



LITERARY STUDIES

Literary Studies

eISSN: 3062-1690

<https://litstud.com/index.jsp>

Sayı/Issue: 2 (Mart/March 2025)

Yayıncı / Publisher

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Şafak Mah. 4291. Sok. No: 3/20 07220 Kepez/Antalya,
Türkiye
www.turkisharr.com - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

İletişim/Communication

literarystudiesinfo@gmail.com

Sayı Editörü / Issue Editor

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

Res.Assist. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Department of Exegesis

Mehmet Aslan – orcid.org/0000-0002-9308-6960
mehmetaslan.8863@gmail.com
Uşak Üniversitesi – <https://ror.org/05es91y67>
İlahiyat Fakültesi – Türk İslam Edebiyatı

Mehmet Aslan – orcid.org/0000-0002-9308-6960
mehmetaslan.8863@gmail.com
Uşak University – <https://ror.org/05es91y67>
Faculty of Theology – Turkish Islamic Literature

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo Üniversitesi– <https://ror.org/02hhwg43>
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwg43>
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Necdet Şengün – orcid.org/0000-0001-85-52-6910–
necdet.sengun@deu.edu.tr
Dokuz Eylül Üniversitesi - <https://ror.org/00dbd8b73>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Prof. Dr. Necdet Şengün – orcid.org/0000-0001-85-52-6910–
necdet.sengun@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University - <https://ror.org/00dbd8b73>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

Prof. Dr. Raşit Çavuşoğlu – orcid.org/0000-0002-7236-4896–
rasit.cavusoglu@ikcu.edu.tr
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/00dbd8b73>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Prof. Dr. Raşit Çavuşoğlu – orcid.org/0000-0002-7236-4896–
necdet.sengun@deu.edu.tr
İzmir Kâtip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

Doç. Dr. Yılmaz Öksüz – orcid.org/0000-0003-3543-4186–
yilmaz.oksuz@ede.edu.tr
Ege Üniversitesi - <https://ror.org/02eaafc18>
Birgivi İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Assoc.Prof., Yılmaz Öksüz – orcid.org/0000-0003-3543-4186–
yilmaz.oksuz@ede.edu.tr
Ege University - <https://ror.org/02eaafc18>
Birgivi Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

Doç. Dr. Okan Alay – orcid.org/0000-0003-3065-5705
okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe Üniversitesi - <https://ror.org/04kwvgz42>
Türk Dili

*Assoc. Prof. Dr. Okan Alay – orcid.org/0000-0003-3065-5705
okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe University - <https://ror.org/04kwvgz42>
Turkish Language*

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

İngilizce Dil Editörü/ English Language Editor

Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Alan Editörleri / Section Editors

Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'î Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'î University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages,
Department of Turkish Language and Literature*

Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

*Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi / Address all ethical issues to

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board



İndeksler/Indexing

	EuroPub Academic and Scientific Journals
	TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
	Cite Factor
	Adademic Resource Index
	Tomorrow's Research Today
	Directory of Open Access Scholarly Resources



Literary Studies

eISSN: 3062-1690

<https://litstud.com/index.jsp>

Sayı/Issue: 2 (Mart/March 2025)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Yusuf Açıkl Mahmut Memiş	Ali b. Ahmed el-Azîzî'nin <i>es-Sirâcü 'l-Münîr</i> Eserindeki Şerh Yöntemi <i>Commentary Method in Ali b. Ahmed al-Azîzî's al-Sirâj al-Munîr</i>	1-28
Harun Görücüler	İhsan Oktay Anar'ın Tiamat Romanının Northrop Frye'in Mit Sistematiği Açısından Çözümlemesi <i>Commentary Method in Ali b. Ahmed al-Azîzî's al-Sirâj al-Munîr</i>	29-43
Bilal Özel	Fahri Maden, Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli, Erdem Yayınları, İstanbul 2019, ss.136. <i>Fahri Maden, Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli, Erdem Yayınları, Istanbul 2019, pp. 136.</i>	44-46

Ali b. Ahmed el-Azîzî'nin es-Sirâcü'l-Münîr Eserindeki Şerh Yöntemi**Commentary Method in Ali b. Ahmed al-Azîzî's al-Sirâj al-Munîr***Yusuf Açikel^{1*} - Mahmut Memiş²**

¹ Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith Division, Isparta, Turkey

² Doktorant, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye
Doktoral student, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Hadith Division, Isparta, Turkey

* Corresponding author

Bu makale Doç. Dr. Yusuf AÇIKEL danışmanlığında hazırlanmakta olan "Azîzî'nin es-Sirâcü'l-Münîr Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği ve Şerh Yöntemi" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

¹ yusufacikel@sdu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5444-4641>

<https://ror.org/04fjte88>

² mahmutbattalgazi@sdu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4079-5314>

<https://ror.org/04fjte88>

Öz

İmam Süyûtî tarafından alfabetik tarzda tasnif edilen el-Cami'u's-Sağîr'in pek çok şerhi yapılmıştır. Bu doğrultuda incelememizin amacı el-Câmi'u's-Sağîr'in ilk dönem şerhlerinden olan el-Azîzî'nin kaleme aldığı es-Sirâcü'l-Münîr isimli eserindeki yöntemini tespit etmektir. Çalışmada tasviri ve tahlili bir yöntem benimsenmiştir. Tarafımızdan yapılan incelemeler neticesinde el-Azîzî'nin şerhini telif ederken çoğunlukla el-Alkamî'nin el-Kevkebû'l-Münîr'ini, el-Münâvî'nin et-Teysîr'ini ve hocası el-Hicâzî el-Vâ'iz'in Fethu Mevlâ'n-Nasîr'ini temel kaynaklar olarak kullandığı tespit edilmiştir. Diğer yandan el-Azîzî'nin es-Sirâcü'l-Münîr eserini, benimsediği yöneme binâen zengin içerikli şerh türünde değerlendirmek pekâla mümkündür. Zengin içerikli şerhlerde; farklı tarikleri zikretme, râvî tasarruflarını belirtme, sened tahlili ve tenkidi yapma, ricâl analizinde bulunma (cerhta'dil durumunu belirtme, isim, künye, lakaplar hakkında bilgiler verme), metinde geçen kelime ve kavramları sarf-nahiv yönünden tahlil etme; âyet, hadis ve Arap şiiri ile istişhâdda bulunma, fikhî ve kelâmî yorumlar yapma, sebeb-i vürûdu nakletme, rivâyetler arasındaki teâruzu giderme, hadisin anlamını bütünleme gibi yöntemler benimsenmiştir. el-Azîzî bu yöntemlerin çoğunu sıklığı farklı olmakla birlikte es-Sirâcü'l-Münîr'de uygulamıştır. el-Azîzî, hadislerin sıhhat derecelerini kısaca beyan etmekle birlikte sened tahlili ve tenkidinden kaçınmıştır. el-Câmi'u's-Sağîr'de senedlerin nakledilmemesi, es-Sirâcü'l-Münîr'in ana kaynaklarında sened tahlili ve tenkidine neredeyse hiç yer verilmemiş olması, el-Azîzî'nin de sened tahlili ve tenkidini yapmamasına neden olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, el-Azîzî, Şerh, Şerh Yöntemi, es-Sirâcü'l-Münîr

Abstract

Al-Jâmi' al-Saghîr compiled by al-Suyûtî in alphabetical order has been the subject of numerous commentaries. In this context, the purpose of this study is to determine the method used in the work named al-Sirâj al-Munîr written by al-Azîzî, which is one of the first period commentaries of al-Jâmi' al-Saghîr. A descriptive and analytical method was adopted in the study. As a result of the research, it has been determined that while composing his commentary, al-Azîzî primarily relied on three sources: al-Kawkab al-Munîr by al-Suyûtî's student Alqamî, al-Taysîr by al-Munâwî, and Fath Mawlâ al-Nasîr by his teacher Hijâzî Wâ'iz. On the other hand, it is possible to evaluate it as a type of commentary with rich content, based on the method adopted by al-Azîzî in his work. In commentaries with rich content, the following methods is adopted: Morphological and grammatical analysis of words and terms, citing Qur'anic verses, hadiths, and Arabic poetry for support, jurisprudential (fiqh) and theological (kalâm) interpretations, narrating the reasons for the hadith's occurrence (sabab al-wurûd), resolving contradictions between different narrations and completing abbreviated hadith texts. Al-Azîzî applied most of these methods in al-Sirâj al-Munîr, although their frequency varied. The fact that the chains of hadiths were not transmitted in al-Jâmi' al-Saghîr and that al-Azîzî's main sources focused on textual analysis and criticism led al-Azîzî to make very limited chain criticism and narrator evaluation.

Keywords: Hadith, al-Azîzî, Commentary, Commentary Method, al-Sirâj al-Munîr.

Research Article**History**

Received: 01.01.2025

Accepted: 26.03.2025

Date Published: 30.03.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Yusuf Açikel-Mahmut Memiş

Complaints

literarystudiesinfo@gmail.com

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2024- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Açikel, F.-Memiş, M. (2025). Ali b. Ahmed el-Azîzî'nin es-Sirâcü'l-Münîr Eserindeki Şerh Yöntemi, *Literary Studies*, 2, 1-28.

Giriş

İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadisleri kavrama faaliyeti Hz. Peygamber (s.a.s) hayattayken başlamıştır. Sahâbe Hz. Peygamber'in sözlerini anlayarak hayata tatbik etme konusunda hassasiyet göstermiştir. Hayatlarını Hz. Peygamber'in hadislerine göre şekillendirmeyi gaye edinen sahâbe hadisleri öğrenmeye gayret etmiştir. Onlar, bizzat kendilerinin Hz. Peygamber'den duymadıkları hadisleri ise birbirlerine nakletmek suretiyle telâfi etmeye çalışmışlardır. Hadis naklinin başlangıcı olarak kabul edilen bu süreçte çoğunlukla mana ile aktarım gerçekleşmiştir. Bu durum bütüncül yaklaşımın yitirilmesine, anlam kaybına ve eksik nakle yol açmıştır. Bu da sahâbe döneminde, metin tenkidinin zuhûruna neden olmuştur. Her ne kadar mana ile rivâyet bir yorumlama olsa da burada rivâyetin dışında bir yorumlama faaliyetinin olduğu söylenemez. Bu dönemde bilgi, yaşam ile iç içedir ve objektif bir uğraşı haline de henüz gelmemiştir. Bu nedenle rivâyetlere yaklaşım anlama ile sınırlı kalmış ve sözlü karakterde olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber ve hemen sonrasındaki dönemde anlama faaliyeti, kişisel gereksinimi karşılamaya yönelik olmuştur. (Türcan, 2020, s. 9-12) Hicri 75 yılına gelindiğinde dinî ve siyâsî gerekçelerle hadisler tedvîn edilmeye başlanmıştır. Tedvînle birlikte hadisleri anlama faaliyetinden yorumlamasına geçilmiştir. Hadis tedvîninin hemen akabinde tasnîf dönemi başlamış, yorumlama faaliyeti daha da artış göstermiştir. Yazılı kültüre geçişle birlikte zihinlerdeki rivâyet etme yükü azalmış ve hadisleri yorumlamaya daha fazla yoğunlaşmıştır. (Türcan, 2020, s. 16-17) Hadis tedvîn ve tasnîf döneminde rivâyetlerde anlaşılmayan hususları Hz. Peygamber ve sahâbeye sorma imkânın ortadan kalkmış olması, rivâyetlerin yorumlanmasını ihtiyaç haline getirmiştir. Tasnîf faaliyetinde, rivâyetlerin bir bab başlığı ile ilişkilendirilmesi, hadislerin farklı yönlerini görme ve bir bütünlüğe ulaşma amacı, tasnîfi anlama ve yorumlama ile ilişkilendirmeye imkân tanımıştır. (Türcan, 2020, s. 16-17; Karagözoğlu, 2020, s. 23.) Rivâyetleri bir bab altında toplama faaliyeti, İbn Abbâs dönemine kadar uzanmıştır. İlk musanniflerden olan İbn Cureyc (ö. 150/767) *es-Sünen*'ini bâblara ayırarak telif etmiştir. Onu daha sonra Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve Mâlik takip etmiştir. Belirtilmelidir ki başlangıçta fikhî gerekçelerle ve fikhın konularına göre şekillenen tasnîf edebiyatı hicrî III. asırdan itibaren fikhî özelliğini muhafaza etmekle birlikte kelâm, tefsîr, tasavvuf gibi alanlardaki ihtilâf konularını da yansıtmaya başlamıştır. Halku'l-Kur'ân meselesi, kader-kaza gibi kelâmî konular Ehl-i Hadis tarafından inceleme konusu edilmiş ve musannef türü eserlerde bu konularda bâblar ihdâs edilmiştir. Kur'ân tefsîrine ilişkin rivâyetler de bir araya getirilip Kitâbu't-Tefsir bölümleri oluşturulmaya başlanmıştır. Sûfî anlayışın zuhuruyla birlikte zühd ve rekâikle alâkalı bölümlere yer verilmiştir. Hadis tasnîf faaliyeti ile rivâyetlerin sıhhat tespiti hicrî IV. asrın sonlarına kadar beraber yürütülmüştür. el-Hattâbî (ö. 388/998) gibi bazı muhaddisler rivâyetleri anlama ve yorumlamaya yoğunlaşmışlardır. (Türcan, 2020, s. 17-29) Tasnîf faaliyeti ile garibu'l-hadis, ilelû'l-hadis, ricâlu'l-hadis, ihtilâfu'l-hadis, nâsih ve mensûha dair yaklaşımlar tasnîfle eş zamanlı gelişmiştir. Bu alanlarda müstakil eserler kaleme alınmış ve musannef türü eserlerin bazı bölümlerinde görülmüştür. (Türcan, 2020, s. 359)

Hicri IV. asır hadis şerhçiliğinin zuhûru olarak kabul edilmektedir. Belli bir kitap üzerine yazılan şerhlerin, ilk örnekleri bu zamanda telif edilmiştir. el-Hattâbî'nin, el-Buhârî ve Ebû Dâvud şerhleri ilk hadis şerhleri hüviyetindedir. Onu, yazdığı şerhi günümüze ulaşmayan Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin (ö. 402/1011) Buhârî şerhi takip etmiştir. (Karagözoğlu, 2020, s. 24.) Hicrî V. asır, Mâlik'in *el-Muvatta*'sı ve el-Buhârî'nin *es-Sahîh*'i üzerine yapılmış Endülüs şerhlerinin öne çıktığı dönemdir. Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 433/142) ve İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) el-Buhârî şerhleri; İbn Abdilberr ve Ebû'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Muvatta* şerhleri bu dönemin önde gelen çalışmalarıdır. (Karagözoğlu, 2020, s. 24.) VI. asırda *Sahîh-i Buhârî* ve *el-Muvatta* dışındaki

hadîs rivâyet kaynaklarının da şerh edilmeye başlandığı dönemdir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), et-Tirmizî'nin *Sünen*'i, (Köycü, 2016, s. 29) Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullah b. Halef'in (ö. 567/1172) en-Nesâî'nin *es-Sünen* 'i üzerine yaptığı şerhler ve el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim* ve Kâdî İyaz'ın (ö. 544/1149) *İkmâl*'i bu dönemin önde gelen diğer şerhleridir. (Karagözoğlu, 2020, s. 24.) en-Nevevî'nin VII. asırda *el-Minhâc* isimli çalışması dikkat çekmiştir. en-Nevevî Endülüs-Kuzey Afrika eksenli gelişen *Sahih-i Müslîm* şerhlerine önemli katkılar sunmuştur. (Karagözoğlu, 2020, s. 24.) *Kütüb-i Sitte* üzerine şerhler yapılmaya VIII. asırda devam edilmiştir. Moğultay b. Kılıç'ın tamamlayamadığı Ebû Dâvûd ve İbn Mâce şerhleri, Kirmânî'nin *el-Kevâkibu'd-Derârî*'si ve İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) İbn Mâce ve en-Nesâî şerhleri dönemin önde gelen çalışmalarıdır. (Karagözoğlu, 2020, s. 25) Memlûk Dönemi Kâhire şehri IX. asırda *Sahih-i Buhârî* şerhleri ile bilinmektedir. İbn Hacer ve Bedruddîn el-Aynî dönemin önde gelen şârihleridir. Hadîs şerhçiliği X. asır ve sonrasında tedricen azalmaya başlamıştır. (Karagözoğlu, 2020, s. 25) Ancak hicrî X. ve XI. asırlar *el-Câmi 'u's-Sağîr*'in şerh edilmesi açısından zirve dönemdir. el-Alkamî (ö. 969/1561-1562), el-Münâvî (ö. 1031/1622), el-Hicâzî el-Vâ'iz (ö. 1035/1627) ve el-Azîzî (ö. 1070/1660) bu dönemin önemli *el-Câmi 'u's-Sağîr* şârihleridir.

İbn Hacer, el-Aynî gibi hadîs ilminin önde gelen âlimlerinin yaşadığı kültür ve medeniyetin beşiği sayılabilecek Mısır'da yaşamış olan muhaddis Alî b. Ahmed b. Nureddîn el-Azîzî, Celaeddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505), alfabetik tarzda tasnîf etmiş olduğu, 10.000 kûsür hadîs ihtiva eden *el-Câmi 'u's-Sağîr fî Hâdisi'l-Beşiri'n-Nezîr* adlı eserine şerh yazmıştır. Süyûtî'nin bu eseri, tasnîfinin ardından kısa sürede özellikle ilmi muhitte rağbet görmüş; es-Süyûtî'nin öğrencileri el-Ermeyûnî (ö. 958/1551) ve el-Alkamî gibi birçok muhaddis tarafından şerh edilmiştir. el-Azîzî'nin, el-Alkamî'nin *el-Kevkebü'l-Münîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşiri'n-Nezîr*'ini, el-Münâvî'nin *et-Teyisîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşiri'n-Nezîr*'ini ve hocası el-Hicâzî el-Vâ'iz'in *Fethu Mevlâ'n-Nasîr bi Şerhi Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşiri'n-Nezîr*'ini merkeze alarak telif ettiği *es-Sirâcü'l-Münîr* adlı eseri, tafsilattan uzak; özlü ve sade anlatıma sahiptir. Tafsilatlı anlatım, bağlamdan uzaklaşarak okuyucuda zihin karışıklığı ve bıkkınlığa yol açabilir. Aynı şekilde aşırı icazî anlatımda da anlamda kapalılık oluşturma, iletilmek istenen mesajı beyan edememe gibi menfi yönler vardır. Müellif bu iki uçtan uzak durarak dengeli ve özlü bir anlatım benimsemiştir.

Hadîs uzmanı Zîşan Türcan şerhleri fikhî, tasavvufî, isnâd ve ricâl değerlendirme ağırlıklı, zengin içerikli olmak üzere dörde ayırmıştır. *Me'âlimu's-Sünen*, *el-İstizkâr*, *el-Müntekâ*, *el-Mu'lim*, *İkmâlu'l-Mu'lim*, *Âridatu'l-Ahvezî*'yi fikhî; *Behcetü'n-Nufûs*'u tasavvufî; *et-Temhîd*'i ricâl değerlendirme ağırlıklı; *el-Mihâc*, *Fethu'l-Bârî*, *Umdetu'l-Kârî*, *A'lamu's-Sünen*, İbn Battâl ve el-Kirmânî'nin şerhlerini zengin içerikli şerhlere örnek vermek mümkündür. (Türcan, 2020, s. 6). *es-Sirâcü'l-Münîr*'de fikhî değerlendirmelere çok kısa ve sade değinilmiş, tasavvufî yorumlara neredeyse hiç yer verilmemiştir. Her ne kadar isnâd ve ricâl değerlendirmelerine az yer verilmiş olsa da içerdiği diğer yöntemler sayesinde *es-Sirâcü'l-Münîr* zengin içerikli şerh olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada, el-Azîzî'nin eserinde benimsediği şerh yöntemi tespit edilmeye gayret edilmiştir. Araştırmamızın amacı ülkemizde hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan *es-Sirâcü'l-Münîr*'in el-Alkamî, el-Münâvî, el-Hicâzî el-Vâ'iz'in şerhleriyle münasebetini ve bu şerhlerin el-Azîzî'ye olan etkisini ve *es-Sirâcü'l-Münîr*'in *el-Câmi 'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhleri arasındaki konumunu tespit etmektir. Belirtmekte fayda var ki ülkemizde *el-Câmi 'u's-Sağîr*'in herhangi bir şerhi üzerine de şerh metodunu tespit noktasında bir çalışma yapılmamıştır. Binâenaleyh bu çalışma *el-Câmi 'u's-Sağîr*'in ilk dönem şârihlerinin eserlerinde benimsediği yöntemler hakkında da genel bir fikir vermektedir. Zira el-Azîzî, belirtileceği üzere el-Alkamî, el-Münâvî, el-Hicâzî el-Vâ'iz şerhlerinin karakteristik özelliklerini önemli ölçüde eserine yansıtmıştır. Diğer yandan *es-*

Sirâcü'l-Münîr'deki şerh yöntemi tespit edilirken diğer zengin içerikli şerhlerle mukayesesi de yapılmış, farklılıkları ve ortak yönleri ortaya konmuştur.

Araştırmanın temel kaynakları el-Alkamî, el-Münâvî, el-Hicazî el-Vâ'iz ve el-Azîzî'nin şerhleridir. Bunun dışında *es-Sirâcü'l-Münîr*'in zengin içerikli şerh özelliklerini ne kadar taşıdığı ve hangi yönden farklılaştığını tespit etmek için, Zîşan Türcan'ın *Hadîs Şerh Geleneği* isimli çalışmasından da istifade edilmiştir.

İncelemede tahlilî ve tasvîrî bir yöntem benimsenmiştir. *es-Sirâcü'l-Münîr* tetkik edilerek müellifin zengin içerikli şerhlerde benimsenen yöntemleri uygulayıp uygulamadığı tespit edilmeye çaba sarf edilmiştir. Çalışma boyunca elde edilen bulguların somutlaştırılması için makalenin sınırları göz önüne alınarak incelenen her konu için en az birer örnek verilmiştir. Ayrıca müellifin söz konusu yöntemi kullanma sıklığı da beyan edilmeye özen gösterilmiştir.

el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Hicazî el-Vâ'iz'in şerhlerini harmanlayarak eserini telif eden el-Azîzî'nin şerh yönteminin ele alındığı bu çalışmada, öncelikle el-Azîzî'nin biyografisine yer verilmiştir. Daha sonra *es-Sirâcü'l-Münîr*'in temel kaynaklarıyla münasebeti tetkik edilmiş, akabinde zengin içerikli şerhlerin karakteristik özellikleri dikkate alınarak el-Azîzî'nin şerh yöntemi belirlenmeye çalışılmıştır. Buna binâen zengin içerikli şerhlerde uygulanan metinlerin içerik tahlili, âyet, ve Arap şiiri ile istişhâd, kelâmî ve fikhî yorumlar, rivâyetler arasında görülen ihtilâfî giderme konuları incelenmiştir. Bu doğrultuda el-Azîzî'nin şerh yönteminin tespitinden önce biyografisinin bilinmesinin, onun düşüncelerini anlama noktasında katkı sağlayacağı düşünülerek el-Azîzî'nin hayatı ile başlanılmıştır. Biyografik eserlerde el-Azîzî hakkına nakledilen bilgiler şu şekildedir:

1. Alî b. Ahmed el-Azîzî'nin Hayatı

Biyografik eserlerde tam adı Alî b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Nureddîn el- Azîzî el-Bûlâkî eş-Şâfiî olarak zikredilmiştir. Tabakât kitaplarında el-Azîzî'nin çokça eser telif ettiği ifade edilmesine rağmen hayatı hakkında çok sınırlı bilgiler verilmiştir. Mısır'da el-Azîziye'ye bağlı Bûlak köyünde dünyaya geldiği belirtilmiş fakat hangi tarihte doğduğu zikredilmemiştir. (ez-Ziriklî, 2002, 8/242) Hicrî 1070 yılında Mısır'da Bûlak'ta vefat ettiği ve oraya defnedildiği ifade edilmiştir. (Bağdatlı İsmail Paşa, ts. 14/156) “el-Azîzî” olarak nisbetlenmesi, Mısır'ın doğusundaki bir bölgenin (köyün) adı olan el-Azîziye'den dolayı olduğu ifade edilmiştir. (ez-Ziriklî, 1423/2002, 8/241) el-Azîziye köyü, adını Aziz b. Ma'z'dan almıştır. (Ali Paşa Mübârek , 1999, 2/326)

1.1. İlmî Kişiliği

el-Azîzî'nin ilme iştîyâkı, ahlâkı, karakteri ve takvâsı birçok İslâm âlimi tarafından övülmüştür. el-Muhibbî (ö. 1111/1699) el-Azîzî'yi, imâm, fakîh, muhaddis, itkân sahibi (titiz), zeki, çabuk ezberleyip zor unutan, düzenli ilim öğrenen, çokça tilâvet eden, herkesin sevgisini kazanmaya gayret eden, mütevâzi, çokça ilimle meşgul olan, hadîs ehlini çok seven, güzel ahlâklı biri olarak nitelemiştir. (el-Muhibbî 1964, 3/201)

1.2. Mezhebi

el-Azîzî, Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Her ne kadar bu bağlılığını *es-Sirâcü'l-Münîr*'de açıkça belirtmemiş olsa da onun Şâfiî mezhebine intisabına dair pek çok karine bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tabakât kitaplarında el-Azîzî'nin tam adına bakıldığında, müelliflerin onu Şâfiî mezhebine nispet ettiği görülmektedir. İkincisi, aşağıda da belirtileceği üzere Şâfiî mezhebinin önde gelen fakihlerinin eserleri üzerine yapmış olduğu haşiyeler onun Şâfiî mezhebine mensubiyetine işaret etmektedir. Üçüncüsü şerhinde fikhî konularda hep Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih etmesidir. Dördüncüsü, Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden söz ederken “ashâbımız” tabirini kullanmış olmasıdır. el-Azîzî'nin bu mezhebi benimsemesinde ilerleyen sayfalarda belirtileceği üzere hocalarının Şâfiî mezhebinden olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

el-Azîzî akide açısından da hangi mezhebin görüşlerini benimsediğini beyan etmemiştir. Ancak *es-Siracü'l-Münîr* eserindeki görüşleri esas alındığında Eş'arî çizgisinde olduğu anlaşılmaktadır. Çok nadir olarak Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-936) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) isimlerini açıkça zikrederek görüşlerini nakletmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/212, 262, 351, 367) Bunun yerine daha çok "Ehl-i Sünnet mezhebi'ne göre..." şeklinde kullanımı tercih etmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/120, 251, 279, 301, 353, 2/39, 83, 203, 256, 3/45, 220, 264)

1.3. Hocaları

Tarih, tabakât ve biyografik eserlerde maalesef el-Azîzî'nin hocalarının kimler olduğu konusunda yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Tespit edildiği kadarıyla hocaları şunlardır:

1. Alî b. Yahyâ Nureddîn ez-Ziyâdî el-Mısrî eş-Şâfiî (ö. 1024/1615), el-Azîzî, *es-Siracü'l-Münîr* eserinde şeyhi olduğunu belirtmiştir. (el-Muhibbî, 1964, 3/195)

2. Ebû'z-Ziyâ Nûreddîn Alî b. Alî eş-Şebrâmellî el-Kâhîrî (ö. 1087/1676), el-Azîzî hem ondan ders almış hem de birçok şeyhten birlikte derslere katılmıştır. Diğer bir ifade ile ders arkadaşlığı yapmıştır. el-Azîzî, Şebrâmellî'den usûl ve fur'û dersleri almıştır. (el-Muhibbî, 1964, 3/195)

1.4. Öğrencileri

Yapılan araştırmalar neticesinde el-Azîzî'nin yalnızca bir öğrencisi tespit edilmiştir. O da Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Aselî b. Muhammed el-Acemî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Mısrî'dir. Hicrî 1014 yılında doğmuş ve 1084 vefat etmiştir. O, el-Azîzî ve el-Hicâzî el-Vâ'iz'in aralarında bulunduğu pek çok isimden ders almıştır. (el-Kettânî, ts. 1/116-177)

1.5. Eserleri

Tabakât kitaplarında el-Azîzî'nin yalnızca üç eserinin ismi nakledilmiştir. Zikredilmeyen eserlerinin âkıbeti ise meçhûldür. el-Azîzî'nin bahsi geçen üç eseri şunlardır:

1. *es-Siracü'l-Münîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*: Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-Sağîr* isimli eseri üzerine yaptığı şerhtir. (Serkis, 1346/1927, 2/236) Eserin el yazma nüshaları günümüze ulaşmış ve bu eserin birçok kez basımı yapılmıştır.

2. *Fevâidu'l-Azîziyye*: Şâfiî fakîhi İbn Kâsım el-Gazzî'nin (ö. 918/1512) yine Şâfiî fakîhi olan Ebû's-Şüca'nın (ö. 500/1107) fıkıh ilmine dair kaleme aldığı *Gâyetü'l-İhtisâr*'ı (*et-Takrîb, el-Muhtaşar*) üzerine yazmış olduğu şerh *Fethu'l-Karîbi'l-Mücîb fî Şerhi Elfâzi't-Takrîb (el-Kavlü'l-Muhtâr fî Şerhi Gâyeti'l-İhtisâr)* (Kallek, 1999, 20/105) üzerine yaptığı hâşiyedir. (Kehhâle, 1957, 7/24) Çalışmanın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

3. *Hâşiyetü 'ale Şerhi't-Tahrir*: Aynı şekilde Şâfiî fakihlerinden Zekerîyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) Veliyüddîn İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *Tenkihü'l-Lübâb* eserine yapmış olduğu *Tahrîru Tenkihü'l-Lübâb* ihtisar çalışmasına, el-Azîzî'nin yaptığı hâşiyesidir. (Kehhâle, 1376/1957, 7/24) Bu arada İbnü'l-İrâkî'nin *Tenkihü'l-Lübâb*'ı Şâfiî fakih Ebû'l-Hasan İbnü'l-Mehâmîlî'nin (ö. 415/1024) Şâfiî fıkıhına dair kaleme aldığı *el-Lübâb fî'l-Fıkıh*'ı isimli çalışmasının ihtisarıdır. (Kehhâle, 1957, 7/24) Kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

2. el-Azîzî'nin Ana Kaynaklarını Kullanım Yöntemi

Ana kaynaklar tabiriyle el-Azîzî'nin neredeyse her hadis şerhinde müracaat ettiği kaynaklar kastedilmiştir. Belirtmekte fayda var ki *es-Siracü'l-Münîr*'de aşağıda gelecek olan söz konusu üç temel kaynak dışında da başka eserlerden istifade edilmiştir. Ancak müellifin bu üç eser dışındaki kaynaklara yaptığı atıflar oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte el-Azîzî'nin temel kaynaklarıyla ilişkisini ortaya koymak, onun *es-Siracü'l-Münîr*'de benimsediği yöntemi anlamak açısından önemlidir. Bu eserler, el-Azîzî'yi yalnızca muhteva açısından değil, üslup

ve yöntem bakımından da etkilemiştir. *el-Câmi'u's-Sağîr*'in şerhlerinden olan el-Alkamî'nin (ö. 969/1561-1562) *el-Kevkebü'l-Münîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr'i*, el-Münâvî'nin *et-Teysîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr'i* ve Hicâzî Vâ'iz'in *Fethu Mevla'n-Nasîr bi Şerhi'l- Câmi'i's-Sağîr'i* el-Azîzî'nin şerhini kaleme alırken başvurduğu kaynakların başında gelmiştir. Ancak el-Azîzî, her eserden aynı tarz ve yoğunlukta istifade etmemiştir. Bu bakımdan el-Azîzî'nin, bu üç temel kaynakla ilişkisi ayrı ayrı ele alınmıştır.

2.1. el-Alkamî'nin *el-Kevkebü'l-Münîr*'i Kullanım Yöntemi

es-Süyûtî'nin öğrencisi olan el-Alkamî'nin kendine has yöntemi ile telif ettiği şerhi *Kevkebü'l-Münîr*'i, *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk şerhlerindendir. el-Azîzî şerhinde muhteva analizinde ilk olarak bu esere müracaat etmiştir. Şârihin *Kevkebü'l-Münîr*'e atıflarını sarîh ve ğayr-i sarîh olarak tasnif etmek mümkündür. Sarîh olan atıflarda el-Alkamî'nin ismini açıkça belirtilmiş, ğayr-i sarîhlerdeyse ismini belirtmeden ondan nakilde bulunmuştur. Müellif, en-Nevevî, İbn Hacer, ed-Demirî (ö. 808/1405) gibi âlimlerin görüşlerini naklederken de el-Alkamî'yi referans almıştır. Diğer bir ifade ile el-Azîzî, hangi âlimin görüşünü eserinde nakledeceğine el-Alkamî'nin eserine bakarak karar vermiştir. *el-Kevkebü'l-Münîr*'de hangi âlimin görüşü nakledilmişse el-Azîzî de o âlimlere eserinde atıfta bulunmuştur. el-Azîzî'nin bu yöntemi tercih etmesinin iki nedeni olabilir. Birincisi el-Alkamî'ye duyduğu saygı ve hürmettir. İkincisi de uzun metinleri referans gösterirken müellifin ihtisâr, taktî' yapma gerekliliğinin, kısa ve özlü metinlerde ise yorum yapma zaruretinin doğuracağı hatalar ve neticesinde kendisine yöneltilecek tenkitlerden kaçınma isteğidir. Ayrıca ihtisâr yapılırken ortaya çıkan hatalar, metnin yazarının iradesini yansıtmaması gerekçesi ile manevî bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. el-Azîzî'nin bu mesuliyeti almamak adına ihtisârdan kaçınmak gayesiyle Alkamî üzerinden birebir alıntılar yapmayı tercih etmiş olması da son derece muhtemeldir. Diğer yandan el-Azîzî, el-Alkamî'nin tafsilâtî ve uzun yorumlarını referans göstermekten sakınmıştır. Bunun muhtemel gerekçesi de ihtisâr yapması durumunda ortaya çıkacak hatalardan çekinmesi, aynen nakilde bulunması halinde de eserinin uzayacağı kaygısı olduğu söylenebilir. Müellif, bu gibi durumlarda el-Münâvî'ye müracaat etmeyi tercih etmiştir. el-Azîzî bazı hadisleri her iki eserden alıntılar yaparak açıklamıştır.

el-Alkamî şerhinde, bütün hadisleri tek tek açıklamayı tercih etmemiştir. Bunun *el-Câmi'u's-Sağîr*'in muhtevasından kaynaklandığı söylenebilir. Alfabetik tasnifle telif edilmesinden dolayı bazen aynı anlama delâlet eden hadisler art arda gelebilmektedir. “أَفْسِ السَّلَامَ” “*Selâmı yay*” (es-Süyûtî, ts. 78-79) rivâyeti buna misaldir. es-Süyûtî, bu rivâyette aynı muhtevaya sahip art arda beş haber nakletmiştir. Ana konu bu rivâyetlerde selam olmakla birlikte her rivâyette farklı konular da vardır. el-Alkamî bu haberleri tek tek şerh etmek yerine yalnızca “selâmı yayın” rivâyetini şerh etmiştir. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 176b.) Buna mukabil el-Azîzî, hadislerin tamamını bazen tafsilâtî bazen de kısa ve öz olarak şerh etmiştir.

el-Câmi'u's-Sağîr'in alfabetik olarak tasnif edilmesinden dolayı bazen de bir harf veya kelime farklılığından dolayı neredeyse aynı lafızlara sahip olan ve aynı konuyu ihtiva eden iki hadis, farklı harflerle başlamasından dolayı muhtelif yerlerde tahrîc edilmiştir. “آيَةُ الْمُنَافِقِ...” (es-Süyûtî, ts. s. 8) ve “... فِي الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ” (es-Süyûtî, ts. s. 367) rivâyetleri bu duruma misaldir. İlk rivâyet Arap alfabesindeki “elif” harfinde, diğeri “fe” harfinde tahrîc edilmiştir. el-Alkamî, ilk hadisin şerhini tafsilâtî yapmasına karşın, (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 7a) İkinci hadîste “Bu konuda gerekli sözler aynı manayı ihtiva eden ‘آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ’ hadîsinde geçmişti.” açıklamasını yaparak tekrar şerh etme lüzumu görmemiştir. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 7a) el-Azîzî de ilk hadîsi tafsilâtî şerh edip, (el-Azîzî, ts. 1/15) ikincisini bir cümle ile kısaca şerh etmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/388) Ayrıca el-Alkamî bütün hadisleri de tahrîc edip şerh etmemiştir. Bu durumda el-Azîzî, el-Münâvî'yi kaynak alarak hadisleri açıklamayı tercih etmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/15)

el-Kevkebü'l-Münîr zengin içerikli şerhler arasında sayılabilir. Her ne kadar sened tenkidi noktasında zengin içerikli şerhlerden farklı bir yöntem izlense de muhteva analizinde önemli ölçüde uyum sağlamaktadır. Eserde, tafsilatlı sened tenkidine neredeyse hiç yer verilmemiş, bazı rivâyetlerin yalnızca sıhhat derecesi belirtilmiştir. el-Alkamî çoğunlukla da es-Süyûtî'nin haber hakkındaki görüşünü nakletmekle yetinmiş, nadiren kendi kanaatini beyan etmiştir. el-Azîzî ise her hadîsin sıhhat derecesini belirtmiş, sened tenkidi ve ricâl değerlendirmesinde bulunmamıştır. el-Alkamî'nin eserinde tasavvufî bakış açısı ile hadîsleri yorumlama eğilimi de mevcut değildir. Müellifin, bu şerhte zengin içerikli şerhlerin karakteristik özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Buna binâen el-Alkamî muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs, şiirle istişhâd etme; rivâyetler arasındaki teâruzu giderme, kelime ve kavramı sarf ve nahiv açısından tahlil etme, fikhî ve kelâmî yorumlar da bulunma gibi zengin içerikli şerhlerde kullanılan (Türkan, 2020, s. 221-292) yöntemlere yer vermiştir. Bu yöntemlerin *el-Kevkebü'l-Münîr*'de kullanım yoğunluğu ve misalleri şu şekildedir:

Zengin içerikli şerhlerde görülen hadîs metninde geçen kelimeleri dil bilgisi yönünden inceleme ve anlamlarını açıklama, (Türkan, 2020, s. 221-292) el-Alkamî'nin sıklıkla başvurduğu yöntemlerdendir. “... انتموما ... بالزيت” *“Zeytin yağını katık edinin...”* (İbn Mâce, ts. “Et’ime”, 34) rivâyetindeki “انتموما” lafzının “” ekmekle yenilen şey” olarak açıklaması (el-Alkamî, 4830, vrk. 7a), el-Alkamî'nin rivâyette geçen kelimelerin anlamlarını açıklamasına örnektir. Aynı şekilde “اكثرُوا ذكر هاذم الذات: الموت” *“Tüm lezzetleri kesip koparan ölümü çokça hatırlayın”* (et-Tirmizî, ts, “Zühd”, 4; Ahmed b. Hanbel, 2001, 13/302) rivâyetindeki “الموت” kelimesi hakkında “Bu kelime atf-ı beyan olarak mecrûr, mahzûf mübtedanın haberi olarak merfû’ ve ‘kast ediyorum’ fiilinin takdiriyle mansûbtur.” (el-Alkamî, 4830, vrk. 143b) açıklaması, el-Alkamî'nin kelimeleri i’rab açısından nasıl incelediğine örnektir.

el-Alkamî zengin içerikli şerhlerin diğer bir özelliği olan muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs ve Arap şiiri ile istişhâdda bulunma (Türkan, 2020, s. 221-292) yöntemlerinden de yararlanmış. Müellif, “Bizler ve münâfıklar arasını ayıran alâmet, onlar (gelmeye) güç getiremediği yatsı ve sabah namazlarına gelmektir” (Mâlik, 2005, “Sehv”, 17) haberinde namazların münâfıklara ağır geldiğini “Verdiklerinin kabul olunmasına engel olan, Allah’ı ve Peygamberi’ni inkâr etmeleri, namaza tembel tembel gelmeleri, isteksiz vermeleridir.” (Tevbe Sûresi, 9/54) âyetiyle istişhâd etmiştir. (el-Alkamî, 4830, vrk. 7a) Aynı şekilde “Tarlana (eşine) dilediğin şekilde yaklaşabilirsin” (Ebû Dâvud, ts., “Nikâh”, 17) hadîsindeki tarla, ekin manasına gelen “حَرْثٌ” kelimesinin “eş, kadın” anlamına geldiğini, “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın.” (Bakara Sûresi, 2/223) âyetiyle açıklamaya çalışmıştır. (el-Alkamî, 4830, vrk. 7a) el-Alkamî, bu yöntemi eserinin başka yerlerinde de tatbik etmiştir. (Başka örnekler için bkz. el-Alkamî, 4830, vrk. 18b, 27a, 137b, 143a, 145b, 146b, 148a, 149).

el-Kevkebü'l-Münîr'de hadîsle istişhâd yöntemi çok sık olmayacak şekilde tatbik edilmiştir. el-Alkamî, “Allah’ım Perşembe gününün erken vakitlerini ümmetim için bereketli kıl.” (İbn Mâce, ts., “Ticaret”, 41) rivâyetini “el-Kazvinî, *Acâibu'l-Mahlûkât* eserinde dedi ki: Perşembe günü bereketli bir gündür. Özellikle de ihtiyaçların istenmesi ve sefere çıkmak için.” cümleleriyle şerh etmiştir. Şârih, Perşembe gününün, sefere çıkmak için en uygun zaman olduğunu da şu rivâyetle delillendirmiştir: “Hz. Peygamber sefere çıkacağı zaman yalnız Perşembe günü çıkardı.” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 25/59). el-Alkamî'nin şerhinde bunun dışında da bu yöntemin uygulandığı pek çok rivâyet bulunmaktadır. (el-Alkamî, 4830, vrk. 20a, 28b, 39b, 40b, 161a, 162a, 167b, 169b)

Zengin içerikli şerhlerin bir diğer yöntemi Arap şiiri ile istişhâd da *el-Kevkebü'l-Münîr*'de uygulanmıştır. Müellif " *Muhakkak ki Allah (c.c) bu ümmet için her yüz yılın başında dinini yenileyecek birini gönderecektir* " (Ebû Dâvûd, ts. "Melâhîm", 1) rivâyetini bir kısmını şu şiirle yorumlamıştır:

Bütün hamdler azametli olan, cömert ve Ehl-i Sünnet'e fazileti bahşeden Allah'a mahsustur.

Salât ve selâm kıyamete kadar unutulmayacak İslam dininin elçisi Muhammed'in üzerine olsun.

Muteber her hâfız tarafından nakledilen meşhûr haberlerde geldi ki:

Her yüzyılın başında Rabbimiz bu ümmet için gönderecektir.

Müctehid olması nedeniyle, insanlara doğru yolu gösterecek, dini çağın şartlarına göre yorumlayacak bir âlim...

el-Alkamî'nin es-Süyûtî'ye ait olduğunu belirttiği bu şiirin devamında, es-Süyûtî kendi yaşadığı döneme kadar olan bütün müçtehitlerin adını şiirde zikretmiştir. (el-Alkamî, 4830, vrk. 195b). el-Alkamî yoğun olmamakla birlikte Arap şiiri ile istişhâd bu örnekteki gibi eserinin muhtelif yerlerinde kullanmıştır. (Başka örnekler için bkz. el-Alkamî, 4830, vrk. 117a, 206a, 213a, 417b, 419b, 427b, 452a, 470b)

el-Alkamî şerhlerinin özelliklerinden biri olan fikhî yorumlara da yer vermiştir. O, Şâfiî mezhebine mensup olması nedeniyle rivâyetleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Müellif, "(*Yüzüğü*) gümüşten edinin ve (*ağırlığını*) bir *miskâle* tamamlamayın" (Ebû Dâvûd, ts. "Hâtem", 4) rivâyetinde bu tutumu sergilemiştir. el-Alkamî bu konudaki düşüncelerini " Sonuç olarak ashâbımız Şâfiîlere göre bakır, kurşun ve gümüşten yüzük edinmek '*Demirden dahi olsa yüzük arayıp bul*' sahih haberi nedeniyle kerahât olmaksızın mübâhtır." cümleleriyle ifade etmiştir. (el-Alkamî, 4830, vrk. 14b). el-Alkamî'nin fikhî yorumunda bulunduğu pek çok rivâyet vardır. (el-Alkamî, 4830, vrk. 7a, 8a, 11a, 14b, 19b, 21a, 33a, 35a)

el-Alkamî, şerhlerde kullanılan rivâyetler arasındaki teâruzu giderme yöntemini de kullanmıştır. "*Geceleyn namazınızın sonunu vitir yapınız*" (el-Buhârî, 2001, "Vitr", 4; Ahmed b. Hanbel, 2001, 8/332) ve "Hz. Peygamber gecenin başında, sonunda ve ortasında vitir namazı kıldı" (Müslîm, 1955-1956, "Salatü'l-Musâfirîn ve Kasruhâ", 745/1621; Ahmed b. Hanbel, 2001, 2/81) rivâyetleri arasında görülen çelişki buna misâl teşkil etmektedir. el-Alkamî'ye göre iki rivâyet arasında herhangi bir teâruz söz konusu değildir. Vitr namazının farklı zamanlarda eda edilmesi, şartların farklılaşması nedeniyledir. Hz. Peygamber'in vitir namazını gecenin ilk vaktinde kılması muhtemelen ağır, sancı sebebiyledir; bu namazı gecenin ortalarında kılması yolculuk sebebiyle olabilir; gecenin son vaktinde kılması da çoğunlukla o vakitte kıldığı içindir. (el-Alkamî, 4830, vrk. 24a) *el-Kevkebü'l-Münîr*'de aralarındaki teâruzun giderildiği başka örnekler de bulunmaktadır. (el-Alkamî, 4830, vrk. 24a, 136a, 153b, 157b)

Şerhlerde görülen kelâmî yorumları *el-Kevkebü'l-Münîr*'de de görmek mümkündür. el-Alkamî kelâmî yorumlarında Ehl-i Sünnet'in görüşleri doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur. "*Cebrâil bana geldi ve dedi ki: Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ölen kimsenin cennete gireceği ile ümmetini müjdele.*" (el-Buhârî, 2001, "Rekâik", 13) rivâyeti el-Alkamî'nin kelâmî yorumlarına örnektir. el-Alkamî'ye göre bu rivâyet, Mu'tezile ve Hâricilerin aksine büyük günah işleyenlerin ebedi cehennemde kalmayacaklarını benimseyen ehli hak için bir delildir. (el-Alkamî, 4830, vrk. 12a.) el-Alkamî'nin kelâmî yönünü yorumladığı bir diğer rivâyet de "*Kulun Rabbine en yakın olduğu an secde halinde olduğu zamandır. Bu nedenle (Secdede) duayı çokça yapın.*" (Müslîm, 1955-56, "Salat", 482/970) rivâyetidir. Ona göre Allah'a yakın olmakla kastedilen Allah'ın rahmet ve faziletidir. (Alkamî, 4830, vrk. 139a) el-Alkamî takdim edilen bu örneklerdeki gibi kelâmî yorumlarında genellikle sade ve öz bir anlatımı tercih etmiştir. (Başka örnekler için bkz. el-Alkamî, 4830, vrk. 6b, 12a, 17a, 21a, 22b.)

2.2. el-Münâvî'nin *et-Teysîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*'i Kullanım Yöntemi

es-Süyûtî'nin vefatından sonra ikinci nesilde yaşayan el-Münâvî'nin şerhleri, *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhlerindendir. el-Münâvî, mezkûr esere iki şerh yazmıştır. Birincisi *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*, diğeri de bu eserin muhtasarı olan *et-Teysîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr* isimli çalışmasıdır. Müellif, ihtisârda bulunurken bazı hâz ve değışiklikler yapmıştır. es-Süyûtî'ye yönelmiş olduğu birçok tenkidi *et-Teysîr*'e almamıştır. Bu tenkitleri tasnif etmek gerekirse:

a) Süyûtî'nin rivâyeti tahrîc eden muhaddisi ve hadîsin nakledildiği eseri, eksik ve fazla zikretmesi konusundaki tenkitler.

b) Hadîsi tahrîc eden âlimin, hadîsin sıhhati hakkındaki değerdirmesini nakletmemesi hakkında tenkitler.

c) Hadîslerin sıhhat derecesi konusundaki eleştiriler.

el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*'de bu eleştirileri es-Süyûtî'ye yönelmesine karşın, *et-Teysîr*'de bunları her zaman kaydetmemiştir. Hatta *Feyzü'l-Kadîr*'de verdiği sıhhat hükmünde değışikliğe gidip *et-Teysîr*'de daha düşük ya da daha üst mertebede sıhhat hükmü verebilmiştir. el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*'de hakkında sukût ettiği bir hadîsin hükmünü kimi zaman *et-Teysîr*'de zikretmiştir. Dolayısıyla el-Azîzî'nin el-Münâvî'nin hangi şerhini referans aldığıın tespiti çok önem arz etmektedir. el-Azîzî Mukaddimesinde el-Münâvî'den nakilde bulunduğunu belirtmiş ancak hangi şerhi olduğunu beyan etmemiştir. (el-Azîzî, ts. 1/2) Ancak şârihin Münâvî'den alıntılacağı cümleler ve sıhhat tespitleri mukayese edildiğinde el-Azîzî'nin *Feyzü'l-Kadîr*'den değil, *et-Teysîr*'den alıntıda bulunduğunu tespit edilebilmektedir. el-Alkamî'nin açıklama yapmadığı hadîslerde el-Azîzî, ilk olarak el-Münâvî'ye başvurmuştur.

el-Münâvî'nin her iki şerhi de zengin içerikli şerh kategorisindedir. Şârih, üslup ve muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs ve şiirle istişâdda bulunma; kelime ve kavramı sarf ve nahiv yönünden tahlîl etme, rivâyetlerdeki teâruzu giderme, nüsha farklılıklarını belirtme; fikhî ve kelâmî yorumlarda bulunma, metin içi ve dışı bilgilerden yararlanma gibi zengin içerikli şerhlerin karakteristik özelliklerini (Türçan, 2020, s. 221-292) şerhinde yöntem olarak benimsemiştir. Bunları örneklerle somutlaştırmak gerekirse:

“إذا رجع قلب المؤمن في سبيل الله تحانت خطايا كما يتحات عذق النخلة” “*Mümini kalbi Allah yolunda ızdırıp çektiği zaman hurma ağacının salkımı döküldüğü gibi günahları dökülür.*” (et-Taberânî, ts. 8/184; Ebû Nuaym, 1988, 1/367) rivâyetindeki “رجع” sözcüğünün “ızdırıp duymak, hareket etmek, “يتحات” kelimesinin “düşmek, dökülmek”, “عذق” lafzının “salkım” anlamına geldiğini beyan etmesi el-Münâvî'nin metinde geçen kelimeleri anlam yönünden açıklamalarına örnektir. (el-Münâvî, 2001, 1/467; el-Münâvî, 1987, 1/101). el-Münâvî'nin bu tarz açıklamalarının başka örneklerini her iki eserinde hemen hemen her hadîs şerhinde görmek mümkündür. Buna mukâbil yazarın i'rab açıklamaları, kelimelerin manalarını açıklamasına göre daha azdır. el-Münâvî “أسرعوا” “بالجنازة، فإن تلك صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن تلك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم” “*Cenâzeyi (taşımada) acele edin. Eğer o kimse sâlih biriyse, bu onun için hayırdır ve onu hayr olana daha önce ulaştırmış olursunuz. Eğer sâlih bir kimse değilse, onun için bu şer olur ve onu omuzlarınızdan indirip (kabrine) koyarsınız.*” (el-Buhârî, 2001, “Cenâze”, 50) rivâyetinde “فخير” sözcüğü için iki i'rab yönü olduğunu belirtmesi i'rab bakımından tahlîl etmesine örnektir. Birinci veçhe göre bahsi geçen kelime, haber olup mübtedası mahzûftur. Buna göre cümleinin takdiri “فَهُوَ خَيْرٌ” “O, hayırdır.” İkinci veçhe göre mübteda olup haberi mahzûftur ve cümleinin takdiri “فَلَهَا خَيْرٌ” “Onun için hayr vardır.” şekindedir. (el-Münâvî, 2001, 1/646; el-Münâvî, 1987, 1/152). Müellif, genel itibarıyla i'rab analizini kısa ve öz tutmaya gayret etmiştir. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/649, 723, 2/36, 68, 84; el-Münâvî, 1987, 1/153, 172, 183, 195, 201)

Muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs ve Arap şiirinden yararlanma da el-Münâvî'nin her iki şerhinde başvurduğu yöntemlerdendir. Nitekim “Sizden biriniz kurban ibadetini yerine getirdiğinde, kurbanından yesin.” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 15/36) rivâyetinde kişinin kendisine ait kurban etinden yemesini “Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedin.” (Hac Sûresi, 22/28) âyetini delil getirerek (istişhâd ederek) mendûb olduğunu ileri sürmüş olması buna misâl teşkil etmektedir. (el-Münâvî, 2001, 1/396; el-Münâvî, 1987, 1/113). Zengin içerikli şerhlerde olduğu gibi el-Münâvî de âyetle istişhâdı pek fazla tercih etmemiştir. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/396, 497, 456, 2/26, 40, 95, 136, 182; el-Münâvî, 1987, 1/113, 148, 168, 181, 185, 205, 219, 236).

el-Münâvî'nin, “Sizden biriniz namaz kıldığında ayakkabılarını giysin ya da çıkarıp ayaklarının önüne koysun, başkasına eziyet etmesin” (İbn Hibbân, 1987, 2/105) rivâyetinin şerhinde temiz olduğu takdirde ayakkabıyla namaz kılınabileceğini “Hz. Peygamber, ayakkabı ile namaz kılıyordu.” (et-Taberânî, ts. 7/64) rivâyeti ile istişhâd etmesi, el-Münâvî'nin hadîsle istişhâdına misâldir. (el-Münâvî, 2001, 1/390; el-Münâvî, 1987, 1/111). el-Münâvî'nin her iki şerhinde hadîs rivâyeti ile istişhâdda bulunması çok nadirdir. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/439, 502, 2/181, 252, 367; el-Münâvî, 1987, 1/129, 150, 236, 259, 294).

el-Münâvî'nin muhteva benzerliği sebebiyle başvurduğu bir diğer yöntem olan Arap şiiri ile istişhâdın her iki şerhinde çokça örneği bulunmaktadır. Nitekim “Aç gözlülükten sakının. Açgözlü olmak halihâzırda fakirliktr. Sizi özür dilemeye sevk eden konuşmalardan da sakının.” (et-Taberânî, ts. 7/369) rivâyetini şu şiirle açıklamıştır:

Hür köledir tamahkâr olursa.

Köle hürdür kanaatkâr olursa.

el-Münâvî, Hz. Alî'ye ait olduğunu ifade ettiği bu şiirle istişhâd ederek rivâyeti açıklamıştır. (el-Münâvî, 2001, 3/132; el-Münâvî, 1987, 1/407). el-Münâvî âyet ve hadîsle istişhâd yöntemine göre şiirle istişhâd yöntemini daha fazla uygulamıştır. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/54, 62, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86; el-Münâvî, 1987, 1/68, 174, 196, 222, 243, 245, 169, 279, 303, 305, 310, 361, 379, 382, 394, 403).

Şâfî mezhebinin benimseyen el-Münâvî, fikhî yorumlarını da bu minvâlde yapmıştır. Fikhî yorumları genelde sade ve öz yapmaya çalışmıştır. “Sizden biriniz istinca ettiğinde sağ eliyle yapmasın sol eliyle yapsın.” (İbn Mâce, ts. “Taharet ve Sünenühâ”, 15) rivâyetinin şerhinde el-Münâvî şu açıklamaları yapmıştır: İstinca İmâm eş-Şâfî ve Ahmed'e göre vâcib, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in iki görüşünden birine göre sünnettir.” (el-Münâvî, 2001, 1/275; el-Münâvî, 1987, 1/70). el-Münâvî, bu misalde mezhepler arası tartışmaya girmeden yalnızca âlimlerin görüşlerini nakletmiştir. el-Münâvî fikhî yorumlarda genellikle sade ve özlü bir anlatımı tercih etmiştir. (Konu hakkında diğer örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/57, 97, 107, 130, 145, 154, 159, 178, 209, 223, 233, 324; el-Münâvî, 1987, 1/85, 186, 255, 405, 411, 419, 438, 446, 486, 487, 491, 533, 2/6, 7).

el-Münâvî kelâmî yorumlarda Ehl-i Sünnet'in yolunu benimsemiştir. Ona göre 72 fırka rivâyetinde kurtuluşa eren fırka Ehl-i Sünnet'tir. (el-Münâvî, 1987, 1/179) Ona göre bid'atda Ehl-i Sünnet'in gittiği yol üzerine olmayan bozuk akidelerdir. (el-Münâvî, 1987, 1/388) Müellifin kelâmî yorumuna şu rivâyeti örnek vermek mümkündür: “İnsanlarda iki haslet vardır. Bu iki haslet onlarda küfürdür. Nesebe dil uzatmak ve ölüye feryad etmek” (Müslim, 1955-56, İmân, 67/131) Rivâyetteki küfr kelimesini el-Münâvî, kâfirlerin amelinden olup iyi insanların hasletlerinden olmamakla yorumlamıştır. (el-Münâvî, 2001, 1/151; el-Münâvî, 1987, 1/33) el-Münâvî kelâmî konuları ihtiva eden hadîsleri, bu rivâyetteki gibi kısa, öz ve sistematik olarak yorumlamıştır. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/60, 62, 149, 153, 182, 201, 212; el-Münâvî, 1987, 1/12, 34, 43, 48, 49-50, 410)

Şerhlerde kullanılan bir diğer yöntem, rivâyetler arasındaki teâruzu giderme, el-Münâvî'nin sıkça başvurduğu yöntemlerden biridir. Nitekim şârih, “Üç şey oruçlunun orucunu bozmaz: *Hacâmat, kusmak ve ihtilâm olmak*” (et-Tirmizî, ts. “Savm” 24) rivâyeti ile “*Hacâmatı yapan ve yaptıranın orucu bozulur*” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 14/373) rivâyeti arasındaki teâruzu, ikincisinin mensûh olduğunu belirterek gidermiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/312; el-Münâvî, 1987, 1/472) el-Münâvî her iki şerhinde bu yöntemi sistemli olacak derecede yoğun kullanmıştır. (Başka örnekler için bkz. el-Münâvî, 2001, 1/35, 49, 91, 110, 182, 282, 286, 294, 312, 431, 443, 490, 530, 538, 555, 2/32, 186, 205, 224, 225, 245; el-Münâvî, 1987, 1/104, 210, 410, 419, 420, 435, 446, 487, 505, 521, 526, 2/3, 10, 50, 78, 84)

el-Münâvî, isnad tahlili ve ricâl değerlendirmesine neredeyse iki şerhinde de yer vermemesi onun zengin içerikli şerhlerden farklılaştığı husustur. Belirtmekte fayda var ki şârih ihtisârda bulunduğu için tafsilâtta sakınmak ve sadeleştirmede bulunmak amacıyla *Feyzu'l-Kadîr*'de uyguladığı bu yöntemlerden bazılarını *et-Teysîr*'de bazen uygulamamıştır. Mesela *Feyzu'l-Kadîr*'de şiirle istişâdda bulunarak yorumladığı bir rivâyeti, *et-Teysîr*'de metin içi bilgilerle sınırlı kalarak yorumlamıştır. (el-Münâvî, 2001, 1/194; el-Münâvî, 1987, 1/35). el-Azîzî, *et-Teysîr*'den hem üslup hem de muhteva analizinde önemli ölçüde etkilenmiştir.

2.3. el-Hicâzî Vâ'iz'in *Fethu Mevlâ'n-Nâsîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr*'i Kullanın Yöntemi

Münâvî'nin şerhi gibi ilk dönem şerhlerinden olan *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*, el-Azîzî'nin hocası Muhammed el-Hicâzî b. Muhammed b. Abdullah el-Mısrî el-Vâ'iz el-Kalkaşendî, (ö. 1035/1626) tarafından kaleme alınmıştır. *el-Kevkebî'l-Münîr* ve *et-Teysîr*'e oranla daha tafsilatlı bir eserdir. Müellif i'rab ve kelimenin semantik analizine çok önem vermiş, tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur. Şerhin diğer bir özelliği, bütüncül yaklaşımı sağlamak açısından bir hadîsin *el-Câmiu's-Sağîr*'deki farklı rivâyetlerine işarette bulunmuş olmasıdır. Diğer tarîklerin ilk harfini zikrederek okuyucuyu farklı sayfalara da yönlendirmiştir. Müellif, hadîs sıhhat tespitini yaparken de özellikle zayıf hadîslerde şahit ve mutabaatı zikretmeye özen göstermiştir.

Fethu Mevlâ'n-Nasîr el-Azîzî'nin hadîs sıhhat tespiti konusunda müracaat ettiği kaynakların başında gelmektedir. Hatta *et-Teysîr* ile ilk sırayı paylaştığını söylemek mümkündür. Ancak ilginç olan bir durum var ki el-Azîzî, birkaç kelimenin i'rab ve mana analizi dışında metin şerhinde el-Hicâzî el-Vâ'iz'e müracaat etmemiş olmasıdır. Bunun muhtemel gerekçesi *Feyzu'l-Kadîr* gibi *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'in de tafsilatlı bir şerh olmasıdır. Bu ise beraberinde ihtisâr yapmanın zorluğunu ve sorumluluğunu getirmektedir. el-Azîzî, alıntılarında hata ve yanlışların önüne geçmek için çoğunlukla birebir alıntı yöntemini tercih edip uzun metinleri kendi cümleleri ile özetleme yöntemini tercih etmemiştir. Hicâzî Vâ'iz hadîs sıhhat tespitini ifade etme konusunda ise özgün bir yöntem geliştirmiştir. Hadîsin sıhhat derecesini, hadîsi nakletmeden belirtmiştir. Daha sonra genellikle şu sıralamayı takip etmiştir: Hadîs metni, kelime ve i'rab analizi, hadîsle aynı manayı taşıyan başka tarîklerinin ilk kelimesini zikretme, metni şerh etme, hadîsin sened ve rical tenkidi. el-Azîzî ise genellikle Hicâzî Vâ'iz'in hadîsin öncesinde zikretmiş olduğu hükmü nakletmiştir. el-Hicâzî el-Vâ'iz'in şâhid ve mutabaat ile hadîsin sıhhat derecesini yükselttiği rivâyetler için el-Azîzî sadece şâhidi olduğunu belirtmiş ancak şâhid rivâyeti tahrîc etmemiştir. Müellifin şerh metodu göz önüne alındığında *Fethu Mevlâ'n-Nasîr* zengin içerikli şerh olarak değerlendirilebilir. Belirtmekte fayda var ki 2021 yılında Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Anbesî'nin tahkiki ile *Fethu Mevlâ'n-Nâsîr*'in dörtte biri kadarlık kısmının basımı yapılmıştır. Muhakkik, mukaddimesinde eserin basımı yapılmayan parçasının akıbetine değinmemiştir. Dolayısıyla bu eser hakkındaki tespitler 976 hadîs ihtiva eden bahsi geçen matbû nüshasına göredir. Bu çerçevede *Fethu Mevlâ'n-Nâsîr*'in zengin içerikli şerhlerde görülen kelimelerin anlamlarını açıklama ve i'rabını belirtme; muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs ve Arap

şiiiri ile istişhâdda bulunma; fikhî ve kelâmî yorumlar yapma, rivâyetler arasında görülen teâruzu giderme gibi yöntemleri kullanma sıklığı şu şekildedir:

Fethu Mevlâ'n-Nâsîr'de müellif kelimeleri anlam ve i'rab yönünden açıklamaya oldukça fazla önem vermiştir. Nitekim Hicâzî Vâ'iz'in “وَاخْتَرْتُمَا فَإِنَّ الْخَرْثَ مُبَارَكٌ، وَأَكْثَرُوا فِيهِ مِنَ الْجَمَاجِمِ” “*Ekin, ekin. Muhakkak ki ekin bereketlidir. Ekinlerinizde (zararlı hayvanları def etmek için) kafatası koymayı çoğaltın.*” (Ebû Dâvud, 1987, s. 363) rivâyetindeki “الْجَمَاجِمِ” kelimesinin “kafatası, kemik, beyin” anlamlarına geldiğini beyan etmesi bu konudaki sayısız örneklerden bir tanesidir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/10) *el-Camiu's-Sağîr*'in ilk dönem şerhleri içerisinde, kelimeleri hem anlam yönünden hem de i'rab bakımından sistemli incelendiği tek şerh *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'dir. Dolayısıyla müellifin bu türden açıklamalarını neredeyse her rivâyetin şerhinde görmek mümkündür.

el-Hicâzî el-Vâ'iz, şerhlerin bir diğer özelliği olan muhteva benzerliğinden dolayı âyet, hadîs ve Arap şiiiri ile istişhâdda bulunmayı da kullanmaktan geri durmamıştır. el-Hicâzî el-Vâ'iz'in âyetle istişhâd için “*Emâneti, sana emânet olarak bırakan kimseye ver. Sana ihânet edene, ihânet etme*” (Ebû Dâvûd, ts. “İcâre” 45; Ahmed b. Hanbel, 2001, 24/150) rivâyetinin anlamını beyan etmek (pekiştirmek) için “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor*” (Nisâ Sûresi, 4/58) âyetini delil olarak sunması bu yöntem için misâl teşkil etmektedir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/109). *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'de âyetle istişhâd yöntemi çok sık tercih edilmemiştir. Ancak el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Azîzî'nin şerhleriyle mukayese edildiğinde, mevzubahis şerhler içerisinde bu yöntemin en fazla kullanıldığı eser olduğu söylenebilir. (Başka örnekler için bkz. el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/151, 176, 189) Hadîsle istişhâd da el-Hicâzî el-Vâ'iz'in yoğun kullandığı bir yöntemdir. “*Bıyıkları kısaltın, sakalları uzatın*” (Müslîm, 1955-56, 259/488) rivâyetini şerh ederken “*Bıyıkları derinden kısaltın, sakalı uzatın*” (el-Buhârî, 2001, “Libas”, 64) rivâyeti ile istişhâd ederek anlamı pekiştirmesi buna misâldir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/35) Müellif neredeyse her hadîsin şerhinde, başka rivâyetlerden istifade etmiştir. Bu yönüyle *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*, el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Azîzî'nin şerhlerinden farklılaşmaktadır.

Muhteva benzerliğinden dolayı Arap şiiiri ile istişhâdda bulunmak da el-Hicâzî el-Vâ'iz'in kullandığı yöntemlerden biridir. Buna örnek olarak “*Sizden biriniz, bir kulu sevdiğinde ona bu sevgisini haber versin. Böylece o kimse, kendinde olanın (sevginin) karşılığını bulmuş olur.*” (et-Taberânî, (ts.). 13/208) rivâyetini vermek mümkündür. Müellif bu rivâyeti şerh ederken şu Arap şiiiri ile istişhâdda bulunmuştur:

Ey arkadaşım bakmak istersen,

Kalbimde senin için olması gerekenlere.

Bende olanı görmek için önce kalbine bak,

Hâzır olanı (gördüğünü) gaib olana (görmediğine) kıyas et. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/192)

el-Hicâzî el-Vâ'iz, Arap şiiiri ile istişhâd yöntemini çok sık kullanmamıştır. el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Azîzî'nin şerhleriyle mukayese edildiğinde onlara göre kısmen fazla tatbik ettiği görülmektedir. (Başka örnekler için bkz. el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 2/218, 219, 223, 241, 253, 285, 288, 294, 356, 3/40, 61, 176, 184, 192, 215, 216, 252, 280, 328, 349)

Şâfî mezhebinin benimseyen el-Hicâzî el-Vâ'iz, fikhî yorumlarını da bu minvâlde yapmıştır. Buna misâl olarak onun şu rivâyet şerhini vermek mümkündür: “*Biriniz taş ile taharetlendiğinde, tek sayıda taş kullansın*” (Müslîm, 1955-56, 237/448) Müellif'e göre rivâyette taş adedinin tek olmasının emredilmesi, vucûbiyet ifade etmektedir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/277) *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'de fikhî yorumlarda, sistemli bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Müellif genellikle mezhepler arası ihtilâflardan kaçınmak suretiyle rivâyetleri şerh etmeye

gayret etmiştir. (Başka örnekler için bkz. el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 2/22, 34, 55, 66, 106, 3/13, 16, 21, 25, 35, 37, 38, 39, 64, 76)

Müellifin kelâmî yorumları da Ehl-i Sünnet'in görüşleri çerçevesinde olup tafsîlattan uzak ve özlüdür "*Sahibinden firâr eden herhangi bir köle küfretmiştir.*" (Müslim, 1955-56, İmân, 70/134) rivâyetini imân-amel ilişkisi çerçevesinde yorumlayan el-Hicâzî el-Vâ'iz'e göre burada, küfr lafzı ile kast edilen Allah'ı inkâr değil; küfran-ı nimettir. Ona göre rivâyette bu fiili helal sayan kişinin de irade edilmiş olması mümkündür. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/160). el-Hicâzî el-Vâ'iz kelâmî yorumlarını tafsîlâta inmeden, özlü bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. (Başka örnekler için bkz. el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 2/45, 3/5, 76, 4/8, 5/46) Demek ki nankörlük etmek anlamında olan küfr kelimesi, verilen nimetin hakikatini inkâr etmeyip o nimetin şükrünü eda etmemek anlamındadır. (Şirin, 2023, 62.)

Fethu Mevlâ'n-Nasîr'de rivâyetler arasında görülen ihtilâflar da giderilmeye çalışılmıştır. Buna örnek olarak "*Mescide girdiğinde daha önce namaz kılmış olsan dahi insanlarla namaz kıl.*" (Ahmed b. Hanbel, 2001, 26/320) ve "*Bir namazı, bir gün içerisinde iki kez kılmayın*" (Ahmed b. Hanbel, 2001, 8/316) rivâyetlerini vermek mümkündür. el-Hicâzî el-Vâ'iz'e göre birinci rivâyet hasen, ikincisi mürsel veya munkatı'dır (zayıf). Dolayısıyla rivâyetler arasında sıhhat açısından denklik olmadığı için daha kuvvetli olanla amel edilir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 4/96). *Fethu Mevlâ'n-Nasîr'de* bu misâl dışında da örnekler vardır. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 2/93, 3/24, 242, 392, 4/24, 61, 102, 117, 153, 156, 187)

Bu bilgiler ışığında el-Azîzî'nin metin şerhi için el-Alkamî'nin *el-Kevkebü'l-Münîr*'i ile el-Münâvî'nin *et-Teyssîr*'ine çok sık müracaat ettiğini, hadislerin sıhhat tespiti için de aynı şekilde el-Münâvî'nin *et-Teyssîr*'i ile el-Hicâzî el-Vâ'iz'in *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'inden istifade ettiğini söylemek mümkündür. Yalnız metin şerhinde Alkamî'nin görüşlerine öncelik vermiştir. el-Azîzî'nin eserini zengin içerikli şerh türünde telif etmesinde bahsi geçen temel kaynaklarının etkisi olduğu söylenebilir. Bu açıklamalardan sonra el-Azîzî'nin metin şerh yöntemini ele almakta fayda vardır. Hadis şerhinde doğru yorumun yapılması için öncelikle metnin sıhhati tespit edilmelidir. Metne ait olmayan lafız ve cümlelerin tespiti veya metindeki eksikliklerin giderilmesi hadis şerhinin ilk basamağını oluşturmaktadır. Bu nedenle ilk olarak metin analizi ile başlanılmıştır.

3. Metinlerin İçerik ve Kelimelerinin Tahlili

Bir hadîste senedin bitiminde başlayan söz kısmı olarak tanımlanan metnin, (Aydın, 2013, 180) içerik tahlilinde el-Azîzî zengin içerikli şerhlerin yöntemlerini hatırı sayılır biçimde eserinde tatbik etmiştir.

3.1. Rivâyet Metinlerindeki Kelimelerin Okunuşu

Şerhlerde kelimelerin okunuşunu tespit etme işlemi yoğun bir şekilde uygulanmıştır. İmâm en-Nevevî ile başlayan bu süreç İbn Hacer ve el-Aynî ile devam etmiştir. (Türcan, 2020, s. 236-239; Sakallı, 2013, s. 27; Saranç, 2010, s. 97; Özer, 2007, s. 71) el-Azîzî de bahsi geçen şârihler kadar olmasa da eserinde bu yöntemi uygulamaya çalışmıştır. Aslında kelimelerin okunuşunu tespit etme yöntemine çok sık başvurumama, yalnızca el-Azîzî'nin şerhinde görülen bir durum olmayıp el-Alkamî ve el-Münâvî'nin şerhlerinde de mevcuttur. Dolayısı ile müellifin bu tavrı sergilemesinde temel kaynaklarının tesirinin olduğunu söylemek mümkündür. Ribât nöbetinin faziletinin anlatıldığı rivâyet, şârihin kelimeleri harekelemesine misal olarak verilebilir. İlgili rivâyette "وَأَمِنَ الْفَتَّانَ" "Fettândan emin olur" (Müslim, "İmâre", 1913/4831) kısmında "أَمِنَ" kelimesinin okunuşunu el-Azîzî, el-Alkamî'den yaptığı nakillerle harekelemiştir. Buna göre lafız, hemzenin fethası, mim harfinin esreli olması şeklindedir ve hemze ile mim harfleri arasında vav harfi bulunmamaktadır. el-Azîzî, kelimedeki hemzenin fetha ile harekelendiği ve hemze ile mim harflerinin arasında vav harfinin bulunduğu "أَوَمِنَ" veçhinin olduğunu da belirtmiştir. Şârih "الْفَتَّانَ"

kelimesindeki fe harfinin fethalı okunduğunu ancak Ebû Dâvûd rivâyetinde kelimenin “أمن من فتاني القبر” şeklinde zammeli olarak da nakledildiğini belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/80)

3.2. Rivâyet Metinlerin İ'rabı

Şerhlerde çok sık başvurulanan bir diğer yöntem metnin, i'rab açısından tahlil edilmesidir. (Türcan, 2020, s. 244, Sakallı, 2013, s. 27; Saranç, 2010, s. 97; Özer, 2007, s. 77) Ancak el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Azîzî bu yöntemi yoğun olarak kullanmamışlardır. *es-Sirâcü'l-Münîr*'de buna: “اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله، والسحر...” “*Yedi helâk edici günahattan sakının (Bunlar): Allah'a ortak koşmak, sihir yapmak...*” (el-Buhârî, 2001, “Vasâyâ”, 24) rivâyetini örnek olarak vermek mümkündür. el-Azîzî “الشرك” kelimesinin i'rabını yaparken farklı vecihlerinden de söz etmiştir. Ona göre “الشرك” kelimesinin “السبع” lafzından bedel olmasından dolayı mansûb olarak okunması mümkündür. Benzer şekilde mahzûf mübtedanın haberi olması nedeniyle merfû ile de okunabilir. Sonrasında gelen “السبح” gibi kelimelerin i'rabı da bu hâl üzeredir. (el-Azîzî, ts. 1/43)

3.3. Tashîf ve Tahrîfi Beyân

Tashîf, metindeki bir kelimenin şekli değişmeden noktalama ve hareke koymada yapılan hataya denilmektedir. (Koçyiğit, 2013, s. 143) Tahrîf, harf veya kelimeler de meydana gelen değişime denmektedir. (İbnü's-Salâh, ts. s. 280) Rivâyetlerde bu kabilden olan râvî tasarruflarının tespitinin yoğunluğu şârihlere göre değişmekle birlikte zengin içerikli şerhlerin özelliklerinden biridir. (Türcan, 2020, s. 269) el-Azîzî de bu kabilden olan rivâyetlerden tespit edebildiklerini imkânları ölçüsünde beyan etmeye çalışmıştır.

“فرخ الزنا لا يدخل الجنة” “*Zina sonucu doğan çocuk cennete giremez*” (İbn Adî, 1997, 4/524) rivâyeti el-Azîzî'nin tashîf olduğuna işaret ettiği rivâyetlerden biridir. el-Münâvî, bazı nüshalarda “فَرْخ” yerine “فَرْج” yazıldığını ve bunun da tashîf olduğunu belirtmiştir. (el-Münâvî, 1987, 2/169) el-Azîzî de el-Münâvî'nin bu açıklamasını aynen naklederek, nüshalarda yapılan tashîfi tenkit etmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/377) Nitekim muharriç İbn Adî “فَرْخ” lafzı ile tahrîc etmiştir.

“ثَلَاثُ هُنَّ عَلَى فَرَائِضٍ وَهُنَّ عَلَيْكُمْ تَطَوُّعُ الْوُثْرِ وَالصَّحَى وَرَكْعَتَا الْفَجْرِ” “*Üç şey bana farz, size nafiledir: Vitir namazı, kuşluk namazı ve sabah namazının iki re'katı.*” (ed-Dârakutnî, ts., 2/337) rivâyeti el-Azîzî'nin tahrîf tespitinde bulunduğu rivâyete misâldir. Şârih, Münâvî ve İbn Hacer'in görüşleri ile rivâyette tahrîf olduğunu beyan etmiştir. İbn Hacer'e göre bu hadîsi rivâyet eden kimsenin sabah namazının Hz. Peygamber için vucûbiyet ifade ettiğine hükmetmesi gerekir. Oysa selefin bir kısmı, el-Âmidî (ö. 631/1233) ve İbn Hâcib (ö. 646/1249) dışında bu namazın Hz. Peygamber, için vucûbiyet ifade ettiğini söyleyen olmamıştır. Hatta bu habere muâriz olan rivâyetler nakledilmiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/408) el-Münâvî, ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) “*Telhisu Müstedrek*”ine müracaat ettiğini ve bizatihi müellifinin kendisinin yazdığı nüshada, “الْفَجْرِ” yerine “النَّحْرِ” kelimesi yazmış olduğunu ve doğrusunun bu olduğunu umduğunu belirtmiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/408; el-Münâvî, 1408/1987, 1/471) el-Azîzî, el-Münâvî'nin bu açıklamalarını naklederek aslında herhangi bir müşkilin olmadığını belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/57) Mevzubahis haberi “الْفَجْرِ” lafzı ile ed-Dârakutnî (ö. 385/995), “النَّحْرِ” lafzı ile de Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tahrîc etmiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1985, 3/485)

Bu ve benzeri tenkit örneklerini, yoğun olmayacak derecede *es-Sirâcü'l-Münîr*'de görmek mümkündür. (Başka örnekler için bkz. el-Azîzî, ts. 2/138 “وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ” rivâyetindeki “عباد” kelimesinde), 3/52 “ثَلَاثُ” rivâyetinde “حق على الله” kelimesinde), 4/390 “وَاللَّهُ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ” rivâyetinde “إصبعه” kelimesinde) el-Azîzî, takdim edilen misâlde de görüldüğü üzere ana kaynakları vasıtasıyla bu tenkitleri yapmıştır. Mezûr üç şerhten bağımsız, bu alanda müellifin bizatihi kendisinin tespit ettiği tashîf ve tahrîf içeren rivâyet bulunmamaktadır.

3.4. Müstensihlerin Hatalarını Tespiti

el-Câmiu's-Sağîr'in farklı kişilerce kaleme alınmış pek çok nüshası bulunmaktadır. Nüsha yazarları sehven hadîslere eklemeler veya çıkarmalarda bulunmuşlardır. Nitekim "... وَعَزَّكَ بِأَمْرِ هُوَ فِيكَ " "*sende bulunan bir şeyden (hasletten) dolayı seni azarlarsa*" (Ebû Dâvûd, ts. "Libas", 26; Ahmed b. Hanbel, 1985, 34/234) rivâyetinde bazı nüshalarda eklemeler yapılarak "وَعَزَّكَ بِأَمْرِ لَيْسَ هُوَ فِيكَ" "*Senden olmayan bir şeyden dolayı seni azarlarsa*" şeklinde kaydedilmiş olması buna misâl teşkil etmektedir. El-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*'de bu eklemeler hakkında herhangi bir tenkitte bulunmamış olup "ليس" edatını hadîs metnine ekleyip buna göre şerh yapmıştır. *et-Teyisîr*'de ise "ليس" harfi bulunan formatı esas almış ve bazı nüshalarda bu harfin olmadığına işaret etmiştir. Akabinde en belîğ olanın "ليس" harfinin bulunduğu şeklinin olduğunu ifade etmiştir. (el-Münâvî, 2001, 1/59; el-Münâvî, 1987, 1/26) el-Hicâzî el-Vâ'iz şerhinde "ليس" harfi ile olan formatı nakletmiş ve söz konusu edatın sübûtu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2001, 2/219) el-Azîzî'nin bu konudaki düşüncesi şu şekildedir: *Nüshaların çoğunluğunda "وَعَزَّكَ بِأَمْرِ هُوَ فِيكَ" şeklindedir. el-Münâvî'nin şerhinde esas aldığı nüshada "وَعَزَّكَ بِأَمْرِ لَيْسَ هُوَ فِيكَ" halindedir ki en belîği budur.* (el-Azîzî, ts. 1/39) Dolayısı ile el-Azîzî, el-Münâvî'nin düşüncesini tercih etmiştir. Bu örnekteki gibi el-Azîzî'nin nüsha tenkitleri el-Münâvî'ye dayanmaktadır. (Başka örnekler için bkz. el-Azîzî, ts. 1/194 "وَأَعِينَهُمْ عَلَى مَا غَلِبَهُمْ", 1/125 "مِثْلُ أَسْمَةِ الْبَعْرِ", 1/292 "اللَّهُمَّ أَعْنِي عَلَى غَمَرَاتٍ", 2/91 "لَا يَنْكُحُونَ الْمُتَنَعِمَاتِ", 2/128 "مِثْلُ جَبَلٍ صَبِيرٍ", 2/218 "مِنْ عَذَابِ اللَّهِ لِلَّهِ مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ")

3.5. Musannifin Zikretmediği Lafızları Belirtme

Musannif es-Süyûtî, hadîsleri rivâyet ederken bazen hadîsin metninden bir kelime ya da cümleyi eksik yazmıştır. Bu durum nadiren de olsa hadîste anlam kaybına zemin hazırlamıştır. "اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ" "*Mazlûmun bedduasından sakın.*" (el-Hatîb el-Bağdâdî, 1996, 10/410) rivâyeti buna misâldir. el-Münâvî ve el-Azîzî "يَا أَيُّهَا الْمَظْلُومُ" "*Ey Âlî mazlûmun bedduasından sakın*" şeklinde olduğunu belirtmişlerdir. (el-Münâvî, 2001, 1/163; el-Münâvî, 1987, 1/27; el-Azîzî, ts. 1/39) Nitekim muharric el-Bağdâdî de bu şekilde nakletmiştir. Ayrıca bu hadîs "يَا أَيُّهَا الْمَظْلُومُ" lafızlarıyla da nakledilmiştir. (Ebû Nuaym, 1988, 3/202) *el-Câmi'u'l-Kebîr*'e bakıldığında musannifin orada da mezkûr lafzı nakletmediği görülmektedir. (es-Süyûtî, 2005, 1/131) Bu durumda es-Süyûtî'nin ya o kelimeyi yazmayı unuttuğu ya da el-Hatîb el-Bağdâdî'nin muhatab olarak Hz. Âlî'yi belirttiği rivâyetle, Hz. Âlî'nin muhatap olarak zikredilmediği "مُسْتَجَابَةٌ دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ" rivâyetlerini karıştırdığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu rivâyetin geri kalanı ile es-Süyûtî'nin naklettiği birbirinden çok farklıdır. Dolayısıyla musannifin bu lafzı sehven ya da hata ile yazmadığı kuvvetle muhtemeldir. el-Azîzî de el-Münâvî'nin etkisiyle bu anlam kaybını gidermek adına söz konusu lafzı nakletmiştir. Aynı şekilde benzer durumu "حَقُّ الْجَوَارِ أَرْبَعُونَ دَارًا" "*Komşuluk hakkı kırk evdir.*" (Ebû Ya'lâ, 1984, 10/385) rivâyetinde görmek mümkündür. el-Azîzî bu konuda "*el-Münâvî dedi ki: 'Doğrusu dal harfî yerine, kaf harfî ile olan "حق" dur.'*" (el-Münâvî) doğru olan veçhi (gereğesini) açıklamadı." sözlerini sarf etmiştir (el-Azîzî, ts. 3/89) Bu konuda başka bir örnek de "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَ فِيهِ فَهُوَ مِنَ الْإِبْدَالِ: " "*Şu üç hasleti her kim kendisinde barındırırsa o abdallardandır: Kazaya rıza göstermek, Allah'ın haramlarını (ihlâl etmeye karşı) sabır göstermek, celâl ve izzet sahibi Allah için öfke duymak.*" (ed-Deylemî, 19986, 3/380) rivâyetidir. el-Azîzî, el-Münâvî'yi referans göstererek musannif es-Süyûtî'nin الْإِبْدَال kelimesinin yan cümlesi "الَّذِينَ بِهِمْ قَوَامُ الدُّنْيَا وَأَهْلُهَا" "*Dünya ve ehlini ayakta tutanlar*" kısmını yanılarak yazmadığını belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/46) Hadîsin muharrici ed-Deylemî'nin, *el-Müsnedü'l-Firdevs*'ine bakıldığında el-Azîzî'nin tenkidinin isabetli olduğu anlaşılmaktadır

es-Süyûtî bazen rivâyet metnini kısaltmak gayesiyle de kelimeleri hafız etmiş ve el-Azîzî bunları nakletmek suretiyle metnin muhtemel anlam kayıplarının önüne geçmeye çalışmıştır. "طُوبَى لِلْغُرَبَاءِ، أَنَسٌ صَالِحُونَ فِي أَنَسٍ سَوْءٍ " "

كثير، “Gariplere müjdeler olsun. Onlar çok kötü insanlar içerisinde kalan sâlih kimselerdir.” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 11/644) rivâyetinde musannifin hazf ettiği “فَقِيلَ: مَنْ الْغُرَبَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟” “Denildi ki garipler kimdir ey Allah'ın resulü?” cümlesini naklederek muhtemel anlam kaybını engellemeye çalışmıştır. (el-Azîzî, ts. 3/295)

Müellifin, es-Süyûtî'nin nakletmediği kelime ve cümleleri nakletme konusunda sistematik bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. (Başka örnekler için bkz. el-Azîzî, ts. 1/46, 3/296, 4/315, 396, 430) Aynı şekilde bu hususta da el-Alkamî ve el-Münâvî'nin önemli bir tesiri söz konusudur.

3.6. Metin Tenkidi ile Sıhhat Tespiti

el-Azîzî çok sık olmamakla birlikte hadîsin zayıf ya da mevzû olduğunu tespit etmek için metin tenkidi yapmıştır. “(Kıyametin) alâmetleri hicrî 200. yıldan sonra (ortaya çıkmaya başlayacak)dır” rivâyeti el-Azîzî'nin metin tenkidi ile sıhhat tespitine örnektir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) yalancı râvî bulunması sebebiyle rivâyetin mevzû olduğunu beyan etmiştir. (İbnü'l-Cevzî, 1966, 3/198) Zehebî de “Bu hadîsin mevzu olduğunu zannediyorum” açıklamasını yapmıştır. (Zehebî, ts. 8/257) es-Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin görüşünü tenkit etmiştir. Ona göre İbn Mâce (ö. 273/887) bu hadîsi sahîh olan başka bir tarikde daha rivâyet etmiştir. (es-Süyûtî, 1996, 2/328)

Alkamî, bu konuda İbnü'l-Cevzî, es-Süyûtî ve ez-Zehebî'nin görüşlerini nakledip kendi kanaatini belirtmemiştir. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 386) el-Münâvî'ye göre Hz. Peygamber kendisine kıyâmet alametlerinin hicrî 200 yılından çok daha sonraları zuhur edeceği bilgisinin Allah tarafından kendisine verilmeden önce bu rivâyeti söylemiştir. Ayrıca el-Münâvî, el-Buhârî'nin bu haberi münker olarak gördüğünü ve “Hicrî 200 yılı geçti ama hâlâ bir şey olmadı” sözüyle tenkitte bulunduğunu da nakletmiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/216; el-Münâvî, 1987, 1/423) el-Azîzî, öncelikle ed-Demirî'nin bu hadîsi münker bir rivâyet olarak gördüğünü belirtmiştir. Ardından da el-Buhârî'nin “Hicrî 200. yıl geçti, hiçbir şey olmadı.” tenkidini ve el-Münâvî'nin açıklamalarını nakletmiştir. el-Azîzî, burada el-Buhârî vasıtasıyla bir metin tenkidi yapmıştır. Dolayısıyla el-Azîzî'nin bu rivâyeti zayıf olarak görmesini, metin tenkidinin sonucu olma ihtimali de bulunmaktadır. (el-Azîzî, ts. 2/247) Ancak el-Azîzî'nin el-Buhârî'nin rivâyet hakkındaki tenkidini nakletmesinde el-Münâvî'nin de benzer yolu takip etmesinin önemli katkısı olduğu söylenebilir.

“Allah yolunda deniz sahilinde bir gece nöbet tutmak kişinin ailesi içinde bin yıl oruç ibadet etmesinden faziletlidir. Bu yıl 300 gündür. Bir gün de bin sene gibidir.” rivâyeti el-Azîzî'nin metin tenkidi ile sıhhat tespitine bir başka misaldir. (İbn Mâce, ts. “Cihad”, 8) el-Azîzî, “ez-Zehebî dedi ki: Bu ibare acayıptır. Eğer doğru kabul edilirse bu faziletin tamamı ‘300 bin kere bin yıl ve 60 bin kez bin yıl’ olur.” açıklamasında bulunmuştur. (el-Azîzî, ts. 2/247) Bu açıklamayı hem el-Alkamî hem de el-Münâvî nakletmiştir. el-Alkamî bu görüşü naklettikten sonra Said b. Hâlid'in zayıf olduğunu belirtmiş ve rivâyetin sıhhatini beyan etmemiştir. (el-Alkamî, 4830, vrk 439a) el-Münâvî *Feyzu'l-Kadîr*'de öncelikle ez-Zehebî'nin metin tenkidini nakletmiş, akabinde râvî Saîd b. Hâlid'i cerh etmiştir. Dolayısıyla o, rivâyetin münker olduğuna dair kanaate râvî tenkidi neticesi ulaşmıştır. Ancak el-Münâvî, *et-Teyisîr*'de râvî tenkidi yaptığı bölümü hazfetmiş, yalnızca ez-Zehebî'nin metin tenkidini nakletmiş ve hadîsin münker olduğunu ifade etmiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/501; el-Münâvî, 1987, 1/495). Dolayısıyla el-Münâvî *Feyzu'l-Kadîr*'de hadîsin münker olduğuna isnâd tenkidi ile ulaşılmışken, *et-Teyisîr*'deki söz konusu ihtisâr nedeniyle, metin tenkidi neticesi ulaşıldığı zannı zuhûr etmiştir. el-Azîzî'nin *et-Teyisîr*'i genellikle referans aldığı göz önüne alındığında, bu rivâyetin münker olduğu neticesine sened tenkidi ile varma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde *es-Sirâcü'l-Münîr*'de bu kabilden olan yalnızca bu rivâyetler tespit edilmiştir.

3.7. Hadîs Metnindeki İhtisârı Tespit

es-Süyûtî, bazen ihtisâr ve taktî‘yöntemini kullanması nedeniyle bazı rivâyetlerin, yalnızca bir bölümünü nakletmiştir. Bu da bazen anlamda eksikliklere ve vurgu kaybına neden olmuştur. Şunu belirtmekte fayda var ki bu başlıkta olan rivâyetlerle daha önceki başlıkta geçen musannif hatası olarak yazılmamış lafızları içeren rivâyetler birbirinden farklıdır. Daha öncekileri musannif sehven yapmış, bu başlık altında olanlarıysa bilinçli olarak hazfetmiştir. Aynı şekilde daha önceki başlıkta olanlarda hazfler birkaç kelime ile sınırlı iken, burada rivâyetin yarısının bazen de daha fazlasının hazfî söz konusudur. Şerhlerde özellikle de İbn Hacer’in *Sahîh-i Buhârî* şerhinde, şârihler ihtisârı tespit etmeye çalışmışlardır. (Türcan, 2020, s. 233) Nitekim el-Azîzî bu türden olan rivâyetlerin mahzûf kısmını naklederek anlam ve vurgu kaybını önlemeye gayret etmiştir. es-Süyûtî tahrîc ettiği “*Doğu ehlinin en hayırlısı Abdulkays’tır*” (İbn Hibbân, 1987, 26/283) rivâyetinin geri kalan kısmını hazfetmiştir. (es-Süyûtî, ts. s. 247) el-Münâvî ve el-Azîzî bu konuda es-Süyûtî’yi tenkit ederek haberin mahzûf olan “*İnsanlar zorla, onlar itaat ederek Müslüman oldular.*” kısmını nakletmişlerdir. (el-Münâvî, 1987, 1/532; el-Azîzî, ts. 3/133) Mahzûf kısım, rivâyet edilen bölümün gerekçesi konumunda olduğu için bu kısım nakledilmediği takdirde anlamda kısmî bir kapalılık meydana gelmektedir. el-Azîzî de önemli ölçüde bu örnekte de görüldüğü gibi el-Alkamî ve el-Münâvî’den istifade ederek bu rivâyetlerin nakledilmeyen kısımlarını belirtmeye çalışmıştır.

Üç zümre vardır ki ben kıyâmet günü onun hasmıyım. Ben her kimin hasmı olmuşsam onu kıyâmet gününde yenerim. (Birincisi) Benim adımla söz verip onu tutmayan, (ikincisi) hür olan birini satın elde ettiği ücreti harcayan/yiyen, (üçüncüsü) işçi çalıştırıp da işçi işini bitirdikten sonra ona ücretini vermeyen.” (İbn Mâce, ts. “Rehn” 10) rivâyetini es-Süyûtî herhangi bir taktî‘ ve ihtisârda bulunmaksızın İbn Mâce’den nakletmiştir. Hadîs, bu lafızlarla dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in mezkûr üç zümreye hasım olduğu anlaşılmaktadır. Ancak el-Azîzî, *Sahîh-i Buhârî* rivâyetlerinde metnin başında “*قَالَ اللَّهُ*” “Allah dedi ki:” ibaresinin bulunduğunu belirtmek suretiyle muhtemel bir yanlış anlamanın önüne geçmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/474) el-Azîzî’nin şerhinde bu kabilden olan başka örnekler de mevcuttur. (el-Azîzî, ts. 1/66 “*أُحْكُ الْبَكْرِي*” rivâyeti, 2/247 “*أَلَا نَحْمِي الْوُطَيْسَ*” rivâyeti, 3/183 “*الْأَجْدَعُ شَيْطَانٌ*”, 3/54 “*رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً*”)

4. Üslup ve Muhteva Benzerliğinden Yararlanma

Metin tahlilinde zengin içerikli şerhlerde şârihlerin sıkça başvurduğu yöntemlerden biri de âyet, hadîs ve Arap şiiri ile istişâddır. (Türcan, 2020, s. 256) *el-Câmi’u’s-Sağîr* şârihleri el-Alkamî, el-Münâvî, el-Hicâzî el-Vâ‘iz ve el-Azîzî bu yöntemi şerhlerine tatbik etmişlerdir. el-Azîzî’nin mevzu bahis yöntemi eserinde uygulama sıklığı ve örnekleri şu şekildedir:

4.1. Âyetle İstişâd

Üslup ve muhteva benzerliğinden dolayı âyetle istişâdda bulunma yöntemi ilk dönem şerhlerinde çok sık başvurulan yöntem olmasına karşın ilerleyen dönemlerde azalmaya başlamıştır. (Türcan, 2020, s. 257; Sakallı, 2013, s. 198; Saranç, 2010, s. 107; Özer, 2007, s. 78.) Nitekim benzer durumu *es-Sirâcü’l-Münîr*’de de görmek mümkündür.

el-Azîzî, bazen rivâyette geçen kavram ve kelimeleri âyetle istişâd ederek şerh etmiştir. Buna örnek olarak şu hadîs gösterilebilir: “*إِنَّ آخَرَ مَنْ يُحْشَرُ رَاعِيَانِ مِنْ مَرْيَتَةٍ*” “*En son haşr olunacak kimse Müzeyne Kabilesi’nden iki çobandır...*” (el-Buhârî, 2001, “*Fedâilu’l-Medîne*”, 5; Müslîm, 1955-56, “*Hacc*”, 1389/3257; Ahmed b. Hanbel, 1985, 12/119) Rivâyetteki “*يُحْشَرُ*” sözcüğü genel itibarıyla şârihlere göre “bir yerden başka bir yere nakledilmek”, “ölüm veya öldükten sonra diriliş” anlamlarındadır. İbn Hacer, el-Hicâzî el-Vâ‘iz ve el-Azîzî, birinci manayı, İbn Battâl, el-Aynî ve el-Münâvî ikinci anlamı tercih etmişlerdir. (İbn Hacer, 1959, 4/9119; el-Hicâzî el-Vâ‘iz, 2022,

1/28; İbn Battâl, 2002, 4/547; el-Aynî, ts. 10/237; el-Münâvî, 2001, 1/57) Ancak el-Azîzî ikinci anlamı da imkânsız görmeyerek “veya” anlamına gelen “و” edatı ile söz konusu kelimenin “ölüm” anlamına da gelebileceği ifade etmiştir. “يُخْشَرُ” “Haşr olunur” kelimesinin “ölüyor” manasını taşıdığını “وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ” “*Vahşi hayvanlar bir araya toplandığında*” (Tekvir Sûresi, 81/5) âyeti ile delillendirmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/10). el-Azîzî, kelimelerin anlamını tespit hususunda âyetle istişhâd yöntemine çok sık başvurmamıştır. el-Alkamî ve el-Münâvî'nin de bu yöntemi yoğun olarak kullanmamış olmasının el-Azîzî'yi de benzer bir yol takip etmeye sevk etmiş olması son derece muhtemeldir.

Hiz. Peygamber, bazen bir konu hakkında görüş, tavsiye veya hüküm verirken umumî lafızlar kullanmıştır. Daha sonra inen âyet(ler) de bu hadîsin anlamını daraltarak rivâyetin anlam kümesi içerisinde bulunan manaların bir kısmını dışarı çıkarmıştır. Nitekim “*Bir kavmin saygın gördüğü kimsesi size geldiği zaman ona ikrâmda bulununuz.*” (İbn Mâce, ts. “Edeb”, 19) hadîsi bunlardan biridir. Rivâyette “saygın olanlar” lafzı, umum manada olup, Müslüman olanı ve olmayanı kapsamaktadır. el-Münâvî'ye göre saygın kimselere, gerektiği kadar hürmet edilmelidir. Çünkü aksi durum, onların kin ve nefretini celbeder. Onların şerrinden muhafaza için hürmet gösterilmelidir. (el-Münâvî, 2001, 3/313; el-Münâvî, 1987, 1/58)

el-Hicâzî el-Vâ'iz hadîsin sebebi vürûdunu naklederek ikram olunan kişinin İslâm şartını taşıyıp taşıyamamasına değinmemiştir. (el-Hicâzî el-Vâ'iz, 2022, 3/124) el-Azîzî bu konuda el-Alkamî'nin naklettiği ed-Demirî'nin görüşünü benimsemiştir. ed-Demirî'ye göre hadîste ikrâm edilmesi istenenlere “kâfirler” dâhil değildir. Çünkü “*Allah kimi hor ve hakir kılarca artık ona ikrâm edecek yoktur.*” (Hac sûresi 22/18) âyeti, anlamın umum olarak anlaşılmasına mânidir. Zimmîlere, kavmin önde gelenlerinden dahi olsa hürmet gösterilmezler ve meclisin başköşesine oturtulmazlar. Allah, onları zelil kılmıştır. (el-Azîzî, ts. 1/73)

Olgun dönem hadîs şerhlerinde olduğu gibi *es-Sirâcü'l-Münîr*'de de âyetle istişhâdda bulunmaya çok sık başvurulmamıştır. Benzer durum el-Azîzî'nin temel kaynakları olan ilk dönem *el-Câmi'u's-Sağîr* şerhleri için de söz konusudur.

4.2. Hadîsle İstişhâd

Zengin içerikli şerhlerde kullanılan bir diğer yöntem de hadîsle istişhâddır. (Türcan, 2020, s. 260; Sakallı, 2013, s. 200; Saranç, 2010, s. 109; Özer, 2007, s. 78) Hadîslerin sıhhatinin tespiti ve yorumlanmasında önemli bir yeri olan istişhâd metodunun kökleri sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır. Nitekim hadîs râvîlerinin rivâyetlerini başka sahâbîlerin işittiğine şahid isteme metodu Ebû Mûsâ el-Eşârî'nin “kapı çalma” hadîsinin sahâbî râvîlerinin tespitinde hadîsi Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) bizzat işitmeyen Hiz. Ömer tarafından kullanılmıştır. (Köycü, 2017, 404-217). el-Azîzî de bu yöntemi eserinde uygulamıştır. el-Azîzî hadîsle istişhâdın bazı türlerini çok yoğun kullanmışken bazılarını çok sık tatbik etmeyi tercih etmemiştir. *es-Sirâcü'l-Münîr*'de hadîsle istişhâd'ın türleri ile birlikte uygulama örnekleri şu şekildedir:

4.2.1. Rivâyetin Anlamını Başka Bir Hadîsle İstişhâd Etme

Cevâmiu'l-kelim olan, Arap dili ve belâgatine tam bir hâkimiyeti olan Hiz. Peygamber'in sözleri, bazen muhataplarınca tam anlaşılmayınca Hiz. Peygamber kendi sözlerini bizâtihi açıklamıştır. el-Azîzî de bu açıklamaları nakletmek suretiyle hadîsin delâlet ettiği anlamı başka bir hadîsle istişhâd etmek suretiyle açıklamaya özen göstermiştir. Nitekim “... *Allah'ın sana taksim ettiği şeye razı ol ki insanlar arasında en zengini olasın*” (et-Tirmizî, ts. “Zühed”, 2; Ahmed b. Hanbel, 1985, 13/459) rivâyetindeki zenginliğin, maddî zenginlik mi yoksa mânevî zenginlik mi olduğunu hadîsin metninden tespit etmek pek mümkün değildir. el-Azîzî bu konuda el-Münâvî ve el-Hicâzî el-Vâ'iz'in yolundan giderek mânevî zenginliğin kastedildiğini şu hadîsi nakletmekle tayin

etmiştir: “Zenginlik mal çokluğu değildir. Asıl zenginlik gönül zenginliğidir.” (Müslîm, 1955-1956, “Zekât”, 1051/2309; et-Tirmizî, ts. “Zühd”, 40; İbn Mâce, ts. “Zühd”, 9; Ahmed b. Hanbel, 1405/1985, 12/267, 516, 13/508, 15/26, 406, 447, 16/562, 566) el-Azîzî bu haberi naklettikten sonra herhangi bir açıklama yapma gereği hissetmemiştir. (el-Azîzî, ts. 1/42). el-Azîzî’nin şerhinde bu türden örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte temel kaynaklarıyla mukayese edildiğinde el-Azîzî’nin daha az kullandığı bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. (Başka örnekler için bkz. el-Azîzî, ts. 1/14 “آية الإيمان”, 1/43 “اجتنب الغضب”, 1/46 “اجعل بين أذنك وإقامتك”, 1/51 “تَعَوُّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَارِ السُّوءِ”, 3/33 “أحب العباد إلى الله أنفعهم”)

4.2.2. Şâhid ve Mutabaât Gösterme

Herhangi bir hadîsin aynı sahabîden gelen benzer muhtevadaki bir başka senedine şâhid denilmektedir. (Aydın, 2013, s. 291) Mutabaât, bir hadîsin lafızlarına ve manasına uygun başka bir hadîsin, öncekinin râvîsinden ayrı biri tarafından tamamen veya kısmen aynı senedle rivâyet edilmesidir. (Aydın, 2013, s. 291) “Herhangi bir köle, sahibinin izni olmadan evlenirse o zina etmiş olur. (Ebû Dâvûd, ts. “Nikâh”, 17; İbn Mâce, ts. “Nikâh”, 43; Ahmed b. Hanbel, 1985, 18/22) haberini el-Azîzî, kuvvetlendirmek gayesiyle mutabaat olarak et-Tirmizî’nin tahrîc ettiği “Herhangi bir köle, sahibinin izni olmadan evlenirse o zina etmiş olur. (et-Tirmizî, ts. “Nikâh”, 21) rivâyetini nakletmişlerdir. (el-Azîzî, ts. 2/239). el-Azîzî, pek çok zayıf hadîs için “zayıftır ancak şahidi var” demesine rağmen ne şâhid rivâyeti nakletmiş ne de muharricini zikretmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/36 “اتقوا الله وصلوا”, 1/186 “أربا الربا”, 1/264 “أفضل المؤمنين إيماناً”, 1/291 “اللهم اهد قريشاً”, 3/67 “ثلاثة لا يستخف”) Dolayısıyla el-Azîzî’nin bu yöntemi çok sık tatbik etmediğini söylemek pekâlâ mümkündür.

4.2.3. Âyetin Delâlet Ettiği Manayı Hadîsle Tefsîr

“İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.” Nahl sûresi 16/44) âyetinde belirttiği üzere Hz. Peygamber’e ilâhî vahyi açıklama görevi verilmiştir. Hz. Peygamber de hadîs/sünnetleri ile bu görevi yerine getirmiştir. el-Azîzî sistematik olmasa da doğrudan bir âyetin tefsîri konumunda olan hadîs/sünnet ilişkisini belirtmeye gayret etmiştir. “البُضْعُ مَا بَيْنَ الثَّلَاثِ إِلَى” (et-Tirmizî, ts. “Tefsîru’l-Kur’ân”, 31) “Bıd’u, üç ile dokuz yıl arasındadır” rivâyeti buna misaldir. el-Azîzî bu hadîsin “... سَيُغْلِبُونَ فِي بُضْعِ سِنِينَ” “...onlar üç ile dokuz yıl içinde galip gelecekler. (Rûm sûresi 30/1-4)” âyetinde geçen “البُضْعُ” kelimesinin açıklayıcısı olduğunu belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/18)

4.2.4. Fıkîhî Hüküm Hadîsle İstîşâd

İslâm âlimleri zaman zaman bir hadîsten istinbât ettikleri hükümleri veya yorumlarını delillendirmek için başka bir hadîsle istîşâd etmeyi tercih etmişlerdir. Şârih el-Azîzî, nadir olmakla birlikte eserinde, bir hükmün delili olarak istîşâd edilmiş rivâyeti nakletmiştir. Nitekim bir kadın veya erkeğin saçına kendisine ait olmayan bir saç eklemeye bulunmasını konu alan rivâyet bu duruma örnek teşkil etmektedir. “Herhangi bir kadın başına kendisinin olmayan bir saç eklerse bâtil ve boş bir iş yapmış olur” (en-Nesâî, 1985, “Zinet”, 21) el-Azîzî, kişinin kendisine ait olmayan saç başına eklemesinin haram olduğunu belirtmiştir. Daha sonra rivâyette geçen “Kendisine ait olmayan bir saç eklerse” cümlesinin Leys ve Ebû Ubeyd’in pek çok fakihten naklettiği “Rivâyette menedilmiş olan saçta saç ilâve edilmesidir. Fakat saçına saç dışında kumaş vb. ile ilâvede bulunulursa haram kapsamına dâhil olmaz” görüşüne delil teşkil ettiğini belirtmiştir. el-Azîzî bu görüşün delilinin (Saîd b. Cübeyr dedi ki) Karammel bitkisi ile (saça ilâvede bulunmada) bir sakınca yoktur” mevkûf rivâyeti olduğunu belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 2/241). İlerleyen sayfalarda da geleceği üzere el-Azîzî fıkîhî konularda tafsilattan kaçınıp genellikle ilgili rivâyetten istinbât edilmiş hüküm nakletmeyi tercih etmiştir. Bunun neticesi olarak da bir hükmün delili olan rivâyeti nakletmeyi de pek tercih etmemiştir.

4.2.5. Sebeb-i Vürûdu Açıklama

Hadislerin tamamı olmasa da bazıları bir olay ve durum üzerine söylenmiştir. Rivâyetin sebeb-i vürûdunu bilmek hadîste irade edilenin daha iyi anlaşılmasına vesile olmaktadır. Müslîm'in tahrîc ettiği “*Şimdi, tandırın (savaşın) kızıştığı zamandır.*” (Müslîm, 1955-56, “Cihâd ve Siyer”, 1775/76) rivâyeti uzun bir metne sahip olup, es-Süyûtî tarafından (sebebi vürûdu içine alan kısım) taktî‘ edilerek rivâyet edilmiştir. Hadîsin mahzûf olan kısmında Huneyn Gazvesi’nin şiddetinden ve Hz. Peygamber’in mukâvemet gösterip dağılan ashâbını toparlayıp düşmana karşı taarruza geçmesinden söz etmektedir. Haberin sadece es-Süyûtî’nin naklettiği kısmı düşünüldüğünde murad edilen manayı anlamak son derece güçtür. Hatta bu sözleri bir savaş ile bağdaştırmak neredeyse imkânsızdır. Çünkü “الوطيس” ekmek pişirilen tandır (İbn Manzûr, 199, 14/334) demektir. Nitekim bu sebeple el-Alkamî, el-Hicâzî el-Vâ‘iz ve el-Azîzî rivâyetin sebeb-i vürûdunu naklederek anlamı vuzûha kavuşturmuşlardır. Buna göre bu sözleri Hz. Peygamber, Huneyn Savaşı’nın olduğu bir günde, beyaz bir katırın üzerindeyken savaş alanına bakarak söylemiştir. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 386a; el-Münâvî, 2001, 3/215; el-Münâvî, 1987, 1/420; el-Azîzî, ts. 2/247). el-Azîzî hadîsle istişhâd es-Süyûtî’nin bir kısmını naklettiği rivâyetlerde, aynı rivâyetin tam hâlini nakletmekte de kullanmıştır. Müellif şerhinde bu yöntemi kullanarak rivâyetin bağlamının dışına çıkarılmasına önemli ölçüde mâni olmuştur.

4.2.6. Arap Şiiri ile İstişhâd

Duygu ve düşüncelerin belli kalıplarla ifadesi olan şiirin, İslâmî ilimlerde istişhâd edilmesi hem şiirin mahiyetinden hem de tarihî-kültürel konumundan kaynaklıdır. Şiirin mahiyetinden kaynaklı istişhâd edilmesinin temel gerekçeleri kelimelerinin özenle seçilmesi, edebî sanatları çokça içermesi, kâfiyelere riâyet edilmesi, duygusallığın ön planda olması ve bu özelliklerle telif edildiği için etkileyiciliğinin oldukça fazla olmasıdır. Bununla birlikte Câhiliye döneminde şiire oldukça fazla önem verilmesi, şairlere özel saygı gösterilmesi ve hürmet duyulması, o dönemde seçilen en iyi şiirlerin Allah’ın evi Kâ’be’ye asılması gibi tarihî kültürel gerekçelere şiirle istişhâdda bulunmaya yol açan nedenlerdendir. Diğer bir ifade ile şiir, Caâhiliye dönemine kadar kökleri uzanan Arap kültür ve tarihinin en önde gelen edebî türüdür. Zengin içerikli şerhlere bakıldığında fikhî şerhler kadar olmasa da Arap şiiri ile istişhâd yönteminin kullanıldığı görülmektedir. (Türkan, 2020, s. 261). el-Azîzî de buna kayıtsız kalmayıp çok sık olmamakla birlikte bu yöntemi şerhinde uygulamıştır. Müellif, kelimelerin anlam sınırlarını tespit etmek, hadîslerin ilham olduğu şiirleri tayin etmek, Hz. Peygamber’in işarette bulunduğu şiiri belirtmek gibi gayelerle şiirle istişhâd etmiştir. el-Azîzî’nin şiirle istişhâdda bulunmasına “ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ “*“Münâfiğin alâmeti üçtür. Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz. Emanet edildiğinde emanete hıyanet eder.”* (el-Buhârî, 2001, “İmân”, 23, “Şehadet”, 28, “Vasayâ”, 8, “Edeb”, 7028; Müslîm, 1374-75/1955-56, “İmân”, 59/115, 59/116; et-Tirmizî, ts. “İmân”, 14; Ahmed b. Hanbel, 1985, 14/314) rivâyeti örnek verilebilir. Rivâyette “وَعَدَ” kelimesinin anlamı konusunda şârihler arasında ihtilâf yaşanmıştır. el-Alkamî’ye göre “وَعَدَ” sözcüğü hem hayır hem de şer için kullanılır. Ancak “va‘ad” kelimesi mutlak olarak kullanıldığında hayrı ifade etmek için “الوعد” ve “العدة”, şer için “الايعاد” ve “الوعيد” kelimeleri kullanılır. (Alkamî, 1/585-1741, vrk. 10a) el-Münâvî’ye göre söz konusu lafzın manası gelecekte gerçekleşecek hayırlı bir haberi bildirmektir. (el-Münâvî, 2001, 1/84; el-Münâvî, 1987, 1/12) el-Hicâzî el-Vâ‘iz, el-Alkamî’nin görüşlerini nakletmiş ve hayır olan için ‘وعد’ kelimesinin, şer için ‘أوعد’ sözcüğünün kullanıldığını eklemiştir. (el-Hicâzî el-Vâ‘iz, 2022, 2/6) el-Azîzî, önce el-Münâvî’nin açıklamalarını akabinde de el-Alkamî’nin düşüncelerini aktarmış ve mevzubahis sözcüğün hayrı ifade etmek için “الوعد” ve “العدة”, şer için “الايعاد” ve “الوعيد” formatında kullanıldığının ispatını şu şiirle gerçekleştirmeye çalışmıştır:

“وَإِنِّي إِذَا وَعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ.....” “لَمْخَلْفٍ إِيْعَادِي وَمَنْجَزٍ مَوْعِدِي”

Ben gerek hayr olanı gerekse de şer olanı söz verdiğimde,

Şer olanı yerine getirmem, hayır olanı yaparım (el-Azîzî, ts. 1/15)

Bu dizelerdeki “إِيْعَادِي” fiili şer olan bir şeyi va‘ad etmek, “مَوْعِد” hayr olanı va‘ad etmek için kullanılmıştır. el-Alkamî, “va‘ad” sözcüğünün anlamını açıklamak için bu şiirle istişhâd etmişken, (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 7b) el-Münâvî ve el-Hicâzî Vâ‘iz şiirle istişhâd yöntemini kullanmamışlardır. el-Azîzî’nin eserinde şiirle istişhâda başvurma yoğunluğu el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Hicâzî el-Vâ‘iz’in şerhlerine kıyasla daha azdır.

5. Hadîsler Arasındaki İhtilâfı Giderme

Bazı rivâyetler, bağlamı düşünülmeden ele alındığında aralarında çelişki zannı vermektedir. Oysa Arap dilinin inceliklerine son derece hâkim olan Hz. Peygamber’in sözlerinde çelişki pek makul değildir. Bu nedenle muhaddisler söz konusu çelişkiyi gidermek için bağlamına göre cem‘-telif, tercih, nesh ve tevakkuf yöntemleri tercih etmişlerdir. Zengin içerikli şerhlerde de ihtilâfı gidermeye önem verilmiş, şârihler bahsi geçen yöntemlerle teâruzu gidermeye gayret etmişlerdir. (Türcan, 2020, s. 271; Sakallı, 2013, s. 222; Saranç, 2010, s. 121; Özer, 2007, s. 130-140) el-Azîzî de ihtilâf halinde olan rivâyetler arasındaki çelişkileri gidermek için bu yöntemlere başvurmuştur. Nitekim “ثَلَاثَ دَعَوَاتٍ مُسْتَجَابَاتٍ لَا شَكَّ فِيهِنَّ: دَعْوَةُ الْوَالِدِ عَلَى وَلَدِهِ،” “Üç zümrenin duasına icabet edildiği konusunda şüphe yoktur: Babanın çocuğuna bedduası...” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 8/480) rivâyeti buna misâldir. Rivâyette babanın bedduasına icâbet edilmesi, sınırlama olmaksızın mutlak surette zikredilmiştir. el-Azîzî, atıfta bulunmaksızın el-Münâvî’nin görüşüyle umum mana ifade eden bu hadîsi, tahsis etmiştir. el-Azîzî’ye göre bu bedduaya icabet edilme, babanın evlâdına isyan, itaatsizlik vb. gerekçelerle öfkeli olduğu zamanlarda geçerlidir. (el-Azîzî, ts. 3/53) Buna delil olarak da ed-Deylemî’nin (ö. 509/1115) tahrîc ettiği “إِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَقْبَلَ دُعَاءَ” “Hz. Peygamber buyurdu ki: Ben Allah’tan, sevenin sevdiğine yaptığı bedduayı kabul etmemesini istedim.” (ed-Deylemî, 1986, 1/64)

el-Azîzî ihtilâfını giderdiği bir başka haber de “Ateşin temas ettiği şeylerden dolayı abdest alın.” (Müslîm, 1955-1956, “Hayz”, 351/674, 352/675, 353/676; Ahmed b. Hanbel, 1985, 13/47) rivâyetidir. el-Alkamî bu hadîsi İmam en-Nevevî’nin düşüncelerini naklederek açıklamıştır. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 417a) el-Azîzî de el-Alkamî’nin yolundan giderek en-Nevevî’nin görüşünü nakletmekle yetinerek bu rivâyetin mensûh olduğuna işaret etmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/58) en-Nevevî, uzunca tetkik ve açıklamalardan sonra bu hadîsin “Allah Rasûlü’nün ateşte pişen bir şeyin yenmesinden dolayı abdest alınıp alınmaması konusunda en son yaptığı, abdest almayı terk etmektir.” (en-Nesâî, 1985, “Taharet”, 125) rivâyeti ile nesh edildiğini belirtmiştir. (en-Nevevî, 1978, 4/13) Netice olarak el-Azîzî, el-Alkamî’nin şerhi üzerinden en-Nevevî’ye müracaat etmiş ve en-Nevevî’nin düşüncesi ile iki rivâyet arasında nâsih-mensûh ilişkisi olduğunu belirtmiştir.

Şârih görme ve işitme duyusunu yitirenlerin günahlarının bağışlanacağını müjdeleyen bir rivâyette takyîd yöntemine başvurmaması, bu konu için bir başka misâl teşkil etmektedir. “ذَهَابُ الْبَصَرِ مَغْفِرَةٌ لِلذُّنُوبِ، وَذَهَابُ السَّمْعِ مَغْفِرَةٌ” “Görme duyusunu yitirmek günahlara mağfirettir. İşitme duyusunu yitirmek günahlara mağfirettir.” (İbn Adî, 1997, 3/568) rivâyetinde görme ve işitme duyusunu yitirmek günahların bağışlanmasına vesile olduğu belirtilmiştir. Ancak el-Azîzî rivâyette geçen “bağışlanma”nın başka bir rivâyette “فَصِيرَ وَاحْتَسَبَ” “sabreder ve karşılığını Allah’tan beklerse” lafızlarıyla takyîd edildiğini belirtmiştir. (el-Azîzî, ts. 3/170).

Bu örneklerdeki gibi el-Azîzî, rivâyetler arasında görülen çelişkileri gidermeye çok önem vermiştir. (el-Azîzî, ts. 1/99 “إِذَا تَقَى الْخَتَانَانَ”, 1/124 “إِذَا رَأَيْتَ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا لَهَا”, 1/131 “إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكُ”, 1/149 “إِذَا ظَهَرَتِ الْحَيَةُ”, 1/170 “دَبَاغُ الْأَدِيمِ”, 3/148 “ثَلَاثٌ لَا يَفْطُرُنَ”, 3/58 “إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ”, 2/156 “إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ”, 2/154 “إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى”)

Ancak teâruzu giderme yöntemlerini tercihte el-Alkamî ve el-Münâvî'nin etkilerinin oldukça fazla olduğu rahatlıkla söylenebilir.

6. Kelâmî Yorumlar

Kelâm ilmi, Allah Teâla'nın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete ait, meselelerden, mebbe' ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden ilimdir. (Bilmen, 2015, s. 17) el-Azîzî, özellikle müteşâbih hadisler, Allah'ın sıfatları, büyük günah işleyeninin durumu ve îmân-amel ilişkileri konusu da Ehl-i Sünnet çizgisini takip ederek tafsîlâta inmeden hadisleri şerh etmiştir. el-Azîzî'nin şerhinde yaptığı kelâmî yorumları şu şekilde tasnif edebiliriz:

6.1. Müteşâbih Kavramlar İçeren Rivâyetleri Te'vili

Birden fazla manaya gelebilen, zaâhîrî manasıyla anlaşılması, beşer aklı yönünden güçlük arz eden, bu sebeple açıklanması ve yorumlanması gereken rivâyetlere müteşâbih denilmektedir. (Aydınlı, 2013, s. 232) el-Azîzî müteşâbihleri te'vil ve yorumlamada Ehl-i Sünnet'in yolunu takip etmiştir. Ehl-i Sünnet'in önde gelen âlimlerinden Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bu konudaki kanaati şu şekildedir: *Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. Onun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde, sıfat iptal edilmiş/yok sayılmış olur.* (Ebû Hanîfe, 2014, s. 184) Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Allah'a cevher, araz ve cisim denilemeyeceğini belirtmiştir. (en-Nesefî, 2004, 1/158) Yahûdîlerin çoğunluğuna göre Allah müterekkibtir, kısımlara ayrılır ve cüzlerden oluşur. Allah, insan suretinde cisimdir. O, saç ve sakalı beyaz yaşlı bir insan suretindedir. Râfızîlerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemişlerdir. (en-Nesefî, 2004, 1/157-158) Mu'tezile "yed" gibi müteşâbih kelimeleri te'vil etmekten geri durmamıştır. Onlara göre Allah cisim değildir. Çünkü cisimler uzunluk, derinlik ve genişliğe sahiptir. Allah ise bunlardan münezzehtir. Allah araz değildir ve benzeri yoktur. (Kâdî Abdülcebbar, 1995, s. 228) Buna binâen el-Azîzî, Allah'a izafe edilip cisim ve araz manası çağrıştıran "nazar, yed, gülme, yan taraf" gibi lafızları te'vil etmiştir. Örnek olması açısından Allah'ın "يد" "yed"i sözcüğüne el-Azîzî'nin yaklaşımını incelemek faydalı olacaktır. Bu kelime "قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اجْتَهَدَ فِي الْيَمِينِ، " "Hz. Peygamber yeminde mübalağa ettiği zaman şöyle derdi: Ebû Kâsım'ın nefisini kudretinde bulundurana yemin ederim ki" (Ebû Dâvud, ts. "Eymân ve Nüzûr", 12) rivâyetinde olduğu gibi bazı hadislerde Allah'a izafe edilmiştir. İbn Furek'e (ö. 406/1015) göre "يد" kelimesinin, uzuv olan el, mülk, nimet gibi anlamları vardır. Uzuv manasını barındıran "يد" gibi lafızlar Allah'a izafe edildiğinde sıfat anlamı verilmelidir. Çünkü Allah'a organ anlamını izafe etmek mümkün değildir. "يد" Kelimesi mülk, kuvvet, nimet ve kudret anlamında kullanıldığında, Allah'a izafe edilmesinde bir sakınca yoktur. Bununla birlikte "يد" kelimesinin bahsedilen anlamlardan hangisini karşıladığı kullanıldığı cümleye göre belirlenmektedir. (İbn Fûrek, 1984, s. 433-435) Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) "قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسُ أَبِي الْقَاسِمِ بِيَدِهِ»"nin Allah'ın tasarrufunda, kudretinde, iradesinde olduğu tavzih etmiştir. (Alî el-Kârî, 2002, 4/2243) el-Münâvî'nin bu konudaki düşünceleri ise cumhurun görüşü ile aynı yöndedir. Ona göre "يد" ile Allah'ın kudreti ve tasarrufu irade edilmiştir. (el-Münâvî, 2001, 1/189; el-Münâvî, 1987, 1/132) el-Azîzî'nin bu konudaki açıklamaları el-Münâvî'ninki ile karşılaştırıldığında birebir aynısı olduğu görülmektedir. (el-Azîzî, ts. 3/103) Dolayısıyla el-Azîzî, el-Münâvî kanalıyla Allah'a tecsim atfetmeden müteşâbih kavramını te'vil etmiştir.

6.2. İmân-Amel İlişkisi Bağlamında Hadîsleri Şerh Etmesi

İslâm tarihinde en çok tartışılan konulardan biri de îmân-amel ilişkisidir. Diğer bir ifade ile günah işlemenin imana etkisinin hangi boyutta olduğudur. Ehl-i Sünnet'e göre helâl sayma durumu olmadan ya da yasaklananı hafife almadan büyük günah işleyen, Allah'tan da kendisini bağışlamasını ümit edip azabından korkan kimse

mü'mindir. (en-Nesefî, 2004, 2/368) Mü'tezile'ye göre büyük günah işleyen fâsık olarak isimlendirilir, mûm'min veya kâfir olarak değil. (en-Nesefî, 2004, 2/368) Hâricîlerin cumhûruna göre Allah'a isyan eden onu inkâr etmiş ve kâfir olmuştur. İşlediği günahın büyük veya küçük olması fark etmez, ebedî olarak cehennemde kalacaktır. (en-Nesefî, 2004, 2/369) el-Azîzî îmân ve ameli ayırarak, büyük günahların kişiyi kâfir yapmayacağı doğrultusunda ilgili rivâyetleri şerh etmiştir. Nitekim o, "*Mevlâsından (sahibinden) firar eden herhangi bir köle, ona dönünceye kadar küfretmiş olur.*" (Müslîm, 1955-1956, "Îmân", 68/132; Ahmed b. Hanbel, 1985, 31/364) rivâyetinde bu tutumu sergilemiştir. Küfür lafzı ıstılahta îmânın zıddı olup Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr etmek anlamındadır. Şâyet "küfür" lafzı rivâyetinde bu anlama hamledildiğinde Ehl-i Sünnet'in îmân-amel konusundaki görüşleri ile tenâkuz oluşturmaktadır. el-Alkamî bahsi geçen rivâyetdeki küfrü en-Nevevî'nin görüşlerini naklederek açıklamıştır. en-Nevevî'ye göre de rivâyetdeki "küfür" kelimesi, şu anlamlardan birine gelmektedir:

- a) Davranışı helal sayanlar kâfir olur.
- b) Nimeti ve İslâm'ın tanımış olduğu hakkı inkâr etmek.
- c) Söz konusu davranış küfre yaklaştırır veya ona sevk eder.
- d) Kâfirlerin yaptığı fiillere benzemektedir.
- e) Kastedilen hakikî anlamda küfürdür ve anlamı da "küfre düşmeyin, Müslüman kalmaya devam edin" demektir.
- f) Kâfirlere benzemeye çalışmak.

en-Nevevî bunlardan en isabetli olanın ise, yapılan amelin kâfirlerin ameline benzemesi olduğunu belirtmiştir. (en-Nevevî, 1978, 2/55) Alkamî Nevevî'nin bu açıklamalarını nakletmekle yetinmiştir. (Alkamî, 1/585-1741, vrk. 382a) el-Münâvî, "*Mevlâsının (sahibinin) nimetini inkâr etmiş, üzerini örtmüş ve ona hakkını vermemiştir*" açıklamasını yapmıştır. (el-Münâvî, 2001, 3/184; el-Münâvî, 1987, 1/410) el-Azîzî, isim vermeden sadece el-Münâvî'nin açıklamasını nakletmiştir. (el-Azîzî, ts. 1/234) Diğer bir ifade ile el-Azîzî'ye göre rivâyetdeki "küfür" sözcüğü, küfrân-ı nimet anlamındadır. (el-Azîzî'nin benzer yorumda bulunduğu diğer rivâyetler için bkz. el-Azîzî, ts. 1/42 "اثنان في الناس هما بهم كفر", 1/64 "أخذ الأمير", 1/96 "إذا كفر الرجل أخاه", 1/195 "اركعوا هاتين الركعتين", 1/335 "سباب المؤمن", 2/204 "أيما عبد ابق")

Bütün bu açıklama ve verilen örneklerden hareketle el-Azîzî'nin kelâmî yorumlarda Ehl-i Sünnet sınırları içerisinde kaldığı ve derinlikli kelâmî tartışmalardan kaçınıp sade ve öz bilgiler vermeyi gaye edindiğini söylemek mümkündür.

7. Fıkî Yorumlar

Fıkıh ilminin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki temel kaynağı hadislerdir. es-Süyûtî eserinde fikhî konuları ihtiva eden hadisleri de tahrîc etmiştir. el-Azîzî'nin bu konudaki tutumu genel itibarıyla hadîsten istinbat edilmiş hükümleri nakletmekten ibarettir. Hükümün istinbat yöntemini açıklamak, mezhep içi ve mezhepler arası ihtilâfları tetkik etmek, analizler yapmak onun pek tercih ettiği yöntemler değildir. el-Azîzî, çoğunlukla görüşlerini benimsediği Şâfî mezhebinin konu hakkındaki tutumunu nakletmekle yetinmiştir. Çok nadir olmakla birlikte diğer mezheplerin de görüşlerini nakletmiştir. Nitekim köpeğin satış bedelinin hükmünü ihtiva eden rivâyetinde bunu sergilemiştir. es-Süyûtî bu konuyla ilgili *el-Câmi'u's-Sağîr*'de birbirine yakın yerde iki rivâyet tahrîc etmiştir: "*İçkinin bedeli haramdır, fahişenin mehri haramdır, köpeğin bedeli haramdır.*" (Ahmed b. Hanbel, 1985, 5/354; ed-Dârakutnî, ts. 3/387; es-Süyûtî, ts. s. 217) "*Köpeğin geliri habistir, fahişenin mehri habistir. Haccâmın (hacâmat yapanın) kazancı habistir.*" (Ahmed b. Hanbel, 1985, 28/507)

İmam en-Nevevî'ye göre hadislerde köpeğin bedelinin hâbis ve kazançların en şerlisi olarak vasıflanmış olması, satışının da haram olduğuna delil teşkil etmektedir. Buna binâen satışı sahih olmayıp bedeli de helâl değildir. Bir köpeği telef eden değerini tazmin etmez. Bu hükümler eğitilmiş-eğitimsiz, sahiplenilmesi câiz olan veya olmayan bütün köpekler için geçerlidir. (en-Nevevî, 1978, 10/233) en-Nevevî'ye göre köpeğin bedelini câiz görmeyen cumhurun delili, yukarıda nakledilen rivâyetlerdir. Câiz görenler “Hz. Peygamber, av köpeği hariç kedi ve köpek satışını yasakladı.” (en-Nesâî, 1985, “Sayd ve Zebâih”, 16.) “Eğitilmiş olan hariç köpeğin bedeli yasaktır” (et-Taberânî, ts. 3/803) haberlerini delil getirmişlerdir. en-Nevevî bu haberin zayıf olduğunu belirtmiştir. (en-Nevevî, 1978, 10/233)

el-Alkamî, *Kevkebü'l-Münîr*'de en-Nevevî'nin açıklamalarını aynen nakletmiştir. (el-Alkamî, 1/585-1741, vrk. 425a) el-Münâvî *Feyzu'l-Kadîr*'de ilk olarak aynı necaset olması ve satışın sıhhat şartlarını taşıyamaması nedeniyle eğitilmiş dahi olsa bütün köpeklerin bedelinin haram olduğunu beyan etmiş ve İmâm Şâfiî'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu belirtmiştir. (el-Münâvî, 2001, 3/445) el-Azîzî, öncelikle el-Alkamî gibi en-Nevevî'nin açıklamalarını nakletmiş, akabinde köpeğin bedelinin mutlak olarak câiz olmadığı kanaatine varmıştır. (el-Azîzî, ts. 3/72).

el-Azîzî, şerhinde takip ettiği kısa ve özlü anlatımı bu hadîste de devam ettirmiş, en-Nevevî'den nakille Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini kısaca nakletmiştir. Netice itibarıyla el-Azîzî, diğer pek çok fikhî meselelerde olduğu gibi bu meselede de mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin çizgilerini aşmamıştır. el-Azîzî'nin bu hadîs özelinde gösterdiği mezhepler arası ihtilâfı belirtme tutumunu her zaman sergilememiştir. (Bu konuda başka örnekler için bkz. el-Azîzî, ts. 1/13 “امروا النساء”, 1/88 “إذا استطاب أحدكم”, 1/99 “إذا التقى الختانان”, 1/107 “إذا جاء أحدكم”, 1/108 “إذا جلستم”, 1/114 “إذا دخل العشر”, 1/131 “إذا سجد العبد سجد”, 1/160 “إذا قرأ الإمام”, 1/176 “إذا نزل الرجل بقوم”, 1/178 “أربعون رجلاً أمة”, 1/192 “إذا نكس أحدكم”)

Sonuç

İslâmî ilimlerin birçok önde gelen âlimlerinin yaşadığı, zengin hadîs şerh kültürüne sahip Mısır'da yaşamış olan el-Azîzî hakkında, biyografik eserlerde sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Çokça telifâtının bulunduğu belirtilmesine karşın günümüze yalnızca *es-Sirâcü'l-Münîr* isimli eseri ulaşabilmiştir. Müellif bu şerhi, *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk dönem şârihleri el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Hicâzî el-Vâ'iz'in şerhlerini derlemek suretiyle telif etmiştir. el-Azîzî bu çalışmada zengin içerikli şerhlerde benimsenen yöntemleri önemli ölçüde eserinde kullanmıştır. Dolayısıyla *es-Sirâcü'l-Münîr* zengin içerikli bir şerhtir. el-Azîzî'nin eserini bu formatta te'lif etmesinde, çokça istifade ettiği temel kaynaklarının etkisi açıktır. Zira temel kaynakları da zengin içerikli şerh formatında yazılmıştır. el-Azîzî'nin zengin içerikli şerhlerle kullanılan, kelime ve kavramları sarf-nahiv yönünde tahlil etme; âyet, hadîs ve Arap şiiri ile istihsadda bulunma, fikhî ve kelâmî yorumlar yapma, sebab-i vürûdu nakletme, rivâyetler arasındaki teâruzu giderme, hadîs metnini bütünleme gibi yöntemleri eserinde uygulamıştır. Aynı şekilde *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhlerinde de bu yöntemler benimsenmiştir. Dolayısıyla el-Alkamî, el-Münâvî ve el-Hicâzî el-Vâ'iz'in şerhleri de zengin içerikli şerh türünden değerlendirmek pekâlâ mümkündür. *es-Sirâcü'l-Münîr*'de farklı tarikleri nakletme, isnâd ve ricâl tahlili yapma gibi zengin içerikli şerhlerde uygulanan yöntemler neredeyse hiç tatbik edilmemiştir. Aynı şekilde, *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhlerinden *Fethu Mevlâ'n-Nasîr* dışındaki eserlerde de bu yöntemlerin kullanımı çok nadirdir. Dolayısıyla *el-Câmi'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhleri zengin içerikli olmasına karşın hepsinin yöntem olarak tamamen aynı olduğu söylenemez. Her yöntemin kullanım yoğunluğu eserlere göre değişim göstermektedir.

es-Süyûtî eserini tasnif ederken senedleri hazfetmiş yalnızca isnâdın son râvisinin ismini zikretmiştir. Ayrıca rivâyetin hangi eserde tahrîc edildiğini rumuzlarla ifade etmiştir. Bu da *el-Câmi 'u's-Sağîr*'in ilk dönem şerhlerinde isnad tenkit ve tahlilinin, ricâl incelemesinin büyük oranda terk edilmesine yol açmıştır. Bu bakımdan ilk dönem *el-Câmi 'u's-Sağîr* şerhlerinde metinlerin içerik tahlili daha ön plana çıkmıştır. es-Süyûtî'nin hadîslerin sıhhat derecesini rumuzlarla ifade etmesi aynı şekilde şârihlerin de şerh ettikleri her hadîs için sıhhat derecesini belirtmeye yönlendirmiştir. Özellikle el-Hicâzî el-Vâ'iz ve el-Azîzî titiz davranmış el-Buhârî ve Müslîm'in *es-Sahîh*'lerinde tahrîc ettiği hadîsler dışındakilerin mutlaka sıhhatini belirtmişlerdir.

el-Azîzî'nin temel kaynaklarından üslup ve muhteva tahlilinde önemli ölçüde etkilenmekle birlikte, onlardan ayrıştığı yönler bulunmaktadır. el-Alkamî *el-Câmi 'u's-Sağîr*'deki bazı rivâyetleri şerh etmeyi tercih ederken, el-Azîzî rivâyetlerin tamamını yorumlamıştır. *el-Kevkebü'l-Münîr*'de bazı rivâyetlerin sıhhat derecesi belirtilmişken, *es-Sirâcü'l-Münîr*'de bütün rivâyetlerin sıhhat derecesi beyan edilmiştir. Bunların yanı sıra el-Azîzî, el-Alkamî'ye nispeten şerhinde daha öz ve sade anlatımı tercih etmiştir. el-Azîzî'nin temel kaynaklarından bir diğeri *et-Teysîr'den* bütün rivâyetlerin sıhhat derecesini belirtme ile ayrışmıştır. el-Münâvî pek çok hadîsin sıhhati hakkında görüş beyan etmemiştir. Bu konuda el-Azîzî'nin sükût ettiği rivâyetler nâdirdir. *Sirâcü'l-Münîr* ile *Fethu Mevlân'n-Nasîr*'in ayrıştığı birçok yön vardır. el-Hicâzî el-Vâ'iz şerhinde sarf-nahiv tahlili yoğun bir şekilde uygulamışken, el-Azîzî daha az tercih etmiştir. *Fethu Mevlâ'n-Nasîr*'de farklı rivâyetler nakledilmişken, *Sirâcü'l-Münîr*'de bunun örnekleri yok denecek kadar azdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, E. (1405/1985). *el-Müsned*. (Cilt.1-52). nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Bisîyûnî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ali el-Kârî, E. (1422/2001) *Mirķātü'l-Mefâtîh*. (Cilt. 1-9). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ali Paşa Mübârek. (1420/1999) *el-Hitâtu't-Tevfikiyyetü'l-Cedide li Mısra ve'l-Kâhire ve Müdunihâ ve Bilâdiha'l-Kadîme ve's-Şehîra*. (2. bs, Cilt, 1-20). Mısır: Dâru'l-Kutub.
- Alkamî, Ş. (ts.). *el-Kevkebü'l-Münîr Şerhu Câmi's-Sağîr-fî Hadîsi Beşîri'n-Nezir*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1/585-1741, 1a-467b.
- Alkamî, Ş. (ts.). *el-Kevkebü'l-Münîr Şerhu Câmi's-Sağîr-fî Hadîsi Beşîri'n-Nezir*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 4830, 1a-639a.
- Aydınlı, A. (2013). *Hadîs Istılahları Sözlüğü*. (7. bs). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aynî, B. (ts.). *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. (Cilt, 1-25). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- el-Azîzî, A. (ts.). *es-Sirâcü'l-Münîr Şerhu Cami'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezir*. (Cilt, 1-4). byy: Matba'atü İsâ el-Halebî.
- Bağdatlı, İ., P. (ts.) *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âşârü'l-Muşannifîn*. (Cilt, 1-20). byy: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî.
- Bilmen, Ö. N. (2015) *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm*. (2. bs.) İstanbul: Semerkant Yayınları.
- el-Buhârî, M. (1422/2001). *el-Câmi 'u's-Sağîh*. (2. bs, Cilt, 1-8). nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât.
- el-Buhârî, M. (1419/1998). *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Semir b. Emîn ez-Zühayrî. Riyâd: Mektebetül'l-Maarif.

- ed-Dârakutnî, İ. (ts.) *Sünen*. (Cilt, 1-5). thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- ed-Deylemî, Ş. (1406/1986). *Kitâbü'l-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hîâb*. (Cilt, 1-5). thk. Said b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebû Dâvud, S. (ts.). *es-Sünen*. (Cilt, 1-4). thk. Muhammed Muhyiddin el-Humeyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ebû Dâvud, S. (1408/1987). *Merâsîl*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Ebû Hanîfe, N. (1436/2014). *el-Fıkhu'l-Ekber*. thk. Muhammed b. Abdurrahmân el-Humeysî. byy: Mektebetü'r-Rüşd.
- Ebû Nuaym, A. (1409/1988). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. (Cilt, 1-10) Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Ebû Ya'lâ, A. (1404/1984). *Müsned*. (Cilt, 1-10). thk. Hüseyin Selim Esed. Dimaşk: Dâru Me'mûn.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, A. (1417/1996). *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. (Cilt, 1-24). thk. Mustafa Abdukadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Hicâzî Vâ'iz, Ş. (1443/2022). *Fethu Mevlâ'n-Nasîr bi Şerhi Cami's-Sağîr Fî Hadîsi Beşîri'n-Nezir*. (Cilt, 1-6). thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Uteybî. Medine: Merkezu Sutûri'l-Bahsi'l-İlmî- Dâru'l-İmâmi Müslim.
- İbn Adî, A. (1418/1997). *el-Kâmil fî'd-Đu'afâ'i'r-Ricâl*. (Cilt, 1-4). thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Battâl, K. (1423/2002) *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh*. (Cilt, 1-10) Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Fûrek, M. (1405/1984). *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânüh*. (2. bs). thk. Mûsâ Muhammed Alî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- İbn Hacer, A. (1379/1959). *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. (Cilt, 1-13) Beyrut: Dâru'l-Marife.
- İbn Hibbân, B. (1408/1987). *Şahîhu İbn Hibbân*. (Cilt, 1-28). thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,
- İbn Mâce, K. (ts.) *es-Sünen*. (Cilt. 1-2). thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. byy: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî.
- İbn Manzûr, C. (1419/199) *Lisânü'l-Arab*. (Cilt, 1-18). Beyrut: Dâru İhya-i Turâsi'l-Arabî
- İbnü's-Salah, Ş. (ts.). *Ulûmü'l-Hadîs*. thk. Nuruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Kâdî Abdülcebbar, E. (1416/1995) *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. (3.bs). thk. Ahmed b. Hüseyin b. Ebi'l-Hişâm. Kâhire: Mektebetü Vehbiyye.
- Kallek. C. (1999). "İbn Kâsım el-Gazzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. (ss. 105-110). TDV
- Kehhâle, A. (1376/1956). *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*. (Cilt. 1-25). thk. Mektebetü'l-Müsenne. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Koçyiğit, T. (2008). *Hadîs Usûli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köycü, E. (2016). *Muhammed b. İsâ et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Köycü, E. (2017). "Hadislerin Hz. Peygambere (s.a.s.) Âdiyetini Tespitte Hz. Ömer'in Kullandığı İstişad Metodunun Hadis İlmine Etkisi", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, sayı: 3, s. 404-421

- el-Kettânî, M. (ts.). *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Eşbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyehât ve'l-Müselâlat*. (Cilt,1-2). thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Mâlik, E. (1425/2005), *el-Muvatta*. (Cilt, 1-8). thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abû Dabî: Müessesetü Zâhid b. Sultân.
- el-Muhibbî, M. (1384/1964) *Hulâşatü'l-Eşer fî A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî 'Aşer*. (Cilt, 1-4). byy: el-Matbaatü'l-Vehbiyye.
- el-Münâvî, A. (1408/1987) *et-Teysîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-min Ehâdisi Beşîri'n-Nezir*. (3 bs, Cilt,1-2). Riyâd: Mektebetü İmâmi's-Şâfiî.
- el-Münâvî, A. (1422/2001). *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezir*. (Cilt. 1-6). thk. Ahmed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Müslim, E. (1374-75/1955-56). *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Fikr.
- en-Nesâî, A.. (1406/1985) *es-Sünen*. (2. bs, Cilt,1-9). thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye.
- en-Nesefî, E. (1425/2004). *Tebşîratü'l-Edille fî Uşûli'd-Dîn*. (2. bs, Cilt.1-2). thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- en-Nevevî, E. (1398/1978). *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. (Cilt, 1-28). Beyrut: Daru İhya-i Turasi'l-Arabî.
- Özer, S. (2007), *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhî*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Sakallı, T. (2013), *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Saranç, A. (2010). *Kirmânî'nin (ö. 717/786) el-Kevâkibu'd-Derârî'deki Şerh Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Serkîs, Y. (1346/1927). *Mu'cemü'l-Matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arreb*. (Cilt,1-3). Mısır: Matba'atü's-Serkîs.
- es-Süyûtî, C. (ts.) *Câmi'u's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezir*. (2. bs). thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- es-Süyûtî, C. (1426/2005). *Cem'u'l-Cevâmi' (el-Câmi'u'l-Kebîr)*. (Cilt, 1-24). Kahire: Dâru's-Saade.
- es-Süyûtî, C. (1417/1996). *el-Le'âli'l-Maşnû'a fî'l-Ahğârî (ehâdisi)'l-Mevzû'a*. (Cilt, 1-2). thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Şirin, H. (2023). *Hadislerde İman-Ahlak İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- et-Taberânî, E. (ts.) *el-Mu'cemü'l-Evsât*. (Cilt,1-10). thk. Tarık b. İyaz Abdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kâhire: Dâru'l-Hameyn.
- et-Taberânî, E. (ts.). *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Cilt, 1-25). thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd- Hâlid b. Abdurrahmân el-Celîsî.Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- et-Tahâvî, A. (1414/1993). *Şerhu Ma'ânî'l-Âsar*. (Cilt, 1-26). thk. Muhammed ez-Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdilhak. byy: Âlemu'l-Kutub.
- Tibî, Ş. (ts.). *el-Kâşif 'an hağâ'iki's-Sünen (Şerhu/Hâşiyetü Mişkâtî'l-Meşâbih)*. (Cilt, 1-13). thk. Abdulhumeyd el-Hindâvî. Riyâd: Mektebetü Nizârî Mustafa el-Bâz.
- et-Tirmizî, E. (ts.) *el-Câmi'u's-Sahîh*. (Cilt, 1-6). thk. Beşşâr Avvâd Maruf. byy: Daru Ğarbi'l-İslâmî.

Türcân, Z. (2020), *Hadîs Şerh Gelenegi Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ez-Zehebî, Ş. (ts.) *Telhîşü'l-Müstedrek (Muhtaşarü'l-Müstedrek*. (Cilt,1-8). thk. Abdullah b. Muhammed el-Haydân. Riyâd: Dâru'l-Asime.

ez-Ziriklî, E. (ts.). *el-A'lâm (Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikin)*. (Cilt, 1-8). Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn.



İhsan Oktay Anar'ın Tiamat Romanının Northrop Frye'in Mit Sistematığı Açısından Çözümlemesi

Commentary Method in Ali b. Ahmed al-Azîzî's al-Sirāj al-Munîr

Harun Görücüler^{1*}

¹ Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye

Doktoral student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Department of New Turkish Literature, Antalya, Turkey.

* Corresponding author

harun_goruculer@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3547-3038>

<https://ror.org/01m59r132>

Öz

İhsan Oktay Anar; ilk romanı Puslu Kıtalar Atlası'ndan itibaren mitolojik anlatı ve figürlere sıkça yer veren ve yazdıklarıyla felsefe, tarih, arkeoloji, teoloji ve mitoloji gibi pek çok alana seslenen, postmodern anlatım tekniklerinden yararlanan bir yazardır. Çeşitli anlatılarla zenginleştirdiği eserlerinde ilk örnek, asıl numune olarak isimlendirilen arketiplerden sıklıkla yararlanmıştır. Arketipsel eleştiri; Carl Gustav Jung'un analitik psikoloji olarak isimlendirdiği çalışmalarında ortaya koyduğu, ilk örneklerden hareketle eserlerin değişmeyen ortak öğelerini bulmayı amaçlayan bir kuramdır. Jung'tan evvel birçok isim arketip kelimesine yer vermesine rağmen bu kelimeyi kuramsal bir perspektifle ele alan kişi Jung olmuştur. Jung'tan önce Frazer'in sonrasın-da Campbell, Frye, Eliade ve Bachelard gibi isimlerin çalışmaları arketipsel eleştirinin gelişme-sinde etkili olur. Bu çalışmada Northrop Frye'in arketipleri mevsimsel döngü çerçevesinde ele alan görüşlerinden hareketle İhsan Oktay Anar'ın Tiamat romanındaki arketipsel unsurlar metin çözümleme ve yorumlama yöntemiyle incelenmiştir. Postmodern bir anlatıda arketiplerin görünümüne yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhsan Oktay Anar, Tiamat, Northrop Frye, arketip, mevsimsel döngü, postmodernizm.

Abstract

İhsan Oktay Anar is a writer who has frequently used mythological narratives and figures since his first novel, Puslu Kıtalar Atlası, and has addressed many fields such as philosophy, history, archaeology, theology and mythology with his writings, and has benefited from postmodern narrative techniques. In his works, which he enriched with various narratives, he frequently made use of archetypes, which are named as the first example. Archetypal criticism is a theory that aims to find the unchanging common elements of the works based on the first examples put forward by Carl Gustav Jung in his analytical psychology. Although many names before Jung included the word archetype, it was Jung who dealt with this word in a theoretical perspective. Before Jung, the works of Frazer, Campbell, Frye, Eliade, Bachelard and others were influential in the development of archetypal criticism. In this study, archetypal elements in Ihsan Oktay Anar's novel Tiamat will be analysed through textual analysis and interpretation based on Northrop Frye's views on archetypes within the framework of the seasonal cycle. The appearance of archetypes in a postmodern narrative will be analysed.

Keywords: İhsan Oktay Anar, Tiamat, Northrop Frye, archetype, seasonal cycle, post-modernism.

Research Article

History

Received: 12.01.2025

Accepted: 18.03.2025

Date Published: 30.03.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Harun Görücüler

Complaints

literarystudiesinfo@gmail.com

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2024- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Görücüler, H. (2025). İhsan Oktay Anar'ın Tiamat Romanının Northrop Frye'in Mit Sistematığı Açısından Çözümlemesi, *Literary Studies*, 2, 29-43.



Giriş

Arketipsel eleştiri; Carl Gustav Jung tarafından geliştirilen ilk örnek, ilk numune anlamına gelen arketiplerin kolektif bilinçaltının eseri olduğunu savunan esere dönük eleştiri kuramıdır. Freud, psikanalitik kuramda ortaya koyduğu düşüncelerde kişisel bilinçaltına özellikle de kişinin bastırılmış duyguları olduğunu savunduğu nevrozlara yönelir. Yazara dönük bir eleştiri kuramı olan psikanalitik kuramın tersine arketipsel eleştiri, metin odaklıdır. Ayrıca Jung, Freud gibi sadece kişisel psikolojiye yönelmez. İnsan psikolojisinin kişisel ve kolektif olmak üzere iki katmandan oluştuğunu belirtir. Arketipler, kişinin kolektif yönünü temsil eder. İlksel imge olarak görülen arketipler, insanı yöneten ve yönlendiren unsurlardır. Jung, arketiplerin kökeninin “insanlığın durmadan yinelenen deneyimlerinin kalıntıları” (Jung 2018, 77) olduğunu söyler. Bu deneyimleri oluşturan kahramanların yaşadıkları çoğu durumlar, bütün kültürlerde vardır. “Bunlar hangi kültürde doğmuş olursa olsunlar çarpıcı benzerlikler sergilerler. Bir arketip, belli bir kültürün ürettiği bir belirmeye karşılık gelmez; yine de bütün kültürlerin ürettiği belirmelerin hepsinin temeli de odur.” (Jung 2018, 92).

Campbell ise masal ve mitoslarda ortak imgelerin bulunduğunu ve tüm eserlerde kahramanın belli aşamalardan geçtiğini belirtir. Bu arketipsel yolculuk; yola çıkış, erginlenme ve dönüş olmak üzere üç temel aşamadan oluşur (Campbell 2010: 63-279). Campbell, tüm mitlerin aslında çeşitli şekillerde bilinç dönüşümünü ele aldığını söyler. Sınavlar veya aydınlatıcı ilhamlar, kahramanın çıktığı yolculukta bilinç dönüşümüne vesile olan durumlardır (Campbell ve Moyer 2021, 167). Her aşama aslında kahramanın bilinçlenmesi için bir adımdır. Kahramanın dışa yaptığı her yolculuğa, eserin sonunda içsel bir yolculuğun da eşlik ettiği görülür.

Frazer ünlü eseri *Altın Dal*'da ilkelerin gelenek, kültür ve dini ritüellerindeki bazı inanış ve eylemlerin modern insanlar tarafından tekrar edildiğini ve bunların değişmeyen bir miras olduğunu söyler (Frazer 2004, 43-44). İlkel ve uygar ayrımı yapan Frazer, bazı farklılıklara rağmen bu iki gruptaki insanların dünyayı kavrayışındaki benzerliklere yer verir (Frazer 2004, 213). Kendine ait bir arketip kuramı veya düşüncesi olmasa da Frazer'in çalışmaları, arketip alanında çalışan kişilere ilham olmuştur.

Mircea Eliade ise mitlerin tinsel varlıkların taklitleriyle ortaya çıktığını, gelenek ve göreneklere yansıdığını belirtir. Tanrılara, mitsel kahramana ve atalara özgü pragmatik hareketlerin taklit edilmesi, “aynı şeyin sürekli yinelenmesi”yle, tam bir kültür durağanlığı olarak kendini göstermez. İlk bakışta, arkaik toplum insanının aynı ilk örnek hareketlerini durmaksızın yinelenmekten başka bir şey yapmadığı yanılgısına kapılmak mümkündür ama gerçekte o bıkip usanmadan dünyayı keşfetmeye çalışan biridir ve yaratıcı rolündedir. Mitler, dokunulmaz modeller olarak ortaya çıkarak insanın gelişimini engellemeye yönelik gibi görünebilirler ama aslında insanı yaratıcı olmaya sürükler ve onun yaratıcı karakteri sayesinde sürekli yeni ufuklar açar (Eliade 2021, 190-191). Ayrıca görüşlerini ebedi dönüş temeli üzerine oturtan Eliade, bu teoriyi arketipik jestin tekerrürü mitosunun geçirdiği son değişim olarak tanımlar (Eliade 1994, 121). İnsanlar tarafından art arda ve sonsuz sayıda üretilen arketipik jestler, kutsalın ya da tanrının tezahürü olarak görülür (Eliade 1994, 106). Şimdiki zaman ve arketipik eylemin tekrar edilmesiyle o arketipin ilk kez gösterildiği mitsel anın yeniden canlandığı kozmik zaman ayrımı, onun arketiplerle ilgili düşünceleri içinde dikkat çekici görüşlerindendir (Eliade 1994, 81). Eliade, arketiple ilgili fikirlerinde Jung öncesi düşünürlerden Augustin gibi daha çok ilk örnek kısmına odaklanmış ve Jung'un kolektif bilinçaltı kavramını görmezden gelmiştir (Eliade 1994, 12-13).

Arketipsel eleştirinin en tanınmış isimlerinden biri de Kanadalı edebiyat eleştirmeni Northrop Frye'dir. Onun *Eleştirinin Anatomisi* adlı eseri arketiplerle ilgili fikirlerinin temelini oluşturur. Frye, arketipsel eleştiri kuramının merkezine mevsimsel döngüyü yerleştirir. Edebiyatın anlatı boyutunu, sembolik iletişimi yineleyen bir

eylem olarak isimlendiren Frye; bunu bir tören olarak görür. Anlatı; arketipsel eleştiri yapan eleştirmene göre bir tören, sadece bir eylemin taklidi değil bir bütün olarak insan eyleminin bir taklidi olarak incelenir. Arketipik eleştiri, zemininde rüya işleyişinin analizinin bulunduğu arzu ve gece arasındaki çatışmadan oluşur. Arketip analizinde, bir romanın olay örgüsü; tür, yineleyen ögeler veya törenlerle benzeşim gösteren konvansiyonel eylemlere göre incelenir. Düğünler, cenazeler, düşünsel ve toplumsal inisiyatifle, infazlar ya da yalancı infazlar, günah keçisi, kötü adamı koruma gibi hususlar... Bir yapıtın anlamını ve önemini belirlerken arketip analizinde, türe dair yinelenen ögeler ve yapıtın trajik, komik, ironik ya da arzu ve deneyim ilişkisini dile getirdiği her nevi çözümün işaret ettiği uzlaşmacı tarzda her şey ele alınır. Frye; şiir üzerinden ele aldığı görüşlerinde olduğu gibi edebî eserlerin, arketipik evrede doğayı biçimsel evrede olduğu gibi bir yapı ya da sistem olarak değil döngüsel bir süreç olarak takip ettiğini belirtir. Sanatın ritmindeki yineleme prensibini doğanın zamanı bizim için anlaşılır kılan tekrarlarına bağlayan Frye göre törenler; Güneş, Ay, mevsim ve insan yaşamının döngüsel hareketleri etrafında kümelenmiştir (Frye 2015, 135). Bilincin belirmesiyle insanlar, kendilerini doğadan ayrı hisseder ve doğaya kendileri için yansız bir şey olarak bakarlar (Frye 2022a, 45). Aslında insanın yaptığı eylemler, doğanın taklidinden başka bir şey değildir.

Arketipik eleştiri; sanatı ve medeniyet adını verdiğimiz unsurları, doğanın bütünsel insan taklidi olarak inceler. Frye, medeniyeti yalnızca doğanın bir taklidi olarak görmez aynı zamanda doğanın insani biçimlere dönüştürülme süreci olarak da değerlendirir. Bu süreç “arzu” ile hareket geçer. Ayrıca sanatın yalnızca estetik bir yaratım değil kültürel ve arketipsel bir yapıya da sahip olduğuna dikkat çeker. Ona göre sanat; bireysel olduğu kadar, kolektif arzuların da biçimlendirilmiş şeklidir (Frye 2015, 135). Frye, edebiyatın arketipsel kökenini yalnızca estetik bir düzlemde değil, insanlığın tarihsel ve toplumsal deneyimleriyle ilişkilendirerek açıklar. Edebî metinlerde izini sürebileceğimiz mitolojik yapıların temelinde, modern tarihsel gerçeklikten ve toplumsal düzenden kaynaklanan derin bir hoşnutsuzluk yer alır. Bu hoşnutsuzluk, bireyin karmaşık ktoplumsal yapı ve kaotik ortam karşısındaki varoluşsal kaygısıyla ilişkilidir. Edebiyat; bu gerçeğe karşı bir sığınak, bir tür manevî yuva işlevi görür. Özellikle mitik anlatıların temelinde yer alan imgeler, ilkel toplumlara ait arkaik anlamlar taşır ve sanayileşme öncesine ait nostaljik anıları içerir (Eagleton 2014, 105-106). Frye’in kuramında vurgulanan bu mevsimsel dön-gü imgelerini sadece edebî bir motif olarak değerlendiremeyiz. Bunlar, aynı zamanda insanın ilkel dönemlere yönelik bilinç dışı özlemin bir yansımasıdır. Frye; bu sebeple edebiyatı, kültürel hafızanın yeniden biçimlendiği bir anlatı alanı olarak görür.

Northrop Frye; sanat eseri için tekrarın önemine dikkat çeker. Edebiyatta beşeri dün-ya ile etrafındaki doğal dünyayı özdeşleştirme ya da aralarında benzerlik kurma önemli bir yer tutar. Doğadaki en temel tekrar ya da yineleme özelliği ise döngüdür. İnsan hayatının doğumla başlayıp ölümle sona erdiğini söyleyen Frye, bunu doğadan örneklerle destekler. Güneşin batıp yeniden doğması, mevsimlerin bahardan kışa ve sonra yine bahara dönmesi, su pınarından suların denize akması ve ardından yağmurla geri dönmesi hep bu döngüyü gösterir (Frye 2020, 33). Mircae Eliade da Frye’in görüşle-rine benzer şekilde ebedi dönüş mitinden bahseder. İnsanlığın doğumu, büyümesi, ge-rilemesi ve yok oluşunu ayın evrelerine benzetir. İnsanlığın yok oluşu ve yeniden ortaya çıkışına ilişkin bu döngüsel anlayışın tarihsel kültürlerde sürdüğünü örneklerle açıklar (Eliade 1994, 90). Ancak Eliade, Frye gibi bu fikirlerini edebî analitılarla özdeşleştirmez. O, bu duruma daha çok dinler tarihi açısından yaklaşır.

Mitolojilerde doğadaki döngüye benzer bir tekrarlar zincirinden bahseden Frye’in görüşleri *Tiamat* romanının kurgusuyla örtüşür. Çeşitli maceralar yaşayıp başarılar elde ettikten sonra terk edilen, aldatılan ya da

öldürülen ve sonra hayata yeniden dönen genç tanrılarla kahramanların hikâyeleri; güneşin karanlığa doğru ilerleyişini, mevsimin kıştan bahara bahardan kışa geçişini anlatır (Frye 2020, 33). İhsan Oktay Anar'ın *Tiamat* adlı romanının giriş bölümünde okuyucuyu karşılayan kaotik atmosfer, ardından bir şileple karşılaşılması, bu gemide yer alan sandığın açılmasıyla ortaya çıkan canavarın sebep olduğu yıkım ve mürettebatın büyük kısmının yaşamını yitirmesi gibi olaylar; anlatıya yön veren temel kurgusal yapı taşlarını oluşturur. Nihayetinde hayatta kalan birkaç kişinin canavarı öldürüp karanlık ortamdan kurtulması, romanın mitik anlatı türlerinin modern formda yeniden kurgulanmış bir örneği olduğunun göstergesidir. *Tiamat*'ın başında yaşananlar, maceranın seyri ve sonu göze alındığında Frye'in doğayla ve mevsimlerle kurduğu özdeşimi andıran bir kurguyla karşılaşırız.

1. Northrop Frye'in Mit Sistematiği (Mevsimsel Döngü Arketipleri)

1.1. İlkbahar Mitosu: Komediya

Frye'in mevsimsel döngü üzerine kurduğu arketiple ilgili görüşlerini dikkate aldığımızda metin tertibinde ilkbahar mitosu, komedyaya karşılık gelir. İlkbaharı, şafak ve doğum evresini temsil eden bu aşamada; kahramanın doğuşu, karanlık güçlerin yenilgisi anlamına gelir. Komedyanın hareket düzeninde kahramanlar, oyunun başlangıcında çeşitli engellere karşı koyma çabasındadırlar. Oyunun sonuna doğru da olay örgüsündeki bir şaşırtmaca sayesinde arzularına ulaşırlar. Kahramanın çevresinde yeni bir toplumun kristalize olduğu an, eylemdeki çözülme zamanını işaret eder. Bu an, Frye'in tanımıyla "komik keşif"tir. Yeni toplumun ortaya çıkışı genellikle oyunun sonunda ya da hemen ardından gerçekleşeceği varsayılan bir eğlence ya da şenliği temsil eder. Başlangıçta kahramanın önüne çıkan engeller, yaşanan olaylar ve bunların üstesinden gelme süreci, komik çözülmenin temelini oluşturur. Engeller çoğunlukla babadan kaynaklandığı için komediya, baba ile oğulun arzuları arasındaki çatışmayı içerir. Eğer kahramanın arzularına karşı çıkan baba değilse onun yerini alan daha yaşlı ve varlıklı bir figürdür. Bu figürlerin öfkesi ve zorbalığı, onların baba otoritesinin vekili olduğunu gösterir. Bu vekiller; genellikle düzenbaz bir karakter sergiler ve ellerindeki güç, toplumun eleştirilerinden beslenir. Yazar bu çatışmayı işlerken özellikle genç izleyicilere hitap eder. Bu nedenle birçok toplumda yaşlı kuşak, komedyada yıkıcı unsurlar bulur. Yine de komedyanın temel amacı, mümkün olduğunca geniş bir izleyici kitlesine ulaşmaktır. Bu hedefe ulaşmak için günah keçisi rolündeki karakterler çoğunlukla uzlaştırılır, dönüştürülür ve sonunda da dışlanır. Seyircinin ilgisini gelişimi engelleyen karakterlerin üzerine çekmek ve keşif ile uzlaşma anlarını geciktirmek, komedyanın yapısal biçimini oluşturan iki önemli yoldur. Kahraman karakter, genellikle tarafsızdır; bu, onun yalnızca arzu giderimini temsil eden bir figür olmasını sağlar. Böylece komediya, ahlaki değil ama toplumsal düzeyde onaylanan mutlu bir sona doğru ilerler (Frye 2015, 194–200).

1.2. Yaz Mitosu: Romans

Rönesans sürecine ait manzum anlatılar olan romanslar, kimi zaman lirik ögeler barındırsalar da öz itibarıyla epik anlatı geleneği içinde yer alırlar. Frye'a göre bu edebî biçim, mevsimsel döngüde yaz mevsimine; yani doruk noktası, evlilik ya da başarıyla sonuçlanan evreye karşılık gelir. Edebî türler arasında okuyucuyu doyuma ulaştıran düşsel evrene en yakın olanı da romanstır. Bu özelliği, romansın toplumsal açıdan paradoksal bir rol üstlenmesine neden olur. Tarihsel olarak egemen konumdaki toplumsal ya da entelektüel sınıflar, kendi ideallerini romans türü aracılığıyla yansıtmaya eğilimi gösterirler. Bu idealler, çoğunlukla erdemli erkek ve güzel kadın figürleriyle temsil edilirken, sınıfın düzenini tehdit eden unsurlar kötü kahramanlar aracılığıyla betimlenir. Romans türünün bu genel yapısına, nostaljik bir geçmiş özlemi ve ideal bir dünyaya du-yulan arzu da eşlik eder. Macera, romansın temel ögesini oluşturduğundan dolayı anlatı parçalı yapıdadır; kurmaca ön plandadır. Başkahraman, zamanın akışına karşı dirençlidir: gelişmez, yaşlanmaz ve sürekli yeni serüvenlere atılır.

Kahramanın değişmezliği ve zaman dışılığı, onun neredeyse dondurulmuş bir varlık gibi, yıllara meydan okuyan bir figüre dönüşmesine neden olur. Anlatı genellikle büyük bir maceranın ilanıya başlar; bu serüvenin tamamlanmasıyla sona erer. Romansın zamanı ve mekânı, çoğunlukla gerçeklikten uzaklaştırılmıştır; idealize edilen bir “altın çağ” arayışı, bu türün gelişim karşıtı, çocuklukla özdeşleşen doğasına işaret eder (Frye 2015, 220).

Romans türünde kahraman ile düşman çoğunlukla insani niteliklere sahipken, anlatı biçimi mite yaklaştıkça bu figürler arketipsel niteliklerle donatılmaya başlar: Kahraman ilahî özellikler kazanırken, düşman mitik ve şeytanî bir karaktere dönüşür. Frye’a göre romans anlatıları, merkezî çatışmayı kahraman ile düşman arasındaki mücadeleye odaklayarak okurun tüm değer yargılarını kahraman figürü etrafında toplar. Bu mücadelede düşman, “kış, karanlık, düzensizlik, verimsizlik, can çekişen yaşam ve yaşlılık” gibi olumsuz unsurlarla; kahraman ise “ilkbahar, şafak, düzen, bereketlilik, canlılık ve gençlik” gibi olumlu imgelerle özdeşleştirilir (Frye 2015, 220–222).

Frye’a göre mit ve romans, birlikte efsanevî edebiyatın genel bir türsel kategorisini oluştururlar. Ancak bu iki tür arasındaki temel fark, kahramanın eylem gücünde yatar. Mitik anlatılarda kahraman ölümsüz ve doğaüstü güçlere sahipken; romans türünde kahraman, insanî özelliklerini korur. Mitin başkarakterine ilahî bir statü atfedilmesi, bu anlatıların kültürel hafızada daha kanonik ve kutsal bir konumda yer almasını sağlar. Bu nedenle pek çok kültürde bazı anlatıların diğerlerinden daha büyük bir itibara ve meşruiyete sahip olması, bu tür yapısal ayrımlarla ilgilidir (Frye 2015, 222–223).

1.3. Sonbahar Mitosu: Tragedya

Northrop Frye’a göre tragedyayı tanımlayan unsur, yalnızca dramatik eylemlerin felaketle sonuçlanması değildir; asıl belirleyici olan, anlatının ezici karamsarlıkla örülü yapısal bütünlüğüdür. Tipik trajik kahraman, tamamen insani ile ilahî olan arasında konumlanır; bu nedenle hem dünyevî bir topluluğun hem de aşkın bir kudretin arasında arada kalmış bir figürdür. Trajik yapının temelinde, kahramanın kıskırttığı ya da miras aldığı bir düşmanlık yer alır. Tanrılar, hayaletler ya da kâhinler gibi intikam alıcı figürlerin dönüşü, bu çatışmanın doruk noktasında felaketi getirir. Tragedyanın çözüme ulaşması, bu düşmanlığın karşıt ve denkleştirici bir hareketle tamamlanmasıyla mümkündür (Frye 2015, 243–244).

Arketipsel düşünce çerçevesinde tragedyada, kurban edilmenin dramatik bir taklididir. Bu kurban ritüelinin iki temel bileşeni bulunur: İlki görüş birliği (consensus), ikincisi ise teskindir (atonement). Birincisinde, kahramanın ya da ilahî bedenini, onu çevreleyen topluluk önünde parçalanması söz konusudur. İkincisinde ise, topluluğun ortak inancı, bu bedenin aslında daha yüce ve potansiyel olarak gazap dolu bir varlığa ait olduğunu kabul eder. Bu bağlamda tragedyada ortaya çıkan kurban, sadece bir karakterin ölümü değil; iktidar arzusunun, ahlaki düzenin ve metafizik adaletin sahneye konmasıdır (Frye 2015, 250–251).

1.4. Kış Mitosu: Hiciv

Frye’a göre ironi ile hiciv arasındaki temel fark, hicvin “kavgacı bir ironi” oluşudur. Hiciv, yalnızca bir anlatım tarzı değil, aynı zamanda belli ahlaki normlara yaslanan, grotesk ve absürt unsurlara karşı geliştirilmiş alternatif bir ölçütler sistemidir. Hicvin temelini oluşturan iki unsurdan ilki, mizah duygusunun ve hazırcıevaplığın grotesk ya da fantezi öğeleriyle birleşmesidir; ikincisi ise belirli bir hedefin -yani bir saldırı nesnesinin- varlığıdır. Bu iki unsurdan biri eksik olduğunda, metin ya sadece kaba bir saldırıya ya da etkisiz bir ithama dönüşebilir ki bu durumda hiciv sınırlarının dışına taşar (Frye 2015, 260–261).

Bununla birlikte, hicvin sınırları edebî düzlemde tam olarak belirlenemez; çünkü edebiyatta övgü genellikle sıkıcı bulunurken, hakaret içeren metinler daha fazla dikkat çeker. Hicvin içeriğini çoğunlukla ulusal ya da kültürel

düşmanlıklar, bireysel kırgınlıklar, sınıfsal ön yargılar ve geçici sosyal tepkiler oluşturur. Bu bağlamda hiciv, hem bireysel hem de toplumsal bastırılmış duyguların dışavurumuna imkân tanıyan bir tür olarak işlev görür (Frye 2015, 262).

Frye, hicvi altı evre üzerinden inceler. İlk evrede, dünya adaletsizlikler ve suçlarla doludur ve burada dengeyi korumak için gözlem ve zamanlama gerekir. İkinci evrede, hiciv, dogmalar ve batıl inançları sorgular ve bu düşünceleri paramparça eder. Üçüncü evrede, sağduyuya karşı çıkarak, sıradan yaşam ve alışkanlıklar yeniden ele alınır. Dör-düncü evre, hicvin tragedyanın ironik boyutlarına kaymasını ve insan sefaletini toplumsal ve psikolojik açıdan anlamlandırmaya çalışmasını içerir. Beşinci evrede, doğal döngülerin ve kaderin etkisiyle, stoacı bir yaklaşım sergilenir. Altıncı evrede ise insan yaşamı, esaret ve sefaletin bir yansıması olarak sunulur ve tiranlık, delilik gibi figürlerle dolu karamsar bir evrende geçer (Frye 2015: 263-278).

2. Tiamat Romanının Mit Sistematiği

İhsan Oktay Anar'ın *Tiamat* adlı romanı, I. Dünya Savaşı'nın seyrinde, 1915 yılı sonlarında Osmanlı Donanması'na ait II. Abdülhamit sınıfı bir tahtelbahirde (denizaltı) geçen kurgusal olayları konu edinir. Yazar, tarihsel gerçekliğe yaslanan bir zemin üzerinde dinî, mitolojik ve fantastik öğeleri içeren alegorik bir anlatı kurgular. Romanın mekânı olan tahtelbahir (denizaltı), karanlık atmosferi ve kapalı yapısıyla yalnızca fiziksel bir mekân değil, aynı zamanda bilinç dışını andıran simgesel bir alan olarak işlev görür.

Romanın olay örgüsü, Osmanlı denizaltısının bir düşman destroyerini batırmasının ardından terk edilmiş bir şileple karşılaşmasıyla başlar. Mürettebat, ganimet arayışıyla şilebe çıktığında tuhaf ve tekinsiz biçimde öldürülmüş cesetlerle karşılaşır. Bu gemiden alınan gizemli bir sandık ve yedi çivi, eserin anlatı evreninde uğursuzlukların ve olağanüstü olayların tetikleyicisi hâline gelir. Sandığın açılması sürecinde bir askerin kolunun kopması ve bu kopmuş kolun kendi başına hareket ederek başka bir askere saldırması, romanın korku-gerilim eksenini belirleyen fantastik olaylar dizisini başlatır.

Sandığın içinden çıkan, ateşle beslenen ve ontolojik düzlemde şeytanî bir varlıkla özdeşleşen canavar; denizaltının mürettebatını birer birer öldürmeye başlar. Şilepten alınan çiviler, canavarın iradesi doğrultusunda hareket ederek bireylerin bedenlerine saplanır ve onları yaratığın zihinsel kontrolüne sokar. Bu durum, canavarın kontrol ettiği bireylerin bilişsel kapasitelerini kendi lehine kullanmasıyla birleşince varlığın gücü daha da artar. Böylelikle roman; bilgi, zekâ, özgür irade ve ahlaki sorumluluk gibi temaları da sorgulayan çok katmanlı bir felsefi düzleme evrilir.

Romanın sonunda, sağ kalan üç mürettebattan biri olan Mülazım, canavarı yok etmek için kendini feda eder. Elindeki bombayla canavarın içine girerek onu imha eder, böylece denizaltı su yüzeyine çıksa da yavaş yavaş batmaya başlar. Hayatta kalan Karagümrük ve Hamamcı isimli karakterler bota binerek kurtulsa da yaşananların travmatik etkisi devam eder. Karagümrük'ün gözünden süzülen tek bir damla yaş, roman boyunca sergilenen mizahi ve alaycı tonun yerini karamsar ve içsel bir boşluk duygusuna bırakır. Eser, "Ol!" (Bakara, 2/117) emriyle başlayan ve kısa zaman diliminde son bulan olay örgüsüyle mitolojik zaman anlayışını yansıtan döngüsel bir yapı ortaya koyar.

Tiamat, postmodern anlatılarda sıklıkla gördüğümüz metinlerarasılık tekniğinden yararlanılarak kurgulanmış bir eserdir. Dış dünyanın gerçekliğini yansıtmak istemeyen postmodern edebiyatın yazarı, eski metinlerin dünyasından yola çıkarak kendine oyunsu bir yeni yaşam yaratmak için parodi ve pastiş gibi tekniklerden yararlanır. (Ecevit 2001: 75) Anar, *Tiamat* mitinin konu olarak taklidini yaparak parodiden, romanın birçok ye-rinde kutsal metinler ve mitik anlatıların üslubunu taklit ederek de pastişten faydalanır. Romana isim

olan Tiamat, Babil tanrıçasıdır ve anaların anası olarak bilinir. Fırtınalı deniz olarak bilinen Tiamat'ın ruhunda kargaşa ve çalkantı vardır. Gök ve yerin adsız olduğu bir dönemde ilkel okyanus Apsu ile Tiamat'ın birbirine karışan suları, dalgaların ve sonrasında iki yılanın oluşmasına yol açar. Zamanla bunlar, gökleri ve yerleri yaratır. Yerin ve göğün erkek tanrıları birbirine girer. Uyanan ve çok rahatsız olan Apsu, Tiamat'a dert yanarak tanrıların şamatasından gece uyuyamadığını ve gündüz dinlenemediğini söyler. Aralarında biraz konuştuğundan sonra Tiamat; sinir bozucu tanrıların üstüne salmak için acımasız, sivri dişli yılanlardan, ejderhalardan, köpeklerden ve akrep adamlardan kurulu bir alay doğurur. Tanrılar bunu işitip aralarından bazılarını Tiamat'a karşı gönderir fakat onlar başarılı olamaz. Sonra Marduk adında genç bir prensin kral yapıp asıl silahı olan kasırgaya ek olarak yayla ve sadakla, şimşek ve büyük bir ağla donatılıp silahlandırılır. Marduk Tiamat'a yaklaşıp ağını fırlatarak onun ağa dolanmasına sebep olur. Tiamat, Marduk'u yutmak için ağzını açtığında Marduk uğuldayan rüzgarı onun ağzının içine göndererek onu durdurur ve Tiamat ağzını kapatamaz. Marduk, bu açıklıktan içeriye bir ok fırlatarak Tiamat'ın yüreğinin ikiye ayrılmasına ve karnının deşilmesine neden olur. Çalkantılı ve kaotik tanrıça Tiamat, ölür ve Marduk zaferini ilan eder. Tiamat'ı paramparça eden Marduk, tanrıçanın bir yarısından göğü diğer yarısından ise yeri yaratır. Tanrıçanın kör gözleriyle Fırat ve Dicle'yi yaratıp sonra da gökyüzünde tanrılar için bir cennet mekânı kurar. Gökkubbeye yıldızları yerleştirerek yılın dönemini belirler ve tanrıları hoşnut etmek için insan soyunu, bitkileri, hayvanları ve diğer nimetleri yaratır. Marduk'un düzen içindeki dünyası, bu şekilde Tiamat'ın gürültülü ve yakışsız karmaşasının yerini alır (Leeming ve Page 2020, 128-129).

Romanın olay örgüsü, Tiamat mitinin özellikleriyle örtüşür. Mürettebatın sandığı bulunca çıkardıkları gürültü, sandığın içinden çıkan yaratığın karşısına çıkan kişileri öldürmesi, baştaki düzenin bozulup kaotik bir durumun ortaya çıkması, Mülazım'ın varlığın ağzına bomba atarak onu paramparça etmesi, Karagümrük ve Hamamcı'nın yepyeni bir dünyaya uyanmaları, gökyüzünde yıldızları görmeleri, kaosun bitip yerini sakinliğe bırakması iki anlatının birbirine ne kadar benzediğini gösteren detaylardır. Yazar, eserin sonunda tüm bunların bir palavra olabileceğine dair gönderme yaparak postmodernizmin gerçeklik algısını yıkma girişimine dikkat çeker. Postmodern bir anlatı olmasının yanında *Tiamat*, mitolojik bir kahramanın hikâyesinden beslenerek insanlığın sürekli tekrarlanan hikâyesine vurgu yapan bir romandır. Denizaltı bir yönüyle anne karnının sembolü olarak değerlendirilebilir. Bebeğin anne karnına düşmesi, oradaki kaotik durum ve dünyaya gelmesiyle yeni bir başlangıç yapması; temsili olarak denizaltına benzer. Burada sonsuz bir yaratım, ölüm ve yeniden doğum ile karşı karşıya kalırız. Frye'in bahsettiği döngü aslında bunun farklı şekilde ortaya konmasıdır.

İhsan Oktay Anar'ın *Tiamat* romanında, Northrop Frye'in *Eleştirinin Anatomisi* adlı eserinde açıkladığı mevsimsel mitoloji döngüsüne göre "ilkbahar" mitos, komedyaya karşılık gelir. İlkbahar, simgesel olarak yeniden doğuşu, umut ve kurtuluşu, düzenin kaos üzerindeki zaferini temsil eder. "Gençlik ve bahar alanı ve hayatın bütün enerjisi ve dinçliği. (...)Kesintisiz ilk bahar dünyevi bir cennetin ve zevkli bir yerin" sembolüdür. (Frye 2006, 127) Frye'a göre komediya, genellikle toplumun yeniden kurulmasıyla sonuçlanır; kötücül güçler etkisiz hâle getirilir ve toplumsal ya da bireysel bir denge sağlanır. Roman genel anlamda kış mitosuna karşılık gelen karanlık, kaotik ve korku-gerilim öğeleriyle yüklü olsa da bu ağır atmosfer içinde ilkbahar mitosuna karşılık gelebilecek bazı unsurlar da bulunur. Romanın başında her şeyin "Ol!" emriyle başlaması, Frye'in ilkbaharla özdeşleştirdiği yaratılış mitosuna gönderme yapar:

"Daha bir ay önce ateşten çıkmış gibi tertemiz tahtelbahirde ara sıra, mantardan mikroba, bittin pireye, kırkayaktan hamamböceğine ve hatta, artık mürettebattan daha temiz ve nezih sayıldığı için yakalamaktan

vazgeçilip bizzat beslenen fareye kadar bütün bu hayatın, kör bir tesadüf ile kendiliğinden değil, ilahî nizamı başlatan bir 'Ol!' emriyle ortaya çıktığı konuşulurdu.” (Anar 2022, 12).

Frye'in ilkbahar mitosu, kaostan kozmosun doğuşunu da içerdiğinden, bu “Ol!” emri ile başlayan anlatı biçimi, metin boyunca tekrar eden kaotik unsurların sonunda yeniden düzenlenmesiyle tamamlanır (Frye 2015, 191). Burada mitik döngüden söz edilebilir. Yazarın “ateşten çıkmış gibi tertemiz” ifadesi, ateşin arındıran yönüne işaret eder. Romanda yaratığın ateşle olan insiyakı ise ateşin öldürücü yani kötücül yönüne dikkat çeker. Doğum-ölüm ve yeniden doğum gibi zıtlıklar, ateşin temsil ettiği unsurlar bağlamında da ele alınır. Ayrıca bu kaotik varlığın yok edilmesiyle kaostan kozmosa geçiş simgelenmiş olur. Bu anlatı biçimi, ilkbahar mitosunun temel unsurlarından olan yaratılış, yeniden doğuş ve düzenin kurulması ekseninde değerlendirilmelidir.

Mitolojideki bu döngü ya da dairesel hareket kavramı, daha özelde yılın ve onu donatan bitki ve hayvan yaşamının mevsimlerin döngüsü tarafından kontrol edilmesi anlamına gelir. Daima bu döngü, kendini doğuran hayattan farklıdır (Frye 2008, 123). Romanda olayların geminin santral dairesi, torpido dairesi, manevra dairesi, batarya dairesi, makine dairesi ve özellikle de kazan dairesinde geçmesi; bu daireselliğe işaret eder. Mü-lazım'ın “O kahrolası mahluku makine dairesine tıkabildiğimize göre bunu da haydi haydi yaparız.” (Anar 2022, 107) sözlerine rağmen canavarın neredeyse tüm daireleri dolaşması, bu döngüsellğe işaret eder.

İlkbahara karşılık gelen komedi miti, şafak ve doğum evresine denk gelir. Kahramanın doğumunun, yenilenmenin ve yeniden doğuşun, yaratılışın ve karanlığın güçlerinin yenilgisinin işaretidir (Korucu, 2006, 67). Bütün tahkiyeli eserler, iyiyle kötünün mücadelesini anlatır. Bu mücadele; bazen kötünün cezalandırıldığı kıyamet, bazen kötünün galip geldiği şeytanilik, bazen de iyinin galebe çaldığı cennet anlatılarıyla sonuçlanır (Parla 2012, 44). *Tiamat* romanın sonunda da ateşle beslenen şeytanî varlık (canavar), Mü-lazım'ın fedakârlığı sayesinde yok edilir. Bu, Frye'in komedyasında olduğu gibi, kötülüğün etkisizleştirildiği ve bir tür “yeniden doğuş”un mümkün olduğu bir noktadır. Canavarın ölümüyle birlikte denizaltı tekrar yüzeye çıkar, bu da hem hakiki hem de sembolik bir “yüzeye çıkış”, yani karanlıktan aydınlığa, bilinçaltından bilince geçiş anlamı taşır. Mü-lazım karakteri, canavarı yok etmek uğruna kendisini feda eder. Bu, komedyanın tipik bir unsuru olan “kahramanın toplum için yaptığı kurtarıcı eylem” ile örtüşür. Mü-lazım'ın bu fedakârlığı, romanın karamsar yapısı içinde bir umut ve anlam katmanı oluşturur. Onun eylemi, kaosun sona erdirilmesiyle birlikte kahramanın trajik değil, kurtarıcı rol üstlendiği bir komedyası sunar.

Romanın bu son bölümü komedyaların sonuyla örtüşür. Komedyası bu son evrede, çöküş ve komik toplumdan ayrılma yaşanır. Bu evrede komedyanın toplumsal birimleri küçülür, ezoterik hale gelir hatta tek bir bireye indirgenir. Bir komedi durumu söz konusu olmasa da *Tiamat* romanının sonunda sadece üç kişinin kalması ve tüm olayın Mü-lazım'ın yaptıkları ekseninde değerlendirilmesi Frye'in komedi hakkındaki bu görüşlerini destekler. Ayrıca bu evrede gizli, korunaklı mekânlar, ay ışığı altındaki ormanlar, tecrit edilmiş vadiler ve mutlu adalar daha belirgin hâle gelir. Esrarlı ve olağanüstü olana du-yulan sevgi, rutin hayattan ve varoluştan bireysel bir kopuş hissi verir (Frye 2015, 219-220).

Karagümrük ve Hamamcı'nın hayatta kalması, yaşanan tüm yıkıma rağmen hayatın devam edeceğine ve yeni bir düzenin kurulabileceğine dair zayıf da olsa bir umut ışığı sunar. Özellikle Karagümrük'ün erzak çantasından votka şişesi ararken yakaladığı tahtelbahir faresi, “Fare yakalamak uğur getirir. (...) Bir dosta kavuşmak demektir.” (Anar 2022, 155) sözleriyle Hamamcı ile aralarındaki şu konuşma, hem ölümü kabulleniş hem de bir tür içsel dönüşümün ve arınmanın işaretidir:

“Ama biz arkadaşlarımızı kaybettik.”

Yarı dolu şişeden bir yudum alan Karagümrük, yumruğunun tersiyle ağzını sildikten sonra, köpükler arasında kaybolurken artık sadece kulesi ve baş taraftaki ağ testeresi görünen tahtelbahir gemisine baktı. Gözlerinden hayatın da birileri için ilk kez, o da bir damlacık yaş aktı ve şişeyi anafolu köpüklere fırlattıktan sonra haykırdı:

“Bekleyin dostlar! Yakında görüşeceğiz! Yakında!” (Anar 2022, 155).

Bu sahne, bireysel ve kolektif bir yeniden doğuşun habercisi olarak okunabilir. “Komedyanın sonunda kurulan daha mutlu bir toplum, mizahın törensel esaretine zıtlık teşkil edecek şekilde tanımlanmamış bir halde bırakılır.” (Frye 2015, 215). Karagümrük ve Hamamcı’nın bota binip kurtulması, tahtelbahirin yavaş yavaş sulara gömülmesi bu dön-günün göstergesidir. Karagümrük’ün tahtelbahirden kurtulunca karşılaştığı manzara, denizin dalgalarındaki sakinlik, ejderha takım yıldızını görmesi; romanın başındaki kaotik ortamın tam tersidir:

“(…) Dumandan başını çıkardığında, artık ağarmaya yüz tutan gökyüzünde hâlâ parıldayan yıldızları gördü. Esen rüzgârla içeri temiz deniz havası doluverdi.

İkisi Kaportadan uzanıp baktıklarında, dalgaların serpintisi üzerlerine yağarak onları âdeta okşadı. Gökyüzünü seyretdiklerinde tepelerindeki Kastor ve Polluks’u, garpte Zühal ve onun üstünde Merih’i, ağaran şark tarafında ise, ışığın içinde artık kaybolmaya başlayan Ejderha takımıyıldızını seçtiler. O anda sanki denizin temiz ve tuzlu havasını değil, yıldızlar ve burçların gösterdikleri kaderlerle birlikte bütün gökyüzünü içlerine çekip sindirmişlerdi.” (Anar 2022, 154).

Mevsimsel döngü kuramında “yaz”, mitolojik olarak romans türüyle ilişkilendirilir. Romans miti, doruk ve evlilik veya başarı evresidir. İlahlaştırmanın, kutsal evliliğin ve cennete girişin mitleridir. Yan karakterler olarak dost ve gelin vardır. (Korucu, 2006, 67) Romans anlatısı; temel olarak iyinin kötüyeye karşı mücadelesini, kahramanın sınavlardan geçerek başarıya ulaşmasını ve düzenin yeniden kurulmasını konu edinir. Romans; genellikle yüksek ideallerin, ahlaki doğruların ve metafizik değerlerin yüceltildiği bir anlatı biçimidir. Ancak *Tiamat*’ta bu romans anlatısı, klasik yapısından saparak daha karanlık bir kahramanlık anlatısına dönüşür; zaferin anlamı bulanıklaşır. Mülazım, romanın sonunda bir kahraman gibi görünür fakat kahraman olmanın bedelini canıyla öder. Romansın genel yapısına aykırı gibi görünse de “kahraman ölümün bedenine girmek zorundaysa, kahramanın ölmesi gerekir ve eğer serüveni tamamlanmışsa, son sahnesi döngüsel olarak yeniden doğuş ve diyalektik olarak diriliş olacaktır.” (Frye 2015, 226). Mülazım’ın yolculuğu, bilinmeyene adım attığı andan itibaren alegorik bir kahramanlık anlatısı olarak okunabilir. Canavarın denizaltında ortaya çıkmasıyla başlayan mücadele, onun kişisel dönüşümünü de tetikler:

Korkudan dişleri takırdayan Hamamcı ile Karagümrük yangın battaniyelerine sarınmış, titreye titreye oksijen maskelerini takmışlardı bile. Kış taraf dairelerinden gümbürtülerle hızla giderek yaklaşan kükremeleri işitince Mülazım, “Hazır!” diye bağırdı.

Ardından baş torpido dairesinin kaportasını çarpıp darmadağın ederek uçuran canavar, o anda gerisingeri ansızın sandığa döndü. Kısa bir sessizliği takiben tıpkı koçboynuzu gibi bütün daireleri harlaya kükreye boydan boya yine yıldırım gibi geçip buraya girdiğinde, elinde tahrip kalıbı ile oracıkta donup kaldığı için hiçbir şey yapamayan Kibar’ın önünde ağzını açtı. Zavallıyı alev alev dişleri arasında sindirip kömür ettikten sonra hızla, geri yuvasına döndü. Ancak akabinde, sandıktan yine aniden fırlayıp aynı yere süratle gerisingeri geldiğinde, karşısında Mülazım’ı gördü. Elinde fûnyesi çekilmiş tahrip kalıbıyla adam, canavarın ağzından içeri atladı (Anar 2022, 152-153).

Bu sahne, kahramanın cesaretini ve iradesini sınavan klasik romans yapılarına uygundur. Ancak bu kahramanlık anlatısı mutlak zaferle değil, “ölümle gelen zafer” ile sonuçlanır. Frye’in da belirttiği gibi romans mitosunda kahraman, bazen ölüme rağmen anlamlı bir zafer kazanır. Burada ölüm ve zafer karşıtlığı, döngüsellğe başka bir örnektir.

Northrop Frye’in mevsimsel arketip kuramına göre sonbahar, edebî türler içinde tragedyaya karşılık gelir. Sonbahar mitos; düşüş, bozuluş, kayıp, suç, kurbanlaşma, kaçınılmaz yazgı ve kahramanın trajik çöküşü gibi temaları içerir. *Tiamat* romanı bu mitosun birçok ögesini barındırır: Askerlerin terk edilmiş şilepte hazine arayışı, Frye’in tra-gedyadaki “günaha ya da kötüye gidiş” (Frye 2015, 246) temasını yansıtır. Ganimet hırsıyla sandığın ve yedi çivinin denizaltına taşınması, bir tür “yasak olana el uzatma” eylemidir. Bu, klasik tragedyada kahramanın düşüşüne neden olan kibir (hybris) eylemine benzer.

Mülazım karakteri, romanın trajik kahramanıdır. Başlangıçta aklı başında, sorumluluk sahibi ve görece sağduyulu bir figürken, olaylar ilerledikçe canavarla yüzleşme zorunluluğu onu kaderini kabul eden bir figüre dönüştürür. Sonunda, bombayla canavarın ağzına girerek hem onu hem kendisini yok eder. Bu, klasik trajedilerdeki kurban verme ve kendini feda etme motifine karşılık gelir. Kibir, trajedilerde kahramanın trajik hatası olarak görülür (Yıldızdöken 2021, 119). Aşırı kibir ve özgüven sebebiyle ölçüyü kaçıran kahraman, tanrıların buyruklarını görmemeye, onların yasa ve emirlerini çiğnemeye başlar. Kibir, ahlaki bir kusurdan ziyade insana özgü bir sınırı aşma davranışı olarak görülür (Kayabaşı ve Öztürk Çetindoğan 2022, 543). Romanda kumandanın kibirli tavırları, mürettebata kızması ve canavarla karşılaşması da bu kibirin sonucu olarak kahramanın düştüğü durumu gösterir:

“(…) Kumandan o anda yerinden hışımla fırlayarak erbaş yatak yerinin fosfor bronz kaportasını açıp içeri atladığında, geçen nice seneden sonra yine ilk kez, korkunun ta kendisiyle tanıştı. Uzun zamandan beri cesurdu, çünkü korkulacak her şeyden bir kez korkmuş, geriye bir şey bırakmamıştı. Ama bir metreden azıcık fazla boyu, kara kızıl ışıldayın gözleri, ağzından değil ama kulaklarından puf puf verdiği siyah ve kükürtlü dumandan ibaret pis nefesi ile o sabunlaşmış, o tıknaz yaratığın, “Ğeğ! Ğeeğ! Ğeğ! Ğeğ! Ğeeeeeğ!” diye korkunç çığlıklar atarak, küçük topuklarını sintine kapaklarına güm güm gümbürtüyle vura vura tam da üzerine koşturduğunu gördüğü an, göbeğinde pıt diye bir şey hissetti. Gözleri karardı. Canı ve ruhu artık gitmiş halde, külçe gibi yere yığıldı. Öd kesesi patlamıştı.” (Anar 2022, 74).

Mülazım, bu yönüyle Antik Yunan trajedisindeki Oidipus ya da Shakespeare’in Hamlet’i gibi kaçınılmaz yazgısına yürüyen figürlerle benzerlik taşır. Ayrıca anlatıcının “Âmiri olma üstünlüğüyle Kumandan onun suratına bakmadığı için, gözlerindeki müstehzi parıltı fark edilmeyen bu sözleri, dil hacmini küçültüp ağız boşluğunu büyüterek sesini bir perde pesleştiren bitirimler gibi söylemişti.” (Anar 2022, 18) sözleri onun da kibirli yönünün göstergesidir. Romanın sonunda bir kahramanlık yaparak ölse de kibrinin neticesini görmesi tragedyaya özgü bir durumdur. Tragedyada evrenin düzeni bozulur. *Tiamat*’ta denizaltı, hem fiziksel hem metaforik olarak karanlık, kapalı ve klostrofobik bir mekândır. Canavarın gemideki herkesi öldürmeye başlamasıyla birlikte, hiyerarşi bozulur. Korku egemen olur ve insanlar birer birer yok olur. Komuta düzeni çöker. Bu, Frye’in sonbahar mitosunda vurguladığı bozulmuş düzen temasının karşılığıdır.

Çürüyen cesetler, kopan kollar, içi boş kafatasları ve canavarın parçalayarak öldürdüğü askerler gibi grotesk unsurlar, tragedyanın “bedensel yıkım” motifine karşılık gelir. Özellikle kopmuş kolun yaşayan bir bedeni yakalaması, ölümün geri dön-dürülemezliğini ve doğanın grotesk yozlaşmasını yansıtır:

“El, Karagümrük’ün bileğini bırakmıyor, korkudan donakaldıkları için kimse adama yardım da edemiyordu. Bileğine yapışan kolu gürz gibi havada döndüre savura Karagümrük, korku neticesi suratı çarpılmış, sağ gözü sağ alta ve sol gözü sol üste kaydığı halde kazan dairesine doğru yalpalayarak koştururken çeneleri de birbirine çarptığı için, “Allââ-ğa-ğah! Açılın! Allââ-ğa-ğah!” diye bağırmakta, bu esnada küçük dilinin tit-rediği bile görünmekteydi.” (Anar 2022, 54).

Sonbahar mevsimine karşılık gelen Trajedi miti, günbatımı ve ölüm evresidir. Düşüşün, ölen tanrının, ıstıraplı ölümün ve kurban olmanın ve kahramanın yalnızlığının mitleridir (Korucu, 2006, 67). Tragedyada genellikle düzenin yeniden kurulabilmesi için bir kurban verilmesi gerekir. Mülazım’ın fedakârlığı bu anlamda hem bir trajik ölüm hem de bir arınma eylemidir. Ancak bu arınma tam anlamıyla huzur getirmez; hayatta kalan karakterler büyük bir travmayla baş başa kalır. Bu da tragedyaların eksik, yaralı bir dengeyle sonlanma özelliğini taşır. Romanın kısa bir zaman diliminde, yani “bir gün” içinde geçmesi ve kaderin hızlıca tecelli etmesi, Frye’in tragedyaya için tanımladığı zamanın sıkışıklığı ve olayların kaçınılmazlığı temasına uygundur. Yazgının önlenemez akışı içinde karakterler çaresiz kalır.

Frye, bu tür anlatılarda her zaman kadın figürü olduğunu söyler. Bu “kimi zaman bakire, kimi zaman eş, kimi zaman güzel ama hain bir cadı ya da denizkızı, kimi zaman da menhus bir yaşlı kadın ya da yeraltına mensup bir büyücü kadın” olabilir. (Frye 2020, 34) “Âşıkların ölü bedenlerini izlemekten şeytani bir zevk duyan cehennemdeki meşum cadı” figürü, en sık görülen kişilerdendir. Komedyaya ve tragedyaya gibi büyük hikâye türlerinin bu mitlerin epizodu olduğunu düşüncesini eksik bulan Frye, bunun bilindik ve büyük bir hikâyenin parçası olduğunu söyler. Komedyalar tanrı ile tanrıçanın mutlu bir çift olarak yaşadıkları aşamadan doğar, tragedyalar ise aşkın yüzüstü bırakıldığı ve öldürüldüğü, ak tanrıçanın onun gençliğini geri getirerek yeni kurbanlarını beklediği aşamadan türer. Binlerce yüze sahip kahramanın hikâyesi bu hikâyenin içinden gelir; bu kahramanın maceraları, ölümü, ortadan kayboluşu, evliliği ya da dirilişi, sonrasında kurmacada romans ile tragedyaya ve hiciv ile komedi olacak türleri, normalde bir hikaye anlatmayan lirik gibi biçimlerde yerini alan duygusal ruh hallerinin odak noktalarıdır (Frye 2020, 36). Romanın ismini veren Tiamat, bir tanrıçadır. Onun gemideki mürettebatı öldürmesi ve bundan zevk alması, gücüne güç katması tragedyanın ve sonbahar mitosunun bu yönüyle örtüşen bir durumdur.

Northrop Frye’in edebî mevsim döngüsü kuramına göre “kış mitosu”, ironik ve hicivsel anlatı türleriyle örtüşmektedir. Bu mitosun temel özelliği, kahramanın gücünü kaybetmesi, olayların anlamını yitirmesi, düzenin çözülemeyen bir kaosa dönüşmesi ve umutla beklenen kurtuluşun ya hiç gelmemesi ya da derin bir belirsizlikle son bulmasıdır. *Tiamat* romanı, bu bağlamda ironik bir düzlemde ilerleyen ve hicivsel göndermelerle örülü bir anlatıdır. Romanın anlatı yapısı, kahramanlarının konumu, olayların akışı ve temsil edilen gerçeklik Frye’in “kış mitosu”nda işaret ettiği tematik düzene karşılık gelir.

İsa’nın doğum gününün klise tarafından kış olarak kabul edilmesi, diğer dinlerdeki kış gündönümü kutlamalarıyla ilişkilendirilebilir (Frye 2006, 267). Frye, bir ejderha olan deniz canavarının sürekli kurban istediği ve sonunda bir kahramanın gelip onu öldürmesine dair bir mitten bahsederken bunu yenilenme miti olarak görür. Kahraman burada baharın yenileyici gücüdür, canavar ise karanlık gücü temsil eder. Karanlık güçlerin yenilmesi birçok mitte vardır. Kitab-ı Mukaddes’te kaosu sembolize eden ejderhanın öldürülmesiyle gök kubbenin yaratılması ilişkilendirilir. Ejderha, ateş püskürtmesi sebe-biyle kötü varlıklar arasında sadece onun sahip olduğu avantajdan dolayı önemli bir semboldür. Ayrıca ejderha, ölümdür ve ölümü öldürmek yaşam getirmektir. Mezmurlarda İsa’ya atfedilen özelliklerden biri de denize hükmetmesidir (Frye 2006, 286-287). Ölüm saçı bu

varlığın su ile ilişkilendirdiği sıklıkla görülür. Burada denize hükmetme ve ejderhanın ateşini söndürecek bir güç bulma düşüncesi ve mitik düşüncede zıtlıkların çatışmasından dolayı bu durumun söz konusu olduğu düşünülebilir. Romandaki cana-varın durumu, öldürülmesi ve kış mitosuyla ilişkisi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Romanda olayların geçtiği zaman “Miladi 1915 Zemheri bitimi” (Anar 2022, 10) Halk arasında kara kış olarak da bilinen şiddetli soğukların yaşandığı bir dönemin adı olan zemheri 21 Aralık ile 30 Ocak arasını kapsar. Kırk gün sürdüğü için halk arasında erbain olarak da bilinir (Sevinç 2023, 487). Son günü 30 Ocak olan zemherinin bir yönüyle sonbaharı diğer yönüyle de kışı andıran bir havaya sahip olduğu için sıcaklık dalgalanmasının fazla olmasına sebep olduğuna inanılır. Romanda tarihin ve mevsimin ve-rildiği bu bölümün devamında “Port Said’in 40 mil poyraz tarafında, karanlık çöktüğü vakit dalgalar arasından, Abdülhamit sınıfı o istimli tahtelbahir gemisi, tazyikli hava ile imlâ sarnıçlarını tahliye ederek satha yükselmeye başladı.” (Anar 2022, 10) şeklinde yapılan tasvirler, mevsimin karanlığına ve değişkenliğine işaretir. *Tiamat*’ta hâkim olan hava ve atmosfer, zemherinin kış ve sonbahara bakan bu iki yüzünü sıklıkla destekler niteliktedir.

Roman boyunca gerçekleşen olaylar, rasyonel açıklamaların ve gerçekliğin sınırlarını zorlar. Şilepte bulunan sandığın içerdiği şeytani yaratık, yedi çivinin kendi iradeleriyle hareket etmesi ve bedenlerin grotesk biçimde çürüyüp dağılması gibi unsurlar, sıradan hayatın gerçekliğine meydan okur. Bu durum, Frye’in belirttiği gibi kahramanın “kaderin kaçınılmazlığına” (Frye 2015, 93) dair bazı gerçekleri ortaya koyan ironik bir dünyanın göstergesidir.

Kış mevsimine denk gelen taşlama miti, karanlık ve dağılma (ölüm) evresidir. Kıt mitleri; kötü güçlerin zaferinin, sellerin ve kaosu geri dönüşünün ve kahramanın yenilgisinin mitleridir. Yan karakterler olarak gulyabani ve cadı karşımıza çıkar (Korucu, 2006, 67). Kış mitosunda kahraman artık mitik bir kurtarıcı değil, çoğunlukla edilgen, aciz ve trajikomik bir figürdür. *Tiamat*’ta yer alan Kibar, Hafız, Daz, Kumandan, Karagümrük, Sancı, Abdülbeleş, Çavuş, Karagümrük, Hamamcı ve Mülazım gibi karakterler zamanla kontrolü tamamen yitirir. Kahramanlıkla özdeşleşen mücadele ruhu; yerini hayatta kalma dürtüsüne, çaresizliğe ve korkuya bırakır. Genellikle bastırılrsa da insanlar, ilkel biçimlerine geri dönerler (Frye 2022a, 25). Burada mürrettebatın canavarla mücadelesi, en eski mitik anlatılardakine benzer. Özellikle Mülazım’ın canavarı yok etme çabası bile bir “zafer” değil, kaçınılmaz bir kendini feda edıştır. Kış mitosunun belirleyici özelliği, kurtuluşun gelmemesi ya da belirsiz bir bekleyle sürekli ötelenmesidir. *Tiamat*’ta kurtuluşun son üç kişi kalıncaya kadar gerçekleşmemesi, sonunda kurtulan Hamamcı ve Karagümrük’ün yaşadığı bilinmezlik ve belirsizlik kış mitosu bağlamında değerlendirilebilir.

Anar’ın anlatısında ironi; yalnızca bireysel çaresizlik üzerinden değil, tarihsel ve kültürel bir hiciv aracı olarak da kullanılır. II. Abdülhamit sınıfı bir tahtelbahirde geçen olaylar, Osmanlı’nın son dönemindeki çöküş ve dağılmayı işaret eder. Olayların tahtelbahirde geçmesi yaşanan karanlık günlerin temsilidir. Tarihî perspektiften baktığımızda ölüm (bir devletin yıkılması/denizaltının parçalanıp batması) ve yeniden doğuşu (yıkılan devletten yeni bir devletin kurulması/denizaltının içinden bir bota binerek kurtuluş), Frye’in mevsimsel döngü düşüncesiyle örtüşür.

Frye’in arketip düşüncesine göre aşağı bakıldığında mevsimlerin ilerleyişi takip edilerek yeryüzü görülebilir; bu, bütün canlı şeylerin, bitkilerin ve hayvanların doğdukları ve öldüklerinde döndükleri yerdir. Bu olgulara dayalı bir yaratılış miti, cinsel bir yaratılış miti olacak ve şu varsayıma dayanacaktır: Dünya, hâlâ her bahar kendini yeniliyor veya doğumla hayatı nasıl yeniliyorsa, başlangıçta kendi de öyle bir şekle bürünmüştür. Başlangıçta kış vardır, sonra bahar geldi veya başlangıçta dişil bir beden vardı ve ondan bir şey doğdu (Frye 2022b,

37). Mitleri yaratan zihin yukarı baktığında güneşin döngüsünü ve ayın daha yavaş döngüsünü görür. Bu durum daha çok aynı olanın döngüsünü gösterir. Ertesi gün doğan güneş, şaşmaz şekilde aynı güneş gibi görünürken, doğup batan ay da aynı gibidir. Frye bu döngüden bahsederken Milton'un pagan mitolojisiyle ilgili insanların inançlarına dair tespitine yer verir. Ona göre inandılar değil “uydurdular” ifadesini kullanır. Frye, bu sözün daha doğru olduğunu vurgular çünkü uydurma inançtan farklı olarak belli bir delile dayandırabileceğimiz bir faaaliyettir. Yaratılış mitolojisinin bu çeşitlemesinde, güneş, ay ve yıldızların dönemsel dönüşü, mevsimler döngüsünün kalıbını oluşturur (Frye 2022b, 37-38). *Tiamat* romanının sonunda Hamamcı ile Karagümrük'ün konuşması, Frye'in Milton'dan alıntıladığı uydurma göndermesine nazire gibidir:

Hamamcı sordu:

“Başkalarına ne diyeceğiz?”

“Palavra atacaksın, doğruyu söylersen inanmazlar.”

“Peki kendimize ne diyeceğiz?”

“Kendine de palavra sıkacaksın.” (Anar 2022, 154-155).

Frye'in metin tertibinde mevsimsel döngü düşüncesine dayanan arketip yaklaşımına göre değerlendirdiğimizde *Tiamat* romanının kış mitosu ağırlıklı olmakla beraber sonbahar, ilkbahar ve yaz mitosuyla ilgili birçok örneği barındıran bir kurgu ve içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Arketipsel eleştiri, kolektif bilinçaltının yansıması olan ilk örnekleri esas alan metin merkezli bir eleştiri kuramıdır. Jung'ın temellerini attığı bu kuramda Northrop Frye, kendine özgü bir arketipsel anlayış ortaya koyar. Yılın mevsimlerini komedi, romans, trajedi ve hiciv türleriyle eşletirerek bir metin tertibi oluşturan Frye; özellikle *Eleştirinin Ana-tomisi* adlı eserinde bu fikirlerini detaylandırmıştır.

Postmodern edebiyatın önemli romancılarından olan İhsan Oktay Anar, son romanı *Tiamat*'ta bir miti metinlerarasılık bağlamında dönüştürerek yeniden ele almıştır. Postmodern romanlarıyla dikkat çeken, eserlerinde tarihten ve mitten sıklıkla yararlanan Anar; aynı zamanda derin felsefi sorgulamalar da yapar. Roman, gerek kurgusu gerekse kurguyu destekleyen içeriği bakımından değerlendirildiğinde Frye'in mit sistematığına uygun birçok unsuru bünyesinde barındırmaktadır.

Romanda ilkbahar/komedi mitosunun tüm öğeleri açık olarak yer almaz fakat yete-rince örnek mevcuttur: kaosu bastırılması, kötülüğün yenilmesi, bilinç dışının yüzeye çıkışı, fedakârlıkla gelen arınma ve bireysel/toplumsal yeniden doğuş. Tüm bu öğeler, Anar'ın romanını Frye'in mevsimsel döngüsünde ironiden komedyaya uzanan bir yelpazede incelemeyi mümkün kılar.

Yaz mitosu, kaosa karşı verilen mücadelede kahramanın zaferiyle karakterize edilen romans yapısıyla özdeşir. *Tiamat*'ta bu yapı, Mülazım'ın şeytani varlığa karşı giriştiği mücadeleyle somutlaşmıştır. Canavarın yok edilmesi, kaosu geçici de olsa bastırılması ve düzenin sağlanması romans mitosunun temel çatısını yansıtır. Ancak bu zafer, kahramanın ölümüyle trajik bir boyut kazanır; böylece romans yapısı, tragedyaya ve ironiye doğru kayar.

Eser; yapısında fantastik ve grotesk unsurlar barındırmakla birlikte derin yapısında Frye'in “sonbahar mitosu”na özgü tragedyanın izlerini taşır: hırsla başlayan lanetli bir eylem, düzenin çöküşü, bireysel kurban verme, kaçınılmaz felaket ve eksik bir yeniden doğuş. Bu bağlamda Anar, klasik tragedya yapı taşlarını, postmodern ve mitolojik bir anlatıda yeniden inşa eder.

Tiamat, biçimsel ve tematik olarak Frye'in "kış mitosu"na uygun bir yapıda kurgulanmıştır. Roman, ironi ve hiciv aracılığıyla yalnızca bireysel trajedileri değil, Osmanlı'nın son dönemindeki tarihsel çözölmeyi de sorgular. Kahramanlarının çaresizliği, olayların nedensellikten kopuşu ve anlatının sonunda kahramanın ölümü, bu romanı klasik anlamda bir "romans"tan çok modern-ironi ekseninde bir anlatı yapar.

Romanın başındaki karanlık ve kasvetli hava kışı, şilebin bulunup içindeki sandığın alınması ilkbaharı, tahtelbahirdeki mürettebatın eğlenceli halleri ve mutluluğu yazı, sonrasında yaşanan canavarın saldırısı ve ölümler kışı anımsatır. Romanın sonunda Karagömrük ve Hamamcı'nın kurtulup gün yüzüne çıkması yine ilkbaharın geldiğinin ve döngünün devam ettiğinin işaretidir. Postmodern bir anlatı olan *Tiamat*'ta mitolojik bir kahraman olan Tiamat'ın hikâyesinin parodisi yapılmış ve romanın sonunda Hamamcı ile Karagömrük arasındaki konuşmalarda tüm yaşananların palavra olabileceğine ya da postmodern bir terimle söylemek gerekirse oyunun bir parçası olabileceğine dair göndermeler yapılmıştır. Postmodern bir anlatıda da klasik romandakine benzer bir şekilde Northrop Frye'in mevsimsel döngüyü esas alan metin tertibi şemasının uygulanabileceğini, benzer mit sistematiğinin bu eserlerde de var olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Anar, İ. O. (2022). *Tiamat*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Ecevit, Y. (2001). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eliade, M. (2021). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. Sema Rifat), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal*. (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: YKY.
- Frye, N. (2006). *Büyük Şifre*. (Çev. Selma Aygül Baş), İstanbul: İz Yayınları.
- Frye, N. (2015). *Eleştirinin Anatomisi*. (Çev. Hande Koçak), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frye, N. (2020). *Hayal Gücünü Eğitmek*. (Çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Frye, N. (2022a). *İkili Görüş*. (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Frye, N. (2008). *Kudretli Kelimeler*. (Çev. Selma Aygül Baş), İstanbul: İz Yayınları.
- Frye, N. (2022b). *Yaratma Yeniden Yaratma*. (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Jung, C. G. (2018). *Seçme Yazılar*. (Çev. Levent Özşar), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kayabaşı, Ş. ve Öztürk Çetindoğan, M. (2022). Shakespeare'in Kral Lear, Macbeth ve III. Richard Tragedyalarında Trajik Kahraman ve Kötü Adam, *SDÜ-ARTE Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 15/29, 536-559.
- Korucu, A. A. (2006). *Rider Haggard'ın Romanlarına Arketipsel Bir Yaklaşım: She, Ayesha: The Return of She, Wisdom's Daughter ve She and Allan*, [Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü], Doktora Tezi, Erzurum.
- Leeming, D. ve Page, J. (2020). *Tanrıça Mitleri*, (Çev. Şükrü Alpagut) Say Yayınları, İstanbul.
- Parla, J. (2012). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sevinç, F. (2023). Halk Takvimini Şiirle Anlatmak: Sâl-ı Gurre-nâme, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6. Sayı, 482-497.
- Yıldızdöken, Ç. (2021). Attika Tragedyası ve Felsefe, *Klikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, 117-134.



Fahri Maden, Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli, Erdem Yayınları, İstanbul 2019, ss.136.

Fahri Maden, Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli, Erdem Yayınları, İstanbul 2019, pp. 136.

Bilal Özel^{1*}

¹ Yüksek Lisans, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mardin/Türkiye
Master's student, Mardin Artuklu University, Graduate School of Education, Department of Philosophy and Religious Studies, Mardin/Turkey

* Corresponding author

¹ bilal_ozel47@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-6462-5147>

<https://ror.org/0396cd675>

Book Review

Öz

Bu çalışmada Anadolu'da Bektaşilik alanında eserleri olan Fahri Maden'in Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli adlı kitabı tanıtılmaktadır. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar Hacı Bektaş'ın hayatı, ailesi, Anadolu'ya gelişi, buradaki yaşantısı ve eğitimi konularını ele almıştır. Kitabın ikinci bölümünde Hacı Bektaş'ın ilmi yönü ve başta tasavvuf olmak üzere dini ilimlere hakimiyeti incelenmiştir. Üçüncü bölümde Hacı Bektaş'ın tasavvuf anlayışı ve düşünce dünyası konuları anlatılmıştır. Dördüncü ve son bölüm ise kitabın en kapsamlı bölümüdür. Burada Bektaşiliğin Osmanlı Devleti ile ilişkileri konusu ele alınmıştır. Eserin dili oldukça sade ve anlaşılırdır. Ancak bazı konuların açıklanmasında yetersiz kalmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Hacı Bektaş-ı Veli, Fahri Maden, Bektaşilik, Tasavvuf, Türk Düşüncesi

Abstract

This study introduces the book Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli by Fahri Maden, who has written works in the field of Bektashism in Anatolia. The work consists of four chapters. In the first chapter, the author discusses the life of Hacı Bektaş, his family, his arrival in Anatolia, his life there, and his education. The second chapter examines Hacı Bektaş's scholarly aspects and his mastery of religious sciences, especially Sufism. The third chapter presents his understanding of Sufism and his intellectual world. The fourth and final chapter is the most comprehensive part of the book. It deals with the relationship between Bektashism and the Ottoman Empire. The language of the work is quite plain and comprehensible; however, it falls short in explaining some topics.

Keywords: Hacı Bektaş-ı Veli, Fahri Maden, Bektashism, Sufism, Turkish Thought

History

Received: 07.02.2025

Accepted: 21.03.2025

Date Published: 30.03.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Bilal Özel

Complaints

literarystudiesinfo@gmail.com

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2024- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Özel B. (2025). Fahri Maden, Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli, Erdem Yayınları, İstanbul 2019, ss.136. Literary Studies, 2, 44-46.

Giriş

Fahri Maden 1979 yılında Sinop ili Gerze ilçesi Abdaloğlu köyü Bektaşoğlu mahallesinde doğdu. İlkokul ve lise eğitimini Sinop'ta aldı. 2000 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Öğretmenliği bölümünü bitirdi. Aynı üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini 2004 yılında tamamladı. Daha sonra Gazi Üniversitesinde doktora eğitimine başladı. Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları adlı doktora tezini hazırlayarak 2010 yılında doktor unvanını aldı. 2019 yılında doçent, 2024 yılında profesör oldu. 2012-2022 yılları arası Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünde öğretim üyeliği yaptı. 2022 yılında aynı üniversitede Tarih Bölüm Başkanlığını yürüttü. Halen Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Alevî Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı öğretim üyesi ve Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi müdür yardımcılığı görevini sürdürmektedir. Yazarın birçok eser, makale, ansiklopedi ve hakemli kongre ve sempozyum bildiri kitaplarında bölüm yazarlıkları bulunmaktadır. Yayımlanmış kitaplarından bazıları şunlardır: Bektashizm Nê Elbasan, Elbasan Bektaşîleri, Mehmet Yesari Baba, Kuşadası'nda Ahilik, Alevilik ve Bektaşîlik İzleri, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılmasının (1826) Seyyid Ali (Kızıldeli) Sultan Dergâhı'na Yansımaları, Erenler Diyarı Ankara'da Alevîlik ve Bektaşîlik, İstanbul Bektaşîleri, Sorularla Osmanlı'da Tarikatlar, XIV. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Araç Bölgesindeki Cami, Tekke, Türbe ve Vakıflar, Bafra Bölgesinde Alevilik ve Bektaşîlik, Horasan Ereni Karaca Ahmet Sultan ve Yenişehir'deki Türbesi, Tarikat, Toplum ve Siyaset - Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Sûfî Ailenin İzinde, Osmanlı Payitahtının Nâzenin Gülleri: İstanbul Bektâşîleri, Zümre-i Bektaşîyan, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826). Yazar çalışma sahası olarak Sosyal ve Beşerî Bilimler, Tarih, Yakınçağ Tarihi, Tasavvuf alanlarını belirlemiş olup özellikle Osmanlı'da tarikatlar, Alevilik-Bektaşîlik, tekke, türbe ve vakıf konularını işlemiştir.

Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli

Fahri Maden'nin kaleme aldığı Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli adlı eser Hacı Bektaş'ın kişiliğini, eserlerini, düşünce dünyasını ve buna bağlı olarak Bektaşîliğin tarihi, günümüzdeki yeri ve önemini konu almaktadır. Eser ön söz, dört bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Eserin ön sözünde kısaca Bektaşîliğin öneminden, günümüze mesajlarından, ilke ve amaçlarından bahsedilmektedir. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'da yüklendiği misyona, Moğol istilasının getirdiği yıkıntıların ve ortaya çıkarttığı acıların def edilmesindeki rolüne ve örnek şahsiyetine değinilmektedir. Yazar bu bölümde Bektaşîliğin temel amacının 'iyi bir insan olmak' olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Veli'nin eline, diline ve beline, aşına, eşine, sahip çıkabilen, ayıpları örtüp sırları tutan, öfkesini tutan, topluma faydalı işler üreten, kötülükleri ortadan kaldırmaya, iyiliği yaymaya çalışan örnek bir insan modeli olarak ortaya koyduğundan söz etmektedir.

Kitabın birinci bölümü "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hayatına Dair" başlığını taşımakta olup bu bölümde Hacı Bektaş'ın hayatından, soyunun nereye dayandığından, Anadolu'ya gelişinden ve Anadolu'daki yaşantısından ve manevî eğitim ve kerametlerinden bahsedilmektedir. Yazar bu bölümde onun hayatından bahsederken Hacı Bektaş'ın dönemine yakın kaynakların sınırlı olduğunu, yaşamı, doğumu, ailesi, sosyal ve kültürel çevresi ve eğitimi gibi konuların önemli ölçüde menkıbelerle örülmüş ve birbirine karışmış olduğunu ifade etmektedir. Maden ayrıca 13. yüzyılda Hacı Bektaş'a dair sınırlı bilgilerin Elvan Çelebi, Ahmed Eflaki ve Aşıkpaşazade'nin eserlerinde bulunabileceğini ama onun Horasan'daki durumu, yetiştiği ortama dair neredeyse hiçbir bilginin olmadığını vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra yazar Hacı Bektaş'a ait bilgilerin dilden dile aktarılan rivayetler şeklinde 15. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan Velayetname adlı eserlerde aktarıldığını belirtmektedir. Yazar

özellikle bu bölümde Hacı Bektaş'ın soyunun Hz. Ali'ye dayandırılması ve Ahmet Yesevi'den bizzat ders alıp almadığı ile alakalı konuları tartışmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünün başlığı “Hacı Bektaş-ı Veli'nin İlmi Hayatı” şeklinde olup burada onun eserleri incelenmektedir. Yazar Hacı Bektaş'ın eserlerine bakıldığında kendisinin ilmi yönünün ağır bastığını, Arapça ve Farsça bildiğinin ve başta tasavvuf olmak üzere dini ilimlere vakıf olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra yazar Hacı Bektaş'ın eserlerinin bizzat kendisi tarafından mı yoksa müritleri tarafından sonradan mı yazıya geçirildiği konusunda net bir fikre varmanın zorluğundan bahsetmektedir.

Kitabın üçüncü bölümü ise “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvuf Anlayışı ve Düşünce Sistemi” başlığını taşımaktadır. Yazar burada Hacı Bektaş'ın tasavvufi yönüne ve Bektaşilik hakkındaki bilgilere değinmektedir. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş'ın Horasan erenleri diye bilinen Kalenderiye akımına mensup sufilerden ve Yesevilik geleneğini koruyan Haydarilik tarikatına mensup olduğunu belirtmektedir. Yazar tasavvuf erbabı olarak bilinen Hacı Bektaş'ın Allah'a nasıl ulaşacağını Dört Kapı Kırk Makam ismi verilen olgunlaşma basamaklarıyla açıkladığını ifade etmektedir. Bu basamakları aşan kişiler Allah'a ulaşp erenlerden ve Allah dostlarından olmakta ve kendi benliğini eritip kemale ermektedir. Bu kişiler kötülüklerden kaçarak herkese iyilik yapar ve Hz. Peygamberin ve Hz. Ali'nin ahlakıyla ahlaklanırlar.

Kitabın dördüncü ve son bölümünün başlığı “Bektaşilik ve Osmanlı Devlet Yönetimi” şeklinde olup en kapsamlı bölümdür. Yazar öncelikle burada Bektaşiliğin Osmanlı devlet yönetimi ile ilişkilerinin kuruluş yıllarına dayandırıldığını açıklamaktadır. Osmanlı devlet yöneticilerinin Hacı Bektaş'a daima saygı ve hürmet ettiklerini ve bunun sebebinin de onun Babailer isyanına katılmama olduğunu belirtmektedir. Yazar her ne kadar Bektaşiler ile Osmanlı devlet yönetimi ile iyi ilişkilerden bahsetse de aynı zamanda Bektaşiliğe mensup çoğu şeyhlerin idam edilmesine de dikkat çekmektedir. Maden, özellikle Osmanlı yönetimi ile Bektaşiler arasındaki ilişkilerin gelişmesinde Yeniçerilerin önemli bir rolünün olduğunu ortaya koymaktadır. Başlarda Osmanlı devleti yönetimi ve Bektaşiler arasındaki ilişkiler iyi olsa da 1826'da yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla bu ilişkiler olumsuz bir hal almıştır. Yazar bunun sebebinin tarikatın dine aykırı davranması olduğunu ve yeniçeri ocağının da bundan etkilendiğini izah etmektedir.

Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli adlı çalışmayı bir bütün olarak değerlendirecek olursak bu eser Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatı, eserleri, tasavvufi yönü, ilmi faaliyetleri ve Bektaşiliğin Osmanlı devleti ile münasebetleri hakkında derli toplu bilgiler vermesi açısından önemli bir çalışmadır. Eserin dilinin sade ve açık-anlaşılır olması onun geniş okuyucu kitlesine ulaşması açısından önemlidir. Ancak eser bazı konularda durum tespiti yapmada ve konuyu tam olarak izah etmede zayıf kalmaktadır. Bu da okuyucunun olayı tam olarak anlayamamasına ve anlam kargaşasına düşmesine neden olmaktadır. Bu konuda yazarın daha net sonuçlar sunması okuyucu açısından faydalı olabilirdi. Nihayetinde bu eserin Bektaşilik ve Türk tasavvufu alanındaki çalışmalara önemli bir katkı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Maden, F. (2019). *Hikmet Kapısı Hacı Bektaş-ı Veli*, Erdem Yayınları.