değerli bir mücevheri kırmayı doğru bulmaz ve onu kırmaktan çekinir. Sultan, en çok değer verdiği adamı Ayaz’a bu mücevheri kırmasını söyleyince, o hiç tereddüt etmeden emri yerine getirir ve mücevheri kırar. Bunun üzerine diğer beyler feryat figan ederler. Ayaz da onlara şöyle der: ‘Ey namlı büyükler! Padişahın emri mi daha önde yoksa mücevheri mi?’

⁴² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 867.

⁴³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 707.

Bunun üzerine Sultan, cellatlarına emir vererek, emrini yerine getirmeyenlerin kellelerini vurdurmak ister, ancak Ayaz'ın şefaati ile onları bağışlar. Sultan; 'Bu değersiz adamlar bu yüce mevkiye layık değiller. Bir taş için benim emrimi yerine getirmediler.' der ve onları yanından kovar."⁴⁴

Mevlânâ, sultanların tahtları uğrunda can verdiklerine, kardeşlerini ve yakınlarını öldürttüklerine tanık olmuş, eserlerinde bununla ilgili düşüncelere de yer vermiştir. Aşağıdaki beyitlerde o, yönetim konusunda kimsenin yanına ortak istemediğini, kendisine rakip çıkacak kişileri öldürtme gayretinde olduğunu ve bu konuda yakınlarını dahi ayırmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla ilaç olarak da padişahlık hırsından uzak durmayı ve zühdü tavsiye etmektedir:

*"Yemek yiyecek yüz kişi bir sofranın etrafına sığar da / lider olmak isteyen iki kişi dünyaya sığmaz. / Birisi, diğerinin dünyada bulunmasını istemez. / Padişah, yönetimine ortak olur kaygısıyla babasını dahi öldürür. / 'Saltanat kısırdır' sözünü duymuşsundur. / Saltanat peşinde olan, korkusu sebebiyle akrabalığı keser. / Kısır olması sebebiyle onun oğlu yoktur. / Ateş gibi, kimseyle bağ kurmaz. / Bulduğu her şeyi yakıp parçalar; / hiç kimseyi bulamazsa da kendi kendini yer. / Hiç ol da, onun dışından kurtul."*⁴⁵

Mevlânâ, yönetici ile halk arasındaki ilişkinin mahiyetini aslan, kurt ve tilki örneğiyle anlatmaktadır. Hikâyeye göre aslan, kurt ve tilki avlanmak için dağa giderler. Neticede bir öküz, keçi ve tavşan avlarlar. Kurt ile tilki, padişahın âdil bir taksim yapacağı ümidiyle beklerken aslan kurda seslenerek taksim yapmasını ister. Bunun üzerine kurt: "Padişahım! Büyük olan öküz senin payındır. Orta boyda olan keçi benim payımdır. Tavşan da tilkinin payıdır." der. Bunun üzerine aslan kızar ve "ben buradayken sen, biz ve o mu diyorsun?" diyerek pençesiyle kurdu parçalar. Sonra tilkiye dönüp ondan taksimi yapmasını ister. Kurdun başına geleni gören tilki: "Padişahım! Bu semiz öküz, senin kuşluk yemeğindir; keçi, size öğle yemeği için yahni olur; tavşan da akşam için gece çerezi olur." der. Bunun üzerine aslan: Ey tilki! Sen adaleti parlattın. Böylesine güzel taksimi kimden öğrendin?" der. Tilki de cevaben: "Kurdun başına gelenden öğrendim." der. Aslan da "mademki бүтünüyle bizim oldun, ben seni incitmem" diyerek avların hepsini ona verir.⁴⁶

Yöneticiyi Allah Teâlâ'nın vekili ve halifesi olarak ifade eden Mevlânâ, iyi bir yöneticilik örneği sergileyen yöneticilerin bu tavırlarının yönetilen zümreyi de olumlu yönde etkileyeceğini, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e tabi oluş şekliyle örneklemiştir:

⁴⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 763-766.

⁴⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 630.

⁴⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 140-142.

*"Rahman'ın vekili, her şeyi yaratan Allah'ın halifesidir. / Bağdat şehri, onun sayesinde bahar gibidir. / O şaha tâbi olursan, sen de şah olursun. / Ne zamana kadar uğursuzların yanına gideceksin? / Şahlarla oturup kalkmak kimya gibidir. / Onların bakışlarındaki kimyanın benzeri nerede vardır ki? / Ahmed'in gözü bir Ebû Bekir'e düştü / de, o bir tasdikle 'sıddîk' oldu."*⁴⁷

Aynı düşünceyi aşağıdaki beyitlerde de dile getiren Mevlânâ, lideri bir havuza, toplumu havuzdan su alan kişilere benzetmektedir. O, lideri toplumun aynası olarak görmektedir:

*"Şahların huyu suyu halka da sirayet eder; / yeşil gök toprağı da yeşertir. / Şahı bir havuz gibi bil, yanındakileri de borular gibi. / Su, göllere borulardan akar. / Hepsinin suyu tertemiz bir havuzdan geldiği için / her birisi içmesi güzel, tatlı bir su akıttır. / Havuzdaki su, tuzlu ve pis olduğu zaman da / her bir borudan o suyun aynısı akar. / Çünkü boru havuza bağlıdır. / Bu sözün anlamı üzerinde çok iyi düşün."*⁴⁸

Mevlânâ Celâleddin'in yönetici zümreyle ilişkilerine gelecek olursak; aslında onun yöneticilerle ilişkisi çocukluk yıllarına kadar uzanmaktadır. Nitekim babası Bahâeddin Veled, devrinin ünlü bir âlimi olarak sultanlar ve önde gelen devlet adamlarının takdirini toplamış bir kişiliktir.

Bahâeddin Veled Konya'ya taşındığı ve sultanlar tarafından rağbet gördüğü zaman Alâeddin Keykubad onun için Konya'daki meşhur tekkeyi yaptırmış ve ardından müritleri çoğalmıştır. Mevlânâ Celâleddin büyüdüğü zaman insanlar ona daha çok rağbet göstermişler ve gelişen süreçte o, Selçuklu Devleti'nde *"sâhibü'l-hal ve'l-akd"* olmuştur.⁴⁹

Hayattayken kendisi bizzat bir tarikat kurmadığı ve bir şeyh gibi davranmadığı hâlde Mevlânâ, Konya'da devrinin devlet adamlarından büyük sevgi ve saygı görmüştür. Zira Konya'ya geldiği zaman Selçuklu devlet adamı Tâceddin Mu'tez tarafından bir medrese ve bitişğinde bir cemaat hane yaptırılarak kendisine tahsis edilmiştir.⁵⁰

Ayrıca Gazzî'nin ifade ettiğine göre Mevleviyye tarikatı ilerleyen yıllarda da etkisini devam ettirmiş ve Abdülhamid Han tarafından iptal edilinceye kadar başa geçen Osmanlı sultanlarının kılıçlarını Mevleviyye tarikatının halefleri takmıştır. Bu sebeple Mevlânâ'nın halefleri *Molla Hünkâr* ve *Şeyh es-Sultan* şeklinde isimlendirilmişlerdir.⁵¹

Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ile karşılaştığı dönemde onun ölüm yılı olan 645/1247 yılına kadar Selçuklu sultanı ile ilişki içinde olmamıştır. Mevlânâ'nın

⁴⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 129.

⁴⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 134.

⁴⁹ Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Bâlî el-Halebî Gazzî, *Nehrü'z-zeheb fî tarihi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1419), 2/236.

⁵⁰ Öztürk, "Mevlâna ve Mevlevilik'in Türk Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi", 298-299.

⁵¹ Gazzî, *Nehrü'z-zeheb*, 2/237.

II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ölümünden sonra II. İzzeddin Keykâvus ile ilişkileri daha dikkat çekicidir.⁵² O, bir âlim hassasiyetiyle devlet adamlarına tavsiyelerde bulunmuş ve böylece yönetimin bozulmayıp halk ile yönetenler arasında ahengin sağlanmasına katkı yapmıştır. Bu bağlamda o, birçok devlet adamına mektuplar göndermiş ve II. İzzeddin Keykâvus da bu yöneticilerden biri olmuştur.⁵³

Mevlânâ bazı insanların sorunlarının çözümü noktasında da yöneticilerle irtibat kurmuş bu konuda yardımcı olmalarını istemiştir. Örneğin yine II. İzzeddin Keykâvus'a yazdığı bir mektupta o, Çelebi Hüsameddin'in ailesiyle yaşadığı sorunun giderilmesi için yardım istemiştir.⁵⁴ Ayrıca devlet ricalinden bazılarının yaptığı hataların düzeltilmesi sadedinde yazdığı mektuplar da olmuştur. II. İzzeddin Keykâvus'a gönderdiği başka bir mektupta Çelebi Hüsameddin'in adamlarını valinin incittiğini, onlara zulmettiğini ve bu durumun sınırı aşması sebebiyle yardımına başvurduğunu belirterek valinin bu zulmüne engel olmasını istemiştir.⁵⁵

IV. Kılıcarşan ile Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin arası çok iyidir. IV. Kılıcarşan Mevlânâ'yı sarayına davet etmiş, fikirlerini almış ve hürmet edip sohbetlerine katılmıştır.⁵⁶

Mevlânâ ile devlet ricali arasında şeyh-mürît ilişkisi de olmuştur. Zira Sultan Rükneddin onun müritleri arasındaydı ve onunla semâ'a katılmıştır.⁵⁷ Mevlânâ sadece Selçuklu sultanları ile değil, aynı zamanda onların aileleri ile de dostluklar kurmuştur. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev'in eşi Gürcü Hatun aynı zamanda Mevlânâ'nın müridesi olup Mevlânâ'nın Hanımı ile de iyi ilişkiler içerisindeydi.⁵⁸ Ayrıca IV. Kılıcarşan döneminin asıl yöneticisi olarak kabul edilen Vezir Muînüddin Pervâne'nin sarayında semâ yapıldığı ve seçkin ilim adamlarıyla şeyhlerin de buna katıldığına dair rivayetler bulunmaktadır.⁵⁹

Mevlânâ'nın yöneticilerle ilişkileri kapsamında zikredilen rivayetlere bakıldığında zaman onun, kendi dönemindeki diğer âlim ve şeyhlere oranla Selçuklu yöneticileriyle daha az görüştüğü anlaşılmaktadır. Hatta bu durum Mevlânâ'nın müritleri tarafından yadırganmıştır. Nihayet müritlerinden

⁵² Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), 126.

⁵³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Resâilü Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, thk. Tevfik H. Sübhânî, çev. İsa Ali el-Âkûb (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 179-185.

⁵⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Resâil*, 219-221.

⁵⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Resâil*, 266-267.

⁵⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (Ankara: Ötüken Yayınları, 2018), 531-532.

⁵⁷ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/203.

⁵⁸ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/286.

⁵⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/173.

biri bunun sebebini sorduğu zaman Mevlânâ şu cevabı vermiştir: “Siz onların sadece gelmediklerini görüyorsunuz, ancak bizim tarafımızdan onlara yol verilmediğini görmüyorsunuz. Biz onlara yol vermiş olsak, sohbetimize susamış olan dostlarımıza yer kalmazdı.”⁶⁰ Mevlânâ ile müritleri arasında geçen bu diyalog, yöneticilerle söz konusu mesafeli duruşun Mevlânâ'nın tercihi olduğunu ve kendisiyle sohbet etmek isteyen kişilere vakit ayırmayı hedeflediğini göstermektedir.

Mevlânâ devlet ricaliyle ilişkilerinde yeri geldiği zaman onları eleştirmekten kaçınmamıştır. Örneğin o, arasının iyi olduğu Muînüddin Pervâne'yi yanlış davranışlarından dolayı tenkit etmekten çekinmemiştir. Bir eleştirisinde onun ilk etapta Müslümanlığa kalkan olduğunu, aklını Müslümanların çoğalması için kullandığını ancak daha sonra Müslümanların zarar görmesine sebep olacak işler yapmaya başladığını belirtmektedir. Devamında da Pervâne'nin Moğollarla birlikte hareket ederek İslam beldesinin yıkımı için onlara yardım ettiğini söylemek suretiyle tenkidini sürdürmüştür. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

“Sen ilk başta Müslümanlığa kalkan oldun. Müslümanlığın bekâsı ve Müslümanların çoğalması için aklımı, tedbirimi kullanayım da Müslümanlık ayağa kalsın dedin. Ancak kendi fikrine güvendin, Tanrıyı görmedin ve her şeyin O'nun kudretiyle olduğunu bilmedin. Böyle olunca da Yüce Tanrı o emekleri Müslümanlığın zararına sebep eyledi. Çünkü sen Tatarlarla birlikte hareket ederek Şamlıları ve Mısırlıları yok etmek, İslam ülkesini yıkmak için onlara yardım ediyorsun. Böylece Tanrı, Müslümanlığın ayağa kalkmasına sebep olan tedbiri, Müslümanlığa zarar vermeye sebep eyledi. Öyleyse Tanrı'ya dön, çünkü bu korkulacak bir durumdur. Sadakalar ver de seni bu kötü halinden kurtarsın. O'ndan ümidini kesme. Öylesine bir ibadet halinden böylesine bir suç durumuna attı seni; o ibadeti kendinden görmen sebebiyle suça düştün. Şimdi bu durumda da O'ndan ümidini kesme; yalvar-yakar, o ibadet halinden suç haline getiren, şu suç halinden de bir ibadet haline döndürmeye gücü yetirendir. Sana pişmanlık yaşatır, önüne vesileler çıkarır ve böylece yine Müslümanların çoğalması, Müslümanlığın güçlenmesi için çalışırsın. Ümidini kesme; çünkü 'Allanın rahmetinden, kâfir olan topluluktan başkası ümidini kesmez.’”⁶¹

Mevlânâ'nın Muînüddin Pervâne hakkında kullandığı bu ifadeler aslında onun Moğollar karşısındaki tutumunu açıkça ortaya koymakta ve Moğol casusluğu yaptığı yönündeki iddiaları boşa çıkarmaktadır. Nitekim içerikte de görüldüğü üzere iyi ilişkiler içinde olduğu Muînüddin Pervâne'yi Moğollar karşısındaki teslimiyetçi tavrından dolayı eleştirmektedir.

⁶⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/194-195.

⁶¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Kitâbu Fihî mâ fih*, çev. İsa Ali el-Âkûb (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 32.

Konuyu tamalarken özelde Anadolu Selçukluları ama genelde birçok devleti kapsayacak şu tespiti de yapmanın tamamlayıcı olacağı kanaatindeyiz. Anadolu Selçuklu yönetimi, özellikle 7/13. yüzyılın başlarındaki Moğol istilasıyla gerçekleşen göçlerin ardından Anadolu topraklarına taşınan sufi çevrelerle iyi ilişkiler kurma yolunu benimsemiştir. Böylece onlar hem İslam kültürünün yerleşim yerlerinde köklü bir şekilde yerleşmesi, renkli bir kültürel hayatın oluşması, bazı tenha bölgelerin iskânı gibi imkânlarla kavuşmuş hem de sufi çevreleri kontrol altında tutmayı, onlar vasıtasıyla da halk üzerindeki hâkimiyetlerine meşruiyet zemini kazanmayı başarmışlardır.⁶²

Netice itibarıyla Mevlânâ, siyaset felsefesi hususunda İslami ilkelere vurgu yapmış ve sultanlarla olan ilişkilerinde de bu ilkelerden taviz vermeme gayretinde olmuştur. Onun şiirlerinde bir yöneticide bulunması gereken vasıflar bağlamında adalet, merhamet, istişare, zühd ve tebaayla hemhâl olmak gibi tavsiyeler ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde devlet adamlarıyla çok fazla yaklaşma içine girmediği, irtibatlarında da iyiliği tavsiye, muhtaçlara yardım ve haksızlığın giderilmesi gibi güzellikleri hedeflediği görülmektedir.

Sonuç

Ulema ve ümera hem devletin hem de halkın selâmeti açısından hayati öneme sahip iki zümredir. Dolayısıyla bu iki zümre arasındaki ilişkinin sıhhati ya da fesadı, toplumun huzur veya huzursuzluğunda önemli etkiye sahiptir. Bu noktada âlimler, yöneticilerle yönetilenler arasındaki irtibatın sağlanması noktasında önemli bir role sahiptir. Ancak her iki zümrede ya da en azından birinde yaşanacak bir samimiyetsizlik ve karşılıklı üstün gelme çabası toplumu kaosa sürükleyecektir.

İslam toplumunun ve diğer toplumların tarihlerinde bazen yönetici zümrenin halkı kontrol etmek için ilmiye sınıfını kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarına ve onların da buna razı olduklarına şahit olunmuştur. Aynı şekilde bazen ilmiye sınıfının, yöneticileri kendi hırsları doğrultusunda yönlendirdiklerine de tanıklık edilmiştir. Sonuçta her ikisi de toplumsal hayatta kargaşayla sonuçlanmıştır.

Fütüvvet anlayışının bir yansıması olarak Abbâsîlerden itibaren başlayarak Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini de kapsayan ulema, sufi, yönetici ilişkisinde sergilenen birçok olumlu tavır, İslam toplumunda yönetim ile halk arasında her zaman olumlu bir havanın esmesine sebep olmuştur. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî de bunun güzel örneklerinden biridir.

⁶² Öztürk, "Mevlânâ ve Mevlevilik'in Türk Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi", 299-300.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin rahat ve sıkıntılı dönemlerine tanıklık etmiş olan Mevlânâ, yöneticilerle her zaman seviyeli bir ilişki içerisinde olmuş ve kendisi konumunu bir menfaat aracı olarak kullanmadığı gibi sultanlara da kendi konumunu kullandırtmamıştır. O gerek İslami ilkeleri tavsiye sadedinde gerekse yanlışlıkların giderilmesi sadedinde sultanlarla irtibat kurmuş hatta bazılarının şeyhi olmuştur. Böylece ulema-ümera ilişkisi bağlamında onun sergilediği asil tavır, kendi döneminde güzel meyvelerini verdiği gibi sonraki dönemler için de güzel bir örneklik ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Arberry, Arthur John. *Muhtârât min rubâiyyât-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. çev. Ammâr Kazım Muhammed. Bağdat: Dâru Sûtûr, 2017.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-mu-sannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cahen, Claude. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayın, 2022.
- Efe, Ahmet. *Malazgirt'ten Söğüt'e*. İstanbul: Nar Yayınları, 2018.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Gazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Bâlî el-Halebî. *Nehrü'z-zeheb fi tarihi Haleb*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1419.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Mevlâna Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), 115-135.
- Hâmid, Muhammed. *Hâkezâ Tekelleme Celâleddîn er-Rûmî*. Mısır: Dâru İbdâ, ts.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. 3 Cilt. Ankara: Phoenix Yayın, 4. Basım, 2022.
- İbn Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali. *el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-umûri'l-Alâiyye*. çev. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeyneddin Ebu'l-Adl Kâsım. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetü İrsîkâ, 2010.
- Martinus Theodorus Houtsma vd. (ed.). *Mevciz-u dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*. 33 Cilt. Kahire: Merkezü'ş-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998.

- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Kitâbu Fîhi mâ fîh*. çev. İsa Ali el-Âkûb. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi A.Ş., 2015.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Resâilü Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. çev. İsa Ali el-Âkûb. thk. Tevfik H. Sübhânî. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 1426.
- Nicholson, R. A. *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*. çev. Ayten Lermioğlu. Kervan Kitapçılık, Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Öztürk, Nazif. "Mevlâna ve Mevlevilik'in Türk Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi". *Mevlânâ Araştırmaları*. 297-309. Ankara: Akçağ Yayın, 2007.
- Rice, Tamara Talbot. *Anadolu Selçuklu Tarihi*. çev. Tuna Taştan. Ankara: Nobel Yayın, 2022.
- Sevim, Ali. "Keyhusrev I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sevim, Ali. "Keyhusrev II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sevim, Ali. "Keyhusrev III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. "Keykâvus I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/351-353. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. "Keykâvus II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/354-356. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. "Keykubad I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/357-359. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. "Kılıcarslan IV". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/403-405. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi-Aksun, Ziya Nur. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Tâlibî, Abdülhayy b. Fahrüddin b. Abdülalî el-Husnî. *el-İ'lâm bi-men fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâmî'l-müsemma bi (Nüzheti'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 13. Basım, 2010.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. Ankara: Ötüken Yayınları, 2018.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

XII ve XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda İktidar-Ulema İlişkilerinin Farklılık Gösteren Yönleri

Fatma Nalan GÖNEN*

Giriş

İktidar ve *ulema* kavramları iki ayrı sınıfı ve iki ayrı gücü temsil eder. Ancak iktidardan kasıt, “siyasi iktidar” dır ve bu da *ümera* eliyle çalışır. Siyasi iktidar, para, ordu, silah gibi maddi güç araçlarını elinde bulundurur. Bu durum siyasi iktidarın, *ulema sınıfı* üzerinde inkâr edilemez bir üstünlüğe ve etkiye sahip olmasına yol açar. Fakat bir sınıf olma eğilimi gösteren “ilim sahiplerinin” de iktidarı temsil eden yöneticiler üzerinde önemli bir etkisi vardır. Çünkü “bilgi”, siyasi olmaktan ziyade “manevi güç” elinde bulundurmaya imkân vermektedir. Dolayısıyla ilim adamları da zaman içinde kendi “bilgileri” nispetinde, idareciler üzerinde etkili olmayı başarmışlardır. Böylece bu durum onların hem iktidar hem de halk nezdinde önem verilen bir sosyal grup olmalarını da beraberinde getirmiştir.

Siyasi gücü elinde bulunduran *ümera* ile ilmî ve dinî gücü temsil eden ulema arasındaki münasebetler de önemli olaylara yol açmıştır. Ulemanın çalışmaları teorik olsa da genel olarak devlet yapısını ve siyaset düşüncesini şekillendirmede oldukça önemli işleve sahip olmuştur. Bu yüzden siyasal iktidarlar, toplumsal düzeni sağlamada, devlet ideolojisinin belirlenmesinde, bunun halk tarafından benimsenmesinde veya topluma çeşitli konularda yön vermede âlimlerden ya bireysel olarak destek almıştır ya da kurumsal bir çalışma içinde medreseler aracılığıyla sistemli bir etkileşim alanı oluşturmuşlardır.

Türk- İslam kültür ve medeniyetinin oluşmasında en önemli katkıyı sağlayan dönemlerinden biri kuşkusuz Selçuklular dönemidir. Bu dönemde si-

* Kırıkkale Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kırıkkale/ Türkiye, nalanfatmakir@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9451-3138

yasi, içtimai, iktisadi, ilmî ve tasavvufi hayatın her biri birbiri ile içi içe geçmiş şekilde gelişim sağlamıştır. Selçuklu hükümdarları camiiler, kervansaraylar, medreseler yaptırarak halkın dinî, kültürel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Selçuklu sultanları bu yüzden ulemayı bir medeniyetin inşasında en önemli etken olarak kabul ederek gerekli hürmeti göstermiş ve yönettikleri şehirleri onlar aracılığıyla ilim merkezi yapmak için gayret etmişlerdir.¹

Selçuklu öncesi dönemde ulemanın kurumsal olarak yer aldığı medreselere baktığımızda, bu müesseseler kendini ilk olarak Orta Asya'da yer alan İslam şehirlerinde göstermektedir. Bir Türk- İslam Devleti olan Karahanlılar ilk medreseleri Semerkant, Buhara, Kaşgar, Taşkent gibi şehirlerde inşa etmişlerdir.² Keza Makrizi'ye göre Gazneli Sultan Mahmud (997-1030) zamanında, Nişâbur'da dört medrese vardı ve Sultan Mahmud, Gazne şehrinde yüksek eğitim yapan bir okul kurmuştu. Fakat İslam tarihçilerinin ortak görüşte birleştiği nokta medresenin ilk kurucusunun Nizâmülmülk olduğu- dur.³ Bundaki sebep, Nizâmülmülk'ün Nizâmiye adı verilen medreselerinin (1067), öncekilerden farklı olarak uzun ömürlü ve İslami hayatta iz bırakan müesseseler olmasıdır. Dolayısıyla bu medreseler İslam dünyasında kurumsal bir kimlik kazanmışlardır. Bu medresenin ilk müderrisi Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083) idi.⁴ Ahmet Çaycı'nın da ifade ettiği gibi "*Ulema sınıfının resmî bir otorite olarak ortaya çıkması, Selçuklu Türklerinin devlet olma çabaları ile paralellik göstermektedir.*"⁵

Devlet politikası olarak Nizâmiye medreselerinin inşa edilmesindeki başlıca amaç, devlet kademelerine adam yetiştirmek ve eğitim ihtiyacı olan öğrencilere imkân tanımaktı. Ama bunların yanı sıra dinî ve itikadi bir hedef de vardı. Bu da Bâtinîlerin propaganda faaliyetlerine karşı Sünnî ideolojiye güç kazandırmak, Ehl-i sünnet âlim ve sufileri koruyarak devleti güçlendirmekti.⁶ Ulema diğer memleketlerde gördükleri alakanın çok daha fazlasını Selçuklu sultanlarından görüyorlardı. Bu alakaya örnek olarak Zahîrüddîn-i Nişâburî şu bilgiyi vermektedir: "Sultan Sancar'ın zamanında Horasan bölgesi insanların yaşamak istediği yer, âlim ve şairlerin toplantı alanı, kültür ve

¹ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, (İstanbul: TATAV Yayınları, 2002), s. 121.

² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (Ankara: Akademi Yayıncılık, 2012), s. 21

³ Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat 1974) 3/ 396.

⁴ Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, (İstanbul: Damla Yayınevi 1983), 114,367.

⁵ Ahmet Çaycı, "Anadolu Selçukluları Döneminde Medrese Uleması", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Ağustos 2002), 88.

⁶ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları 1980) 183, M. Altay Köymen, *Alp Arslan Zamanı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 1983), 3/375.

sanatın kaynağı idi. O, âlimlere ve mutasavvıflara saygı ve sevgi gösteriyor, çalışmalarını destekliyor ve onların düzenledikleri toplantılara katılıyordu.”⁷

Tarihçilerin genel yaklaşımına uygun olarak Türkmenlerin Anadolu'ya geliş sürecini Moğol istilası öncesi ve sonrası olarak iki döneme ayırabiliriz. İlk süreç Malazgirt Savaşı ile başlamaktadır. Moğol istilası ile başlayan sonraki süreçte ise Hârizm, Mâverâünnehir, Kafkaslar, Azerbaycan bölgelerinden yoğun göçler ile karşılaşırız. Bu göçler, Türkiye Selçuklu Devleti'nin ilim hayatının şekillenmesinde çok ciddi roller oynamıştır. Dolayısıyla ulemanın bu süreçteki yerini ve ulema ile ümera arasındaki ilişkileri iki dönemde ele almak mümkündür. Buna göre bu ilişkiler, 1) “XI.-XII yüzyıl ilişkileri” ve 2) “XIII. yüzyıldaki ilişkiler” şeklinde incelenebilir:

1) Türkiye Selçuklularının Anadolu'ya intikal edişi, teşekkül devri ve ikbal aşamasına kadar geçen süreçte özellikle astronomi, matematik, felsefe gibi müspet ilimlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönem ulemasının da bu yönde etkinlikte bulunduğunu görüyoruz. Bu ilmî faaliyetlerdeki en etkili motivasyonun *Mu'tezile* anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Yükselme ve ikbal döneminden Köseadağ Savaşı sonrasına kadarki dönemde ise şehirleşme ve teşekkül sürecinin gerçekleşmesi, merkezî idarenin ve sultanların güç kazanması, ekonominin güçlenmesinin tesiriyle devletin kontrolüne giren, devlet politikalarını destekleyen ve onu meşrulaştıran bir ulema sınıfıyla karşılaşırız. O dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren ulemaya baktığımızda bunların da iki gruba ayrıldığını görürüz: a) Türkiye Selçuklu Devleti'nin İslam dünyasının parlayan devleti olması hasebi ile kendi istekleriyle bu bölgeye göç eden ve faaliyette bulunanlar; b) Anadolu'yu ilim merkezi hâline getirmek için sultanlar tarafından davet edilenler.

2) İkinci dönem olan Köseadağ Savaşı sonrası Moğol istilasıyla başlayan inhitat ve inkıraz devrinde ise sultanların zayıflaması ile beraber onlar üzerinde ve devlet politikalarında etkili olmaya çalışan ulema sınıfıyla karşılaşırız. Devletin güç kaybetmesinin yanı sıra Moğol baskısı yüzünden ortaya çıkan iç karışıklık ve isyanların etkisiyle halkı daha çok tekkelere yönelmesi, mutasavvıfların bu dönemde etkili olmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Moğol istilasıyla başlayan inhitat devri, sufi-iktidar münasebetlerinin etkin olduğu bir süreç olmuştur.

⁷ Bediullah Debiri Nejad, “Selçuklular Devrinde Kültürel Durum”, çev: Mürsel Öztürk, (Ankara: Erdem Yayınları 1987) 489.

XI. ve XII. Yüzyıl: Kuruluştan Sonra İktidar- Ulema İlişkileri

XI. ve XII. yüzyılın genel tanımını yapacak olursak bu dönemi Türklerin Anadolu'ya intikali ile başlayıp devletin kurulduğu; sosyal, kültürel, sanatsal faaliyetlerin ve kurumların şekillendiği; dinî yapıların oluştuğu; bilim, düşünce ve hukuk düzeninin tamamlandığı süreç olarak ele alabiliriz. Bu dönemin özetini tasvir eden Fuad Köprülü, Selçukluların Anadolu'ya intikallinden sonra Haçlı seferleri ve Bizans'a karşı yapılan mücadeleler yüzünden karşılaşılan siyasi ve askeri karmaşalara çözüm arama nedeniyle ilmî çalışmalara imkân bulunamadığını ifade etmiştir.⁸ Fakat bu dönemde Türkiye Selçukluları, Anadolu'daki teşekkül sürecinde imar faaliyetleri gerçekleştirmenin yanı sıra, bilime de önem vermişler ve bilim adamlarını muhafaza etmişlerdir. Bunun için daha önceden Doğu Anadolu'da kurulan ilk beyliklerin ve Büyük Selçuklu Devleti'nin yaptığı bilimsel çalışmalardan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte XI. yüzyılda Anadolu'da görülen bilimsel faaliyetler çoğunlukla kozmoloji üzerinedir.

Esasen Orta Anadolu'da yüz yıllık bir hâkimiyet dönemi bulunan ancak Türkiye Selçukluları tarafından ortadan kaldırılan Dânişmendoğullarının hâkim olduğu sahalarda yoğun bilimsel çalışmalar yapılmıştı. Anadolu Selçuklu Devleti kuruluşundan itibaren geçen ilk 150 yıllık süreçte bu bilimsel geleneği devam ettirmiştir. Bu dönemde Anadolu'da derlenen eserlerin çoğunluğunu tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi pozitif ilimler oluşturur. Nitekim bu dönemde Kayseri'ye gelip yerleşen Ömer b. Muhammed b. Savî eserinde şu ifadeyi kullanarak o dönemin ilim adamlarının faaliyet alanlarını özetlemiştir: “*Diyarı Rum'a geldim. Herkesin ilm-i nucüm (astronomi) ile uğraşmakta olduğunu, dinî ilimlerden bîhaber olduklarını gördüm.*”⁹ Anadolu Selçukluları için astronomi ve matematik gibi ilimlerin bu kadar önemli olmasındaki temel sebeplerden birisi, yeni geline bu coğrafi bölgede ibadet saatlerinin tespiti, kible yönünün tayini, Ramazan ayı, bayramlar gibi dinî gün ve ayların başlangıç ve bitiş tarihlerinin belirlenmesi için hesaplamalarda bu ilimlere duyulan ihtiyaçtır. Bu çalışmalar “Mikat İlmi” başlığı altında derlenmiştir. Türkiye Selçukluları dönemi astronomi alanında yazılan eserlerin temelinde yer merkezli dünya sistemi içerisinde gezegenler, güneş ve dünyanın incelenmesi vardır. Astronominin temeli matematiksel şekilde ele alınmıştır.¹⁰ Buradan yola çıkarak matematik hayatın içine dâhil edilmiş, böylece astronomi cetvelleri oluşturulmuştur.

⁸ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, 208.

⁹ Mikail Bayram, “Türkiye Selçuklularında Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10 (Aralık 2001), 3.

¹⁰ Esin Kahya, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemindeki Bilimsel Çalışmaların Kısa bir değerlendirmesi”, *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4 (Eylül 2004), 73-74.

Selçuklu sultanları *nüccûm ilmi* ile yakından alakadar olup bu ilme ehemmiyet vermişlerdir. Bundaki en önemli etken iktidarlarını her daim güçlü tutmak istemeleridir. Girecekleri savaşların akıbeti doğrultusunda askerî birlikleri konuşlandırmak, strateji geliştirmek veya tahta ne zaman geçeceklerini bilmek istemişler ve buna göre hareket etmişlerdir. Halkın nezdinde güçlü olan bir hükümdar imajı oluşturmak için zamanın şartlarına göre bu türden çözümler üretmek normal karşılanıyordu. Bu istekler, sultanların nüccûm ilmine ve müneccimlere olan ilgilerini arttırmıştır. Bu yüzden Türkiye Selçuklu sultanları müneccimleri himaye etmişler ve öngörülerini tutan müneccimlerin itibar kazanmalarına yardımcı olmuşlardır.¹¹ Bu suretle sultanların da itibarı artıyor, şöhret ve ululuk sıralamasında kendini öteki hükümdarlarla kıyaslıyorlardı. Annesi de Selçuklu sarayında bir müneccim olan İbni Bibi, I. İzzeddin Keykâvus'a istinaden şu ifadeleri kullanmıştır: *“Talihi, yanında bulunan ve vakti gözlemleyen müneccimin iradesine uygun olarak mutluluk derecesine ulaşınca Sultan, kutlu rikabını (atın üzenği) harekete geçirdi Dara'nın İskender'in, Fağfur'un ve Kayser'in ruhunun gıpta ettiği azamet ve haşmetle şehre girdi. Zafer ve başarı tahtına oturduktan sonra meclis düzenledi. Şehir halkı onun üzerine dirhem ve dinar saçtı.”*¹²

Felsefe başta olmak üzere akli ve tabii ilimlere yönelişin temel sebeplerinden birinin Mu'tezile mezhebinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Mu'tezile mezhebi akli düşünceye yer vererek dinî kaideleri bu ölçüye göre yorumlayan dinî ve felsefi bir ekoldür. İlk Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den itibaren Selçuklu Sultanları Mu'tezile mezhebine yakın durmuşlardır. Bundaki etkenlerden biri Selçukluların Hanefî mezhebine bağlı olması ve Hanefî mezhebinin de akli ölçü almasıdır. Tarihsel süreçte aklın kullanımı konusunda Hanefîlik ile Mu'tezile ekolü arasındaki bu yöntem benzerliği, Mu'tezile düşüncesinin Selçuklu sarayına ve Hanefî çevrelere nüfuz etmesine yol açmıştır. O dönem ulemasının birçoğunun Mu'tezile mensubu olduğunu ifade etmek için genelde bu âlimlerin felsefeyi iyi bildikleri ve iyi birer münazaracı oldukları ifade edilmiştir.

Mu'tezile Düşüncesinin Anadolu'ya Girişi

Esasen Selçuklu yönetimi zamanında Hanefî ekolüne mensup olanlar daima ayrıcalık sahibi olmuşlardır. Selçuklu Sultanları kendi çevrelerinde

¹¹ Tülay Metin, “Selçuklular Zamanında Müneccimliğe Dair Bazı Tespitler”, *Uluslararası Tarih Çalışmaları Dergisi*, 6/3 (Nisan 2004), 246.

¹² İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'îye Fi'l-Umûri'l-Alâ'îye (Selçukname)*, çev. Öztürk, Mürsel, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları) I/173.

bulunan fakihlerin tamamının Hanefî olmasına dikkat etmişlerdir. Bunun yanı sıra Mu'tezile mensubu olduğu bilinen Hanefî âlimler de yöneticiler tarafından kadılık makamlarına atanmıştır. Hatta Tuğrul Bey, Mu'tezile mensubu olan Amîdülmülk Ebû Nasr el-Kündürî'yi kendisine vezir yapmıştır.¹³ Vezir Kündürî, Sünnî mezheplerden Eş'arî itikadını benimsemiş olan âlimlere büyük baskılar uygulamış, ders vermelerini, ilim meclisi oluşturmalarını yasaklamış ve ülkeden uzaklaşmalarına sebep olmuştur. Ancak Tuğrul Bey'den sonra, Sultan Alparslan döneminde Kündürî vezirlik görevinden azledilerek idam edilmiş ve yerine Nizâmülmülk getirilmiştir. Nizâmülmülk, Eş'arî ve Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen sadece bu görüşteki âlimlere değil, Mu'tezile mensubu olan âlimlere de görevler vererek onları yanında tutmak suretiyle akıllı bir politika izlemiştir. Mesela Mu'tezile âlimi olan Kavzinî ile iyi ilişkiler kurmuş ve onun Bağdat'ta kütüphane kurmasını desteklemiştir.¹⁴

Mu'tezile ekolünü koruma ve bu görüşe mensup ulemayı destekleme geleneği Anadolu Selçuklularında da devam etmiştir. *Beyhaki Tarihi*'nde de ifade edildiği üzere Mu'tezile'ye yakın durulmasının sebeplerinden birisi, kendisi bir Mu'tezile mensubu olan Dânişmendoğullarının kurucusu Dânişmend Ali Taylû'nun etkisidir. Şöyle ki Dânişmend Ali Taylû, Anadolu Selçuklularının kuruluş sürecinde etkili olmuş birisiydi. O, Selçuklu ailesine muallimlik yapmış ve aynı zamanda onlara kızını vererek hısımlık ilişkisi kurmuştu. Böylelikle Mu'tezile fikirleri Selçuklu hanedan üyeleri arasında etkili olmuş ve onları yönlendirmiştir. Dânişmend Ali Taylû'nun damadı olan Selçuklu hükümdarı Kutalmış ile ilgili İbnü'l-Esir, eserinde şu ifadeye kullanmaktadır: "*Hayret edilecek şekilde Kutalmış, Türk olduğu halde ilm-i nücûma tamamen hâkim olup iyi bilmektedir. Kutalmış bunun dışında felsefeyi de iyi biliyordu. Ölümünden sonra da oğulları bu ilimleri tahsile devam ederek bu alanda ün yapmış ulemâyı da yanlarına alarak himaye ettiler. Onlar bu sebeple dinî inançlarına zarar verdiler*"¹⁵.

İbnü'l-Esir'in de bahsettiği gibi Mu'tezile geleneğinde felsefe ve münazaranın yanı sıra ilm-i nücûm yani astronominin çok önemli yeri vardır. Bu bakımdan Selçuklu sultanları da ilm-i nücûm ile ilgilenmişlerdir. Kutalmış Selçuklu tahtına geçerse de seferlere çıkarken hayati kararlarını verme aş-

¹³ Seyfullah Kara, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'nun Fikir Hayatına Mutezili Düşüncenin Girişi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*, ed. Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları), 2011.

¹⁴ Seyfullah Kara, *Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2009), 283.

¹⁵ Mikail Bayram, "Dânişmend Oğulları'nın Dini ve İlmî Siyaseti", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10 (Aralık 2001), 135.

masında nücûm ilminden yararlanmış, müneccimlerin kararlarına göre planlamalar yapmıştır. Nitekim o, müneccimlere başvurarak Sultan Tuğrul'un öleceği tarih hakkında tahminler almış ve tahta geçme planlarını buna göre yapmıştır.¹⁶ Ne var ki talihi yaver gitmediği için çıkardığı taht isyanı hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.

Anadolu Selçuklu sultanları, kuruluş aşamasında izledikleri ilim siyasetinde özellikle Mu'tezile düşüncesinin yaygın olduğu Hârizm, Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgelerden birçok âlimi Anadolu'ya davet etmişlerdir. Bu siyasette "aklı" ön plana çıkaran bir anlayış ilmî faaliyetleri yönlendirmişti. Bu yüzden ilk dönem Selçuklu sultanlarında görülen astronomi ve felsefeye olan düşkünlük, Mu'tezile etkisinden ayrı düşünülmemelidir. Bu bakımdan Selçuklu kuruluş ve yükselme döneminde akli ve tabii ilimler alanında faaliyet gösteren ulemanın etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Esasen Moğol istilasından kaçan birçok ilim adamı da göçler vasıtası ile Anadolu'ya sığınmıştır. Moğol istilası sırasında Mu'tezile düşüncesine sahip ilim adamlarının Anadolu'ya geldikleri bilinmektedir. Fakat bu dönemde istilanın siyasi ve ekonomik hayatta sebep olduğu sıkıntılar ve iç karışıklıklar ilim hayatının önceliklerinin değişmesine neden olmuştur. Belki de sosyal yaşamdaki bu karmaşa nedeniyle tasavvufi cereyanların etkisi öne çıkmış ve akli ilimler ikinci plana düşmüştür. Dolayısıyla bu dönemde ülkenin ilim siyasetini ve de ulemayı yönlendiren esas saikleri Anadolu'nun siyasi, ekonomik ve sosyal yapısıyla birlikte ele almak gerekir. Bu da Mu'tezile'nin etkisinin sürdüğünü ancak ulemayı ve genelde de ilim siyasetini bu dönemde daha ziyade tasavvufi akımların etkilediğini söylemeye izin vermektedir.

Anadolu'ya yapılan göçlerin mahiyeti bakımından ilmî hayata etkisi kaçınılmazdır. Temelde üç ana süreçte ele alacağımız göçlerin ilk ayağını, Malazgirt Savaşı sonrası Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurulması ile yeni yurtlar bulmak için gelen Türkmenler oluşturmaktadır. İkinci dönem göçleri olarak değerlendireceğimiz XII. yüzyıl göçleri içinde, Türkistan'ın Moğolların kontrolüne geçmesi, Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılması ile Anadolu'ya gelen Türkmenlerin yanı sıra Endülüs'te gerçekleşen reconquista hareketlerinden ötürü İbnü'l-Arabî gibi buradan Anadolu'ya göç etmeyi tercih edenler vardır. Fakat bu dönem göçleri önemli ölçüde XI. yüzyıl göçlerinden ayrılmaktadır. Bu dönemde gelenler mahiyet bakımından tüccarlar, ilim ehli ulema, mutasavvıf ve sanatkarlardır. XII. yüzyıla ve XIII. yüzyıl başlarına baktığımızda Anadolu'nun fetih sürecinin çoğunlukla tamamlanarak,

¹⁶ Ali Sevim, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-âyan'da Selçuklular*, (Ankara: TTK Yayınları 2011) 190.

siyasal ve sosyal alanda istikrarın sağlandığını görürüz. Bu dönemde “ilk medreseler kurulmaya başlanmış, bu medreselere Azerbaycan’dan âlimler getirtilerek buralara yerleştirilmiştir. Yine bu dönemde saray etrafında âlimler, edipler ve şairler toplanmıştır. Fetihler daha çok iktisadi amaçla yapılmış ve bu politikayla ekonomi güçlendirilmiştir. Her yönden güçlenen Anadolu Selçuklu toprakları ulema sınıfı ve tasavvuf ehli için artık cazip bir konuma gelmişti. Netice olarak bu ilim grupları bu coğrafyaya göç etmişlerdir.

XIII. yüzyıl başlarında İzzeddin Keykâvus (1211-1220) Türkiye Selçuklu tahtına oturduğu zaman ulemeden Mecdüddin İshak’ı elçi olarak Bağdat’a gönderip saltanatını halifeye bildirmek istemişti. Bağdat’a giden Mecdüddin İshak, İzzeddin Keykâvus’un tahta geçtiğini Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh’a bildirip elçilik görevini yerine getirdi. Ayrıca halifeden sultan adına fütüvvet şalvarı ve diğer hediyeleri alıp geri döndü. İşte Mecdüddin İshak Anadolu’ya dönerken yanında Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrüddin Mahmûd gibi mutasavvıflar da beraberinde gelmişlerdir.¹⁷ I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) ünlü mutasavvıf Şehâbeddin-i Sühreverdî de (ö. 632/1234) Anadolu’ya gelen mutasavvıflar arasındaydı. Böylelikle bir yandan yeni bir dalga ile muhtelif mutasavvıf zümresi Anadolu’ya intikal ederken bir yandan da fütüvvet örgütlenmesi ortaya çıkmıştır. Anadolu’da fütüvvet daha çok Ahîlik kurumuna evrilerek iktisadi ve sosyal alanda otorite olmaya başladığı gibi karışıklık dönemlerinde halkın dayanışma içerisinde olmasına da katkı sağlamıştır.

Tasavvuf ehlinin Anadolu’ya yönelmesi, varlığını burada sürdürmesi ve Konya’yı kendisine mesken edinmesi, sufiler ile siyasi iktidar arasındaki ilişkilerde gelişmeler yaşanmasına yol açmıştır. Mutasavvıflar, şeyhleri ile beraber Anadolu’da kendileri için birçok imkânın buldular ve burada yayılmaya başladılar. Onların Anadolu’daki siyasi iktidar ile bağlantı içerisinde olmaları hem kendi varlıklarını hem de siyaset kurumunu kuvvetlendirmiştir. Siyasi iktidar (hükümdar) sufiler vasıtası ile hâkimiyetini meşrulaştırma ve güçlendirme imkânı bulmuştur. Denilebilir ki siyasal iktidar, devletin devamını sağlamada ve devlet nizamını ayakta tutmada maddi bir güç olurken, mutasavvıflar da manevi bir güç olarak öne çıkmışlardır.

Ahmet Yaşar Ocak’ın ifadesiyle “böylece tasavvuf Anadolu’da yüksek ve popüler olmak üzere ikili ve paralel bir yapıya” dönüşmüştür. Yüksek tasavvuf, ahlakçı ve takvanın yoğun olarak görüldüğü bir anlayışı benimsiyordu. Bu tasavvuf anlayışının en önemli temsilcileri arasında İbnü’l-Arabî

¹⁷ M. Ali Hacıgökmen, “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, *Belleten*, 76/276 (Ağustos 2012), 423.

ve Sadreddin-i Konevî gibi mutasavvıflar bulunuyordu. Popüler tasavvuf ise Horasan ve çevresinden Anadolu'ya gelip yerleşen Fahreddin-i Irâkî, Bahâeddin Veled, Tirmizî, Necmeddin-i Dâye gibi isimlerin çevresinde şekillenmişti.¹⁸

Anadolu Selçuklularının yükselme dönemine bakıldığında, sultanların ulema ile güçlü ilişkiler kurdukları görülür. Bu dönemde sultanlar, sufi âlimlere büyük saygı duymuşlar hatta mutasavvıf olanların müritleri olabilecek duruma gelmişlerdir. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta ikinci geçişinde (1204-1211) Evhadüddin-i Kirmânî ile yakın bir ilişki kurmuştu. Bu yakınlık konusunda Evhadüddin-i Kirmânî, Sultan Keyhusrev'e edebî bir üslup ile şöyle hitap etmiştir: *"Kayser'in ayağının altında yer eskimekteydi. Köşkü gökyüzüne yükselmişti. Ey Keyhüsrev, onun yerini almış durumdasın. Söyle: O köşk nerede? Kayser sanki hiç yaşamadı"*¹⁹ O, bu ifadeleri ile I. Gıyâseddin Keyhusrev'i methediyordu. Evhadüddin-i Kirmânî ümeradan ve halktan her daim saygı görmüştür.

Bu dönemde iktidar ile mutasavvıflar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, döneme damgasını vurmuş bir mutasavvıf olan İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus ile olan münasebetlerine değinmekte fayda vardır. İbnü'l-Arabî'den etkilenen Sultan Keykâvus, meclislerde ondan övgüyle bahsediyordu. Kendisi de İbnü'l-Arabî'den aynı muhabbetle karşılık almıştır. İbnü'l-Arabî, Sultan Keykâvus'a hitaben "oğlum" veya "babasıyım" diyerek aralarındaki muhabbeti ortaya koyuyordu.²⁰ İbnü'l-Arabî'nin Şam'da olduğu dönemde, sultan ile mektuplaştıkları bilinmektedir. Sultan zor duruma düştüğü zamanlarda ondan fikir almış ve tavsiyelerini de uygulamıştır. İbnü'l-Arabî, devlet idaresi ile ilgili konularda birtakım uyarılarda bulunmuştur. Mesela sultanı, gayrimüslimlere karşı tavizkar davrandığı konusunda uyarmıştı.²¹ Buradan da anlıyoruz ki İbnü'l-Arabî devletin geleceğine yönelik birtakım endişeler duymuş, bunlar üzerine düşünmüş ve tavsiyelerde bulunmuştur. O bu endişe ve tavsiyelerini iktidar ile kurduğu münasebet içerisinde hükümdarlık makamına aktararak, merkezi güç üzerindeki etkisini ortaya koymuştur. Netice itibarıyla İbnü'l-Arabî iktidara karşı eleştirel bir tutum sergilemekten çekinmemişti. O, mevcut siyasi otorite ve güç yapılarının dinî ve felsefi açıdan yetersiz olduğunu savunmuştur. Ona göre,

¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*, (İstanbul: Kitap Yayınevi 2011) 169-170.

¹⁹ Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmîd el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, (Konya: Damla Yayıncılık 1993) 30.

²⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993 "Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation"1993), 23.

²¹ Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1997) 98.

gerçek bir iktidar, sadece Allah'a aittir ve insan iktidarı sadece bir gölge veya yaratılmış bir varlık olarak var olabilir.

Ancak bu eleştiriye rağmen, İbnü'l-Arabî'nin iktidar ile ilişkisi sadece "muhalafet etmek" olarak değerlendirilemez. Ona göre iyi bir lider, kendini Allah'ın iradesine teslim etmeli ve adalet, merhamet, hoşgörü gibi erdemleri sergilemelidir. İnsanların ihtiyaçlarını anlamalı ve toplumun refahını sağlamalıdır. İbnü'l-Arabî'nin söylemlerinin iktidara ilişkin yönü, dönemin siyasi ve toplumsal koşullarıyla da bağlantılıydı. O, kendi zamanındaki siyasi otoritelere yönelik eleştirileriyle ele alınsa da hükümetle olan ilişkileri sadece eleştiriyle sınırlı değildi. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, dönemin liderleriyle iletişimde olduğunu ve onlardan taleplerde bulunduğunu gösteren mektuplar ve risaleler bulunmaktadır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin iktidarla ilişkileri karmaşıktır. Bu ilişki, eleştiri, sorumluluklara vurgu yapma ve iletişim gibi farklı boyutları içerir.

I. Alâeddin Keykubad, ulemayı ve zanaat ehlini himaye eden kültür seviyesi yüksek bir hükümdardı. Sultanın sohbetlerinde siyaset haricinde ilmî mevzuular mütalaa edilir ve bunlar üzerine münakaşalar yapılırdı. I. Alâeddin Keykubad da öteki Selçuklu sultanları gibi nücûm ilmine alaka göstermiştir. Ayrıca Moğol zulmünden kaçan ulemayı koruyup gözeterek onları himaye etmiş ve ilmî faaliyetlerine devam etmeleri konusunda teşvikte bulunmuştur.²² I. Alâeddin Keykubad'ın sufilere olan alakasını gösteren olaylardan birisi Kayseri'de yaşanmıştı. Kayseri'de idareciler ile bu yörede ikamet eden Türkmen dervişleri arasında bir huzursuzluk meydana gelmişti. Bu gelişmeler üzerine sultan, bizzat bu bölgeye giderek dervişlerden yana bir tavır almış ve idarecileri cezalandırmıştı.²³

Bu bakımdan Selçuklular zamanında Anadolu'da siyasi, iktisadi ve sosyal teşkilatlanma sultanlar ve âlimlerin iş birliğiyle sağlanan bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bu süreç, İhsan Fazlıoğlu'nun tabiri ile "sükûnet devri"²⁴ olarak tanımlanabilir. Bu sükûnet devri, daha çok halk ile güçlü bir iletişim kurana ve yönetim uyumu sağlayan I. Mesud, II. Kılıcarslan ve Uluğ Keykubad devirlerinde görülmüştür.

²² Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul: Ötüken Yayınları 2013) 412.

²³ Kadir Özköse, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2011) Konya, I/347.

²⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim", *Cogito (Selçuklular)*, 29 (Güz 2001), 153.

XIII. Yüzyıl Köseadağ Savaşı Sonrası İktidar- Ulema İlişkileri

XIII. yüzyılda başlayan siyasal çalkantılar, esasen Köseadağ Savaşı öncesinde başlamıştır. I. Alâeddin Keykubad, bir suikast sonucu öldürülmüştür (1237). Alâeddin Keykubad'ın ani vefatıyla beraber Sâdeddin Köpek ve çevresindeki ümera henüz çocuk yaşta sayılabilecek II. Gıyâseddin Keyhusrev'i tahta çıkarmışlardır. İbn Bibi, Alâeddin Keykubad'ın vefatından sonra ülke de başlayan istikrarsız süreci şu şekilde dile getirmiştir: *"Uluğ Keykubad'ın vefat gününden sonra kimse saadeti düşünmedi. Bütün işler sarpa sardı, halkın ve askerin durumu kötüye gitti. O padişah tahttan ayrıldığından beri bütün gönül hoşluğu yokluk diyarını boyladı. Ülkenin düzeni alt üst oldu. Düşmanların kalbi sevinçle, mutlulukla doldu."*²⁵ Diyebiliriz ki Alâeddin Keykubad'ın öldürülmesi ve II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde yaşanan olaylar Türkiye Selçukluları için bir dönüm noktasıdır. Sonrası Anadolu'nun Moğollar tarafından istilasına kadar gidecek olayların fitili ateşlenmiştir.

Bununla birlikte, Alâeddin Keykubad'ın vefatıyla başlayan siyasi ve toplumsal kargaşaya rağmen ilmî hayatta görülen ilerleme ve canlılık dikkate değerdir. Tabii ki bu durumda en önemli etken, Moğol baskılarından kaçarak Anadolu'ya sığınan ulemanın varlığı idi. Bu âlimler sayesinde Moğolların Anadolu'da oluşturduğu istikrarsız ortamın olumsuz etkileri nispeten daha az hissedilmiştir.

Anadolu'ya gelen göçlerle birlikte toplumsal bazda çıkan sorunlar kendini ekonomi ve iktidar alanlarında daha çok hissettirmiştir. Arz-talep dengesinin bozulması ekonomik sıkıntıları beraberinde getirmişti. Büyük göçlerle yerli nüfus sınırlanmış, zaman zaman dinî, etnik ve kültürel gerilimlere yol açmıştır. II. Gıyâseddin Keyhusrev ile başlayan merkezî otoritedeki zayıflıkların devlet idaresinde kendini göstermesi, bu göçlerin sosyal manada iyi idare edilmesini engellemiştir. Toplumun hizmet taleplerinin karşılanması yetersiz kalmıştır. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in göçlerle gelen yeni nüfusun entegrasyonunu desteklemek için Türkmenleri ikinci plana atması, toplumsal alanda gerginlik ve kutuplaşma yaşanmasına neden olmuştur.

Bu toplumsal kargaşanın yaşandığı süreçte Ahîler olumlu bir gelişme olarak öne çıktı. Ahîlik, ekonomik bir örgütlenme olarak ortaya çıkmışsa da esasen temelleri ulema tarafından atılmış olan tasavvufi de bir yapılanmaydı. Ancak bunda devletin de rolü vardır. Ahîlerin ekonomik faaliyetlerinin yanı sıra toplumun sosyal ve kültürel hayatında da çeşitli işlevlere sahip olduğu bilinmektedir. Ahîler, Moğol istilas döneminde toplumda kardeşlik ve

²⁵ İbn Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye*, 457.

dayanışma ruhu ile hareket ediyorlardı. Ancak II. Gıyâseddin Keyhusrev'in yanlış politikaları neticesinde Türkmenler ve Ahîler birbirlerine düşürülerek küstürüldüler. Hatta bu rahatsızlık neticesinde hem Türkmen çevrelerinde hem de Ahi çevrelerinde devlete karşı isyan hareketleri başlamıştır. Türkmen çevrelerinde devlete karşı hareketlenmeler daha Moğol istilasına başlamadan kendini göstermişti. Nitekim Babailer İsyanı halk arasında kısa sürede yayılmış; devlet bu isyanı bastırmada zorluklarla karşılaşmıştı. Daha on yıl önce Yassıçemen Savaşı'nda (1230) Harzemşahları yenilgiye uğratan güçlü Anadolu Selçukluları, şimdi bir iç isyanı bastırmakta güçlük çekiyorlardı. Selçuklu Devleti'nin bu zayıf görüntüsü, ordusunun da zaaf içinde olduğu algısına yol açtı ve sonunda Köseadağ Savaşı ile başlayan Moğol istilasına zemin hazırladı.²⁶ Bu süreçte Ahîlerin vatanı savunmak için halk arasında birlik oluşturarak Moğollara karşı direnç göstermeleri dikkat çekicidir.²⁷ Bundaki en önemli etken Ahîliğin ilim erbabı tarafından şekillendirilmesi ve tasavvufi terbiyeye sahip olmasıdır.

Köseadağ Savaşı sonrası iktidar-ulema arasındaki ilişkileri anlamak için Mevlânâ Celâleddin'e ayrı bir yer açmak gerekmektedir. Mevlânâ, iktidar ile ilişkisi konusunda belirli bir duruş sergilememiştir. Mevlânâ'nın odak noktası, insanın iç dünyasında gerçekleşen dönüşüm ve kendini aşma süreciydi. Onun felsefesi ve öğretisi, dinsel veya siyasi bir iktidarın etkisi altında olmayı değil, iç barış ve birliği bulmayı vurguluyordu. Köseadağ sonrasında meydana gelen birçok önemli siyasal gelişmeleri yakından izleme fırsatı bulan Mevlânâ, Selçuklu sultanları ve ümera ile yakın münasebetlerde bulunmuştur. Gerek meclisinde onları ağırlayarak, gerekse mektuplar göndererek kişisel, toplumsal ve siyasi gelişmelerle ilgili nasihatlerde bulunmuştur.²⁸ Münasebette bulunduğu ümera içerisinde II. İzzeddin Keykâvus (1246-1262) başta olmak üzere Alemüddin Kayser, Melikü's-sevâhil Bahaeddin, Celâleddin Müstevfî, Emînüddin Mîkâil, Sâhib Ata Fahreddin Ali, Emîr Bedreddin Gevhertaş, Konyalı Kadı İzzeddin, Mecdüddin Atabeg, Tâceddin Mu'tez, Muînüddin Pervâne, Atabeg Arslandoğmuş, Celâleddin Karatay, Kadı Kemâleddin, Mühezzzebüddin Ali, Sirâceddin-i Urmevî yer almaktadır.²⁹

²⁶ Salim Koca, "Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinden İbret Verici Bir Örnek: Babailer Ayaklanması", *Gazi Türkiyat Dergisi*, 11 (Eylül 2012) 33-34.

²⁷ Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları 2012) 55.

²⁸ M. Ali Hacıgökmen, "Mevlana Celaleddin Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 36, (Haziran 2014) 117.

²⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfî Çevre İlişkilerine Dair", *Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya: Mayıs 2008), 188.

Esasen Mevlânâ'nın iktidar ile ilişkilerini şekillendirmesi bakımından *Fi Hi Ma'fih* eserinin girişinde yer alan bir *hadis* metni ipucu vermektedir. Burada “Bilginlerin kötüsü beyleri ziyaret eden, beylerin hayırlısı da bilginleri ziyaret eden-dir”³⁰ ibaresi yer almaktadır. Bu durum Mevlânâ'nın idareciler ile irtibatının olmadığı anlamı taşımamaktadır. Tam aksine siyasi iktidar sahiplerinin bir kısmının ona mürit olacak kadar yakın olduğunu, hatta gönderdiği mektuplardaki siyasi literatüre hâkim bir dil kullanmasından siyasi teamülleri takipte olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Bu münasebetlerin mahiyeti daha çok ümeraya öğütler ve öneriler olarak şekillenmiştir. Mevlânâ, ümeranın kendi arasında oluşan sıkıntıların, rekabetin, gerginliklerin içine dâhil olmamış, fakat gerek duyduğu zamanlarda sultan da dâhil olmak üzere ümerayı eleştirmekten geri durmamıştır.³²

Bu duruma en çarpıcı örneklerden birini Ahmed Eflaki nakletmektedir. Mevlânâ, kendisini ziyaret etmek isteyen Sultan II. İzzeddin Keykâvus'a çeşitli nedenlerle kızıdığı için onu huzuruna kabul etmemiş, dergâhın kapılarını da kapattırmıştı. Akabinde sultana nasihat babında şu ifadeleri kullanmıştır: “Sana ne öğüt vereyim? Sana çobanlık emretmişler; sen kurtluk yapıyorsun. Sana bekçilik emretmişler; sen hırsızlık yapıyorsun. Allah seni sultan yaptı; sen şeytanın sözüyle hareket ediyorsun!”³³ Sultan bu sözlerden etkilenerek pişmanlığını dile getirmiştir. Bununla birlikte aralarındaki mektuplaşmalar devam etmiştir.³⁴ Bu mektuplardan da anlaşılacağı üzere sultan ile Mevlânâ'nın arası düzelmişti.

Kösedağ sonrası Anadolu da hâkimiyet kuran Moğollar ile Mevlânâ arasındaki ilişkiler de tartışma konusu olmuştur. Mevlânâ'nın prensipleri sevgi ve hoşgörüye dayanmış ve önceliği halkın refahı ve huzuru olmuştur. Bu doğrultuda içinde bulunulan durumu da göz önünde bulundurmuş ve Moğol yöneticileri ile ilişkilerin olumlu bir seyirde ilerlemesine dikkat etmiştir. Muînüddin Pervâne ile olan bir diyalogunda Pervâne Muînüddin, Mevlânâ'yı ziyarete gelememesinin sebebi olarak Moğollar ile olan meşgulliyetini dile getirmişti. Mevlânâ da kendisine cevaben “Bu işler de Hakk işidir. Siz Moğolların gönüllerini rahat ettirirken birkaç Müslüman'ın huzur ve rahat içinde ibadetle meşgul olabilmesini sağlamak için kendinizi feda ettiniz. Bu da hayırlı

³⁰ Mevlâna Celaledin, *Fihî mâ-fih*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: Remzi Kitabevi 1959) 1.

³¹ Küçükaşçı, “Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfi Çevre İlişkilerine Dair”, 88.

³² Bedüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, (İstanbul: MEB Yayınları 1986) 182-184.

³³ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi 1953) 1/669.

³⁴ Mevlâna'nın mektupları bir kitapta toplanmıştır. *Mektûbât* adı verilen bu eser, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından Türkçeye çevrilerek *Mektuplar* ismi ile yayınlanmıştır.

bir iştir."³⁵ demıştır. Bu sözler Mevlânâ'nın, halkın selametine verdiği önemi göstermektedir. Dönemin taht sahipleriyle ilişkisi olmuş olsa da halkın refahı için uğraşmış ve aklı selim bir tavır sergilemiştir.

Mevlânâ, *Mesnevî* adlı eserinde de görülebileceği gibi, kendi iç dünyasında huzur ve ruhani bir gelişim arayan bireylere odaklanmıştır. Onun öğretisi, insanın kendi iç yolculuğu üzerine yoğunlaşmayı, sevgi, hoşgörü, anlayış ve affetme gibi insana dair evrensel değerlere odaklanmayı teşvik eder. Bu nedenle, Mevlânâ'nın iktidarla ilişkisini belirleyen anlayış, daha ziyade iktidar sahiplerine eleştirel bir pencereden yaklaşmasından kaynaklanır. Sonuç olarak, Mevlânâ'nın felsefesi ve öğretileri, bireyin iç dünyasında gerçekleşen bir dönüşümü vurguladığı için iktidarla ilişkisinin sınırlı olduğu söylenebilir.

Kösedağ Savaşı sonrası XIII. yüzyıl Anadolu'su için ilmî hayatın sufiler nezdinde devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu mutasavvıfların misyonunu, bu sıkıntılı süreçte Anadolu halkına dergâhlar vasıtası ile kucak açmak, öğretileri sayesinde huzuru, doğru yolu bulmalarını sağlayarak sosyal barışın sağlanmasına katkıda bulunmak olmuştur.

Sonuç

Kuruluşun gerçekleştiği XI. yüzyılda Anadolu Selçukluları Anadolu'nun fethini gerçekleştirmiş ve iktidarın temellerini atmıştır. Anadolu Selçukluları, İslam'ın egemenliğini sağlamak ve yaymak amacıyla çeşitli medreseler ve camiler inşa etmişlerdir. Bu dönemde ulema sınıfı da gücünü artırmış ve toplumun dinî konulardaki rehberi olmuştur. İslami bir devlet olarak yönetilen Anadolu Selçuklularında ulema, dinî otorite konumunda olmuştur. Ulema sınıfı, bir yandan dinî-fikhi konularda fetvalar vermiş, bir yandan devletin yönetimine katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra hukuki konularda danışmanlık yapmış, toplumun ahlaki ve dinî yapılanmasına öncülük etmiştir.

Devlet ve toplum yönetimi, iktidar ile ulemayı birbirine muhtaç hâle getirmiştir. Ulema, ilme ve dine dayanan otoritesini kullanarak toplumu yönlendirirken, sultanlar ise iktidarlarını sürdürebilmek için ulemanın desteğini almak zorunda kalmışlardır.

Selçuklu İmparatorluğu'nun kurucusu olan Tuğrul Bey, İslam âlimlerine büyük önem vermiş ve onların desteğiyle imparatorluğunu kurmuştu. İlerleyen yıllarda Selçuklu sultanları, ulema ile yakın ilişki içinde olmayı sürdürdüler ve onların dinî otoriteyi kullanmalarına izin vererek halkın gözünde meşruiyetlerini pekiştirdiler.

³⁵ Selim Kaya, "Mevlana'nın Siyasi Faaliyetleri", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, (Çanakkale: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları 2006) 45.

Devletin ve siyasal iktidarın güçlendiği Türkiye Selçuklularında yükselme dönemi diyebileceğimiz XII. yüzyıl başlarında sultanlar ulema üzerinde etkili olmaya devam etmişlerdir. Bu dönemde sultanlar, kendi politikalarını halka kabul ettirebilmek için ulemayı yönlendirmişlerdir. Dolayısıyla XII. yüzyıl ve XIII. yüzyıl başlarında Selçuklu İmparatorluğu'nda iktidar-ulema ilişkileri iş birliği içeren bir yapıya sahiptir.

Kuruluş ve yükseliş dönemlerinde iktidar ile ulema arasındaki ilişkilerin dikkat çeken yönü, ilmin mahiyetine ilişkindir. Özellikle Mu'tezile ekolünün etkisi ile akli ilimler ön plana geçmiş ve bu suretle astronomi (ilm-i nücûm) ve matematik gibi ilimler önem kazanmıştır. Bu vesileyle tasavvufi ilim adamlarından ziyade akli ilimlerin öncüleri ile münasebetler gelişmiştir.

Fakat özellikle XIII. yüzyıl başlarında Moğol baskısından kaçan Fahreddin-i Irâkî, Bahâeddin Veled, Tirmizî, Necmeddin-i Dâye gibi tasavvuf ehlinin Anadolu'ya göç etmesi; keza Mecdüddin İshak'ın Bağdat'tan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrüddin Mahmûd gibi mutasavvıflar ile beraber gelmesi, iktidarla ulema ilişkilerinin mahiyetini değiştirdi. Bu yeni dönemde ilişkiler, artık "sufilerle iktidarın ilişkileri" hâline dönüşmüştür.

XIII. yüzyılda Köseadağ Savaşı (1243) sonrası iktidar-ulema ilişkileri şu aşamalar hâlinde gerçekleşmiştir:

1) İktidarın Zayıflaması; Anadolu Selçuklu Devleti'nin gücünü kaybetmesiyle beraber, devletin otoritesi ve iktidarı zayıflamıştır. Bu durum, ulemanın ve diğer toplumsal grupların iktidar mücadelesinde daha etkili olmasına yol açmıştır.

2) Ulemanın Güçlenmesi; Moğol istilası sonrasında toplumsal sıkıntıların artmasıyla beraber halka umut ve güven verecek liderlik konusunda iktidar boşluğu oluşmuştur. Bu durum, ulemanın etkisini artırmış ve toplum üzerinde daha büyük bir nüfuza sahip olmasını sağlamıştır.

3) İktidar ve Ulema İlişkilerinin Yeniden Düzenlenmesi; Köseadağ Savaşı sonrası, siyasal çalkantıların yaşandığı bu süreçte toplumda bir direniş hareketi başlamıştır. Bu hareketin liderleri genellikle ulemanın veya onlara yakın kişilerin oluşturduğu gruplar tarafından yönetilmekteydi. Bu durum, iktidar ve ulemanın birbirleriyle ilişkilerini yeniden düzenleme ve iş birliği yapma zorunluluğunu ortaya koymuştur.

4) İktidarın Ulemayı Desteklemesi: İktidarın zayıflamasıyla beraber, iktidarı tekrar ele geçirmek isteyen Selçuklu sultanları ve uç beyleri, ulemayı

desteklemeye yönelmiştir. Bu destekle birlikte, ulema zaman zaman iktidarın bir parçası hâline gelmiş ve etkinlik alanı artmıştır. Moğollar gibi güçlü bir ortak paydanın olması bu dönemde iktidar ve ulemanın ortak hareket etmesine imkân vererek, aralarındaki ilişkileri güçlendirmiştir.

Dolayısıyla Köseadağ Savaşı sonrası iktidar-ulema ilişkileri, iktidar zayıflaması, ulemanın güçlenmesi, iktidar ve ulema arasındaki iş birliği gibi etki-lerle şekillenmiştir. Bu ilişkiler, Anadolu'da yeni siyasi yapıların ve liderlik formlarının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Anadolu Selçuklularında Kuruluş döneminde Anadolu'da bir teşekkül süreci yaşandığı için ulema ile iktidar ortak hareket etmiştir. İkbal devrinde akli ilimlerin etkinliği söz konusu olmuştur. Siyasal iktidarın güçlüğü olduğu bu süreçte ulema üzerinde de etkinlik sağlanmıştır. XIII. yüzyılda özellikle göçlerin etkisi ile beraber Anadolu'da mutasavvıflar etkili olmaya başlamıştır. Köseadağ Savaşı sonunda Anadolu'nun Moğolların eline geçmesiyle sosyal alandaki sıkıntılar çerçevesinde halkın dergâhlara ve tasavvuf ehline sığınması ile sufiler etkinlik alanını genişletmişlerdir. Sufiler gerektiğinde iktidarı tenkit eden ve Moğollara karşı onları destekleyen bir konum almışlardır.

Kaynakça

- Ahmed, Eflaki. Ariflerin Menkıbeleri. çev.Tahsin Yazıcı. Cilt 1. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953.
- Akyüz,Yahya. Türk Eğitim Tarihi. Ankara: Akademi Yayıncılık, 22. Basım, 2012.
- Bayram Mikail. "Türkiye Selçuklularında Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 10 (Aralık 2001),1-11. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/26290/277023>
- Bayram, Mikail. Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Bayram, Mikâil. *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*, Konya: Damla Yayıncılık, 1993.
- Bediullah Debiri Nejad. "Selçuklular Devrinde Kültürel Durum". Çev.Mürsel Öztürk. Erdem 3/8 (Mayıs 1987),479-490. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44567/553012>.
- Bedüzzaman Fırûzanfer, Mevlâna Celâleddin. çev. Feridun Nafiz Uzlu. İstanbul: MEB Yayınları, 4. basım 1986.
- Çaycı, Ahmet. "Anadolu Selçukluları Döneminde Medrese Uleması", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Ağustos2002) ,87-98. <http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/818/770>.

- Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. basım 1983.
- Beyhaki, Ebu'l Fazl Muhammed B. Hüseyin-i. *Beyhaki Tarihi*. çev. Necati Lügal. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim". *Cogito Selçuklular* 29 (Güz 2001), 152-168.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyat Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Hacıgökmen, M. Ali. "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak", *Belleten* 76/276 (Ağustos 2012), 419-430. <https://doi.org/10.37879/belleten.2012.419>
- Hacıgökmen, M. Ali. "Mevlana Celaleddin Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (Haziran 2016), 115-135.
- İbni Bibi. *El Evamirü'l- Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Alaiye* (Selçukname). çev. Öztürk Mürsel Öztürk. Cilt I-II. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbnu'l-Esir. *el-Kamil fi't-Tarih*. Çev. Abdülkerim Özyayın. Cilt 10. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- Kahya, Esin. "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemindeki Bilimsel Çalışmaların Kısa bir değerlendirmesi". *Türkiyat Araştırmaları Litaratür Dergisi* 2/4, (Eylül 2004), 73-80.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2.basım, 2009.
- Kara Seyfullah. "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'nun Fikir Hayatına Mutezilî Düşüncenin Girişi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*. ed. Mustafa Demirci, Ali Temizel, M. Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz. II/ 267-281. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2011.
- Kaya, Selim. "Mevlana'nın Siyasi Faaliyetleri", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*. 41-50. Çanakkale: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Kılıç, Mahmut Erol. (1995). *Muhyiddin Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, "Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation", 1993.
- Koca, Salim. "Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinden İbret Verici Bir Örnek: Babailer Ayaklanması". *Gazi Türkiyat Dergisi* 1/11 (Eylül 2012), 11-38. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gaziturkiyat/issue/6724/90379>.
- Koca, Salim. *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1.basım, 1997.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2. Basım, 1980.

- Köymen, M. Altay. Alp Arslan Zamanı. II. Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1983.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfî Çevre İlişkilerine Dair". Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri. ed. Hasan Yaşar. 1/183-193. Konya: MEBKAM Yayınları, 2008.
- Metin, Tülay. "Selçuklular Zamanında Müneccimliğe Dair Bazı Tespitler". *Uluslararası Tarih Çalışmaları Dergisi* 6/3, (Nisan 2004), 239-252. <https://www.historystudies.net/dergi/tar201512e26ee.pdf>.
- Mevlâna, Celaleddin, Fîhi mâ-fîh. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2.basım, 1959.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi, İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Ocak, Yaşar. Selçukluların Dinî Siyaseti, İstanbul; TATAV Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Özköse, Kadir. "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu. ed. Mustafa Demirci, Ali Temizel, M.Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz. II/ 337-360. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2011.
- Sevim, Ali. Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-âyân'da Selçuklular, Ankara: Türk Tarik Kurumu Yayınları, 2011.
- Turan, Osman. Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Ötüken Yayınları, 12. Basım, 2013.
- Zeydan, Corci. Medeniyet-i İslamiyye Tarihi. çev.: Zeki Megamiz, Cilt 3, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Selçuklular Dönemi Tokat'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları

Doktorant Mesut ÇITAK*

Giriş

Türklerin Anadolu'ya girdikten sonraki ilk yüzyılı muharebe ve mücadelelerle geçmiştir. 12. yüzyıl sonu itibariyle siyasi, iktisadi ve içtimai yapısı güçlenen ve Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular ilmî yapıyı da güçlendirmek için seferber olmuşlardır.¹ Tüm bu çabanın arkasında yatan dinamik insana verilen önemdir. Zira Selçuklu geleneğinin beslendiği İslam ve Türk töresinin gayesi insana hizmet etmektir. Sağlık şartlarının iyileştirilmesi, adil bir vergilendirme sisteminin kurulması, ibadet ve barınma için gerekli yapıların inşa edilmesi gibi faaliyetler insana hizmet olarak görülmüştür. Tüm bu faaliyetlerin bihakkın yerine getirilebilmesi için mimarlık, tıp, astronomi, matematik gibi alanlarda belli bir bilgi birikimine ihtiyaç vardır. Bu nedenle Anadolu Selçuklu coğrafyasında ilme ve âlime kıymet verilmiştir. Bu duruma şahitlik eden en iyi örnek Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın (1220-1237) Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şehâbeddin-i Sühreverdî'ye (ö. 1234) gösterdiği tazimdir.²

Dânişmendli Devri Tokat'ta İlmî Hayat

İznik'ten sonra Konya'yı kendilerine başkent yapan Selçuklular şehrin ilmî kimliğini güçlendirmek için medreseler, darüşşifalar ve kütüphaneler inşa etmişlerdir. Böylelikle Konya kısa süre içinde âlimler ve fazıllar şehri hâline gelmiştir. Selçuklular Konya için gösterdikleri bu çabayı Sivas, Kayseri ve Tokat gibi şehirlerde de göstermişlerdir. Bu durumun sonucu olarak dönemin Selçuklu şehirleri çağdaşı Avrupa şehirlerinin çok çok ötesinde maddi

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı
aymesmet@gmail.com, ORCID ID:0000-0002-3920-4874

¹ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1980), 208.

² İbn Bibi İbn Bibi, *El-Evâmirü'l- Alâ'iyye fî'l- Umûri'l-Alâ'iyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 256.

ve manevi bir birikime sahip olmuştur. Bu şehirler arasında Tokat'ın ayrı bir yeri vardır. Zira Tokat Anadolu medrese geleneğinin ilk olarak zuhur ederek neşvünema bulduğu yerdir. Bu durum tesadüfi değildir. Çünkü bölgenin ilk hâkimleri olan Dânişmendoğulları idarecileri kuruluşun beri ilmî hareketleri desteklemiştir. Bu desteğin ne boyutta olduğu Dânişmendli Beyliği'nin Kayseri dizdârı İbnü'l-Kemâl İlyas b. Ahmed tarafından Keşfü'l-Akabe adlı eserde tafsilatlı bir şekilde izah edilmiştir. İbnü'l-Kemal İlyas b. Ahmed eserinde Melik Ahmed Gazî'nin müsbet ilimlere ve felsefeye ilgi duyduğunu, bu alanda çalışan ilim adamlarını himaye ettiğini yazmaktadır.³ Eserin genel muhtevasının heyet ilmine dair olması da oldukça mühimdir. Zira heyet ilmine dair bir eseri kaleme almak pozitif ilimlerde belli bir birikimi icap ettirmektedir. Ayrıca bu ilmin muhataplarının Dânişmendli yöneticileri olması da beyliğin idarecilerinin ilmî yetkinliklerine işaret etmektedir.⁴ Anadolu'da Türklerin kurduğu ilk medresenin de Dânişmendliler devrinde olması bu ilmî geleneğin kurumsal bir hüviyete büründüğünü göstermektedir. Dânişmendli Nizâmeddin Yağıbasan devrinde (1143-1164) hem Tokat'ta hem de Niksar'da inşa edilen ve kurucusuna istinaden Yağıbasan Medresesi olarak adlandırılan bu medrese⁵ Osmanlılar dönemine kadar ve dahi bu dönemde de hizmet vermeye devam etmiştir.⁶ Dolayısıyla Selçuklular devri Tokat'taki ilmî hayatı anlamlandırmak için Yağıbasan Medresesi üzerinde durulması gereken bir husustur.

Tokat Yağıbasan Medresesi etrafına göre çukur bir zeminde inşa edildiği için Çukur Medrese olarak da bilinmektedir. Medrese Selçuklu Sultanlarından II. İzzeddin Keykâvus (ö.1278-79) döneminde büyük çapta bir tamirat görmüştür.⁷ Ne yazık ki medresenin Selçukiler devri eğitim müfredatı hakkında elimizde herhangi bir kayıt yoktur. Medrese Osmanlı döneminde dinî bilimler yönünde eğitim vermeye devam etmiştir.⁸ Ancak Niksar Yağıbasan Medresesi'nde eğitim verdiği bilinen İbn Sertâk tedris faaliyetinde bulunduğu süre içinde *Risâle el-usûl el-asîliyye fi el-hendese* adlı matematik ve geometriye dair eseri kaleme almıştır. İbn Sertâk Merâğa matematik-astronomi okulunun ikinci döneminde aktif olarak görevde bulunmuş bir

³ Mikâil Bayram, "Anadolu'da Telif Edilen İlk Eser 'Kaşf al Akaba'", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7 (1979), 279.

⁴ Bayram, "Anadolu'da Telif Edilen İlk Eser 'Kaşf al Akaba'", 285.

⁵ Abdülkerim Özeydin, "Dânişmendliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/472.

⁶ Murat Hanılçe, "Medreselerde Geceleyenlerin Profilleri Üzerine Bir Deneme: Tokat Medreseleri Örneği (1830-1847)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 249.

⁷ Ahmet Şimşirgil, "XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7/1 (1992), 228.

⁸ BOA-CMF/93-4647.

âlimdir.⁹ Pozitif bilimlerde böylesine bir vukufiyete sahip bir bilim adamının Niksar Yağıbasan Medresesi öğretim kadrosuna dâhil olması Yağıbasan Medresesi'nin eğitim müfredatının Merâğa okulunun müfredatıyla benzerlik gösterdiğine işaret etmektedir.¹⁰ Buradan hareketle İbn Sertâk'ın Niksar'da bulunduğu süre içinde Matematik- Astronomi alanında çalışmalarda bulunarak dersler verdiği gerçeği şüphesizdir. Konu hakkında ayrıntılı çalışmalar yapan İhsan Fazlıoğlu Dâvûd-i Kayserî'nin bu derslere katılarak İbn Sertâk ile mütalaalarda bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹

Anadolu Selçuklu Devri Tokat'ta İlmî Hayat

Anadolu Selçuklu sultanlarının siyasi birliği sağlama çalışmaları icabı Dânişmendlileri ortadan kaldırmasıyla Dânişmendlilerin maddi, ilmî ve kültürel değerleri Selçuklu'ya tevarüs etmiştir. II. Kılıcarşan döneminde (1155-1192) vuku bulan bu tarihî hadise¹² ile Tokat'ın idari öneminde bir azalma olmamış bilakis kıymeti artmıştır. II. Kılıcarşan daha sağlığında ülkeyi on bir oğlu arasında taksim ettiğinde bu taksimatta Tokat Rükneddin Süleyman Şah'a Niksar'da Nâsırüddin Berkyaruk Şah'a düşmüştür.¹³ Tokat'ın Selçuklu melikleri için idari tecrübe kazanacakları bir yer olarak görülmesi şehrin Selçuklu Sultanları nezdinde önemine işaret etmektedir.

Selçuklular devri Tokat'taki ilmî hareketler ilk kez Melik Rükneddin Süleyman Şah döneminde (1196-1204) görülmektedir. Rükneddin Süleyman Şah ilme kıymet veren filozof bir şahsiyete sahipti.¹⁴ Onun bu yönünü İbn Esir şu sözlerle ifade etmişti: *"Ancak onun itikadının bozuk olduğu, felsefi inançlar taşıdığı bu inançta olanların ona sığınıp ondan yardım ve hürmet gördükleri nakledilir. Fakat o akıllı idi. Bu inanç ve itikadını açığa vurmazdı"*.¹⁵ Kardeşleriyle girdiği saltanat mücadelesini kazanıp sultan olan Rükneddin Süleyman Şah Tokat'a olan ilgi ve alakasını kesmemiştir. Meşhur İşrâkî filozofu Şehâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl (ö. 1191) Sultan'ın himayesi altında bir süre Tokat'ta ikamet etmiştir. Sühreverdî Tokat'ta ikamet ettiği süreç içinde Farsça *Pertevnâme* adlı eseri yazmaya muvaffak olmuştur. Dönemin âdeti veçhiyle Sühreverdî yazdığı bu eseri Rükneddin Süleyman Şah'a ithaf

⁹ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 178.

¹⁰ Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 179.

¹¹ Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 194.

¹² Özaydın, "Dânişmendliler", 8/473.

¹³ İbn Bibi, *El-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, 50.

¹⁴ Rükneddin'in babası II. Kılıcarşan da felsefi konulara ilgi göstermiş ve bu konuda yapılan fikir teatilerine bizzat iştirak etmiştir.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *El Kâmil Fi'l-Tarih*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Türkiye Matbaacılık, 1987), XII/196.

etmiştir. Sultan tarafından görüş ve düşüncelerine kıymet verilen Sühreverdî başka bir İslam ülkesinde zındıklıkla suçlanarak idam edilmiştir.¹⁶

Sultan Alâeddin Keykubad'ın da meliklik merkezi olan Tokat'ta bu dönem ilmî bir faaliyetin olup olmadığı meçhuldür. Zira dönem kaynakları Sultan Alâeddin Keykubad'ın meliklik dönemine dair herhangi bir malumat vermemiştir. Ayrıca Tokat'ta Sultan Alâeddin Keykubad devrine ait mimari eserin tespit edilememiş olması bu meçhullüğün aydınlatılamamasında bir diğer etkindir.

İlmî ve Dinî Yapılar

Mimari yapılar şehrin kültürel kimliği hakkında önemli ipuçları verir. Tokat'ta Anadolu Selçuklu devri mimari eserleri 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlamaktadır. Bu eserler arasında medreseler ve tasavvufi eğitimin verildiği zaviyeler önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu yapılar şunlardır:

Gökmedrese (Pervâne Medresesi): Selçuklu sultanları ve idarecileri tasavvuf ehli oldukları kadar akli ilimlere de meyilliydi. Bu idarecilerden biri Tokat ile özdeşleşmiş olan Muînüddin Süleyman Pervâne idi. Onun döneminde Tokat'ın idari ve ilmî açıdan yıldızı parlamıştı.¹⁷ Selçuklu dönemine ait Gökmedrese onun döneminde inşa edilmiştir ancak medresenin taç kapı nişi içinde kemerin üzerinde yer alan kitabe taşı yazısızdır. Bu nedenle eserin banisi hususunda birtakım tereddütler hâsıl olmakta ise de Evkaf defterinde yer alan “*Vakf-ı medrese-i Pervâne Beg ki Gök Medrese demekle meşhurdur. Darü's- Şifası ve darü's- sülehâsı varmış*” ifadeleri medresenin Pervâne döneminde yapıldığını ortaya koymaktadır.¹⁸ Medrese, içindeki çinilerin maviliğinden ötürü Gökmedrese olarak ün yapmıştır.

Açık avlulu, iki eyvanlı ve iki katlı medrese tipolojisine sahip medresenin güneyinde altı, kuzeyinde üç doğusunda ise üç adet öğrenci hücresi yer almaktadır.¹⁹ Osmanlı döneminde de hizmet vermeye devam eden medrese 1123/1712²⁰, 1170/1757²¹, 1199/1785²² ve 1226/1811²³ tarihli belgelerde Pervâne

¹⁶ Mikâil Bayram, “Selçuklular Zamanında Danişmend İlinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 34.

¹⁷ Mesut Çıtak, “Muînüddin Süleyman Pervâne Döneminde Tokat”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2020), 73.

¹⁸ Şimşirgil, “XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri”, 228.

¹⁹ Fazilet Koçyiğit, “Üslupsal Özellikleri Temelinde Tokat Gök Medrese'ye Yeniden Bakış”, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks* 7/2 (2015), 245.

²⁰ BOA-A.DVNSMHM/118-1216.

²¹ BOA-AE. SOSM.111/31-2191.

²² BOA-CSH/9-424.

²³ BOA-CSH/8-397. Darüşşifâ olarak 1811 yılına kadar hizmet vermeye devam eden medreseden bu tarihten sonra yalnızca medrese ve camii olarak bahsedilmiştir.

Bey Dârüşşifâsı; 1103/1692²⁴ ve 1248/1833²⁵ tarihli belgelerde de cami ve medrese olarak zikredilmektedir. Bu durum medresenin ibadet, eğitim ve tedavi veren yapılar topluluğu yani külliye özelliğini taşıdığını göstermektedir. Medresenin Osmanlı devrinde darüşşifa olarak hizmet vermesi Selçuklu devrinde de bu mahiyette bir eğitim yapıldığını düşündürmektedir. Maalesef bugüne kadar yapılan çalışmalarda Anadolu Selçuklu Medreselerinin eğitim ve öğretim programı tüm yönleriyle ortaya konulabilmiş değildir. Bu yönüyle Tokat Gökmedresesi'nin ne tür bir eğitim verdiği müphemdir. Ayrıca Selçukiler devrine ait bu medresede tedrisatta bulunmuş müderrislerin kimler olduğu, uzmanlıklarının neler olduğu hususu da bilinmemektedir.

Şeyh Mekkûn Zaviyesi: Şehir merkezinde bulunan bu zaviye Selçuklu dönemi Yeşilirmak üzerinde inşa edilen Hıdırlık Köprüsü batı tarafında yer almaktadır. Zaviyenin ne zaman yapıldığı konusu kitabesinin bulunmasıyla aydınlığa kavuşmuştur. Kitabe üzerinde tarih bilgisi olmayıp Sultan II. Gıyâseddin Mesud (1282-1296, 1302-1308) devrinde yapıldığı bilgisi bulunmaktadır. Bu durum zaviyenin 13. yüzyılın sonunda yapıldığını göstermektedir.²⁶

Halef Sultan Zaviyesi: Yapı üzerinde yer alan kitabeden 1291-1292 yıllarında Sultan II. Gıyâseddin Mesud'un birinci saltanat döneminde IV. Kılıcarşan'ın kızı Huand Hatun (Hudâvend Hatun)'un hizmetinde bulunan Halef bin Süleyman tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.²⁷

Sümbül Baba Zaviyesi: Tokat'ta bulunan tarikat yapılarından biri olan Sümbül Baba Zaviyesi, kubbeli bir sofa, tonozlu eyvan ve yapıya bitişik türbe bölümlerinden oluşmaktadır. Ana giriş kapısı üzerindeki kitabede "*dâr-rü's-sulehâ*" olarak adlandırılan bu yapı Muînüddin Süleyman Pervâne'nin Sultan II. Gıyâseddin Mesud ile evli kızının azatlı kölesi olan Sümbül bin Abdullah tarafından 1291 yılında yaptırılmıştır.²⁸

Abdualmuttalip Zaviyesi: Halk arasında Ahi Muhittin Tekkesi olarak da bilinen bu zaviyenin kitabesinden 1317 yılında Abdullah bin Muhyi adlı bir kişi tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁹

²⁴ BOA-İE.EV/23-2888.

²⁵ BOA-CMF/105-5204.

²⁶ Müjgân Üçer, "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986) (Ankara: Gelişim Matbaası, 1987), 223; Ayşe Denknalbant Çobanoğlu, "Tokat ve Niksar'da Bazı Selçuklu ve İlhanlı Yapılarındaki Çini Süslemeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi* 51 (2019), 32.

²⁷ İsmail Turan, *Selçuklular Döneminde Tokat* (Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 79; Muhammet Okudan, "Tokat Halef Sultan Hankahi Vakfı (h.691/1321)", *Albü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 135.

²⁸ Nuran Kara Pilehvarian, "Tokat Sümbül Baba Türbe ve Tekkesi'nin Mekânsal Tanımlama Problemleri", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi* (Konya, 2001), 1/479.

²⁹ Üçer, "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", 224.

Muînüddin Süleyman Pervâne Devri Tokat'ta Yaşamış İlim Adamları

Selçuklu döneminde Tokat'ın ilmî, idari ve kültürel yapısına yön veren Muînüddin Süleyman Pervâne³⁰, Muhyiddin İbnü'l -Arabî'nin (ö. 1240) manevi oğlu Sadreddin-i Konevî'nin (ö. 1274) müntesibi olup onun ders halkasında bulunmuştur. Bu nedenle Konevî ile İbnü'l-Arabî'nin felsefesine ilgi duymuş ve "Ekberîyye" denilen tasavvufi hareketi himaye etmiştir.³¹ Ekberîliğin dönemin en güçlü devlet adamı olan Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından korunup kollanması tasavvufi zümrenin Anadolu'ya olan ilgisini artırmıştır. Bu vesile ile Müeyyidüddin-i Cendî, Saîdüddin-i Fergânî ve Fahreddin-i Irâkî gibi mutasavvıflar Anadolu'ya göç etmişlerdir.³² Bu göçün ilk durağı Selçuklu başkenti Konya olmuştur. Aile efradını ve hizmetkârlarını Tokat'a yerleştiren Muînüddin Süleyman Pervâne ikinci başkent olarak gördüğü bu şehri âlimler ve fazıllar yurdu yapmak istemiştir. Bu nedenle onlar için Tokat'ta medrese ve tekke inşa ettirmiştir.³³ Bu âlimlerden Fahreddin-i Irâkî Tokat'ta kendisine tahsis edilen hankahta *Lema'ât* adlı eseri telif etmiştir.³⁴ Onun Tokat'taki bu faaliyetleri halk tarafından ilgi görmüş böylelikle geniş bir mürit kitlesine sahip olmuştur.³⁵ Müeyyidüddin-i Cendî, Muhyiddin İbnü'l -Arabî'nin "Fususul- Hikem" adlı eserinin ilk şarihi olup "Nafhatu'r- ruh ve tuhfetu'l- futuh" adlı tasavvufi eserini 1284 yılında Tokat'ta yazmıştır. Müellif "Asâr-i ahadî" adlı eserini de Muînüddin Süleyman Pervâne'nin oğlu Muhammed'e sunmuştur. Tokat'a bir süre ikamet ettiği bilinen Saîdüddin-i Fergânî mistik Arap şairi İbnü'l-Fârız'ın divanını şerh ederek Muînüddin Süleyman Pervâne'ye okumuştur.³⁶

³⁰ II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ölümünden sonra oğulları II. İzzeddin Keykâvus, II. Alâeddin Keykubad ve IV. Rükneddin Kılıcarşan arasında taht mücadelesi yaşanmıştır. Bu taht mücadelesinde Muînüddin Süleyman Pervâne, IV. Rükneddin Kılıcarşan tarafında hareket etmişti. Kardeşler arasında yaşanan bu mücadelede Moğollarla iş tutan Pervâne'nin nüfuzu oldukça güçlenmişti. Bu durum Pervâne'nin Sultan gibi hareket etmesine neden olmuştu. Pervâne kendisine iktâ olarak verilen Tokat'ı bu süreç içinde ikinci bir başkent olarak kullanmıştı. Bk. Çıtak, "Muînüddin Süleyman Pervâne Döneminde Tokat", 82.

³¹ Mikâil Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Hareketler", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 35.

³² Ayşe Mine Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri", *Eskişeni* 41 (2020), 709.

³³ Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Tokat Mevlevîhânesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/227; Bayram, "Selçuklular zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Hareketler", 35.

³⁴ Bayram, "Selçuklular zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Hareketler", 35.

³⁵ Orhan Bilgin, "Fahreddin-i Irâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/85.

³⁶ Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Hareketler", 35.

Sonuç

Selçuklu Türkleri 11. ve 12. yüzyıllar boyunca Anadolu'yu yurt tutmak maksadıyla pek çok mücadelede bulunmuşlardır. Bu süreci başarılı bir şekilde atlatmaları neticesinde ilmî hayatı canlandıracak bir politika izlemişlerdir. Medrese inşa etmek, ilim ve fikir adamlarını desteklemek bu politikanın ana eksenini oluşturmaktadır.

Selçuklular idealize ettikleri ilmî hayatın ancak gelişmiş şehir yaşıntısıyla mümkün olacağı hususunu Türkistan coğrafyasında tecrübe etmişlerdi. Bu nedenle Anadolu coğrafyasında da gelişmiş şehir yaşıntısını kurmak için tereddüt etmediler. Âdetleri olduğu üzere konar-göçer yaşamı büsbütün terk etmediler ama şehirli olmanın icaplarını yerine getirmede kusursuz davrandılar. Merkezde yer alan camii etrafında kümelen idari binalar ve halka ait barınma yerleri Anadolu Selçuklu şehirlerinin genel karakterini oluşturmaktadır. Şehir hayatının kemal bulmasının olmazsa olmazı olan medreseler camilerle birlikte şehrin kimliğinin belirleyicisi oldu.

Anadolu Selçuklu şehirleri arasında ilmin ve âlimin konak yeri olan Tokat, Türklerin eline geçmesiyle birlikte âlimler ve fazıllar yurdu olmuştur. Dânişmendli hükümdarları Tokat'ta güçlü bir ilmî gelenek oluşturmuşlardır. Bu gelenek Selçuklu Sultanları tarafından da sürdürülmüştür. Rükneddin Süleyman Şah devrinde Şehâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl; Muînüddin Süleyman Pervâne devrinde Fahreddin-i Irâkî, Müeyyidüddin-i Cendî, Saîdüddin-i Fergânî gibi âlimler Tokat'ta ikamet ederek eser telif etmişlerdir. Yağıbasan Medresesi ve Pervâne Medresesi dönemin ilmî hayatının önemli merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaviye ve hankahların sayısının belirgin derecede çok olması tasavvufî öğretinin Tokat şehir yaşıntısında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Akar, Ayşe Mine. "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri". *Eskiye* 41 (2020), 703-730.
- Bayram, Mikâil. "Anadolu'da Telif Edilen İlk Eser 'Kaşf al Akaba'". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7 (1979), 271-307.
- Bayram, Mikâil. "Selçuklular Zamanında Danişmend İlinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 17-29.
- Bayram, Mikâil. "Selçuklular zamanında Tokat Yöresinde İlmî ve Fikrî Hareketler". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 17-29.
- Bilgin, Orhan. "Fahreddîn-i Irâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/84-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Çıtak, Mesut. "Muînüddin Süleyman Pervâne Döneminde Tokat". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 73-89.
- Çobanoğlu, Ayşe Denknalbant. "Tokat ve Niksar'da Bazı Selçuku ve İlhanlı Yapılarındaki Çini Süslemeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Vakıflar Dergisi* 51 (2019), 9-44.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Hanılçe, Murat. "Medreselerde Geceleyenlerin Profilleri Üzerine Bir Deneme: Tokat Medreseleri Örneği (1830-1847)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2017), 237-253.
- İbn Bibi, İbn Bibi. *El-Evâmirü'l- Alâ'iyye fi'l- Umûri'l-Alâ'iyye*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- İbnü'l- Esîr. *El Kâmil Fi't- Tarih*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Türkiye Matbaacılık, 1987.
- Koçyiğit, Fazilet. "Üslupsal Özellikleri Temelinde Tokat Gök Medrese'ye Yeniden Bakış". *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks* 7/2 (2015), 243-260.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötügen Yayıncılık, 1980.
- Okudan, Muhammet. "Tokat Halef Sultan Hankahi Vakfı (h.691/1321)". *AlBü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019).
- Özaydın, Abdülkerim. "Dânişmendîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Pilehvarian, NuranKara. "Tokat Sünbül Baba Türbe ve Tekkesi'nin Mekansal Tanımlama Problemleri". *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. I/475-482. Konya, 2001.
- Şimşirgil, Ahmet. "XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7/1 (1992), 227-242.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda. "Tokat Mevlevîhânesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/227-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Turan, İsmail. *Selçuklular Döneminde Tokat*. Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.
- Üçer, Müjgân. "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986). 217-230. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.
- BOA-A.DVNSMHM/118-1216.
- BOA-AE.SOSM.111/31-2191.
- BOA-CSH/9-424.
- BOA-CSH/8-397.
- BOA-İE.EV/23-2888.
- BOA-CMF/105-5204.
- BOA-CMF/93-4647.

Sivas'ın İlmî Yapısında Dönüm Noktası: Miladi 1271 Yılı

Doktorant Okan KÜSGÜN*

Giriş

Malazgirt zaferinin (1071) ardından Anadolu kısa sürede iki safhalı bir Türkleşme sürecine girdi. Bu safhalardan ilki Anadolu'nun siyasi açıdan Türkleşmesiydi ve bu aşama Anadolu'ya gelen Selçuklu komutanlarının “*İlk Türk Beylikleri*” olarak adlandırılan devletleri kurup birer siyasi güç hâline gelmeleri ile gerçekleşti. Diğer safha ise sosyokültürel açıdan bir Türkleşme sürecini kapsıyordu. Bu da ilk aşamanın doğal bir sonucu olarak gerçekleşti ve Anadolu'daki Türk devletleri kuruldukları coğrafyada imar faaliyetlerine girişerek cami, medrese, kümbet ve kervansaraylar inşa ettiler. Böylece de Anadolu, Türk-İslam medeniyetinin yansıması olan müesseseler ile tanıştı. Bunun sonucunda da Malazgirt Savaşı'ndan kısa bir süre sonra bu topraklardan “*Türkiye*” şeklinde bahsedildi ve çoğu Anadolu kenti de birer Türk-İslam şehri görünümüne büründü. Bu kentlerden birisi de Anadolu'nun kadim merkezi Sivas şehriydi.

Tarih boyunca önemini korumuş olan Sivas, Türklerin Malazgirt Savaşı'ndan sonra elde ettiği ilk şehirlerden birisi oldu. Sultan Alp Arslan'ın komutanlarından Dânişmend Gazi (1072-1085) tarafından fethedilen şehir böylece Türk egemenliğine girdi.¹ Yaklaşık seksen yıl boyunca

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye, okanksgn@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3288-2920

¹ Reşîdü'd Din Fazlullâh (ö. 1318), “*Câmi'ü't Tevârih*”te şehrin fethi ile alakalı şu ifadeleri kullanır: “*Dânişmend, Kayseri, Zamanlı, Sivas, Develü, Tokat, Niksar, Amasya'yı... buralara yerleşip hâkimiyetlerini daha artırdıkça daha fazla ilke elde ettiler.*” (Reşîdü'd Din Fazlullâh, *Selçuklular Câmi'ü't Tevârih* (Zikr-i Târih-i Âl-i Selçuk), çev. Erkan Göksu, H. Hüseyin Güneş, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018),120); Aksarâyî'de (ö. 1332) Dânişmend Gazi'nin yaptığı fetih hareketlerinden “*Melik Dânişmend, Niksar, Tokat, Sivas, Elbistan ve havalisini ele geçirdi.*” şeklinde bahsetmektedir. (Aksarâyî, *Müsamerat-ı al-ahyar*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 13.); Niğdeli Kadı Ahmed (ö. 1333'ten sonra) ise “*Bu esnada Niksar, Tokat, Sivas, Ablistan ve mezkûr hudut Melik Dânişmend'in elinde bulunuyordu.*” der. (Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*, çev. Ali Ertuğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), C.I, 431.); Süryani Mihael ise “*1085 yılında Tanouşman adlı bir Türk Emiri Kapadokya'ya taarruz edip, Sivas'a Kayseri'ye ve diğer şimal mıntıklarına hâkim oldu.*”

Dânişmendlilerin (1071-1178) hâkimiyeti altında kalan Sivas'ın Selçuklu ege-menliğine girişi ise 1175 yılına denk gelmekteydi. Türkiye Selçuklu Devleti (1075-1308) zamanında şehir önemini artırdı. Bu dönemde Sivas bir yandan mühim siyasi gelişmelere ev sahipliği yaparken diğer taraftan da devrinin önemli ilim ve kültür merkezi hâline geldi. Sivas'ın sosyokültürel açıdan gelişimi siyasi önemi ile de birleşince şehir Selçuklu zamanında başkent Konya ile yarışır bir konuma gelerek “*yücelik beldesi*” anlamına gelen “*Dârü'l-'âlâ*” unvanı ile anılır oldu.²

Türkiye Selçuklu Devleti zamanında Sivas “*yücelik beldesi*” unvanının hakkını verircesine önemli bir ilim ve kültür merkezi hâline geldi. Şehrin Selçuklu döneminde ilmî açıdan gelişmesinde çeşitli etkenler vardı. Bu etkenlerden birisi Sivas'ın bulunduğu jeopolitik konumdu. Şehir, Anadolu'nun ortası sayılacak bir konumda bulunmaktaydı ve bu durum da Sivas'ı önemli yolların kesişim merkezinde bulunan bir şehir hâline getirdi. Bu etken şehri Moğol istilasından ötürü Türkistan ve İran'dan Türkiye'ye göç eden ilim adamlarının uğradığı bir merkez yaptı. Kösedag Savaşı'ndan (1243) sonra Anadolu'da başlayan İlhanlı hâkimiyeti ise Sivas'ın ilmî potansiyelini de etkiledi. Şehir, İlhanlı idaresinin etkisine yakındı. Bu yüzden de burada gerek siyasi sahada gerekse sosyokültürel alanda Selçuklu-İlhanlı rekabeti kendisini hissettirmeye başladı. Bu rekabet Sivas'ın ilmî yapısını da önemli ölçüde değiştirdi.

Sivas ve 1271 Yılı

1271 yılında Türkiye Selçuklu hükümdarı III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1282) döneminde Sivas'ta Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından inşa ettirilen Gökmedrese, Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcerdî tarafından yaptırılan Burûciye Medresesi ve Şemseddin Cüveynî'nin bina ettirdiği Çifte Minareli Medrese'nin inşası tamamlandı. Bu üç medresenin inşalarının aynı yıl içerisinde tamamlanması elbette ki Sivas'ın ilmî potansiyelini olumlu anlamda etkiledi. Şehir, bu medreselerle birlikte Selçuklu zamanının önemli ilim ve kültür merkezlerinden birisi hâline geldi.

Bu üç medresenin Sivas'ın ilmî potansiyeline katkısını ifade etmeden önce şehrin 1271 yılından önceki kültürel durumuna bakmak daha faydalı olacaktır. Şöyle ki Sivas Türkiye Selçuklu Devleti döneminde, bulunduğu jeopolitik konumun etkisiyle önemli bir ticaret merkezi hâline geldi. Şehrin

şeklinde Sivas'ın Dânişmend Gazi tarafından fethi ile alakalı bilgiler verir. (Süryani Patrik Mihael, *Vekâyi-nâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, (Ankara, 1944), İkinci Kısım, 30.).

² Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005), 129-140.

ticaret yollarının üzerinde bulunmasının bir sonucu olan bu durum Sivas'ı her açıdan geliştirdi ve şehir Selçuklular zamanında Türkiye'nin önde gelen birkaç merkezi arasında gösterilmeye başlandı. Bu durum Sivas'ı yaşamak için cazip bir konuma getirdi ve böylece artan nüfus ile birlikte şehirde ilmî ve kültürel faaliyetler de hızlı bir şekilde başladı. Bu etkenle Sivas, Türkiye Selçuklu Devleti döneminde bir ilim ve kültür merkezi hâline gelerek Türk-İslam medeniyetinin en önemli müesseselerinden birisi olan medreseler ile donatıldı.

Gökmedrese'nin vakfiyesinden anladığımız kadarıyla Sivas'ta 1271 yılından önce inşa edilmiş on adet medrese bulunmaktaydı. Bunlar ise Selçukiye Medresesi, Kemaliye Medresesi, Bulgari Medresesi, Terken Hatun Medresesi, Subaşı Medresesi, Necmeddin-i Tûsî Medresesi, Gıyâseddin Keyhusrev Medresesi, Necmeddin Muhammed el-Hatibi Medresesi, Hokkabaz Medresesi ve Emînüddin Ali Medresesi idi.³ Bu vakfiyede geçen ve günümüze kadar ulaşamayan medreselerin⁴ işleyiş ve idareleri hakkında bir bilgiye ulaşamamak da bu eğitim kurumları Sivas'ın Selçuklular zamanındaki ilmî ve kültürel durumunun canlılığını anlamamız açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu eğitim kurumlarına 1271 yılında inşa edilen medreselerin de eklenmesiyle Sivas tam anlamıyla ilim ve kültür merkezi hâline gelmiştir.

Sivas'ın ilmî canlılığını artıran bir diğer gelişme ise Türkistan ve İran'da etkisini gösteren Moğol istilasıdır. Bu istiladan ötürü Türkistan ve İran'dan göç ederek Türkiye'ye gelen ilim adamlarının ilk uğradıkları yerlerden birisi Sivas'tı. Şöyle ki Rey'de doğduktan sonra Moğol istilasından ötürü önce Hemedan'a ardından da Türkiye'ye göç eden Necmeddin-i Dâye (ö. 1256) Sivas'a gelerek belli bir süre burada kalıp ilmî çalışmalarda bulundu. Bu ilmî çalışmalarının bir sonucu olarak da şehirde kaleme aldığı *Mirsâdü'l-ibâd* isimli eserini Türkiye Selçuklu hükümdarı I. Alâeddin Keykubad'a (1220-1237) sundu.⁵

³ Sadi Bayram, Ahmet Hamdi Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Konya İmareti ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 13, (Ankara: 1981), 52-69; Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005), 135.

⁴ Sivas'ta Türkiye Selçuklu Devleti döneminden sonra başlayan Eratnalı Devleti zamanında Vakfiyede geçen bu medreseler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Kemal Göde, Eratnalılar (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000); Aynı şekilde Eratnalılardan sonra şehirde başlayan Kadı Burhaneddin Ahmed döneminde de bu medreseler hakkında herhangi bir malumata rastlamıyoruz. Bk. Aziz b. Esterabadi, *Bezm u Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 2014); Aynı şekilde Osmanlı arşiv kayıtlarında da bu medreseler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁵ Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 20 Ekim 2023); Bu noktada Türkiye Selçuklu hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus'un (1211-1220) inşa ettirdiği ve Osmanlı döneminde Şifâiye Medresesi olarak anılacak olan dârüşşifânın, Sivas'ın bir tıp merkezi hâline gelmesine olan katkısını da söylemeden geçemeyiz. (Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, 134)

1271 yılına gelindiğinde Sivas'ın ilmî potansiyelini önemli ölçüde artıracak olan üç medresenin inşası tamamlandı. Esasen bakıldığında bu çok dikkat çekici bir durumdu. Şöyle ki on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Türkiye topraklarında en çok medreseye sahip iki şehir Konya ve Kayseri'ydi. Nermin Şaman Doğan ve Hatice Metin Kuşcu, Konya ve Kayseri'de on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında durma noktasına gelen medrese inşasının, yerini Sivas'a bıraktığını ve inşa edilen medreseler ile Sivas'ın önemli bir eğitim merkezi hâline geldiğini ifade etmektedirler.⁶ Şöyle ki Türkiye Selçuklu Devleti döneminde inşa edilen otuz üç medresenin on dokuzu on on üçüncü yüzyılın ilk yarısında inşa edilirken kalan on dört medrese bu yüzyılın ikinci yarısında yapılmıştır. Bununla birlikte özellikle 1270'li yıllardan sonra yapılan medreselerin Sivas ve Erzurum'a kaydığı da görülmektedir.⁷

Üç medresenin Sivas'ta inşa edildikleri konum ise dikkate değer olup üzerinde durulması gereken bir husustur. Şöyle ki Burûciye Medresesi ile Çifte Minareli Medrese birbirlerine neredeyse yüz metrelik bir mesafede inşa edilmiştir. Gökmedrese⁸ bu iki medreseye biraz uzakta ve yaklaşık bin iki yüz metrelik mesafede olan kale kapısının karşına bina edilmiştir. Bu durum medreselerin inşa edildiği alanın, dönemin Sivas'ında bir nevi kampüs hüviyetinde olan bir kültür merkezi olduğunu da kanıtlar niteliktedir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli detay ise Çifte Minareli Medrese'nin inşa edildiği yer ile alakalıdır. Şemseddin Cüveynî, medreseyi I. İzzeddin Keykâvus tarafından yaptırılan Şifâiye Medresesi'nin tam karşısında aralarında yaklaşık beş metrelik mesafe ile inşa ettirmiştir.

⁶ Nermin Şaman Doğan, Hatice Metin Kuşcu, "Sivas Burûciye Medresesi (1271) Ön Yüz Düzeninde Orantı ve Modüler Sistem Aratışı Üzerine Bir Deneme", *USAD*, 13, 2020, 33n.

⁷ Türkiye Selçuklu Devleti zamanında inşa edilen medreselerin isimleri, inşa edildikleri yer ve yapım tarihleri şu şekildedir: Boyalıköy Medresesi (Afyonkarahisar): Tarihi ve Banisi hakkında bilgi yok; Ertokuş Medresesi (Isparta): 1224; Ali Gav Medresesi (Konya): 1251'den önce; Karatay Medresesi (Konya): 1251 İnce Minareli Medrese (Konya): 1265'ten Önce; Caca Bey Medresesi (Kırşehir): 1272; Yusuf b. Yakub Medresesi (Afyon-Çay): 1278; Karahisar Medresesi (Çorum-Alaca): On üçüncü yüzyılın başları.; Çifte Medrese (Kayseri): 1205-1206; Afgunu Medresesi (Kayseri): On üçüncü yüzyılın başları; Ümmühan Hatun Medresesi (Eskişehir-Seyitgazi): On üçüncü yüzyılın başları; Hunad Hatun Medresesi (Kayseri): 1237; Saraceddin Medresesi (Kayseri): 1238; Sırçalı Medrese (Konya): 1242; Hacı Kılıç Medresesi (Kayseri): 1249; Hüseyin Gazi Medresesi (Çorum-Alaca): On üçüncü yüzyıl başları; Taş Medrese (Akşehir): 1250; Karatay Medresesi (Antalya): 1250; Ulu Cami Medresesi (Antalya): On üçüncü yüzyıl ortaları; Süleyman Pervâne Medresesi (Sinop): 1262; Sâhibiye Medresesi (Kayseri): 1267; Gökmedrese (Tokat): 1277; Şemseddin Altun Aba Medresesi (Konya): 1202; Tac'ül Vezir Medresesi (Konya): 1239; Atabey Armağan Medresesi (Antalya): 1239; Taciye Medresesi (Konya): On üçüncü yüzyılın ikinci yarısının başları; Kemaliye (Küçük Karatay) Medresesi (Konya): 1250; Kale Medresesi (Afyon): Belli Değil; Ulu Cami Medresesi (Malatya): On Üçüncü Yüzyıl Ortaları; Dârülhadis (Çankırı): 1235; Çifte Minareli Medrese (Erzurum): On Üçüncü yüzyıl; Yakutiye Medresesi (Erzurum): 1310; Ahmediye Medresesi (Erzurum): 1314

⁸ Orhan Cezmi Tuncer'e göre Gökmedrese'nin inşa edilmesindeki temel amaç Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin Moğollara "Biz hala varız ve uygarlığız" düşüncesidir. (Orhan Cezmi Tuncer, *Sivas Gök Medrese (Sâhip Ata Fahrettin Ali Medresesi)*, Ankara 2008, s. 19).

Elbette ki bunun bir tesadüf olduğu düşünülemez çünkü medresenin yaptırıldığı tarih Türkiye’de Selçuklu-İlhanlı rekabetinin her alanda kendisini hissettirdiği bir zamana denk gelmekteydi. Bu yüzden de İlhanlı Devleti’nin (1256-1353) önemli vezirleri arasında gösterilen Şemseddin Cüveynî’nin medreseyi inşa ettirmek için seçtiği yeri özenle tercih etmiş olduğu yorumunu yapabiliriz. Üstelik bu ihtişamlı yapının yerden yüksekliğinin çifte minareleri de hesaba kattığımızda Şifâiye Medresesi’nden oldukça yüksek olduğu detayını da söylemekte fayda var. Zaten karşı karşıya inşa edilen iki medreseye uzaktan bakıldığında Çifte Minareli Medrese tabiri caizse Şifâiye Medresesi’ni kapsıyor gibi görünme ve bu da akıllara Çifte Minareli Medrese’nin Şifâiye Medresesi’ne karşı bir üstünlük belirtmek amacıyla tam karşısına inşa edilmiş olabileceği yorumunu getirmektedir. Öyleyse şu çıkarımı da net bir şekilde yapabiliriz ki Şemseddin Cüveynî, inşa ettirdiği medrese ile Köseadağ Savaşı’ndan sonra İlhanlıların Türkiye Selçuklu Devleti’ne karşı kurduğu siyasi üstünlüğü mimari alanda da göstermeye çalışmış olmalıdır.

Türkiye Selçuklu Devleti dönemindeki medreselerin işleyişleri hakkında bizlere yapılara ait vakfiye ve kitabeler yardımcı olmaktadır. Bu medreselerin sahip oldukları vakfiye ve kitabeler açısından düşünüldüğünde Gökmedrese hakkında rahatlıkla bilgi elde edebilirken, Burûciye Medresesi hakkında ise kısıtlı bilgilere sahip olmaktayız. Çifte Minareli Medrese’nin orijinal vakfiyesi ya da kitabesinin günümüze ulaşamamış olması ve yapının kopya bir kitabesinin bulunması bu medresenin Selçuklu zamanındaki işleyişi hakkında net yorumlarda bulunmamızı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte bu üç medresenin Selçuklu zamanında Sivas’ın ilmî potansiyelini artırdığı ve şehrin bu medreselerle tam anlamıyla ilim ve kültür merkezi konumuna büründüğünü söyleyebiliriz. Diğer yandan ise medreselerde ders veren ilim adamlarının dönemin önde gelen isimleri arasında gösterilmeleri Sivas’ta ders gören öğrenci sayısını da olumlu anlamda etkilemiş ve bu durum Sivas’ı tabiri caizse bir öğrenci şehri hâline de getirmiştir.

Bahsedileceği üzere Türkiye Selçuklu Devleti zamanında müderrislerin maaşlarını devlet karşılamıyor ve bu maaş medreselerin vakıf gelirlerinden sağlanıyordu. Bu yüzden de medresenin zenginliği önemli ilim adamlarının o medreseyi tercih etmelerini sağlayan temel etkenlerden birisiydi. Sivas’ın bu konuda en önemli avantajı ise Gökmedrese gibi vakıf gelirleri açısından zamanının en önemli ikinci medresesine sahip olmasıdır. Bu yüzden bu medrese kıymetli ilim adamlarının tercih ettiği yer hâline gelmiştir. Bu medresede ders veren mühim isimlerin başında ise Kutbüddin-i Şîrâzî (ö.

1311) gelmektedir. İran'ın Şîraz şehrinden olan ve Türkiye'ye göç etmek durumunda kalan Kutbüddin-i Şîrâzî, Sivas'a geldiğinde burada belli bir süre kadılık görevinde bulunmuş daha sonra da Gökmedrese'de ders vermeye başlamıştır. O, en tanınmış eserlerinden *Nihâyetü'l-idrâk fî Dirâyeti'l-eflâk* ve *et-Tuhfetü's-Şâhiyye fî'l-hey'e*'yi ise Sivas'ta kaleme almıştır.⁹

Gökmedrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese sayesinde şehirde artan ilmî faaliyetler Sivas'ın "*yücelik beldesi*" unvanının hakkını daha iyi bir şekilde vermesini sağladı.¹⁰ Şehirde yaşayan ilim adamlarının çalışmalarıyla birlikte Sivas, Selçuklu zamanında pozitif bilimlerle fıkıh, hadis kelim gibi dinî ilimlere ait derslerin okutulduğu bir şehir hâline geldi. Bu üç medresede bulunan öğrenci sayısının toplamının elli ila altmış arasında olması şehrin ilmî canlılığına değer kattı. Sivas medreselerinde aldıkları eğitimden sonra medrese mezunu olan öğrenciler başta müderrislik olmak üzere önemli ilmî görevlerde bulundu. Âdeta kampüs görünümüne bürünen medreselerin bulunduğu mekân ise ilmî canlılığın derinden hissedildiği bir alan görünümüne kavuştu.

Gökmedrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese gerek fiziksel anlamda gerekse kurumsal manada güçlü bir şekilde kurulmuştur. Bu nedenle de Osmanlı Devleti (1302-1922), Sivas'a hâkim olduğu süre boyunca burada sadece bir medrese inşa ettirmiş ve şehrin medrese ihtiyacını Selçuklu zamanında yaptırılan üç medrese ile karşılamıştır. Osmanlıların Sivas'ı elde etmeleriyle birlikte klasik dönem Osmanlı medresesi görünümüne bürünen bu üç medresede sarf, nahiv, fıkıh, kelam ve hadis derslerinin okutulmuş ve haftanın dört günü ders işlenmiştir. Bununla birlikte bu medreselerden Çifte Minareli Medrese, belli bir sürenin ardından binasının harap bir hâl almasından ötürü Osmanlı döneminde eğitim yapılamayacak bir duruma gelmiştir.¹¹

Verdiğimiz bu malumatın ardından konumuzun içeriğini oluşturan Gökmedrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese'nin inşa edildikleri günden itibaren tarihçeleri, işleyişleri ve fiziksel durumları hakkında bilgi vermek oldukça faydalı olacaktır.

⁹ Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 20 Ekim 2023); Melek Dosay Gökdoğan, "Selçuklular Dönemindeki Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri", *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: Es Form Ofset, 2006), 206-209; Abdullah Kaya, "Selçuklular Döneminde Sivas'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2, 2008, 231.

¹⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, 134.

¹¹ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası 1976), 15; Süheyl Ünver, *Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 97-98. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 2014), 4-17.

Gökmedrese

Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından vakfedilen Gökmedrese, vakfiyesinden anlaşıldığı üzere kale kapısı karşısında inşa edilmiştir. Devrin kaynaklarında “İhtiyar Vezir” unvanı ile anılan ve aslen Konyalı olan Sâhib Ata, Türkiye Selçuklu Devleti’nde emîr-i dâd, nâib-i saltanat ve vezirlik görevlerini ifa etti.¹² O, siyasi hayatının yanı sıra yaşadığı dönemde zenginliği ile de ön plana çıkmaktaydı. Zaten yaptığı hayır işlerinden ötürü de “Ebu’l-Hayrat” unvanını aldı. 1288 yılında Akşehir’in Nadir köyünde vefat edene kadar ömrüne çok sayıda vakıf eser sığdırdı. Bu konuda dikkat çekici noktalardan birisi ise vakıf eserlerinin çoğunu Moğolların Anadolu’da etkilerini en derinden hissettirdiği dönemde yaptırmış olmasıydı. Bu eserlerini de başta Konya, Kayseri ve Sivas olmak üzere farklı şehirlerde inşa ettirdi. İlk vakıf eserini henüz emîr-i dâdlık görevini ifa ederken Konya-Afyon yolu üzerinde İshaklı Kervansarayı adı ile yaptıran Sâhib Ata, hayatı boyunca çok sayıda medrese, çeşme, kaplıca ve mescit vakfetti. Bu eserleri arasında belki de en dikkat çekici olanı 1271 yılında Sivas’ta inşa ettirdiği Gökmedrese ve külliyesiydi.¹³

Gökmedrese’nin vakfiyesi günümüze bozuk bir nüsha şeklinde ve tesadüfi olarak ulaşmıştır.¹⁴ Vakfiyeden elde edilen bilgiler oldukça kıymetli olmakla birlikte bu vakfiye sadece medrese ile alakalı bilgi vermekle kalmayıp aynı zamanda Selçuklu dönemi Sivas şehri ile ilgili de önemli malumatlar içermektedir. Vakfiyesinde geçen kayda göre Sâhib Ata’nın Gökmedrese’yi inşa ettirmesindeki temel amaç “*ilim müesseselerinin harap olmaya yüz tutması*”dır.¹⁵ Bununla birlikte vakfiyede medresenin mimarının adı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Biz, mimarın ismini binanın portalinin sağ ve solunda yer alan iki panonun içerisinde yer alan ifadeden anlamaktayız. Burada geçen kayda göre binanın mimarı Kalayünü’l Konevî’dir.¹⁶

¹² İbn Bibî, *El Evâmirü’l Alâ’iye fî’l Umurî’l Ala’iye*, çev. Mürsel Öztürk, C. II, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1996) 15, 16; Sadi Bayram, Ahmet Hamdi Karabacak, “Sâhib Ata Fahrü’d-din Ali’nin”, 52; Erdoğan Merçil, “Sâhib Ata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2023); Zehra Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali ve Vakıfları*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları 2019), 28-40; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul, Ötüken Neşriyat 2011), 510-521.

¹³ İbn Bibî *El Evâmirü’l*, 171-175, 196-199, 203, 210, 211, 215, 236; Aksarayî, *Müsameretü’l* 47, 48, 65, 67, 71; Ali Sevim, “Keyhusrev III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2023).

¹⁴ Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, 135; Vakfiyeyi Türkçeye tercüme eden Sadi Bayram ile Ahmet Hamdi Karabacak, Osman Turan’ın bozukluk olarak kastettiği durumu daha açıklayıcı bir şekilde ifade etmişlerdir. Onlara göre “*Orijinalinin ciltli, tezhibli bir kitap şeklinde olduğunu sandığımız, vakfiyenin sayfaları karışmış, katip de Arapça olduğu için, cümlelerin geliş sırasına ve manasına bakmayarak, tabiri caizse çalakalem kopya etmiştir.*” (Bayram-Karabacak, “Sâhib Ata Fahrü’d-din Ali’nin”, 54)

¹⁵ Bayram-Karabacak, “Sâhib Ata Fahrü’d-din Ali’nin”, 52; Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*, 205.

¹⁶ N. Burhan Bilget, *Gök Medrese*, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları 1989), 4; Zeki Sönmez, *Başlangıcından On Altıncı Yüzyıla Kadar Anadolu-Türk İslam Mimarisinde Sanatçılar*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1989); 283; Özkan Ertuğrul, “Gökmedrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ekim 2023)

Gökmedrese, ilim adamlarının oturmaları için yazlık ve kışlık olmak üzere odaları, iki minaresi, mescidi, abdestliği, geniş bir avlusu, çeşmesi ve medrese binasının karşısında bulunan dar-ı ziyafeti ile bir külliye şeklinde inşa edilmiştir.¹⁷ Medrese fıkıh, şeri ilim ve dinî hükümlerin okutulduğu ve öğretildiği bir eğitim kurumu olarak kurulmuştur. Bununla birlikte Gökmedrese'de sürekli olarak bulunanları ise bir müderris, iki muîd, Müslüman fakihler (öğrenci), araştırmacı olarak yirmi kişinin, fıkıh ilmi araştırmacısı beş adet bekarın, meseleleri ilkâ edici beş kişinin de fıkıhta üstünlük sağlamış, beş kişinin de tahsile yeni başlayan olması şeklinde vakfiyede şart koşulmuştur.¹⁸ Medresenin eğitim kadrosunun yanı sıra hizmetli kadrosunda ise imam, müezzin, kütüphane görevlisi, kapıcı ve medresenin temizliğinden sorumlu bir ferrâş bulunmaktadır.¹⁹

Medrese ön cephesi ve taç kapısının bir kısmı mermerden, eyvan örtüleri ve hücreleri ise tuğladan inşa edilmiştir. Binanın kalan kısmı ise kesme taştan yapılmıştır. Bu özelliklerle inşa edilen Gökmedrese'nin cephe mesafesi yaklaşık olarak 31.25 metreyken ana eyvan ile medresenin yan cephesi ise 43 metredir. Yapının girişinde ihtişamlı bir şekilde duran taç kapının yüksekliliği ise 18 metredir ve belki de binanın en dikkat çekici noktalarından birisi de binanın kapısının kemerlerine Türklerin kullandığı ilk takvimlerden olan "*On İki Hayvanlı Türk Takvimi*"ne²⁰ ithafen işlenen on iki hayvan başını gösteren figürdür. İhtişamlı taç kapıdan içeri girildiğinde hemen sağ tarafta mescit yer alırken girişin sol tarafında ise öğrencilerin ders gördüğü mekân bulunmaktadır. Gökmedrese'de uygulanan tezyinat bu medreseyi çağdaşları arasında ön plana çıkaran bir yapı hâline getirmiştir. Oktay Aslanapa bu durumu "*Sahip Ata'nın yapıları arasında en gösterişli cephe mimarisine sahip*" olan "*muhteşem inşa edilmiş*" bir yapı şeklinde yorumlamıştır.²¹

Türkiye Selçuklu Devleti döneminde fıkıh ve şeri ilimlerin okutulduğu medrese, dönemin önde gelen eğitim merkezleri arasında gösterilmekteydi ve Selçuklu eğitim sistemi disiplinli bir şekilde uygulanıyordu. Türkiye Selçuklularında medresede ders veren müderrislerin maaşını devlet karşılamıyor, medrese yönetimi müderris maaşlarını vakıf gelirlerinden ödüyordu. Bu durum da bir karşılıklılık ilkesini doğurdu. Yani iyi bir müderris

¹⁷ Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53.

¹⁸ Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53.

¹⁹ Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53.

²⁰ On İki Hayvanlı Türk Takvimi için bk. Osman Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat 2016).

²¹ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 148; Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*, 34-44; Bilget, *Gök Medrese*, 5-9; Ertuğrul, "Gökmedrese"; Max Van Berchem, *Corpus Sivas Divriği*, (Fransa: l'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1917), 18-19.

daha fazla maaş almak için vakıf gelirleri yüksek bir medreseyi seçiyordu. Aynı şekilde vakıf gelirleri yüksek olan medrese de iyi bir müderrise verdiği maaş ile kalitesini artırıyordu. Bu durum vakıf gelirleri açısından dönemin önde gelen medreseleri arasında gösterilen Gökmedrese'yi Türkiye Selçuklu Devleti döneminde bir adım öne çıkardı ve bu eğitim kurumu dönemin önde gelen ilim adamları tarafından tercih edildi.²²

Sahip olduğu öğrenci sayısı bakımından Türkiye Selçuklu Devleti döneminde Gökmedrese, Konya'da bulunan medreseler ile yarışacak bir konumdaydı. Bu dönemde medresede yirmi öğrenci ders görüyordu ve bu öğrencilerden beşi fıkıh şerh edecek düzeyde, beşi cumu ve fūruda uzman, beşi orta düzeyde diğer beşi ise acemilik seviyesindeydi.²³ Medrese yıllık gelir çerçevesinde düşünüldüğünde Konya İnce Minareli Medrese ile ilk sıralarda yer alırken personel sayısı açısından da Caca Bey Medresesi'nin ardından ikinci sıradaydı.²⁴

Osmanlı Devleti zamanında Gökmedrese işleyişine bir eğitim kurumu olarak devam etti. Bu dönemde medresenin işleyişinin aynı şekilde devam ettiği ve medresenin vakfiyesine sadık kalındığı arşiv vesikalarında yer alan atama ve tayin içerikli belgelerden anlaşılmaktadır. Örneğin Osmanlı döneminde Gökmedrese'de ders vermiş Mevlânâ Bali, Mehmed Salih, Mehmed Tahir isimli müderrisler bilinmektedir.²⁵ Bu dönemde Türkiye Selçuklu Devleti devrinden farklı olarak yeni bir kadro karşımıza çıkar. Bu kadro ise Osmanlı döneminde artan medreseli mezun sayısına paralel olarak gelişen ve müderris yardımcılığı anlamına gelen "nısf-ı müderris"lik kadrosuna Gökmedrese'de rastlanır. Örneğin bu göreve H 1155 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre medresede Müftüzade Seyyid Şeyh Ömer isimli bir nısf-ı müderris bulunmaktadır.²⁶

Gökmedrese'nin kurulduğu dönemde yirmi olan öğrenci sayısı Osmanlı döneminde belli bir süre aynı şekilde devam etmiş zamanla da bu sayı artarak elliye kadar ulaşmıştır. Yine bu dönemde medresenin mütevelliliğine de

²² Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53-59; Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*, 203-218; Selami Sönmez, "Anadolu'daki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseleri", (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 198; Zeki Atçeken, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 189; İbrahim Balık, "Sivas Gök Medresenin Türkiye Selçuklu Eğitimindeki Yeri ve Önemi", *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: Es Form Ofset, 2006), 262-267.

²³ Balık, "Sivas Gök Medresenin", 262-267.

²⁴ Balık, "Sivas Gök Medresenin", 262-267; İbrahim Balık, "Anadolu Selçuklu Medreselerinin İdareci ve Hizmetli Kadrosu", *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, 2001, 37.

²⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), C. MF. 91/4538, H.29.01.1206; Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*, 219;

²⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMHD. 452652, H. 22.05.1155; Ülkü Yancı, "18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı", (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 137.

-eğer nesli tükenmediyse- Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin soyundan gelen isimler atanmıştır. Mesela bir dönem mütevellilik görevini yürüten isim es-Seyid el-Hâc Osman'dır.²⁷

Osmanlı döneminde Gökmedrese'nin tahrip olmuş olan minareleri onarılmış ve bu onarım sonucunda da bir müezzin tayini gerçekleşmiştir.²⁸ Bu dönemde görevi kapıyı korumak olan "*bevîb*", vakıf eserin temizliğinden sorumlu olan "*ferrâş*", vakıf eserin aydınlatmasını sağlayıp diğer muhtelif görevleri yerine getiren "*kayyım*", görevi türbeyi korumak olan "*türbedar*", ve aşçı anlamına gelen "*tabbah*" Gökmedrese'nin diğer görevlileri arasında gösterilmektedir.²⁹

"*Sâhibiye Medresesi*" adını on sekizinci yüzyıla kadar koruyan medrese bu dönemde minarelerinde bulunan mavi çinilerden ötürü Gökmedrese ismi ile anılmaya başlandı. Evliya Çelebi'nin (ö. 1684) "*Kızıl Medrese*" olarak adlandırdığı medrese yine seyyah tarafından "*bu medrese görülmeye layıktır. Bütün seyyahların dilinde övülüp durulur.*" cümleleriyle övülmüştür.³⁰ Evliya Çelebi'nin görülmeye layık olarak övdüğü medresede zamanla çeşitli tahribatlar görülmüş ve bu da bina üzerinde bakım yapılması zorunluluğunu doğurmuştur. Bu sebeple de Osmanlı Devleti, 1718/1719, 1824 yılları ve 1900'lerin başında medresede tamirat yaptırmıştır. Özellikle 1824 yılındaki onarımda medrese tabiri caizse "*ikinci defa inşa ettirilmiştir.*"³¹

Cumhuriyet dönemi ile birlikte Gökmedrese'nin eğitim kurumu olma özelliğinde değişiklik oldu ve 1926 yılında alınan bir karar ile medrese müze hâline getirildi.³² 1937 yılında ise iki yıl boyunca Şifâiye Medresesi'nde kazı

²⁷ Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53; Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*, 219; Ömer Demirel, *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim Tüketim İlişkileri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 149; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstihlaları", *Vakıflar Dergisi*, 17, 1983, 56; BOA, AE. SAMD. III, 213/20587, H. 07.02.1124; Bayram-Karabacak, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin", 53-59; *Selçuklunun Son Veziri*, 33.

²⁸ Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre Sivas Sancağı Vakıfları (1696-1834) Metin ve İnceleme*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 149-150.

²⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMST III, 66/4856, H. 15. 06. 1171; Osmanlı Arşivi (BOA), C.MF, 90/4496, H. 15.09.1206; Abdülkerim Özcan, "Kapıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2023); Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 150- 152.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), D.BŞM/d.07325, Y.7325, H.29.03.1238; Ömer Demirel, *Sivas Şehri Makaleler*, (Sivas: BMS Matbaacılık 2006), 57. Bu duruma Selçukluların yapmış oldukları bazı yapılarda da rastlanılmaktadır. Mesela Konya'da inşa edilen Muslihiyye Medresesi, içerisindeki sırlı tuğla ve çini süslemelerden dolayı "*Sırçalı Medrese*" olarak anılmaktaydı. (Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985), 89; Abdüsselam Uluçam, "Sırçalı Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2023); *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz. Hüseyin Nihal Atsız, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 335.

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, haz. Recep Toparlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014), 184; Alptekin Yavaş, *Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 345, 346.

³² Cumhuriyet Arşivi (BCA) .31-168-6, 01.05.1928.

yapan Sedat Çetintaş aynı zamanda Gökmedrese'nin restorasyonuna yönelik de çalışmalar gerçekleştirdi.³³ 1944 yılında kamulaştırılan binada 1951 ve 1960 yıllarında küçük çaplı bir onarım gerçekleştirildi.³⁴ 1964 yılına gelindiğinde ise Gökmedrese'nin içinde bulunan eşyalar tamiri biten Burûciye Medresesi'ne taşındı. Bu faaliyet Burûciye Medresesi için faydalı olsa da yeni bir tamirat için içerisi boşaltılan Gökmedrese tabiri caizse atıl bir hâl aldı.³⁵ 1967 yılında Gökmedrese, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne teslim edildi ve bu kurum tarafından binanın mescit ve türbeleri onarılsa da bu tamirat binanın "yorgun" hâlinin düzelmesini sağlamadı.³⁶ 1973 senesinde yayınlanan Sivas İl Yıllığı'nda Gökmedrese'den bahsedilirken "Medrese hâlen boş ve çeşitli yerleri yıkılmış olup onarım programına alınmıştır" sözleri ile yapının durumu gözler önüne serilmektedir.³⁷ 1978 yılından itibaren Gökmedrese'yi ayakta tutmak için büyük çaba gösteren Orhan Cezmi Tuncer öncülüğünde büyük bir bakım çalışması başladı. Hatta Tuncer, gerçekleştirilen bu bakımın raporlarını da yayınlayarak kamuoyu ile paylaştı.³⁸ 1994 yılına gelindiğinde bina Vakıflar Genel Müdürlüğünden alınarak yeni kurulmuş olan ve Gökmedrese'nin bakımından sorumlu olacak Gök Medrese Vakfı'na devredildi.³⁹ Fakat bu durum çok uzun sürmedi ve bina 2004 yılında yeniden Vakıflar Genel Müdürlüğüne teslim edildi. Bu tarihten sonra da Gökmedrese'de titiz bir onarım çalışması başladı ve bu çalışmalar 2019 yılında son buldu. 2020 yılında ise Gök Medrese Vakıf Müzesi ismi ile yeni bir kimlik kazanan bina halka açık bir müze hâline getirildi.

Burûciye Medresesi

Burûciye Medresesi, karşı karşıya inşa edilen Şifâiye ve Çifte Minareli medreselerin yaklaşık yüz metre yakınında yaptırılmıştır. Halk arasında Hacı Maksud Medresesi ya da Hoca Mesud Alî Selçuk Medresesi olarak

³³ Sedat Çetintaş, "Türk Tarih Kurumu Tarafından Sivas Şifaiyesinde Yaptırılan Mimari Hafriyat", *TTK Belleten*, 3/9, 1939, 61-67; Semavi Eyice, "Çetintaş, Sedat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2023); Yegân Kâhya, Gülsün Tanyeli, Kâni Kuzucular, "Sivas Gök Medrese Üzerine Yeni Bir Değerlendirme", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, (Konya: 2001), 443.

³⁴ Kâhya, Tanyeli, Kuzucular, "Sivas Gök Medrese", 443.

³⁵ Mahmut Akok, "Sivas'da Burûciye Medresesinin Rölövesi", *Türk Arkeoloji Dergisi*, 15/2 (2), s. 15; Zeynep İnan Ocak, Gülsün Tanyeli, "Burûciye Medresesi'nin 1965-68 Restorasyonu Üzerinden Türkiye Koruma Tarihinin Kısa Bir Okuması", *Vakıf Restorasyon Yıllığı*, Y. 2019, s. 49-50; Bilget, *Gök Medrese*, s.28.

³⁶ Kâhya, Tanyeli, Kuzucular, "Sivas Gök Medrese", 443.

³⁷ *Sivas İl Yıllığı* 1973 (Sivas: 1973), 152.

³⁸ Orhan Cezmi Tuncer, kendisinin de dâhil olduğu bu bakım çalışmalarını fotoğraflarla da destekleyerek detaylı bir şekilde aktarır. Bk. Orhan Cezmi Tuncer, *Sivas Gök Medrese*; Orhan Cezmi Tuncer, "Sahip Ata (Gök Medrese) ile İlgili Çalışmalar", *Vakıflar Dergisi*, 28, 2004, 121-140.

³⁹ Kâhya, Tanyeli, Kuzucular, "Sivas Gök Medrese", 444, 445.

da bilinmektedir.⁴⁰ Medreseyi inşa ettiren isim ise İran'ın Cibâl bölgesinde bulunan ve Hemedan yakınlarında bir merkez olan Burûcerd şehrinden Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcerdî'dir. Medresenin banisi hakkında kaynaklarda yeterli bilginin bulunmaması bazı noktaların aydınlatılmasını zorlaştırmıştır ve bu durumda çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir. Her ne kadar net bir bilgi olmasa da medresenin kitabesinde Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcerdî'den bahsedilirken “*aciz, hizmetkar, garip*” gibi sıfatları kullanılmış ve bu durum da onun medreseyi yaptırdığı dönemde Sivas'ta etkin bir kişi olabileceği konusunda bizlere ipucu vermiştir.⁴¹ Diğer yandan ise onun Türkiye Selçuklu Devleti döneminde önemli hizmetlerde bulunmuş bir devlet adamı olduğuna yönelik görüşler de mevcuttur.⁴² Eğer böylesi bir hizmeti ifa etmiş olsaydı elimizde onun hakkında daha fazla bilgi olabileceği gerçeğini de gözden kaçırmamak gerekir. *Divriği Corpus*'unda bu konu daha farklı bir boyuta taşınmakta ve Muzaffer b. Hibetullah el-Burûcerdî'nin hem medresenin banisi hem de mimarı olabileceğine yönelik bir düşünce karşımıza çıkmaktadır. Ana kapının sol bölmelerinde niş üzerinde oyulmuş dört küçük madalyonda “*Kim Allah'a güvenirse, Hibetullah'ın oğlu Muzaffer. Kendimi tamamen Allah'a verdim; güç Allah'ındır.*” ifadeleri yer alır. Bu ifade de *Corpus*'taki düşüncenin temelini oluşturur çünkü bu küçük metin Anadolu eserlerinde genellikle mimar için ayrılır ve bu yüzden de bu kısımda geçen Hibetullah'ın oğlu Muzaffer ibaresi *Corpus*'taki iddiaya göre medresenin mimarına yönelik ipucu vermektedir.⁴³

Medresenin kitabesinde ise “*Bu kutlu medrese Kılıç Arslan -Allah onun mülkünü sürekli kılsın- oğlu, ulu sultan, din ve dünyanın yardımcısı Ebu'l Feth Keyhusrev'in saltanatı gününde, başıslayan rabbinin rahmetine muhtaç olan zayıf kul Hibbetullah'ın oğlu Burucerdi -Allah onu, anasını, babasını ve bütün Müslümanları başıslasın- tarafından H. 670 yılında yaptırılmıştır.*” yazmaktadır.⁴⁴ Türkiye Selçukluları zamanında Sivas'ın ilmî değerine önemli bir katkı sağlayan Burûciye Medresesi'nin kapısının cephesinde bir ayet yer alır. Bu ayetin üst kısmında yarım bir dairenin içerisinde ve yan tarafında “*Allah'a dayandım, izzet ve yücelik ancak Allah'ındır. İlim istemek her Müslüman üzerine farzdır. İlimin fazileti ibadetin faziletinden daha hayırlıdır.*” ifadeleri yer almaktadır.⁴⁵

⁴⁰ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 166.

⁴¹ N. Burhan Bilget, *Burûciye Medresesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 1n.

⁴² Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 166.

⁴³ Max Van Berchem, *Corpus Sivas'ın Tarihi Eserleri*, haz. Recep Toparlı, Hamza Kuzucu, (Sivas: Eski Matbaacılık 2021), 49, 50

⁴⁴ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 166.

⁴⁵ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 167.

Burûciye Medresesi'nin içerisinde aynı zamanda Muzaffer b. Hibetullah el- Burûcerdî'nin türbesi de yer almakta ve bu türbede iki tane kabir bulunmaktadır. Sandukalar kireçle yapılmıştır. Türbede yer alan dört satırlık kitabe ise şu ifadeler yer alır: *“Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla, Allahım! Beni sana yaklaştıracak bir amelim, onunla sana yol bulacağım bir sevabım yok. İhtiyacım, yalnızlığım, yokluğum, perişanlığım çok arttı. Garipliğime merhamet et. Bu çukurunda bana yoldaş ol. Ancak sana sığındım, sana güvendim. Cömertlerin cömerti ve merhamet edicilerin en merhametlisi sensin. Bu türbe; zayıf, garip, yalnız kul olan Muzaffer b. Hibetullah el-Mufaddali el-Burucerdî'nindir. Allah onu, anasını, babasını ve bütün Müslümanları bağışlasın. Allah onu cennette, ahirette mutlulukla rızıklandırınsın. Allah onun yalnızlığına yoldaş olsun, onun garipliğine acıсын. Kim benim bu türbemi değiştirir, mezarımı tebdil ederse onun düşmanı sensin. Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların gazabı onun üzerine olsun.”*⁴⁶

Aptullah Kuran tarafından Türkiye Selçuklu Devleti medreseleri içerisindeki en simetrik plana sahip yapı olarak yorumlanan Burûciye Medresesi, Orta Asya Türk medresesi şemasında, açık avlulu ve dört eyvanlı olmak üzere kesme taştan inşa edilmiştir. Türbe ve mescidinin mukarnaslı, çerçevesi pencereleri ve taç kapıyı kapsayan süslemeleri ile önemli bir ustalık eseridir. Medrese'den girildiğinde sağ tarafında mescit bulunmaktadır. Girişin hemen sol tarafında ise kare plana sahip olarak kubbeli inşa edilmiş Muzaffer b. Hibetullah el-Mufaddali el- Burûcerdî'nin türbesi yer almaktadır. Türbede bulunan sandukalar önceden çinili iken daha sonraları bu çiniler tahrip olmuştur. Türbe duvarında ise çini ile yazılmış Muzaffer b. İbadullah el-Mufaddali el Burûcerdî ifadesi yer almaktadır. Avluda iki tane revak bulunurken, muhtemeldir ki yazlık ders işlenen mekân olarak kullanılan ana eyvanın iki tarafında dar bir merdiven bulunur ve bu merdivenler de üst kata çıkışı sağlar.⁴⁷

Bahsedildiği üzere Burûciye Medresesi, Türkiye Selçuklu Devleti döneminde Sivas'ta faaliyet gösteren en önemli eğitim kurumlarından biriydi. Medresenin, Türkiye Selçuklu Devleti döneminde işleyişi hakkında Gökmedrese kadar detaylı malumata sahip olmasak da elimizde bazı bilgiler bulunmaktadır. Medresenin banisi Muzaffer b. Hibetullah el-Mufaddali el-Burûcerdî medreseyi yaptıırken burada üç müderris yardımcısı, otuz fakih, dört hafız, bir imam, bir müezzin, bir kütüphane memuru olması şartını koş-

⁴⁶ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 170.

⁴⁷ Semavi Eyice, “Burûciye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2023); Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, C. 1, (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969), 90.

muştur. Burada şunu belirtmekte fayda var ki Osmanlı döneminde hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Burûciye Medresesi kütüphanesi Türkiye Selçuklu Devleti döneminde aktif bir şekilde kullanılmıştır.⁴⁸

Burûciye Medresesi'nin Osmanlı döneminde uzunca bir süre kuruluş amacına uygun olarak işleyişine devam ettiği bilinmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinde Burûciye Medresesi hakkında çok sayıda atama ve tayin belgesi bulunur. Mesela H 1112 tarihli bir belgede yer alan bilgiye göre Burûciye Medresesi'nde Ömer Efendi isimli bir müderrisin görev aldığı bilinmektedir.⁴⁹ Bahsedildiği üzere Osmanlı Devleti'nde medrese mezunlarının artmasının ardından ihdas edilen nısf-ı müderrislik görevine Burûciye Medresesi'nde de rastlamaktayız. H 1251 tarihli bir belgede yer alan bilgiye göre Burûciye Medresesi'nde nısf-ı müderrislik makamında bulunan el-Hac Abdurrahman'ın vefat etmesinin ardından görev oğlu Feyzullah ile Muhammed Nurullah'a ortaklaşa verilmiştir.⁵⁰ Medresenin mescidi de aktif bir şekilde işleyişine devam etmiş ve H 1185 yılında imamlık görevine Salih Halife isimli bir imam atanmıştır.⁵¹ Daha sonra da imamlık makamı bir akçelik yevmiye ile İmam Mehmet'e verilmiştir.⁵² Burûciye Medresesi'nde kayyımlik görevi de Osmanlı döneminde devam etmiştir. Hurufat defterlerinde geçen kayda göre kayyımlik görevi de bir akçelik yevmiye ile Ahmet'e verilmiştir.⁵³ Varlığına devam eden vazifelerden bir diğeri ise türbedarlık görevidir. Yine bir akçelik yevmiye ile olan atamalar gerçekleştirilmiş ve bilinen başlıca türbedarlar ise Mahmud'un görevini terk etmesinin ardından H 1111 tarihinde bu göreve atanan Murad, Seyyid Mehmed ve Seyyid Şerafeddin, Seyyid Abdürrahim, Seyyid Şemseddin, Şemseddin Halife gibi isimlerdir.⁵⁴ Bununla birlikte şunu da söylemeliyiz ki Osmanlı döneminde Burûciye Medresesi'nde bulunan kütüphanenin varlığını devam ettirip ettirmediği konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁵⁵

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde Burûciye Medresesi'nin işleyişinde değişikliğe gidildi. 1950'li yıllara girildiğinde medresenin önünde bulunan arsa bir çocuk bahçesi olarak kullanılmaya başlanarak halka açılmıştır. Binanın içerisi ise depo olarak kullanılıyordu ve Burûciye Medresesi tabiri ca-

⁴⁸ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 172; Ömer Demirel, *Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 69.

⁴⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), İE.TCT., 8-993, H. 17.07.1112.

⁵⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMHD. II., Y 29-1792, H. 04.11.1251.

⁵¹ Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMST.III, Y.362-28986, H. 15.07.1185.

⁵² Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 269.

⁵³ Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 270.

⁵⁴ Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 270.

⁵⁵ Demirel, *Sivas Şehir Hayatında*, 154.

izse harap bir hâl içerisindeydi. Bu durum Millî Eğitim Bakanlığı'nın dikkatini çekti ve 1956 yılında Sivas'taki eski eserlerin onarılması yönünde bir karar alındı. Bu kararın ilk uygulanmaya başladığı yer ise Burûciye Medresesi oldu ve binada kısa bir süre içerisinde büyük bir onarım faaliyeti başladı.⁵⁶ 1964 yılında tamamlanan restorasyon ile birlikte Gökmedrese'de bulunan eşyalar buraya taşınsa da bina yeni bir onarım geçirmek için çok fazla beklemedi ve 1972-1973 yılında bir başka onarım daha gerçekleştirildi.⁵⁷ Onarımlar ile birlikte ayakta kalmayı başaran ve sağlam bir görünüme bürünen Burûciye Medresesi, iki binli yılların başında halka açık bir işletme olarak kullanıldı. Daha sonra Sivas Belediyesi öncülüğünde gerçekleştirilen tarihî kent meydanı projesi ile birlikte tam olarak gün yüzüne çıkarılan Burûciye Medresesi bir dönem Diyanet Vakfı'na tahsis edildi ve sonra da Sivas İl Özel İdaresi bünyesinde işletme olarak faaliyetlerine devam etmeye başladı.

Çifte Minareli Medrese

Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus tarafından *dârüşşifâ* olarak inşa ettirilen ve Osmanlı döneminde medrese görünümüne bürünen Şifâiye Medresesinin yaklaşık dört-beş metre karşısında inşa edilmiştir. Medresesi inşa ettiren isim ise aslen Hârizmli Müslüman bir ailenin çocuğu olan Şemseddin Cüveynî'dir. İlhanlı Devleti'nde Hülâgû (1256-1265) ve Abaka Han (1265-1282) döneminde devlet hizmetinde bulunan Şemseddin Cüveynî ilk olarak 1232 yılında Horasan bölgesinin vezirliği anlamına gelen sâhib-i divanı olmuş sonrasında ise başvezir Seyfeddin Bitikçi'nin ölümüyle 1263 yılında vezirlik görevine atanmıştır. Hülâgû'nün vefatının ardından da görevini muhafaza ederek, devlet içerisindeki etkinliğini artırmıştır.⁵⁸

İlhanlı devletinde hükümdar Abaka Han üzerinde önemli etkiye sahip olan Şemseddin Cüveynî, vezirlik görevi esnasında Anadolu ile yakından ilgilendi ve Köseadağ Savaşı'nın ardından Anadolu'da derinden hissedilen Moğol etkisinin baş aktörlerinden birisi hâline geldi. Şemseddin Cüveynî, Anadolu topraklarında Cimri olayını⁵⁹ bastırma, Moğollara ait olan gelirleri

⁵⁶ Mahmut Akok, "Sivas'ta Burûciye Medresesi'nin", 5, 6.

⁵⁷ Can Mehmet Hersek, "Sivas'taki Selçuklu Dönemi Medreselerinin Restitüsyon ve Restorasyon Sorunları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*, C. 1, (Konya, 2001), 387.

⁵⁸ Aksarâyî, Selçukî Devletleri Tarihi Aksaraylı Kerimeddin Mahmud'un Müsamemat-al-ahyar adlı Farsça tarihinin tercümesi, çev. M. Nuri Gencosman, (Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi 1943), 166; Özkan Dayı, "Vezir Şemseddin Cüveynî'nin İlhanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri", *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1 (Mart 2018), 96, 97.

⁵⁹ Karamanoğlu Mehmed Bey'in Türkiye Selçuklu Devletinde yaşanan otorite boşluğunu bir fırsata çevirerek 1277 yılında başkent Konya'ya gelip Selçuklu Şehzadesi Alâeddin Siyavuş'u hükümdar ilan etmesi olayıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Aksarâyî, *Müsamemat-al-ahyar*, 209-211;

gözden geçirme ve burada yıkılan yerleri onarıp huzur ile güvenliği sağlama yolunda ön plandaydı. Kaynaklarda halkı koruyan ve kollayan⁶⁰, Anadolu'da bayındırlık faaliyetlerinde bulunarak yıkılan şehirleri yaşanabilir hâle getiren bir isim olarak anlatılmaktadır. Başta edebiyat olmak üzere çok sayıda ilim dalında kendisini yetiştiren Şemseddin Cüveynî, İran'da sahip olduğu mülkler sebebiyle zengin bir isim olarak da bilinmektedir. Zaten din, ilim ve sanata verdiği önemin bir sonucu olarak da sahip olduğu gelirlerini bu yolda harcamıştır.⁶¹ İmar faaliyetlerinde de bulunan Şemseddin Cüveynî'nin Anadolu'da inşa ettirdiği en önemli eser ise Sivas Çifte Minareli Medrese'dir.

Çifte Minareli Medrese, halk arasında Dârülhadis olarak da bilinmektedir. Sivas'ta tarihî kent meydanında yer alan medresenin orijinal kitabesi günümüze ulaşmasa da *Divriği Corpusu*'nda bu kitabenin bir kopyası bulunmaktadır. Celi hatla yazılan yapının kitabesinde “*Bu medresenin inşasını, baş vekil⁶², yüce devlet adamı, dünya güneşi, vezirler veziri, Mehmed b. Mehmed b. Mehmed Sâhibü'd-Dîvân mühürdarların efendisi, Allah gücünü daim etsin, 670 yılında emretti.*” yazmaktadır.⁶³ Bu kitabe de Burûciye ve Gökmedrese'de olduğu gibi hükümdarların ismi zikredilmezken medreseyi inşa ettiren Şemseddin Cüveynî'den, “*sâhib-i a'zam*” ile “*sâhibü'd-dîvân*” unvanları ile bahsedilmiştir.⁶⁴ Kitabe de dikkate değer olan noktalardan birisi de tıpkı Gökmedrese'de olduğu gibi yapıyı inşa eden mimar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamasıdır. Bu yüzden de Çifte Minareli Medrese'nin mimarı hakkında tahminlerden bulunulmuştur. Bu tahminler arasında en güçlü gözükene ise medresenin mimarının Kölüg b. Abdullah olduğudur.⁶⁵

Mimari açıdan bakıldığında Çifte Minareli Medrese'nin, iki katlı yapıldığı bilinmektedir.⁶⁶ Açık avlulu olmak üzere dört eyvanlı şekilde inşa edilen medresenin köşe odaları ve yan eyvanlar arasında üçer tane oda bulunmaktadır. Kesme taş ile inşa edilen medrese süsleme teknikleri açısından da oldukça önemlidir. Özellikle eserin taç kapı süslemesi oldukça kıymetlidir.⁶⁷

Çifte Minareli Medrese, aynı yıl inşa edilen Gökmedrese ve Burûciye Medresesi'nde bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Bunlardan en önem-

⁶⁰ Dayı, “Vezir Şemseddin Cüveynî'nin”, 99.

⁶¹ Aksarâyî, *Müsamemat-al-ahyar*; 222, 223; Tahsin Yazıcı, “Cüveynî Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ekim 2023)

⁶² Burada vezirlik kastediliyor olmalıdır.

⁶³ Max Van Berchem, *Corpus Sivas'ın Tarihi Eserleri*, 54, 55.

⁶⁴ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 174.

⁶⁵ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, 150.

⁶⁶ Aptullah Kuran, “Karamanlı Medreseleri”, *Vakıflar Dergisi*, 8, (1969), 221.

⁶⁷ Özkan Ertuğrul, “Çifte Minareli Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Ekim 2023)

lisi medresenin hakkında kapsamlı bilgilerin olmamasıdır. Bu durum gerek Selçuklu döneminde gerekse Osmanlı zamanında açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Elbette ki medresenin Türkiye Selçuklu Devleti döneminde önemli bir eğitim kurumu olduğu ve şehrin ilmî potansiyelini artırdığı şüphesiz bir gerçektir. Bununla birlikte kitabe ya da vakfiyesinin tam olarak günümüze kadar gelmemiş olması elbette ki medrese hakkında elde edilecek bilgileri kısıtlamıştır. Bununla birlikte Çifte Minareli Medrese, Osmanlı döneminde harap bir hâle dönmüş ve bu durumda burada eğitim yapılmasını oldukça zor bir duruma getirmiştir. Bu yüzden de Çifte Minareli Medrese hakkında elde edilecek bilgiler oldukça kısıtlı bir hâle gelmiştir.⁶⁸

Osmanlı döneminde Pervâne Medresesi olarak da bilinen Çifte Minareli Medrese 1800'lü yıllara gelindiğinde silah depolanan bir cephane görünümüne bürünmüştür. Elbette ki binanın harap bir hâle gelmesinde bu durum da etkili olmuş ve 1853 yılında tahrip olmuş hâle gelen medresenin kalan taşları da sökülerek şehirde bulunan Osman Paşa Cami'nde kullanılmıştır.⁶⁹

Çifte Minareli Medrese'nin yapısındaki en önemli değişiklik ise 1882 yılında Sırrı Paşa'nın Sivas Valiliği dönemine denk gelmektedir. Medresenin harap olan binası Sırrı Paşa tarafından yıktırılmış Halil Edhem'in çabalarının sonucunda ayakta kalan kısım varlığını korumuştur.⁷⁰ Yıkılan binanın bahçesine II. Abdülhamid döneminde devlet sınırları içerisinde inşa edilmeye başlanan Hamidiye Gureba Hastanesi'nin yapımına başlanmıştır. İnşasına başlandığı tarihin üzerinden uzun bir süre geçse de tamamlanamayan hastanenin yapımına devlet merkezi müdahil olmuş ve II. Abdülhamid'in fermanı ile Çifte Minareli Medrese'nin bahçesine inşa edilen Hamidiye Gureba Hastanesi'nin inşası Sivaslılardan toplanan yardım ile bitirilmiştir.⁷¹

Hamidiye Gureba Hastanesi olarak inşa edilen yapı çok geçmeden yapılış amacının dışında kullanılmaya başlanmış ve 1889 yılında Sivas Askeri Rüşdiyesi bu binaya taşınmıştır.⁷² Mahmud Akok'a göre Çifte Minareli Medrese'nin binası esas büyük tahribatı önceleri hastane sonraları da rüşdiye olarak kullanılan yapının inşası esnasında almıştır.⁷³ Tüm bu tahribatların sonucunda bir onarım gerçekleştirilmek istenmiş ve 1910 yılına gelindiğinde binayı ayakta tutmak için harekete geçilmiştir. Bu yılda Çifte Minareli Medrese'nin planlanan tamiri için gerekli olan ödeneğin Müze-i

⁶⁸ Demirel, *Sivas Şehir Hayatında*, 70.

⁶⁹ Demirel, *Sivas Şehir Hayatında*, 70.

⁷⁰ *Sivas İl Yıllığı*, (Sivas: 1967), 71, 72.

⁷¹ Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 268.

⁷² Salih Şahin, *Hurufat Defterlerine Göre*, 268.

⁷³ Mahmut Akok, "Sivas'ta Burûciye Medresesi'nin", 7.

Osmani'nin bahsedilen yıla ait olan ödeneğinden karşılanması hakkında bir emir verilmiştir.⁷⁴

Hamidiye Gureba Hastanesi olarak inşa edilip daha sonra Sivas Askeri Rüşdiyesi olarak kullanılan binada çok geçmeden yeni bir değişiklik daha görülmektedir. Tarihler 1913'e geldiğinde bu bina ilk mektep olarak kullanılmaya başlandı. Cumhuriyetin ilk yıllarında ise bu okul İsmet Paşa İlk Mektebi adını aldı. 1964'e kadar varlığını koruyan bina bu yıl içerisinde ise yıktırıldı.⁷⁵ Bu yıkımın ardından Çifte Minareli Medrese için yeni bir safha başladı ve binanın arsasında 1963-1965 yılları arasında Haluk Karamağaralı tarafından bir kazı gerçekleştirildi. Gerçekleştirilen kazıların sonucunda medresenin yıkılan bölümlerine ait kalıntıları ortaya çıkarıldı.⁷⁶ Bu kazılar ile birlikte de medresenin güney tarafında imaret ve zaviye yerleri ile kuzey yönünde medresenin dışında olduğu tespit edilen bir hamam kalıntısına rastlanıldı.⁷⁷ Günümüzde belli bir süre işletme olarak kullanılan Çifte Minareli Medrese, 2023 yılı itibarıyla kapısı kilitli taç kapısı ile ihtişamlı bir şekilde ayakta durmaktadır.

Sonuç

Türkiye Selçuklu Devleti döneminde Sivas şehri, ilmî ve kültürel açıdan gelişmiş bir merkez konumundaydı. Şehrin bu dönemde aldığı "*yücelik beldesi*" unvanı bu durumu kanıtlar nitelikteydi. Sivas'ın ilmî potansiyelini artıran en önemli etkenlerden birisi de 1271 yılında şehirde inşa edilen üç medreseydi. Bu yılda inşası tamamlanan Gökmedrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese, Sivas'ın ilmî açıdan gelişmesine yardımcı oldu ve şehri tam anlamıyla ilim ve kültür merkezi hâline getirdi. Diğer yandan ise Sivas önemli ilim adamlarının uğradığı merkezlerden birisi oldu. Elbette ki bu durumda medreselerin de etkisi bulunmaktaydı çünkü İran'ın Şîraz şehrinde gelen dünyaca ünlü ilim adamı Kutbüddin-i Şîrâzî, şehre geleerek Gökmedrese'de uzunca bir süre ders verdi. Köseadağ Savaşı'ndan sonra Selçuklu-İlhanlı rekabeti bu medreseler ile birlikte mimariye de yansımış oldu. Özellikle de Gökmedrese Türkiye Selçuklularının hâlâ var olduğu düşüncesiyle, Çifte Minareli Medrese ise İlhanlıların Türkiye Selçuklu Devleti üzerinden kurduğu tahakkümü gözler önüne serercesine inşa edilmişti. Özetle 1271 yılında inşa edilen bu medreseler Selçuklu dönemi Sivas'ının ilmî ve kültürel hayatını olumlu açıdan etkileyen bir dönüm noktası oldu.

⁷⁴ BOA, MF.MKT, 1152-57, H. 12. 05. 1328.

⁷⁵ Uzunçarşılı, Nafiz, *Sivas Şehri*, 268.

⁷⁶ Can Mehmet Hersek, "Sivas'taki Selçuklu Dönemi", 389.

⁷⁷ İbrahim Yasak, *Şehir Defteri (Sivas: Sivas Belediyesi 2017)*, 242.

Kaynakça

- Cumhuriyet Arşivi (BCA) .31-168-6, 01.05.1928.
- Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMHD. 452652, H. 22.05.1155.
- Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SAMD. III, 213/20587, H. 07.02.1124.
- Osmanlı Arşivi (BOA), C. MF. 91/4538, H.29.01.1206.
- Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMST III, 66/4856, H. 15. 06. 1171
- Osmanlı Arşivi (BOA), C.MF. 90/4496, H. 15.09.1206
- Osmanlı Arşivi (BOA), D.BŞM/d.07325, Y.7325, H.29.03.1238
- Osmanlı Arşivi (BOA), İE.TCT., 8-993, H. 17.07.1112.
- Osmanlı Arşivi (BOA), AE.SMST.III, Y.362-28986, H. 15.07.1185.
- Akok Mahmut, "Sivas'ta Burûciye Medresesi'nin Rölövesi", *Arkeoloji Dergisi*, 15/2, 5-38.
- Aksarâyî, *Müsâmeretü'l Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Aksarâyî, *Selçukî Devletleri Tarihi Aksaraylı Kerimeddin Mahmud'un Müsamerat-al-ahyar adlı Farsça tarihinin tercümesi*, çev. M. Nuri Gencosman, Ankara, Recep Ulusoğlu Basımevi 1943.
- Aslanapa Oktay, *Türk Sanatı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1971.
- Atçeken Zeki, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Aziz b. Esterabadi, *Bezme ve Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Baltacı Cahid, *XV-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976
- Balık İbrahim, "Anadolu Selçuklu Medreselerinin İdareci ve Hizmetli Kadrosu", *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, 2001, 30-37.
- Baykara Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Bayram Sadi, Karabacak Ahmet Hamdi, "Sâhib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 13, (Ankara: 1981), 52-69
- Bilget Burhan N., *Burûciye Medresesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Bilget Burhan N., *Gök Medrese*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Çetintaş Sedat, "Türk Tarih Kurumu Tarafından Sivas Şifaiyesinde Yaptırılan Mimari Hafriyat", *TTK Belleten*, 3/9, 1939, 61-67.
- Dayı Özkan, "Vezir Şemseddin Cüveynî'nin İlhanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri", *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1 (Mart 2018), 95-111.
- Demirel Ömer, *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim Tüketim İlişkileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

- Demirel Ömer, *Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Demirel Ömer, *Sivas Şehri Makaleler*, Sivas: BMS Matbaacılık 2006.
- ErtuğrulÖzkan“ÇifteMinareliMedrese”,*TürkiyeDiyanetVakfıİslâmAnsiklopedisi*,Erişim 1 Ekim 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cifte-minareli-medrese--sivas>
- Ertuğrul Özkan, “Gökmedrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 4 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gokmedrese--sivas>
- Evlîya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz. Hüseyin Nihal Atsız, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Eyice Semavi, “Burûciye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2023), <https://islamansiklopedisi.org.tr/buruciye-medresesi>
- Göde Kemal, *Eratnalılar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 2000.
- Gökdoğan Melek Dosay, “Selçuklular Dönemindeki Bilimsel Etkinliklerde Sivas’ın Yeri”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas: Es Form Ofset, 2006, 206-210.
- Hersek Can Mehmet, “Sivas’taki Selçuklu Dönemi Medreselerinin Restitüsyon ve Restorasyon Sorunları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, C.1, Konya: 2001.
- İbn Bîbî, *El Evâmîrü’l Alâ’iye fi’l Umuri’l Ala’iye*, çev. Mürsel Öztürk, C. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Kâhya Yegân, Tanyeli Gülsün, Kuzucular Kâni, “Sivas Gök Medrese Üzerine Yeni Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*, (Konya: 2001), 441-449.
- Kaya Abdullah, “Selçuklular Döneminde Sivas’ta İlmî Hayat ve İlim Adamları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2, 2008, 212-242.
- Kuran, *Anadolu Medreseleri*, C. 1, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1969.
- Kuran Aptullah, “Karamanlı Medreseleri”, *Vakıflar Dergisi*, 8, (1969), 209-223.
- Max Van Berchem, *Corpus Sivas’ın Tarihi Eserleri*, haz. Recep Toparlı, Hamza Kuzucu, Sivas: Eski Matbaacılık, 2021.
- Max Van Berchem, *Corpus Sivas Divriği*, Fransa: l’Institut Français d’Archeologie Orientale, 1917.
- Merçil Erdoğan, “Sâhib Ata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2023) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahib-ata>
- Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü’ş-Şefîk ve’l-Hâfidü’l-Halîk*, çev. Ali Ertuğrul, C. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Odabaşı Zehra, *Selçuklunun Son Veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali ve Vakıfları*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.

- Okuyan Mehmet, “Necmeddîn-i Dâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 20 Ekim 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye>
- Reşîdü'd Din Fazlullâh, *Selçuklular Câmî'ü't Tevârîh (Zikr-i Târîh-i Âl-i Selçûk)*, çev. Erkan Göksu, H. Hüseyin Güneş, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Sivas İl Yıllığı*, Sivas: 1967.
- Sönmez Selami, *Anadolu'daki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1992.
- Sönmez Zeki, *Başlangıcından On Altıncı Yüzyıla Kadar Anadolu-Türk İslam Mimarisinde Sanatçılar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1989.
- Süryani Patrik Mihael, *Vekâyinâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara, İkinci Kısım, 1944.
- Şahin Salih, *Hurufat Defterlerine Göre Sivas Sancağı Vakıfları (1696-1834) Metin ve İnceleme*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şaman Doğan Nermin, Metin Kuşçu Hatice, “Sivas Burûciye Medresesi (1271) Ön Yüz Düzeninde Orantı ve Modüler Sistem Aratışı Üzerine Bir Deneme”, *USAD*, 13, 2020, 27-78.
- Tuncer Orhan Cezmi, *Sivas Gök Medrese*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Tuncer Orhan Cezmi, “Sahip Ata (Gök Medrese) ile İlgili Çalışmalar”, *Vakıflar Dergisi*, 28, 2004, 121-140.
- Turan Osman, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Turan Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2005.
- Turan Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Uluçam Abdüsselam, “Sırçalı Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2023), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sircali-medrese>
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 2014.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Nafiz Rıdvan, *Sivas Şehri*, haz. Recep Toparlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ünver Süheyl, *Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Yancı Ülkü, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- YAZICI Tahsin, “Cüveynî Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 28 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-semseddin>
- Yediyıldız Bahaeddin, “Vakıf İstılahları”, *Vakıflar Dergisi*, 17, 1983, 55-60.

Müsâmeretü'l-Ahbâr'da İlim ve Ulema

Semra BAŞAĞAÇ¹

Giriş

Anadolu'nun Selçuklu hâkimiyetinde olduğu XII-XIII. yüzyılları Türk rönesansı olarak adlandırmak yanlış olmasa gerek. Anadolu bünyesinde yetişen, talebe yetiştiren, devlet erkânında, saray zümresinde görev alan ulema, her daim var olduğu gibi; Moğol istilası ile pek çoğu göç etse de ilim almak adına yapılan rihleler sonucu hem Anadolu içine hem de sair coğrafyalara yaptıkları yolculuklarla ilim adına dâhil olan tüm zümreyi, her daim Anadolu'da canlı tutmuşlardır. Dönem âlimlerinden biri olan Kerîmüddin Mahmud-i Aksarâyî (ö.733/1332-33), kaleme aldığı eseri *Müsâmeretü'l-Ahbâr* ile İbn Bîbî'den (ö. 684/1285'ten sonra) sonra Selçuklu tarihine ait bıraktığı en önemli ve kıymetli hazine ile yalnızca yazdığı dönem siyasi tarihi değil sosyal, ekonomik ve kültürel alanlar gibi pek çok hususa da ışık tutmuştur. Künyesinden Aksaraylı olduğu tahmin edilen ve yazdığı eser göz önüne alındığında oldukça kültürlü, donanımlı, İslami ilimlere, Arap ve Fars dili edebiyatına hâkim olduğu düşünülen Aksarâyî'nin eserinde kendisinden hiç söz etmemesi ketum ya da mütevazı bir mizaca sahip olduğunu düşündürmektedir.

Orta Çağ tarihi adına bilhassa Selçuklu dönemi için oldukça önem arz eden müellifin bu eseri, ana kaynak olarak pek çok akademik çalışmada yer almıştır. Kronolojik bir sıralama ile yazılan eserin, çok geniş bir tarih aralığını kapsamaması neticesinde birçok çalışmada başvuru kaynağı olarak yer alması haklı nedenlerdendir. Yapılması planlanan bu çalışma *ile Müsâmeretü'l-Ahbâr*'da yer alan ulema, mansıp ve eserde yer alma nedenleri, tasavvufi zümre, dönem Anadolu'sunda var olan ilmî hayata ne ölçüde yer verildiği, ulemanın dönem siyasi tarihi içerisindeki konumu ve saray zümresinin ulemaya bakış açısı irdelenecektir.

¹ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Ankara/Türkiye, wondersemra@gmail.com, ORCID ID: 0000-0000-0000-0000

Selçuklu Bünyesinde İlim ve Âlimler

Eğitim; kişinin önce ailesi, sonra kendi istek ve iradesi ile yaşamında çi-zeceği yolun kişilik ve karakterindeki oluşumların ya da değişimlerin, bakış açılarının, baktıklarını görme ve algılama yetilerinin şekillenerek nitelikli bir yaşam sürecine sahip olmasını sağlayan yegâne süreçtir.

VIII-IX. yüzyıllarda başlayarak XIII. yüzyıla kadar önemini yitirmeden ilerleyen ilmî süreçte Anadolu'da eğitime verilen önem ve teşviğin, maddi manevi destekle birlikte bir çocuk yetiştirmenin önde gelen unsurları arasın-da olduğu, bu dönem aralığında yetkinleşmiş pek çok âlimin ilmî hayatında açıkça vurgulanır. Aile, bilhassa baba figürünün bu hususta son derece gay-retli ve istekli olduğu açıkça görülür. Önce erken yaşlarda aile içerisinde baş-layan eğitim baba ya da dede tarafından verilir, sonrasında ise mutlaka bir âlime emanet edilerek ders halkasına katılım sağlanır, aile tarafından çocuk-larına sağlanan aynı destek ve teşvik rihle için de devam ederdi. Bu sıralama, XII-XIII. yüzyıla ismini başarılı eserleri, fikirleri, düşünceleri ve yetiştirdikle-ri nice talebeleri ile yazdırmış çoğu âlim için nerdeyse değişmez bir kalıptır. Eğitim zorunlu olmamasına rağmen dıştan son derece olumlu ve ümit verici görünen bu tablo, kimi zaman da bir babanın güvenli ve rahat bir evlat ge-leceği için hazırladığı basamak olarak da önümüze çıkar. Oğlunun şehrin ileri gelenleri ile tanışıp hemhâl olması, onlarla birlikte dost meclislerine dâ-hil olması, saray yönetimini ve erkânını tanıması hatta dâhil olmasının yolu çiftçi ya da zanaatkâr bir babanın evladı için okumak, eğitim almak, yani ilimden geçmekteydi. İbn Hübeyre (ö.499/1105) ve İmâdü'd-dîn el-İsfahânî (ö.597/1201) bu ulemaya örnek olan yalnızca iki isimdir.¹

İbn'ül-Cevzî'nin (ö.597/1201) satırlarından ilme ve çalışmaya verdiği kıymetin günümüz için de geçerliliğini olduğu gibi koruduğu açıkça görü-lür. *"Kendisine saygısı olan bir kişi, vasatlıktan sıradan bir insan olmaktan kaçm-malıdır"* der. O'na göre eğer peygamber olmak gibi bir seçenek var ise sıradan bir veli, eğer kişi halifelik makamına yükselebilecek bir değerde ise vezir, melek olabiliyorsa sıradan bir insan olmamalı, buna rıza göstermemelidir.² Oldukça iddialı olan bu satırlardan İbnü'l-Cevzî'nin hayli hırslı bir mizaca sahip olduğunu düşünmek mümkün gibi görünüyor.

İlim, bu dönemde pek çok âlim için yeterli değildir. Aynı zamanda da zekâyı, aklı, sorgulamayı ve her şeyden önce amelle bütünleştirmeyi gerek-tirir. Tüm bunların yanı sıra gözlem de son derece önemlidir. Salt ilmin bir

¹ Carla L. Klausner, *Selçuklularda Vezirlik*, çev. Mehmet Fatih Baş-Sinan Tarıfci (İstanbul, 2019), 101.

² Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Bir Âlimin Günlüğü*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 196.

âlim için yeterli olmayacağı görüşü genel kabul gibidir. Bildiği bilgiyi sına-
mayan, aklını kullanmayan insanı İbnü'l-Cevzî, kum üzerine dikilmiş bir bi-
naya benzetir. Bu bilgi temelsizdir. Âlimlerle olabildiğince bir arada olmak,
yalnız ilim almak değil, onları hareketleri, yaşam tarzları olarak gözlemle-
mek de ilimdir. Aklını kullanmayanın ilmi sorgulanmalıdır.³

Türkler, Anadolu'yu fethettiklerinden itibaren bu coğrafyada pek çok
medresenin yapımına ihtimam göstermiş, âlimlere ise ayrı bir önem vermiş-
lerdir. Selçuklu döneminde yükseköğrenime verilen önem sonucu yetişen
âlim ve devlet adamlarının donanımı şaşırtıcı değildir. Devlet erkânının ve
sultanların ulemaya verdiği değer ve kıymet neticesinde sık sık ilmî sohbet-
lere davet edilir, itibar görür, sözleri dikkatle dinlenir münazara edilirdi.
Anadolu Selçukluları Anadolu'da bir şehri fethettiklerinde ilk iş olarak orada
cami, medrese, zaviye inşa ederek tüccarları, din adamlarını ve Türk nüfusu
buralara yerleştirmişlerdir. Nizâmülmülk'le (ö.485/1092) Anadolu'da şekil-
lenerek daha da gelişip büyüyen medreseler, bir noktada dinî kurumlar ile
devlet kurumlarını birleştirmiştir. Aynı kurumda eğitim alanlar daha sonra
kabiliyet ve başarılarına göre liyakat esas alınarak devlette en uygun olduk-
ları kademede görev alırlardı. Yani kadı da vezir de aynı medreseden icazet
alırdı.

Medreselerde ya sadece dine dayalı eğitim ya da İslam tarafından kabul
gören ilimler öğretildiği gibi bazı medreselerde de fıkıh ya da tıp gibi tek
branşta eğitim verilirdi. Ancak derslerin çoğu Kur'an, hadis, fıkıh, kelim,
adap gibi derslerden oluşurdu.⁴

Din ile iç içe olan entelektüel hayat devlet yönetiminde de açıkça görü-
lür. Kimi vezirlerin halkı ilim ve eğitime teşvik etmek için bizzat medreseler-
de derslere katıldığı dikkat çeker. İlkiyâ el-Harrâsî'nin (ö. 504/1110) dersine
iştirak ederek dinleyen Sultan Muhammed'in (1105-1118) veziri Sa'dül-Mülk
bunun belirgin örneğidir.⁵

Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî Hayatı ve Eserleri

Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî'nin doğum tarihi ve hayatı hakkın-
da kaynaklar bize yeterli bilgi vermez. Elde olan, ulaşılan bilgilere ise an-
cak kendi yazdığı eserinde yer verdiği satırlardan yapılan değerlendirmeler
sonucunda net olmasa da az çok fikir üretebiliyoruz. Künyesinden onun

³ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Bir Âlimin Günlüğü*, 241.

⁴ Klausner, *Selçuklularda Vezirlik*, 96,98.

⁵ Klausner, *Selçuklularda Vezirlik*, 109.

Aksaraylı olduğu ve XIII. yüzyılın ilk yarısında doğduğunu tahmin etmek mümkün gibi görünüyor. Müellif, kaleme aldığı eserinde kendisi ve ailesi ile ilgili açık ve net bir bilgi vermediği gibi yapmış olduğu hizmetler ya da yapmakta olduğu görevinden de söz etmez. Sadece eserinde yer verdiği bilgilerden ömrünün 45-50 yılını devlet hizmetinde çalışarak geçirdiği söylenebilir. Yine müellifin kendi ifadesinden bir dönem Selçuklu'da divan kâtipliği yapmış olduğunu öğreniyoruz.⁶ Kaleme aldığı satırlardan, yaşadığı, gözlemlediği ya da dâhil olduğu olayları aktarırken içinde bulunduğu dönemde devlet erkânında aldığı görevler hakkında tarih ve detay olmasa da bize ipuçları vermektedir. II. Gıyâseddin Mesud tarafından saltanat nâibliğine tayin edilen Mûcireddin Emîr Şah'ın hizmetinde, kesintisiz olmasa da uzun yıllar çalışmış olduğu anlaşılıyor.⁷

Yine sözünü ettiği satırlarda aktardığı anekdotlardan hazinenin defterlerini tuttuğu, maliyeden sorumlu olduğunu görüyoruz.⁸ Tarih ve detay vermediği için yine XIV. yüzyılın başlarında Selçuklu vakıfları nazırlığına ardından da evkaf nazırlığı görevine getirildiğini görüyoruz.

Bir sır perdesi gibi kapalı tuttuğu hayatı, yaşanmışlıkları ve ailesi gibi ölüm tarihi ve ölüm nedeni de net değildir.

Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr (Tezkire-i Aksarâyî)

Eserin Konusu ve Bölümleri

Aksarâyî, günümüze ulaşan eserini 723 (1323) yılında İlhanlı Hükümdarı Ebu Said Bahadır Han (716/1316) tahta oturduktan sonra Anadolu Hükümdarı olan Çoban Noyan'ın oğlu Emîr Timurtaş Noyan (1314-1328) için yazmıştır. Dört bölüm hâlinde kaleme aldığı eserinde Anadolu'nun Moğol hâkimiyeti altında ve Selçuklu'nun gerileme döneminde olduğu yılları oldukça detaylı verir. Çok kısa yer alsa da birinci bölümde İslam dünyasında yer alan hicri ve Rumi takvim ile Selçuklu Sultanı Melikşah döneminde yer alan Yezdicird ve Celâlî takvimlerinden söz eder. Hz. Muhammed ile başlayıp Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile devam ederek Abbâsî halifelerini ikinci bölüme dâhil eder. Üçüncü bölümü Selçuklulara ayırmıştır. Günümüz Anadolu'sunun temellerini atan Selçuklu Devleti ile başladığı bölüm, yıkılış ve II. Gıyâseddin Keyhusrev dönemi ile son bulur. Son bölümü ise kendisine ayırmıştır. Tamamı ile şahsi gözlem, analiz ve fikirlerini kapsayan dördüncü bölüm, bu

⁶ Nejat Kaymaz, *Pervâne Mu'înü'd-dîn Süleyman* (Ankara: Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., 1970), 14; Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 110.

⁷ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 145.

⁸ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 230.

bağlamda eserin belki de en kıymetli kısmıdır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak XIV. yüzyılın ilk yarısına kadar olan olayları aktarır.

Eserin Üslubu

Müellif, kaleme aldığı eserin ilk üç bölümünü yalın, sade tutmuş fakat son bölümde oldukça fazla şiir ve ağdalı bir anlatımla detaylandırmıştır. Dördüncü bölüm ve sonrası yaşanan olayların akabinde ve hemen hemen hepsinde konu ile ilgili bir deyiş, atasözü, müellifin kendi sözü ya da şiiriyle tamamlanır. Müellif yaşanan olayları kaleme alırken hislerini, zaman zaman öfkesini ya da duyduğu üzüntüyü satırlarına aktarmakta sakınca görmemiştir.

Alparslan Dönemi (1064-1072)

Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı olan Alparslan (ö. 465/1072), Horasan Meliki Çağrı Bey'in oğludur. Türklerin Anadolu'ya temellerini attığı Malazgirt savaşından (1071) söz edilen bu bölümde karşımıza ilk çıkan savaş öncesi âlimler ve müneccimlerdir. Müellifin "cihangirlik sevdasına düştü" olarak tanımladığı Alparslan'ın Bizans İmparatoru Romanus Diogenis'le (1068-1071) Malazgirt Ovası'nda tarih yazdığı bu zafer öncesinde Sultan hem müneccimlerle hem de âlimlere görüşür. Her ne kadar savaş öncesinde doğuya yönelip yaşlı ve yorgun olan savaşçıların askerliklerini sonlandırarak yerine yeni, genç ve dinamik kuvvetleri yerleştirmesi savaş hazırlığı yapıyor şeklinde yorumlansa da⁹ yine de ulema tarafından onaylanmak istemiş olmalı ki savaşın akıbeti ve zamanın doğru olup olmadığı hususundaki endişelerini dile getirmiştir. Yıldız haritasına bakarak yorumlayan müneccimler, savaş için doğru bir zaman olmadığını, ertelemesinin daha uygun olacağını salık verirler. Bu öneri ile yetinmeyen Sultan, bir de ulema ve meşâyih ile görüşerek Onların da fikrini sorar. Ulemanın görüşü farklı yöndedir. Günlerden Cuma olması sebebiyle tüm İslam coğrafyalarında minberlerde okunan hutbelerde İslam ordusuna ve askerlerine dua edildiği ve böylesi bir duanın gücünü hafife almamak gerektiğini ifade ederek Sultana bunu bir fırsat olarak değerlendirmesinin uygun olacağını söyleyerek savaş için onay verirler. Sonuç ortadadır. Ulema, günümüzün temellerinin atılmasına vesile olmuştur. Müellif, Alparslan'ın yaptığı bu tercihi imanı kuvvetli olduğu için müneccimleri dinlemediği şeklinde yorumlayarak takdir eder.¹⁰

⁹ İbrahim Kafesoğlu, "Alparslan", *Dia* (İstanbul: TDV Yay., 1989), II/529.

¹⁰ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 12.

Melikşah Dönemi (1072-1092)

Melikşah (ö. 485/1092), Selçuklu Sultanı Alparslan'ın oğludur. Onun saltanat döneminde Selçuklu Devleti en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Melikşah da babası gibi vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) ile birlikte devleti yönetmiş, tedbirli, ileri görüşlü ve istişâreye son derece önem veren bir hükümdardır. Tahtta kaldığı dönem Selçuklu için refah, huzur ve güven dönemi olarak adlandırılır. Melikşah, döneminde istikrarla devam ettirdiği başarısını sadece siyasi politika ve zaferlerle sürdürmekle kalmamış, Anadolu'yu bilimsel çalışmalar ve kültürel faaliyetlerle de zirveye taşımıştır.¹¹

Elbette hem siyasi haritada hem de ilmî, kültürel donanımda bu denli başarılı bir dönemi Aksarâyî de atlamaz. Melikşah'ın adaletli, cömert ve zeki bir hükümdar olarak beşerî vasıflarını pek çok müellifin de dile getirdiği gibi sıralarken, onun aynı zamanda da âlimlere ve meşâyih'e verdiği önemin üzerinde özenle durur. Döneminde saraya gelen ilim ehline ve şeyhlere bol bol dağıttığı bahşişler sayesinde önemli paylara kavuştuklarını ifade ederek Eş'arî âlimlerinden Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'yi (ö. 478/1085) Melikşah döneminde yaşayan imamların büyüklerinden biri olarak örnek gösterir. Bu zirve dönemi bir de kendi yazdığı şiirle taçlandırmıştır.

*“Dünyada makam ve mevki bulan, bir ülkeye galip gelen, vakti ganimet bilip adaletin ve şeriatın kanun ve kuralına göre hüküm süren o devlet sahiplerine ne mutlu! O'nun ve Nizâmülmülk ve diğerleri gibi vezirinin adları, geceleri ve gündüzlerin sayfalarında ebediyyen kalsın.”*¹²

Sencer Dönemi (1118-1157)

Büyük Selçuklu Devleti'nin son hükümdarı olan Sultan Sencer, Melikşah'ın oğludur.

Selçuklu'nun belki de devlete en büyük zararı veren taht kavgalarından biri neticesinde yeğeni Mahmud'la Sâve civarında yapılan savaşta almış olduğu galibiyet sonucunda tahta çıkmıştır. Sultanın ilme olan ilgisi bilinmektedir. Döneminde Horasan'ın ilim almak isteyen herkesin akın ettiği bir merkez olduğu ve sultanın ulemaya çok ihtimam gösterdiği Selçuklu tarihinde sıkça zikredilir.¹³ Kaynakların bazısının Oğuz isyanı ile ilgili detayları ak-

¹¹ Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Türk Tarih Kurumu Yay., 1992), 143-147; Abdülkerim Özyayın, “Melikşah”, *Dia* (Ankara: TDV Yay., 2004), XXIX/57; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fi Tarihi Haleb (Selçuklular Tarihi)*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1982), 41.

¹² Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 16.

¹³ Reşidü'd-dîn Fazlullah, *Cami'ü't-Tevârih*, çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Selenge Yay., 2010), 171.

tardığı¹⁴ bazısının ise sadece yüzeysel olarak detaya inmeden yer verdikleri satırlarında¹⁵ vergi toplaması için Oğuzlara gönderilen tahsildarın ölümüne yer verirler. Sultan Sencer ile arası açılan Oğuzlar, her ne kadar uzlaşma talep etseler de Sultan kabul etmemiştir. Sencer'in reddetmesi üzerine çıkan savaşta Sultan yenilerek Oğuzlara esir düşer. Aksarâyî, Horasan'a hareket eden Oğuzların orada aralarında ilim erbabının da bulunduğu çok sayıda insanı şehit ettiklerinden söz eder. Örnek verdiği ve belli ki kendisini de en çok etkileyen isim, Gazzâlî'nin talebesi Muhammed Yahya Sururî'dir. Sencer'in ilme ve ulemaya ne derece önem ve destek verdiği bilinmekle birlikte Gazzâlî ile olan yakınlığı ve gösterdiği hürmet, onu kendi adına yaptıracağı medresede eğitim faaliyetinde bulunması için eğitimden affını istemesine rağmen Tus'a gönderdiği de Selçuklu ilim tarihi satırlarında yer alır.¹⁶ Müellifin ilimde "Hüccetü'l-İslâm" olarak tabir ettiği Gazzâlî'nin talebesi için, işkence ile ortadan kaldırdılar diyerek dile getirdiği satırlarından ne derece üzüldüğü açıkça görülmektedir.¹⁷

Sencer Dönemi ile sona eren Büyük Selçuklu Devleti'nden sonra Aksarâyî, "İran Sultanları Olan Selçuk Oğulları" başlığı ile devam etmiş; fakat bu kitabın konusu değil diyerek açıklamaya girmeyeceğini ifade etmiştir.

Müellif 1243 Köseadağ Savaşı ile yıkılma sürecine giren Anadolu Selçuklu Devleti ve Moğol hâkimiyetine, II. Gıyâseddin Keyhusrev'e (1237-1246) ayrıldığı satırlarında kısaca yer verdikten sonra dördüncü bölüme geçer.¹⁸ Bu bölüme kadar olan yalın, sade anlatımı artık daha süslemeli ve sık sık satır aralarına serpiştirdiği şiirleri ile daha karmaşık ve okuyucu yoran, bıktıran bir yazım şekline dönüşmüştür.

Bu bölüm, artık Moğol hâkimiyetinin söz sahibi olduğu Selçuklu'nun son dönemleridir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in vefatından sonra taht mücadelesine başlayan üç oğlunun zaten zor durumda olan Selçuklu siyasetinde izledikleri mücadelecî yolda yanlarında olan ve bu sıkıntılı dönemde hem devleti ayakta tutmada hem de üç oğlan arasında denge unsuru olmada başarılı bir yol haritası çizen devlet adamına özellikle yer vermiştir. Zeki, azimli ve ilim sahibi Celâleddin Karatay'dan (ö. 652/1254) sitayişle söz ettiği satırlarında bir anekdotla karşımıza çıkar. Aksarâyî, Karatay'ın Elbistan yolu üzerinde Zamantı vilayetinde yaptırmış olduğu medresenin inşası tamamlan-

¹⁴ Abdülkerim Özaydın, "Sencer", *Dia* (İstanbul: TDV Yay., 2009), XXXVI/510.

¹⁵ Brockelmann, *İslâm Usluları ve devletleri Tarihi*, 200; Mustafa Ergun, "Selçuklular Döneminde Eğitim ve Bilim", (2018), 4.

¹⁶ Gülnihal Küken, *Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Alfa yay., 2001), 335.

¹⁷ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 17.

¹⁸ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 27.

dığında görmek için Kayseri'den yola çıktığını fakat medreseye ulaşmadan pişman olup görmeden geri döndüğünü belirtir. Nedeni bellidir. Medrese o kadar ihtişamlı, büyük ve güzel olmuştur ki, gördüğünde kendisi ile gurur duyabileceği hatta kibirlenebileceği korkusu ile binanın bitmiş hâlini görmek istemez. Çünkü kendisine medresenin yapımı sırasında çıkan hesapları ve defterleri getirdiklerinde ayrılan bütçeden geriye çok miktarda para kaldığını görür. Bu durumunda mutemeti, işçileri, ustaları ve medresenin yapımında emeği geçen herkesi zor durumda bırakabileceğini düşünür. Onların borçlu görünmesini de istemediği için hesap durumu hakkında kendisine ibraz edilen tüm evrak ve defterleri yakıtılarak yok eder.¹⁹

Aksarayî'nin uzun uzun sitayişle bahsini ettiği bir diğer isim Moğollara karşı izlediği başarılı siyaseti ve aldığı isabetli kararları ile bilinen Selçuklu veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali'dir (ö. 687/1288). "Ata" ünvanı ona hayırseverliğinden ve servetini halk için çekinmeden harcamasından dolayı verilmiştir. Müellif, Sâhib Ata'nın ne kadar başarılı, akıllı ve titiz bir devlet adamı olduğunu divan kararlarının dışında alınan kararlardan sorumlu tek kişi olduğunu, fermanlara ve menşurlara ondan başka kimsenin imza atmadığını belirterek anlatır. Neye dayanarak söylediği bilinmez fakat bu övgü dolu satırların yanı sıra Sâhib Ata için "*ilimden yana nasibi yoktu*" cümlesini eklemekte sakınca görmez. Her ne kadar ilim sahibi olmasa da diyerek devletin yönetiminde son derece başarılı olduğunu ve isabetli kararlar aldığının da altını çizer. Onun vezirlik döneminde mescit, medrese, zaviye, kervansaray ve hankah kapılarının halka açık olduğunu, kibirden uzak mizacı nedeniyle de vezaret makamına halkın daha rahat ulaşabildiğini ifade eder. Bunu da "görüşme perdesinin kaldırılması" olarak yorumlamıştır. Yine bir diğer önemli detay Sâhib Ata'nın vezirlik döneminde divan defterlerinin Farsçaya çevrilmesidir. Fahreddin Ali, okuduğu evrak ve defterleri daha iyi anlamak, ne ifade edildiğini tam ve net olarak kavrayabilmek, doğru aktarmak ve en önemlisi küçücük de olsa en ufak bir detayı atlamamak adına Arapça yazılan divan defterlerinin Farsçaya çevrilmesi emrini vermiştir. Böylelikle devlet adına bilmesi gereken her ne varsa hiçbirinden yoksun kalmayacak ya da yanlış yorumlamayacaktır. Yapılan bu tercümelere dayanarak devletin gelir-giderlerini düzen altına almıştır.²⁰

¹⁹ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 28.

²⁰ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 48.

Sultan Rükneddin Kılıcarşan (IV. Kılıcarşan) Dönemi (1249-1254, 1257-1266)

IV. Rükneddin Kılıcarşan, II. Gıyâseddin Keyhusrev'in üç oğlundan biridir. 1249-1254 yılları arası, saltanatın üç oğlan tarafından ortaklaşa birlikte yönetilme dönemidir. Celâleddin Karatay ve diğer kardeş Keykubad'ın ölümünden sonra hayatta kalan iki kardeş Keykâvus ve IV. Kılıcarşan'ın arası açılmış, Moğol kumandanı Baycu'ya yenilen İzzeddin Keykâvus'un kaçması neticesinde 1257 yılında Rükneddin tek başına tahta çıkmıştır. Aksarâyî, bu döneme ait bir isyandan ve isyan sonucunun acı tablosundan üzülererek söz eder. İsyân, Ermenek tarafında bir grup Türkmen beylerinin İzzeddin Keykâvus taraftarlığında Konya'ya gelerek bu şehri fethetme çabalarıdır. Elbette sonuç Sultanın zaferi ile hasıl olmuş ve elebaşları ağır bir şekilde hak ettikleri gibi cezalandırılmışlardır. Fakat müellifin esas üzülererek detaylı açıklamaları ile yer verdiği satırlarda meydana gelen bu isyandan haksız yere sorumlu tutulan devlet büyükleri ve âlimlerdir. Dürüstlük emsali ve dindar müstevfi²¹ Necibeddin, ismini vermediği fakat dönemin kazaskeri olan kişilerin ilimde fende derya olarak nitelendirebileceği kadar engin olan isimlerin yoktan yere kılıçtan geçirilerek ya da zehirli içeceği yudumlayarak öldüklerini anlatır.²²

Sâhib Şemseddin Cüveynî (ö. 683/1284)

Başarılı bir devlet adamı ve vezir olan Cüveynî'nin doğumu, çocukluğu, gençliği hatta almış olduğu eğitim ve öğretimi hakkında hiçbir bilgi yoktur. İlhanlı Dönemi devlet adamı olan Sâhib Şemseddin, tarihçi Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin (ö.681/1283) kardeşidir.²³ Aksarayî'nin övgü dolu satırlarla uzun uzun söz ettiği vezir, döneminde başarılı idareciliği, bilgisi, adaleti bilhassa vergi dağıtımında yaptığı adil paylaşım ile Selçuklu tarihine ismini yazdırmış bir kişidir. Müellif, onun başarılarla dolu yöneticiliğinin yanı sıra, düzgün belagati, iyi konuşması ve kaleminin ne denli etkili olduğunu süslü satırlarla "misk saçan kalem" gibi ifadelerle aktarır. Her ne kadar eğitimi hakkında bilgi sahibi olmasak da başta edebiyat olmak üzere pek çok ilimde iyi bir eğitim aldığı ve bilgili olduğu müellifin de yer vermiş olduğu kendisine ait bir örnekten anlaşılmaktadır. Sanat ve ilim adamlarını koruyup, kollamış gelirlerin pek çoğunu bu uğurda sarfetmiş olan Cüveynî için özellikle yazmada sahip olduğu yetenek, yazma sanatının güzelliği ve inceliği olarak vurgulanmıştır.²⁴

²¹ Mali işlerden sorumlu devlet memuru ya da ona bağlı memurlar.

²² Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 54.

²³ Tahsin Yazıcı, "Şemseddin Cüveynî", *Dia* (İstanbul: TDV Yay., 1993), VIII/144.

²⁴ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 60.

III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1282)

IV. Kılıcarşan'ın öldürülmesinden sonra altı yaşında annesinden alınıp tahta oturtulmuş küçük bir çocuk aynı zamanda da Anadolu Selçuklu'nun hükümdarıdır. Anadolu Selçuklu tarihinde önemli bir isim olan Muînüddin Süleyman Pervâne'nin (ö. 676/1277) âlimleri koruyan, zaviye ve medreselerde huzur içerisinde eğitim yapılmasında öncü olan kişiliği burada da devreye girmiş ve bu çocuk hükümdarın eğitimi için elinden geleni yapmıştır. Müellifin satırlarında almış olduğu eğitimin tüm aşamaları ve hocaları ile birlikte aktarılmıştır. İlmî eğitimi, son derece iyi bir âlim olan Kadı Nureddin Yenbu'î tarafından verilir. Kadı, kendisinde var olan tüm bilgiyi ve yazma usullerini öğretmiştir. Dinî eğitim ise Eminateddin İsfahanî tarafından verilir. İsfahanî küçük hükümdara padişahlık örf ve adetlerinin yanı sıra namaz kılmak, oruç tutmak, hayır işlemek, dua ezberletmek gibi tüm dinî vecibeleri en ince ayrıntısına kadar öğretir. Bu sırada sultan tüm bu eğitimleri alırken büyümüş ve ergenlik seviyesine geldiğinde de iyi ata binen, gözü pek bir süvari olmuştur.²⁵

Müellif, sultanın eğitiminden sonra dönemindeki devlet adamları ve görevlerini açıklar. Cuma sabahları Melikşah'ın zamanından beri değişmemiştir. Yine her cuma dönemin âlimleri şeri konularda münazara eder, tartışır; bilgisi nispetinde en üstün olan âlim, başta mansıb-ı kaza²⁶ olmak üzere diğer âlimlere de yine bilgisi ve derecesine göre bir makam verildiğinden bahisle olgun ve mükemmel bir âlim olarak tanımladığı Şeyh Sadreddin Muhammed'e gelir.

Dönemin Devlet Erkânı ve Ulema

Sırada dönem âlimleri, kadıları ve meşâyih vardır. Övgüyle söz edilen ilk isim, dönem şeyhülislamı Şeyh Sadreddin-i Konevî'dir (ö. 673/1274). Aksarayî'nin mükemmel ve olgun bir âlim olarak tanımladığı şeyhülislam, hadis başta olmak üzere diğer tüm ilimlerde de son derece yetkin ve bilgilidir. Mekânı, ilmini almak ve ona danışmak isteyen hem doğudan hem de batıdan gelenlerle doludur. Babasının ilahi bilgilere sahip şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) yakını olmasından dolayı zaten ilmin içinde büyüdüğünü ve eğitimini ondan aldığını bilhassa incelikler ve gerçekler ilminde tam ve yetkin olduğunu belirterek hadis ilminin Konevî ile birlikte son bulduğunu ve başka kimsenin geliştiremediğini yazacak kadar da iddialıdır.²⁷

²⁵ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 67.

²⁶ Yargıçlık makamı

²⁷ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 68.

“Arş Onların yanında kürsüden çok çok daha aşağıdaydı, hepsi de âlim ve birer müctehid idiler” dediği dönem kadılarına Konya’da Sirâceddin-i Urmevî (ö. 682/1283) ile başlar; Aksaray’da Kadı Eminateddin Tebrîzî, Kayseri’de Kadı Celâleddin, Sivas’ta Kadı İzzeddin, Tokat ve Niksar’da Sâdeddin ve Bedreddin Kazvinî ve Karahisar’da Kadı Hüsameddin’i tek tek zikretmiştir. Söz konusu kadıların her biri de mantık, cedel, kalam, fıkıh, hadis ve felsefe ilimlerinde dirayetli olan âlimlerdir.

Şeyhülislam ve kadıların yanında meşâyih de unutulmamıştır. Konevî’nin etrafında toplanan talebeleri Saîdüddin-i Fergânî (ö. 699/1300), Fahreddin-i Irâkî (ö. 688/1289) gibi isimleri son derece saf, temiz, iyi niyetli, tarikat mensuplarının önderleri olarak sıralar. Yalnız müellif tüm meşâyihî aynı kefeye koymaz. Dönem âlimleri gibi zahirde tasavvuf ehli görünüp ama aslında bâtında hiç de o kadar masum olmayan bir takım zümreye de hilekâr taife diyerek değinmeden geçmez.²⁸

Yine ilmi ile ön plana çıkan diğer bir devlet adamı, vezir Sâhib Meceddeddin Muhammed b. El-Hüseyin’dir. Mütevazı kişiliği bir yana bilgisi, donanımı ve ilmiyle kendinden övgüyle söz edilen diğer devlet adamlarının yanında yerini almıştır. Aksarayî, Sâhib Meceddeddin’in ilimde bir derya olduğunu, konuşmasının son derece düzgün, ince ve akıcı olduğunu hatta güzelliği bakımından belagat ve fesahat ehlinde hiç kimsenin onunla yarışamayacağını dile getirerek, iki dil bildiğini ve yazabildiğini de belirtir. Kusursuz belagati, kelimeleri yazmada, sıralamada, düzgün cümle kurmadaki başarısını mükemmel olarak niteleyerek onu ilim mertebesinde Sâhib Abbâd-i Kâfi’nin²⁹ derecesine ulaşmış olarak ifade eder.³⁰

Sırada teşekkür mahiyetinde uzun uzun yazdığı satırlarında her biri için ayrı övgü ve methiyeler dizdiği dönemin başarılı devlet adamları vardır. Onları Selçuklu’nun son dönemlerinde izledikleri başarılı siyaset ve hamlelerinden dolayı takdir etmekle kalmayıp hepsinin de belagat sahibi olduğu, makamlarının her daim âlimler ve şeyhlerle dolu olduğu asıl önemlisinin de kitap yazma işinin yine bu ilim sahibi devlet adamlarının döneminde zirveye çıktığını belirtir. Dönemlerinde yazılan eserleri gül bahçesine, bilgiyi güle benzeterek ilim ve edebiyatın yanağı parladı diyerek kendisinin de şiirsel

²⁸ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, 69.

²⁹ 326/938’de Tâlekân ya da İstahr’da doğmuş; ulemaya olan saygısının yanı sıra ilmî donanımı, sanat ve edebiyat ilimlerindeki yetkinliği ile bilinen şiirler yazan âlim, edip ve Büveyhî veziridir. (İlyas Çelebi, Sâhib b. Abbâd, Dia, XXXV/512)

³⁰ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, 73.

yazı dilini ortaya döker. Âlim ve şeyhlere gösterilen ilgi ve alaka o kadar fazladır ki tabir etmek için “aşırıya kaçtılar” ifadesini kullanır.³¹

Müellif, Hatiroğulları isyanından söz ederken kızmış olmalı ki her daim sitayiş ve övgü dolu şiirlerle satırlarında yer verdiği Sâhib Mecdeddin, Müstevfi Celaledin ve Emîr-i dâd³² Emineddin için “kalem sahibi kimseler, kılıcın gücüne sahip olmadıkları için varlık gösteremediler” diyerek bir de rubai ekler.

“Akıllı ve fikri kendisine destek olan kimse, her zaman yiğitlik gösteremez”³³

Ekâbirlerin (Devlet Büyüklerinin) Ölümü

Şam ordusunun isyanından sonra Pervâne Muînüddin’in Abaka tarafından idam ettirilmesi (ö. 1277) ile yaprak dökümü gibi başlayan devrin ekâbirleri, âlimleri ve şeyhlerinin vefatından dolayı çok üzgün olan Aksarayî, bu durumu değişim ve başkalaşımın başlaması olarak yorumlar ve ulemanın vefatı ile devletin bereketinin yok olduğunu ifade eder. Tek tek hepsini anarak rahmet diler.

Daha sonra anlatılacak notunu düştüktan sonra Pervâne Muînüddin’in vefatının ertesi yıl ölen Mevlânâ’dan (ö. 1273) ariflerin sultanı olarak söz eder. Bir sonraki yıl Sadreddin-i Konevî vefat etmiştir (ö. 1274) Çok üzgün olan Aksarayî, hadis ilminde hazine, dönem şeyhlerinin müracaat kaynağı, divan hükümlerinde kendisine “halifetü’l-Arab ve Acem” olarak hitap edilen olarak satırlarında yer verdiği Konevî için ölümü ile ders halkasında bulunan şeyhlerin, âlimlerin hepsinin dağıldığını yazar.³⁴

Yine aynı yıl İranlı âlim ve filozof Nasîrüddin-i Tûsî de vefat etmiştir. Müellif onu dünyanın hocası, dünya âlimlerinin halefi ve öncüsü olarak anar. Rum’da ve dünyanın her tarafında ölümü ile risalelerinin, mektup ve eserlerinin kesintiye uğradığını, faziletler dünyasından yok olduğunu belirtir.

Bir diğer âlim olan, akli ve naklî ilimlerde dünya âlimlerini geride bırakan olarak tarif ettiği Kadı Sirâceddin-i Urmevî de vefat etmiştir (1283). Yine aynı yıllarda soylu ve asil bir âlim dediği Kayseri Kadısı Celâledin Habib, Kadı Taceddin Hoyî de vefat etmiştir.

Takdir-i ilahinin dışında üzülererek söz ettiği Rum’dan Şam’a göç eden âlimler de bu yaprak dökümü içerisinde dâhil olmuştur. Eğitim sınıfında bü-

³¹ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, 75.

³² Selçuklu’da örfî davalara hükümdar adına bakan kişi (Aydın Taneri, Emîr-i dâd, Dia, XI/130)

³³ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, 78.

³⁴ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, 92.

yük imamlar, keskin zekâlar, fazilet ve ilim sahibi pek çok kişi göç etmiştir. Müellif bu ölüm ve göçlerden Türkleri sorumlu tutar. Onca ulema Türklerin itaatsizliği, fitnelikleri yüzünden ölmüş ya da göç etmiştir. Bu kadar ulemanın yok olması da hâliyle şeriatla var olan saflığı yok etmiştir.³⁵

Şehzade Kongurtay'ın Aksaray'a gelişi

Abaka Han'ın kardeşi Şehzade Kongurtay'ın Aksaray'a gelişi ve şehrin yağmalanması tam bir vahşettir. Şehrin vahameti o derece hazindir ki müellif pek çok takva sahibi şeyhin, müderrisin, âlimlerin de dâhil olduğu bu vahşeti anlatır. Başta Müderris Burhaneddin, Edip Nasıreddin Abdü'l-Cabbar gibi ilim erbabı olmak üzere Aksarayî'nin deyimiyle ayağını fetva sehпасına koymuş ulemadan ölen ve esir alınan çoktur. Aksarayî, dehşetle aktardığı bu satırlardan sonra şehirde meydana gelen kaybın ne ölçüde olduğu hususunda şehzadenin kendisini görevlendirdiğini ve ulema dâhil altı bin kişinin bazısının ölmüş, bazısının da esir alındığını yazmıştır.³⁶

Baydu'nun İsyanı

Müellif, İlhanlı Hükümdarı Baydu'nun Bağdat isyanı sırasında medreselerin ahengi bozuldu diyerek yakınır. İsyan sırasında şeyhlerin ve âlimlerin toplanma yerleri, ilim yuvaları olan medreseler, tekkeler ve dergâhlar Hristiyan patrikleri ve Şaman din adamları ile dolmuştur. Aksarayî bu durumu seccadeleri ve mihrabı şarapçıların doldurduğu ve tasavvufi zümrenin, ilim erbabının, zahidlerin rahiplerin ayağının altında kaldığı şeklinde yorumlar. Mescidin yıkılması için o kadar çok çaba sarfetmişlerdir ki müellif durumun vahametini neredeyse ezan ve namazın yasaklanacağını, mescitlerin putlarla dolacağı şeklinde anlatır. İlim erbabı ve ileri gelenlerin zalimlerin yargılanması için ne kadar çok dua ettikleri ve baskı altında oldukları belirtilir.³⁷

Aksarayî, Baydu'nun isyanından sonra İlhanlı veziri Hoca Vecih'in oğlu Nizâmeddin Yahya'dan (ö.1302) satır aralarında gözü aç, mevkii makam düşkününü olarak söz etmiş, burada da zorla aldığı haksız ve fahiş vergilere değinmiştir. Sâhib Nizâmeddin'in zulmü, sadece vergi tahsilatında değildir. Maktul diyerek andığı Kadı Sadreddin'in yazmış olduğu ve ciltlenmiş durumda olan 200 adet kitabını yağmaladığını hüznüyle aktarır. Fakat kadı Sadreddin ve yazmış olduğu eser hakkında bilgi vermemiştir.³⁸

³⁵ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 95.

³⁶ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 99.

³⁷ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 149.

³⁸ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 209.

Sultan Alâeddin b. Feramurz (III. Keykubad)

Sultan Alâeddin (1298-1302) döneminde atabeylik görevi Mecdüddin Karahisarî'ye verilir. Fakat müellif bu durumdan hiç memnun değildir. Mecdüddin'i göreve helal getirmekle, yalancılıkla suçlar. Aksarayî'ye göre Mecdüddin bu görevi hak edecek hiç de ilim sahibi bir zat değildir, fakat kendisini ilim erbabı gibi göstermektedir. Hatta tüm ilimlere vakıf ve tüm ilmî alanlarda meşhur bir âlim gibi göstermektedir. Yalan ve ikiyüzlülüğü o denli ayyuka çıkmıştır ki kendisini kimya âlimi olarak tanıtmış, hatta eşyanın kural ve kanunlarının mühendisi olarak tanımlamıştır. Amaç son derece basittir. Saray zümresine ve tahta olabildiğince yakın olmak.³⁹

Müellif, eserin son satırlarını XII ve XIII. yüzyılda Anadolu söz konusu olduğunda zikredilmeden geçilemeyecek İslam düşünce tarihinde seleflerine benzemeyen, hiçbir âlimle eşleşmeyecek kadar özgün olan müellif Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) manevi evladı yerine koyduğu I. İzzeddin Keykâvus'a yazdığı mektupla sonlandırır.

Bu mektup tamamı ile zimmilere yöneliktir. Genel kapsamı ve içeriği Sultanın Onlara karşı tavizkâr davranmaması gerektiği hususundadır. İslam düşünce tarihinin mihenk taşlarından biri olan Arabî, gayr-ı Müslim için ikamet ettikleri şehir ve çevresine kilise, tapınak gibi ibadethane yaptırımları ya da var olanı onarmamaları, çocuklarına *Kur'an*'ı öğretmemeleri, Müslümanlar gibi giyinmemeleri, Onlar gibi tıraş olmamalı, ibadetlerini yerine getirirken abartı ve gürültüden uzak olmaları gerektiği gibi özünde Müslüman topraklarında kendi dinlerini yaşayabilecekleri, hayatlarını idame ettirebileceklerini ama bununda belli kaidelerden oluştuğunu ve Sultanın bu hususları sağlaması gerektiğini açık ve net sıralayan bir mektuptur.⁴⁰

Sonuç

Aslında *Müsameretül-Ahbar*, XII-XIII. yüzyıllarda Anadolu'da var olan ilmin, dönemi efsaneleştiren âlimlerin, meşâyihin zirvedeki yıllarını siyasetle harmanlayarak anlatan en önemli ana kaynaklardan biridir. Dikkati çeken bir diğer nokta sadece din âlimlerinin ya da tasavvuf ehlinin değil devlet erkânının bilhassa vezirlerin pek çok ilme vakıf olduğudur. Belagat başta olmak üzere, düzgün konuşmaları, güzel, doğru ve düzgün yazmada kalemlerini ustalıkla kullanmaları, dil bilmeleri Onları Selçuklu siyasetinde yürüttükleri başarılı politikaları ve kıvrak zekâlarıyla bütünleştirmiş ve dö-

³⁹ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 226.

⁴⁰ Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 265.

nem ilim tarihinde ilk sıralarda yer almalarına neden olmuştur. Kendileri ilimde yetkin ve donanımlı oldukları kadar âlim ve şeyhlere gösterdikleri saygıda, medrese yaptırmada, eğitim adına yapılabilecek her türlü kolaylığı ve imkânı hoca ve talebelere ellerinden geldiğince sağlamışlardır. Yine satır aralarında belirgin ve açık açık yazmasa da net, açık ve günümüzden çok çok daha başarılı olduğu görülen liyakat mevzusudur. Âlimlerin yaptıkları münazaralar neticesinde ilimlerini ortaya döktüğünü ve üstünlük sağladığı karşısındaki ilim erbabını yendiği takdirde hak ettiği mansıba sahip olduğunu görüyoruz. Hükümdar ve vezirlerin gerek din gerekse devlet işlerinde mutlaka hak gözettikleri ve hak edenin hak ettiği makama getirildiği de çok net okunmaktadır.

Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Türk Tarih Kurumu Yay., 1992.
- Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî. *Bir Âlimin Günlüğü*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, I. Baskı., 2019.
- Ergun, Mustafa. "Selçuklular Döneminde Eğitim ve Bilim". <http://dergipark.gov.tr/ader>
- Fazlullah, Reşidü'd-dîn. *Cami'ü't-Tevârih*. çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş. İstanbul: Selenge Yay., 2010.
- İbnü'l-Adîm. *Bugyetü't-taleb fi Tarihi Haleb (Selçuklular Tarihi)*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1982.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Alparslan". *Dia*. C. II. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Kaymaz, Nejat. *Pervâne Mu'înü'd-dîn Süleyman*. Ankara: Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., 1970.
- Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Türk Tarih Kurumu Yay., 2000.
- Klausner, Carla L. *Selçuklularda Vezirlik*. çev. Mehmet Fatih Baş-Sinan Tarıfci. İstanbul, I., 2019.
- Küken, Gülnihal. *Ortaça'da Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa yay., I., 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. "Melikşah". *Dia*. XXIX/57. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. "Sencer". *Dia*. C. XXXVI. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Yazıcı, Tahsin. "Şemseddin Cüveynî". *Dia*. C. VIII. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'ne Ait Nadide Bir Mushaf-ı Şerîf'in Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi

Arş. Gör. Ufuk DEVECİ*

Giriş

Hat sanatının temel kaynağı olarak kabul edilen Kur'an yazım geleneği, Resûlullah Efendimizin (sav) vahiy kâtiplerine talimatları doğrultusunda ayet-i kerimeleri yazdırması suretiyle başlamıştır. Asr-ı saâdet döneminde ayet ve sureler ile önemli vesikalar cezm hattı ile yazılırdı. Günlük işlerde, ticarete ve mektup yazışmalarında ise meşk hattının kullanıldığı bilinmektedir.¹ Resûlullah'a (s.a.s.) inen vahiyler yazdırıldığı yere göre Mekkî ve Medenî hattı ismini almıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahirete irtihallerinden sonra Hz. Ebû Bekir (r.a.) hilafeti döneminde Kur'an-ı Kerim'in dağınık hâlde olan yazılı ayetler, bir araya getirilip iki kapak arasına alınmıştır. Hz. Osman (r.a.) tarafından Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılması ve fethedilen beldelere gönderilmesinden sonraki süreçte Hz. Osman'a (r.a.) nispet edilen Mushaflar esas alınarak yenileri istinsah edilmiştir. Hz. Ali'nin (r.a.) hilafeti döneminde yönetimin merkezi Medine'den Kûfe'ye alınmasından sonra mushaf kitabe-tinde kullanılan yazı türüne kûfî denilmiştir.

Emevîler döneminde başlayıp Abbâsîler döneminde daha da yoğunlaşan Kur'an-ı Kerim istinsahı ve tercüme faaliyetlerinin vesilesiyle yazının estetik olgunluğa ulaşmasında önemli ilerlemeler kat edilmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde de hat sanatının tarihî seyrinde önemli gelişmeler yaşanmış, Kur'an-ı Kerim kitabesinde muhakkak ve reyhânî hatları ön planda yer almıştır. Özellikle mimari yapılarda Selçuklu celî sülûsü yazı üslubu hat sanatı literatüründe yerini almıştır. Bu tebliğin İrlanda Chester

* Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük/Türkiye, ufukdeveci@karabuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5497-3690

¹ Cezm hattı geometrik bir karaktere sahip olup, harfler köşeli ve dik karakterlidir. Meşk hattı ise cezm yazısının aksine harfler yuvarlak (müdevver) ve yumuşak hüviyetine sahiptir.

Beatty Kütüphanesinde bulunan 1466 numaralı Mushaf-ı Şerîf'i hat sanatı yönünden tahlil edilerek, Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'nde mushaf kitabeti literatürüne katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Emevî Devleti Döneminde Yazı (661-750)

Emevîler döneminde idarenin merkezi Kûfe'den Şam'a intikal etmiştir. Devletin iktisâdî ve kültür seviyesinin yükselmesiyle beraber ilim ve sanat alanında gelişmeler yaşanmıştır. Mushaf istinsahının yanı sıra tercüme faaliyetleri de çoğalmıştır. Bununla beraber Kûfî yazısı daha da geliştirilerek Celîlü's-Şâmî yazı türü ortaya çıkarılmıştır.² Hâlid b. Ebü'l- Heyyâc Mescid-i Nebevî'nin kible duvarına Şems suresinin başından Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadar olan kısmını altın kullanarak celî kûfî hatla yazmıştır.³ Bu sebeple tarihte ilk defa celî yazıyı kullanan hattat Hâlid b. Ebü'l- Hayyâc'tır. Bu dönemin en ünlü hattatı olan Kutbetü'l-Muharrîr'in kalemü'l-celîl, kalemü'l-tumâr, kalemü's-sülûs ve kalemü's-sülüseyn isimli dört yazı türünü ortaya çıkardığı bilinmektedir. Mâlik b. Dinâr ve Kutbetü'l- Muharrir, Yahyâ b. Ya'mer (ö.100/718) gibi sanatkarların, mushaf yazımında ve divanda kullanılan yazı üsluplarının geliştirilmesinde önemli katkıları olmuştur.

Gerçekleşen fetihler sonucunda yeni Müslüman olan toplulukların Kur'an-ı Kerim'i nokta ve hareke olmadan tilavet ederken, ayetin manalarını değiştirecek derecede hatalı okuyuşların artması üzerinde bu müşkil durumun düzeltilmesi elzem olmuştur. Vâli Ziyâd'ın (ö.53/673) emriyle Arap dilinde nahiv ve belagat alanında otorite sahibi olan Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö.69/688) tarafından Kur'an-ı Kerim'de noktalama usulü ortaya çıkarılmıştır.⁴ Buna göre fetha harekesinin yerine harfin üzerine, kesre yerine harfin altına, zamme yerine harfin önüne nokta koyularak Mushaflarda yer alan hareke usulünün temelleri atılmıştır. Vali Haccac Yusuf es-Sakaffî'nin (ö.95/714) emriyle Yahyâ b. Ya'mer (ö.129/746) tarafından Kur'an-ı Kerim'i harekeleme usulü daha da geliştirilerek nokta yerine harflerin üzerine ve altına eğri çizgiler konulmuştur.⁵ Yine bu dönemde devlet idaresinde, teşkilatlarda ve divânlarda kullanılan müstedîr yazı üslubunun estetik seviyeye ulaşması için çalışmalar yapılmış mevzûn, mensûb (nisbetli yazı) hatların ortaya çık-

² Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, (Mısır: Dâru'l- Kutubi'l- Misriyye), 1/48-49; Muhittin Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2019), 1/102.

³ Muhittin Serin, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21/254.

⁴ Nihad M. Çetin, "İslam Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût devrinin sonuna kadar)", *İslam Tetkikleri Dergisi* 9, (1995), 11.

⁵ Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân* (Beyrut:Risâle 2008), 2 / 1182.

masına zemin hazırlamıştır. Mushaf yazımında kullanıla gelen kûfî hatta ek olarak neshî (ırâkî) yazının temelleri bu asırda atılmıştır.



Fotoğraf 1. Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kütüphanesinde ŞE- 80 envanter Numaralı yer alan Emevîler döneminin sonlarına ait kûfî hat ile yazılmış Kur'an-ı Kerim (8. Yüzyıl)

Abbâsî Devleti Döneminde Yazı (m. 750-1258)

Abbâsîler, Emevî devletini yıktıktan sonra yönetimin merkezini Şam'dan Bağdat'a taşımışlardır. Emevîler döneminde devam eden fetih hareketleri Abbâsîler zamanında da devam etmiştir. İslam medeniyetinin gelişmesinde bir dönüm noktası olan Talas Savaşı (h.133 / m. 751) fetih hareketlerinin içerisindeki en önemli olaylar arasında zikredilmektedir. Türklerin bu savaşta Abbâsîler ile anlaşarak Müslüman olması, savaşta esir edilen Çinli kâğıt ustalarından keten ve kenevirden kâğıt üretiminin yanı sıra barut ve pusula yapımının da öğrenilmesi kültür ve medeniyetin ilerlemesinde bir kırılma noktası olmuştur. O dönemde yazı gereçleri olarak kullanılan deri, tumâr, parşömen, papirüs gibi malzemelerin yerini artık daha ucuza ve kolay imal edilen kâğıt

almıştır. Abbâsîlerde sarayda himaye edilen sanatçılar, Çinli esirlerden kâğıt yapımını öğrenerek tercüme ve istinsah faaliyetlerine hız vermiş hem ilim alanında hem de sanat alanında tarihe yön verecek gelişmeler yaşanmıştır.

Hat sanatında aklâm-ı sittenin (altı yazı çeşidi/şesş kalem) temelleri bu dönemde atılmış ve gelişmiştir. Hem Emevî hem de Abbâsîler zamanında yaşamış olan dönemin meşhur nahiv ve belagatçısı, Arap dilinde eserleriyle meşhur olan Sîbeveyh'in (ö.135/757) hocası, filolog Halîl b. Ahmed (ö.175/791) tarafından ilk defa Mushaflara noktalama yerine günümüzdeki harekeleme sistemi geliştirilip uygulanmıştır. Fetha harfin üstüne, kesre harfin altına yatay çizgi, zamme de harfin üstüne minik bir vav harfi eklenmiştir. Böylelikle Kur'an-ı Kerim'in rahat ve doğru okunması sağlanmıştır.

Kutbetu'l-Muharrîr, Dahhâk b. Aclân, İshak b. Hammad, İbrahim es-Sic-zî ile Ahvel el-Muharrir, Abbâsîler döneminde yazıya yön veren tanınmış kişiler arasında yer almıştır.⁶ Abbâsî veziri İbn Mukle'nin (ö.328/940) yazıda el-hattu'l-mevzûn'u (ölçülü yazı) el-hattu'l-mensuba (nispetli yazı) dönüştürmesi, hat sanatının tarihî süreci içerisinde önemli dönüm noktalarından biri sayılmıştır.⁷ Abbâsîlerde "İmâmü'l-hattâtîn" adıyla tanınan İbn Mukle, *Risâle fi'l-hat ve kalem* isimli eserinde harflerin estetik ölçülerini inceleyerek, bir hattatın güzel yazıda uyması gereken usul ve kaidelerini belirlemiş; Aklâm-ı sitteyi bu dönemde ortaya çıkarmıştır.⁸ İbnü'n-Nedîm, İbn Mukle'nin yazdığı bir mushaf-ı şerîfi gördüğünü belirtmiştir. Fakat bu mushaf günümüze ulaşmamıştır.

İbn Mukle'nin vefatından yaklaşık yarım asır sonra gelen ve hat sanatının ikinci büyük şeyhi olarak kabul edilen İbnü'l-Bevvâb (ö. 413/1022), başta İbn Mukle'nin yazıları olmak üzere kendisinden önce gelen hattatların yazılarını incelemiştir. Aklâm-ı sitte (sülüs, reyhânî, nesih, tevki', muhakkak, rika') yazı nevilerinin harf anatomilerini estetik kıvama ve olgunluğuna ulaştırmak için geometrik kaideler oluşturmuştur. İbnü'l-Bevvâb'ın yazmış olduğu mushaflar incelendiğinde harflerin ölçülerinde tekâmül gerçekleşme de ilerleme kat edilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz İbn Mukle'nin yazmış

⁶ Kutbetu'l-Muharrîr, Emevî ve Abbâsîler zamanında yaşadığı için ismi hat sanatı tarihi kaynaklarında her iki dönemde de geçmektedir.

⁷ Çetin, "İslam Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût devrinin sonuna kadar)", 12.

⁸ Fatih Özkafa, *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne*, Kapı yay., İstanbul, 2023, s.84; *Tuhfe-i Hattâtîn*'de aklâm-ı sitte ile ilgili yazılan şiirden bir beyit:

Şesş kalem ey tâlib-i hüsn-i hat agâh ol nedîr

Sûls ü reyhân nesh ü tevki' ve muhakkak rik'a dur.

Anlamı: "Ey hüsn-i hattın talibi şesş kalem nedir diye sorarsan sülüs, reyhân, nesih ve tevki, muhakkak ve rik'a dır. Bk. Özlem Güneş, *Tuhfe-i Hattâtîn*'de Hat Sanatını Ele Alan Şiirler, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (2019), 172.

olduğu Kur'an-ı Kerim'in eksik olan cüzünü ayırt edilemeyecek güzellikte tamamladığı bilinmektedir.⁹ Aklâm-ı sittenin teşekkülüne çok büyük katkılarını olan İbnü'l-Bevvâb'ın altmış dört mushaf yazdığı bilinmektedir.¹⁰

Abbâsîler döneminde hat sanatına yön veren önemli sanatçılar arasında yer alan Yâkut el-Musta'simî (ö.1299), aklâm-ı sittenin estetik kaidelerini yeniden belirleyerek yazıda büyük ilerleme sağlanmasına vesile olmuştur. Harf anatomilerinin ölçülerini estetik kıvama ve âhenge ulaşması için İbn Mukle ve İbnü'l-Bevvâb'ın eserlerini inceleyerek aralarından en güzel harfleri belirlemiş, hüsn-i hatta yeni bir ekolün öncüsü olmuştur.¹¹ Bütün bu gelişmelerin arkasında Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın, Yâkut el-Musta'simî'yi sarayda himaye etmesi ve ona ihtiramda bulunması yatmaktadır. Hattat Yâkut, kendisi gibi aklâm-ı sitteyi estetik seviyede yazabilecek kabiliyette yetiştirdiği talebelerle de ün yapmış, İslam diyarlarında esâtize-i seb'a (yedi üstat) olarak anılmıştır.¹² İbnü'l-Bevvâb'dan sonra özellikle aklâm-ı sittede geliştirdiği üslubu, yetiştirdiği talebeleri sayesinde vefatından sonra İslam diyarlarında kullanılmaya devam etmiştir. Yâkut Musta'simî'nin başta Türk İslam Eserleri Müzesi ve Topkapı Sarayı Kütüphaneleri olmak üzere Türkiye, İrlanda ve dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan yazma eser kütüphanelerinde aklâm-ı sitte ile yazdığı yüzden fazla eseri bulunmaktadır.

⁹ Serin, Hat Sanatı Tarihi, 1/120.

¹⁰ Bu mushaflardan biri İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Bk. Chester Beatty Kütüphanesi (CBL) "Chester Beatty Library" (Erişim 15 Aralık 2023).

¹¹ Özkafa, Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne, 84-85.

¹² Şeyh Ahmed b. Sühreverdî, Abdullah Sayrafi, Nasrullah Tabîb, Mübârekşâh b. Kutub, Mübârekşâh Suyûfi, Ergün b. Abdullah bu üstatlardandır.



Fotoğraf 2. Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde yer alan, İbnu'l- Bevvâb'ın reyhânî hattı ile yazmış olduğu Mushafın serlevhası.



Fotoğraf 3. Yâkut el- Musta'simî'nin talebelerinden Ergûn b. Abdullah'ın reyhânî hattı ile yazmış olduğu Kur'an-ı Kerim, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, EH 151.



Fotoğraf 4. Yâkut el- Musta'simî'nin reyhânî hattı ile yazdığı Mushaf-ı Şerif'in serlevhası, Türk İslam Eserleri Müzesi Kütüphanesi, nr 525

Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'nde Yazı (1075-1308)

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde ilime, sanata ve sanatçıya gösterilen ihtimamın neticesinde kültür ve medeniyet sahasında ilerlemeler kat edilmiştir. İslam mimarisi sahasında nice güzide şaheserler tarihteki yerini alırken hat sanatı alanında da başta sülüs ve celî sülüs olmak üzere muhakkak, reyhânî, kûfî, ma'kûlî, nesih ve mağribî gibi yazı türlerinde estetik açıdan gelişmeler kaydedilmiştir. Şüphesiz devletin sanatçıyı himaye ederek yazdırdığı Mushafların, Anadolu Selçuklu döneminde yazının gelişmesine vesile olmuştur. Bir diğer katkısı ise hattatların maişet derdi olmadan rahatça eser meydana getirmesinin önünü açmıştır. Bu sanatla beraber müzehhib ve mücellid sanatçıların da gelişmesi sağlanmıştır.

Anadolu Selçuklu Dönemine Ait 1278 (h 677) Kur'an-ı Kerim

Tarih: 1278 – Rebîü'l-Âhir H 677

Ebat: 11x10 cm

Sayfa Sayısı: 692 folyo

Yer: Konya

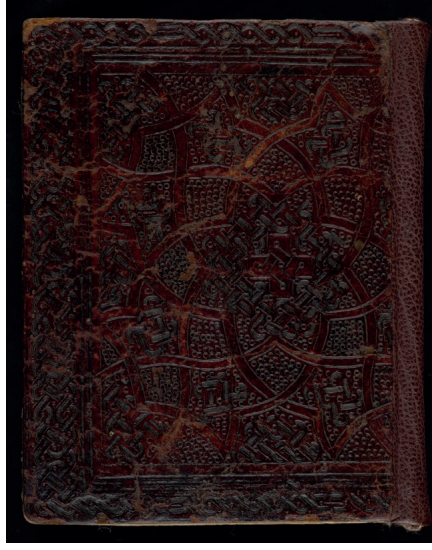
Hattat: Hasan b. Çoban b. Abdullah Konevî

Müzehhib: Muhlis b. Abdullah el Hindî

Yazı Türü: Verrâkî

İrlanda Chester Beatty Kütüphanesinde bulunan 1466 envanter numaralı Kur'an-ı Kerim, 'Selcuk Konya' ismiyle kayıtlıdır.¹³ Mushaf'ın yazımını hattat Hasan b. Çoban b. Abdullah el-Konevî, Sâdeddin Köpek'in medresesinde H 677 senesinde bitirdiğini ferağ kaydında belirtmiştir. Mushaf sonunda ferağ kaydında hem hattatın hem de müzehhibin ketebe kaydı vardır. Selçuklu dönemine ait nadir Mushaflardan bir tanesidir. Mushaf, muhakkak ve sülüs yazı türüne nazaran daha küçük ölçüde verrâkî hattı üslubuyla yazılmıştır.

¹³ CBL, "Chester Beatty Library".



Fotoğraf 5. Mushaf'ın ön kapağında deri üzerine geometrik formda tasarlanmış sekiz köşeli Selçuklu motifi.

Mushafın Özellikleri

Kur'an-ı Kerim 692 varaktan ve verrâki (neshî) hattı ile 15 satır düzeni ile nohut renkli aharlı kâğıda siyah mürekkeple yazılmıştır. Satır araları birbirine yakındır. Mushaf'ın zahriye ve serlevha bölümlerinde Selçuklu dönemi tezyin üslubunu yansıtan yoğun tezyinat vardır. Zencerek motifinde yer alan kıvrımlar altın ve mavi renkle süslenmiştir.

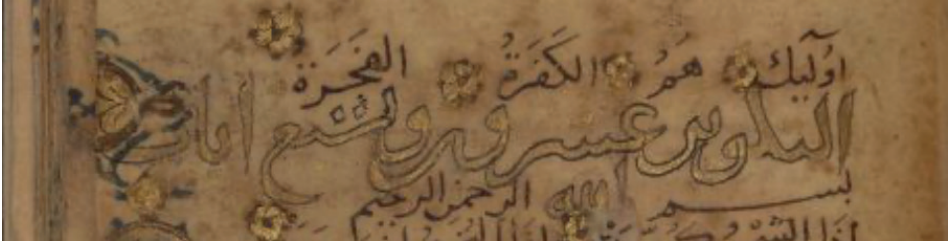


Fotoğraf 6. Mushaf'ın zahriye kısmında yer alan Selçuklu dönemine ait tezyin süslemeleri.

Serlevha bölümünde yer alan Fâtiha ile Bakara suresinin ilk beş ayeti yazı türü yönünden nesih yazı karakterine yakın seviyede yazılmıştır. Harflerin ölçüleri incelendiğinde hem sülüs hattının hem de nesih hattının anatomisine uygun bazı harfler kullanılmasından dolayı sülüs-nesih hattı karışımı yazı olarak ilk başta göze çarpmaktadır. Serlevhanın kenarları mavi renk ve altınla cetvelenmiştir. Madalyonlar altınla tezyin edilmiştir.



Fotoğraf 7. Serlevha bölümünde yer alan yoğun tezyinat.



Fotoğraf 8. Şâkuli (dik) haflerden elif harfi ile ayn ve vav harflerinin başta ve sondaki yazılışları, Selçuklu sülüsü karakter özelliğini taşımaktadır.

Sure başlıkları Selçuklu Celî sülüsü dediğimiz yazı karakterleri tercih edilmiştir. Cüz gülleri yuvarlak ve tezyînatlıdır. Kef harfinin başta keşîdeli yazılışı, müstakil te harfi, nun harfi, ye harfi gibi harflerle ayn harfinin ortada yazılışı incelendiğinde anatomik yapısı itibariyle günümüzdeki gelişmiş sülüs hattının özelliğini yansıtmaktadır. Vav harfi, ayın harfi, mim harflerinin baştaki ve sondaki yazılışı ise günümüzdeki nesih hattı özelliğini taşımakta-

dır. Mushaf'ta yer alan Lafze-i Celâl isimlerine özen gösterilmiş, kalem ağzı ölçüleri büyük tutularak nesih hattı ile altınla yazılmış olup siyah mürekkeple tahrirlenmiştir.



Fotoğraf 9. Lafza-i Celâl isimleri kendinden önceki ve sonraki ayetlerde yer alan hattan farklı yazılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de secâventlerin (mühmel harfler) yazımında kırmızı renk kullanılmıştır. Bu harfler kelimenin üst kısmına yazılmıştır. Ayet gülleri ayetlerin son kelimelerinin bazen üst kısmında, bazen kelimelerin üstüne gelecek şekilde yer almaktadır. Bazı ayet gülleri, harflerin üzerine tezyin edildiği için ayetin okunmasında güçlük yaşanıldığı gözlemlenmiştir.

Ferağ Kaydı Sayfası

Zencerek motiflerle tezyin edilmiş sayfanın içerisinde hattatın ve müzehhibin ketebe kaydı yer almaktadır. Müzehhib Muhlis b. Abdullah'ın ismi sülüs hattıyla yazılmıştır. Hattatın ferağ kaydı mealen şöyledir:

“Bu kerîm Mushaf'ı Rabbinin keremine muhtaç, Hasan b. Coban b. Abdillâh el-Konevî, Konya Sâdeddin Köpek Medresesi'nde Rebîü'l-âhir 677 H senesinde tarihinde yazmıştır.” Ketebe kaydından sonraki sayfalarda bu Mushaf'ın Selçuklu veziri Sâhib Ata (h. 687) maiyetinde yazdırıldığı belirtilmiştir.



Fotoğraf 10. Ferağ kaydı

Sonuç

Mushaf kitabetinin tarihî seyri incelendiği zaman Anadolu Selçuklu dönemi, hat sanatı alanında önemli gelişmelerin yaşandığı evrelerdendir. Bu dönemde Kur'an-ı Kerim yazımında verrâkî hatlı Mushaflar yerine artık muhakkak ve reyhânî hatlı Mushafların yazıldığı bilinmektedir. Hüsn-i Hat sanatı açısından tahlil edilen bu Mushaf-ı Şerîf, geçiş dönemi yazıları içerisinde yer aldığı için burada kullanılan yazı karakterlerini birbirinden keskince ayırmak zor görünmektedir. Mushafın yazıldığı tarih itibarıyla Abbâsî Devleti'nde sarayda himaye edilen ve destek gören hattat Yâkut el-Musta'sımî (h.698) ile aynı döneme denk geldiği tespit edilmiştir. Mushaf, yazı karakter özelliği açısından aklâm-ı sitteden uzak bir üslupla kaleme alınmış olup seyyâliyet ve akıcılıktan uzak bir seviyede yazılmıştır. Satırlar

arası gerekli ölçülerde boşluk bırakılmadığı için ayetlerin rahatça okunması zorlaşmış, yazıda âhenk sağlanamamıştır. Aklâm-ı sitte o dönemde yaygın olarak kullanılmasına rağmen, yazının estetik yönünden tekâmül seviyesine ulaşmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- CBL, "Chester Beatty Library". Erişim 15 Aralık 2023. <https://viewer.cbl.ie>
- Çetin, Nihad M.. "İslam Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût devrinin sonuna kadar)", *İslam Tetkikleri Dergisi* 9, (1995), 11-13.
- Güneş, Özlem, "Tuhfe-i Hattâtîn'de Hat Sanatını Ele Alan Şiirler", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, (2019), 172.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, Subhu'l-a'sâ, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1.Basım, 1919.
- Özkafa, Fatih, *Hat Sanatı Osmanlı'dan Bugüne*, İstanbul: Kapı yay., 1. Basım, 2023.
- Suyûtî, Celâledin, *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Beyrut: Risâle, 1. Basım, 2008.
- Serin, Muhittin, *Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Serin, Muhittin, "Mushaf", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/254, Ankara, TDV Yayınları, 2020.

Rumca Kaynaklarda Abdülkâdir-i Merâgî

Dr. Miltiadis PAPPAS*

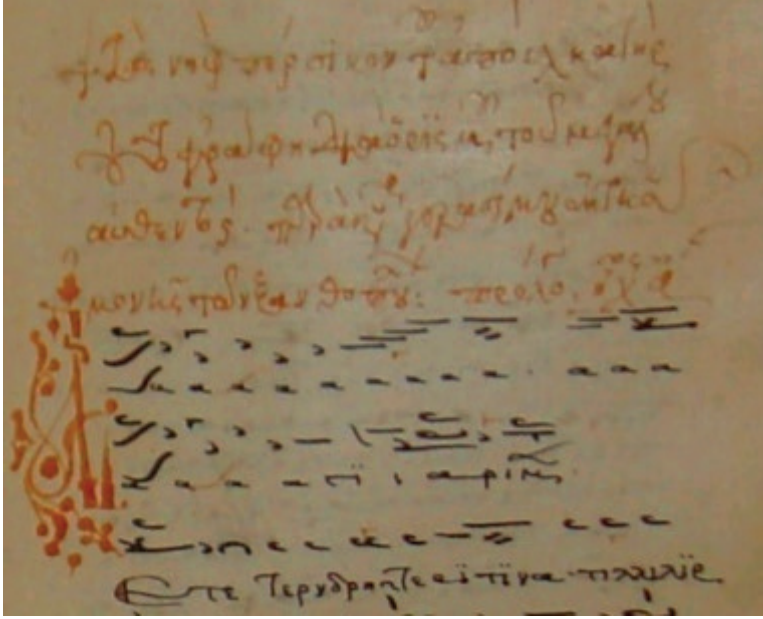
Giriş

Müzik, tüm ulusları birleştiren evrensel bir dildir. Bu nedenle, Bizans ve Türk müziklerini ilgilendiren konulara değinmek gerektiğinde, İstanbul'un fethedildiği tarihe kadar inmek gerekmektedir. Bu iki musiki türü asırlarca beraberlik içerisinde oluşum göstermişlerdir.

Şimdiye kadar bu konuyla ilgili o döneme ait bilgi veren Osmanlı kaynaklarına rastlanmamıştır. Ancak Bizans sonrası dönemine ait ve Yunan dilinde ilginç ve araştırmaya değer kaynaklar mevcuttur.

Kaynaklar, Rumların 16. yüzyıldan beri Osmanlı musikisiyle ilgilendiğini, Rum Ortodoks Kilisesi'nin kendi notasyon sistemini kullanarak çok sayıda Türkçe sözlü eseri kayıt altına aldığını göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşamış olan Rum musikişinaslar, 16.yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar halkın rağbet ettiği çok sayıda musiki eserini kilise musikisi nota sistemiyle kayda almışlardır. Tüm Osmanlı-Türk musikisinin eserleri elyazması ve matbu olarak ikiye ayrılmıştır. Bu kaynaklarda, 160 tane Osmanlı bestecisinin isimleri ve bu bestecilere ait 1000 adet eser geçmektedir. Ayrıca 1830-1909 yılları arasında İstanbul ve Atina'da yayımlanmış, Rumca 15 müzik kitabında Osmanlı-Türk musikisine ait 600 eser yer almaktadır. El yazmaları arasında da Abdülkâdir-i Merâgî'nin ve Osmanlı müziğinde dünyaca en eski notalı eseri olarak bilinen 1572 tarihli 259 (f.184-185) numaralı el yazması da Midilli'de Limon Manastırının kütüphanesinde dir.

* İstanbul/Türkiye, ppapmilt@gmail.com



Ek 1. Limon Manastırı 259 numaralı (f.184) el yazması. Yazım yılı 1572

Ardından 18. yüzyıla ait el yazmalarında Abdülkâdir-i Merâgî'ye ait 3 eser bulunmaktadır. Son olarak 1830, 1846 ve 1872'de yayımlanan Rumca müzik kitaplarının en eski bestecisinin ise Abdülkâdir-i Merâgî'nin olması dikkati çeken noktalardan biridir. Bu bildiride Abdülkâdir-i Merâgî'nin eserleri ve literatürü hakkında bilgi verilecektir.

Tablo 1. Rumca Müzik Kaynakların Genel Tablosu

Eserin Adı	Yılı	Yazarı	Basımevi/Yer	Kitabın Dili	İçeriğinde Yer Alan Osmanlı Musiki Formlarında Bestelenmiş Eser Sayısı
Repertuvar Koleksiyonları					
Efterpi	1830	Teodoros Papaparashu	İsak de Kastro/İstanbul	Rumca	89
Pandora	1843/1846	Theodoros Papaparashu	Rum Patrikhanesinin Matbaası/İsak de Kastro/İstanbul	Rumca	95
Armonia	1848	Sotiriyos Vlahopoulos	Kayol Taş Basımevi/İstanbul	Rumca	17
Mousikon Apantisma veya Mecmua-i Makamat	1856/1872	İoannis Zoğrafos Geyveli	Evangelinos Misailidis'in Anadolu Matbaası	Karamanlîca	81/184

Kallifonos Sirin	1859/1888	Panayotis Georgiadis Kilcanidis	İğnatiadis Basımevi/İstanbul	Rumca	48
Lesvia Sapfo	1870	Nikolaos Vlahakis	İoannis Sklepas'ın Temis Basımevi/Atina	Rumca	25
İdiftongos Aidon	1870	D. Kanoni Vulgaris	Kilcanidis Matbaası	Rumca	7
Milli Ezgilerin Koleksiyonu	1880	Andonios Siğalas	Filadelfefs/Atina	Rumca	2
Asias Lira	1908	Konstantinos Psachos	Kusulinos Matbaası/Atina	Rumca	17
1896 Senesinin Musiki Takvimi	1896	Konstantinos Psachos	El Yazısı Yeniden Kapodistrian Atina Üniversitesi 2016	Rumca	32
Nazariyat Bilgisi ve Repertuvar İçeren Kitaplar					
Dış Musikisinin Anlatımı	1843	Konstantinos	Rum Patrikhanesinin Matbaası/İstanbul	Rumca	1
Metotlu Öğretim, Nazari ve Uygulamalı Asıl Dış Ezginin Öğrenimi ve Yayılması. Arap-Fars Müziğine Karşı Asıl Dış Ezginin Öğretilmesi ve Yaygınlaştırılması için Yunan Müziğinin Nazari ve Uygulamalı Öğretim Metodu	1881	Panagiotis Georgiadis Kiltzanidis	A. Koromilas ve Oğulları Matbaası/İstanbul	Rumca	5
Ritim Yazan, Zira Tüm Musiki ve Şiirlikte Zaman, Ölçü ve Ritim	1909	Agathangelos Kiryazidis	Rum Patrikhanesinin Matbaası/İstanbul	Rumca	8

Eski Yunan-Bizans-Türk Müzikleri

Yukarıdaki cümlelerin, doğal bir gelişme, paralel yollar veya zaman içerisinde benzeyen taraflardan oluşan tabii bir musiki gidişatının ifadesi olduğu söylenebilir. En az 5 asır beraberlik içinde bulunan bu musiki türleri hakkındaki sorulara kolay verilebilecek cevaplar yoktur. Neyin, nereden geldiğine, zaman içerisinde nasıl geliştiğine ve nihayet bugün nasıl bir şekil aldığına değinebilmekle beraber, diğer taraftan bu konular hakkındaki kaynak azlığı araştırmayı zorlaştıran hususlardandır. Ancak az olsa bile bu kaynakların yeniden ele alınması ve değerlendirilmesi daima faydalı olmuştur. Günümüzde, 19. yüzyılın milliyetçilik anlayışı olmayabilir ancak dünyaca

milli bir revizyonizm içerisinde bulunmamıza rağmen, bunun gibi konuları, araştırmayı esirgememek ve dogmatizmin araştırma üslubunun altında halkları en sıkı şekilde birleştirebilen müzik ilminin kıymetini fark etmek gerekmektedir.

Müzik, taşıdığı diğer özelliklerinden başka devamlı şekil değiştiren, gelişen canlı bir organizmaya benzetilebilir. Bu yüzdendir ki özellikle Bizans ve Türk müziklerini ilgilendiren konulara değinmek gerektiğinde, İstanbul'un fethine, hatta öncesine kadar inmek gerekmektedir. Bu iki musiki türü asırlarca beraberlik içerisinde oluşum göstermişlerdir. Benzerliği ve farklılığı ile de bu iki musikinin aslında bir olduğunun neticesine varılmıştır. Şimdiye kadar konuyla ilgili o döneme ait Osmanlı kaynaklarına rastlanmamıştır. Diğer taraftan Bizans sonrası dönemine ait ve Yunan dilinde¹ ilginç ve araştırma-ya değer kaynaklar mevcuttur. Bunlardan birkaçına örnek verecek olursak;

1) Osmanlı padişahlarının bazıları güzel sanatlara duyduğu kişisel ilgiden başka, bu sanatları kurumsallaştırmaya da çalışmışlardır.

2) İstanbul'un fethini yeni bir başlangıç olarak sayacak olursak, Sultan II. Mehmet'ten başlamak gerekir. Sultanın sanata ve sanatçılara özen gösterdiği bilinmektedir (örneğin meşhur ressam Gentile Bellini saygı duyduğu bilinmektedir²).

2.1.Sultan II. Mehmet'in, İstanbul'da 1915'te Yunancada yayımlanan bir dergide "Fatih Mehmet ve Bizim Muganniler" başlıklı makale mevcuttur. Bu dergide³ başka dillerde yazılan önemli kaynaklardan söz edilir, örneğin Fransızca, Osmanlıca, Latince vs.⁴

¹ Türk müziği hakkında başka dillerde de eski kaynaklar mevcuttur, örn. Giovanni Battista Toderini, *De la littérature des Turcs*, tr. par l'abbé de Cournand, tome troisieme, Paris 1789.

² Bellini, Venedik devleti tarafından İstanbul'da 15 ay (1479-1480) kalmasını ve Sultan sarayında çalışmasını talimatı verilmiştir. Oradaki çalışmalarından Sultanın portresi meydana gelmiştir ve "Gentile Bellini et le Sultan Mohammed II" adını taşıyıp, aynı şekilde bir madalya da mevcuttur. Temmuz 2020'de ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Londra'da müzayede ile satışa sunulan Venedikli Ressam Gentile Bellini'nin atölyesinden çıkan Sultan II. Mehmet'in portresini 770 bin sterline (yaklaşık 6,5 milyon lira) satın almıştır. Aynı ressam da zamanın Patrik hazretleri Georgiyos Genadiyos'u Fatih Sultanla konuşurken çizmiştir. Hatta o resminin hikayesi şudur: Patrik Genadiyos o zamanki Patrikhane kilisesine "Panagia Pammakaristos" (daha sonra Fethiye camiye dönüştürülen kilise) Sultanın ziyaretinden haberdar olduğunda o zamanki Frenk denilen zırlı takımını giyinip yere temenni edip kendisine tapmıştır.

³ Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Σύγγραμμα Περιοδικὸν Ἐκδιδόμενον Κατὰ Σάββατον. Τόμος Τριακοστὸς Ἑκτος, 5 Ἰανουαρίου 1916-31 Δεκεμβρίου 1915, σ.212-213 (ἀρθρο γραμμένο ἀπὸ τοῦ Β.Α. Μυστακίδη στίς 23 Δεκεμβρίου 1915: Μῶαμεθ ὁ Πορθητὴς καὶ οἱ καθ' ἡμᾶς ψάλται). (*Kilise Hakikati: Her Cumaretsi günü yayımlanan dergi*, cilt [yıl] 36, 31 Aralık 1915, s.212-213. Bu makale "Fatih Mehmet ve bizim okuyucular" başlıklı makale V. A. Mistakidis tarafından 23 Aralık 1915'te yazılmıştır.

⁴ Fransızca kaynak gösterdiği kitaptan Pera'daki Mevlevihane'sinde dervişler tarafından sevilen bir melodi ve o dervişlerin 1707-1708'de canlı performanstan yapılan resmiyle beraber önemi kılan kaynaklar arasındadır. M. De Ferriol, *Recueil de cent estampes représentant les diverses nations du Levant*,

2.2.Dergiden alınan bilgilere göre, Sultan bilgin kişilere hayran kalıp, ırkları ne olursa olsun eserlerini Türkçe diline çevirtmiştir. Bununla birlikte onun çağdaş kişilere saygı duyduğu ve ödüllendirdiği bilinmektedir.

2.3.Özellikle Hristiyan bilgin kişilere karşı duyduğu saygıdan söz edilmektedir. Örnek olarak son Bizans İmparatorunun akrabası olan Filelfos Frangisko isimli bir adamın kayınvalidesi ve iki oğlu Milano'da esir alındığında, Sultan'a Yunanca olarak 11 Mart 1454'te bir mektupla beraber 72 güfteli bir ezgi yollamış ve esir olan kişiler serbest bırakılmıştır. Bu mektup ve ezgi beraberce yayımlanmış olduğundan artık bilinmektedir⁵.

2.4.Müziğe gelince, Fatih Sultan Mehmet diğer sultanlara göre⁶ daha fazla ilgi duyduğu bilinmektedir. Bu konuda, adı geçen Yunancadaki makalesinde bulunan bilgi, referans olarak Âşık-paşa-zade'nin 1332 senesindeki kitabı gösterilmektedir (s.148)⁷.

2.5.Fatih Sultan Mehmet'le ilgili ilginç başka bir olay da bilinmektedir⁸:

3) Dimitri Kantemir tarafından 1635'te gerçekleşen bir hikâye de bir anekdot olarak bilinmektedir⁹.

tirées d'après nature en 1707 et 1708 par les ordres de M. de Ferriol, ambassadeur du Roy à la Porte, Paris 1714, s. 26. Bundan başka, aynı kitapta önemli müzik konulu resimler yer almaktadır.

⁵ Bu mektup "Lettres de Philephe" adlı eserde Legrand yayımlamıştır.

⁶ Önceki Sultanların müziğe fazla ilgi gösterilmediğini hakkında bk. (Lo Stato Militare dell' Impero Ottomanno, Incremento e Decremento del Medesimo [Fr. trc. ile birlikte: L'état militaire de l'Empire ottoman, ses progrès, et sa décadence], I-II, Amsterdam 1732.

⁷ Âşık Paşazade, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, nşr. Âlî Bey, İstanbul 1332, Matbaa-i Âmire.

⁸ Olay 1474 yılında yer alıp şu şekilde aktarılmıştır: "Sultan Mehmet, İstanbul'daki en ufak ve basit olayına kadar geceleri şehirde dolaşırken haberdar olurdu. Rum okuyucu ve şarkıcıların ezgileri yazabilme yetenekleri olduğunu öğrendikten sonra, Georgios ve Yerasimos adında iki Rum müzisyenleri Saraya davet etmiştir. Yanında meşhur bir Pers şarkıcı vardı. Sultanın isteği üzerinde, Pers, bir şarkı okuduktan sonra, Rumlar şarkının melodiyi notaya almışlar. Sultan, Rumların okumaları istedikten sonra, Pers'ten daha iyi ifade etmişler. Sultan çok memnun kalıp, Rumların okumalarındaki inceliğe hayran olmuş ve kendilerine büyük bahşiş verip, tüm isteklerinin karşılanmasını emretti. Pers ise, büyük sanatkârlar olduğunu kabul edip, boyunu eğdi." Dorotheos Monemvasiya başpiskopos, "Tarih yazan, zira tarih kitabı..." Venedik, 1637, burada 1806' nın baskısı, s. 428 ve Yunan Milli Kütüphanesi, 16. 1232 L ve Georges Guillet's, *History of the Reign of Mehmed II*, Paris 1689 ve Ανωύμου (Κ. Σάθα), *Σύνοψις Χρονική, ἐν Παρισίοις* 1894, τόμος Ζ, σ. 589.

⁹ D. Kantemir'e göre 1635 yılında IV. Murat zamanında meşhur müzisyen ve İranlı veliaht Emirgünoğlu adında esir olarak getirildiğinde, tesadüfen bir Rum'un kendi kaygın içinde Farsça bir eser okuduğunu dinlemiştir. Aralarında geçen kısa bir konuşmadan sonra Emirgünoğlu Rum müzisyenin elini üç kez öptü ve büyük bir meblağla ödüllendirerek hem müziğinin hem de Farsçanın mükemmel icrasına olan hayranlığını dile getirerek, padişaha şu sözleri söyledi: "Bugün anladım ki, sizin hegemonyanız altında bulunan bu Rumlar ülkenin hak sahibiydiler. Üstelik hayatımda başka ırktan bir insanı hiç övmedim... Eğer bütün Rumlar onun gibiyse, bu toprakların sahipleri kadar değerliyse, sizin hegemonyanıza da en az onlar kadar layıktır. Bütün imparatorlukta benden daha iyi bir müzisyen olmadığna inansam da sadece bu Rum'un öğrencisi olarak doğmak isterdim". Dimitri Kantemir: *Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş ve çöküş tarihi, birinci cilt, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul 1998, s.544-545. Benzer başka bir olay için bk. Spyridon P. Lambros, *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum, edited with critical notes and indices (by Spiridon Lambros)*, London, 1902, p. 38.*

El Yazmaları ve Abdülkâdir-i Merâgî

Şimdiye kadar bilinen en eski Osmanlı musikisine ait eser örneği 15. yüzyılın ortasına rastlar ve “Farsça” olarak adlandırılır. Bizans İmparatorluğu’nun son iki asırlık döneminde özellikle Bizans Müziğinde büyük bir gelişme görülmektedir: ezginin özel karmaşıklığıyla kapsamlı müzik türlerinin tanıtılması ve kullanılması, notasyonun formatlanması-kodlanması ve müthiş el yazma üretimi 14. ve 15. asırların en büyük özelliklerdendir. İşte bu devirde terennüm formu da ortaya çıkmaktadır. Her terennüme ayrı bir isim verilip, Osmanlı müziği ilgilendiren bu terennümlerin sıfatlardan bazıları şu şekilde olmuştur: pers, acem, tatar, ismaili, bulgar, nağme, peşref, tasnif vs.

Adı geçen eser Yunan Milli Kütüphanesinde (EBE) 2401 (s.122v) nolu koduyla bulunmaktadır. Eserin makam, usul vb. ile ilgili hiçbir detay bilinmemesine rağmen, muhtemelen Farsça bir terennümden ibaret olduğu tahmin edilebilir (önemsiz kelimeler içeren eser: örn. ar, yi, yi, a, to, go vb.)¹⁰.

Halk müziği olarak nitelendirilen Bizans notasıyla yazılmış en eski eser, 1562 yılına ait olup, İviron Manastırı’nda (1189. nolu el yazması, p.120r) bulunmaktadır. Bu eserin Yunanca güftesinin dördüncü mısrasının dönüşü Farsçadır ve aynı zamanda Pers-Osmanlı melismatik bir terennümü içermektedir¹¹.

Buna döneme ait başka bir örnek de Midilli’de Limon Manastırı’nın 1572¹² tarihli 259 (f.184-185) nolu el yazmasıdır. Bu yazmada Abdülkâdir-i Merâgî’nin bir bestesi bulunmaktadır¹³.

¹⁰ El yazması ve porte hakkındaki yorumu için bakınız: Velimirovic, Milos (ed), *Studies in Eastern Chant*, Cilt. III, Oxford University Press, 1973, s.179-181.

¹¹ Bu, İviron Manastırı’nın kodudur. 1189, 1562, (s. 120r – 127v) sekreter olarak Leontios hieromonk Koukuzelis ile. Şiiri şu ifadeyle başlar: Χαίρεσθε, κάμποι, χαίρεσθε...[Sevinin ovalar sevinin] ve dost le li’yi Çargâh makam tutmanın önemsiz ifadelerini takip eder. του δ’ κατὰ τριφωνία (νανά). Daha fazlası için bk. Γρ. Σταθής, *Το αρχαιότερο ελληνικό δημοτικό τραγούδι, μελισμένο με τη βυζαντινή σημειογραφία σε μουσικό κώδικα, χρονολογημένο το έτος 1562.Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, σ. 184-223, τόμος 51^{ος}, σ. 184-223 (Gr. Stathis “En eski, 1562 tarihli, türkû, Bizans notası ile balayı”, Atina Akademisi Bildiriler Kitabı, cilt 51, s. 184-223, Atina 1976).

¹² Her halükârda sadece dinî müzikle uğraşan ulema hariç, müzik İslam’da günah olarak kabul edildiğinden, İstanbul’un fethinden sonraki dönem bile ideal değildi. Aile toplantılarında bile müzik dışarıdan duyulmasın diye sokağa en uzak olan odayı seçiyorlardı. Daha fazlası için bk. D’ohsson Ignatius Mouradje, *Tableau Générale de l’Empire Othoman*, Paris 1788, cilt viii, s. 232. Her padişahın kişiliği müziğin yerini belirlediğinden sarayda elbette müziğin şansı farklı olurdu.

¹³ Abdülkâdir ya da bilinen adıyla Abdülkâdir-i Merâgî (ö. 838/1435), İranlı (bazılarına göre Azerbaycanlı) müzisyen, şair ve ressamdı. Yetenekleri ona çeşitli padişah hanedanlarında yüksek mevkiiler verdi. En çok müzik teorisi üzerine Farsça yazdığı (aslı yok sayılan ve sadece Türkçe olan biri hariç) dört eseri ile tanınır ve bu eserler İstanbul’da Nurosmaniye Camii kütüphanesindedir (No. 3644 ve 3656) ve başka yerlerde de nüshaları vardır. Besteleri burada incelenmekte olan yayınlarda ağırlanmıştır. Şöhreti, yaşadığı yerel coğrafi sınırları aşmış ve o zamanki İslam dünyasına yayılmıştır. Persler ve Türkler bunu ulusal müziklerinin temel kaynağı olarak kabul ederler. Aynısı daha sonra Dimitri Kantemir ve Charles Fonton tarafından da iddia edildi. Kompozisyonlarının yaklaşık 30’u, ona ait olduğu kesin olmamakla birlikte hayatta kaldı. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Behar Cem: *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, İstanbul 2015, s. 14, 15 ve özellikle 123.

18. yüzyıldan itibaren elyazmaların sayısı gittikçe artmaktadır. Bundan önceki tarihlerde de önemli sayıda kaynaklar mevcuttur. Örneğin, 15. yüzyıla ait toplam 4 adet eserin 3 adedinin Abdülkâdir-i Merâgî'ye ait olduğu bilinmektedir, 16. yüzyıldan Behram Ağa, Hasan Can ve Mehmet Ağa, Hacı Kaşım, Gazi Giray Han'ın da eserleri zengin bir kaynak zemini oluşturmaktadır.

Son olarak 19. yüzyılda 15 adet matbu kitapta Türk müziğine ait 650 eser ve bunların versiyonları mevcuttur. Yine bunların arasında Abdülkâdir-i Merâgî'nin en az 3 eseri ve yine bu eserlerin en az ikişer versiyonları bulunmaktadır.

Türk müziğinin nazariyatına gelince, eser ve nazariyat içeren el yazmalarından başka 17. yüzyıldan itibaren sadece nazariyat içeren el yazmaları da mevcuttur.

Abdülkâdir-i Merâgî'nin bu eserleri hakkındaki ilginç bilgiler mevcuttur ancak en ilginç olan bu eserlerin çok eski devirlerde bile notaya alınması ve aktarılmasıdır.

Böylece bir yandan Abdülkâdir-i Merâgî'nin Persler ve Türkler için üst düzey bir müzik kişiliği olması, diğer yandan da onun o zamandan bu yana korunan ve notaya alınan en eski eseri olması nedeniyle bu durum özellikle ilgi çekicidir. Üstelik bu özel çalışmanın başka bir kaynaktan kaydedilmiş olması, bu el yazmasını daha da ilginç kılar. Bu eser aynı zamanda Abdülkâdir-i Merâgî'ye ait, ölümünden birkaç yıl sonra notasyona kaydedilen dünyadaki en eski kaynak olma özelliğine sahiptir. Başlıktan ayrıca iki önemli bilgi daha elde edilmektedir:

- 1) Bu eserin notaya alınması, “büyük otorite”nin, yani Bizans imparatoru veya Osmanlı padişahının “belirlenmesi” (emri) üzerinde yapılmıştır
- 2) İlk notaya alan kişi anlaşıldığı kadarıyla Ksantopulos Manastırından Bay Gerasimos'tu (15. yüzyılın ilk yarısı). “Hoca” veya “Havaca” olarak adlandırılan Abdülkâdir-i Merâgî'nin hangi eseri olduğu konusunda maa-lesef henüz ortaya çıkılamamıştır. Başlangıcı “Ah yârim, eter..u...dritteri tina til li lir” olarak kayıt edilmiştir.

Diğer eseri, “Güjeşti ayizu hal” nihavend makamında ve kâr formunda olduğunu görülmektedir. Kavl-i araban ve devr-i revan usulünde olup, güfteyi ise Hâfız-ı Şîrâzî tarafından yazıldığı bilinmektedir. (Zakinthos, Gritsani Kütüphanesi, 3, 122v.)

Bilinen başka bir örnek ise, [*Derviş recâ-yı (nâgehânî-pâdişâhî) neküned*] adlı eseri olup, bestenigâr makamında ve yürük semai formu ve usulündedir. Güfte Fasîhî tarafından yazılmıştır. (Psahos Kütüphanesi, 152/292, 153

Matbu olarak 19. yüzyılda basılan ve Osmanlı müziği içeren kitaplarda Abdülkâdir-i Merâğî'nin aşağıdaki eserleri yer almaktadır:

- *Amed nesim-i subhu-dem, tersem ki azareş*, Mecmua-i Makamat 1856 ve aynı kitabın ikinci baskısında 1872.
- *Deroişî recây-i pâdişâhî nekuned*, en eski matbu iki kitapta Efterpi, 1830 ve Pandora, 1846.
- *Ehinnu şevkan ila diyari lakitu fiha cemel*, Mecmua-i Makamat 2. Baskı, 1872.

Adı geçen bu eserler, bugünkü bilinen versiyonlardan farklı olup, yine Abdülkâdir-i Merâğî'nin ilk el yazması gibi, adına ithaf edilen ve notaya alınan en eski notalı kaynaklarıdır. Ayrıca adı geçen eserlerin en az 3'er güftesi bulunmaktadır.

Ek 2. Amed Nesim (Mecmua-i Makamat II) Amed Nesim Çeviren: Miltiadis PAPPAS

Sonuç

Adı geçen kaynakların sayısından, Yunan dilinde Türk müziğiyle ilgili yazılmış oldukça fazla sayıda kaynak olduğu anlaşılmaktadır (sadece Osmanlı müziği içeren el yazma sayfaların 3000'den fazla olduğunu bilmektedir). Gelineen noktada müzikoloji araştırmacılarının bu kaynaklara erişim konusunda geç kaldığının kanaatindeyiz. Aynı şekilde Rum ve Türk müzisyenlerin ilişkilerinden önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyıldan örnek verilecek olursa, Rum Patrikhanesi'nin baş mugannisi Grigoriyos, Osmanlı müziği bestecilerinden İsmail Dede Efendi'nin talebesi, Dede Efendi de kilise musikisinde Grigoriyos'un talebesi olmuştur. Bu iki musiki türü iç-içe bir ortamdayken, müzik alışverişi kaçınılmazdı. Öyle ki bazen dönem basınında yoğun musiki tartışmalarının kaydedildiği görülmektedir¹⁴.

¹⁴ Muhammet Ali Gerçel, Rauf Yekta İkdâm Gazetesinde neşredilen Türk Musikisi konulu makaleleri, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslam Tarihi ve Bilimleri Bilim Dalı, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s.488.

Umarım ki bu tebliğ aracılığı ile atalarımızın yaptıkları gibi, ırk, din dil fark etmeksizin, beraberlik ve ahenk içerisinde çalışıp, biz de aynı şekilde musiki ilimi için olumlu neticelere varırız.

Kaynakça

- Âşık Paşazade, (1332). *Âşıkpaşazâde Tarihi (Tevârih-i Âl-i Osman)*, nşr. Âlî Bey, İstanbul, Matbaa-i Âmire
- Ayangil Ruhi (2008). «Western Notation in Turkish Music» *Journal of the royal Asiatic Society*
- Bardakçı Murat (1993). *Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları*, İstanbul
- Battista Toderini Giovanni (1789). *De la littérature des Turcs*, tr. par l'abbé de Cournand, tome troisieme, Paris
- Behar Cem (1987). *Klasik Türk Müziği Üzerine Denemeler*, İstanbul
- Behar Cem (2015). *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, İstanbul 2015
- D'ohsson Ignatius Mouradje, *Tableau Générale de l'Empire Othoman*, Paris 1788, cilt viii, s. 232
- Dorotheos Monemvasiya başpiskopos (1806). "Tarih yazan, zira tarih kitabı..." Venedik, 1637, burada 1806' nın baskısı
- Ferriol (De) M (1714). *Recueil de cent estampes représentant les diverses nations du Levant, tirées d'après nature en 1707 et 1708 par les ordres de M. de Ferriol, ambassadeur du Roy à la Porte*, Paris
- Gazimihal Mahmut Ragıp (1340). *Milli Mecmua*, No:24, 5 Teşrin-i Sani
- Gerçel Muhammet Ali (2007). *Rauf Yekta İkdâm Gazetesinde neşredilen Türk Musikisi konulu makaleleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslam Tarihi ve Bilimleri Bilim Dalı, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul
- Guillet Georges (1689). *History of the Reign of Mehmed II*, Paris
- İkdâm Gazetesi* (1321). Kitâbet-i Mûsikiyyemizin Nevâkısı adlı makale: sy.4217 7 Muharrem 1324/18 Şubat 1321/3 Mart 1906.
- İkdâm gazetesi* (1317). "Mûsikî-i Osmânî Târihine Bir Nazar 2" başlıklı makale. 25 Ramazan /14
- Kantemir Dimitri (1998). *Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş ve çöküş tarihi*, birinci cilt, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, s.544-545.
- Lambros P. Spyridon (1902). *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, edited with critical notes and indices (by Lambros Spiridon), London.
- Lo Stato Militare dell' Impero Ottomanno, Incremento e Decremento del Medesimo* [Fr. trc. ile birlikte: *L'état militaire de l'Empire ottoman, ses progrès, et sa décadence*], I-II, Amsterdam 1732.
- Paçacı Tuncay Gönül (2019). *Neşriyatı Mûsiki*, Cilt 1, İstanbul

Pappas Miltiadis, (1995) 19. yy.da Türk Sanat Musikisinin nazariyatı ve eserleri hakkında Rumca yayınlanmış olan eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi, bitirme ödevi, İTÜ, Temel Bilimler Bölümü, İstanbul.

Pappas Miltiadis (2020) "Musiki dergisi", *Dârül-Elhân Mecmuası*, sayı 12.

Pappas Miltiadis (2007)

Şehbal [dergisi] (1325). "On beş günde bir neşrolunur ve her şeyden bahseder risâle-i musavvere", *aded: 7, 4 Cemazeyilevvel* (15 Haziran 1907), sayı 11. K. Sâni 1315/26 K. Sâni, sayı 2000.

Tura Yalçın, Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri, *Kök dergisi*, c.1, sayı 10, Kasım 1981

Tura Yalçın (2007) *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*, 1. baskı, İstanbul 1988 ve 3. baskı, İstanbul.

Velimirovic, Milos (ed) (1973). *Studies in Eastern Chant*, Cilt. III, Oxford University Press

Yekta Rauf Bey (1925). *Servet-i Fünûn*, no:1480, no 1482.

----- (1343). *Türk Notası ile Kırâat-ı Musikiyye Dersleri*. İstanbul: evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1919. *Türk musikisi nazariyatı: Âlemin en son usullerine göre Türk musikisinin müstend olduğu nazari kaideleri tespit ve kaidelerin milli musikimizin amelîyatına ne suretle tatbik edileceğini izah eder nazari ve amelî bir eserdir/Rauf Yekta: İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1343 (1924).*

----- (1922). "La Musique Turque". *Encyclopedie de la Musique et Dictionnaire de Conservatoire* (Lavignac) vol. 5, Paris (1922), Delgrave: 2945-3064"

----- (1986). *Türk Musikisi*, İstanbul 1986, s.40, 82. nolu dipnot.

Ανωνύμου (Κ. Σάθας) *Σύνοψις Χρονική, ἐν Παρισίοις 1894, τόμος Ζ, σ. 589.* (Anonim: K. Sathas: *Zamanın Özeti*, Paris 1894, cilt 7, s.589.

Εκκλησιαστική Αλήθεια Σύγγραμμα Περιοδικόν (1916). *Ἐκδιδόμενον Κατὰ Σάββατον. Τόμος Τριακοστὸς Ἑκτος, 31 Δεκεμβρίου 1915, σ.212-213 (Kilise Hakikati: Her Cumaretsi günü yayımlanan dergi, cilt [yıl] 36, 31 Aralık 1915, s.212-213.*

Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς συνταχθὲν μὲν παρὰ Χρυσάνθου Ἀρχιεπισκόπου Διραχίου τοῦ ἐκ Μαδύτων ἐκδοθέν δὲ ὑπὸ Παναγιώτου Γ. Πελοπίδου Πελοποννησίου διὰ φιλοτίμου συνδρομῆς τῶν ὁμογενῶν. Ἐν Τεργέστῃ. Ἐκ τῆς τυπογραφίας Μιχαήλ Βάις (Michele Weis) 1832 (*Musikinin Kebir Edvarı, Dıraç başpiskopos Hrisantos tarafından yazılmış ve saygılı soydaş abonelerin yardımıyla Panayotis G. Pelopidis tarafından yayımlanmıştır. Mihail Vayis (Michele Weis) basımevinden, Tereste 1832.*

Στάθης Γρ (1976). *Το αρχαιότερο ελληνικό δημοτικό τραγούδι, μελισμένο με τη βυζαντινή σημειογραφία σε μουσικό κώδικα, χρονολογημένο το έτος 1562. Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών, σ. 184-223, τόμος 51^{ος}, (Gr. Staththis "En eski, 1562 tarihli, türkü, Bizans notası ile balayı", Atina Akademisi Bildiriler Kitabı, cilt 51, Atina).*