

İRFAN PAŞA

(1815-1888)

Osmanlı devlet adamı ve şair.

Şubat 1815'te İstanbul'da doğdu. Şıkk-ı evvel defterdarı mektupçusu Medineli Hâfız Halil Efendi'nin oğlu olup asıl adı Mehmed Hayreddin İrfan'dır. Dokuz yaşında babasını kaybetti. Üvey babası Si-lâhşorân-ı Hâssa'dan Ali Rifat Bey'le Manastır'a gitti. 1826'da defterdar mektupçusu odasında, daha sonra Mısır kethüdâsı Necib Efendi (Paşa) ile Edirne ve Vidin Valisi Ağa Hüseyin Paşa'nın yanında kâtiplik yaptı (1834). Darphâne defterdarı Ali Rızâ Efendi'ye mühürdar (1835), Mansûre Defterdarlığı Mektûbî Kalemi'ne memur oldu (1836).

İrfan Paşa, şıkk-ı evvel defterdarlığının maliye nezâretine çevrildiği 1 Mart 1838 tarihinden itibaren bu teşkilâtın çeşitli kademelerinde görev aldı. Bunlar arasında nezâretin mektûbî odası mümeyyizliği, serhalifeliği, mektupçuluğu, evâmir-i mâliyye müdürlüğü ve maliye hazinesi Anadolu defterdarlığı zikredilebilir. Rumeli ve Anadolu defterdarlıklarının birleştirilmesiyle teşkil edilen ilk maliye müsteşarlığını da bir süre İrfan Paşa yürütmüştür (1858). İbnülemin Mahmud Kemal'in bildirdiğine göre, kendisini himaye eden Mûsâ Saffetî Paşa'nın azledilmesi üzerine yerine geçen Mehmed Hâsib Paşa'ya karşı toksözlü davranışından dolayı emekliliğini istemek zorunda kaldı. Daha sonra yeniden memuriyete dönerek Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye (1861) ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye (1868) üyesi, vezir rütbesiyle Edirne valisi (1871), Şûrâ-yı Devlet reis vekili, Me'mûrîn Muhâkemât Dairesi reisi ve Mahkeme-i Temyiz reisi oldu. 1886 Temmuzunda emekliye ayrıldı. 24 Kasım 1888'de vefat etti ve Haydarpaşa'da Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'na defnedildi.

Genç yaşta İrfan Paşa'ya Arapça ve Farsça öğreten, muhtemelen ona şiir zevkini aşılayan üvey ağabeyi Dâniş Bey olmuştur. Zamanının aydın çevresince bilgisi ve kültürü takdir edilen, şiirleri sevilen, basılmamış bir divanı bulunan, ancak genç yaşta veremden ölen Dâniş Bey (ö. 1830) vefatına kadar kardeşine düzenli olarak ders vermiştir.

İrfan Paşa'nın basılmış tek eseri olan *Mecmûa-i İrfan Paşa* (İstanbul 1287), şiir ve nesirlerden meydana gelen doksan iki sayfalık bir kitaptır. Mukaddimesinde şiirlerinin çoğunu, münşeatinın ise az bir

kismini topladığını söylediği mecmuada bir münâcât, bir na't, dört tahmîs, bir müseddes, kırk üç gazel, iki şarkı ve bazı tarih manzumeleri yer alır. Kitabın 74-92. sayfalarında yirmi iki mektup, teşekkür, tebrik vb. yazılardan meydana gelen münşeât kısmı bulunmaktadır. İrfan Paşa'nın şiirleri devrinde örneği çok görülen vasatın altında parçalarıdır. Gazelleri arasında bulunabilecek birkaç güzel örnekten biri "nedir bilmem" redifli olanıdır ki bu şiirin, Abdülhak Hâmid'in "Bir Hüsnün Hüznü" şiirine ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. "Müstakîmin yeri olsaydı eğer dünyâda / Servler böyle mekâbirde hırâm etmez idi" beyti de zamanında çok sevilmiştir. Vasfi Mahir Kocatürk, şiirlerinde eski zevkin takdir edeceği söz oyunları ile birlikte düzgünlük, tabiiyet, hatta biraz da samimiyet bulunduğunu söyler.

Târîh-i Atâ'nın ilk cildinin baş tarafındaki takrizler arasında kısa bir yazısı bulunan İrfan Paşa'ya edebiyat tarihlerinde yer verilmesi Nâmık Kemal'in kendisi için yazdığı tenkit dolayısıyladır. Onun, *Mecmûa-i İrfan Paşa*'nın mukaddimesinde eskilerin yolunu beğenmeyen yeni yetişmeler (nev-resîdegân) elinde ziyan olan eserlerden bahsetmesi, Nâ-

mık Kemal'in divan şiiri için yaptığı tenkitlere yeni bir hedef teşkil eder. İrfan Paşa'ya hitaben kaleme aldığı (1291/1874) ve ilk defa *Mecmûa-i Ebûzzîyâ*'da neşredilen (I, nr. 7, 15 Zilhicce 1297) açık mektubunda Nâmık Kemal edebiyatın esasının hakikate uygun olması gerektiğini, birtakım süslerin ve şairane hayallerin bir eseri edebî eser yapmaya yetmeyeceğini belirtir. Sanat uğruna mânânın fedâ edildiği, birbiriyle ilişkisi olmayan teşbihler ve yakışsız mübalağaların yer aldığı eski tarz içinde artık güzel eser meydana getirmeye imkân kalmadığını söyleyerek İrfan Paşa'nın beyitlerinden bu iddialarına örnekler verir. Kaya Bilgegil, Nâmık Kemal'in tenkitlerinin bir kısmında haklı olduğunu ileri sürerken Vasfi Mahir Kocatürk, en çürük beyitlerin seçilerek muhatapın aşırı bir şekilde hırpalandığını belirtir. Aslında muhatapları pek de belli olmayan "nev-resîdegân" kelimesinin Nâmık Kemal tarafından bu kadar şiddetli bir tepkiyle karşılanıp bütün kusurun za-yıf bir şair yerine divan şiirine yükletilmesi düşündürücüdür. Nâmık Kemal'in bu mektubunu Ebûzzîyâ Mehmed Tefvîk, *Kemal Bey'in İrfan Paşa'ya Mektubu Muâhezât-ı Edebiyyeyi Şâmilidir* adıyla kitap halinde basmış (İstanbul 1304) ve *Nâmık Kemal Makâlât-ı Sıyâsiyye ve Edebiyye* adlı kitaba da dahil etmiştir (İstanbul 1327). Mektup Kâzım Yetiş tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, II, 705-707; Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1964, s. 603; Fevziye Abdullah Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, Ankara 1967, I, 353; Ömer Faruk Akün, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, İstanbul 1972, tür.yer.; a.mlf., "Nâmık Kemâl", *IA*, IX, 69; M. Kaya Bilgegil, *Harabât Karşısında Nâmık Kemâl*, İstanbul 1972, tür.yer.; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 896, 909; Kâzım Yetiş, *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul 1989, s. 205-219; "İrfan Paşa", *TDEA*, IV, 404-405.



NURETTİN ALBAYRAK

İRFÂNİYYE

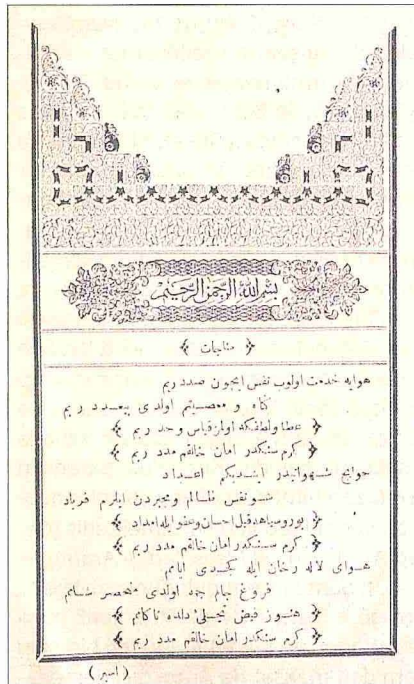
(العرفانية)

Bilgi kaynağının

keşif ve ilham olduğunu savunan tasavvufî ve felsefî akım.

Sözlükte "bilmek, tanımak, kavramak" anlamına gelen *irfân* kelimesinden nisbet ekiyle oluşturulan *irfâniyye*, Yunanca "bilgi" mânasındaki *gnosisten* türetilen

Mecmûa-i İrfan Paşa'da şiirlerin başlangıç sayfası (İstanbul 1287)



gnostisizm karşılığında modern Arapça'da kullanılan bir terim olup başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir. Aralarında farklar bulunmakla birlikte pek çok din ve kültürde görülen bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Akıl-burhanî bilgiyle keşif-ilhamî bilgi tarzındaki ayrımın, dolayısıyla bir tavır olarak irfânîliğin en az Helenistik dönemin başlarından itibaren var olduğu bilinmektedir. Yakın zamanlara kadar Avrupa'daki gnostik akımların Hristiyanlık'tan doğmuş sapık dinî akımlar olduğu kabul edilmişse de yeni araştırmalar bunların Hristiyanlık'tan önce mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca bugün Batılı dinler tarihi uzmanları irfânî anlayışın putperest dinlerden başka Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm kültüründe de karşılaşılan genel bir fenomen olduğu görülmüştür. Öte yandan Mandeizm ve Maniheizm gibi tamamen gnostik olan dinler yanında kendilerini yeni ve müstakil bir din olarak takdim etmeyip mevcut bir dinin bâtını ve hakikati sayan gnostik hareketler de vardır.

Gerek bir bilgi sistemi ve bilginin elde edilmesinde bir yöntem gerekse bir dünya görüşü, muayyen bir zihnî tavır ve ahlâkî tarz olarak irfânîliğin İslâm'dan önceki Yakındoğu'da, özellikle de Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelerde hâkim olan kültürlerin önemli bir dinî, mistik ve felsefî boyutunu oluşturduğu ve İslâm'ın yayılmasıyla birlikte müslümanların bu tür akımlarla tanışıp onlardan etkilendiği, böylece irfânîliğin İslâm kültüründe yeni tarz ve formlar kazanarak devam ettiği bilinmektedir. İslâm kültür havzasında ortaya çıkan irfânî anlayışın genellikle mutasavvıflar, Şîî-İsmâîlî düşünceye mensup olanlar ve kısmen filozoflar tarafından temsil edildiği görülmektedir.

Mutasavvıflarda irfan kavramı, keşif ve ilham yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle akıl bilgiden üstün bir değer taşıdığı düşünülen bilgi çeşidine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Tasavvuf literatüründe bu terime nisbeten geç dönemlerde yer verilmeye başlanmış olsa da mutasavvıflar başlangıçtan itibaren duyu, akıl veya her ikisiyle elde edilen bilginin keşif ve müşahade sonucu elde edilen bilgiden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mese-

lâ Zünnûn el-Mısırî bilgiyi avamın bilgisi, hakîmler, edipler ve âlimlerin bilgisi, ve ilâhî bilgisi olmak üzere üçe ayırmıştır. Sonuncusunu, yalnızca kalpleriyle Allah'ı müşahade edenlerin ulaşabildiği, bizzat Allah'ın lutfuyla kazanılan bilgi olarak tasvir etmiştir (Ferîdüddin Attâr, s. 186-187). Tasavvuf kültüründe ilme'l-yakîn, aynel-yakîn, hakka'l-yakîn şeklinde ifade edilen bilgi tasnifi de irfânî anlayışla ilgilidir. Kısmen felsefede ve Şîî-bâtınî düşüncede de görülen bu ayırım yanında zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, avam-havas gibi ayırımlar da yine irfânî düşünceyle alâkalı olarak ortaya çıkmıştır. Kuşeyrî sûfilerin istilâhında ilme'l-yakînin kesin akıl delil (burhan), aynel-yakînin açıklama ve bildirimle (beyan), hakka'l-yakînin ise keşif ve müşahade ile (iyan) elde edilen bilgiyi ifade ettiğini söylemekte; birincisinin akıl sahiplerine, ikincisinin ilim sahiplerine, üçüncüsünün mârifet (irfan) sahiplerine ait olduğunu kaydetmektedir. Bu çerçevede keşif ve müşahade esnasında kişinin kendisiyle gayb konuları arasındaki perdelerin kalktığını ve ona sırların açıldığını belirten Kuşeyrî, müşahade ile elde edilen bilginin üstünlüğüne işaret ederek şeriatın emredileni yerine getirmek, hakikatin ise Allah'ın kazâsını, kaderini, gizlediğini ve açıkladığını müşahade etmek olduğunu söylemektedir (*er-Risâle*, s. 47, 50, 51-52). Bu tür ayırımlar neticesinde giderek sûfilerin iki gruba ayrıldığı, bir kısmı zâhirle bâtın, şeriatla hakikat arasında kesin ve sürekli bir ilişki bulunduğunu söyleyerek Sünnî çizgiyi korurken İran, Hint, Grek ve hristiyan kaynaklı gnostik akımların daha yoğun biçimde etkisinde kalıp az çok Sünnî çizgiden sapan bazı sûfiler de zâhirî ilimleri ve hükümleri mârifet ve hakikate ulaşmanın geçici araçları olarak değerlendirip vüsûl gerçekleşince bu araçların da değerini yitireceğini savunmaya kadar varan görüşler ileri sürmüşlerdir (Gazzâlî, III, 230, 405; Goldziher, s. 138-139, 170-185).

İslâm'da irfan düşüncesinin zirvesini temsil eden ve irfanı bir söylem olarak ortaya koyma yanında onu bir düşünme biçimi olarak da inşa eden İbnü'l-Arabî, irfânî bilgiyle (mârifet) akıl yahut istidlâlî bilgi (ilim) arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre irfânî bilgi, hakikatin vasıtasız idrakidir ve aklın vermiş olduğu ihtimalî bilginin aksine eşyanın gerçekliğini kesin biçimde ortaya koymaktadır. Bu hadsî ya da bâtınî bilgi, bütün yaratıkların varlığını aydınlatan ilâhî feyze ait olup belirli bir ruhî arınma derecesine ulaşan

sûfinin kalbine yayılan nur şeklinde kendini göstermektedir. Böyle bir bilginin geçerliliğini tesbit etme konusunda aklın bir otorite kabul edilmesi mümkün değildir (Ebü'l-Alâ el-Afîfî, s. 98-103; Chittick, s. 147-152). Allah'ın bazı veâflerine mahlûkatın sırlarını bahşedeceğini kaydeden İbnü'l-Arabî, bu çerçevede dinî nasların gerçekliğinin de onlara açılacağını belirtmektedir. Bu noktada diğer birçok irfânî düşünür ve sûfî gibi İbnü'l-Arabî de ilim ve mârifet ayırımına uygun bir biçimde irfânî düşüncenin temel özelliklerinden birini oluşturan zâhir ve bâtın ikiliğine başvurmaktadır. Buna göre bütün mahlûkatta bir zâhir, bir de bâtın yaratmış olan Allah, Kur'an'ı da zâhir ve bâtın olarak yaratmıştır. Allah'ın her milletin diliyle nebîlere kitap indirmesi zâhir, kitabın anlamlarını âriflerin kalplerine indirmesi de bâtındır. Her ikisi de O'nun kâttından gelmekle birlikte bâtındaki hitap zâhirdeki hitaptan daha üstün ve asıl maksat da bu hitap olduğundan zâhirden bâtınî anlama geçmek zorunlu olmaktadır (Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 385-386). İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca simalarından olan İbnü'l-Arabî, irfânî düşünceyi sadece epistemolojik olarak değil ontolojik boyutu itibarıyla da sistemli bir hale getirmiştir. Nitekim onun, yaygın bir biçimde irfan olarak tasvir edilen ve birtakım farklılıklarla çeşitli düşünürlerde görülen vahdet-i vücûd öğretisi bu açıdan önemli bir yere sahiptir.

İslâm dünyasında irfânîliğin tezahür ettiği alanlardan biri de sûfî irfânîlikle iç içe geçmiş bulunan Şîî-İsmâîlî düşüncedir. İsmâîlîlik'te bazı İslâmî inançlar gnostik ve Yeni Eflâtuncu unsurlarla karıştırılmış, ayrıca eski İran dinî-gnostik inançlarının bazı unsurları da yeni bir felsefî-dinî form için devam ettirilmiştir. Hz. Ali'ye ve diğer imamlara izâfe edilen mitolojik ve yarı tanrısal nitelikler İslâmîyet'le esasta hiçbir ilişkisi bulunmayan bu unsurların sonucudur (Goldziher, s. 247). Akide, felsefe, tarih ve siyaset gibi pek çok alanın imamın etrafında şekillenildiği İsmâîlî irfânîliğinin de en önemli hususiyeti, nasların anlamlarını zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak ileri derecede te'vil metoduna başvurmalarıdır. Burada Hz. Ali bir te'vil otoritesi olarak görülür ve ona nisbet edilen, "Kur'an zâhir ve bâtındır" şeklindeki, muhtelif rivayetlerle bazı sahâbîlere ve büyük Şîî imamlara atfedilen sözler, sûfî literatür yanında bu gelenekte de bâtınî te'vili

meşrulaştırmada önemli ölçüde mesnet teşkil etmiştir.

İlk devir İsmâîlî düşüncesine göre, gön-derilen kitaplar ve şeriatlar peygamberden peygambere değişmekle birlikte bâ-tınî özellikler değişmeden kalmaktadır. Bu sebeple bâtın daima zâhirden üstün-dür; zâhir öze ulaşmak için kırılması ge-reken bir kabuk mesabesindedir. Bununla birlikte bâtını kavramak, sâlikin mânevî terakkisine ve şeriatın verilerini irfânî ha-kikatlere iletecek olan te'vilin şartlarına uygun olarak yerine getirilmesine bağlı-dır. Genellikle harf ve sayıların birtakım sırrı ve mânevî özellikler taşıdığı iddiası-na dayanılarak yapılan bâtınî te'viller so-nucunda ortaya çıkan irfânî sistemde bir kozmoloji anlayışı ve devrî kutsal tarih görüşü önemli yer tutmaktadır.

İsmâîlî düşüncenin sonraki devrelerin-de zâhir ve bâtın arasındaki ilişki konu-sunda kısmen değişiklikler meydana gel-miş, bu ilişkide zâhiri nisbeten önem-seyen tavırlar yanında zâhirin tamamen terk edilmesi gerektiğini savunan birçok görüş ve akım ortaya çıkmıştır. Ayrıca kozmoloji görüşünde de bazı farklılıklar meydana gelmiştir. IV. (X.) yüzyılın baş-larından itibaren Dâî en-Nesefî'nin Yeni Eflâtuncu ve sudûrcu evren anlayışı ken-dini göstermeye başlamış, sonraları Kır-mânî'nin mitolojik unsurlarla karışık on akıl öğretisinde olduğu gibi daha önceki gnostik öğretilerden istifade ile oluşturu-lan bazı kozmolojik sistemler benim-senmiştir (bk. İSMÂİLİYYE).

İrfânîliğin İslâm filozoflarındaki teza-hürleri Kindî'den itibaren filozoflarda farklı ölçülerde görülmekteyse de bu ta-vır geniş bir biçimde ilk defa İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefesinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, Meşşâilî geleneğine paralel ola-rak düşünme yoluyla elde edilen bilgiye ciddi bir değer atfetse de bu konuda sez-giyi daha önemli ve kestirme bir yol ola-rak görmüştür. Eserinde irfan terimini de kullanan İbn Sînâ, *el-İşârât*'in "Ma-kâmâtü'l-ârifin" başlığını taşıyan bölümün-de âriflerin makam ve hallerini anlatırken belirli bir riyâzet ve arınma sonucunda ârifin metafizik gerçeklere ve bazı ilâhî sırlara nasıl erdiğini tasvir etmektedir. Ayrıca çeşitli gnostik geleneklerde rast-lanan remizleri kullanmak suretiyle yaz-dığı *Hay b. Yakzân*, *eṭ-Ṭayr* ve *Selâ-mân ve Ebsâl* adlı sembolik hikâyelerin-de gnostisizmin çeşitli konuları yanında insanın, aydınlanmasına engel olan ben-denî ve nefsânî güçlerini aşarak bilginin

sema'vî kaynağıyla temas kurabileceği ve varlık mertebeleri içerisindeki yerini kav-rayabileceği fikrini işlemektedir.

İslâm felsefesinde irfânî düşünce gele-neğinde Sühreverdi'nin öncülüğünü yap-tığı, daha sonra Molla Sadra ve Mîr Dâ-mâd gibi İranlı filozoflarca temsil edilen işrâkî felsefenin özel bir yeri vardır. Süh-reverdi, geleneksel irfânî anlayışı sürdür-erek filozofların görüşlerinin aksine bil-ginin akıl tarafından formların soyutlan-ması suretiyle değil nesnelerin vasıtasız kavranmasıyla elde edildiğini savunmuş-tur. Bu doğrudan farkına varmayı her türlü bilginin temel özelliği kabul eden Sühreverdi, Zerdüştilik'teki nur kavramı-nı yeniden canlandırarak idraki varlığın kendini aydınlatması olarak telakki et-miştir (Fazlurrahman, s. 156-157). Süh-reverdi'nin, köklerinin eski Mısır, İran ve Yunan medeniyetlerine kadar uzandığını kaydettiği bu felsefeye göre gerçek bilgi ancak bir aydınlanma ve müşahade üze-rine kurulabilir. Bu çerçevede mantıkî de-liller, mistik müşahade ile elde edilen bil-gilerin teorik bir tutarlılık içinde ortaya konulması için bir araç durumundadır. Böylece Sühreverdi'nin felsefesinde yer alan nur metafiziğinin ilkeleri, mantıkî istidlâllerin bir sonucu olarak değil beden-lerinden mânen kendilerini soyutlayan-ların müşahadeleri sonucu elde edilmiş-tir (*Hikmetü'l-İşrâk*, II, 12-13, 156-157).

Farklı görünümüne rağmen dinî me-seleler ve varlık hakkında gerçek bilginin, ruhî hayatın derinleştirilmesine ve hik-mete uygun yaşamaya bağlı olduğuna duydukları inanç genelde irfânî akımları, özeldense İslâm dünyasındaki irfânî yak-laşimleri bir araya getirmektedir. İrfânî akıma mensup olanlar belirli bir riyâzet ve ahlâkî olgunlukla elde edilen yetkin ve bâtınî bilgi aracılığıyla bilhassa dinin de-rûnî gayelerini keşfetmek istemektedirler.

İrfânîlik vâkıasının iki belirgin yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri evrene yönelik ameli ve ahlâkî bir tavrı, diğeri ise başlangıcı ve sonu itibarıyla evreni ve insanı açıklayan bir nazari-yeyi temsil etmesidir. Fakat yine de ameli bir tavır olarak irfan, nazarî irfanın zirvesi olduğu ve nazarî irfan da pratik irfanı temellendirdiği için her ikisi de birbirine bağlıdır ve biri diğerini gerekli kılmaktadı-r. Bununla birlikte genel olarak İslâm dünyasındaki irfânîliğe bakıldığında bir-birini tamamlayan iki akımın varlığı söz konusu olmaktadır. Bu akımların birinde

klasik dönem tasavvufunda olduğu gibi esasen tavır alma yönü (pratik yön) ağır basmaktadır. Ahlâkî boyutu sebebiyle ge-rek entelektüel çevrelerde gerekse halk kesimlerinde oldukça geniş bir tabanı olan bu ameli tavır ferdin dış dünyadan uzaklaşması ve kaçışı, bu dünyadaki du-rumundan duyduğu hoşnutsuzluk, Tanrı ile vuslat ve O'nunla bir tür birliğe ulaş-ma çabası şeklinde algılanır. Nazarî irfâ-nilikte ise felsefî tasavvuf, işrâkî gelenek ve Şii-İsmâîlî düşüncede ortaya çıktığı gibi, dinî nasırların tefsir ve te'vili ile baş-langıçta sona kadar yaratılışın bütün ge-lişimini açıklayan dinî-felsefî bir teorinin oluşturulması çabası söz konusudur.

Başta Helenistik ve özellikle Hermetik dinî felsefe olmak üzere eski kültürlerden ulaşan gnostik mirastan beslenen İslâm irfânîliği, bir dereceye kadar bu mirasa göre oluşturmaya çalıştığı bâtın anlayı-şını hem felsefe, din ve mezhep hem de Şîa'da olduğu gibi siyaset düzleminde kullanmıştır. İslâm irfânîliğinin bunu, kendi dinî ve siyasî yapısıyla Herme-tizm'in temsil ettiği kadim gnostisizmin Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan doktrinel yapı arasında bir ben-zerlik kurarak gerçekleştirdiği görülmek-tedir. Ayrıca İslâm irfânîliğinin varlık, in-san, zaman ve tarih görüşü bir çerçeve durumundaki nübüvvet-velâyet çifte kavramından elde edilmişse de bu çerçe-ve içinde işlev gören ana unsur Muham-med Âbid el-Câbirî'ye göre doğrudan ve açıkça Hermetik kültüre dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *el-İşârât*, IV, 68, 86-104; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1318/1900, s. 47, 50, 51-52; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 230, 405; Sühreverdi el-Mak-tûl, *Hikmetü'l-İşrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mec-mû'a-i Devvum-i Muşannefât-i Şeyh-i İşrâk* içinde), Tahran 1373, II, 12-13, 156-157; Ferî-düddin Attâr, *Tezkiretül-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 186-187; I. Goldziher, *el-Âkıde ve's-şer'î'a fi'l-İslâm* (trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübü'l-hadîse), s. 138-139, 170-185, 247; Ebû'l-Alâ el-Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 98-103; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-fel-sefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 186-223; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (trc. W. R. Trask), Texas 1980, tür.yer.; a.mlf., *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 65-112, 131-145; Fazlurrahman, *İs-lâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstan-bul 1981, s. 156-157; W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 147-152; P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijis-tânî*, Cambridge 1993, s. 124-133; a.mlf., *Ha-mîd al-Din al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim*, London 1999, s. 62-103; Sey-

yed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (ed. Mehdi Amin Razavi), Richmond 1996, tür.yer.; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 329-480; Joseph Dan, "Jewish Gnosticism", *Jewish Studies Quarterly*, 11/4, Germany 1995, s. 309-328; Hans Jonas, "Gnosticism", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New York 1972, III, 336-342; Ioan Petru Culianu, "Gnosticism", *ER*, V, 566-578.



ÖMER MAHİR ALPER

İRHÂS

(الإرهاص)

Nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamberlerden sâdır olan hârikulâde olaylar anlamında kelâm terimi (bk. HÂRİKULÂDE).

İRS

(bk. MİRAS).

İRSÂD

(الإرشاد)

Sözün önünde sonuna delâlet eden bir kısım bulunması anlamında edebî sanat.

Sözlükte irsâd "gözetmek, gözetletmek, yola gözçü koymak" mânasına gelir. Bedî' ilminde anlama güzellik katan sanatlardan olan irsâd edebî nesirde seci fıkrasının son kelimesine (sec'a), şiirde ise beytin son kelimesine (kafiye) işaret eden bir kısmın sözün baş tarafında yer almasıdır. Sözün başı ile sonu arasında sıkı irtibatın bulunması, biri söylenince diğeri çağrıştıracak bir işaretin varlığı, lafızlarla mânaların birbirini dinleyiciye fısıldar mahiyette olması belâğ sözün ve güzel şiirin niteliğidir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 425). Bu aynı zamanda, Kudâme b. Ca'fer'in edebî sanatların temeli olarak gördüğü "uyum" (itilâf) teorisinin de gereğidir. Bu türde sözün başıyla sonu arasında sıkı bir irtibat bulunduğundan dinleyici, secili kafiye'nin son harfini (revî) bildiği takdirde sözün başını duyunca nihayetine varmadan sondaki kelimenin ne olacağını kestirebilir. Teftâzânî sadece revî'nin bilinmesinin yeterli olamayacağını, kafiye kelimesinin kalıbının da (sığa) bilinmesi gerektiğini söyler.

İrsâd, belli bir isim verilmeden ilk defa İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından

tanımlanmıştır. İbnü'l-Mukaffa' bir şiirin en iyi beytinin, başı duyulunca kafiye kelimesinin bilinebileceği beyit olduğunu söyler (Câhiz, I, 116). Bir manzumede yer alan beyitleri estetik açıdan sınıflandıran Sa'leb "el-ebîâtü'l-muhaccele" ismiyle konuya temas etmiş ve bu tür beyitleri "ilk mısraının son kelimesinden kafiyesi anlaşılabilen, sonu (acüz) söz sahibinin amacını açıklar nitelikte olan beyitler" şeklinde tanımlamıştır. Kudâme b. Ca'fer, "tevşîh" olarak adlandırdığı bu türü kafiye kelimesinin beytin diğer öğeleriyle uyumu nevinden saymıştır.

Ali b. Hârûn el-Müneccim irsâda "teshîm" adını vermiştir. Ona göre bu özelliği taşıyan şiir (müsehhem), ilk mısraını duyan dinleyicinin son mısraı duymadan kafiye kelimesini tahmin edebileceği şiirdir (Hâtîmî, I, 152). Hasan b. Bişr el-Âmidî, belli bir isim vermemekle birlikte tenâsüp veya tezat uyumu ile bölümlenme mükemmelliğinin bir gereği olarak parçalarının birbirine delâlet etmesini güzel sözün, beytin başı okununca sonunun nasıl geleceğinin bilinmesini de güzel şiirin niteliği olarak görür. Bu sanata teshîm denmesini uygun bulmayan İbn Vekî' ona "mutmî" (duyanda benzerini söyleme arzusu uyandıran şiir) adını vermiş ve "lafızları kulağa ulaşmadan anlamı kalbe erişen şiir" olarak tanımlamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî buna "tebyîn" denmesini önerdikten sonra onu "başı sonunu haber veren, başı duyulunca sonu tahmin edilebilen beyit" olarak tanımlamış ve en iyi şiiri "başları ile sonlarının, lafızları ile mânaların yarışarcasına birbirine delâlet eden şiir" olarak nitelmiştir (Kitâbü's-Sînâ'teyn, s. 425).

Bu sanata irsâd adını ilk veren âlim Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'dir (ö. 637/1239). Arıdan Hatîb el-Kazvî'nin ile onun *Te'lîhî-şü'l-Miftâh*'ına şerh yazanlar ve bunlardan sonra gelen belâğat âlimleri aynı terimi kullanmışlardır. İbn Münkız ile Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve İbn Kayyim el-Cevziyye, tevşîhi irsâd karşılığı olarak değil farklı bir edebî tür şeklinde ele almışlardır. Diğer belâğat âlimleri, edebiyat münekkikleri ve bedîyyât sahipleri çoğunlukla tevşîh, teshîm ve irsâd terimlerine aynı sanata ifade etmek için yer vermişlerdir. İbn Ebû'l-İsba' tevşîh ile teshîm arasında üç fark bulunduğunu söyler. Teshîmde seci ve kafiye bilinmese de sözün başından sonu bilinebilir. Tevşîhte bunlar önceden bilinmedikçe son kelime tahmin edilemez. Teshîmde bazan sözün başı sonuna, bazan da sonu başına delâlet eder;

tevşîhte ise sadece baş sona delâlet eder. Teshîmde sözün baş tarafı bazan beytin sonuna, bazan da başka yere delâlet ederken tevşîhte sadece beyit başı kafiyeyle delâlet eder (*Tahrîrû'l-Taḥbîr*, s. 264-265). Nüveyrî de bu iki terimi farklı görmüş ve İbn Ebû'l-İsba'ın üçüncü sırada andığı farkı zikretmiştir (*Nihâyetü'l-ereb*, VII, 142).

Anlamanın delâleti sebebiyle, şiir nihayete ermeden dinleyici tarafından sonunun tamamlanması Arap geleneğinde kaliteli şiirin özelliğidir. Şairler şiirlerinin bu hususiyetiyle övünmüşlerdir. İbn Nübâte es-Sa'dî, "Toplumda okunduğunda bir coşku kaynağıdır onlar; kafiye'leri de başları söylenince bilinir" (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 357-358) anlamındaki beytinde şiirlerini bu özelliğiyle övmektedir. Ferezdak'ın, Cerîr'in bazı şiirleri kendisine okunduğunda şiirdeki muntazam dizim ve mükemmel uyum sebebiyle her beytin sonunu daha okunmadan tamamladığı kaydedilir (Tîbî, s. 394-398).

Sözün, baş tarafı okununca nasıl sona ereceğini tahmin ettirecek nitelikte olması arada güçlü bir irtibatın bulunmasından ileri gelir. Bu irtibat taksim, tenâsüp, tezat, mukabele, lüzum, lafız delâleti, anlam delâleti gibi alâkalar (Âmidî, s. 262). Helâk edilen milletleri anlatan "وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" (Allah onlara asla zulmedecek değildi; fakat onlar kendi kendilerine zulmetmekteydi) âyetinde (el-Ankebût 29/40), baştaki lafız ve anlam delâleti sondaki fâsıla kelimesini (يظلمون) söylenmeden bilme imkânı verecek derecede baş-son irtibatı sağlamıştır.

"مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كما مثل العنكبوت، اتخذت بيتاً، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت" (Allah'tan başka birtakım dostlar edinenlerin hali örümceğin haline benzer: O bir ev edinmiş, halbuki evlerin en çürüğü örümceğin evidir) âyetinde de (el-Ankebût 29/41) öndeki lafız ve anlam delâleti, sondaki "بيت العنكبوت" terkibini söylenmeden tahmin etme imkânı verecek irtibatı temin etmektedir. Bu iki örnekte görüldüğü gibi, bazı açık irsâd misallerinde son kelimelerin tahmin edilmesinde revî'nin bilinmesine de gerek kalmaz. Bazı durumlarda da âyetle yakın âyetlere, şiirde diğer beyitlere, nesirde yakın fıkra secilerine bakılarak hem revî hem de kafiye / fâsıla sığasının önceden bilinmesi mümkün olur. "وما كان الناس إلا أمة واحدة" (فاختلفوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما يفترون) âyetinde (Yûnus 10/19) önde-