

KLASİK METİNLERDE ÖVGÜNÜN KARAKTERİSTİĞİ: MÜELLİF KENDİNİ NASIL YÜCELTİR?*

Oğuzhan ŞAHİN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
oguzhan.sahin@ikc.edu.tr
ORCID : 0000-0002-0196-8748

ÖZ

Klasik dönem metinleri, taşıdıkları bilgiyi muhataplarına aktarmada bir araç olmalarının yanı sıra, satır aralarında müelliflerine dair bazı özellikleri de barındırmaktadır. Bunlardan biri kaleme aldıkları eserlerde müelliflerin, açıktan ya da ima yoluyla, kabiliyetlerini vurgulayarak kendilerini yüceltmeleridir. Her ne kadar müellifler metinlerinde *fakîr*, *hakîr*, *za'îf*, *abd-ı fakîr* gibi ibarelerle kendilerinden tevazu ile bahsetmiş olsalar da metin içindeki bazı ifadeler dolaylı bir şekilde kendilerini övdüklerini/yüceltiklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, müellif için yüceltme imgesi denebilecek bazı ifadeleri klasik metinlerdeki örnekler üzerinden tespit etmeyi hedeflemektedir. Çalışma kapsamında metinlerin bu karakteristik yapısı, bazı müstakil örneklerle yazmaların, *ferâğ kaydı* ve *sebeb-i telif* bölümleri üzerinden tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ferâğ kaydı, Sebeb-i telif, Yüceltme, Övgü, Telif süreci.

* Bu makale, “Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu”nda (SADAB 2018) “Eski Metinlere Bugünden Bakmak: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?” başlığıyla “özet metin” olarak basılan bildirden hareketle hazırlanmıştır. Metni okuma nezaketinde bulunup düzenlenmesi için katkı sunan Kemal Yayla ve Muhittin Sağnak’a müteşekkirim.

GİRİŞ

Ortaçağ İslam dünyasında ilim tahsil etmek *rihle* denen uzun ilmî seyahatlere çıkmayı ve ders okunan hocaların isimlerini barındıran uzun listeler tutmayı gerekli kılmaktaydı. Liste ne kadar uzun ve hocalar ne kadar itibarlıysa kişi o derecede itibarlı görül-mekteydi. Ortaçağ İslam alimleri için *mu'cem* ve *meşihat* gibi isim-lerle anılan bu listeler, rihlenin bir delili gibiydi.¹ Osmanlı sahası biyografik metinlerinin, ilim tahsil edilen hocaların isimlerine yer vermesi bu geleneğin minyatürleşmiş bir yansıması olsa gerektir. Bunun yanında, biyografik şahsiyetin yüceltilmesi için başka yollar da söz konusudur. Ele alınan kişinin devlet büyükleriyle kurduğu hamilik ilişkileri, okuttuğu talebeler, telif ettiği kitaplar ve şöhretli kişilerle arasındaki dostluk bağları da bir tür yüceltme imgesidir.² Örneğin şair biyografilerini barındıran tezkirelerde bu türden de-ğerlendirmeye uygun satırlar mevcuttur ki, akla gelen isimlerden biri tezkireci Aşık Çelebi'dir (ö. 1572). *Meşâirü's-Şuarâ*'da şiiir ve şairlere dair yaptığı değerlendirmelerle entelektüelliğini ispata çalışan tezkirecinin, Hayâlî Bey gibi Pargalı İbrahim Paşa'nın hi-mayesinde bulunmuş önemli bir şairle dostluk tesis ettiğini, hatta onun şiiirlerine kendisinin çeki düzen verdiğini dile getirmesi, ken-disini yüceltme gayretinden ileri gelse gerektir.³ XVI. asrın bir di-ğer tezkirecisi Kınalızade Hasan Çelebi de (ö. 1604), mazmunlarını Kemâl-i Isfahânî, muammalarınıysa Mîr Hüseyin-i Muammâyî'ye benzettiği şair Emrî'yi (ö. 1575) övmek ve yüceltmek için, bizzat ondan dinlediği bir hadiseyi tezkiresine taşımıştır. Buna göre Emrî, "Bir hilâlî iki Pervînün arasına alur / Necm-i eşkülme görünsem o meh-i tâbâna" beytini içeren bir gazel yazar. Alışılmış imgelerle ku-rulmadığından görenler beyti kavramakta zorlanır. Hâl böyle olun-ca Emrî bu beyti dönemin meşhur şairi Zâtî'ye (ö. 1546) gösterir. Ancak Zâtî de muvaffak olamaz ve bu belîğ beytin manasını, kendi tabiriyle, ekall-i enâm [insanların en değersiz] Emrî'den, yani biz-zat şairden sormak zorunda kalır.⁴ Tezkiredeki bu kaydı nasıl anla-

1 Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 212.

2 Metnin çeşitli yerlerinde geçen "imge"ye bu yazı çerçevesinde edebî bir anlam yüklenmiş değildir.

3 Hatice Aynur, "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Aşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü." *Aşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, haz. Hatice Aynur ve Ash Niyazioğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 51-53.

4 Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Anka-ra: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel •

mak gerekir? Emrî açısından bu ifadeler bir iftihar vesilesidir, zira erbabının dahi anlamakta zorlandığı türden manalar bulmak şairler nezdinde övgüye değerdir. Tezkireci bakımından da bu satırlar iftihar vesilesidir. Çünkü tezkirecinin, bu olayı bizzat Emrî'den aktarması, şairle aralarında dostluk bağı olduğunun göstergesidir. Zâtî'yi alt eden muamma ustası bir şairle dostluk tesis etmek ve böyle bir şairi kendi tezkiresine almak övgüye değerdir. Zâtî'ye dair tezkirenin sarf ettiği methiye kokan sözlerse aslında Emrî'yi yüceltmek için sarf edilmiştir.

Bu iki tezkirenin naklettiği örnekler, zor metinleri şerh eden bazı şârihlerin kendilerini yüceltişlerini de ilave etmeliyiz. Zira bir metni şerh etmek o metni diğerlerinden daha iyi anladığını iddia etmek gibi düşünüldüğünden⁵ metin şerhi geçmişten günümüze şârihin kendi rüştünü ispata çalıştığı bir alan olagelmıştır. Bu iddianın sübütü niteliğinde iki örnekten bahsetmek istiyoruz. Ebû Tâlib-i Isfahânî'nin bir kıtasını şerh eden Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1782) şerhine bir müridinin düştüğü, "Bu kıt'ayı bu kadar erbâb-ı ma'ârif hall idemeyüp vezni var velâkin ma'nâsı yokdur dimişler. Sonra kutbu'l-ârifin pîr 'Abdullâh Salâhuddîn-i Uşşâkî en-Nakşibendî Hazretleri şerh eylemişlerdür."⁶ şeklindeki not ve şerhin sonlarında şârihin, "Bu kıt'â-yı latife [içün] Ebû Tâlib-i Isfahânî[nin] cünûnı hâlinde söylediği kıt'a-yı bî-ma'nâdur dimişler. Nice bî-ma'nâ[dur]. Belki hazâ'in-i bedâyi'-i ma'ânî ve defîne-yi esrâr-ı nihânîdür."⁷ şeklindeki vurgusu Ebû Tâlib-i Isfahânî'nin, kimsenin "muvaffak olamadığı" kıtasını şerh ettiği için Salâhuddîn-i Uşşâkî'yi yüceltici mahiyettedir.⁸ Bu tarz yücelt-

Müdürlüğü, 2017), 205. Emrî'nin bu beytinin izahı için bkz. Mehmet Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 35-42.

5 Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi." *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8 (1994): 1.

6 Salâhuddîn-i Uşşâkî, Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Tekkesi 503, 30a.

7 Salâhuddîn-i Uşşâkî, 31a.

8 Uşşâkî Şeyh'in benzeri bir ifadesine de İbn Arabî'nin, "سبحان من / اوجد الاشياء وهو عينها / Tenzih ederim ol Allâh'ı ki, eşyâyı icâd eyledi; hâlbuki kendisi o eşyanın 'aynıdır." sözünü açıklamak için yazdığı *Miftâhu'l-Vücûd* adlı risalesinde rastlanmaktadır. Şeyh, ulema ve ukalanın birçoğunun şatah dediği bu ibareyi vücûdî tevhide göre açıklamak için bu risaleyi yazdığını belirtmektedir. Bkz. Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu, "Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* ⇨

melere dair diğer bir örneğe Küçük Hâfız Mustafa Efendi'nin (ö. 1738'den sonra) kaleme aldığı *Nüzhetü'l-Uşşâk*'ta denk gelmekteyiz. Müellifin belirttiğine göre, Rusûhî (ö. 1576'dan sonra) mahlaslı sufi bir şairin, "Ey ki âlemden haberdârüm diyen dünyâ nedür" mısrasıyla başlayan kasidesi, ekâbirden birileri tarafından baştan sona kadar şerh edilmişken kasidenin, "Âşika ma'sûk artık râgıb iken pes yine / Anda bu denlü temennâ bunda istignâ nedür"⁹ beyti şerh edilemeden geçilmiştir. Küçük Hafız Mustafa Efendi'ye göre bu beytin şerh edilebilmesi için "aşk-ı hakîki"nin bilinmesi gereklidir, bunun yolu ise fenn-i tasavvufa yani tasavvuf ilmine sahip olmaktan geçer; muhtemelen şârihe o deryadan bir katre nasip olmadığından beyti şerhe dahi cesaret edememiştir.¹⁰ Küçük Hafız Mustafa Efendi bu sözlerinin ardından beytin şerhine başlayarak, kendi tabiriyle, fenn-i tasavvuftaki hünerlerini göstermeye çalışıyor. Başkasının şerhe dahi yeltenemediği bir beyti uzun uzun şerh etmek -ki *Nüzhetü'l-Uşşâk* yaklaşık 90 yapraktan oluşuyor- Küçük Hafız Mustafa Efendi nezdinde de önemli bir övünç kaynağı olsa gerek. Zira şârih, hünerinin tescili için, *Nüzhetü'l-Uşşâk*'ı bazı entelektüellere gönderip takrizler yazdırıyor.

Bu örneklerden sonra Osmanlı sahası klasik metinlerinin¹¹ övgü karakteristiğinin ne olduğu ve bu metinlerde müelliflerin kendilerini nasıl övdükleri/yücelttikleri üstünde durmak istiyoruz. Klasik dönem metinlerindeki övgü karakteristiğinin en basit şekliyle iki türünden bahsetmek mümkündür:¹² i) Müellifin açıktan yahut

23 (2009): 606.

9 Beytin dil içi çevirisi: Aşika maşuk bu kadar rağbet ediyorken, maşukun bu temennisi ve aşkın bunu görmezden gelmesi nedendir?

10 Küçük Hafız Mustafa Efendi, *Nüzhetü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan, 137/1, (9b, 15b)

11 Makalede geçen klasik metin, klasik dönem metni ve eski metin gibi ibareler herhangi bir devir, dönem ve tür ile sınırlandırılmışlığı ifade ediyor değildir. Bu kavramlar, yüzeysel bir yaklaşımla Osmanlı sahasında telif edilen yazma ve nadir eserleri kapsayıcı biçimde kullanılmıştır.

12 Her ne kadar bu çalışmanın kapsamıyla birebir örtüşmese de müellifleri çok boyutlu olarak değerlendiren bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Ralph Elger ve Yavuz Köse tarafından yayına hazırlanan *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010) adlı eser özgün bir çalışma hüviyetinde olup özellikle "The Hidden Ego" bölümü dikkat çekicidir. Ayrıca ben anlatıcı ve otobiyografik metinlere dair dikkatler için Cemal Kafadar'ın, *Kim Var imiş Biz Burada Yoğ iken*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009) çalışmasına bakılabilir.

gizlice kendini övmesi. ii) Başka birinin müellifi övmesi.¹³ İkinci madde kapsamına daha çok, muhatabını açıktan öven takrizler ve menkıbevi metinler girmektedir. Takrizler, şüphesiz ki matbaadan sonra ticari bir meta haline dönüşen kitabın geniş kitlelere ulaşmasında ve hünerlerini ön plana çıkarmak suretiyle müellife makam mevki kapılarının aralanmasında anahtar role sahiptir.¹⁴ Ancak tüm bu cezbedici yönlerine rağmen bu çalışmada takrizler üzerinde durulmamıştır. Menkıbevi metin tabiriyle ise belirli tarikat yahut zümrelerin iç dinamiklerini ifade eden ve yine kendileri tarafından oluşturulmuş metinler kastedilmiştir. Genelde tarikat pîrlerinin keşf, keramet ve hâllerini açık bir övgü ile anlatan bu metinler, kusursuz bir şeyh profili çizme kaygısı taşıdıklarından bazı tatsız hadiseleri törpüleme ya da değiştirme yolunu tutmuştur. Bu da aynı vakayı değişik şekillerde anlatan birden fazla metnin doğmasına sebep olmuştur.¹⁵ Tıpkı takrizler gibi menkıbevi metinler

13 Müellifin kendini övmesi yahut bir başkasının müellifi övmesiyle kastedilen fahiye ile methiyelerdeki şairane tefâhürler ve özellikle mesnevilerde görülen; şairin, eseri ve şairliğiyle övüldüğü kısımlar değildir.

14 Takrizlere dair bu bağlamda yapılmış analitik bir çalışma ve geniş bir kaynakça için bkz. Guy Burak, “Sansür, Kanonizasyon ve Osmanlı’da İmzâ-Takrîz Pratikleri Üzerine Düşünceler.” çev. Bahadır Süreli, *Eski Metinlere Yeni Bağlamlar: Osmanlı Edebiyatı Çalışmalarında Yeni Yönelimler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 96-117; Nagihan Gür, “Klasik Türk Edebiyatında Takriz” (Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, 2014).

15 Sünbülüyye’den Ya’küb-ı Germiyânî’nin Kanuni Sultan Süleyman ile yaşadığı “yağmur duası” hadisesini menkıbelerde bazı tatsız vakaların törpülenmesine dair örnek olarak düşünebiliriz. *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikat-nâme-i Pîrân*’da anlatıldığına göre Kanuni’nin son dönemlerinde büyük bir kuraklık baş gösterir. Bundan kurtulmak için sultanın da bizzat iştirak ettiği aralarında fuzela, ulema, vüzera ve ümeranın bulunduğu büyük bir kalabalık Ok Meydanı’nda toplanarak yağmur duasına çıkar. Sultana duayı kimin yapmasını istediği sorulunca, Ya’küb-ı Germiyânî’yi işaret eder. Ancak Şeyh bütün ısrarlara rağmen emre icabet etmez, kaçıp saklanmaya çalışır. Bunun üzerine ardından çavuşlar gönderilir. Çavuşlar onu “padişah emridir” diyerek minbere çıkarır. Yûsuf Sinânüddîn, bu hadiseyi naklettikten sonra, babası Yaküb-ı Germiyânî’nin emre itaat etmeyen bir şeyh olarak damgalanmaması için onun ağzından “Merhûm, her zamânda hakire ol cem’iyete varmağa sen sebep olmuş idün. Bizi kesrete uğradup ömrümde çekmediğimi çekdüm. Hicâba mübtelâ oldum dirler idi.” satırlarını nakletmektedir ki, bu satırlarla babasının gösterdiği tavrın sultana karşı bir itaatsizlik olmayıp sürekli halvet ve uzleti tercih eden bir sufînin cemiyetten uzak durma çabası olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yûsuf b. Ya’küb, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân Meşâyih-ı Halvetiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 7307, 68-69. Aynı olay, *Lemezât-ı Hulviyye*’de, “Sultan, yağmur duasını emredince Yaküb Efendi minbere çıkıp vaaz etmiş, ardından duaya el kaldırınca bardaktan boşanırcasına yağmur yağmıştır.” ⇨

de bu çalışmada ele alınmış değildir. Bu çalışmanın odaklandığı husus müellifin açıktan yahut ima ile kendini övmesi olup konu iki ana başlıkta değerlendirilmiştir. İlk başlık altında eserin telif süreciyle ilgili bilgi veren kayıtlara [ferâğ ve sebab-i telif], ikincide ise müellifin rakiplerine karşı kendi üstünlüğünü vurguladığı metin örneklerine odaklanılmıştır.

TELİF SÜRECİYLE İLGİLİ KAYITLAR

Ferâğ Kayıtlarındaki Yüceltme İmgeleri

Bir eserin telif ve istinsahıyla ilgili bilgiler genelde yazmaların ke- tebe kayıtlarında yer almaktadır. Nüshaların bir tür kimliği mahi- yetindeki bu kısımlarda müellif ve (varsa) müstensihin künyesiyle eserin ne zaman bitirildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.¹⁶ Ferâğ kaydı, “Muhakkak ki bize bu işten kurtulmak nasip oldu” ibaresiyle başlayan kalıplaşmış bir ifade olup, metni kaleme alan kişinin ese- rin yükünden kurtulup *rahatladığını* ifade etmektedir. Bazı müel- lifler, ferâğ kaydında sadece eserin bitiriliş yılını belirtirken bazıları ay, gün ve saati de belirtmektedir.¹⁷ Bunun yanında özellikle bir- takım risalelerin ferâğ kayıtlarında, metnin başlangıç ve bitiş anı vurgulanarak, onun ne kadar sürede telif edildiğini gösteren ifade- ler bulunmaktadır ki “Bu risaleye yatsıdan sonra başlayıp iki saat içinde bitirdim.” tarzındaki ifadelerin müellif tarafından kaydedil- miş olmasının bir anlamı olmalıdır. Muhtemelen bu tür ifadeler, zor bir işi kısa sürede bitirebilme kabiliyetine işaret etmesi bakı- mından müellifi övmeye yöneliktir. Ancak bunu bütün ferâğ kayıt- larına teşmil etmek doğru olmaz. Zira *ferâğın* baskın karakteri sırf

şeklinde tatsız kısımlar ayıklanarak verilmiş, böylece Yakûb-ı Germiyânî isyankârlıktan kurtarılıp duası makbul bir şeyh konumuna yükseltilmiştir. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 459.

16 Ferâğ ve istinsah kayıtları genelde “ketebe kaydı” adı altında ifade edil- mesine rağmen, ferâğ kaydı hem teliften ferâğı hem de istinsah kaydını karşılayacak şekilde, ilmi literatürde ketebe kaydı yerine kullanılmıştır. Bu kavramlarla ilgili genel bir çerçeve için bkz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Edebiyatta Metodoloji Açısından Elyazmaları ve Nâdir Eserler Üzerine Notlar-I,” *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (1987): 14- 15; Orhan Bilgin, “Ferâğ Kaydı,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 12: 354-56.

17 Abdulkadiroğlu, “Edebiyatta Metodoloji Açısından,” 14.

müellifin kendini övmesi değildir. Bu makale, sadece bazı ferâğ kayıtlarının müellifin kendini yüceltmesi olarak yorumlanabileceğini iddia etmektedir. Ancak, bu iddianın *tespitten* ziyade *teklife* yakın olduğunu söylemekte de fayda vardır, çünkü bu kayıtların farklı fonksiyonlarını görebileceğimiz epeyce örnek bulunmaktadır. Kimi kayıtlarda eldeki işi nihayete erdirmeyi nasip ettiği için müellifin Allah'a şükredişi vurgulanırken¹⁸ kimilerinde müellifin, muhatabına muhtemelen hüner göstermek için başvurduğu bilmeceli ifadeler göze çarpmaktadır.¹⁹ Ayrıca eserin bitiriliş tarih ve ânını belirten her ferâğ kaydı müellif için yüceltme imgesi değildir, belirleyici olan eserin ne kadar sürede bitirildiğinin vurgulanmasıdır. Söz gelimi, Nakşi şeyhi Ebussuûd-ı Kayserî'nin, "Temme'l-kitâb bi-avnillâhi'l-Meliki'l-vehhâb 'alâ-yedi'l-'abdi'z-za'if es-seyyid Ebu's-su'ûd (...) fî-yevmi'l-cum'atî fî-şehri Cemâziyyi'l-evveli fî-vakti'l-'asri sene 985 / Allah'ın, bu fakir kul Ebussuûd'a yardımcıyla *Şerh-i Mesnevî* hicrî 985 yılı Cemâziyelevvel ayında Cuma günü ikinci vaktinde tamamlandı." şeklindeki ferâğ kaydı, *Şerh-i Mesnevî*'nin bitirildiği tarihi bildirmekle beraber açıktan yahut ima ile müellife dair bir övgü içermemektedir.²⁰ Fakat Molla Câmî'nin *Lüccetü'l-esrâr* adlı kasidesini *Tuhfetü'l-ibrâr* adıyla şerh eden Mehmed Sabri Yetkin'in (ö. 1963), şerhin telif sürecine dair sarf ettiği, "Cenâb-ı Mevlânâ Câmî (...) hazretlerinin *Lüccetü'l-esrâr* [ve] *hüccetü'l-ahrâr* nâmıyla şöhret-şi'âr olan (...) [kasîdesini] 1349 Ramazân-ı şeref-resânın terâvih namâzını edâdan sonra vakt-i sahûra kadar olan müddet içerüsünde şerh ü terce[me]ye bi-hamdillâhi'l-mennân muvaffak olduktan [sonra] adına *Tuhfetü'l-ibrâr fî-şerhi lüccetü'l-esrâr* [ve] *hüccetü'l-ahrâr* dimişdim."²¹ şek-

18 Bu bağlamda bir örneği Cârullah Efendi'nin derkenar notları arasında görmekteyiz. Sami Arslan'ın aktardığına göre İznîki'nin *Fethu Mefâtihi'l-gayb* isimli eserinin tashihini yapan Cârullah Efendi ferâğ kaydında, tashih işinin bittiğine hamd etmektedir. Bkz. Sami Arslan, "Der-kenârın Gölgesinde: Cârullâh Efendi'nin Tasavvuf Kitaplarına Düştüğü Notlar," *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: Nobel, 2015), 215.

19 Ta'miyeli olarak kaleme alınan ferâğ kayıtlarının çözümlenmesine dair bir çalışma için bkz. M. Es'ad Coşan, "Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 55-65.

20 Ebussuûd-ı Kayserî, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Serez 1463, 218a. Eser, transkripsiyonlu metin olarak yayınlanmıştır: Turgut Koçoğlu, *Nakşî Şeyhi Ebussuûd el-Kayserî, Şerh-i Mesnevî* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2014).

21 Mehmet Sabri Yetkin, şerhine dair bu bilgiyi *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın ferâğ kaydında değil, çeşitli şiir ve hatıralarını içeren *Kefe-i Sabrî*'nin sonuna ➤

lindeki sözlerinden, müellifin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ı kısa bir sürede yazdığını özellikle vurguladığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu kayıttan anladığımıza göre Mehmed Sabri Yetkin zor bir işi kısa bir zaman zarfında tamamladığını belirtmek suretiyle dolaylı yoldan kendini övmektedir. *Tuhfetü'l-ibrâr*'ın her bir sayfasında 28 satır olan 48 yapraklık bir eser olduğunu düşünürsek teravihten sahura kadar olan sürede bunu bitirebilmek büyük bir iştir, hatta neredeyse imkânsız gibidir.²² Kanaatimizce müellifin sözleri de bu zorluğun üstesinden gelen kendi ilmî donanımının altını çizmektedir.

Benzer şekilde klasik metinlerin telif sürecini konu alan bir diğer örneğe Münîrî-yi Belgradî'nin (ö. 1620'den sonra) *Şerh-i Kasîde-i Süleymân* adlı risalesinde rastlamaktayız. Rusûhî mahlasıyla şiir yazan Halvetiyye'den bir şeyhin gazeline reddiye olan bu risale 34 yapraktır. Metnin dili Türkçe olmasına rağmen risalenin yaklaşık üçte birini Arapça ve Farsça iktibaslar oluşturmaktadır. Münîrî, bu risalesinde Fusûsî dediği vahdet-i vücudçu sufileri katı bir dille tenkit etmektedir. Öyle ki dilindeki bu sertlik risalenin telif kaydına da yansımıştır. Risalenin telif sürecine dair kayıt şöyledir: “Ol nazm bir dost mecmû'âsında manzûrum oldukda gönülünden inkâr kopup ol esnâda kaylûlemde Zülfekâr müşâhedesi vâkı' olup *iki günden sonra nazm-ı merkûmun tezyîfine seherî mübâşeret olunup ol gün yatsudan sonra müsveddesi beyâza geldi.*”²³ Buna göre Münîrî, Rusûhî'nin şahiyevârî gazelinesi bir dost mecmuasında gördükten sonra bahsi geçen gazete reddiye yazmak (iddialarını çürütmek) için kalemi eline aldığını ifade etmektedir. Kanaatimize göre bu sözleriyle Münîrî, *Fusûsî* dediği bu şairin şerrini kalemiyle kısa sürede defedebildiğini göstermek suretiyle ilmî donanımına işaretle bulunmakta, dolayısıyla kendini yüceltmektedir.

eklenmiş bir notta aktarmaktadır. Bkz. Mehmet Sabri Yetkin, *Kefe-i Sabrî*, Milli Kütüphane A 9211, son yaprak. Bu bilgiyi benimle paylaşan Raşit Çavuşoğlu'na teşekkür ederim.

22 Eser hakkında genel bir kanaat oluşturması açısından Milli Kütüphane 1054'te kayıtlı nüshanın ilk yaprağı bu makalenin sonunda ek olarak sunulmuştur.

23 Dil içi çevirisi: “O gazeli bir dostun mecmuasında görünce gönlümde ona karşı bir isyan oluştu, kaylûlemde (öğle uykusunda) Hz. Ali'nin kılıcı Zülfekâr'ı gördüm. İki gün sonra bahsi geçen gazelin iddialarını çürütmek için seher vakti yazmaya başladım, aynı gün yatsıdan sonra müsveddesini temize çektim (risaleyi bitirdim).” Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-i Süleyman*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 34a.

Rusûhî'nin aynı gazeli için yazılmış diğer bir reddiye de Yûsuf Sinânüddîn'e (ö. 1581) ait olup 9 yapraktır. Risalenin ferâğ kaydında müellif, Şevval ayının on yedisine denk gelen Cuma gecesinde yatsının ilk vaktinden gecenin son üçte birine kadar olan kısmına değin eserini tamamladığını şöyle ifade etmektedir: "Yaratılmışların en fakiri ve fakirlerin hizmetkârı Yûsuf bin Yakûb el-Halvetî, Allah her ikisine de mağfîret eylesin, Şevvâl ayının on yedisi parlak bir Cuma gecesinde, karışık düşüncelerle, *yatsının ilk vaktinden gecenin son üçte birine (seher vaktine) kadar muîn ve nâsır olan Allah'ın inayetiyle (utanarak) acelece ve irticâlî olarak bu eseri cem edip yazdı. Rahmet-i Rahman'ın indiği ve Rabbani esintinin ulaştığı vakitlerde sona ulaştı.*"²⁴

Eserin ne kadar sürede bitirildiğine dair malumat sadece ferâğ kayıtlarında olmak zorunda değildir. Bazen metnin farklı yerlerinde de bu tür bilgilerin varlığı göze çarpmaktadır. Söz gelimi Harîrîzâde'nin (ö. 1882) *Feyzu'l-Muğnî* adlı *sülûke* dair risalesinde telife ilişkin kayıtlar risalenin hamdele ve salvele rükünlerinden sonra karşımıza çıkmaktadır.²⁵ Müellif, risalesini bir kudsi hadisin şerhi için kaleme aldığını belirttikten sonra eserini nasıl meydana getirdiğini şöyle ifade etmektedir: "*Bu konuda kalbime ne doğduysa, gönlüme ve özüme ne ilkâ edildiyse onu yazdım.* Bu risalede her sâdık mürîde, seyyidler ve meliklerden oluşan muhakkıkların tarîki üzere sülûkte lâzım olacak şekilde hakikat-i İlâhiyye ehlinin yolunu izah ettim ve onların mertebesini İslâm milletinin avâmının mertebelerinden ayırt ettim. Bunu da Allah'ın izniyle, *Seyyidü'l-Mürselîn'in hicretinin 1289'uncu senesi Cemâziye'l-âhir ayının Salı gününe rastlayan bir tek günde iki oturuşta gerçekleştirdim.*"²⁶ Harîrîzâde'nin bu sözlerinden müellifin birkaç açıdan kendini yücelttiğini düşünmek mümkündür. Birincisi müellif, kudsi hadisi sülûkün incelikleri bağlamında şerh ederek mühim bir işin üstesinden gelmiştir. İkincisi bu işi kendi gayretiyle değil, gönlüne ilham edilen ledünnî [ilahî] bir ilimle yapmıştır. Bu da onun keşf gözüünün açıklığını ve ruhi-manevi tekâmülde üst seviyede olduğunu

24Yûsuf Sinânüddîn, *Tadlîlü't-Te'vîl*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3689/1, 9a.

25Bu risaleden yapılan alıntılarda Osman Türer'in tercümesi kullanılmıştır: Osman Türer, "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sırrî Hadîsi *Men Talebenî*," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.

26Türer, "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi," 41.

göstermektedir. Üçüncü olarak müellif bu derece önemli bir işi tek bir günde iki oturuşta nihayete erdirmiştir.

Harîrîzâde'nin bu sözleriyle paralellik arz eden diğer bir risale Abdülmecîd-i Sivâsî'ye (ö. 1639) ait olup Mevlana'nın *yâftem* redifli gazelinini şerh amacıyla yazılmıştır. Konumuza esas teşkil eden süre vurgusu, risalenin hem sebep-i telif hem de ferâğ olmak üzere iki ayrı yerinde Arapça olarak söylenmiştir.²⁷ Tıpkı Harîrîzâde'de olduğu gibi hamdele ve salveleden sonra sebep-i telif kısmında müellif, risalesini neden, nasıl ve ne kadar sürede yazdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Şeyh hazretlerinin [Mevlana'nın], füyûz u fütûhatından yardım dileyerek onun rûhuna yöneldim ve onun sır denizlerinin damlalarından benim içime akan nurlarının zerrelerini yazdım. Kitap, defter ve lügatlere müracaat etmeden ve bu kelimelerin tercümesi konusunda zikrolunan herhangi bir kelimeye başvurmadan zayıf ve yorgun fikrime doğanları yazdım. *Hatta ben bu beyitleri şerh etmek için iki saat bir süreden fazla bir zaman dahi meşgul olamadım.*”²⁸

Aynı risalenin ferâğ kaydında yukarıdaki beyan tekrarlanarak, eserin Mevlana'dan alınan feyizle bir gecenin iki saati içerisinde tamamlandığı özenle vurgulanmıştır.²⁹ Abdülmecîd-i Sivâsî'nin bu sözlerinde kendisi için iki tür yüceltme söz konusudur. İlki, yaptığı şerhi kitap ve lügatlere ihtiyaç duymaksızın Mevlânâ'dan aldığı feyizle yapmış olması, ikincisiyse şerhi iki saat gibi kısa bir sürede bitirmiş olmasıdır. Ancak burada ilk maddenin daha çok öne çıktığını söylemek gerekiyor ki gerek Harîrîzâde gerekse Abdülmecîd-i Sivâsî'de vurgulanan da zaten meselenin bu yönüdür. Risalesini yazarken Harîrîzâde'nin, “kalbine doğanı, gönlüne ve özüne ilkâ edileni” Abdülmecîd-i Sivâsî'nin ise “Mevlana'dan aldığı feyizle ki-

27 İlgili şerhin metni Cengiz Gündoğdu tarafından üç nüshadan hareketle hazırlanmıştır. Bu yazıdaki iktibaslar Gündoğdu'nun bu makalesinden yapılmıştır. Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002): 27-46. Orijinal metinler için bkz. Abdülmecîd-i Sivâsî, *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, 1367/3, 113b; Abdülmecîd-i Sivâsî, *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 1755/16, 179b.

28 Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi,” 35.

29 Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi,” 45.

tap defter kullanmadan, sır denizinden içine doğanları” yazdığını belirtmesi onların çalışarak kazanılan kesbî ilme değil, hiçbir gayretleri olmaksızın Hakk’ın kendilerine bağışladığı ledünnî/ilâhî bir ilme sahip oldukları anlamına gelmektedir ki, bu şekilde akranlarına üstünlük kurdukları düşünülebilir. Sufilerin, ledünnî ilim sahibi olduklarını söylemek/ima etmek suretiyle kendilerini yüceltmeleri mevzusu, ferâğ kayıtlarındaki süre vurgusundan farklı bir yüceltme imgesi olduğu için bu konuya küçük bir parantez açmak yerinde olacaktır.

Tasavvufi bilginin kökeni ve mahiyetiyle doğrudan alakalı olan ledünnî ilim teorisi esas itibarıyla Kur’ânî delil olarak Kehf suresi 65’inci ayete³⁰ (ve Şiiler tarafından da Hz. Ali’ye) dayandırılmıştır.³¹ Ayette geçen “nezdimizden ilim verdiğimiz” mealindeki ifadeler tarafından özel bir ilim türü olarak algılanmış ve entelektüel bir çaba sarf etmeksizin, doğrudan Allah’tan veli kullara gelen bilgi olarak yorumlanmıştır. İsmail Hakkı Bursevi’ye göre, “Biz ona kendi katımızdan bir ilim verdik.” ifadesi, ledünnî olmayan, çalışarak insanlar tarafından elde edilebilen ilimleri, yani kesbî ilimleri kapsamaz. Burada kastedilen herhangi bir harici faktör bulunmaksızın doğrudan kalbe ilham edilen ledünnî ilimdir. Bu ilme ancak zühd ve takvada mesafe almış veli kullar sahip olabilir.³² Fahred-din Razi’ye göre ledünnî ilme sahip olmak yalnızca insanın riyazet ve mücadele ile his ve hayal gücünü zayıflatıp akıl cevherini ilahî nurlar ile parlatmasıyla mümkün olabilir. Bu sayede herhangi bir tefekkür ve teemmül gayreti olmadan bilgi edinilir ve ilimler mükemmelleşir.³³ İşte Harîrîzâde ve Abdülmecîd-i Sîvâsî’nin, kısa bir

30 (Kehf, 65): “فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / Derken kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”

31 Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi,” *DİA*, 5, 188-189. Ayrıca sufiler Kehf/65 ayeti dışında “مَنْ عَدِلَ بِمَا عَلَّمَهُ وَرَكَّهَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْلَمْ / Kim ki bildikleriyle amel ederse Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretir. (Ebû Nuaym, Hilyetü’l-Evliyâ, X, 15)” hadisini de kendileri için bir mektephane olarak tasavvur etmektedirler. Bkz. Oğuzhan Şahin, *İki Süfînin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 271-273.

32 Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mito-su,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 275.

33 Mehmet Gel, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufi Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 121.

zaman zarfında kendilerine ilham edilenleri yazdıklarını beyan etmeleri, risalelerin *çalakalem* olduğu endişesine binaen, af dileme maksatlı değildir.³⁴ Aksine bu sözler her iki müellifin de ledünnî/ilahî bir bilgi ile kalemi eline aldıkları anlamına gelmektedir. Hâl böyle olunca ledünnî ilmin doğası gereği ortaya çıkan metinler kusurlu değil mükemmel olacaktır. Yine benzeri bir şekilde Yûsuf Sinânüddîn'in, risalesini "irticâli olarak acelece" yazdığını beyan etmesi, esere fazla vakit ayıramaması nedeniyle hataya düşme endişesinden değildir. Zaten böyle bir endişe taşımış olsa müellif bunu muhtemelen kaydedirdi. Şeyhin burada gizliden gizliye muhataplarına vermek istediği mesaj, zatının ilm-i ledün ile donanmış olduğudur. Ledünnî ilmin "kesbî"den üstünlüğü aşikâr olduğuna göre, Şeyh Sinânüddîn Efendi ve birçok sufi kendini etraftakilerden daha üst bir konuma yerleştirmiş olmaktadır.

Aynı şekilde Halvetiyye'den Rusûhî Süleyman Efendi, sufilerin "Kim ki bildikleriyle amel ederse Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretir."³⁵ hadisinin mektephanesinde talim etmeleri nedeniyle birçok müşkül meseleyi kolaylıkla anlayabildiklerini söylemektedir. Rusûhî, ehlullah dediği bu sufilere kendini de dahil ederek dersini bizzat Hak'tan okuyan bu kişilerin *lâyüfhem* (anlaşılmazlık) makamında durduğunu, dolayısıyla bunların irfan denizinden her dalgıcın inci çıkaramayacağını belirtmektedir.³⁶ Bu sözlerden kimi

34 XVIII. asır Osmanlı'sında ledünnî ilmi tartışan Saçaklızâde ve Alemî Ahmed Efendi'nin birbirlerine reddiye olarak yazdıkları risalelerde "acele" ve "çalakalem" ifadeleri geçiyor. Alemî Ahmed Efendi, Saçaklızâde'nin, ledünnî ilim konusunda söyledikleriyle bazı zayıf talebeleri dalâlete sürüklememesi için, onun fikirlerini çürütmek adına, "acelece" bir risale yazdığını belirtiyor. Saçaklızâde ise Alemî Ahmed Efendi'ye cevaben şunları söylüyor: "O bizim sözümüzü hakkıyla düşünmedi ve itirazlarını da *çalakalem* yazdı. Lâkin ben onun risalesini hakkıyla inceledim, itirazlarının cevaplarını basiret sahibi kimselere doğrunun ortaya çıkması için yazdım." Bkz. Gel, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak," 165. (Risalenin tahkik ve tercümesi Orkhan Musakhanov tarafından yapılmıştır.) Anlaşıldığı kadarıyla Saçaklızâde, Alemî'nin risalesini çalakalem yazmasını fikrî bir hamlık ve eksiklik olarak sunuyor; bu sebeple reddiyenin çok da dikkate alınmaması gerektiğini ima ediyor. Saçaklızâde'nin sözlerinden, ledünnî ilim için eksiklik teşkil etmeyen irticalen yahut çalakalem yazmanın, kesbî ilim için bir nakısa olduğu sonucu ortaya çıkıyor.

35 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, X, 15. Bu hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 311.

36 Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kaside-i Süleyman*, 1b-2a. Ledünnî ilme ulaşanların derslerini bizzat Hak'tan okudukları sufiler arasında epeyce •

sufilerin kendilerini ehl-i zâhirden ilmen üst konumda gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.³⁷ Durum buysa bazı sufilerin metinlerinde geçen “fakîr, hakîr, abd-ı za‘îf, kemter” gibi tevazu yüklü kavramları nasıl anlamak gerekir? Kanaatimizce bu tür kavramlar, sufinin insanlar nezdindeki değersizliğinden ziyade, ya Hak nezdindeki değersizliğini ifade etmektedir ya da bunlar klasik metinlerde “ben”in yerine kullanılan kalıp ifadelerdir. Aksi takdirde bazı konularda ulemaya tepeden bakan kimi sufilerle rakiplerine üstünlük kurmak için tenkitler yağdıran Sûdî-i Bosnevî (ö. 1599?) tarzındaki şârihlerin bu tavırları “fakir hakir” tevazusuyla çok da bağdaşmamaktadır.

Sebeb-i Teliflerdeki Yüceltme İmgeleri

Ruhani Telkin yahut Emirle Telifte Bulunma

Bazı müellifler, bir konuda telifte bulunması yahut bir eserinde düştüğü hataları düzeltmesi için rüyada talimat aldığını belirtmektedir. Büyük ölçüde sufiler arasında yaygın olan rüyada talimat alma, kanaatimizce hem eseri hem de müellifi yüceltici bir niteliğe sahiptir. Zira müellif bu sayede keşif ve keramet sahibi olduğunu ima ederek kesbî değil ledünnî bir ilimle donatıldığını dile getirmektedir. Nasıl ki rüyada bir pirin elinden bade içen aşık, halk indinde daha itibarlıysa, keşif ve keramet ehli sufi de o derece itibarlıdır.³⁸

yaygın bir görüş gibidir. Söz gelimi Bayrami-Melami şeyhi İsmâil-i Ma‘şûkî'nin şu beyti de aynı hususun altını çizmektedir: “İrişen ilm-i ledünne dersini Hak’dan okur / Bunda Hakk’ı bilmeyenin anda imyâsı nedür.” Beyit ve şerhi için bkz. Âyinezâde Mehmed Şemseddîn Sirozî, *Şerh-i Manzûme-i Su‘âlât-ı Çelebi Sultân*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin 1464/2, 12b.

37 Ulema ve sufiler arasındaki gerginliğin bir parçasını teşkil eden, sufilerin kendilerini ilmen yüksekte görüp ulemaya üst perdeden bakmasıyla ilgili Münîrî-yi Belgradî'nin şu sözleri, Halvetiyye'den Rusûhî Süleyman'ın, ulemayı aşağılamayı bir âdet haline getirdiğini ortaya koymaktadır: “Gâlibâ dimâğında bu gurûr temekkün bulduğu cihetile ve üstâz Kuşeyrî[nin] *bü-yüklere hürmeti ve onlardan utanıp çekinmeyi bir kenara attılar* beyânı suretiyle *Keşşâf* sâhibine dahl ve *Kâdî* ve sâyir müfessirine ta'arruz itmesi 'âdeti idi. 'Alâ-mele'i'n-nâs te'ahhur göstermeyüp *Keşşâf* sâhibi bu mahalli kapu ardında söylemiş gibi *fulân kimesne bu mahalde uyumuş gibi* diyü 'uzemâ-yı 'ulemâya ta'n ideridi.” Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kaside-i Süleyman*, 13a.

38 Konumuz olmamakla birlikte şathiye söylemek de bir tür yüceltme imgesi olarak algılanmıştır. İsmail Hakkı Bursevi'nin söylediğine göre sufiler ↔

Bu bağlamda üzerinde duracağımız ilk örnek Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin (ö. 1782) *Zeylû'l-Kitâb bi-Ahseni'l-Hitâb* adlı risalesidir. Risalenin hemen başlarında telifin hikayesi diyebileceğimiz bir kısım bulunmaktadır ki gerçekten dikkate değerdir. Buna göre Salâhuddîn-i Uşşâkî, İbn Arabî'nin (ö. 1240) tenkit ve reddiyelere konu olan “Eşyâyı icâd eden o zâtı tesbîh ederim ki O, eşyanın *aymıdır*.” sözünü açıklamak için *Miftâhu'l-Vücûd* isimli bir risale yazar. Risale tamamlandıktan sonra İbn Arabî, Şeyh Salâhuddîn'in rüyasına girer ve ona eserin bir noktasında hataya düştüğünü söyler. Uşşâkî Şeyh, İbn Arabî'nin “nokta”dan kastının ne olduğunu anlayamadığından rüyada cevap veremez. Uyandıktan sonra da Şeyh'in kastının ne olduğunu anlamak için epeyce uğraşır, ancak bir sonuca ulaşamaz. Uyku galebe çalınca İbn Arabî tekrardan rüyasına girerek bahsi geçen kusurun “muhih”te olduğunu belirtir. Şeyh Salâhuddîn, muhihte ne türden bir hataya düştüğünü rüyada İbn Arabî'ye soramaz. Uyandıktan sonra da tüm çabasına rağmen meseleyi yine idrak edemez. Üçüncü defa uykuya vardığında Şeyh'in, *Miftâhu'l-Vücûd* da düştüğü kusurun “muhihin takrîrinde” olduğu İbn Arabî tarafından kendisine söylenir. Şeyh Salâhuddîn, rüyada İbn Arabî'nin ruhaniyetinden aldığı feyz sonucu, *Miftâhu'l-Vücûd* da, Fussilet suresi 54'üncü ayetin tefsirinde hata ettiğini anlar. Bu noksanı gidermek için de İbn Arabî'nin mukaddes feyzlerini kendine kılavuz edinerek *Miftâhu'l-Vücûd*'a zeyl olan *Zeylû'l-Kitâb bi-Ahseni'l-Hitâb*'ı yazar.³⁹ Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin, İbn Arabî'den rüyasında ihtar, feyz ve telkin alarak eserinin eksiklerini tamamlaması müritleri ve halkın indinde hem kendinin hem de eserinin kıymetini yükseltmiş olmalıdır.

Rüyada alınan emirle telifte bulunmaya asıl yaygın örnek *Fusûsu'l-Hikem*'dir. *Fusûs*'un dibacesindeki kayda göre Hz. Peygamber elinde bir kitapla İbn Arabî'nin rüyasına⁴⁰ girerek ona,

arasında şathiye söylemek manevi rütbenin ispatı olarak kabul edildiğinden, bazı sufiler şathiye söyleyerek akranları arasından sıvırmaya çalışmışlardır. İsmail Hakkı Bursevi, *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadık Bir Göcen, Şerh-i Nazm-ı Ahmed*, haz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatçı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 26. Bu noktadan bakınca sufi şairlerin, rüşlerini ispat için şathiye söyledikleri ve bu şekilde şöhret sahibi olmak istedikleri anlaşılmaktadır.

39 Türer ve Gündoğdu, “Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin,” 623-24.

40 Orijinal metinde rüya yerine “mübeşşire” kullanılmıştır ki Ahmed Avni Konuk'un şerhinde bu kelimeye rüyâ-yı sâdika/sâliha anlamı verilmiştir. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, haz. Mustafa •

“Bu Fusûsu’l-Hikem kitabıdır. Bunu al ve nâsa [insanlara] ihraç et. Bununla intifâ’ etsinler.” şeklinde emirde bulunur. İbn Arabî, Resulullah’ın rüyada kendisine uzattığı kitaptan bir harf eksik ya da fazla olmadan, bu talebi yerine getirir. Eserin dibacesinde, İbn Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’in mütehakkimi değil, mütercimi olduğu ve ancak kendisine söyleneni yazdığı kuvvetle vurgulanmaktadır.⁴¹ Hatta o derecededir ki Fusûs şârihlerinden Abdullah-ı Bosnevî’nin (ö. 1644) belirttiği üzere, eserin adı dahi İbn Arabî’ye ait olmayıp rüyada Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.⁴²

Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) *Fusûs*’taki “bilgi”nin mahiyeti, kaynağı ve İbn Arabî’ye neden ilham edildiği hususuna da açıklık getirmektedir. Buna göre, bütün evliya ve enbiya, ilim ve hikmeti Hz. Muhammed’in nebilîğinin batını olan velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye’den⁴³ almaktadır. Tıpkı bütün diğer ilim ve hikmetler gibi *Fusûsu’l-Hikem* de velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye’den İbn Arabî’ye verilmiş ve kendisi bu ilmin tek harfini dahi değiştirmeksizin istidat sahiplerine tebliğe memur kılınmıştır. Ahmed Avni Konuk’un vurguladığına göre işte alemdeki ilim ve hikmetin kaynağı -lâtaayyün denen- Hakk’ın gizlilik mertebesidir. İlim ve hikmet oradan ikinci mertebe olan Hakikat-ı Muhammediyye’ye oradan da ulü’l-emr olan halifelerinin kalbine ilham olunmaktadır. Konuk, nübüvvetin varisi olması nedeniyle ulü’l-emrin İbn Arabî olduğunu⁴⁴ dolayısıyla *Fusûs*’un onun kalbine ilham edildiğini belirtmektedir.⁴⁵ İbn Arabî’nin mütehakkim

Tahrallı ve Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 97.

41 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 97-104.

42 Abdullah-ı Bosnevî, *Tecelliyâtu Arâ’isü’n-Nusûs I*, (İstanbul: Matba’a-yı Âmire, 1290), 72.

43 Velâyet-i hâssa-yı Muhammediyye, Hz. Peygamber’e özgü bir velilik makamı olarak anlaşılabilir gibi İbn Arabî sistematîğinin ikinci mertebesi olan “Hakikat-i Muhammediyye” olarak da düşünülebilir. Ahmed Avni Konuk’un izahından, kastın Hakikat-i Muhammediyye olduğu anlaşılmalıdır. Bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 102-103.

44 Şârih bu sözleriyle İbn Arabî’yi nebi ilan ediyor değil. Sanırsanız ki bu ifadenin arkasında “salih rüyanın, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu” anlayışı yatmaktadır. Hz. Peygamber’e vahyin altı ay rüyâ-yı sâliha [salih rüya] ile gelmesiyle İbn Arabî’nin rüyada Hz. Peygamber’den ilham alması arasında bağ kuran şârih, Şeyh-i Ekber’i nübüvvetin varisi olarak yorumluyor.

45 Bilginin kaynağı ile ilgili bu kısmı vahdet-i vücud terminolojisi ile daha detaylı okumak için bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 99-100.

değil mütercim olması mevzuysa yine *Fusûs*'un hangi kaynaktan beslendiğiyle doğrudan alakalıdır. Zira ondaki ilim ve hikmetler öncelikle ehadiyyet mertebesinde âlem-i ervâha⁴⁶ sonrasında âlem-i ervâhtan Şeyh-i Ekber'in kalbinin bâtınına ve oradan da kalbinin zâhirine ilkâ olunduğundan İbn Arabi mütercim vazifesinde inmektedir ki vazifesi sadece kendisine rüyada verilen ilmi (manayı) nakletmek, ona hiçbir şekilde kendi görüşlerini karıştırmamaktır. Eğer ki Şeyh-i Ekber, *Fusûs*'un sadece mütercimi ise mütehakkimi kimdir? Ahmed Avni Konuk bu soruya *Fusûs*'un lafzı, manası, tertibi ve yazılması tamamen ilkâ-yı Hak'tır şeklinde cevap vererek mütehakkimin Hak olduğunu vurgulamaktadır. Konuk, ayrıca *Fusûsu'l-Hikem*'e saldıranları da şu sözlerle uyarmaktadır: Bu kitaba itiraz etmek tamamen Hz. Peygamber'e itiraz etmektir ve her müminin bundan kaçınması gerekir. *Fusûs*'un ilim ve hikmetini anlayamayanlar kusuru kendi kabiliyetlerinde aramalıdır.⁴⁷

Sofyalı Bâli'nin (ö. 1553) *Şerhu'l-Fusûs*'u da tıpkı *Fusûsu'l-Hikem* gibi ruhani bir talimatla telif edilmiştir. Bâli Efendi, Kasım Çelebi'nin (ö. 1518) hizmetinde bulunduğu dönemde onun emriyle bağ ve bahçe tımarıyla uğraşırken İbn Arabi ona görünmüş ve *Fusûs* adlı kitabının bazı müşküllerini halletmesi için eline birkaç yaprak vermiştir. Sofyalı Bâli zaviyeye dönüp de bu vakayı Kâsım Çelebi'ye nakletmek isteyince, şeyhin çok daha önceden, olup bitenden haberdar olduğunu kendisine anlattığı şu anekdotan anlamıştır:

“Bundan akdem ‘âlem-i misâlde Hazret-i Resûl-i ekrem (s.a) mahzarında Şeyh Muhyiddin Hazretleri, ekâbir-i ümmetünden biri benüm kitâbumı şerh idüp hucub-ı şübehât-ı mu’dilesini def ü ref eylemek recâ iderin didükde, ben dahı hemân Hazret-i Risâlet-menzilete niyâz idüp bu sa’âdet benüm halifelerimün birine nasîb olsun diyü tazarru’ itdigümde, benüm bu mültemisüm karîn-i kabûl olup ol *şerhün yazıl* ması sana nasîb olmak mukarrer oldığına işâret buyurıldı. Bu ma’nâ

46 Âlem-i ervâh, vahdet-i vücudun yedili tasnifinin dördüncü mertebesidir.

Hakk'ın, üçüncü mertebe olan a'yân-ı sâbiteden yani ilmî suretler mertebesinde ruhlar mertebesine inmesidir. Bu mertebe cisimsel olmayıp varlık burada bir renk, şekil, zaman ve mekâna sahip değildir; tamamen manevidir. Âlem-i ervâh, insan duyularıyla kavranamadığından “âlem-i gayb, âlem-i ulvî ve âlem-i melekût” gibi isimlerle de anılır. Bkz. Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 53-54.

47 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 97-104

bizüm çokdan ma'lûmumuzdur. İmdi Allâh mübârek eylesün diyüp hatm-i kelâm eyledi.”⁴⁸

Bu tür rüya hikayelerinin ilgili sufiye prestij kazandırdığına şüphe yoktur.⁴⁹ Müellif, bu şekilde gaybın tercümanı gibi addedilirken, kaleme aldığı eser(ler)ine de etraftan kutsiyet atfedilmektedir. Ayrıca etrafındaki spekülâtif atmosfer göz önüne alındığında bu tür rüyaların, İbn Arabi ve eserlerine saldıranlara karşı bir zırh niteliğinde olduğu da söylenebilir. Diğer taraftan bahsi geçen rüyalar, *Fusûs* gibi yıllarca tartışılmış bir eseri *keşf*, *ilhâm* ve *ilkâ* gibi kavramlarla meşru gösterme çabası olarak da yorumlanabilir. Zira rüyanın bilgi kaynağı olması mevzusu tartışmalı olduğundan İbn Arabî'nin *Fusûs*'la ilgili rüyasına da ihtiyatla yaklaşmıştır. Bu bağlamda Münîrî-yi Belgradî, insanın ilm-i zâhirde yani kesbî ilimlerde yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu, ilm-i bâtında ise şeytanın insana vesvese verip hayali *hâl* zannetmesine sebep olabileceğini belirterek *Fusûs*'u saran bu manevi atmosferin bir vesveseden ibaret olabileceğine dair ihtarda bulunmaktadır.⁵⁰

Ruhani bir emir yahut telkinle yazılan eserlere iki örnek daha vermek istiyoruz. İlk örnek Sünbüliyye tarikatının şeyhi iken Sultan III. Murat tarafından Medine şeyhülharemi olarak vazifelenendirilen Yûsuf Sinânüddîn Efendi'nin (ö. 1581) Hz. Peygamber'i rüyada görmenin keyfiyetine dair kaleme aldığı *Tenbîhü'l-Gabî fî Rü'yeti'n-nebî* risalesidir. Risalenin sebab-i telif kısmından öğrendiğimize göre, Şeyh Yûsuf Sinânüddîn gaybdan gelen bir işaretle Hz. Peygamber'i müşahedeye dair Türkçe bir risale yazmaya niyet eder. Bu amaçla Sahih-i Buhari'deki hadisleri incelemeye başlar. Ancak bu niyetini gerçekleştirilmede kararsız kalır. Yûsuf Sinânüddîn'i harekete geçiren ise Hz. Peygamberin soyundan Şeyh Ahmed Hadravî'dir. Ramazan'ın onunda Yûsuf Sinânüddîn'i ziyarete giden Ahmed Hadravî ki, o güne kadar Yûsuf Sinânüddîn'i hiç ziyaret etmemiştir, şeyhe şöyle bir müjde verir: “Yâ Yûsuf bin Ya'kûb sana

48 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 522.

49 Süflilerin rüyaları/rüya hikayeleri ile ilgili bir çalışma için bk. Aslı Niyazioğlu, “On Altıncı Yüzyıl İstanbul’unda Halveti-Sünbülî Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı,” *Doğu Batı* 53 (2010): 21-35.

50 Münîrî, *Şerh-i Kasîde-i Süleymân*, 18a-18b. Münîrî, ilm-i bâtını talep edenlere şeytanın hile ve vesvesesini anlatmak için Hac suresi 52'nci ayete işarette bulunuyor: “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın.”

beşâret ola ki bu gece sülüs-i ahîrde ceddüm Muhammed Mustafâ sallallâhu ‘aleyhi ve sellemi gördüm. Sana selâm idüp sipârîş itdi ki ol tasmîm itdigün niyyeti tetmîm eylesin. İnşâ’ allâhu te‘âlâ nef‘ [i] ‘azîm ve bereketi ‘amîm olacakdur buyurdu.”⁵¹ Ahmed Hadravî’nin sözlerinden sonra Yûsuf Sinânüddîn Efendi şükür secdesine kapanıp Hz. Peygamber’in bu emrini yerine getirmek için risalesini yazmaya başlamıştır. *Tenbîhü’l-Gabî*’nin, rüyaya çok ehemmiyet veren Sultan III. Murat’ı sahtekâr rüyacılara karşı uyarmak için yazıldığını düşünmemiz için de risalede ipuçları bulunmaktadır.⁵² Bu bağlamda eğer ki Sultan bir “vârid-i gabî”⁵³ ile Hz. Peygamber’i rüyada görmenin keyfiyetini müşavere etmek durumunda kalırsa bu risale sayesinde onun şerrinden emin olacak; Hz. Peygamber’i rüyada gördüğünü iddia ederek bundan maddi ve manevî menfaat temin etmeye çalışan ile, gerçekte göreni birbirinden ayırabilecektir. Tabii böyle bir amaçla kaleme alınan *Tenbîhü’l-Gabî*’nin asıl icazetini Hadravî’nin rüyasından alması da ilginçtir.⁵⁴

51 Dil içi çevirisi: “Ey Yûsuf bin Yakûb, sana müjdeler olsun ki bu gece rüyamda ceddüm Hz. Muhammed’i gördüm. Sana selam edip sipariş etti ki yazmaya niyetlendiği o kitabı tamamına erdiresin. İnşallah faydası ve bereketi çok büyük olacaktır.” Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî fi-Rü’yeti’n-nebi* (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye Matbaası, 1300), 4.

52 Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî*, 3-4. Sultan Murat’ın rüyalarına dair bkz. Özgen Felek, “Dreams and Visions as a Means of Murâd III’s Self-Fashioning,” *Dreams and Visions in Islamic Societies*, ed. Özgen Felek ve Alexander D. Knysh, (New York: Suny Press, 2012), 249-72; Özgen Felek, *Kitâbü’l-Menâmât: Sultan III. Murad’ın Rüya Mektupları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012).

53 *Tenbîhü’l-Gabî*’de geçen bu kavramla, müellif muhtemelen Hz. Peygamber’i rüyada görmenin keyfiyetini bilmeyip gördüğünü iddia eden ahmakları kastetmektedir. Bkz. Yûsuf Sinânüddîn, *Tenbîhü’l-Gabî*, 3-4.

54 Rüyaların gücü sadece telife ön ayak olmaktan ibaret değildir. Bazı rüyalar sultanları etkileyerek devlet siyasetine en üst kademedeyi tesir etmiştir. Bu bağlamda Halvetiyye’den Nûreddinzâde’nin rüyası, ömrünün son demelerini yaşayan Kanuni’yi Zigetvar seferine çıkmaya mecbur bırakmıştır. Buna göre Nûreddinzâde bir gece rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş ve Hz. Peygamber ona Süleyman’ın neden kâfirler üzerine cihat etmediğini sitemkâr bir şekilde sormuştur. Rüya sultana nakledildikten sonra sultan sefere çıkmak zorunda kalmıştır. Bu rüyanın anlatımı ve rüyaya dair genel bir çerçeve için bkz. Nev’izâde Atâyî, *Hakâ’iku’l-Hakâ’ik fî Tekmiletî’ş-Şakâ’ik*, cilt 1, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 705-706; Mehmet Tabakoğlu, “Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 52-53.

İkinci örnek Şah Veliyy-i Ayntâbî'nin (ö. 1597'den sonra) *el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı risalesinin telif sürecine dairdir. Tıpkı *Tenbîhü'l-Gabî*'nin telifinde olduğu gibi bu risalenin telifinde de Hz. Peygamber'in "etkisi" göze çarpmaktadır. Risaleden öğrendiğimize göre Halveti Şeyh'in uzun süredir zihnini kurcalayan üç soru vardır: Veysel Karani, Hz. Peygamber'in muhabbet ateşiyle kavrulurken neden ona kavuşarak safa üzere olmadı? Hz. Ebu Bekir bütün mal ve mülkünü dağıtarak neden fakrı [fakirliği] tercih eyledi? Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra neden hilafet iddiasında bulunmadı? Şah Veliyy-i Ayntâbî zihnini kurcalayan bu soruların cevabını şu şekilde öğrenir: Rebiülevvel ayının bir gecesinde, teheccüd vakti uyku ile uyanıklık arasındayken Hz. Peygamber şeyhe görünür ve şeyh bu muhabbet ateşi ile gözyaşına boğulur. Kendinden geçmiş bir haldeyken Veysel Karani elinden tutarak onu Hz. Peygamber'in huzuruna götürür. Huzurda okuması için kendisine Hz. Peygamber tarafından bir mektup verilir. Şeyh, mektubu okumaya başlayınca kafasına takılan hususların orada anlatıldığını görür ve gözyaşları içinde uyandıktan sonra mektupta zikrolunan her bir hadisin remzini beyan etmek için risalesini yazmaya başlar.⁵⁵

Yukarıdaki örneklere genel olarak bakılacak olursa, *Zeylû'l-Kitâb* hariç diğerlerinin tamamı Hz. Peygamber'in rüya yahut başka bir vasıtayla müellifleri yönlendirmesi sonucu telif edilmiştir. *Zeylû'l-Kitâb* ise İbn Arabî'nin ilhamıyla kaleme alınmıştır. Şah Velî'de olduğu gibi rüyada Hz. Peygamber'in onu talim etmesi, *Fusûs*'la şerhi örneğinde olduğu gibi, eserlerin baştan sona bütün metinlerinin müelliflere ilham edilmesi ve Salâhuddîn-i Uşşâkî'de olduğu gibi *Miftâhu'l-Vücûd*'daki hatanın İbn Arabî tarafından rüyada düzeltilmesi gibi örneklerin, sufiler arasında epeyce yaygın olup hem kutsal hem de sorgulanmaz bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü aşikârdır. Bu yüzden bu tür rüya hikayelerinde müellifler her ne kadar mütehakimlikten mütercimliğe indirilmiş olsalar da kanaatimizce kendilerine ilkâ edilen ledünnî ilim sayesinde ciddi bir prestije kavuşmuşlardır.⁵⁶ Öte taraftan, eserini rüya yahut başka bir

55 Raşit Çavuşoğlu, "Şâh Velî Ayıntâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkati'l-Muhammediyye Adlı Risalesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017): 377-79.

56 Fakat kelâm alimleri rüyayı kesin bilgi vasıtası olarak görmediklerinden, rüyada Hz. Peygamber'i görerek ondan talimat aldığını söyleyenlere itibar etmemiş; bunu da "Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırıldı. ⇨"

vasıtaıyla ulu kişilere isnat etmenin tartışmalı durumlarda sorumluluktan kurtulmak gibi bir tarafının olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir.

Dış Faktörlerin Etkisiyle Telifte Bulunma

Klasik metinlerde göze çarpan bir diğer husus da müellifin eserini etraftan gelen baskıyla yazdığını beyan etmesidir. Metne yerleştirilen telifte zorlayıcı bu figürler, görünüşte tevazu ifade etse de kabiliyet ve ilmî donanımı vurgulandığından müellif için dolaylı bir yüceltme imgesi anlamına gelmektedir. Bu tür baskılar yakın çevreden olabileceği gibi devlet ricalinden, söz gelimi, sultandan da olabilir. Bunlara bazı eserlerde karşımıza çıkan esrarengiz bir hüviyete sahip gâibden seslenen anlamındaki *hâtiî* de ekleyebiliriz.⁵⁷

Özellikle sultanın emrine matuf olan müellifler için bu durum şüphesiz ki kayda değer bir övünme vesilesidir. Bu bağlamda *Şerh-i Mesnevi* müellifi Şem'î'nin (ö. 1602-3?) *Mesnevi*'yi III. Murat'tan gelen emirle şerh ettiği şu satırlardan anlaşılmaktadır: "Sene hams u tis'in tis'a-mi'e Rebî'ü'l-ülânun evâyilinde berr ü bahrun sultânı ve şark u garbun sâhib-kırânı merhûm u magfûrun-leh tâbe serâhu Sultân Murâd Han bin Sultân Selîm Han tarafından bu Şem'î-yi hakîr-i pür-taksîre Mesnevî-yi şerîfün lisân-ı Türki ile şerh olunması için fermân-ı 'âlî-şân irişdi."⁵⁸ Şem'î, bu emir üzerine *Mesnevi*'nin ilk beş cildini şerh etmiştir. Fakat altıncı cildin şerhine başlamadan Sultan Murat'ın vefat etmesi, kendisine açılan saray kapılarının kapanabileceği anlamına da geldiğinden şârih derin bir hüzne gömülmüştür. Altıncı cildin şerhi için saraydan işaret bekleyen Şem'î, bunu göremeyince -yeni sultana kendini tanıttmanın tek yolu olan- *Mesnevi*'nin son cildini hâtiften gelen bir ses ile şerh etmek zorunda kalmıştır. Bu gizemli ses şârihe, "Ey gam deryasına batan, ey ateşler içinde yanan sana müjdeler olsun ki maksûdunu gerçekleşt-

(Buhârî, "Talâk," 11; "Hudûd," 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17)" hadisine isnat etmiştir. Bkz. İlyas Çelebi, "Rüya," *DİA*, 35: 307.

57 *Hâtiî*nin klasik edebiyat metinlerindeki yansıması için bkz. Mine Mengi, "Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtiî," *Osmanlı Araştırmaları*, XXV (2005): 187-201.

58 Dil içi çevirisi: "995 yılı Rebiülevvel ayının başlarında, kara ve denizlerin sultanı, şark ve garbın sahib-kıranı Sultan Selim Han oğlu merhum Murat Han tarafından hakir Şem'î'ye *Mesnevi*'nin Türkçe şerh edilmesi için ferman ulaştı." Orijinal metin için bkz. Sait Yilter, "Şem'î Şem'ullâh Şerh-i *Mesnevi* (VI. cilt)," (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016), 84.

tirecek cihanın rızkını temin eden Sultan Mehmed Han tahta çıktı; bu kitabın dibacesini onun namıyla namlandırıp yüce makamına arz eyle.”⁵⁹ demek suretiyle onu şerhe teşvik etmiştir.

Telifte zorlayıcı figürlerden olan yakın çevrenin teşvikiyle eser vermekle de sebep-i teliflerde sıkça karşılaşılmaktadır. Bu noktada iki örnek üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki, Eşrefzâde'nin “Tecellî şevk-i dîdârun beni mest eyledi hayrân / Ene'l-Hak sırrını cânım anınçün kılmağı pinhân” matlalı kasidesine Salâhuddîn-i Uşşâkî'nin yazdığı şerhtir. Risaleden öğrendiğimize göre Uşşâkî Şeyh'e ihvan-ı safadan bir aziz gelerek Eşrefzâde'nin kasidesinin *i'râb* ve *binâ* ka'idelerine uymadığını, ayrıca bu kasidenin şer'an caizliğine dair de tartışmalar bulunduğunu belirtmiş ve ondan kasidenin teviline istemiştir. Uşşâkî Şeyh her ne kadar çeşitli bahanelerle kurtulmaya çalışsa da muvaffak olamamış ve kasidenin şerhine başlamıştır.⁶⁰

İkinci olarak ise Mîr Hüseyin-i Muammâyî'nin risalesine Lâmi'î Çelebi (ö. 1532) tarafından yazılan *Hall-i Mu'ammeyât-ı Mîr Hüseyin* adlı eserin sebep-i telif kısmı üzerinde durmak istiyoruz.⁶¹ Kısaca aktarmak gerekirse, etraftan bir dost, elinde Mîr Hüseyin'in muammalarını içeren bir tomar kağıtla Lâmi'î'nin Bursa'daki evine uğrar. Müellif o vakitler teliften elini ayağını çekmiş vaziyettedir. Selam faslından sonra bahsi geçen kişi, Mîr Hüseyin'in muamma anahtarının Lâmi'î'de olduğunu belirterek ondan muammaları şerh eden bir risale kaleme almasını ve bunu şehrin ediplerine göndermesini ister. Dostların isteklerini çeşitli bahaneler göstererek yerine getirmemek dostluk hukukuna uymaz diyerek muammaların yazılı olduğu tomarı Lâmi'î'nin önüne koyar. Başka çıkar yol bulamayan Lâmi'î eseri şerhe başlar.⁶² Aslında bu eserin sebep-i telif kısmı mahiyet bakımından çok farklı olmasa da Salâhuddîn-i Uşşâkî'de olduğu gibi tamamen basit bir tarzda kaleme alınmış da değildir. Birçok eserde üç beş satırlık basit cümleler şeklinde olan bu kısım Lâmi'î'de yaklaşık üç yapraktır. Lâmi'î, riseleyi şerh etmesi için ısrar eden arkadaşının sözlerini süslü bir dille okuyu-

59 Yilter, “Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî,” 84.

60 Salâhuddîn-i Uşşâkî, *Nutk-ı Eşrefzâde Şerh-i Salâhî Abdullâh Efendi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 832/1, 1b-2a.

61 Lâmi'î Çelebi'nin bu eserine dair yayın aşamasındaki notlarını benimle paylaşan Turgut Koçoğlu'na teşekkür ederim.

62 Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 480/1, 1b-4a

cuya aktarır. Arkadaşı araya şiirler sıkıştırarak risaleyi şerh etmesi için onu iknaya çalışır. Normalde ilmî donanım bakımından daha düşük kişiler, kendileri gibi olanların istifade edebilmesi için müelliflere baskı yaparken, Lâmi'î'ye gelen kişi, belîğ üslubundan anlaşılacağı üzere, pek de öyle gözükmemektedir.⁶³ Bu yüzden Lâmi'î Çelebi'nin, bu risaleyi kaleme alma sebebinin, gerçekte Bursa'daki evine gelerek birkaç gün kendisiyle Mîr Hüseyin'in muammalarını tartışan arkadaşı olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Başka bir deyişle bu risalenin sebep-i telif kısmı kurgusal mıdır, yoksa böyle bir olay gerçekten vuku bulmuş mudur?⁶⁴ Şayet sebep-i telifteki

63 Müellif, bu kişinin sözlerini risalede şöyle aktarmıştır: “Gördüm ki ihvân-ı safâdan ve hullân-ı vefâdan biri [...] şöyle ki, resm-i dûstân-ı bî-tekellûf ve kâ'ide-yi yârân-ı pür-telattıfıdır, içerü girdi. Sicill-i şeref-kirdâr elinde bir tûmâr var. Ba'de ref'i's-selâm ve fethi'l-kelâm, eyitdi ki işbu tûmâr-ı gonca-misâl, gül-i sad-berg-i 'irfân u kemâl ve lâle-zâr-ı esmâ-yi zü'l-celâl ve'l-cemâldür. Belki nev-bâde-yi bûstân-ı berâ'at ü fesâhat ve 'usâre-yi şekeristân-ı sihr ü melâhatdür ki Mîr Hüseyin-i Nişâbüri-yi Mu'ammâyî[nün] [...] bâğçe-yi fikr ü hayâlinde neşv ü nemâ bulmuşdur ve âb-ı revân-ı tab'-ı dil-cûyü birle su olup hod-nümâ olmuşdur ve nesim-i eltâf-ı behişt-âsâsından açılmışdur ve bûy-ı dil- âvîz-i cân-fezâsıyla ehl-i 'irfân dimâğın mu'attar kılmışdur. Ya'nî yüz beyt-i musanna' belki yüz kasr-ı mülemma'dur ki toksan tokuz esmâ-yi hüsnânun cevâhir ü zevâhirile mânend-i hazâ'in-i la' ü dürr her hücreninün derûmü pür. Egerçi kim ol ebyât-ı pür-nikâtun ebvâbı kufl-i imtinâ' ile muğlak u bestedür ammâ câm-ı revzenlerinden cevâhirinün tâbî âftâb-ı rahşân bigi semekden simâka peyvestedür [...] işbu hazâ'in-i pür-defâ'inün miftâhına mâlik ve bu tulsım-ı sîmyâ-kısmun fethine kâdirsin. Mes'ûldür ki bu nukûd-ı cevâhirün üzerindeki mühr-i 'ukûdını hall eyleyüp dürer-i gurer-i meknûnını mâl ü menâl-i mahzûnını ihvân u hullâna temâşâ itdüresin, belki zurefâ-yı devrân ve 'urefâ-yı cihâna yagma itdüresin. Nazm: *Bu yağmaya üşüip âlem şegaftan / Tutup dâmenler açsun her taraftan / Alursa şâh idinsün tâc-ı târek / Bulursa kul ana olsun mübârek*. Bu dahı erbâb-ı kerem yanında mu'ayyen ve ashâb-ı şiyem katında müberhendür [...] Ebvâb-ı eltâfı ahhâb yüzine sedd ve murâd- ehibbâyü özü ü bahâne ile reddeylemek tarik-i fütüvvetden dür ve meslek-i mürüvvetden mehcûrdur. Böyle diyüp ol nâmeyi önüme kodı ve ta'aruz-künân bu beyti okudu. Beyt: / وما كل ما تهوى النفوس بنافع / ولا كل ما تخشى القلوب بضائر Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, 2a-2b.

64 Benzeri akıl yürütmeler, Fuzuli'nin *Şikâyetnâme*'si için de yapılmıştır. Fuzuli'nin *Şikâyetnâme*'yi, evkaftan günlük dokuz akçesini alamayıp memurlara kaptırdığından, hâlini Nişancı Mustafa Çelebi'ye arz etmek için mi kaleme aldığı mevzu tartışılmıştır. Bu noktada, Abdülkadir Karahan XVI. asırda çeşitli çarpıklıkları tema olarak kullanıp sanat göstermeye çalışan bazı *şikâyetnâmeler* yazıldığını belirtmektedir. İlginç bir şekilde Fuzuli'nin mektubunda ele aldığı temayı, şairin çağdaşı lirik İran şairlerinden Vahşi-i Bâfikî de (ö. 1582) bir kıtasında işlemiştir. Vahşi-i Bâfikî, Fuzuli gibi, hükmü yerine getirilmeyen kuru bir *berâtn* arkasından koşup durduğunu ♦

bu olay bir kurguysa, Lâmi'î'nin muammaları şerh etme sebebini “arkadaş ısrarı” yerine müellifin “kendi hünerlerini sergileme” niyetiyle açıklamak daha doğru olacaktır.⁶⁵

şu şekilde dile getirmiştir: “Vezir Hazretleri birisine benim hakkımda bir berât yazmış, bu berâtın elime feryâd u figândan başka bir şey geçmedi. Berâtın alacağım para kadar papuç parladım. Fakat berâtın vadettiği paradan on para almak nasip olmadı.” Şikâyetnâme'nin kurgusalılığına gösterilen delillerden biri de kalemdeki kâtiplerin, tıpkı Lâmi'î Çelebi'ye gelen kişi gibi, belîğ bir üslupla konuşuyor olmalarıdır. Karahan, çoğu cahil olan kalem memurlarının mektupta tasvir edildiği şekilde bedî bir üslupla şaire mukabele edemeyeceklerinin altını çiziyor. İlave olarak Fuzulî'nin uzun uğraşlar sonucu alamadığını iddia ettiği bu maaşın kendisine bağlandığını da belirtiyor. Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 179-81, 189. Buradan hareketle Fuzulî nasıl ki kurgusal olarak kalem kâtiplerini bedî bir üslupla konuşturduysa Lâmi'î'nin de benzeri bir kurguyla evine gelen arkadaşını konuşturması imkân dahilindedir. Farklı bir kurgusalılık tartışması da Şeyhî'nin (ö. 1429'dan sonra) *Harnâmesi* üzerinde cereyan etmiş, Harnâme'nin, Şeyhî'nin başına gelen nâhoş olayları tasviren yazılmayıp hikâyenin konu olarak Emîr Hüseyinî'nin (ö. 1319/1320) *Zâdü'l-müşâfirîn* adlı eserindeki altı beyitlik bir eşek hikâyesine dayandığı vurgulanmıştır. Faruk Kadri Demirtaş (Timurtaş), “Harnâme,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949), 373-74.

65 Telifte bulunmanın hüner sergilemek, dolayısıyla kendini yüceltmek, anlamına geldiğini Sûdî'nin *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ındaki: “Ehl-i insâfdan me'mûldür ki bu şerhümüzde sehv ü zelev ve hatâ vü hatel vâkı' olan mahalleri kalem-i afv u safhıla ıslâh idüp uyûbın[un] ibrâz u izhârına sa'y u küşîş eylemeye. *Zirâ biz mu'terifiz ki böyle müşkil kitâbı şerh eylemek bizüm haddümüz degüldür ve lâkin ibrâm[a] düşdük.*” satırlarından anlamak mümkündür. Metin için bkz. Sûdî Mustafa Bosnavî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*, 45 Hk 5180/1, 1b. Şerhin mukaddimesinden, Sûdî'nin bahsettiği ısrarın, kendisine hamilik yapan Şeyhülharem Ömer Efendi'den geldiğini anlıyoruz. Ömer Efendi'nin bu ısrarı şerhin dokusunu da belirliyor. Çünkü bu kişi Hâfız divanının tasavvufi bakımdan şerh ü tevili yerine “anlam” odaklı bir şerhini istiyor ve şerhin hedef kitesini de mübtediler (başlangıç seviyesinde Farsça bilinler) ile talebeler olarak belirliyor. Telifin, müellifi yüceltici bir tarafının olması nedeniyle, bu tarz sebeb-i teliflerin kurgu mu gerçek mi olduğunun kestirebilmek kolay değil. Dost çevresinden gelen ısrarla eser vermek o kadar çok kullanılmış ki neredeyse klişe haline dönmüş gibi gözüküyor. Ömer Efendi'nin, *Şerh-i Divân-ı Hâfız*'ın hedef kitesini mübtediler, çerçevesini ise “dil odaklı bir mana şerhi” olarak belirlemesini nasıl değerlendirmek gerekir? Şerhin mukaddimesi üzerine yapılan bir çalışmaya göre, Ömer Efendi'nin bu sözleri, Farsçada *mübtedî* olduğu anlamına gelebileceğine göre Sûdî bu sözleri bahane ederek Farsçadaki hünerlerini sergileyebileceği bir şerh yazmaya niyetlenmiş olabilir. Mukaddimenin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Selim S. Kuru ve Murat U. İnan, “Reintroducing Hafez to Readers in Rum: Sudi's Introduction to His Commentary on Hafez's Poetry Collection,” *Journal of Turkish Studies: Fests-*

Mantiken bakıldığında da bu risalenin şerhine asıl ihtiyacı olanın Lâmi'î'nin isimsiz kahramanı değil kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü risalede kendisinin de belirttiği gibi, uzun süredir teliften el etek çeken Lâmi'î'nin yeniden prestij kazanabilmesi için muamma şerhi gibi hüner gerektiren bir esere ihtiyaç duyduğu açıktır. İsimsiz kahramanın, muamma şerhini şehrin ediplerine göndermesi için ısrarcı olması da Lâmi'î'nin entelektüel arenaya hızlı bir giriş yapma istediğinin kılıfı olsa gerektir.

Lâmi'î'nin sebab-i telifte kendini övdüğü başka bir nokta ise risaleyi Türkçe olarak kaleme almasıdır. Zira ona göre Arapça ve Farsça yazmak, bu dillerin ifade sahalarının geniş olması sebebiyle kolayken, Türkçe yazmak bunlara nispeten çok daha zordur ve Lâmi'î de böyle çetin bir işle iştigal etmiştir.⁶⁶

Telifte zorlayıcı bir diğer figür müellifin de katıldığı tartışma meclisleridir. Bu meclislerde yapılan ilmî/edebî tartışmalar genelde rakiplerin mağlubiyeti ve müellifin hakkını teslim etmeleriyle sona erer. Müellif son olarak takdir toplayan bu fikirlerini kaleme alır ve eserin sebab-i telifinde bahsi geçen tartışmayı satır satır anlatır. İlmî/edebî tartışmalar, müellifin gerek entelektüel düzeyini gerekse akranları arasındaki üstünlüğünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu başlık altında akla gelecek isimlerden biri meşhur mesnevisi *Hüsn ü Aşk* ile Şeyh Galip'tir (ö. 1799). Eserin sebab-i telifinden okuduğumuza göre *Hüsn ü Aşk*'in kaleme alınmasında Nabi'nin *Hayr-âbâd*'ı etkili olmuştur. Şeyh Galip'in de içlerinde bulunduğu bir mecliste şiir üzerine konuşulurken konu birden *Hayr-âbâd*'a gelmiş ve oradakiler bu eserin eşsizliğinden dem vurarak benzerinin yazılamayacağını iddia etmişlerdir. Şeyh Galip meclistekilere meydan okuyarak daha iyisinin yazılabileceğini söylemiş ve kısa bir süre zarfında *Hüsn ü Aşk*'ı yazmıştır.⁶⁷

Bu tartışmanın benzeri İbn Kemal'in (ö. 1534) *Yâiyye Risâlesi*'nde de anlatılmaktadır. Risalede nakledildiğine göre Şeyhülislam İbn Kemal'in de aralarında bulunduğu bir toplulukta Farsçadaki *yâ*

chrift in Honor of Walter G. Andrews III, 35/1 (2011), 15. Sûdî'nin *Şerh-i Gülistân*'ında da aynı kurgunun olması dikkat çekicidir. Ömer Efendi'nin *Gülistân*'ı şerh etmesi için şârihi zorlaması ve bahaneler bulmaması için onu uyarması, Gülistân'a şerh yazmak için Sûdî tarafından kurgulanan bir "sebeb" olarak gözükmektedir.

66 Lâmi'î Çelebi, *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*, 3a-3b.

67 Hüsn ü Aşk'ın telif süreci için bkz. Orhan Okay ve Hüseyin Ayan, *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 38-46.

harfinin keyfiyeti tartışılmaktadır. Meclistekilerden biri, *yâ* harfinin, eklendiği kelimeye beş farklı anlam kattığını söyleyince İbn Kemal buna itiraz etmiş ve beş değil on, hatta ondan da fazla olduğunu belirtmiştir. Tartışmaya katılanlar İbn Kemal'den bu iddiasını ispat için örnek talep edince İbn Kemal *Yâ'iyye Risalesi*'ni kaleme alarak bir nevi onlara cevap vermiştir. İbn Kemal'in tartıştığı kişi meclisten ayrılınca, oradakilerin bir kısmı kendisine hak vermiş ve onun ilmî bakımdan alim Zemahşeri'ye benzediğini ifade etmişlerdir. Risalenin sebep-i telifinde bizzat İbn Kemal tarafından anlatılan bu olay onun ilmî donanımı, münazaralardaki kabiliyeti ve entelektüel olarak devrinin Zemahşeri'si olduğunu vurgulamak için kaydedilmiştir.⁶⁸

RAKİBİN HATALARINI BULARAK KENDİ ÜSTÜNLÜĞÜNÜ VURGULAMA

Genelde birbirlerine kin ve düşmanlık besleyen kişilerin arasında görülen bu durum, yetersizliğini gözler önüne sermek için rakibin hatalarını ifşa etmek şeklindedir. Bu tarz hareketler karşı tarafın ilmî zafiyetlerini göstermek için yapılır. Söz konusu durumu ifade için bahsetmek istediğimiz ilk örnek Molla Arab (ö. 1531) ve Şeyh Cemal Halife (ö. 1526-27) arasında yaşanmıştır. Sufilerin tartışmalı konularından *semâ* ve *devrân*'ın caizliği meselesiyle ilgili olan bu hadiseye göre Vaiz Arab ve Molla Arab gibi lakaplarla anılan Muhammed b. Ömer, devrâna şiddetle karşı çıkarak bunun haramlığına dair bir mektup yazmış ve devrân ile zikreden İstanbul'daki Hal-

68 İbn Kemal, *Derbeyân-ı Yâ'iyye Merhûm Kemâl Paşazâde*, Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye 4751, 106b-107a. Ulemanın biyografisini içeren kaynaklarda, ilmî münazaraların özenle kaydediliyor olması, alimlerin aralarında kendi entelektüel kimliklerini ispatlamada münazaraların ne derece kıymetli olduğunun göstergesidir. Osmanlı alimleri arasında bazıları bu yönüyle sivrilmiştir ki bunlardan biri Hocazâde Muslihüddin Efendi'dir (ö. 1488). *Şakâ'yık*'ın naklettiğine göre Hocazâde'ye ilk şöhretini kazandıran Molla Zeyrek'le (ö. 1497/98?) arasındaki münazaradır. Sultan Mehmed'in huzurunda gerçekleşip bir hafta kadar süren bu münazarayı Hocazâde kazanınca, Zeyrek'i susturan hoca olarak nam salmıştır. Hocazâde'nin münazaralardaki başarı hikâyeleri için bkz. Taşköprülüzâde İsmâ'üddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâ'iku'n-numânîyye fî Ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 129-34. Molla Zeyrek'le aralarında cereyan eden münazaranın detayı için bkz. Mehmet İpşirli, "Molla Zeyrek," *DİA*, 30: 266-67.

veti mensuplarına göndermiştir. Molla Arab'a cevap yazan Cemal Halife, önce Molla Arab'ın mektubundaki *i'râb*, *terkîb* ve *tertîbine* dair hatalarını düzeltmiş, sonra ise ehlullaha raks ve semânın caiz olduğunu ispata çalışmıştır.⁶⁹

İkinci örnek ise Şeyhülislam Kemal Paşazâde (ö. 1534) ile Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Efendi (ö. 1538) arasında bir hüccet tartışması şeklinde cereyan etmiştir. Mehmet Gel'in naklettiğine göre Aynî Hatun ile Pîr Mehmed Paşa arasında meydana gelen mülk-vakıf anlaşmazlığı üzerine Kazasker Fenârîzâde, Arapça bir hüccet kaleme alıp söz konusu kişiler arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmış ve imzalanması için hücceti dönemin müftisi Kemal Paşazâde'ye göndermiştir. Müfti, eski bir dava yüzünden Fenârîzâde'ye kızgındır; hem intikam almak hem de haddini bildirmek için epeydir fırsat kollamaktadır.⁷⁰ Bu fırsat, Fenârîzâde'nin kaleme aldığı hüccet vesilesiyle eline geçince çeşitli terkip ve dil hatalarını gerekçe göstererek hücceti imzalamadan getiren kişiye iade etmiştir. Hâl böyle olunca hücceti imzalanmayan Aynî Hatun meseleyi Divan'a taşımak zorunda kalmıştır. Sadrazam İbrahim Paşa (ö. 1536) olayın çerçevesini anlamak için divan kâtiplerinden Celâlzâde Mustafa'yı (ö. 1567) Kemal Paşazâde'ye göndermiş; Şeyhülislam, Fenârîzâde'nin hatalarını Celâlzâde'ye izah edince hüccet Celâlzâde ile Fenârîzâde'ye götürülüp bahsi geçen hataların düzeltilmesi için sadrazamın emri kendisine bildirilmiştir. Bunun

69 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, 3. baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 371. Bu durum Mecdî'de şöyle aktarılmıştır: "Mervîdür ki vâ'iz Mollâ Arab raks u devrânun harâmiyyeti hakkında bir mektûb tesvîd idüp mahmiyye-yi Kostantınıyyede olan tâ'ife-yi Halvetiyyeye irsâl eyledi. Şeyh Cemâl Efendi bu mektûba cevâb yazup evvelâ mektûbun lügâtine ve i'râbına terkîb ü tertîbine müte'allik hatarât-ı evhâm u 'aserât aklâmını beyân idüp sonra husûs-ı raks u devrânun ehâlisine hill ü cevâzını tahkik eyledi. Bu kemine ol risâleyi mutâla'a idüp idüp nazar-ı kabûl ve im'ânıla manzûrum oldu." Mecdî, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, 372-73.

70 Mehmet Gel, hüccet tartışmasının arka planında Kemal Paşazâde'nin Fenârîzâde'ye öfkesinin yattığını Kemal Paşazâde şerhinin hatimesindeki şu satırlara dayandırıyor: "Mezbûr da'vâya müte'allik bir husûsda bu fakîr hakkında nâ-sezâ söz söylemişdi; cânib-i Hudâ'dan cezâsı şimdi hâdis oldu." Anlaşıldığına göre Kemal Paşazâde, Fenârîzâde'nin eski bir dava hususunda kendisi için sarf ettiği yakışsız (nâ-sezâ) sözlere kızmış ve fırsatını bulunca da misillemede bulunmuştur. Bkz. Mehmet Gel, "Kanûnî Devrinde Müftî ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir *Hüccet-i Şer'iyye* İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması," *Osmanlı Araştırmaları* XLII (2013): 59.

üzerine Fenârîzâde kaba ve ağır sözler ederek Kemal Paşazâde'nin vurguladığı hataları (mefâsidi) tashih etmeyi reddetmiş, sadece önceden unuttuğunu anladığı bir *mîm* harfini hüccete eklemekle yetinmiştir. Hücceti tekrardan Kemal Paşazâde'ye götürülen Celâlzâde, müftiden bir *mîm* harfi hariç hiçbir hatanın düzeltilmediğini öğrenince tekrardan sadrazamın huzuruna çıkarak hücceteki hatalı kısımları olduğu gibi ona aktarmıştır. Bu vaziyet karşısında Sadrazam İbrahim Paşa çavuşlardan birine hücceti yeniden Fenârîzâde'ye götürüp düzelttirmesini, şayet Fenârîzâde buna yanaşmazsa hücceti Kemal Paşazâde'ye götürüp hatalarını ona düzelttirmesini emretmiştir. Fenârîzâde, buna yanaşmayınca Kemâl Paşazâde hüccetin hatalarını beyan eden şerhini kaleme almıştır.⁷¹

Hüccet tartışmasının o dönemler epeyce meşhur olup Kemal Paşazâde'ye ilmî bakımdan büyük şöhret kazandırdığını Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 1591) aktardığı “müfti kazasker hesaplaşmasına” benzeyen şu olayla anlamak mümkündür. Buna göre İstanbul kadısı Samsunîzâde⁷² Mısır kadısı Ma'lûl Efendi'ye (ö. 1555/56) bir nakil göndermiştir. Muhyiddîn Mehmed bin Abdülevvel-i Tebrîzî (ö. 1555/56), Samsunîzâde'nin bu naklini anlam, lafız ve üslup bakımından inceleyip bütün kelimelerinde kusurlar bularak bunları halka ifşa etmiştir, öyle ki nakilde neredeyse sağlam kelime kalmamıştır.⁷³ Mecdî bu olayı anlatırken müfti ile kazasker arasındaki tartışmaya gönderme yapıp Abdülevvel-i Tebrîzî'nin nakle yaptıklarını Kemal Paşazâde'nin hüccete yaptıklarına benzetmiş ve Tebrîzî'nin ilmen Kemal Paşazâde kudretinde olduğunu, “Mevlânâ Kemâl Paşazâde merhûmun, Fenârî Muhyiddîn Çelebi Efendi'nün hüccetine itdiği işi bu kişi Sâmsûnîzâde'ye eyledi.” sözleriyle vurgulamaktadır.⁷⁴

71 Mehmet Gel, “Kanûni Devrinde *Müftî* ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir *Hüccet-i Şer'iyye* İhtilafı,” 58-61.

72 Abdulkadir Özcan'ın hazırladığı *Hadâiku's-Şakâik* indeksine göre bahsi geçen Samsunîzâde Muhyiddîn Mehmed b. Hasan-ı Samsunî'dir (ö. 1513/14). Ancak naklin gönderildiği Ma'lûl Efendi ile aralarında yaklaşık kırk yıl olması bir karışıklık ihtimalini de akla getirmektedir. Bkz. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 26.

73 Mecdî, bu vakayı anlatırken “nakl” ile *nukl* [meze] arasında bağlantı kurarak, Tebrîzî'nin hamleleri sebebiyle, İstanbul kadısının itibarının “bezm-i nukl”a yani “içki masasının mezeliği”ne düştüğünü ironik bir dille aktarmıştır. Farklı bir deyişle, Mecdî'ye göre Abdülevvel-i Tebrîzî, Samsunîzâde'yi içki masasına meze yapmıştır. Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 483.

74 Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 483.

Bu bağlamda akla gelen diğer bir örnek Sahn-ı Semân müderrislerinden Gulâm Sinân ile Ahî Çelebi (ö. 1499) arasındaki çekişmedir. Şükrü Özen'in tespitine göre çekişmenin temelinde XVI. yüzyılın sonuna kadar hoş görülmeyen "öğrenci kabulü" yatmaktadır. Bir müderrisin, izni ve yönlendirmesi olmaksızın, ders halkasından bir öğrencinin başka bir müderrisin ders halkasına geçmesi olarak tanımlanabilecek bu durum, sadece ulema arasında değil sufiler arasında da hoş karşılanmamıştır.⁷⁵ Özen, bu iki müderrisin hesaplaşmalarının arka planını Gulâm Sinân'ın mektubundan yola çıkarak naklediyor.⁷⁶ Buna göre Gulâm Sinân, bir dönemler ahabî olan Ahî Çelebi'yi, çeşitli hilelerle ayağını kaydırmakla suçluyor. Bu noktada *ahîn* anlamından hareketle Ahî Çelebi'yi Hz. Yusuf'un kurt huylu kardeşlerine, kendisini ise Yusuf'a benzetiyor. Birçok satırı açıktan yahut ima ile Ahî Çelebi'ye töhmet ve tahkirle dolu mektupta *lahs* (لحس) kelimesi dikkat çekiyor. Gulâm Sinân, hasmı olan Ahî Çelebi'nin, dalkavukluk ifade eden bu kelimeyi, *sîn* yerine *peltek se* ile (لحس) kullanmasını, haseb neseb [soy] bakımından büzürg [büyük/seçkin] bir "Çelebi"ye yakıştıramıyor ve bu basit hatası sebebiyle onunla alay ediyor. Gerçi mektubun diğer kısımlarına bakılacak olursa, Ahî Çelebi'nin haseb neseb bakımından seçkin biri olarak nitelenmesi de ironiden başka bir şey değil. Gulâm Sinân, kendini kıdemli görüp *çelebîliğiyle* övünen Ahî Çelebi'yi şu sözlerle alaya alıyor:

Ve nakş-ı *lahs*den bu ma'nâyı *lahs* itdügünle *elsağ gâh* olurmuş ki *sîn* ile *sâyı* kitâbetde dahi fark idemezmiş. Hiç kütüb-i lügâtden nesne görinmediyse *Şerh-i Mevâkıf* da (يلحس من فضلات الفلاسفة) / Felsefecilerin artıklarını yalar.) 'ibâretin görülmedi mi? Meger Tokatiler lügâtinde bunun masdarı (لحس)'den gelür ola. Ve eyyen mâ-kân (her ne olursa olsun) mektûbunuz istifâdemüz oldı.⁷⁷

75 Sûfler arasındaecessüm eden bu rahatsızlığın izini Mehmed Amîkî'nin kaleme aldığı "Eyyühe'l-Veled" risalesinden sürmek mümkündür. Risaleye göre kendi hizmetinde bulunan Veled isimli bir sipahi, dönemin Hamzavî şeyhlerinden birine intisap edince, mezkûr şeyh, bu sipahiye hitaben bir reddiye yazmış ve hem eski müridinin sağda solda sarf ettiği sözlere cevap vermiş hem de Hamzavîlerin fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. Bk. Mehmed Amîkî, *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*, Milli Ktp. 06 Mil Yz A 330/3.

76 Bu vakânın detaylı analizi ve mektubun metni için bkz. Şükrü Özen, "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu," *Osmanlı Araştırmaları XXXVIII* (2011): 161-92.

77 Özen, "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu," 189. Metnin günümüz Türkçesine uyarlanması: "Lahs'ı (لحس) lahs (لحس) ♦♦"

Görüldüğü üzere Gulâm Sinân, Ahî Çelebi'nin *sîn* ile yazılması gereken lahs'ı *peltek se* ile yazışından çeşitli hakaretler üretiyor. İlk olarak Ahî Çelebi'yi telaffuzda bazı harfleri birbirinden ayıramayan pelteklerle benzetiyor yahut da böyle bir kusuru varsa müderrisin peltek oluşuyla alay ediyor. İkinci olarak “hiç lügat görmediysen *Şerh-i Mevâkıf*ı da mı okumadın” diyerek medrese klasiklerine haşiye yazan birinin en temel metinlerden dahi haberi olmadığına işarette bulunuyor. Ayrıca “lahs” bahsinin hemen birkaç satır üstünde, “Sadruşşerîa'nın işi tamâm olmuş.” demek suretiyle *Sadruşşerîa muhaşşisi*⁷⁸ olarak tanınan Ahî Çelebi'nin, haşiye yazdığı bu eseri berbat ettiğini ima ediyor ve onun ilmî bakımından zayıflığını dile getiriyor. Üçüncü olarak hiçbir lügatte bulunmayan (لح) *lahs*'in ancak Tokatlılar'ın lügatinde olabileceğini söyleyerek Ahî Çelebi'nin hem literatüre katkıda bulunduğunu belirtiyor hem de Tokatlı oluşuyla dalga geçiyor.

İki müderris arasındaki bu düşmanca çekişmenin bir benzerine bazı şârihler arasında da rast gelmekteyiz. Birçok şârih gibi *Bostan*, *Gülîstan* ve *Divan-ı Hafız*'a şerh yazan Sûdî-yi Bosnevî'nin kendinden önceki şârihlere dair eleştirileri dikkat çekicidir. Özellikle *Şerh-i Gülîstan*'da diğer şârihlere yönelttiği tenkitler, Sûdî'nin sadece Farsçadaki hünerini sergilemekle kalmayıp akranlarından üstün olduğuna dair inancını da gösterir niteliktedir. Şârih Bosnevî'nin, kendisine rakip gördüğü için alt etmeye çalıştıklarından biri, Farsçaya vukufiyeti nedeniyle Sultan III. Murat'ın teveccühünü kazanan Şem'î'dir. *Şerh-i Dîvân-ı Hafız*'da Sûdî'nin ağzından nakleildiğine göre bu ikili arasında şöyle bir tartışma olmuştur: Sûdî bir gün, Farsçada kendini çok mahir olarak gören Şem'î'nin yanına gider. Şârih o esnada kendisine çok güvenen bir dostuyla sohbet halindedir. Sûdî, Şem'î'nin “Bi-şud ki *yâd hoşêş bâd rûzgâr-ı visâl / Hod ân girişme kucâ ref t u ân 'itâb kucâ*” beytini yazıp “*yâd hoşêş*”deki *dâl*'in altına kesre koyduğunu, buna da “*yâdı hoş olsun*” şeklinde anlam verdiğini görür ve ibareye böyle bir anlamın

etmesinin sebebi kendisinin elsağ (peltek) olmasıdır. Elsağ nasıl ki telaffuz olarak “ı”yi “ğ”den ayıramıyorsa o da yazarken *sîn* ve *peltek se*'yi birbirinden ayıramamıştır. Hiç sözlük görmediysen *Şerh-i Mevâkıf*'daki, ‘Felsefelerin artıklarını yalar.’ ibaresini de mi görmedin? Demek ki *peltek seli lahs*'in *yalamak* anlamı, sadece Tokatlılar'a özgüdür. Her ne olursa olsun mektubunuzdan yine de istifade ettik.”

78Ahî Çelebi, Sadruşşerîa adıyla şöhret bulan *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı haşiye sebebiyle mektupta *Sadruşşerîa muhaşşisi* olarak anılmaktadır. Bkz. Özen, “Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu,” 163.

verilemeyeceğini iddia eder. Ona göre yâd'da tamlama yoktur ve ibarenin anlamı “yâdı hoş olsun” şeklindedir. Şem‘î bunu duyunca öfkесinden çıldırır ve küfrü, dinden çıkmayı dahi kabul edebileceğini ama bunu asla kabul edemeyeceğini belirtir. Sûdî bunun üzerine küfrünü Şem‘î'nin yüzüne vurmuyup “hata ettin” diyerek çıkar gider. Ertesi gün ikili karşılaştıklarında Şem‘î, Sûdî'ye hem kendinin hem de Sûdî'nin verdiği anlamın doğru olduğunu söyler. Sûdî bunun üzerine Şem‘î'nin “küfrü kabul ederim” sözüne gönderme yaparak o anlamın asla doğru olamayacağını vurgular.⁷⁹

İki şârih arasındaki bu atışmanın arka planında muhtemelen hamilik ilişkileri yatmaktadır. Çünkü saray; *Mesnevî*, *Gülîstan* ve *Bostân'ı* şerh için Şem‘î'yi görevlendirmiş ve Sûdî-yi Bosnevî'yi görmezden gelmiştir. Kendisini Şem‘î ve diğer şârihlerden üstün gören Sûdî'nin bu duruma içerlememesi kaçınılmazdır ki duyduğu bu kırgınlık *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'daki bir beytin şerhine yansımıştır. Şârih, devrin sultanının kendisine karşı ilgisizliğini mezkur beytin şerhinde dile getirerek ona şöyle sitem etmektedir: “Dedin veya dersin ki Hâfız, Şâh Mansûr'un hâtırından çıktı, yani padişah kendisini unuttu. *Sultan Murat, Sûdî-yi duâ-gûyunu unuttuğu gibi.*”⁸⁰

Dönemin iki gözde şârihinin bir diğer atışmasına ise *Şerh-i Bostân*'da rastlamaktayız. Buna göre Şem‘î'nin bazı kelimelere dair tespitlerine Sûdî itirazda bulunur. Şem‘î, kendini haklı çıkarmak için iddialarında ısrar edince Sûdî bu iddialarını ispat edecek deliller talep eder. Şem‘î, o an için aklına örnek gelmediğini, ama bu tür örneklerin yaygın olarak kitaplarda yazılı olduğunu söyleyerek kendisine bunları getireceğini söyler. Ancak, Şem‘î bu örnekleri bir türlü getiremez. Sûdî ise yirmi bir yıldır Şem‘î'den bu örnekleri beklediğini söylemek suretiyle onunla dalga geçer. Ayrıca Sûdî, bu fikirlerini bazı fesâhat erbabının yanında dile getirdiğini ve onların, “Bu tahkîki bu zamana dek sizden gayrı kimesne eylememiştir.” şeklindeki methiyelerine mazhar olduğunu belirtmektedir.⁸¹

Bu örneklerden Sûdî-yi Bosnevî'nin, Farsça bilgisiyle temayüz eden Şem‘î'yi yenilgiye uğratarak kendini yüceltmeye çalıştığı sonucuna ulaşmak zor değildir. Belki de Sûdî, dönemin sultanı

79 İbrahim Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslup Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler,” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2012/2): 22-23.

80 Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği,” 24.

81 Kaya, “Sûdî'nin Şerh-i Gülîstan'da Şem‘î'ye Yönelttiği,” 23.

III. Murat'a, Mesnevi şerhini yanlış kişiden istediği ve Şehzade Mehmed'i de yanlış hocaya teslim ettiği şeklinde mesaj vermeye çalışmaktadır.

SONUÇ

Son dönemlerde özellikle biyografik ve otobiyografik metinler üzerindeki çalışmalar telif sürecinin bir tür arka planı sayılabilecek müellife de ışık tutmaya başlamıştır. Bu makale böyle bir amaçla kaleme alınarak müellife odaklanmayı denemiş ve klasik dönem metinlerinde fakir, hakir ve kemter olarak karşımıza çıkan müellifin, dolaylı yollardan kendini yüceltip yüceltmediği üzerinde durmaya çalışmıştır. Bu bağlamda klasik metinlerin ferâğ kayıtları, sebab-i telif kısmı ve müellifin kendi üstünlüğünü dile getirdiği bazı örnekler incelenmiş ve aşağıdaki hususlar dikkate değer bulunmuştur:

- i. Ferâğ kayıtlarında, müellif tarafından “telif sürecinin kısalığı” ve “eserin herhangi bir kaynağa müracaat etmeksizin irticalen kaleme alındığı” hususları özenle vurgulanmaktadır. Telifin kısacık bir zamana sığması, zor bir işi kısa sürede yapmak anlamına geldiğinden müellifin kabiliyetine işaret edip onu yüceltmektedir. Gönlüne dolanı irticalen yazmak ise sufiler nezdinde kıymeti tartışmasız olan ledünnî ilimle ilgilidir. Sufi çevrelere göre Cenab-ı Hak, nefsini riyazet ve mücahede ile terbiye eden veli kullarının kalbine bu ilmi hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın ilham/ilkâ eder. Ledünnî ilim, kesbî ilim gibi çalışmaya dayalı olmadığından zahmetli değildir. Üstelik eksiksiz ve mükemmeldir. Sufinin herhangi bir kaynağa ihtiyaç duymadan gönlüne dolanı yazması onun ledünnî ilme sahip olduğunun göstergesidir. Bu durum da onun için bir yüceltme imgesidir.
- ii. Klasik metinlerin sebab-i teliflerindeki bazı hususları da müellifin kendini övmesi/yüceltmesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu noktada sebab-i teliflerde nakledilen, eserin “talimat”la yazıldığı şeklindeki rüya hikayeleri, müellifin *ehl-i keşften* olduğunu göstermesi bakımından yüceltici bir imgedir. Diğer taraftan, eserin bir dostun ısrar yahut teşvikiyle yazıldığı şeklindeki notlar da, entelektüel birikimine işaret ettiği için müellifi yüceltici mahiyettedir. Telif zorlayıcı diğer bir figür ise ilmî/edebî tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu tür tartışmalar-

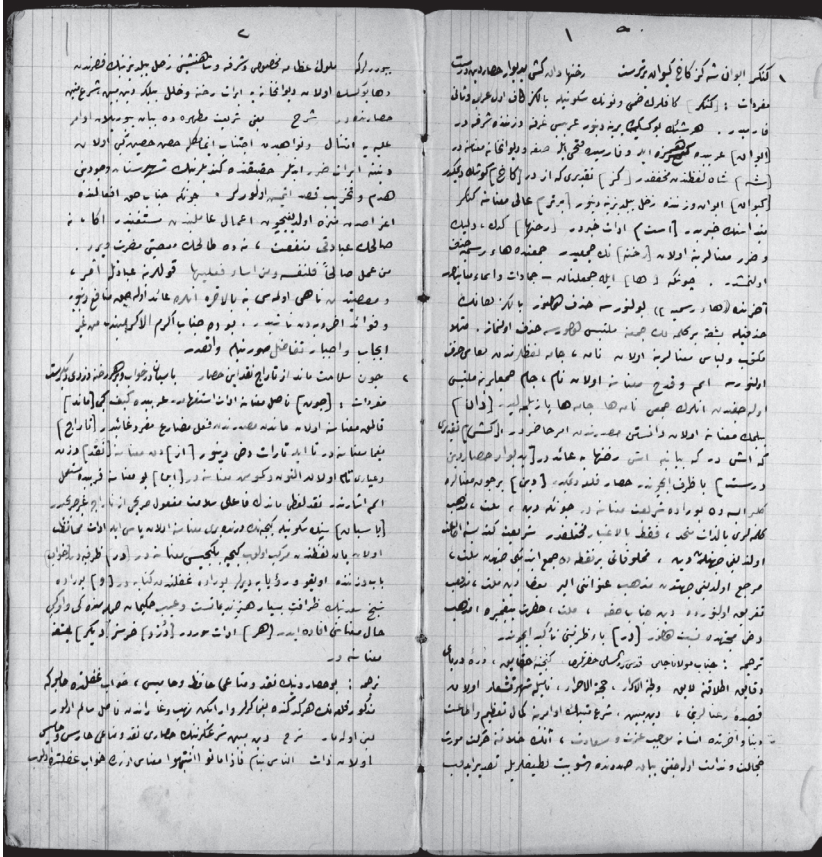
da müellifin üstün nitelikleri bizzat tartıştığı kişiler tarafından dile getirilip müellif yüceltilmektedir. Tartışmada kendisi için sarf edilen bu övücü sözlerin müellif açısından ne kadar önemli olduğunu, rakiplere cevap olarak yazılan esere bu sözlerin –yine müellif tarafından- satır satır işlenmesinden anlayabiliriz.

iii. “Sebeb-i teliflerde anlatılan bu hadiseler gerçekten vuku bulmuş mudur, yoksa müellif dolaylı yoldan kendini yüceltmek için böyle hikayeler mi kurgulamaktadır?” tarzındaki sorular, bu makalede yapıldığı gibi, kısıtlı örnekler üzerinden basit akıl yürütmelerle değil, ancak klasik metinlere daha fazla yoğunlaşmayla cevabını bulabilecektir.

iv. Son olarak müellifin hasımlarıyla olan mücadelesini anlatan bazı metinlerde, rakibin hatalarını afişe ederek onu ilmen mağlup etmenin müellif için ciddi bir prestij olduğu görülmüştür.

Bahsi geçen tüm bu hususlar çalışmamızda örnek metinler eşliğinde işlenmiş olmasına rağmen konunun muğlaklıktan tamamen arındırıldığını ve varılan yargıların teklif ya da iddia olmaktan öteye geçebildiğini söyleyebilmek kolay değildir. Bunların lehinde ya hut aleyhinde yazılacakların bu tür belirsizlikleri gidereceği inancındayız.

EK: TUHFETÜ'L-EBRÂR: MİLLÎ KÜTÜPHANE 06 MİL YZ B 1054, 1a-1b



KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. "Edebiyatta Metodoloji Açısından Elyazmaları ve Nâdir Eserler Üzerine Notlar-I." *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (1987): 1-48.
- Abdullah-ı Bosnevî. *Tecelliyâtu Arâ'isü'n-Nusûs*. 2 cilt. İstanbul: Matba'a-yı Âmire, 1290.
- Abdülmeccid-i Sivâsî. *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, 1367/3.
- Abdülmeccid-i Sivâsî. *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 1755/16.
- Arslan, Sami. "Der-kenârın Gölgesinde: Cârullah Efendi'nin Tasavvuf Kitaplarına Düştüğü Notlar." *Osmanlı Kitap Kültürü- Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, 205-54. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Aynur, Hatice. "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü." *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, haz. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu, 19-55. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Bilgin, Orhan. "Ferâğ Kaydı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12: 354-56.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayımtâbî'nin el-Kevâkibü'l-Muzî'e fi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye Adlı Risalesi ve Tahlili: Üç Hadis Üç Hakikat." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017): 355-92.
- Çelebi, İlyas. "Rüya." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 306-309.
- Demirtaş, Faruk Kadri. "Harnâme." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (1949): 369-87.
- Ebussu'ûd Kayserî. *Şerh-i Mesnevî*. Süleymâniye Kütüphanesi, Serez 1463.
- Elger, Ralph and Köse. Yavuz. *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Erdem, Hüsamettin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gel, Mehmet. "Kanûnî Devrinde Müftî ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir Hücet-i Şer'iyye İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması." *Osmanlı Araştırmaları* XLII (2013): 53-91.
- "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlhâm Tartışmasına Dair Bir İnceleme." *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 115-77.

- Gündoğdu, Cengiz. "Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002): 27-46.
- İbn Kemal. *Derbeyân-ı Yâ'yye Merhûm Kemâl Paşazâde*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4751.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadık Bir Göcen, Şerh-i Nazm-ı Ahmed*. Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Karahan, Abdülkadir. *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Kaya, İbrahim. "Südü'nin Şerh-i Gülistan'da Şem'î'ye Yönelttiği Dilbilgisi, Üslûp Yanlışı ve Nazım Şekilleriyle İlgili Eleştiriler." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012): 21-44.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. Haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4 cilt. Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Kortantamer, Tunca. "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi." *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8 (1994): 1-10.
- Kuru, Selim S. ve Murat Umut İnan. "Reintroducing Hafez to Readers in Rum: Sudi's Introduction to His Commentary on Hafez's Poetry Collection." *Journal of Turkish Studies Festschrift in Honor of Walter G. Andrews III*, 35 (2011/1): 11-34.
- Küçük Hâfız Mustafa Efendi. *Nüzhetu'l-Uşşâk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 137/1, 1b-89a.
- Lâmi'î Çelebi. *Hall-i Muammeyât-ı Mîr Hüseyin*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 480/1.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye*. Haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Mecdi Mehmed Efendi. *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Amîkî. *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 330/3.
- Mengi, Mine. "Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtif." *Osmanlı Araştırmaları XXV* (2005): 187-201.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Kaside-i Süleyman*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 1b-34a.

- Niyazioğlu, Aslı. "On Altıncı Yüzyıl İstanbul'unda Halveti-Sünbülî Şeyhlerinin Rüyalari ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı." *Doğu Batı* 53 (2010): 21-35.
- Okay, Orhan ve Hüseyin Ayan. *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. 3. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Özen, Şükrü. "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinân'ın Mektubu." *Osmanlı Araştırmaları* XXXVIII (2011): 161-92.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003): 245-81.
- Salâhuddîn-i Uşşâkî. *Nutk-ı Eşrefzâde Şerh-i Salâhî Abdullâh Efendi*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 832/1.
- Salâhuddîn-i Uşşâkî. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi 503, 30a-31b.
- Sûdî Mustafâ Bosnavî, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*. 45 Hk 5180/1
- Taşköprülüzâde İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-numâniyye fî Ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Touati, Houari. *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Türer, Osman ve Cengiz Gündoğdu. "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûdla Alakalı İki Risalesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 601-39.
- Türer, Osman. "Harîrî-zâde'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Mugnî min Sırrı Hadîsi *Men Talebenî*." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5: 188-89.
- Yetkin, Mehmet Sabri. *Kefe-i Sabrî*. Milli Kütüphane, A 9211.
- Yilter, Sait. "Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (VI. cilt)." Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Yûsuf b. Ya'kûb. *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân Meşâyih-ı Halvetiyye*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 7307.
- Yûsuf Sinânüddîn. *Tadlîlü't-Te'vîl*. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3689, 1b-9a.
- *Tenbihü'l-Gabî fî-Rü'yeti'n-Nebî*. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye Matbaası, 1300.

**CHARACTERISTICS OF PRAISE IN CLASSICAL TEXTS:
HOW DO AUTHORS EXALT THEMSELVES?**

ABSTRACT

Classical-era texts, in addition to being instruments for transferring the information they carry to readers, also carry some features of their authors. One of these features is authors' exalting themselves by explicitly or implicitly emphasizing their abilities in their works. Although the writers of these texts ostensibly adopt a humble tone when speaking about themselves, using expressions like "I am poor, I am worthless," some expressions in the texts reveal that they also secretly exalted themselves. This study aims to determine specific expressions that can be treated as indicators of self-exaltation in classical texts. Within this study, this characteristic feature of the texts is discussed through specific examples from the *ferag* and *sebeb-i telif* sections of the manuscripts.

Keywords: *Ferag*, *Sebeb-i telif*, Exaltation, Praise, *Telif* process.