

**UKDE**

**UKDE KİTAPLIĞI: 115**  
**MARAŞ KÜLTÜRÜ EDEBİYAT SERİSİ: 35**

**Editör:**

Yaşar ALPARSLAN  
Serdar YAKAR

**Baskı - Cilt:**

ÖNCÜ BASİMEVİ  
Kazım Karabekir Cad. Nu.: 85/2  
İskitler/ANKARA  
Tel: 0 312 3843120

**Kapak Tasarım:**

Şükran İŞÇİ

**Baskı Tarihi:**

Kasım 2012

**Yazışma Adresi:**

Vefa Kitap Kırtasiye  
İsmetpaşa Mah. Borsa Cad.  
Buket Sitesi Altı No 17/C  
Tel: 0 344 225 13 00  
mahmutseyithan@hotmail.com  
KAHRAMANMARAŞ

# OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE TA‘LÎKA KÜLTÜRÜ

(MU‘İDZÂDE MUHAMMED B. ‘ABDU’L‘AZÎZ EL-MER‘AŞÎ’NİN  
(983/1575) NAĞLU’S-SİFÂR’I: TA‘LÎKA ‘ALÂ MEVÂDİ‘İ’L-ĤİLÂF  
BEYNE’Z-ZEMAĤŞERÎ VE’L-BEYDÂVÎ ADLI ESERİ)

Hasan YÜCEL

Kahramanmaraş  
2012

## **Hasan YÜCEL**

Düzce'de doğdu (1986). İlk öğrenimini Bolu Milli Egemenlik İlkokulu'nda tamamladı (1997). 2004'te Bolu Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nden, 2009'da da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Lisans eğitimi esnasında Ankara Maltepe Camii'nde hıfzını tamamladı (2008). Eylül 2008 ile Aralık 2009 tarihleri arasında İç İşleri Bakanlığı'nda imam-hatiplik yaptı. Aralık 2009'da aynı fakülteye araştırma görevlisi olarak atandı. Daha sonra Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı (2012). Halen aynı alanda doktorasını yapmaktadır.



## İÇİNDEKİLER

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| TAKDİM.....                          | 7  |
| ÖNSÖZ.....                           | 15 |
| RUMUZLAR.....                        | 19 |
| KISALTMALAR.....                     | 20 |
| TRANSKRİPSİYON ALFABESİ.....         | 21 |
| GİRİŞ.....                           | 23 |
| 1.ARAŞTIRMA PROBLEMİ.....            | 23 |
| 2.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....  | 23 |
| 3.ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ..... | 24 |
| 4.KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ.....        | 25 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| 1.BİR TELİF TÜRÜ OLARAK TA‘LÎKA..... | 27 |
| 1.1. TA‘LÎKA’NIN MAHİYETİ.....       | 27 |
| 1.1.1.Sözlük Anlamı.....             | 28 |
| 1.1.2.Terim Anlamı.....              | 31 |

### İKİNCİ BÖLÜM

|  |    |
|--|----|
| 2.NAKLU’S-SİFÂR’IN İNCELENMESİ.....                        | 37 |
| 2.1.MÜELLİFLERİN BİYOGRAFİLERİ.....                        | 37 |
| 2.1.1.ez-Zemaşşerî (538/1144).....                         | 37 |
| 2.1.2.el-Beydâvî (685/1286).....                           | 38 |
| 2.1.3.Mu‘îdzâde (Muhammed b. ‘Abdul‘azîz) (983/1575).....  | 39 |
| 2.1.3.1.Hayatı.....  | 39 |
| 2.1.3.2.Mu‘îdzâde’nin Mukaddimedede Yer Alan Şiirleri..... | 43 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.1.3.3.Müellifin İsimlendirilmesi Meselesi.....                                | 59  |
| 2.1.3.4.Eserleri.....   | 61  |
| 2.2.NÜSHALARIN TANITIMI.....  | 61  |
| 2.2.1.Damad İbrahim Paşa Nüshası.....   | 62  |
| 2.2.2.Es'ad Efendi Nüshası.....   | 62  |
| 2.2.3.Hacı Mahmud Efendi Nüshası.....   | 63  |
| 2.2.4.Risâlenin İsimlendirilmesi Meselesi.....                                  | 63  |
| 2.3.NAKLU'S-SİFÂR'IN METODU VE MUHTEVASI.....                                   | 67  |
| 2.3.1.Naklu's-Sifâr'ın Metodu.....  | 67  |
| 2.3.2.Naklu's-Sifâr'ın Muhtevası.....   | 68  |
| 2.3.3.Naklu's-Sifâr'ın Ana Metni.....   | 70  |
| 2.4.NAKLU'S-SİFÂR'DA GEÇEN ZEMAÛŞERÎ VE BEYDÂVÎ<br>ARASINDAKİ FARKLILIKLAR..... | 91  |
| 3.SONUÇ.....  | 95  |
| BİBLİYOGRAFYA.....  | 97  |
| EK-1.....   | 101 |
| EK-2.....   | 105 |

## TAKDİM

Başa doğru tarihte Maraş'ta iki çeşit yerleşim yeri var.

Bir: Mevzî sular etrafında. Bektûtiye, Acemli gibi.

İki: Pınarbaşı'ndan gelen arklar etrafında. Divanlı, Kuyucak, Alemlî gibi.

Maraş'ta yerleşimde yoğunluk daha çok arkların su taşıdığı mahallerde, daha az ise mevzî su başlarında, kısmen de Pınarbaşı Kırkgöz'den getirilen suların suladığı Kayabaşı, Haydarlı, Kümbet gibi bahçelik mevkilerde.

Dulkadirli, Türkmen boylarını etrafına toplamış bir beylik. Bu beyliğin kendi öz aşiretleri var. Ceritliler, Tecirliler, Bektitler gibi. Bir de içinde koruyucu sisteminden istifade eden aşiretler var. Afşarlar gibi.

Bu aşiretlere Halep Türkmenleri deniyor. Zira Horasan bölgesinden Anadolu'ya İran üstünden iniyor. İlk durak yerleri Şam-Halep mıntıkası oluyor. Oradan da Anadolu'ya giriş yapıyor.

Dulkadirli aşiretleri Halep'i bulduklarında bu toprakları Kölemenler idare ediyor. Anadolu girişlerine kadar onların idâresinde bulunuyor. Onun için de Dulkadirliler Anadolu'ya giriş iznini Kölemenlerden alıyor. Onlara tabî olduğu halde beylik idâresini geliştiriyor.

Tarihte Türk idaresinde bulunduğu bütün zamanlarda Anadolu da Türkmenler için en kıymetli mıntika; Halep-Maraş Elbistan mıntıkası. Zira aşiretler kışın Maraş-Güvercinlik mıntikasından güneye iniyor. Çukurun sağını solunu tutuyor. Buralara kar az yağıyor. Yağan kar da çabuk eriyor. Otu hiç eksik olmuyor. Bahar da erken geliyor. Dolayısıyla aşiretlere kışı geçirmek için ideal bölge oluşturuyor. Aşiret çadırını kuruyor. Kışı burada geçiriyor. Çadır da kışı burada geçirmesi için yeterli oluyor. Hayvan beslemede zorluk çekmiyor.

Yaylada hava yumuşadı mı yollara düşüyor. Maraş ovasını buluyor. Maraş bölgesinde mola veriyor. Alacaklarını alıyor. Eğleşiyor. Sonra sağlı sollu Ahır Dağı, Engizek, Binboğa vs. gibi dağların

yayllarına dağılıyor. Yaylasını kısa bir sürede buluyor. Yazını yaylalarda geçiriyor.

Dediğimiz gibi bu geçişlerde Maraş ziyaret ediliyor. Alınacak alınmıyor. Verilecek veriliyor. Bu dönüşte de aynen tekrar ediliyor. Bu defa daha çok satılıyor, daha az alınmıyor.

Bu ara aşiretten ayrılıp şehre yerleşenler oluyor. Bunlar zamanla bir bölgede temerküz ediyor. Birbirinin kokusuna yoğunlaşıyor. Yardımlaşarak hayatını götürüyor. Hemen medresesini açıyor. Câmisini yapıyor. Bunlara bağlı sosyalleşiyor. Şehirleşiyor. İlim hayatına giriyor.

İşte Maraş şehir hayatında bunun örneği:

Bektitler (Bekdik, Beğdik, Bektut vs) yaylaklarına giderken şimdiki Fevzi Paşa Mahallesinde mola veriyor. Su başlarını tutuyor. Buralara insan bırakıyor. Bunlar zamanla burada mahalle olacak kadar çoğalıyor. Ortaya çıkan mahallin adını Bektut, Bektutiye mahallesi koyuyor.

Zaman geç dönem. Beyleri Alauddevle buraya medrese (Kadı-Bektûtiye) yaptırıyor. Mescid (Alaaddin) inşâ ediyor. Dulkadirli Maraş'a geç girdiği için tarih 1500 yıllarını gösteriyor.

Buraya yerleşen Bektutlar artık medreseleri var, çocuklarını okutuyor. Âlimler, âlim yetiştiren âileler ortaya çıkarıyor. Bunlar sesini şehirde duyuruyor. Şehre sığmıyor, şehir dışına çıkıyor. Asitane'ye, İstanbul'a gidiyor. Ora merkezli dolaşarak adını duyuruyor. Aşiretin bütün zamanlar, Dulkadirli, Osmanlı buradaki parçasının âlimleri, âlim yetiştiren âileleri tükenmiyor.

İşte bu âlimlerden, âlim yetiştiren âilelerden biri Muidler, Muîdîzâdeler.

Aileden ilk âlim olarak çıkan isim Abdülaziz Efendi.

Abdülaziz Efendi önce muhitinde okuyor. Sonra muhiti ona küçük geliyor. Yeni şeyler, daha çok şeyler öğrenecek. İstanbul'a gidiyor, Sahn-ı seman müderrislerinden Seydi Efendi'den okuyor. Ona tedriste muid oluyor. İcâzetini alıyor ona mülâzim oluyor. Fakat bu defa da İstanbul ona bir sebeble dar geliyor. Hayatını idâme zora giriyor. Memleketine dönüyor. Elbistan Evrâniye Medresesinde müderrisliğe başlıyor. Hayatının geri kalanını da burada geçiriyor. 933 (1527)'de ölüyor. Ölümüne "Hayrûleman" ibâresi târih düşürülüyor.

Abdülaziz Efendi daha yurdundan ayrılmamışken yine Bektutîlerden Abdurrahman bin Yusuf'un kızını alıyor. Çocukları bu kadından oluyor.

Hayat hikâyesi kitapta verilen Muidzâde Mehmet Efendi işte bu zâtın oğludur.

Abdülaziz oğlu Mehmet Efendi 922 Receb (1516 Haziran) o gün Elbistan'a bağlı olan yine o gün için Eshab-ı kehf köyü de denilen Efsus'ta (Bu gün için Afşin denilen Maraş'a bağlı kaza da) dünyaya gelir. Burada, Elbistan da medreseler vardır. Önce bu diyarlarda okur. İstanbul'a gider. İstanbul ulemasından okur. Mülâzim olur. Edirne, İstanbul, Bursa da müderrislik yapar. Yevmiyesini, rütbesini yükseltir. Şam müftülüğüne tâyini olunur. Müftülükte de muvaffakiyet gösterir. 1575'de Kudüs Mevleviyetine atanır. Göreve başlamadan ölür.

Mehmet Efendi Türk-İslam tarihinde Maraş'ta şerh, haşiyeden öte ta'likat türünden ilk tefsir çalışması yapan zâttır. Mütefennindir. Şâirdir. Şiirleri sağlamdır. Fetvaları iyidir. İlim târihinde yeri ve kaydı vardır.

Muid-Muîdîzâde'nin bir oğlunun adı Mehmed Çelebi'dir. O da şairdir. Müderristir. Şiirleri bugüne kadar ulaşmıştır. Babasından dokuz yıl sonra 1586'da ölmüştür.

Mehmed Efendi'nin diğer bir oğlu Ahmed'dir. O da âlimdir. Hattattır.

Bekdik-Bektut aşiretinden olup Maraş'tan çıkmış, bugün maraş'ta kökü kalmamış âilelerden biri budur. Yani Muid-Muîdîzâdeler'dir.

Bekdik-Bektut aşiretinden çıkmış, yine ilmiye ile müstehir olmuş diğer âile ise Kısaküreklerdir. Aileye bu lakabın verilmesi âileden birinin Yavuz Sultan Selim ile Mısır seferine katılması ve onun yanında ihtiyaca binaen Kısakürek lafı etmesidir. Ailenin ilk bilinen ismi Mevlana Bektut, ilk bilinen âlimi ise İsmail Efendi'dir. Birçok âlimin, müderrisin yanında âile Necip Efendi adlı bir müftü de çıkarmıştır. Necip Efendi'nin müftülüğünden sonra âilenin bir koluna "Necip Efendiler" denildiği de olmuştur. Ailenin bu kolundan 1900'lerde Ali İlmî Efendi diye bir âlimi daha vardır.

Aileyi asıl meşhur eden ise Maraş'ta doğup, büyüüp, görev yapıp sonra da İstanbul'a taşınan Necip Efendîzâde Mehmed Hilmi Efendi'dir. Muhtemelen Ali İlmî Efendinin kardeşidir. Mehmed Hilmi Efendi İstanbul da hâkimlik yapmıştır. Yıldız suikastından hakimlik yapan odur. Hakimlikte verdiği hükümlerle takdir toplamıştır.

Bu zât âhir ömrünü İstanbul'da geçirip İstanbul'a yerleşmiş, çoluk çocuğa karışmış ve İstanbul'da ölmüştür. Şair-yazar Necip Fazıl Kısakürek bu zâtın torunudur. Şairliği, yazarlığı biraz da âile

genetiğidir. Ailenin tarih içinde klasik ve modern sistem okumuşu pek çoktur. Ailenin Maraş harbinde yararlılıkları görülmüştür. Aileden müftü olan Necip Efendi'nin eseri var bilinmektedir.

Bugün Maraş'ta Kelkit asıllı ailelerin varlığı muhakkaktır. En azından Kısakürek'ler varlığını sürdürmektedir.

Maraş'ta tefsir faaliyetleriinn içinde bulunan diğer bir âlim Saçaklızâde Muhammed bin Ebî Bekir'dir. Baba Ebî Bekir imamdır, âlimdir. Oğul Muhammed allâmedir. Ünü Osmanlıyı da aşmıştır. Aileden Saçaklı lakabını alan ilk bu zattır.

Saçaklızâde 1650'lerde doğmuştur. Önce maraş'ta okumuş, bilahere Malatya ve Şam da okumuştur. Şam da okuduğu zât büyük âlim mutasavvıf Nablusî'dir (1640-1730). Saçaklızâde bu zattan tefsir, hadis okuduğu gibi ondan intisablıdır. Seyrüsülukunu bu zattan yapmıştır.

Saçaklızâde'nin Maraş'ta okumaya başlayıp başlangıçta Maraş'ta tedris yapıp ömrünü geçirdiği muhakkak olmakla berâber bilâhere buradan Antep'e göçüp buralarda öldüğü de muhakkaktır. Maraşlılar da Maraş'ta gömülü bilmemektedir. Ölümü 1730-1740 civarlarındadır. Türbesi Antep'tedir. Adına mahalle vardır.

Saçaklızâde'nin Maraş ve Antep'te efsanevî bir kişiliği vardır. O buraların halkına göre bir sâlih kişi, bir Allah dostudur. Kerâmet sâhibidir.

Saçaklızâde talebe de yetiştirmiştir. Bunlar:

- 1-Hüseyin bin Haydar Bertizî
- 2-Abdurrahman bin Ali Ayıntabî
- 3-Mehmed bin Ömer Daredevî
- 4-Cerîdîzâde Hasan Efendi gibi zâtlardır.

Saçaklızâde klasik İslam alimlerinin yazdığı her konuda eser yazdığı gibi çok farklı konularda da eser yazmıştır. İlimlerin tasnifi ile alakalı yazdığı "Tertibululum" gibi...

Eserleri yüzyirmiye bulan Saçaklızâde tefsir konusunda da eserler yazmıştır. Tüm tefsiri olmamakla beraber bazı ayetler üzerine tefsiri vardır. Ancak tefsirle alakalı eserlerinin ağırlığı Razî ve Zemahşerî'nin tefsirleri üzerine attığı şerh, haşiye ve ta'liklerdir. Onbeş civarında bu tür eserleri olmakla beraber tam araştırılsa fazlası olacağı muhakkaktır. Bu kayda girmeyenler arasında bizim de gördüklerimiz vardır.

Tefsirle ilgili eserleri şunlardır:

- 1-Risâle fi'l âyâtî'l-müteşâbihât
- 2-Risâle fi't-tenzihât fi te'yîdi'l-âyâtî'l-müteşâbihât

- 3-Hâşiye ale'l-Beydâvî alâ sûreti'n-Nâziât  
 4-Tefsîru kavlihi teâlâ: Hel etâke hadîsu Mûsâ...  
 5-Hâşiye li-Tefsîri'l-Keşşâf alâ Sûreti'l-Bakara  
 6- Aynü'l-hayât fî beyâni'l-münâsebât fî Sûreti'l-Fâtiha  
 7-Gâyetü'l-bürhân fî beyân-i a'zam-i âyetin fî'l-Kur'ân fî tefsîri  
 Âyeti'l-Kürsî  
 8-Hâşiye alâ tefsîr-i kavlihî teâlâ “Mâ kâne li'n-Nebiiyi  
 ve'llezîne âmenû”  
 9-Risâle fî'r-red bi-ba'z-ı müddeiyyâtî'l-Beyzâvî  
 10-Risâle fî beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh  
 11-Risâle fî kavlihî teâlâ fî'l-enfâl  
 12-Tefsîr-i kavlihî teâlâ “Ennellâhe leyse bi-zallâmin li'l-abîd”  
 13-Tefsîru Sûreti'l-Kehf  
 14-Hâşiye alâ tefsîr-i kavlihî teâlâ “Zâlike bi-mâ kaddemet  
 eydûkum

15-Risâle alâ mâ ketebuhu's-Sa'duddin alâ kavlihî teâlâ

Saçaklızâde bütün İslam aleminde kabul görmüştür. Eserleri aranmıştır. Bazı eserleri medreselerde okutulmuştur. Osmanlı da basılmış eserleri vardır.

Saçaklızâde'nin eserleri neredeyse bütünüyle dikkat çekicidir. Bugün üzerine bir araştırma merkezi kurulsa yeridir. Bunu Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi bünyesi içinde yapması bir vecibedir.

I.Kahramanmaraş Sempozyumu'nda (1. Cild, sh 29-41 Türkiye Kütüphanelerinde Yazma ve Matbu Eserleri Olan Kahramanmaraşlı Âlim, Edib ve Şairler, Prof. Recep Dikici) sunulan ismini verdiğimiz tebliğe göre tefsirle alakalı çalışmış, eser ortaya koymuş iki Maraşlı daha vardır.

1-Abdülaziz bin Muhammed el Meraşî.

Tefsîrülâyetilkürsî adlı eseri vardır. Süleymaniye Kütüphanesi Halef Efendi bölümü 40 da kayıtlıdır.

2-Muzaffer bin Hızır.

Aslen Maraşlı olan bu zâtın da “Tâlikat alel-Beyzâvî” adlı bir eseri vardır. Eser Süleymaniye kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümü 2846'da kayıtlıdır.

Maraşlıların çıkardığı bütün müfessirler bu kadar mıdır? Muhakkak ki değildir. Bunun mutlaka arkası vardır. Ama birçok sebeble bunlar, bunlara âit eserler bilinmemektedir.

Buna bir misalle girelim.

Biz küçükken daha dünyayı bilmezken, medrese mektep görmemişken âilemizde şöyle der, şöyle anlatırlardı:

-Ailemizi Maraş'ta kuran Cerîdizâde Hasan Efendi Maraş'ta okumuş, Kayseri de okumuş, dönmüş Maraş'ta kalmış. Tefsir ve tehafüt yazmış. Ancak aile bu eserleri koruyamamış, zaman içinde kaybetmiş.

Demek Maraş'ta tefsir yazan daha niceleri var. Fakat Maraş'ta eser korumak zor. Sebeb. İşlemeye müsaid, zamana dayanıklı taş az. Evler temelde az bir taş, sonra toprak divar. Ev üstleri dam. Toprak humuslu. Kil az, uzakta. Olan hamamda yıkananlara zor yeter. Yani yapılar sağlıksız. Küçük, zayıf. Konak geç dönem. Zengin işi. Ağırlık götürmez. Ağırlık dam evde. Dam ev de insanı korudu da sıra kitaba geldi.

Onun için de kütüphâne lafı kaydı çok. Ancak Cumhuriyete intikal edeni yok. Olanda da 20-30 kitap.

Yine Maraş aşiret bölgesi olduğu için siyaseten çok çalkantılı. Tahriplere açık. Elde çok eseri yok. Yakılıp yıkılmalardan mütevellid kültürel varlıkları hep yok olmuş.

Depremi çok görmüş. Sele çok uğramış. Büyük yangınlar yaşamış. Öledlere ma'ruz kalmış ve en son Maraş-Fransız harbinde şehir yanmış bitmiş. Eser diye bir şey kalmamış. Kalan yazılı kültürel miras da tek parti döneminde ev ev toplanmış, yakılmış, yok edilmiş.

Yine Maraş yetiştirdiği insanlara kendini isbat edeceği, geliştireceği kadar kültürel muhit olamamış. Onun için de yetiştirdiği nice insanlar büyük muhitlere, göllere gitmiş, orada yetişmiş, kendini isbat etmiş, orada kaybolmuş.

Son dönem bile maraş'ta bulunan âlim kadar en az Maraş'ın ekonomik, idârî bakımdan bağlı olduğu Halep de, Şam da Maraşlı âlim bulunmuş. Bölünme sonrası onlar orada kalmış. Maraşlılara ait banliyolar kendini koruyamamış. Erimiş. Kaybolmuş. Adı sanı bellisiz olmuş.

Velhasılı Maraşlı birçok sebeble değerlerini koruyamamış, değerlerini savurmuş. İşte bu sebeble bizler geç değil çok geç de olsa bu değerleri öğrenmeye, açığa çıkarmaya, kayda almaya çalışıyoruz.

Gelelim neticeye:

Biz Muidzâdeleri yıllar i'tibariyle tanırken, haklarında bilgi, belge toplarken bir sebeble Hasan YÜCEL Bey ile tanıştık. Tanıştırıldık.



Hasan Bey Muidzâde Mehmed Beyi ve eserlerini çalışmış. Bu konuda yüksek lisans yapmış. Şimdi de başka bir konuda doktora başlamış.

Biz Hasan Bey'den çalışmasını ricâ ettik. O da hocama danışayım hay hay dedi. Danıştı. Olur verdi. Gönderdi. Biz de bize düşeni yaptık. Yayına hazırladık. Hemen de basıyoruz.

Çünkü yıllar içinde bizim bir rü'yamız da az çok Maraş asıllı olup tefsir çalışması yapanları bir kitapta toplamaktı. Birinin çalışması içinde cemetmekti. Adlarını duyurmak, eserlerinin adını vermektir. Şükür Allah bizi bu muradımıza da erdirdi.

Muid veya Muidzâdeler, Kısakürekler, Bektit-Bektut aşiretinden. Bektit-Bektut aşiretinin Maraş'a ilk yerleşenlerinden. Aynı mahallenin insanlarından. Su içenlerinden. Birbirini her halükarda tanıyanlarından. Erken dönem ilmiye mesleğine intisab edenlerinden.

Ama şimdi Maraş'ta Kısakürekler var Muidzâdeler yok. Bu da bir kader.

Sözü sonlandırmadan bu kitapla alakalı biraz konuşalım yazalım ki yeni nesil kitabı garibsemesin.

Eski zaman medreselerde eğitim dili Arapçadır. Tefsirden yukardan aşağı Beğavî, Zemahşerî, Kazî Beyzavî, Nesefî, Celâleyn okutulur. Arapçadır. Açıklamaya ihtiyaç hissedilir. Açıklamanın adı şerhdir. Haşiyedir. Ta'liktir. Ya'ni yeni şekil yardımcı ders kitabı hüviyetindedir. Garibsenmemelidir.

Eski zaman toplumların oturduğu birbirine kapalı yaşadığı zamandır. Konu bulup üretmesi zordur.

Bir mezhep uygulanıyorsa fıkhıta mütûnlar (metinler) vardır. Tek çâre şerhtir. Şerh çıkış yoludur.

İslâmî ilimlerde çok büyük otoriteler vardır. Otorite baskısı vardır. Hatta aşırıdır. O bakımdan temel eser çıkarmak zordur. Şerh şanstır. Büyüğe şerh atmanın da ayrı bir havası vardır.

Garibtir bazan da şerhler anasını aşmakta ve daha kıymetli hâle gelmektedir. Razî üstüne Şihab, Şeyhzâde, Konevî, Kajrûnî gibi...

Unutmayalım en çok şerhler, haşiyeler, ta'likler, kayıtlar çok okutulan medrese ders kitapları üstünedir.

Yapılan işin tenkide açık yanı olmakla beraber ma'zur görülmesi gereken yönü daha fazladır. Nihâyetinde bunlar da bizim olmuş bitmiş, yaşanmış kültürümüzdür. Doğru okumada fayda vardır.

Söze kitabı ortaya çıkaran Hasan YÜCEL Beye ve kitabı şekle semaile kavuşturan sağ kolumuz Serdar YAKAR Beye ve kitabın

çıkmasında himmet sahibi olan HEDEF KIRTASIYE sahibi Mehmet APAYDIN Beye teşekkürlerimizi sunarak son veriyorum.

Allah yâr ve yârânımız olsun diyorum. Ona tevekkül ediyorum. Yeni kitaplar çıkartmak üzere yola devam ediyorum.

**Yaşar ALPARSLAN**

#### KONUyla ALAKALI KAYNAKLAR:

Ali Sayar (Editör); I. Ulusal Her Yönüyle Türkmenler ve Konya Ereğli Yöresi Türkmenleri, Konya, 2012.

Ali Sayar; Bekdik Türkmenlerinin Kültürü ve Kökleri, Konya.

Arifi Paşa; Elbistan ve Maraş'ta Dulkadiroğulları, Ukde, Kahramanmaraş, 2011.

Besim Atalay; Maraş Tarihi ve Coğrafyası, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1339.

Cemil Çiftci; Maraşlı Şairler, Yazarlar, Alimler, Kitabevi, İstanbul, 2000.

Hafız Ali Efendi Yazma Eserler Kataloğu, Kahramanmaraş, 2007.

Mehmet Tâhir; Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1337.

Mustafa Öztürk; Osmanlı Tefsir Mirası, Ankara, 1912.

Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Cild I-II, Ankara, 1960.

Saçaklızâde M. Ebibekir; Tertibululum, Ukde, Kahramanmaraş, 2009.

Taşköprülüzâde Ahmet; Mevzuâ'tülulûm, Tercüme Mahmudumu Kemalettin Mehmet Efendi, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1313.

Yaşar Alparslan-Serdar Yakar; Eski Maraş'ta Âlim Çıkarmış Âileler, Ukde, Kahramanmaraş, 2011

Yaşar Alparslan-Serdar Yakar; Maraş Meşhurları, Kahramanmaraş, 2009.

Zirikli; Ele'lam, Beyrut/Lübnan.

Ziya Demir; Osmanlı Müfessirleri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

I. Kahramanmaraş Sempozyumu, Cild 1, İstanbul, 2005.

بحر بن العليم معيد زاده ديمكلمه معلم در پدر لری باى تحت ذوالقدریه اولان بلده مى عشدن  
نهال آزاده كجى بالاكش اولوب تحصيل ثمار فضائل و معارف و تكميل شعار طرائف و لطائف  
ايلد كده افاضل عصر ايله مباحثه و مذاكره و اماثل مصر ايله مفاكهه و محاوره اتمك ايچون  
دارالملك استابولى و جهه آمال و بعض بقاع عليه طلبنه نار نيازى اشغال قلوب اول عصر زده  
صحن مدرسى اولان سیدی افندی قلاده احسانى كردن همته طوق و طریق سعادت رقیفه  
سوق ایلوب مدرسه جلیله سنده معید و ملازمته قدرتی مزید ایلشیدی الحاله هذه قید بند  
اهل و عیال سمند عزمنه عقال اولغین نیه راهدن رو كردان و سمت سكونه كرم عنان اولوب  
صله سی قر بنده واقع اورانیة البستان مدرسه سنه طالب و ثمره بستان قناعته راغب اولمشیدی  
طقوز یوز اوتوز اوج سنه سنده درس و دوری انجام و دفتر عمری ختام بولوب (خیر الانام) تاریخ  
واقع اولدی صاحب الترجه طقوز یوز یكرمی ایکی رجب نده اصحاب كهف قر به سنده غار عد مدن  
صحرای وجوده وضع قدم قلوب اول دیار علماسدن تحصيل ملكه استعداد و لوازم طریق اعداد  
ايلد كدنصكره علماء ملك رومدن معمار زاده افندی و سنان افندی خدمترنده عقد مجلس قيل  
وقال و تناول و حقیق فضل و كمال ایلوب معلم سلطانى خیر الدین افندی آستانه سنه اتصال  
و شرف ملازمتلری ايله نائل اولین آمال ایلشیدی اولا یكرمی بش اچه ايله ادرنه ده ابراهیم باشا  
مدرسه سنه بعده اوتوز له جامع عتیق مدرسه سنده بعده قرقله كنجی مدرسه سنه مدرس اولوب  
طقوز یوز یتیم بر صفر نده پیری رییس برینه بروسده مناسرت مدرسه سی و برلدى یتیم درت جادى  
الاولی سنده كزر سیدی زاده برینه دار الحدیث ادرنه پایه سی عنایت اولندی بعد ستین ترقی ايله  
وظیفه لری ستین اولدی سكسان ربیع الآخر نده آقاز یلی سنان چلبی برینه شام فتوانسه ترفع  
اولوب اول دیار جنت شاعره متصدی درس و افتا و نوك خلمه سی قائم مقام ذوالفقار لافنى  
اولمشیدی سكسان اوج رجب نده قدس شریف قضاسی مولوب اعتبار اولوب ابتدا بونلره  
توجه اولندی او منصب جلیله فرش سجاده حكومت ایلدین عالم آخرته رحلت ایلدی سنه  
مز یوره ذی الحج سنده خبروفاتی واصل اولوب منصب محلول مظلوم ملك ديمكلمه معروف احد  
چلبی یه و برلدى هر حومك كتب ظهر نده امضال بنی كوردم (الداعی بالفداء والعشى محمد بن المعید  
القادرى البكتوتى المرعشى) یاز مشرکال بكتوت بلده مى عشدده دودمان علم و صلاح و معدن  
فوز و فلاح ایلدیرملوك ذوالقدریه عصر نده ابا عن جده صدور العباد اول دودمانك شمع  
رخشانی صاحب الترجه نك جد مادر یسی عبد الرحمن بن یوسف بن بكتوت خدمت لیدر كه  
طقوز یوز اوتوز برنار یخنده انتقال ایلوب قره چلبی هر حوم (حیف بكتوته) دیوتاریخ دیمشدر  
اول مناسبتله فقیر دخی صاحب الترجه نك و فاته نعبیه طریق ايله بر كونه تاریخ دراز اولشیدم  
(لحیره الفقیر) چونكه ابن المعید بكتوتی \* تازه داغ اوردی دهر فرتوته \* بری  
قالقوب دیدی اودم تاریخ \* فوته حیف ابن بكتوته (نثر) مولانای هر قوم غواص بحار علوم  
ادب و فاضل عقلی و نقلی ده كامل شعر و انشاده یكانه تعبیراتی بلیغ و عربانه منصب و محقق و محقق  
و مدقق فتوالی متین و محكم جوابلری مسلم عالم كوهر شهوار فضل و عرفان فریده صدف زمان  
ایدی آثار جلیله لردن تفسیر قاضی ايله كشاف یبشنده محاكاتی وارد هدایه و مفتاحه تعلیقاتی  
و رسائل طرفه نكاتی مقبول مقبلان عالمدر بستان زاده محمد افندی شام فاضلی ایكن میرمیران

✽ محصلونه ✽

مخصونه متعلق حصاد خصوصنده مناقشهری اولوب مفصل مشبع افتالیشلردر برایکی مرتبه  
بجاوبه دنسکره (انزدمزدنا) تعیری ایله خاتمه بند کلام اولشدرحالا اول فتوال شام محکمه سنده  
مخفوظ اولان محفظه سجلمده مسطور ومعول علیه چهوردردر بروسه دن مفارقتده دیدکلری ایستدر

(بیت)

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| لیثا لث تسع فی بروسا      | علی نعمای بلاهم وبؤسا      |
| وما بنتا بها ایلا عسا     | ولم نصبح بها یوما عبوسا    |
| اها لبها کرام الناس خلقا  | فلم نصحب بها یوما شوسا     |
| وصاد فناهبوا اعلی مقاما   | ولم نرفیهم وجهها عبوسا     |
| وما ذکر انهم الا تمام     | وما الذسوان الا عیطموسا    |
| رأیناهم اشد الناس حبا     | لاهل العلم رأسا اوموسا     |
| بحاث العلم فی الطلاب یحکی | لقاء الحضر فی البحرین موسی |
| فلو کان البسلا دخی انیاء  | لکانت هذه فیهم عروسا       |
| اغذهم یا الهی من شرور     | ومن جور وطیبهم نفوسا       |
| ککانا ما لبنا غیر یوم     | لبنا لث تسع فی بروسا       |

مرحومک محمد جلی نام پراهل فضل مخدومی ظهور ایلیوب مرتبه استعداده کلدکده ادیب  
ونبیه مظهر اولد سراییه اولمشیدی اخیزاده محمد افندی حضرتلرین ملازم اولوب قطع  
مراتب معناه ایله عوض اخدی صدر ایکن رساله مقبوله و یروب نائل ربه از بعین  
اولمشیدی قرق اجه ایله بروسه ده خیریه مدرسه سندن معزول ایکن طقوز یوز طقسان درت  
سنه سنده ناکام وناامید عزم طربخانه جاوید ایلمشیدی معبدی مخلصی ایله شعاری و تذکره لده  
مسطور بعض اشعاری وارددربو بیت نخبه کفتاریدر (بیت) کور بن کوه بلا در کوزلم باش دکل  
\* ره اقلیم فادر قاره رن قاش دکل (نثر) ایکی مخدومی دخی وار ایدی قضاة قصبات سلکنده  
منسک اولوب اصغری اجد جلی معارف جزیه ده کلیت صاحبی ارباب معارفک مصاحبی معقول  
فهم وندیم شیوه خوش خط سریع کاتب ایدی مولانای مترجم استادی مولانا شمس الدین  
المرعشی خدمتارندن مرآت صاف نقل صحیح ایله پرتو انداز حکایه غریبه اولشددرکه مرحومندن  
شرح عقاید او قور ایکن در سمر عذاب قبر محشنه منتهی اولد قده جمله تلامذه سنه حسن  
اعتقاد ایله توصیه ایتمکدنصکره نقل ایلدیلرکه استادمدن بعینه بو محلی او قور ایکن برشریکیز  
طرف مخالف فادله سنه مغرور اولوب انکار طرفنی طوتمشیدی برکون نثره ایچون برقریمه کیدرکن  
مقارمسلینه اوغرایوب (بیت) صمناک مزار کهنه طورن توده توده خاک\* بریزعدم دیارینه رحلت  
نسانیدر (نثر) مضمونی مشهود دیده اعتبار اولمشیدی شریک من بور بر مزار کهنه سوراخن  
کوردکده هنزل وسفاخته آغاز ایدوب سوراخ قبره داخل اولدی وصاحب قبری تعذیب ابدین  
دیو وضع ناساز ایدرکن فریاده باشا برب مدد یاندم و قدرت باری به ایاندم نخی تخصیص ایلاک دیو  
نضرع وزاری قیلدی واستغفار وتو به ایدرک وافر باندی یاقلدی بکا ورفقارمن دهشت عظیبه  
مستولی اولوب حرکت واستفساره کیمسه تک زهره سی اولدی فی الحال دیده دن نهان و قارض  
غروری ایله همنان اولدی اعاذ نال الله من شرور النفس ومکر الشیطان

## ÖNSÖZ

İlim, birikim sonucu güçlenen, gelişen ve kendini yenileyen bir olgudur. Tarih boyunca medeniyetler, ilmin bize ulaştığı şu anki haline gelebilmesi için birer basamak rolü üstlenmişlerdir. İşte Osmanlı Devleti de bu medeniyetlerin en büyüklerindedir. Özellikle temel islam bilimlerinin gelişiminde Osmanlı alimlerin çabaları göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bunu, Osmanlının bağrında yetişen Molla Fenârî (834/1431), Ebussuûd (981/1574) gibi pek çok alimin tarihte bıraktıkları izler gibi Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü bölgelerdeki yüzlerce medreseden ve kütüphanelerimizde yer alan binlerce yazma eserden de kolaylıkla anlayabiliriz.

Günümüzde bize bırakılan bu ilim mirası gerektiği ölçüde araştırılıp incelenmeden, olumsuz eleştirilere tabi tutulmakta, Osmanlı alimlerinin neredeyse hiçbir özgün fikrinin olmadığı, tamamen öncekileri tekrarlamaya yönelik bir özelliklerinin olduğu ifade edilmektedir. Biz, kesinlikle bu sözlerin hepsini reddederek, Osmanlı ilim dünyasını ve alimlerini körükörüne ve duygusal bir tavırla savunma niyetinde değiliz. Ancak bir ilim yolcusu olarak ve ilmin bir gereği olarak, en azından onların bize bıraktıkları eserlerin incelenmesinin ve bundan sonra bir yargıda bulunulmasının daha ilmi bir tutum olacağı kanaatindeyiz. Böylelikle varılacak sonuç, sadece bir önyargıdan ibaret kalmayacak, delilleri bulunan bir ilmi gerçek/veri olacaktır. Çalışmamızda o döneme ait bir eseri incelemek isteyişimiz de, hem o dönemin eğitim-öğretim şekline dair bilgi edinmek hem de az önce bahsettiğimiz eleştirilerin ne derece doğru olduğuna dair bir örnek ışığında da olsa fikir edinme niyetimizden ileri gelmektedir.

Başta bu konuyu çalışabilmem için bana fırsat veren ve çalışmam son şeklini alıncaya kadar her türlü desteği gösteren ve yardımlarını esirgemeyerek, çalışmamı daha sağlıklı bir şekilde sürdürmemi

sağlayan değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'a, eserin okunmasında emeği geçen kıymetli hocam Süleyman Baybara'ya, eseri baştan sona tetkik ederek katkılarda bulunan ve İngilizce özetin hazırlanmasında bana yardımcı olan Ar. Gör. Recep Gürkan Göktaş ağabeyime, eserin basımında emeği geçen Yaşar Alparıslan ve Serdar Yakar Beyefendilere ve özellikle eserin okunmasından çalışmamın her aşamasına kadar, duaları, sevgileri ve sabırları ile yanımda olan kıymetli eşim Fethiye Hanım'a, ayrıca beni yetiştirerek ilim yoluna sevkeden ve tüm varlıkları ile her an bana destek olan sevgili aileme şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilir, sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Başarı ve inayet Allah'tandır...

**Hasan YÜCEL**

## RUMUZLAR

- D İbnu'l-Mu'îd (Mu'îdzâde) Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'aşî er-Rûmî (983/1575), *Naḳlu's-Sifâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu no: 00638-001 (tam nüsha).
- E İbnu'l-Mu'îd (Mu'îdzâde) Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'aşî er-Rûmî (983/1575), *Ta'likâ'alâ Mevâdi'î'l-Ḥilâf beyne'z-Zemaḥşerî ve'l-Beydâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu no: 00513-001 (tam nüsha).
- H İbnu'l-Mu'îd (Mu'îdzâde) Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'aşî er-Rûmî (983/1575), *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîḩa*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu no: 316 (49/Hücurât 7. ayetine dair değerlendirmelerin yarısına kadar).

## KISALTMALAR

|         |  |
|---------|--|
| AÜİFD   | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Bkz.    | Bakınız  |
| İbn, b. | Oğlu   |
| b.y.    | Basım yeri yok                                 |
| c.      | Cilt   |
| çev.    | Çeviren  |
| DİA     | Diyanet İslam Ansiklopedisi                    |
| haz.    | Hazırlayan                                     |
| md.     | Maddesi  |
| MEB     | Millî Eğitim Bakanlığı                         |
| m.y.    | matbaa yok                                     |
| TDV     | Türkiye Diyanet Vakfı                          |
| thk.    | Tahkik eden                                    |
| t.y.    | Basım tarihi yok                               |
| Yay.    | Yayımları/Yayıncılık                           |



## TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

| TRANSKRİPSİYON ALFABESİ |   |       |    |    |       |
|-------------------------|---|-------|----|----|-------|
| 1                       | ا | A-a   | 17 | ظ  | Ẓ-ẓ |
| 2                       | ب | B-b   | 18 | ع  | ‘     |
| 3                       | ت | T-t   | 19 | غ  | Ġ-ġ   |
| 4                       | ث | Ṣ-ṣ   | 20 | ف  | F-f   |
| 5                       | ج | C-c   | 21 | ق  | Ḳ-ḳ   |
| 6                       | ح | Ḥ-ḥ   | 22 | ك  | K-k   |
| 7                       | خ | Ḫ-ḫ   | 23 | ل  | L-l   |
| 8                       | د | D-d   | 24 | م  | M-m   |
| 9                       | ذ | Ẓ-ẓ | 25 | ن  | N-n   |
| 10                      | ر | R-r   | 26 | و  | V-v   |
| 11                      | ز | Z-z   | 27 | ه  | H-h   |
| 12                      | س | S-s   | 28 | ي  | Y-y   |
| 13                      | ش | Ş-ş   | 29 | ء  | ’     |
| 14                      | ص | Ṣ-ṣ   | 30 | ل  | Â-â   |
| 15                      | ض | Ḍ-ḍ   | 31 | ى  | Î-î   |
| 16                      | ط | Ṭ-ṭ   | 32 | وا | Ô-ô   |

( محمدافندی . سعیدزاده ) مرعشلیدر آل بکتوت نسلندن عبدالعزیز  
افندی نیک نخدومیدر اجدادی علمادندر ۹۸۰ ربيع الاخر نده شام مقتیسی و ۹۸۳ ده  
قدس منلاسی اولدی اوسنه ذی الحججه سنده فوت اولمشدر. مشاهیر فضلا دندر  
قانی بیضاوی ایله کشف بیننده محاکاتی ، هدایده ومفتاحه تعلیقاتی واردر  
نخدومی شاعر ( معیدی محمدافندی ) مدرسه دن معزولاً ۹۹۴ ده فوت اولمشدر  
صاحب ترجمه نیک برادر کهتری ( اجد چلبی ) سریع کاتب ایندی . — ( محمد نیک  
اتمکچی زاده ) مالیه دن یتیشوب ۹۸۲ ده مصر دفتر داری اولدی مهماندار  
اوغلی ابراهیم بکله عرفانه صواجراسنه مأموردخی اولمشیدی بعده فوت اولدی .

Mehmet Süreyya'nın Sicilli Osmanî'sinde Muidzâdeler

# GİRİŞ

## 1.ARAŞTIRMA PROBLEMİ

Osmanlı alimleri bizlere bir ilim mirası bırakmıştır. Bu mirasın bir kısmı incelenmiş, basılmış bir halde elimizde bulunsa da bundan kat kat daha fazlası başta İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi olmak üzere çeşitli kütüphanelerde araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu eserler incelenmeden Osmanlı ilim dünyasına dair kesin yargılara varmak mümkün değildir. Ancak günümüzde yeteri kadar ilmi çalışma yapılmamasına rağmen Osmanlı ilim anlayışı tamamen tekrardan ibaret diye eleştirilmektedir.<sup>1</sup> Biz bu alana dair yeteri kadar inceleme yapılmadan, bize bırakılan ilim mirasını gerektiği ölçüde incelemeyen varılacak olan herhangi bir yargının kesinlik ve bilimsellik ifade etmeyeceğini düşünüyoruz. Acaba gerçekten Osmanlı ilim anlayışı, tekrara mı dayalı, üretilen yeni, özgün hiçbir şey yok mu, yoksa bu söylenenler bir önyargıdan mı ibaret sorularına bir örnekten hareketle cevap aramaya çalışacağız.

## 2.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Tezimizin konusu, bizzat problemin kendisi olmakla beraber bunun yanında ta'likanın dilsel ve terimsel analizini ve tefsir geleneğimizin iki temel taşı kabul edilen Zemaşşerî (538/1144) ve Beydâvî'nin (685/1286) tartıştıkları, farklı fikre sahip oldukları alanları da içermektedir.

Kişileri daha iyi tanımak, aralarındaki farkları bilmekle mümkündür. Bu çalışma, bizlere en önemli müfessirlerimizden iki

---

<sup>1</sup> Yapılan bu eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman (1409/1988), *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Hayri Kırbaçoğlu, Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1966, s. 117-120.

tanisini ayırt edici fikirleri ile tanıtacağından önem arz etmektedir. Ayrıca Osmanlı Tefsir Geleneği ve Osmanlı ilim anlayışının bir parçası olan ta'likâ kültürü hakkında fikir veren örnekli bir çalışma olması göz ardı edilmemesi gereken bir özelliktir.

### **3.ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ**

Tezimizin amacı öncelikle Osmanlı tefsir geleneğinin bir parçası olan ta'likâ kültürünü bir örnek ışığında açıklamaya çalışmaktır. Böylece bu alana dair bir fikir sahibi olabiliriz. Bu arada kendilerinden sonra gelen neredeyse her müfessirin kaynak olarak kullandığı Zemaşşerî (538/1144) ve Beydâvî'yi (685/1286), Mu'îdzâde'nin (983/1575) aralarında tespit ettiği farklılıkları ile daha iyi tanımak ve tanıtmak, edinilen bilgiler doğrultusunda Osmanlı ilim anlayışına getirilen eleştirilerin değerini belirleyebilmektir.

İlk olarak yazmalar hakkındaki temel bilgilere ansiklopediler ve internet ile ulaşılmış, ulaşabildiğimiz kütüphanelerden yazma eserlere dair bibliyografik kaynaklar tespit edilmeye çalışılmış, örnek olarak seçilen eserin mevcut nüshaları (jpeg formatında cdye kayıtlı olarak) Süleymaniye kütüphanesinden temin edilmiştir. Ayrıca konu ile ilgili yazılan kitap ve makaleler kütüphanelerden ve internet ortamından toplanmıştır.

Araştırmamızda seçilen örneğin ulaşılabilen üç nüshası ana malzememiz olarak kullanılmış, muhteva ona göre düzenlenmiştir. Hedefimize ulaşabilmek için sadece kendi alanımızla sınırlı kalınmayıp, gerekli görülen diğer bilim dallarından da istifade edilmiştir. Bu meyanda en çok din eğitimi, arap dili ve edebiyatı, tarih ve filoloji ile ilgili kaynaklardan yararlanılmıştır.

Çalışmamızda öncelikle yazma eserler hakkında kısa bir tanıtıma yer verilecek, ardından yazmalara ulaşmada başvurulabilecek temel bibliyografik kaynaklar zikredilecektir. Daha sonra ta'likâ kavramının semantik (bir kelimenin zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliklerini inceleyen bilim) analizine yer verilerek, seçilen eserin içeriği, işlenen konular, ihtilafın söz konusu olduğu noktalar dile getirilip buraya kadar elde edilen veriler doğrultusunda Osmanlı ilim anlayışına yöneltilen özellikle olumsuz eleştiriler değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Ayrıca gerekli görülen yerlerde açıklama veya değerlendirme başlıklarıyla konu ile ilgili mülahazalarda bulunulacaktır.

#### 4.KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Araştırmamız, Osmanlı dönemi yazma eserleri üzerinden gerçekleştiği için ilk olarak bu döneme ait yazma eserleri tespit edebileceğimiz bibliyografya kitaplarını incelemeye koyulduk. Buna binaen bu alana dair çalışma yapmak isteyen araştırmacıların şu kaynaklardan yararlanabileceklerini rahatlıkla söyleyebilir ve bunlardan bir kısmı Arapça, diğer bir kısmı ise Avrupa dilleri ile yazılan bazı eserleri şöyle sıralayabiliriz:

Arapça yazma eserlerin tespiti için başvurulabilecek, müellif ve kitap adlarının doğruluğu açısından önem arz eden bazı kitaplar:<sup>2</sup>

##### A.Arapça Kaynaklar:

- Muḥammed b. İshâk Ebû'l-Ferec en-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*,
- Kâtib Çelebi (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*,
- Bağdadlı İsmail Paşa (1338/1920), *Îdâḥu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*,
- Bağdadlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyyetu'l-'Ârifîn, Esmâ'u'l-Mu'ellifîn ve Âsârü'l-Muşannifîn*,
- Hayreddin ez-Ziriklî (1396/1976), *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Muşta'ribîn ve'l-Mustaşrikin*,
- Ömer Rıza Kehhâle (1407/1987), *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn Terâcimu Muşannifî'l Kutubi'l -'Arabiyye*.

##### B.Avrupa Dilleri İle Yazılan Kaynaklar:

a. Carl Brockelmann (1375/1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur* ile bu esere ek olarak hazırladığı *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) (Supplementband)*

b. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS)

Bunların yanı sıra Mehmed Süreyyâ'nın (1326/1909) *Sicill-i Osmânî* adlı eserinin, Bursalı Mehmet Tâhir'in (1344/1925) *Osmanlı Müellifleri* adlı üç ciltlik eserinin, Ziya Demir'in (1418/1997) *XIII.-*

<sup>2</sup> Diğer diller ile kaleme alınmış yazmaları içeren bibliyografik kitaplar için bkz. Dursun KAYA, Niyazi ÜNVER, *Yazma Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), 24.12.2010.

XVI. y.y. *Arası Osmanlı Müfessirleri* isimli doktora çalışmasının ve Osmanlı alimlerinin hal tercemelerinin yer aldığı ‘Aṭâ’î’nin (1045/1635) zeylinin önemini belirtmeliyiz.

Şerh, hâşiye ve ta’lîka alanında araştırma yapacaklar için ise İsmail Kara’nın *Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* isimli makalesine vurgu yapmak istiyoruz. Yine bu alana ait eserlerin tespiti için, bu alanda en kapsamlı kaynak diyebileceğimiz Hâbeşî’nin (?) *Câmi’u’s-Şurûḥ ve’l-Havâşî: Mu’cemun Şâmilun li Esmâi’l-Kutubi’l-Meşrûḥati fi’t-Turâsi’l-İslâmî* adlı kitabının mutlaka başvurulması gerektiğini ifade etmeliyiz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.BİR TELİF TÜRÜ OLARAK TA‘LİKA

#### 1.1.TA‘LİKA’NIN MAHİYETİ

Bir kelimenin ne anlama geldiğini, özellikle söz konusu olduğu zaman dilimi içerisinde insanlara neyi ifade ettiğini öğrenebilmek için, kelimenin zaman içerisinde geçirdiği anlam değişikliklerini araştırmak gerekir. Bunu yapabilmek için semantikten (bir kelimenin zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliklerini inceleyen bilim) yararlanmak en verimli yol olacaktır. Zira semantik çalışma, bir kelimenin yıllar geçtikçe (art-süremlî semantik) ve aynı zaman dilimi içerisinde (eş-süremlî semantik) nasıl bir anlam değişikliği yaşadığını bizlere sunmaktadır.<sup>3</sup> Bu nedenle öncelikle biz ta‘lîka’ya dair kısa bir semantik analiz yapmak istiyoruz. Bu çerçevede semantik inceleme yapmak isteyen bir araştırmacının kullanabileceği kaynaklar arasında şunları sayabiliriz:

- Hâfîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbu’l-‘Ayn*,
- Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî el-Başrî (321/933), *Cemheretu’l-Luġa*,
- Ebû Manşûr Muḥammed el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu’l-Luġa*,
- Ebû’l-Ḥasen Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyyâ (395/1004), *Mu‘cemu Maḳâyişü’l-Luġa*,
- İsmâ‘îl b. Ḥammâd el-Cevherî (400/1009), *eş-Şıḫâḫ fi’l-Luġa*,

---

<sup>3</sup> Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Mücâhid, “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Yeri”, *AÜİFD*, çev. Celaledin Divlekçi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2006, sayı. 2, c. XXXXVII, s. 264-265. Çabalarımıza rağmen burada zikredilmesi gereken Stephen Ullmann’ın (1396/1976) *The Principles Of Semantics* adlı eserine ulaşamadığımızı belirtmek istiyoruz.

- Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Endelusî İbn Sîde (458/1066), *el-Muḥaṣṣaṣ*,
- Ebû'l-Faḍl Cemâluddîn b. Muḥammed b. Mukerram İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*,
- Muḥammed b. Ya'qûb el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûṣu'l-Muḥîṭ*,
- Muṣṭafâ b. Şemsuddîn el-Ḳaraḥîşârî Aḥterî (968/1561), *Aḥterî-i Kebîr*.

### 1.1.1.Sözlük Anlamı

Ta'likâ عَلَّقَ (ilişmek, yapışmak) kökünden türemiş bir kelimedir. İbn Fâris (395/1004) bu kökün en temel anlamının bir şeyi, yüksek bir şeye asmak, bağlamak olduğunu ve diğer anlamların da bununla bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup> عَلَّقَ عَلَى veya عَلَّقَ عَنْ bir şeye not düşmek, bir şey için yorum yapmak, yorumda bulunmak, bir şeyi iliştmek, bir şeyi not almak, not olarak kaydetmek, tutanak/zabıt tutmak, rapor etmek<sup>5</sup> anlamlarına gelmektedir. عَلَّقَ dan türeyen تَعَلَّقَ kelimesi, asma, aslı hale getirme, askıya alma anlamlarına geldiği gibi yorum (İslam hukukunda haberlerin yorumu anlamına gelen تَعَلِّيقٌ عَلَى ifadesi gibi), iliştilen şey, açıklayıcı not ve şerh anlamlarına da gelmektedir. تَعَلِّيقٌ ise, aslında تَعَلَّقَ kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmakta<sup>6</sup> ve not, dipnot, hâşiye anlamlarına gelmektedir. Her ikisinin de çoğulu تَعَلِّيقَاتٌ veya تَعَالِيقٌ dir. Ta'lik ile ta'likâ, aslında birbirlerine çok yakın anlamları ifade etmektedirler, ancak ta'lik kelimesi daha uzun ve daha detaylı notlandırmayı ifade edip, tek başına şerh türü bir eser özelliğini taşıırken,<sup>7</sup> ta'likâ kelimesinin daha dar

<sup>4</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ (395/1004), *Mu'cemu Makâyişi'l-Luğa, Dâru'l-Fikr*, b.y. 1979, IV.125.

<sup>5</sup> George Makdisi (1423/2002), *Orta Çağda Yüksek Öğretim-İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A.H.Çavuşoğlu-H.T.Başoğlu, Gelenek Yay. İstanbul 2004, s. 181, 184.

<sup>6</sup> Örnekler için bkz. Sedat Şensoy, "Ta'likât" md., *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII.508; Dursun Kaya, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), s. 21, 05.02.2012.

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bkz. Beşşâr 'Avvâd, *Ḍabṭu'n-Naṣṣi ve't-Ta'liku 'Aleyhi*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1982, s. 30-31.



kapsamlı bir notlandırmayı, şerhin bir alt kademesi diyebileceğimiz hâşiye türünü ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra ta'lik kelimesi genellikle bir yazı türünün ismi olarak kullanılmaktadır. İslam yazı sanatlarından biri olan ve İran'da ortaya çıktığı düşünülen bu yazı türünün ilk ortaya çıkış tarihi hakkında kesinlik olmamasına rağmen onun milâdî XI-XIII. asırlarından itibaren bazı kitaplarda görüldüğü beyan edilmektedir.<sup>8</sup> Elimizdeki bu bilgileri değerlendirdiğimizde ta'lik kelimesinin çoğu zaman bir yazı türünü göstermesi için kullanıldığı, ta'lika kelimesinin ise şerh, hâşiye türü bir telif tarzının ismi olduğu kanaatine varmaktayız. Şimdi de علق kökünden türemiş kelimelerin sözlük anlamlarını toplu bir şekilde vermek istiyoruz:

|                    |   |
|--------------------|---|
| علق                | Asılı olmak,  |
| علق ب              | Bir şeye yapışmak, tutunmak, ilave olmak, eklenmek,   |
| علق في             | Bir şeyden kurtulamamak, bir şeye yakalanmak,   |
| علق ب veya علق على | Bir şeye asmak, bir şeyin üstüne asmak, geçirmek,   |
| علق على            | Bir şeye not düşmek, bir şey için yorum yapmak, yorumda bulunmak, bir şeyi not almak, not şeklinde kaydetmek, |
| أعلق ب             | Asmak, geçirmek, takmak,  |
| تعلق ب             | Asılmak, asılı olmak, yapışmak, tutunmak,   |
| تعلق ب             | Bir şeyi sevmek, bir şeyle ilgili, ilintili olmak,  |
| تعلق على           | Bir şeyden hoşlanmak,   |
| فيما يتعلق ب       | Bir şeyle ilgili olarak,  |
| علق                | Kıymetli, değerli şey, <sup>9</sup>   |

<sup>8</sup> Mehmet Zeki Pakalın (1392/1972), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., Ankara 1971, III.391-393.

<sup>9</sup> Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, Mektebetu'l-Hilâl, thk. Mehdî el-Maĥzûmî, İbrâhîm es-Sâmarrâî, b.y. t.y., I.161.

عَلَقَةٌ - عَلَقٌ

Pıhtılaşmış kan,<sup>10</sup> boğaza asılı kal(ıp kan em)en bir kurtçuk,<sup>11</sup> Suda yaşayan kırmızı haşarat, kurt (Sülük),<sup>12</sup>

عَلِيقٌ

Kış ağacı, ağaçta asılı duran bitki, Hayvan yemi,<sup>13</sup>

عَلِيٌّ

Dolanan, saran, kuşatan bitki yani sarmaşık, kakhaha çiçeği, çadır çiçeği, gündüz sefası gibi,

عَلَاقَةٌ

Elbise askısı,

عَلَاةٌ

Bağlanma, sevme, tutulma, ilişki kurma,

تَعْلِيْقٌ

Asma, asılı hale getirme, muallakta bırakma, açıklayıcı not, yorum.

تَعْلِيْقَةٌ

Dipnot, haşiye

تَعْلِيْقٌ عَلَى الْاَنْبَاءِ

Haberlerin yorumu

مِعْلَاقُ الرَّجُلِ

Belîğ bir dille konuşan kişi<sup>14</sup>

مَعْلِيٌّ

Yorumcu

مَعْلَقٌ

Asılı, askıda,

مَعْلَقَةٌ

Afiş, ilan, poster

جَسْرٌ مَعْلَقٌ

Asma köprü

مَصْبَاغٌ مَعْلَقٌ

Avize

عَلُوقٌ

Ölüm<sup>15</sup>

<sup>10</sup> 96/‘Alağ 2; 23/Mu‘minûn 12-14 ayetlerinde geçen علق ve علقة kelimeleri de buradan türemiştir. Bkz. Ebû'l-Kâsim el-Huseyn b. Muḥammed er-Râğîb el-Eşfehânî (502/1108), *el-Mufredâtü fi Ġaribi'l-Ķur‘ân*, Dâru'l-Ma‘rifê, Beyrût t.y., s. 343.

<sup>11</sup> el-Eşfehânî, *Mufredât*, s. 343.

<sup>12</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, I.162; Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu'l-Luġa*, Dâru'l-Ķavmiyyeti'l-‘Arabiyye, Mısır 1964, I.243; İsmâ‘îl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009), *es-Şîḥâḥ Tâcu'l-Luġa ve Şîḥâhu'l-‘Arabiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, Mısır t.y., IV.1529.

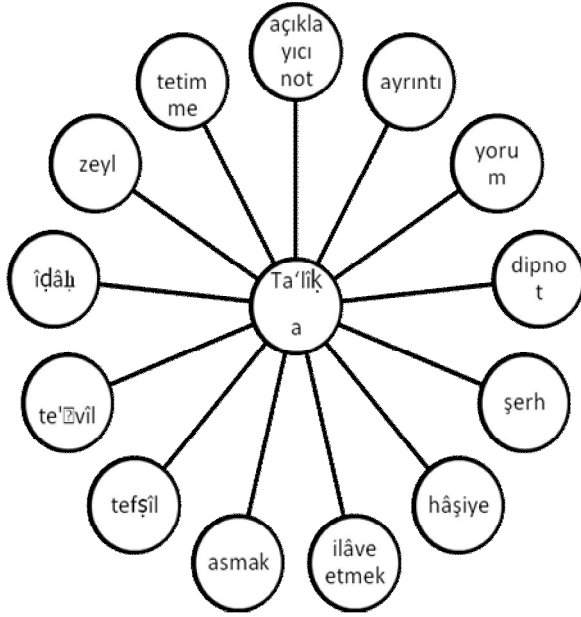
<sup>13</sup> el-Cevherî, *es-Şîḥâḥ*, IV.1530.

<sup>14</sup> el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbu'l-‘Ayn*, I.162.

<sup>15</sup> el-Eşfehânî (502/1108), *Mufredât*, s. 343.

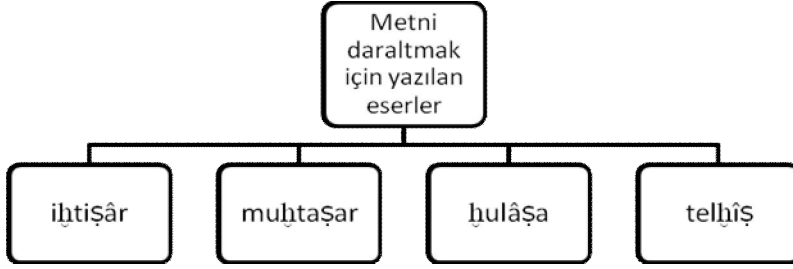
### 1.1.2. Terim Anlamı

İslam telif geleneğinde, özellikle Osmanlı döneminde, genişlemeye ve daralmaya dayalı iki yönlü bir yöntemin bizi karşıladığını söyleyebiliriz. Bunlar arasında birinci grup genişlemeyi amaçlayan yöntem iken, ikinci grup daralmayı hedefleyen yöntemdir.<sup>16</sup> Birincisi; bir metni açmak, tamamlamak, içerdiği konuyu genişletip yeniden kurmak, derinleştirmek, eleştirmek, düzeltmek, ayrıntılara yer vermek gayesini taşıyan şerh, hâşiye, ta'lik(ât), tefşil, te'vîl, îdâh, zeyl, tetimme... türü eserlerdir.



İkincisi ise; bir metni kısaltmak, fazlalıklardan arındırmak, sistematik hale getirerek öğretim ve ezberlenebilirlik kabiliyetini artırmak, seçmeler yapmak, özetlemek amacıyla yazılan ihtisâr, muhtaşar, hûlâsa, telhîs, muktetaf...türü eserlerdir.

<sup>16</sup> Bkz. *DİA*, “Telhîs”, “Muhtaşar”, “Ta’likât”, “Hâşiye”, “Şerh” md.



Biz burada metni genişletmeyi amaçlayan yöntemin kullanıldığı ta'likât türünün ne ifade ettiğini, teknik olarak ne anlama geldiğini birkaç tanım ve bazı bilgiler ışığında incelemek istiyoruz:

- Hâşiye amacıyla yapılan ilaveler ve açıklamalardır.<sup>17</sup>
- Bir metin üzerine (bir şeyleri iliştmek) iliştirilen notlar, bir yazardan yapılan alıntı ve notların, yorumların kaydedilmesidir.<sup>18</sup>
- Yorum içeren hâşiyelerdir.<sup>19</sup>
- Yazmanın içindekilerini göstermek ve/veya bir düzeltme yapmak amacıyla sayfa kenarına yazılan yazılar; bu tür yazılardan oluşan kitap, haşiye.<sup>20</sup>
- Bir öğrencinin hocasından bir dersi, bir kitabı veya bir ilmi okurken üstadından ve başka kaynaklardan aldığı notları kendisine mal ederek düzenlemesine, hatta zaman zaman hocasının görüşlerini eleştirmesine (tenkîd) veya düzeltmesine (ta'dîl) denir.<sup>21</sup>
- İslam telif geleneğinde, bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı eserler ile bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan notlara verilen ortak isme denir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye" md., *DİA*, İstanbul 1997, XVI.420.

<sup>18</sup> F. Rosenthal, "Ta'lik" md., *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1998, Volume. X, s.165.

<sup>19</sup> Muhamed el-Bâşâ, "Ta'lik" md., *el-Kâfi*, eş-Şeriketu'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrût 1992, s. 272.

<sup>20</sup> Recep Toparlı ve diğerleri, "Ta'likât" md., *Büyük Türkçe Sözlük=BSTS/Kitaplıkbilim Terimleri Sözlüğü* 1974, <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&sözcük=rika&ayn=tam>, 20.06.2012.

<sup>21</sup> İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2010/1, sayı. 28, XV.14.

<sup>22</sup> Şensoy, "Ta'likât" md., *DİA*, XXXVIII.508.

•Başka bir müellifin eserine yazılan, bazen doğrudan metin, bazen şerh, bazen hâşiyeye üzerine düşülmüş notlardır. Hâşiyeye nispeten daha seyrek, daha az rastlanan mülahazalardır.<sup>23</sup>

•“Bir kitabın bazı yerlerini açıklayıp, aydınlatmak amacıyla o kitabın kenarına veya ayrı bir risale halinde yazılan düşünceler, fikirler, yorumlardır. Ta‘lîk yazana ta‘lîkacı, ta‘lîkatçı denir. İbnu’l-Muneyyir Nâşiruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderînin (683/1284) *Kitâbu’l-İnşâf fîmâ Teğammenehû’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl* adlı eseri Zemaşserînin (538/1144) *Keşşâf*’ına bir ta‘lîkadır.”<sup>24</sup>

•Bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, ilave, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlardır. Ayrıca bir alimin bir ilim dalındaki görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı risâle veya kitaplar için kullanılır. Örneğin Fârâbî’nin (339/950) *et-Te‘âlîk (et-Ta‘lîkât) fî’l-Hikme* ve İbn Sînâ’nın (428/1037) *et-Ta‘lîkât* adlı kitapları başka bir eserin üzerine yapılan açıklamalar değildir. Bunlar derslerde üzerinde durdukları konuların veya sorulara verdikleri cevapların bir araya getirildiği, belli bir iç düzeni bulunmayan eserlerdir.<sup>25</sup>

•Sahibinin imzasını taşıyan müstakil bir eser niteliğinde olan ancak benzerlerine göre şekil ve muhteva açısından oldukça farklılıklar arz eden, bir üstada ya da ileri düzeyde bir öğrenciye ait olan bir telif türüdür. Eğer bu ta‘lîka bir üstada aitse, o halde bu çalışma onun ders anlatırken kullanmak üzere tuttuğu notlar şeklinde veya diğer hocalar tarafından da kullanılabilir. Eğer bu ta‘lîka bir öğrenciye aitse o zaman da bu çalışma, öğrencinin, hocasının derslerinde anlattığı veya hem derslerinden hem de kitaplarından çalışıp, ezberleyip, üzerinde düşünmek için derlediği ve iftâ sınıfına<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Şensoy, “Ta‘lîkât” md., *DİA*, XXXVIII.509.

<sup>24</sup> Dursun Kaya, Niyazi Ünver, *Yazma*

*Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), 05.02.2012.

<sup>25</sup> Şensoy, “Ta‘lîkât” md., *DİA*, XXXVIII.508.

<sup>26</sup> Fetvâ vermek için ilmi yeterliliğe sahip olanları tarif etmek amacıyla kullanılan bir ifade. Osmanlı alimlerinden İbn Kemâl (940/1534), Taşköprüzâde (968/1561) ve İbn ‘Âbidîn (1252/1836) gibi alimler, fetvâ verme yeterliliklerine göre fakîhleri sınıflandırmıştır. Örnek olarak İbn Kemâl’in sınıflandırmasını (Tabakât-ı Fuḳahâ) verebiliriz: **1. Dinde Müctehidler (Ṭabakatu’l-Muctehidîn fi’ş-Şer‘ı)**: Dört mezhep imamının içinde buldukları bu tabaka fakîhleri usûl ve furû’da istiklâle sahiptirler, kimseyi taklîd etmezler, kendi tesbît ve buluşları olan usûle dayanarak dinin ana kaynaklarından (edille) fer’î hükümleri çıkarırlar. **2. Mezhebde Müctehid Olanlar (Ṭabakatu’l-Muctehidîn fi’l-Mezheb)**: İmâm Ebû Yûsuf (182/798), İmâm

geçebilmek için bir sınav olarak hocasına sunduğu notların bir araya getirilmiş hali olabilir ki ileride üzerinde biraz daha çalışarak tamamlayacağı ilk (akademik) yayını vasfında olacaktır.<sup>27</sup>

• Ta'likâ, fakihlere özgü ve fetvalarla ilgili bir öğretim metodunun ürünüdür. Ta'likâ, bir ders kitabı olarak elde ettiği başarıdan ötürü kelamcılarının da ilgisini çekmiştir. Yani başarılı bir öğretim-öğrenim tekniğidir. Esasen ta'likâ, münazara faaliyetinin ürünüdür. Fıkıhta başlayıp gelişen bu ürün daha sonra kelim, tıp, nahiv/dil bilgisi gibi diğer ilimlerce de benimsenmiştir.<sup>28</sup>

---

Muhammed (189/805) gibi fıkıh bilginlerinin dahil bulunduğu bu tabaka mensupları umûmiyetle usûlde üstadlarına tâbî olup, furû'da istiklâl sahiptirler; bu usûle göre kaynaklardan hüküm çıkarabilirler ancak bu hükümlerde üstâdlarına muhalefetedebilirler. **3. Meselede Müctehidler (Ṭabaḳātu'l-Muctehidîn fî'l-Mesâ'il):** Ḥaşṣâf (261/875), Taḥâvî (321/933), Ebu'l Ḥasenî'l-Kerḥî (340/951), Ḥalvânî (456/1064), Seraḥsî (483/1090), Bezdevî (482/1089), Kâḍîḥân (593/1197) gibi fıkıh bilginlerinin örnek gösterildiği bu tabaka mensupları usûl ve furû'da mezhep imamlarına muhalefet edemezler. Yalnızca mezhep imamlarının ictehad etmedikleri meseleleri, yine onların usûlüne göre ictehad ederek hükme bağlarlar. **4. Tahric Yapanlar (Ṭabaḳātu Aşḥâbi't-Tahric):** Râzî (606/1209) gibi alimlerin örnek gösterildiği tahric fâkihleri ictehad ehliyetini hâiz değildirler. Bunlar imamların usûl ve delillerini bildikleri için onlardan nakledilen görüşleri açıklar, birden fazla ihtimal taşıyan sözlerde ihtimallerden birini tercih eder ve tahric yaparlar. Burada tahricden maksad imamların sözlerini nass yerine koyarak, onların usûlüne göre bu sözlerden hüküm çıkarmaktır. **5. Tercih Yapanlar (Ṭabaḳātu'l-Aşḥâbi't-Tercih):** Burada tercihten maksad, tek mezhebe ait ve aynı mesele ile ilgili birkaç görüşten birini diğerine tercihtir. Tercih edilen söz için "bu daha uygundur", "bu rivâyet yönünden daha sağlamdır", "bu kıyâsa da uygundur", "bu, halkın durumuna daha münasiptir..." gibi ifadeler kullanılır. Ebû'l-Ḥasen el-Ḳudûrî (428/1037), *Hidâye* müellifi Merġînânî (593/1197) bu tabakaya örnek gösterilmişlerdir. **6. Temyiz Yapanlar (Ṭabaḳātu'l-Muḳallidîn el-Ḳâdirîne 'ale't-Temyiz):** Zayıf, kuvvetli ve daha kuvvetli görüşleri, zâhir ve nâdir rivâyetleri birbirinden ayıran muḳallidlerdir. *el-Kenz, el-Muhtâr, el-Viḳaye, el-Mecma'* gibi fıkıh kitaplarının yazarları bu tabakaya örnek gösterilmişlerdir. **7. Tam Muḳallidler (Ṭabaḳātu'l-Muḳallidîn):** Bunlar, yukarıda zikredilenlerin hiç birini yapamayan, zayıf ile şişmanı, sağ ile solu birbirinden ayırt edemeyen ve her bulduklarını (rivâyet) toplayanlardır. Bkz. İbnu'l-Mu'îd (Mu'îdzâde) Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'âşî er-Rûmî (983/1575), *Ta'likâ 'Alâ Mevâḍi'l-Ḥilâf beyne'z-Zemaḥşerî ve'l-Bey'âvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu no: 00513-001 (tam nüsha), 1-b (zahriyye).

<sup>27</sup> Bkz. George Makdisi, *Orta Çağda Yüksek Öğretim-İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A.H.Çavuşoğlu-H.T.Başoğlu, Gelenek Yay. İstanbul 2004, s. 181.

<sup>28</sup> Özellikle Makdisi'nin ifadelerinde bunun bir çalışma metodu olduğuna dair vurgu yer almaktadır. Makdisi, s. 192- 196.

• Ta'likât türüne giren bazı eserlere taqrîrât ismi de verilmiştir. Örneğin Timurtâşî'nin (1004/1596) hanefî fihhına dair *Tenvîru'l-Ebşâr*'ı üzerine Haşkefi'nin (1088/1677) yaptığı *ed-Durru'l-Muhtâr* adlı şerhine İbn 'Âbidîn (1252/1836) *Reddu'l-Muhtâr* adlı bir hâşiye yazmıştır. İşte bu eser üzerine Abdulkâdir b. Muştafâ er-Râfi'î'nin (1323/1905) yazdığı *Tahrîru'l-Muhtâr li Reddi'l-Muhtâr* adlı ta'likâtı *Taqrîru'r-Râfi'î* diye anılır.<sup>29</sup>

Bu tanımlardan ve verilen bilgilerden yola çıkarak ta'likât'ın özelliklerini ve amaçlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Öğretim-öğrenim tekniğidir.
2. İleri düzeydeki bir öğrencinin basamak atlama/kendini ispat etme yoludur.
3. Sayfa kenarlarında veya satır aralarında bulunmaktır.<sup>30</sup>
4. Bir metni daha anlaşılır hale getirmek, kapalılıkları gidermektir.
5. Dilbilgisi tahlillerine yer vermektir. (zamirin merciinin neresi olduğunu veya bir kelimenin cümledeki konumunu açıklamak gibi)
6. Metin içerisindeki fikirleri eleştirmek, yorum yapmaktır.
7. Metin içerisindeki fikirleri tamamlamak, düzeltmektir.
8. Metin içerisindeki ayet ve hadislerin kaynağına dair bilgiler vermektir.

Müellife göre değişmesine rağmen birçok eserde sayfa kenarlarına düşülen notların başına genel olarak bir işaret veya rakam konular, metin içerisindeki açıklama yapılmak istenen yerde de bu işaretin veya rakamın aynısı bulunur. Böylece hangi notun nereye ait olduğunu anlamak kolaylaştırılır. Bunun yanı sıra düşülen bu notların başında *fâide*, *latife*, *tenbih*, *nükte*... gibi kayıtlara da zaman zaman rastlanmaktadır. Ayrıca bu kayıtlar, ileride müstensihlerin, düşülen notları asıl metinle karıştırmasını engellemede yardımcı olmaktadır.

Ta'likât türü eserlerin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı, başka bir ifadeyle “bir esere düşülen notlar” anlamında bu ismin ilk ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak *Kitâb-ı Sibeveyhi* üzerine düşülen notlardan meydana gelen bir eserin kendisine nisbet edildiği Aḥfeş el-Evşat'ın (215/830) ta'lik(ât) kelimesini ilk olarak

<sup>29</sup> Şensoy, “Ta'likât” md., *DİA*, XXXVIII. 509-510.

<sup>30</sup> Bu tarz eserlere ta'likât adının verilmesi, yazılan notların sayfa kenarlarında veya satır aralarında adeta o metne asılıymış gibi görünmelerinden de ileri gelmektedir.

kullandığı ifade edilmektedir. İbnu'n-Nedîm'in (385/995) *el-Fihrist*'inde de *et-Ta'likât* ismiyle sadece iki eser bulunmaktadır.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Bunlar 'Osman b. Süveyd el-İhmîmî ve Stefan er-Râhib adlı müelliflere ait kimya ile ilgili kitaplardır. Bkz. Muhammed b. İshâk Ebû'l-Ferec en-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1978, s. 505.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.NAKLU'S-SİFÂR'IN İNCELENMESİ

#### 2.1.MÜELLİFLERİN BİYOGRAFİLERİ

Bu başlık altında, incelenen eserin ana kahramanları olan müfessirlerimizin (Zemaşserî, Beydâvî ve Mu'îdzâde) yetiştikleri ortamlar, hocaları ve öğrencileri, kısacası yaşam serüvenleri hakkında birkaç nota yer verilecektir.

##### 2.1.1.ez-Zemaşserî (538/1144)

Tam adı Ebû'l-Kâsim Maḥmûd b. 'Omer ez-Zemaşserî el-Harezmî olan alimimiz, 467/1075 senesinde Selçuklu sultanlarından Melikşah 485/1092 devrinde Harezm kasabalarından biri olan Zemaşser'de dünyaya gelmiştir. Büyük bir dilci, edebiyatçı ve müfessir olan Zemaşserî, amelde hanefî olup, tefsirinden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere îtikatta mu'tezile mezhebine mensuptur.<sup>32</sup> Hocaları arasında şu isimleri zikretmek mümkündür:

*Ebû Muḍar Maḥmûd İbn Cerîr ed-Ḍabbî*<sup>33</sup> (507/1114), nahiv ve edebiyat alanında,

Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. el-Muẓaffer en-Neysâbûrî (?), edebiyat alanında,

*Es-Seyyid el-Ḥayyâṭî*(?), fıkıh alanında,

---

<sup>32</sup>Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl İbn Keşîr ed-Dimeşkî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, b.y. 1988, XII.272.

<sup>33</sup>Zemaşserî'nin en önemli hocasıdır. Lakâbı "Lugat ve Nahiv İlminde Ferîdu'l-'Asr, Vaḥîdu'd-Dehr" idi.

*Ruknuddîn Muḥammed el-Uṣûlî (?)*, usûl alanında,  
*Ebû Manşûr Naşr el-Ĥâris (?)* ve *Ebu'l-Ĥattâb Naşr b. Aḥmed b. 'Abdullâh el-Baṭr (494/1101)*, hadis alanında.<sup>34</sup>

Yetiştirdiği çok sayıda talebe yanında büyük miktarda telifi de bulunan Zemaḥşerî, 538/1144 yılında vefat etmiştir.<sup>35</sup>

### 2.1.2.el-Beyḍâvî (685/1286)

Tam adı 'Abdullâh b. 'Omer b. Muḥammed b. 'Alî Ebû'l-Ḥayr (Ebû Sa'îd) Nâşıruddîn el-Beyḍâvî olan alimimiz hicrî VII. asırda Şîrâz yakınlarındaki Beyḍâ'da doğmuştur.<sup>36</sup> Azerbaycan bölgesinin ve Şîrâz'ın alimi ve kadısı olan Beyḍâvî 685/1286 senesinde,<sup>37</sup> Tebriz'de vefat etmiştir.<sup>38</sup> Beyḍâvî'nin, yaşadığı çağ ve meydana getirdiği etki göz önünde bulundurulduğunda, onun Osmanlı ilim hayatının zeminini oluşturan temel taşlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Beyḍâvî ilim tahsili için diğer pek çok alim gibi seyahat etme ihtiyacı hissetmemiş, başta babası olmak üzere Moğol istilasından kaçan ve Şîrâz'a sığınan komşu ülkelerin alimlerinden aklî ve naklî ilimleri elde etmiştir. Bunun dışında hocalarına dair fazla bir bilgi bulamamaktayız. Talebeleri arasında ise şu isimleri zikretmemiz mümkündür:

- Kemâluddîn el-Merâgî (?)
- 'Abdurrahmân b. Aḥmed el-Eşfehânî (749/1349),
- Aḥmed. b. Ḥasen b. Yûsuf el-Carberdî (?)
- Zeynuddîn el-Henkî (?).<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Aḥmed Muḥammed el-Ĥûfî (?), *ez-Zemaḥşerî*, el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1980, s. 48-49. Ayrıca bu eserde Zemaḥşerî'nin hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında daha deteyli bilgiler bulunmaktadır. Bkz. el-Ĥûfî, s. 35-63.

<sup>35</sup> Muştafâ b. 'Abdillâh Kâtip Çelebi el-İstânbûlî (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1941, II.1475.

<sup>36</sup> Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>37</sup> Kaynaklarda, Beyḍâvî'nin ölüm tarihi hakkında bir ittifak söz konusu değildir. Onun 691/1291, 716/1316 veya 719/1319 senelerinde öldüğüne dair bilgiler de verilmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I.186, II.1475; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî" md., *DİA*, İstanbul 1992, VI.100.

<sup>38</sup> İbn Keşîr (774/1373), *el-Bidâye*, XIII.363; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2009, s. 645.

<sup>39</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî" md., *DİA*, İstanbul 1992, VI.100.

## 2.1.3. Mu‘îdzâde (Muḥammed b. ‘Abdul‘azîz) (983/1575)

### 2.1.3.1. Hayatı

Kaynaklarımızda tam adı Muḥammed b. ‘Abdul‘azîz İbnu’l-Mu‘îd ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî olarak yer alan alimimizin 922/1516 senesi Recep ayında ashâb-ı kehf’in beldesi olan Maraş’ta doğup, 983/1575 senesinde Kudüs’te vefat ettiği bildirilmektedir<sup>40</sup>. İbnu’l-Mu‘îd diye meşhur olan hanefî fakîhi<sup>41</sup> Mu‘îdzâde Muḥammed Efendi’nin bir diğer nisbeti de, sülalesi Âl-i Bektût<sup>42</sup> (Bektût Oğulları) diye tanındığı için el-Bektûtî’dir. Mu‘îdzâde, incelediğimiz eserinde kendisini şu şekilde tanıtmaktadır:

”وانا اقل خدام العلماء و اذل دعاتهم بالغداة و العشي محمد ابن المعيد

الدلقادری البکتوتی المرعشی“<sup>43</sup>

Mu‘îdzâde’nin babası ve dedesi de zamanın alimlerindendi.<sup>44</sup> İlim tahsili için İstanbul’a gelen, o zaman sahn müderrisi olan Seydî Efendi (?)<sup>45</sup> tarafından mu‘îd<sup>46</sup> ve mülâzım<sup>47</sup> olarak görevlendirilen

<sup>40</sup>Şihâbuddîn Ebû’l-Felâh ‘Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed İbnu’l-‘Imâd (1089/1679), *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Arnâvût, ‘Abdulḳâdir el-Arnâvût, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 1414/1993, X.587-588; İsmâ’il Paşa el-Bağdâdî (1338/1920), *Hediyyetu’l-‘Arifin Esmâ’u’l-Mu’ellifin Âsâru’l-Musannifin*, İstanbul 1955, II.254; ‘Âdil Nuveyhiç, *Mu‘cemu’l-Mufessirîn min Şadri’l-İslâm hattâ’l-‘Aşri’l-Hâdir*, Muessesetu Nuveyhiç es-Şekâfiyye, Beyrût 1986, II.551-552.

<sup>41</sup> Nuveyhiç, *Mu‘cem*, s. 551.

<sup>42</sup> Maraş’ta bir kabilenin, sülalenin (دودمان-*dûdmân*) ismidir. Önceleri Ruḥşânî olarak bilinen bu sülalenin mensupları, ilimde, doğruluk ve dürüstlükte dönemin en ileri gelenlerindendi, ayrıca معدن فوز و فلاح (kurtuluş ve başarı kaynağı) olarak da nitelendirilirdi. Bkz. Nev‘îzâde ‘Aṭâullâh b. Yaḥyâ ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’iḳu’l-Ḥakâ’iḳ fi Tekmileti’ş-Şeḳâ’iḳ*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II.236.

<sup>43</sup> E, 10-b.

<sup>44</sup> Mu‘îdzâde’nin soyunda çok fazla alim olduğu kaynaklarımızdaki şu ifadeden anlıyoruz:

..Bektût Ailesi ..... babadan dedeye ilim erbâbıdır..” Bkz. ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’iḳ* II.236.

<sup>45</sup> Sultan III. Murad (1003/1595) zamanında Sahn Müderrisi idi. Bkz. ‘Aṭâ’î, *Ḥadâ’iḳ* II.236.

<sup>46</sup> Muallim yardımcısı. Mu‘îde *mubassır* da denilir. Mekteplerde talebenin durumu ile yakından ilgilenen, düzeni sağlayan kimse. Bkz. Ferit Devellioğlu (1405/1985), *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lugat : Eski ve Yeni Harflerle*, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi, Ankara 2011, “Mu‘îd” ve “Mubassır” md.

babası, 933/1526-7 senesinde vefat etmiştir.<sup>48</sup> Dedesi ise Kara Çelebi'nin (965/1556)<sup>49</sup> vefatına “Hayf Bektûta” diye tarih düştüğü, 931/1524-5'de vefat eden ‘Abdurrahmân b. Yûsuf b. Bektût’tur.<sup>50</sup>

Mu‘îdzâde, eserinin mukaddimesinde, kendisine ve dedesine babalarından ve dedelerinden miras kalan faydalı ilimleri elde etmek için (taḥşîl) ömrünün sonuna kadar bütün gücünü harcamaya karar verdiğini belirtmiştir. Ayrıca arzu ettiği bu ilim yolunda Allah’ın lutfu ile belli bir seviyeye geldikten sonra, edindiği bu bilgileri alimlerin en değerlilerine (fuḥûl-i ‘ulemâ) sunarak, bunlardan hangilerinde hatalı olduğunu ve onlardan uzaklaşması gerektiğini anlamak ve hangilerinin faydalı olduğunu ve onlara sımsıkı sarılması gerektiğini bilmek, ayırt etmek için doğduğu yerden (mehd) ayrıldığını da sözlerine eklemiştir.<sup>51</sup> Kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre de Mu‘îdzâde ilim hayatına doğduğu bölgede başlamış, oradaki alimlerin<sup>52</sup> yanında belli bir seviyeye geldikten sonra İstanbul’a gelerek Rûm’da<sup>53</sup> yetişen Mimarzâde Efendi (934/1527)’den ve Sinan Efendi (936/1529)’den ders almıştır. Daha sonra, aynı zamanda Kânûnî Sultan Süleyman (973/1566)’ın da hocası olan Hayreddin Efendi (?)’nin âsitânesine (dershane) mülâzım olarak girmiş ve ilim yolculuğuna burada devam

---

<sup>47</sup> Stajyer; bir yere maaşsız olarak gidip gelen kimse; bir yere veya kimseye sarılıp ayrılmayan kimse; Osmanlılarda sahn-ı semân ya da sahn-ı süleymaniye medreselerinden birinde gördüğü yüksek tahsil sonucunda aldığı icazetten sonra müderris olabilmek üzere sıra bekleyen dânişment (bilgili kimse, tazminatın önce kadıların yanında stajyer olarak çalışan kimse). Bkz. Devellioğlu, “Dânişmend”, “Mülâzemet”, “Mülâzım” md.

<sup>48</sup> ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik* II.236. Demir, müellifin babasının vefat tarihinin 922/1516 olduğunu zikretmiştir. Es‘ad Efendi de E nüshasının zahriyyesinde bu tarihi 930/1524 olarak yazmıştır. Ancak her ikisi de kaynak olarak ‘Aṭâ’î’yi göstermiştir. (Bkz. Ziya Demir (1418/1997), *Osmanlı Müfessirleri ve ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan XXVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.) Fakat bu kaynakta müellifin babasının ölüm tarihinin 922 veya 930 değil, 933/1524-5 olduğu yazmaktadır. Ayrıca burada vefatına خير الانام kaydının tarih düştüğü de belirtilmiştir.

<sup>49</sup> ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik* II.236.

<sup>50</sup> Mu‘îdzâde’nin anne tarafından dedesidir. ( صاحب الترجمة نك جد مادريسى ) bkz. ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik* II.236.

<sup>51</sup> E, 2-b, 3-a.

<sup>52</sup> Bektûtiye Medresesi Müderrisi Şeyh Şemseddin Efendi (?). bkz. ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Hadâ’ik* II.237, 241.

<sup>53</sup> Osmanlı’da rûm kelimesi *Sivas ve yöresi, Anadolu ve Osmanlı* anlamlarında kullanılırdı. Bkz. Devellioğlu, “Rûm” md.

etmiştir.<sup>54</sup> Birbirini destekleyen ve tamamlayan bu bilgiler gösteriyor ki Mu‘îdzâde’nin ilmini derinleştirmek için doğduğu yerden ayrılıp geldiği, alimlerin en değerlileri dediği kişilerin bulunduğu yer İstanbul’dur. Kendisi burada kırk ilâ elli yani kırklı yaşlarına kadar kaldığını zikretmiştir.<sup>55</sup>

Mu‘îdzâde, tahsilini tamamladıktan sonra ilk olarak 25 akçe maaşla Edirne İbrahim Paşa Medresesi’nde müderrislik yapmış, daha sonra 30 akçe maaşla Câmî-i Atik Medresesi’nde, daha sonra 40 akçe maaşla İstanbul’daki Kepenekçi Medresesi’nde müderrislik görevini sürdürmüştür. 971/1563 senesi Safer ayında Pîrî Reis yerine Bursa’daki Manastır Medresesi’ne tayin edilmiştir.<sup>56</sup> Dört yıl burada görev yaptıktan sonra 974/1567 Cemâdâ’l-Ûlâ’ında Görez Seyyidîzâde yerine tekrar Edirne’ye tayin edilerek Dâru’l-Hadîs Medresesi’nde ders vermeye başlamıştır. Buradaki altı yıl süren müderrislik hayatından sonra, 980/1572 senesi Rabî‘u’l-Âhır’inde Akyazılı Sinan Çelebi yerine Şam Müftülüğüne tayin olmuştur. Bu dönemde kendisi hem Şam müftülüğü, hem de Şam’daki Süleymaniye Medresesi’nin müderrisliğini yapmıştır. Bu tarihî şehirde üç yıl müftülük yaptıktan sonra da son olarak 983/1575 senesinde Kudüs Kadılığı’na tayin edilen Mu‘îdzâde, aynı senenin Zilkade ayında henüz göreve başlayamadan<sup>57</sup> ahiret alemine göç ederek, ilim hayatına veda etmiştir. Ölüm tarihi olarak “*Hayf İbn-i Bektûta*” cümlesi düşülmüştür. Kalenderiye’deki Küçük Kapı Mezarlığı’na defnedilmiştir.<sup>58</sup> Kendisinden boşalan makama Mazlum Melik diye bilinen Ahmed Çelebi (?) getirilmiştir. Ahmed Çelebi, Mu‘îdzâde’nin kitaplarının arkasında imzasını gördüğünü belirtmiştir.<sup>59</sup> Bu imzalarda Mu‘îdzâde’nin adı şöyledir:

“الداعى بالغداة والعشي محمد بن المعيد القادري البكتوتى المرعشى”

<sup>54</sup> ‘Atâ’î, *Hadâ’ik* II.236; İbnu’l-‘Imâd (1089/1679), *Şezerât*, X.587.

<sup>55</sup> “حتى نزلت ما بين الاربعين والخمسين” bkz. E, 3-a.

<sup>56</sup> ‘Atâ’î, *Hadâ’ik* II.236.

<sup>57</sup> İbnu’l-‘Imâd (1089/1679), *Şezerât*, s. 587, 588

<sup>58</sup> Şam’da bir mahallenin adı.bkz. Ebû’l-Mekârim Necmuddîn Muhammed el-Ğazzî (1061/ 1651), *el-Kevâkibu’s-Sâ’ire bi-A’yâni’l-Mi’eti’l-‘Âşire* = *el-Kevâkibu’s-Sâ’ire bi Menâkıbi A’yâni’l-Mi’eti’l-‘Âşire*, thk. Cebrâîl Süleyman Cebbûr, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrût 1979, III.85; Ebû’l-Façl Muhammed Ĥalîl b. ‘Alî b. Muhammed el-Murâdî (1206/1791), *‘Arfu’l-Beşâm fî Men Veliye Fetvâ Dimeşki’-ş-Şâm*, thk. Muhammed Muṭî‘ el-Ĥâfiz, Riyâğ ‘Abdu’l-Ĥamid Murâd, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 1988, s.35.

<sup>59</sup> ‘Atâ’î (1045/1635), *Hadâ’ik* II.236.

Akıl, zekâ ve hafızasının kuvvetli oluşu, aklî ve naklî ilimlerdeki kemâlî, arap dilinin inceliklerine olan vukûfiyeti, sadece arabî ve edebî ilimlerde değil, o dönemde tedavülde olan diğer ilimlerdeki yetkinliği,<sup>60</sup> fasih ve belîğ üslûbu ile tanınan Mu‘îdzâde, zamanının ilim deryasının dalgıçı olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca edep ve fazilet sahibi ve “ turfe-i nikâtı maqbûl”<sup>61</sup> olarak zikredilmiş, o dönemde şiir ve inşâ’da yegâne/eşsiz bir alim olduğu belirtilmiştir.<sup>62</sup> Mu‘îdzâde, incelediğimizin eserinin mukaddimesinde, hayatını anlatırken bu özelliğini açıkça ortaya koymuş, anlatımda nesirden ziyâde nazmı tercih etmiştir.

Mu‘îdzâde’nin, ulaşabildiğimiz bilgilere göre üç oğlu vardır. Ancak sadece adları Mehmed Çelebi (994/1586) ve Ahmed Çelebi (?) olan ikisi hakkında kısıtlı bilgiler verilmiştir. Ahîzâde Mehmed Efendi (989/1581)’nin mülâzımı olan Mehmed Çelebi’nin, *mu‘îdî* mahlasıyla şiirleri ve tezkireleri vardır. Ahmed Çelebi ise, Ma‘ârif-i Cüz’iyye’de kâtipti.<sup>63</sup>

Mu‘îdzâde, Bursa’ya müderris olarak görevlendirilmeden önce, zamanın bozulduğunu, vezirlik gibi mühim işlerin ehil olmayan kişilere verilip oyuncak edildiğini, eğitim sisteminin kötüleştiğini üzülerik ifade ettikten sonra, o sırada kendisinin de yaşlandığını, gözlerinin zayıflayıp kemiklerinin güçsüzleştiğini, saçlarına ak düştüğünü, hastalıkların birbiriyle yarışırçasına yakasını bırakmadığını, bitkin ve ümitsizce dile getirmiştir. Ayrıca yaşadığı dönemde ve kendisinde meydana gelen bu kötü hallerin, *gözümün nuru* dediği ilimden kendisini uzaklaştırdığını, fasîh ve belîğ konuşmasını bozduğunu, zihnini ve dikkatini dağıttığını, ilim meclislerinden, alim ve ariflerden elde ettiği her şeyden kendisini alıkoyduğunu, bu şekilde geçen dört senenin ardından ise Bursa’ya tayin edildiğini açıkça anlatmaktadır.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> İbnü'l-‘İmâd, Mu‘îdzâde’nin edebî ilimlerdeki derinliğini şu cümle ile anlatmıştır: “ صاحب يد طولی في علوم الأدبية ” bkz. İbnü'l-‘İmâd, s. 587; Nuveyhidî, *Mu‘cem*, s. 552.

<sup>61</sup> Nikât; 1. (yazıda, resimde, sözde, harekette) herkesin anlayamadığı ince manalar. 2. İnce manalı, zarîf ve şakalı sözler.; Turfe; görülmemiş, yeni. Bkz. Devellioğlu, “*Nikât*” ve “*Turfe*” md.

<sup>62</sup> Ayrıca aynı kaynakta o dönemde Şam Kadısı olan Bistânzâde Mehmed Efendi ile aralarında geçen *mîr-i mîrân/eyalet valisi* (mülkiyede paşa ünvanını kazanan rütbelerin ikincisi) ürünüyle ilgili hasad işlemi konusunda bir tartışma da kaydedilmiştir. ‘Aṭâ’î, *Hadâîk*, II.236.

<sup>63</sup> ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Hadâîk*, II.237.

<sup>64</sup> E, 3-a, 3-b.

Müellifin az önce betimlenen hali, Bursa'dayken de düzelmemiş, hatta daha da kötüye gitmiştir. Zira kendisi bu şekilde ilimden uzak durmuş fakat tedris görevini aksatmamıştır. Böylece de ilmî faaliyetlerle zayıf da olsa bağıını koparmamıştır. Bunun yanı sıra en şerefli ve en kıymetli vakitlerini, Bursa'nın bahçelerinde dolaşıp çeşit çeşit yiyecekleri ve renk renk meyveleri bol bol yiyerek, hamamlardan hamamlara gidip yazlık-kışlık gezi yerlerinde eğlenerek israf ettiğini itiraf etmiştir. Yaşamayı için sanki olmazsa olmaz gibi gördüğü bu hallerden, yani içine düştüğü bu kör kuyudan pek kıymetli, saf, en samimi dostum ve kardeşim dediği arkadaşı Sarı Gürzzâde lakaplı Mehmed Efendi (990/1582)<sup>65</sup> sayesinde kurtulduğunu söyleyen Mu'îdzâde Efendi, bundan sonra arkadaşı ile olan samimiyetini, beraberce katıldıkları ilmî sohbet ve tartışmaları, an be an zevk alarak yaptıkları tedkîk ve tahkîkleri anlatmaya koyulmuştur.<sup>66</sup>

Mu'îdzâde daha sonra mukaddimesinde sırasıyla şunları anlatmıştır:

- Kânûnî Sultan Süleyman (973/1566)'ın vefatı,
- II. Selîm (982/1574)'in tahta çıkışı/hilâfet makamına gelişi,
- Edirne Dâru'l Hâdîs Medresesi'ne tayini,
- Sarı Gürzzâde ile aralarında geçen kırgınlık,
- Eserini yazma nedeni,
- Sarı Gürzzâde'ye gönderdiği mektup,
- Eserde takip ettiği usûl.

### 2.1.3.2. Mu'îdzâde'nin Mukaddimedede Yer Alan Şiirleri

#### ❖ **Dönemin kötü halini anlattığı şiiri**<sup>67</sup>

Şiirde müellif, izzet /değer ve kıymet sahibi olanlar ile zillet/alçaklık sahibi olanların yer değiştirdiğini, şer'î ilimler yerine şiirlere rağbet edildiğini, henüz akşam zelîl bir durumda olan pek çok şairin sabah kalktığında önemli mevkilere getirildiğini ve fazîlet sahibi kimsenin (kendisine atıf) her fırsatta, her mecliste şöyle seslendiğini vurguluyor:

“ Yitirdiler beni, bir bilseler nasıl bir genci yitirdiler ... ”

<sup>65</sup> 'Atâ'î (1045/1635), *Hadâ'ik*, II.265; Mehmed Süreyyâ (1326/1909), *Sicill-i Osmânî*, Sebîl Yay., İstanbul 1997, IV.146.

<sup>66</sup> E, 4-a, 4-b.

<sup>67</sup> E, 3-b.

## نظم

لقد جار الزمان على بنيه  
فَعُكِّسَتْ الاعزَّة والاذلة  
تري الاشعارَ في اسعار اغلى  
فقد صارت جَوَائِزُهُمْ عُقُوداً  
و كم من شاعر أمسى ذليلاً  
وايَّة نَشْدَه صُبحاً و مُسِيَّاً  
و ذي فضل ينادي في النوادي<sup>68</sup>

عليهم ضاق بالرحب البقاعُ  
و سُويِّت الاسافل واليفاع  
و علمَ الشَّرع أكسدُ ما يُباع  
و غَايَتُهَا خِمَاسُ او رِبَاعُ  
لقد أَضْحَى له أمرٌ مُطَاعُ  
غواةُ الشعر تنشد كي تُراعُوا  
أضاعوني و ائى فتى أضاعوا

نظم اخر جواب لسؤال مقدر

ولست بعاجز من شد عضدى  
ولكن قد بدى امر خطير  
لقد يروى صحيحاً عن امام  
\*(عطف على عضدى)

باشعار لبيدي و اذرى\*  
بحسبك ههنا عذرى و نذرى  
ولو لا الشعر بالعلماء يدرى

Zaman yazık etti çocuklarına  
Bütün dünya dar geldi onlara

Azizlerle zeliller dönüverdi tersine  
Alçaklarla yüksekler eşitlendi her yerde

Görürsün şiirleri en yüksek pahada  
En düşük ise şer'î ilimdi ne fayda

<sup>68</sup> İbnu'l-İmâd (1089/1679), müellifin hayatını anlatırken bu şiiri kaydetmiştir. Şiirdeki bu kelime, tahkik eden tarafından البوادي diye yazılmış, dipnot olarak ise, İbnu'l-İmâd'ın bu eserini tahkik ederken kullandığı yazma nüshaların birinde bu kelimenin النوادي şeklinde yazıldığını ve bunun tashîf olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, s. 588. Ancak Mu'îdzâde'nin incelediğimiz üç nüshasında da bu kelime النوادي şeklindedir. Bu nedenle bu kelimenin doğru yazımı kanaatimizce النوادي dir.



Mücevherler oldu ödülleri  
Dört-beş idi mısradaki hedefleri

Kaç şair ki namı yoktu yatarken  
Verildi nice makam kendisine kalkarken

Çokça şiirleri vardı sabah akşam  
Sevenlerince gönül almak için sıkça okunan

Fâzıl olan seslenirdi vadilerde  
Yitirdiler beni, bir bilseler nasıl bir genci yitirdiler...

*Varsayılan Bir Soruya Cevaben Söylenen Diğer Bir Şiir*

Ezdî ve Lebîdî'nin şiirleriyle  
Baş etmekten aciz değilim Adudî'yle

Fakat tehlikeli bir durum hasebiyle  
Özür ve uyarılarımı iletirim bu vesileyle

Sıhhatle rivayet olunur ki imamdan  
Bilineydi keşke şiir alimlerle...

❖ **Sarı Gürzzâde Lakaplı Arkadaşı eş-Şerîf Mehmed (990/1582) için yazdığı şiir<sup>69</sup>**

Müellif bu şiirinde, kendisini içinde bulunduğu kötü ruh halinden kurtaran dostunu methetmiş, ona olan bağlılığını ifade etmiştir. Ona göre arkadaşı kardeşliğe en layık, dürüst, hür ya da köle olsun herkesle dost olabilen, cömertlikte bir deniz gibi ve ilimde itibar sahibi bir kimsedir.

نظم

حقيق بالاخاء به حقيق  
وللاحياب حرًا او رقيق\*

صديق صادق صدق صديق  
لذي إال و ذي خل و صول

<sup>69</sup> E, 3-b.

له من كل علم نعتبره  
ومن كرم له بحر عميق  
اسئل خدّه دعجاء عينا  
كحول يا له قد دثيق  
الا يا واشيا لا تتعينا  
واني من صبابته افيق  
(\*يعنى سراء كانت الاحباب حرا او رقيقا)

Sözü doğru, özü doğru, dosttur hakiki  
Layıktır kardeşliğe zira o en samimi

Her an ulaşılabilen dost, arkadaş gibidir  
Hür olsun köle olsun bütün sevdiklerine

Muteber her ilimde söz sahibidir  
Cömertlik de ise bahr-i amîk gibidir

İri iri gözlü, yumuşak huyludur  
Sürmelidir zira ne kadar da hoştur

Ey dedikoducu bizi yorma  
Onun aşkıyla yanıyorum zira

❖ **Kânûnî Sultân Süleymân (973/1566) için dile getirdiği  
şiiir<sup>70</sup>**

Müellif bu şiiri Bursa'da müderris iken, Macaristan seferine/Zigetvar Kalesi'nin fethine gittiği sırada, fethin tamamlanmasından bir gün önce vefat eden Kânûnî Sultan Süleyman'nın ölüm haberini aldığı anda yazmıştır. Allah'ın kendisinden razı olması duasıyla başladığı şiirinde, o padişahken, onun koruması altında kendisinin ailecek ne kadar refah içerisinde yaşadığını ve elli yıl boyunca savaşlarda koşturarak geçirdiği ömrünün, fetihle son bulduğunu anlattıktan sonra, cennette ebedî kalması için dua ederek mısralarını sona erdirmiştir.

<sup>70</sup> Mu'îdzâde, Kânûnî Sultan Süleyman'ın Zigetvar Kalesi'nin fethi esnasında, fethin tamamlandığı günden önceki gece, yani fethi göremeden vefat ettiğini belirttikten sonra bu beyitleri yazmıştır. Bkz. E, 4-b.

## نظم

ايما سلطاننا ارضاك ريك  
فقد عشنا باموال و ولد  
الهي جازه عنا بلطفك  
باشبالي ذوي شبل فداننا  
سعى خمسين عاما في المغازي  
خصوصا قد غرا شيخا مريضا  
فراحت روحه والحصن فُتِحَ  
فادخلنا ونحن له جنود  
كما ارضى الولاة الراشدينا  
دهورا تحت حفظك مرغدينا  
باحسن ما جزيت الوالدينا  
لُيْحَمَى كلنا ذُنْياً و دينا  
و نحن على فراش راقدينا  
سكدواراً لهم حصنا حصينا  
فلاقى ختمه فتحا مبيناً  
الهي في جنانك خالدينا

Sultanım! Rabbim razı olsun senden  
Zira razıydı doğru yoldakilerden

Yaşadık çoluk çocuk, mal mülk rahatça  
Senin hıfz u himâyen altında yıllarca

İlâhî! Onu da ödüllendiriver lutfunla  
Ana-babasına verdiğinin kat kat fazlasıyla

Olsun aslan yavrularım o sultana feda  
Din u dünyamızı korumakta oldu feda

Koşturmuştu elli yıl savaşlarda  
Biz döşeklerimizde yatarken huzurla

Hassaten yaşlı ve hasta yatarken yatakta  
Zigetvar erişilmez bir kaleydi karşısında

Hakka kavuştu ruhu kalenin fethiyle  
Fevti de oldu apaçık bir fetihle

Onun askerleri olarak bizi koyuver  
İlâhî, ebedî olarak katında cennetine...

❖ **Sultan II. Selîm (982/1574)'e yazdığı şiir**<sup>71</sup>

Müellif, medh-u senâ dolu bu şiiri, Kânûnî'den sonra tahta çıkan II. Selîm'e yazmıştır. Şiirden önceki paragrafta, soylu, kültürlü, asil, birçok ilim dalında alimlerin örnek aldığı kimse *kuḍve* olan II. Selîm'in halife olmasıyla hilâfetin kalbinin, özünün her türlü saldırıdan korunduğuna değinmiştir. Şiirde II. Selîm'in ilmi, kişiliği ve ahlakı üzerinde durulmuştur. Onun hem insan hem de melek ahlakına sahip olduğu zikredilmiştir. Allah'ın II. Selîm'e birçok nimet ve lutfunun (عطاء الله) olduğu belirtilip, kimsenin Allah'ın insanlara olan nimetlerini sayamayacağını dile getirilmiştir.

نظم

|                            |                                     |
|----------------------------|-------------------------------------|
| مع خلاق الانس اخلاق الملك  | عالم عدل كريم قد ملك                |
| لم يذر سبيل الهدى الا سلك  | لم يُدَسَّ ذَيْتَهُ شَيْنُ الْهَوَا |
| من عطاء الله ماذا امكنك    | أُنظَرْنَ يَا اهل عزلي* فاعلمن      |
| ان فضل الفضل لك ام للملك   | بعد هذا فاحكمن ما شئت في            |
| إن أقله حل لي ما أجهدك**   | حاشى لله ما ارانى امدحك             |
| من*** يرم احصاءه الا هلك   | اذ عطاء الله لا احصاء له            |
| يضربوا ان السخي ما ملك**** | غير ان الناس إنهلز مهُم             |

Alim, adil, cömert bir kişi  
İnsan ahlakıyla melek ahlakına sahip bir kişi

Heva lekesi kirletmedi süsünü  
Doğru yolu tuttu görür görmez onu

Sen ey sitekâr, bak, dinle  
Allah'ın onca nimetlerinden sana düşen ne

<sup>71</sup> E, 5-a, 5-b.

Sonra dilediğin gibi ver hükmünü  
Senin mi yoksa kralın mı lutfun en büyüğü

H seni vecek değilim  
vecek olsam bile ancak, *ne bu cehalet* derim

Nimetullahı saymak ne mümkün  
Kim onları saymak isterse sonu helak bir dn

Ancak insanlar Şayet gerekirse Anlatırlar  
Cömert'i malı mülküyle...

\* (المراد من يا اهل عزل هو اهل الاعتزال من الفرق المبتدعة يعنى انظرون يا معتزلي ثم اعلمن من عطاء الله يعنى من عطاياه او من عالم صالح مسمى بعطاء الله ماذا يمكنك من الفضائل ثم كن انت الحاكم الفيصل في ان الفضل للبشر او الانس و في قوله ان فضل الفضل اشارة الى ان لا واجب على الله تعالى بل كل ما اعطاه من بفضل محض)

(عزل يا اهل عرل) ifadesinden maksat dinde yeni Şeyler icat eden/sonradan ortaya ııkıp selefeye karşı gelen fırkalardan biri olan mu'tezile taraftarlarıdır. Yani ey mu'tezilî bak/dikkat et sonra da bil ki Allah, lutuflarından sana ne (kadar) verdi, yani من عطاء الله ifadesi Şu ikisi olabilir; kendi nimetlerinden ya da 'At'ullâh (979/1571-2) diye adlandırılan Salih bir alimden, sonra sen Allah'ın insanlara olan lutfu konusunda iyi ayırt eden/adaletli bir hakim ol ve ان فضل الفضل ifadesinde Allah'ı nimet/lutuf verme konusunda herhangi bir zorlayıcının olamayacağına, aksine O'nun verdiği nimetlerin hepsinin düpedüz/saf/tamamen bir lutuftan ibaret olduğuna dair bir Őaret vardır.)

\*\* (ای حَلّ لى هذا القول = (bu sözü söylemem caizdir.

\*\*\* (استفهام فيه معنى النفى ولذا التنبي عنه)

(Olumsuzluk ifade eden sorudur. Biz buradaki من'in ism-i mevsl olduğu görüşünde yiz.)

\*\*\*\* هذا مثل يضرب في عرفنا ولذا لم يلتفت الى ما فيه بمقتضى العربية من

نوع قصور

(Bu bir atasözüdür, dolayısıyla Arapça yönüyle (dilbilgisi) kendisinde bulunan hatalar dikkate alınmaz.)

Sayfanın kenarına düşülen \* kaydına göre şiirde عطاء الله kelimesi ile iki şey kastedilmiş olabilir. Birincisi az önce değindiğimiz gibi Allah'ın II. Selîm'e (982/1574) olan ilim, güzel ahlak ve padişahlık gibi ihsanlarıdır. İkincisi ise II. Selîm'in hocası 'Aṭâ'ullâh Ahmed Efendi (979/1571-2)'ye<sup>72</sup> atıftır. Kanaatimizce II. Selîm'in böyle kıymetli bir hocaya sahip olması, kendisinin de hocası gibi, özellikle ilim ve maneviyatta yüksek bir seviyeye ulaşmasına vesile olmuştur. Kısacası II. Selîm'in sahip olduğu her şey, Allah'ın bir ikramıdır. Hocası 'Aṭâ'ullâh da bu ikramlardan (عطاء الله) biridir. Ayrıca bu kayıta mu'tezilî olup II. Selîm'i kınayan bir kimseye, II. Selîm'e verilenlerin Allah'ın bir lutfu olduğu vurgusu yapılmaktadır.

### ❖ II. Selîm'e (982/1574) yazdığı ikinci şiir<sup>73</sup>

Sözlerine başlamadan önce, bu teşebbüsünden dolayı muhatabı olan padişahın affına sığınan müellif, şiirinde kendisinin ve diğer bütün insanların, II. Selîm'in halife olmasına çok sevindiğini ve umdukları en büyük dileğe böylece kavuştuklarını dile getirmiş ve şiire hoş geldin, umduğun en yüksek mertebelere kavuşmuş olman sana mübarek olsun diyerek başlamıştır.

نظم

|                          |                                     |
|--------------------------|-------------------------------------|
| ان ترقى باقصى ما تروم    | اخيِّفا هنيئا لك هنيئا              |
| الى قرم عيِّداه القروم   | لقد سلمت تسليما سليما <sup>73</sup> |
| بان قدنا لها ذاك المروم  | ويا بشرى لذي الدنيا و بشرى          |
| رمى ما صاب ما قد رام روم | سما ما سام شام في المسامى           |

<sup>72</sup> İstanbul Rüstem Paşa Medresesi müderrisi, Aydın-Birgi kasabasında doğmuştur. Birgide bulunan 'Aṭâ'ullâh Efendi Dâru'l-Ḥadîs'inin bânisidir/kurucusudur. Bkz. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri:Teşkilat-Tarih*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 583.

<sup>73</sup> E, 5-b.

باحسن خلقه الافاق سكرى  
بصارمه لقاء الاصرمين  
فيا تعنيس بنت يا كروم  
وشارمه سيخلد فيك روم  
بمقدمك البرايا قد تنادوا  
بان فرنا باقصى ما نروم

Kutlu olsun sana ey halife!  
Ulaşman umduğun en yüksek mertebeye

Selîm'e teslim edildi selametle  
Köleleri bile efendi olan o Efendi'ye

Müjdeler olsun dünyanın sahibine  
Müjdeler olsun ki o muradı yönelttik kendisine

Yükselirken uğursuzluk yücelerde  
Umduğuna erdi o günlerde

Halk sarhoş oldu ahlakının güzelliğiyle  
Zira bu şaraptan uzak kalamadı kimse

İki yiğidin buluşması kılıcıyla  
Ebedî olacak sende oklarıyla

Gelişinle insanlar başladı seslenmeye  
Umduğumuz en büyük hedefe biz de ulaştık diye...

\*فيه ابهام لطيف لا يخفى.

(Burada kolayca anlaşılabilir bir incelik ( سليمان kelimesi II. Selîm'in ismine atfen kullanılmış olması) vardır.)

#### ❖ Kendisine yazdığı şiir<sup>74</sup>

Şiirden hemen önce zikredildiğine göre, II. Selîm (982/1574) tahta geçince zamanın kötü halleri artık düzelmeye başlamıştır. Zira halifelik makamının eğilip bükülen direkleri ve zayıflayan rükünleri

<sup>74</sup> E, 6-a.

sağlamlaşmış, her iş ehline iade edilmiş, kaybedilen güzelliklere tekrar ulaşılmıştır. Bu ortamı bizzat yaşayarak geçimin rahatladığını, her yere sükûnetin yayıldığını, huzur ve ferahın çoğaldığını gözlemleyen müellif, kendisine, muradına ancak sabrederek ulaşabileceğini hatırlatan ve özetle sabrın her şeyin ilacı ve anahtarı olduğunu anlatan şu şiir ile seslenmiştir:

### نظم

فلا تضجر ايا خيلى على قل ولا كثر\* ويا تغتم يا مثلي على ربح ولا خسر  
فان الدهر لا يبقى على عسر ولا يسر فكم شاهدت من فزت باعتاق من الاسر  
وكم ادركت ادراكا\* وانصاجا من البسر ونل\*\*\* بالصبر يا صاحي\*\*\*\*الى  
رمت بالاسر  
فان الصبر مفتاح لما لم يات بالقسر

Dostum! Aza çoğa bakıp da sıkılma  
Kâra zarara dalıp da tasalanma

Zaman sabit kalmaz kolaylık ya da zorlukta  
Esaretten kurtulan niceleri gördüm zira

Ve gördüm hamken olgunlaşan birçok  
Dostum, sen de gayretle er umduğuna hurma

Zira sabır anahtarıdır ulaşılamayanın zorla  
E'de bu kelime karışık olduğu için üzerine tekrar yazılıp beyan  
(denmiş..) \*

\*\*قوله ادراكا منصوب على انه مفعول به لا على انه مصدر و مفعول مطلق تأمل  
(H'de bu kelime yok)

(ادراكا kelimesi masdar veya mef'ûlu mutlak olduğu için değil,  
mef'ûlun bih olduğu için mansubtur.)

Burası H'de ونلنا بصبر şeklinde, ancak anlam bakımından E ve  
D'dekin daha) \*\*\* doğru olduğu düşünülebilir.)



bkz. E, 6-a; diğerlerinde bu (فوله يا صاحى مرخسم يا صاحى \*\*\*\*)

(kayıt yok.)

### ❖ Bursa için yazdığı şiir<sup>75</sup>

Müellif, yukarıda kendisine tavsiye ettiği sabrın sonunda muradı olan Edirne'ye (Edirne Dârü'l-Ĥadîs Pâyeliği) tayin edildiği müjdesini almıştır. Bu vesile ile Bursa'dan ayrılışı esnasında Bursa'nın ve Bursa insanının bazı güzel vasıflarını bu şiiriyle anlatmıştır. Müellifin ilk beyiti ile Bursa'da üç sene kaldığını ifade ettiği bu şiire göre Bursa yaşanılabilir en güzel şehirdir. Orada kötü ve endişeli hiçbir gün ya da hiçbir gece geçirmek mümkün değildir. Zira insanları güzel ahlaklı, ilme ve alime herkesten çok saygılı kimselerdir. Bu nedenle müellife göre; şayet bütün şehirler peygamber çocukları olsaydı, Bursa onlar için olabilecek en güzel gelin olurdu.

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| على نعما بلا هم و بوسا     | لبئنا ثلث تسع في بروسا    |
| ولم نصبح بها يوما عبوسا    | وما بتنا بها ليلا عماسا   |
| فلم نصحب بها شخصا شموسا    | اهاليها كرام الناس خلقا   |
| ولم نر فيهم خبثا عموسا     | وصادفنا هم احلى مقالا     |
| وبالوجه المدامة والمكوسا   | كفانا باصطحابهم اصطباحا   |
| وما النسوان الا عيظموسا    | وما ذكر انهم الاتمام      |
| لاهل العلم راسا او مسوسا   | رأيناهم اشد الناس حبا     |
| هم من جودهم جودا عجوسا     | وكننا مطرنا من عطايا      |
| لقاء الحضر في البحرين موسا | بحاث العلم في الطلاب يحكى |
| لكانت هذه فيهم عروسا       | فلو كان البلاد بنى انبياء |
| ومن جور وطيبهم نفوسا       | اعدهم يا الهى من شرور     |
| لبئنا ثلث تسع في بروسا     | كانا ما لبئنا غير يوم     |

<sup>75</sup> E, 6-b, 7-a.

Üç yıl kaldık Bursa'da  
Dertsiz, tasasız bol bol rızıkla

Hiç bir gece uyumadık asık suratla  
Hiç bir sabah uyanmadık çatık kaşlarla

İnsanların önderiydi ahlaken halkı  
Kimse ile arkadaş olmadık inatçı

Hep tatlı tatlı söz ettik onlarla  
Başboş, cahil kimse görmedik asla

Dostluklarıyla sabahlamak kafiydi bize  
Bakmak sarhoş eden güzel yüzlerine

Erkekleri yakışıklı idi  
Kadınlarıysa sanki birer huriydi

İnsanların en sevecenleri onlardı  
İlim ehlini sevip sayarlardı

Nimetleri yağdırıldı bol bol bize  
Cömertlikte sağnak yağmurdular neredeyse

Peygamber oğulları olsa şehirler  
Bu şehri içlerinde damat addederler

İlâhî! Tüm kötülüklerden koru onları  
Çıkar kirleri, arındır ruhlarını

Sanki bir yıl bile kalmadık orada  
Sadece üç yıl yaşadık Bursa'da

❖ **Edirne'ye dönüş sevincine dair yazdığı şiiri**<sup>76</sup>

Müellif, özlemini çektiği, insanları halîm selîm olan, çocuklarının bir kısmının doğum yeri ve ailesinin en sevdiği şehre,<sup>77</sup> Edirne'ye giderken gönlünden süzülüp kalemine dökülen hisleri, bizlere bu şiiriyle arz etmiştir.

شعر

|                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| بركب بالطعائن ينحدرن    | ظعنًا من بروسه الى ادرنه  |
| الى الخيرات طرًا يبتدرن | وهل هي بلدة من كن فيها    |
| ولا السؤال فيها ينتهرن  | فما فيها يتيم ذاق قهرا    |
| فما فيها قلوب ينكسرن    | لاهل العلم فيها حسن حال   |
| الى جنات عدن قد يشرن    | وجنات بها من كل نوع       |
| شباب في جنان ينتشرن     | واشجار الثمار بلبس خضر    |
| بكأس من معين قد يدرن    | كذا الناعور فيها حين يسقى |
| كانهار بها لا ينكدرن    | وانهار لها عذب فرات       |
| كامطار عليها ينهمرن     | وقطرات الندى من كل قطر    |
| منوقادية لا يحتكرن      | ولو قطانها* جمعاء جيلا    |
| فصيرهم كتحل ينقعرن**    | الهى من يسمها سوم سوء     |
| اليها بالطعائن ينحدرن   | هلموا من يرم ادغاد عيش    |

Bursa'dan Edirne'ye çıktık yola  
Develere binerek gözyaşlarıyla

İşte o şehirdir kendisinde gizlenen  
Hep beraber iyilikte yarış edenlerin

Kahrı çeken bir yetim yoktur orada  
Çileden çıkaran sorular yok arasan da

<sup>76</sup> E, 7-a, 7-b.

<sup>77</sup> E, 7-a.

İlim ehli için doludur güzel haller  
Asla bulunmaz ki kırılan kalpler

Çeşit çeşit bahçelerle bezenmiş  
Sanki 'Adn Cennetleri'ne benzemiş

Ağaçlar yeşilleri giyermiş  
Gençler yeşilliklerde gezermiş

Sularken bahçeleri su değirmenleri  
Kaynağından dolaştırır su taslarını

Nehirler hem tatlı hem akıcı  
Sanki onlar hiç bulanmaz pek arı

Her taraftan akardı çiğ taneleri  
Sağanak yağmurlar örterdi üzerini

İlâhî! Kim onu kötülükle anarsa  
Onları dönüştürüver dibe çökmüş arılara

Hadi kim yaşam ferahlığı ararsa  
Kayıp gitsin oraya kervanlarla

(Lafız ve anlam bakımından سَكَنَها kelimesi gibidir.)

\*مثل سكنها لفظا ومعنا

(Bu kelime D'de يتقعرن şeklinde.) \*\*

❖ Sarı Gürzzâde (990/1582) ile atışırken söylediği şiir<sup>78</sup>

نظم

|                         |                          |
|-------------------------|--------------------------|
| رسلك يا خل فلا تقتحم    | في أمير قبل ان تحضر لِم* |
| انت في قوم جفاة عندهم   | ای حنت حانت من لم يُلم   |
| هم جواسيس يحبسون العيوب | هم عماء كلهم عن عيبهم    |

<sup>78</sup> E, 8-a.

حينما يأمر لهم بالصوم صم  
بيد ان الحب يعمى او يصم

ان مولا هم كان يأمر لهم  
حاش لله لا اظن السوء فيك

Ağır ol dostum, sataşma  
Ölüm gelmeden hiçbir durumda

Sen ki içindesin zalim bir kavmin  
Yani acımasız günahkar bir kavmin

Onlar ayıpları gizleyen casusturlar  
Onlar kendi ayıplarına karşı âmâdırlar

Emrediyor sanki efendileri onlara  
*Tut* diye oruç tutmaları emrolunca

Sende kötülüğün olduğunu sanmam hâşâ  
Ne var ki sevgi ya sağır eder ya da âmâ

\*يعني قبل تحضر الميتة (Yani ölüm gelmeden önce)

❖ **Sarı Gürzzâde (990/1582) ile atışırken söylediği**  
ikinci şiir<sup>79</sup>

شعر

تروا ما لم تروا والناس ناس  
حديث السن فضلا لا يقاس  
فلم يمرر بعينيه نعاس  
مبانيه سماع او قياس  
وعدتها خماس او سداس  
محافله رباع او خماس  
كانهم العمائم واللباس

هلموا معشر الاخوان طرا  
فتى قد نال مولى الموالى  
كان قد كحلت بالعلم طفلا  
له في كل يوم بحث علم  
مسائله تجدد كل يوم  
وارباب الثمانية العلى في  
ترى الشباح منهم لا جواب

<sup>79</sup> E, 8-a.

لقد خرجوا كاطفال التهيجي      وقد دخلوا عليه وهم اناس  
يكاد الناس لم يردد جوابا      له لولا التحية والعطاس  
ففي التدقيق عين ابن العطاء\*      وفي الاداب فضل او اياس  
الهي\*\* فليعد من عين كل      من الحساد هم جن و ناس

Kardeşler topluluğu! Hep beraber gelin,  
Görün insanlık tarihinde görülmeyeni

Bir genç ki efendilerin efendisinden aldı  
Kıyas edilemeyecek bir lutfu küçücük yaşında

Daha çocukken ilim sürmesi çekilen  
O gözlerine uyşukluk gelmedi bi bilsen

Günleri ilim sohbetleriyle geçirdi  
Delili ya kıyas yahut simâ' idi

Her gün yeni yeni konular dilindeydi  
Sayıları beş hatta altı idi

Büyükler, o yüce efendiler  
Kervanında sıraya girdiler

Cevap vermeyen ruh gibiydiler  
Giysi ve sarıktan ibarettiler

Hecelemeye başlayan çocuk gibi çıktılar  
Koca koca insanlar olarak gelen adamlar

Sanki kimse cevap veremiyordu ona  
Haşırıkla selam olmasa ses çıkmazdı yanında

İbn-i 'Aţâ'nın gözü gibiydi araştırmalarda  
Façl ya da İyâs gibiydi edebiyatta

İlâhî! Koru onu her türlü gözden  
Hem ins ve cinnin hasedinden

\*هو صاحب الكتاب المسمى بحكم ابن عطاء المشهور في انواع العلوم

الحكمية الحكمة (O İbn-i 'Aṭâ' diye adlandırılan kitabın müellifidir ki hikemî ilimlerin birçok çeşidinde tanınan biridir.)

\*الهي ليس بمنادى بحذف حرف النداء كما هو الكثير استعمالا والا لقليل

على صيغة امر الحاضر بل هو على ظاهره بغير حذف تأمل

(هي kullanımı çok yaygın olan nidâ' harfi kaldırılmış bir münada değildir, şayet öyle olsaydı emr-i hâḍır kalıbıyla beraber söylenirdi, dolayısıyla herhangi bir hazf/kesinti olmaksızın o direk görüldüğü gibidir, düşün.)

### 2.1.3.3. Müellifin İsimlendirilmesi Meselesi

Bu ara başlık altında müellifin ismine dair kaynaklarımızda yer alan bilgileri sıralayıp, künyesini tam olarak tespit etmeye çalışacağız. Bunun için öncelikle incelediğimiz eserin mukaddimesinde müellifin kendisini nasıl isimlendirdiğini belirteceğiz, daha sonra ise diğer kaynaklardaki isimleri zikredeceğiz.

|                      |   |
|----------------------|---|
| <i>Müellif;</i>      | Muḥammed İbnu'l-Mu'îd ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'aşî                              |
| <i>Ahmed Çelebi;</i> | ed-Dâ'î bi'l-Ġadâti ve'l-'Aşiyi Muḥammed b. el-Mu'îd el-Ķâdirî el-Bektûtî el-Mer'aşî, |
| 'Aṭâ'î;              | Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz,  |
| <i>İbnu'l-'Imâd</i>  | Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz el-muştehir bi Mu'îdzâde,                                   |
| <i>Ġazzî;</i>        | Muḥammed eş-şehîr bi İbni'l-Mu'îd el-Mer'aşî el-Ḥanefî,                               |
| <i>Murâdî;</i>       | Muḥammed el-Mer'aşî İbnu'l-Mu'îd er-Rûmî,   |
| Mehmed Süreyyâ;      | Meḥmed/Muḥammed Efendi (Sa'îd-Zâde) <sup>80</sup>                                     |
| <i>Nuveyhiḍ;</i>     | Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz el-ma'rûf bi Mu'îdzâde,                                     |
| <i>Demir;</i>        | Mu'îdzâde Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz Ḥabîb el-Bektûtî el-Mer'aşî el-Ḥanefî el-Ķâdirî.  |

<sup>80</sup> Mehmed Süreyyâ (1326/1909), *Sicill-i Osmânî*, IV.144.

Görüldüğü gibi bu isimlerde temel bir zıtlık bulunmamaktadır. Sadece sıfatlarda farklılaşma söz konusudur. Kanaatimizce her alim, kendi araştırmasına göre müellifin öne çıkan yönünü gösteren sıfatları, müellifin künyesine taşımıştır ki bu gayet doğal bir tercihtir. Ancak müellifin isimlendirmesinde *ed-DulḲâdirî* şeklinde geçen kelime<sup>81</sup> *Ahmed Çelebi* (?) ve *Demir*'in (1418/1997) isimlendirmesinde *el-Ḳâdirî* şeklindeki diğer alimlerinkinde hiç yer almamaktadır. Bu iki alimin bu kelimeyi, müellifin tasavvufî yönünü göstermek için kullandığı düşünülebilir. Ancak müellifin hayatı ile ilgili üzerinde çalıştığımız kaynaklarda onun tasavvufî kimliği hakkında yeteri kadar bilgi verilmemesi, sadece “levâzim-i ṭarîki i’ dâd eyledi”, “Osmanlı âlim ve velîlerinden” ve “tasavvufta bilgi sâhibi olduktan sonra” ifadelerinin zikredilmesi, bize bu iki alimin bu kelimeyi, müellifin eserindeki künyeden hatalı bir şekilde aldığını düşündürmektedir. Bu noktada şu soru akla gelebilir: “Belki de bu iki alim müellifin başka yerde net bir şekilde belirtilmeyen ancak kendi birikimleri ile bilgisine ulaştıkları tasavvufî eğilimini açıklamak için bu kelimeyi kullanmıştır. Bu nasıl açıklanabilir?” Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: *Ahmed Çelebi*, müellifin vefatıyla boşalan Kudüs Kadılığı’na atandığında, müellifin kitaplarının arkasında imzalarını gördüğünü ifade etmiştir.<sup>82</sup> Müellifin ulaşabildiğimiz eserinin üç nüshasında da bu kelime aynı şekildeyse, her ne kadar diğer eserlerini görmemiş olsak da, sadece bu üç nüshaya dayanarak bile Ahmed Çelebi’nin (?) “söz konusu imzaları” hatalı aktardığı kanaatine varmak, somut bir delile (yazma nüshalardaki kayıta) dayanması açısından bu sorudaki düşünceden/endişeden daha tutarlı ve elle tutulur olacaktır.

*Demir*'e (1418/1997) gelince, kendisi zaten çalışmasında müellifin eserinin Hacı Mahmud Efendi Nüshası'nı incelemiştir. Hatta müellifin eserinde kendi ismini nasıl zikrettiğini de yazmıştır.<sup>83</sup> Ancak bu isimdeki الدلقادري kelimesine dair herhangi bir açıklama yapmaksızın, kendi isimlendirmesine القادري ibaresini koymuştur. Kanaatimizce *Demir*, müellifin hayatını araştırırken kaynak olarak kullandığı ‘Aṭâ’î’nin eserindeki Ahmed Çelebi’nin yukarıda zikredilen sözlerini daha çok dikkate almış ve bu nedenle kendisi de isimlendirmesinde القادري ibaresini kullanmıştır. Durum böyle ise, *Demir*'in bu noktada yanılığa düştüğü fikri, bizce daha makul görünmektedir. Ayrıca

<sup>81</sup> Açıklama: Eserin incelenen üç nüshasında da bu kelime aynı şekildedir.

<sup>82</sup> ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’iḳ*, II.236. Bkz. s. 23.

<sup>83</sup> *Demir*, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 292.



yukarıdaki soruda dile getirilen endişenin Demir için geçerli olamayacağı açıktır. Zira kendisi yararlandığı bütün kaynakları çalışmasında kaydetmiştir. Bu konuda başka bir bilgi kaynağının var olma ihtimalini ve onu belirtmeme ihtimalini ise çalışmasındaki bilgi aktarma/bilgiye dayanarak yorum yapma metoduyla bağdaştırmamız mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu konuda vardığımız *her iki alimin bu kelimeyi, müellifin eserindeki künyeden hatalı bir şekilde aldığı* kanaati, akla gelen diğer ihtimallerden daha güçlü durmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler ve tartışmalar ışığında hem müellifin öne çıkan özelliklerinin herhangi birini dışarıda bırakmamak, hem de sağlam delillere dayanan bir isimlendirme yapmak amacıyla kanaatimizde oluşan isim şu şekildedir:

“İbnu’l-Mu‘îd Muḥammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî el-Ḥanefî el-muştehir bi Mu‘îdzâde”

#### 2.1.3.4.Eserleri

1. *Naḳlu’s-Sifâr: Muḥâkemât beyne Tefsîri’l-Kâḏî ve’l-Keşşâf*,<sup>84</sup>
2. *Ḥâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Kâḏî fî Evveli Sûreti’l-En‘âm*<sup>85</sup>
3. *Ta’lîka ‘ale’l-Hidâye li’l-Mergînânî*,<sup>86</sup>
4. *Ta’lîka ‘alâ Miftâḥı’l-Ulûm li’s-Sekkâkî*.<sup>87</sup>

#### 2.2.NÜSHALARIN TANITIMI

Müellifin çalışma kapsamına aldığımız eserinin ulaşabildiğimiz üç adet yazma nüshasını tedkik edeceğiz. Eserin içeriğine değinmeden önce kısaca bu üç nüsha hakkında tanıtıcı bilgiler vermek istiyoruz. (Nüshalar, Süleymaniye Kütüphanesindeki buldukları koleksiyonların ismi ile zikredilecektir.)

<sup>84</sup> ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’iḳ*, II.236; ‘Abdullâh Muḥammed el-Ḥabeşî (?), *Câmi’u’s-Şurûḥ ve’l-Ḥavâşî: Mu‘cemun Şâmilun li Esmâi’l-Kutubi’l-Meşrûḥati fî’t-Turâşî’l-İslâmî*, el-Mu‘cemu’s-Şekâfi Yay., Ebûzabî 2004, III.1461.

<sup>85</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 290.

<sup>86</sup> ‘Aṭâ’î, *Ḥadâ’iḳ*, II.236.

<sup>87</sup> Ayrıca risalelerinin olduğu da sadece رسائل kelimesiyle açıklanmıştır. Bkz. ‘Aṭâ’î, *Ḥadâ’iḳ*, II.236.

### 2.2.1.Damad İbrahim Paşa Nüshası

Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu'nda 00638-001 numarada *Naḳlu's-Sifâr* adıyla kayıtlıdır. Nohudî-sarı renkli, yer yer güve yenikleri bulunan 41 varaktan oluşan nüsha, 202x133, 142x70mm ebatında olup, her sayfada 19 satır içermektedir. Sayfalar cetvelsizdir. Talik yazı ile kaleme alınan eser, mikleblidir ve kırmızı meşin cilt ile kaplanmıştır. Oldukça geniş bırakılan kenar boşluklarında az da olsa hâşiyeler yer almaktadır.

Eserin zahriyyesinde bulunan *İstinsâh/Ketebe Kaydı*'na<sup>88</sup> göre nüshanın baş kısımları Mu'îdzâde'nin mukaddimedede kendisinden bolca bahsettiği Sarı Gürzzâde (990/1582)'nin el yazısı ile yazılmıştır. Ayrıca burada müellifin eseri Edirne'de Dâru'l-Hadîs Medresesi müderrisi iken (974/1566-980/1572) yazdığı da kayıtlıdır. Bu bilgilere dayanarak bu nüshanın 974-990 tarihleri arasında/en erken hicrî 974'te, en geç ise Sarı Gürzzâde'nin vefat tarihi olan hicrî 990'da kaleme alındığı söylenebilir. Bu bilgilere ilaveten D nüshasının bulunduğu mecmû'adaki son risalenin bitiminde yer alan ferağ kaydında eserin yazımının 988'de tamamlandığı not edilmiştir.

Eserin bir kısmının müellifin en samimi arkadaşının hattıyla yazılı olması ve bu nüshanın elimizdeki nüshalar arasında istinsah/yazım tarihinin en eski olması nedeniyle çalışmamızda bu nüshayı esas alacağız.

### 2.2.2.Es'ad Efendi Nüshası

Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Koleksiyonu'nda 00513-001 numarada *Ta'lika 'alâ Mevâḍi'i'l-Ḥilâf beyne'z-Zemaḥşeri ve'l-Beyḍâvi* adıyla kayıtlıdır. 2-38 varaktan oluşan nüsha 251x170 ebatında olup, sağlam, koyu kahve renkli deri bir ciltle kaplanmıştır. Orta kalınlıkta, sağlam ve nohudî renkli sayfalar 21 satır şeklinde düzenlenmiş, geniş bırakılan kenar boşluklarına yer yer hâşiyeler eklenmiştir. Nesih yazı tarzıyla ve siyah mürekkep kullanılarak kaleme alınan metnin kimi yerlerinde kırmızı mürekkep de

---

<sup>88</sup> Bu bölümde yazmanın istinsâh tarihi, müntensihi, istinsâh yeri kaydedilir. Bazı yazmalarda bu bölümde müellif adı ve kitap adı, telif tarihi de verilir. Müstensih adından önce "el-faḳîr" "el-haḳîr" gibi tevazu sıfatları da kullanılır. Bkz. Dursun Kaya, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), 05.02.2012.

kullanılmıştır. Tam nüsha olan bu yazma, zahriyyesinde *Hâşiyetu Nakli's-Sifâr 'alâ Dîbâceti Kâği el-Beydâvî* olarak adlandırılmıştır.

Nüşanın zahriyyesinde Kemâl Paşazâde (940/1534)'nin (İbn Kemâl Paşa) *Tabakâtu'l-Fukahâ*'sı, secde ayetlerini sayan bir şiir, dört mezhebe göre yenmesi helal ve haram olan bazı hayvanların listesi, kısaca Mu'îdzâde'nin hayatı (kırmızı mürekkeple yazılı) ve eserin fihristi mevcuttur. Müstensihi, Sahhâflar Şeyhi Zâdesi Mehmed Es'ad Efendi (1264/1848)'dir.<sup>89</sup> Eseri 1258/1842-3 tarihinde istinsâh ettiğini kaydeden Es'ad Efendi (1264/1848), kendisini en-Neķib Mehmed Es'ad olarak belirtmiştir.<sup>90</sup>

### 2.2.3.Hacı Mahmud Efendi Nüşası

Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 316. numarada *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha* adıyla kayıtlıdır. 210x142, 148x75 mm. boyutunda sağlam, miklebsiz, koyu kahve meşin/deri ile kaplanmış bir cilttedir. Orta kalınlıkta, sağlam, nohudî renkli, aharlı ve filigransız 38 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 17 satır vardır ve cetvelsizdir. Oldukça geniş olan kenar boşluklarında yer yer hâşiyeler/ta'likâlar/açıklamalar bulunmaktadır. Orta kalınlıkta bir uçla siyah mürekkeple kaleme alınan metin, talik hattı ile yazılmıştır. Ancak bazı kelimeler (besmele, خاتمة جلیلة، نظم، وبعد، gibi...) ve ayetler kırmızı mürekkeple ile yazılmıştır. Genellikle nakil cümlelerinin üzeri kırmızı mürekkeple çizilerek belirli hale getirilmiştir. Varak 11a'da müellifin isminin yer aldığı bu eser, zahriyyede رسالة متعلقة بالتفسير للمولى معيد زاده şeklinde adlandırılmıştır. Son varakta (38-b) bulunan, sayfanın karşı sayfaya bağlantısını gösteren الاطاعة kelimesinden eksik olduğu anlaşılan bu nüshaya, dönemin ünlü şairlerinden birkaçının şiirleri eklenmiştir. Eserin yazım tarihine dair herhangi bir not düşülmüştür.

### 2.2.4.Risâlenin İsimlendirilmesi Meselesi

Bu başlık altında, ulaşabildiğimiz bibliyografik kaynaklar ile müellifin hayatıyla ilgili kaynaklar ve risalenin incelediğimiz üç

<sup>89</sup> Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Es'ad Efendi (1264/1848), *Vak'a-Nüvis Es'ad Efendi Tarihi:(Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlaveleriyle)*, haz.: Ziya Yılmaz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.

<sup>90</sup> 1258 tarihinde Nakîbu'l-Eşrâf olduğu kaynaklarımızda da geçmektedir. Es'ad Efendi, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. XLIV.

nüshası çerçevesinde, Mu‘îdzâde’nin bu eserinin isminin ne olduğunu ve bu eserin gerçekten Mu‘îdzâde’ye ait olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Damad İbrahim Paşa nüshasının zahriyyesinde<sup>91</sup> şöyle bir not düşülmüştür: “Mu‘îdzâde diye meşhur olan el-Merhûm Muḥammed’in risâlesidir. Bunu Edirne’de Dâru’l-Hadîs’te müderris iken yazmıştır. Risalenin baş kısımları el-Merhûm el-Fâdııl Sarı Gürzzâde’nin hattı ile yazılmıştır. Allah her ikisini de affıyla kuşatsın.”<sup>92</sup>

İncelenen üç nüsha ile diğer bazı kaynaklarda eserin ismi ile ilgili şu ifadeler zikredilmektedir:

#### D Nüshası:

نقل السفار وهي رسالة بمعيدزاده علق فيها على مواضع الخلاف بين

الرمخشري والبيضاوي<sup>93</sup>

“*Naḳlu’s-Sifâr*, Mu‘îdzâde’nin risâlesidir, onda Zemaḥşerî ile Beyḍâvî’nin ihtilaf ettiği konuları kaydetmiştir.”

#### H Nüshası:

رسالة متعلقة بالتفسير للمولى معيدزاده<sup>94</sup>

“Tefsirle alakalı Mu‘îdzâde’ye ait bir risâle.”

#### E Nüshası:

حاشية نقل السفار على ديباجة قاضي البيضاوي

معيد زاده نك تحريدر<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Sözlükte, kağıdın arka tarafına yazılan yazı, şerh anlamındadır. Bkz.: Devellioğlu, *Lugat*, s. 1359. Terim olarak ise; bazı yazmaların iç kapağı durumunda olan sayfadır. Yaprağın (1a) yüzüdür. Daha ziyade tezhipli olan iç kapak için bu deyim kullanılır. Burada kitap adı, müellifin adı ve bazen de eserin kimin adına yazılmış olduğu kaydedilir. Zahriyye her yazmada yoktur. Bkz. Dursun Kaya, Niyazi Ünver *Yazma Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), 05.02.2012.

<sup>92</sup> İbnu’l-Mu‘îd (Mu‘îdzâde) Muḥammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî (983/1575), *Naḳlu’s-Sifâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu no: 00638-001 (tam nüsha), 1-a (zahriyye).

<sup>93</sup> D, 1-a (zahriyye).

<sup>94</sup> İbnu’l-Mu‘îd (Mu‘îdzâde) Muḥammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî (983/1575), *Tefsîru Sûreti’l-Fâtiḥa*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu no: 316 (49/Hücurât 7. ayetine dair değerlendirmelerin yarısına kadar), 1-a (zahriyye).

<sup>95</sup> E, 2-a (zahriyye). Aynı ifade eserin 2-b sayfasında (metnin başladığı ilk sayfa) üst sağ köşeye de kaydedilmiştir.

“Beydâvî”nin dîbâcesine *Naḳlu’s-Sifâr* hâşiyesi”

“Mu’îdzâde”nin tahrîridir.”

Aynı eserin fihrist kısmında ise risalenin adı sadece حاشية على ديباجة قاضى البيضاوى “Beydâvî”nin dîbâcesine hâşiyeye” şeklinde kaydedilmiştir.

Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 316’da *Tefsîru Sûreti’l-Fâtiha* şeklinde; Esad Efendi Koleksiyonu 513-001’de *Ta’lîka ‘alâ Mevâḍi’i’l-Ḥılâf beyne’z-Zemaḥşeri ve’l-Beydâvî* şeklinde; Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu 638-001 de ise *Naḳlu’s-Sifâr* şeklinde kaydedilmiştir.

Osmanlı Müfessirleri adlı çalışmasında Ziya Demir (1418/1997) bu kitabı fâtihâ sûresinin kısmî tefsiri olarak nitelendirmiş ve adını *Tefsîru Sûreti’l- Fâtiha* olarak not etmiştir. Ayrıca müellifin eserlerini sayarken *Ta’lîka ‘alâ Ba’ḍi’l-Mevâḍi’ mine’t-Tefâsîr=Muhâkemât beyne’l-Mevâḍi’i’l-Ḥılâf* (Ba’ḍi’l-Mevâḍi’i’l-Ḥılâf daha doğru olabilir) *beyne’l-Kâḍi ve Şâhbi’l-Keşşâf* adlı bir risaleden bahsetmiştir.<sup>96</sup> Yaptığımız araştırmalara ve yukarıda zikrettiğimiz benzer isimli yazmaların isim ve muhtevasına göre Demir’in (1418/1997) ayrı iki eser olarak belirttiği bu risalelerin esasen aynı risale olduklarını söyleyebiliriz. Zira incelenen *Tefsîru Sûreti’l-Fâtiha* tasnif isimli H’de kayıtlı nüsha ile *Naḳlu’s-Sifâr* ismiyle D’de kayıtlı olan ve *Ta’lîka ‘alâ Mevâḍi’i’l Ḥılâf beyne’z-Zemaḥşeri ve’l-Beydâvî* ismiyle E’de kayıtlı olan nüshaların metinleri, birkaç farklılık dışında birbirleriyle uyuşmaktadır.<sup>97</sup>

Mu’îdzâde ise eserini *Naḳlu’s-Sifâr* diye isimlendirdiğini mukaddimesinin sonunda şu cümle ile belirtmektedir:

“فلما صادف اتمام الاسفار ادنة الاسفار اسميتها نقل السفار”

Eserin ismi hakkında yukarıda yer verdiğimiz bilgilerle, eserin içinde bizzat yer alan “ومن المواضع التي خالف فيها البيضاوى الزمخشري”

<sup>96</sup> Demir (1418/1997), *Osmanlı Müfessirleri*, s. 290-291.

<sup>97</sup> Ayrıca Demir, *Tefsîru Sûreti’l- Fâtiha* tasnif isimli eserin sonunun eksik olduğunu tespit ederek devamının olduğunu eserin son sayfasındaki, sayfanın karşı sayfaya bağlantısını gösteren الاطاعة kelimesinden anlaşıldığını belirtmiştir. Bkz. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 291. Biz de incelediğimiz üç nüshanın, aynı risalenin örnekleri olduğu tespitimizden hareketle, Demir’in bu kanaatini desteklediğimizi ve tamamladığımızı ifade etmeliyiz.

ifadeleri, metnin içeriği bölümünde de Mu‘îdzâde’nin detaylı bir şekilde açıkladığı ihtilaf konuları ve tabî ki eserin ismine dair mukaddimede yer alan müellifin kendi cümlesini dikkate aldığımızda eserin isminin *Naḳlu’s-Sifâr* olduğu kanaatine varmaktayız. Bu noktada D nüshasındaki isimlendirme ile müellifin isimlendirmesi ve nihayetinde bizim kanaatimizdeki isimlendirmenin örtüştüğünü söyleyebiliriz. D’de zikredilen isim ise, eserin konusunu belirtmek açısından daha açıklayıcı ve net bir isimdir.

Eserin Esad Efendi Koleksiyonu 516’daki nüshasına ta‘lîḳa adının verilmiş olması, D nüshasının fihristinde, eser ile ilgili yapılan kısa açıklamada *علق على* kelimesi ile ihtilaf konularının *kaydedildiğinin* belirtilmesi, bunlarla beraber ta‘lîḳa teriminin sözlük ve terim anlamı ile ilgili verdiğimiz bilgiler (özellikle de Makdisi’nin ta‘lîḳa için rapor, tutanak anlamlarını vermesi gibi) birlikte düşünülürse, ta‘lîḳa’nın şerh ve hâşiye gibi başlı başına bir telif türü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>98</sup> Yine E nüshasındaki fihristte eserin isminin hâşiye şeklinde geçmesi, o dönemde hâşiye ile ta‘lîḳa kelimelerinin eş/yakın anlamlı olarak kullanıldığına bir delil olabilir.

---

<sup>98</sup> Ayrıca Makdisi, “ta‘lîḳa olarak tanımlanan pek çok eserin adında “ta‘lîḳa” teriminin yer almadığını, çünkü onun esasında yapısı itibariyle kısmen orjinallik taşıyan bir çalışma” olduğunu ve “onun metodunun (tarîka) kişisel” olduğunu belirtmiştir. Bkz. Makdisi, *Orta Çağda Yüksek Öğretim*, s. 191. Bunun vardığımız kanaatin doğruluğuna bir destek niteliğinde olduğunu ifade etmek istiyoruz. Makdisi’nin bu görüşündeki “kısmen orjinallik” atfını anlamakta güçlük çekiyoruz. Öyle zannediyoruz ki metod/tarîka olarak orijinal fakat muhteva olarak tamamen orijinal değil, hatta oldukça benzer anlamındadır. Fakat biz biliyoruz ki bir eserde, yazarın kendinden önceki alimlerin sözlerine yer vermiş olması ve buna binaen değerlendirmelerde bulunması, bir takım kanaatlere varması, zaman zaman bu alimlere itiraz etmesi, zaman zaman sadece birinin veya birkaçının fikrini benimsemesi, zaman zaman ise onları, kendi yaptığı beyin fırtınası sonucu tamamen desteklemesi ve aynı kanaate varmış olması (Osmanlı ilim geleneğinde, yazarın kendinden önceki alimin metnini verip, onu açarak kendi metnini de aynı sayfaya kaydetme usûlü (şerh, hâşiye... gibi) ve günümüzde dahi her araştırmacının bir şekilde kendinden önceki araştırmacılardan alıntı veya onlara atıf yapması da göz önünde bulundurulduğunda) oldukça doğaldır, hatta kaçınılmazdır. Çünkü ilim bir birikimdir. Dolayısıyla Makdisi’nin bu atfının okuyucuya belki de yazarın kastetmediği! yanlış anlamları düşündürebileceğini belirtmek istiyoruz.

## 2.3.NAKLU’S-SİFÂR’IN METODU VE MUHTEVASI

### 2.3.1.Naklu’s-Sifâr’ın Metodu

Mu‘îdzâde (983/1575), eserine hamdele ve salvele ile başlayan, kendisinin eğitim hayatının başından metni tamamladığı ana kadar ki hayat serüvenini içeren 11 varaklık uzun bir mukaddime/önsöz ile giriş yapmıştır. Burada bizlere adeta otobiyografisini sunan müellif, eserin tamamında göze çarpan ancak mukaddimedede zirveye ulaştığını gözlemlediğimiz, kendisinin Arap dilinde mahir birisi olduğunu kanıtlayan şiirsel bir üslûba sahiptir. İlim tahsil etmeye niyetlenişi ve bu yoldaki çabalarını, aldığı görevleri ve görev yerlerini, ünsiyet kurduğu önemli arkadaşlarını, dönemin sultanlarına dair bir takım bilgileri bu üslûbla dile getirmiştir. Önsözün sonuna doğru eseri yazma nedenine de yer veren müellif, nihayet kendi künyesini, risalesine verdiği ismi ve kullandığı kaynakları zikretmiş, ayrıca metin içerisinde bulunan kırmızı renkli yazıların Kur’ân ayeti olduğunu, siyah renkte ve üstü kırmızı çizili ibarelerin ise Zemaşşerî (538/1144), Sekkâkî (626/1229), Beydâvî (685/1286), İbn Hişâm (761/1360), Teftâzânî (793/1390) ve Curcânî’den (816/1413) birine ait olduğunu beyan etmiştir./beyan ederek okuyuculara kolaylık sağlamıştır.

Şiirlere başlarken kimi zaman kırmızı mürekkeple شعر veya نظم gibi ifadeler kullanmış, kimi zaman da herhangi bir söz söylemeden direk şiir yazmaya koyulmuştur. Şiirsel bir anlatıma sahip olduğu için beyitlerin arasına kırmızı mürekkeple ش harfinin üç noktasını koyarak okuyucu tarafından beyitlerin nesirden ayrılmasını kolaylaştırmıştır. Mukaddimenin son cümlesinde ise şu cümleyi kullanarak, yapmış olduğu bu çalışmanın herhangi bir tedlîs ürünü, bir (ç)alıntı eseri olmadığına dikkat çekmiştir:

“Şayet bu risâlede bulunanların bir kısmı, bazı kitaplarda bulunanlar ile uyuşuyorsa - ki bunu sanmıyorum -, bu asla tedlîs/hileden veya ihfâ/saklamadan değil, ancak adımların denk düşmesindedir, gizli olanları ve sırları ise Allah bilmektedir.”<sup>99</sup>

Müellif, eserin ana bölümünde, bir takım ayetleri adeta konu başlığı yapmıştır. Bu başlık altında ayetle ilgili Zemaşşerî (538/1144) ile Beydâvî’nin (685/1286) ayrıldıkları yerlere dikkat çekmiştir. Ayetleri incelerken genel olarak şu aşamaları takip etmiştir:

- Konu Başlığı (Ayetin arapça metninin verilmesi),

<sup>99</sup> E, 10-b.

- Beydâvî'nin konu hakkındaki yorumu ve kendisinin izahı,
- Zemaşşerî'nin konu hakkındaki yorumu ve kendisinin izahı,
- Kendi değerlendirmeleri,
- Hangi görüşün daha isabetli olduğunun vurgulanması.

Müellif genellikle konu başlığını zikretmeden önce okuyucunun dikkatini toplamak ve konunun önemini vurgulamak için şu tarz cümleler kullanmıştır:

“Şeyhân'ın (Zemaşşerî ile Beydâvî), mezheplerinin farklılığından dolayı ihtilaf ettikleri konulardan biri de şudur.”<sup>100</sup>

“Zemaşşerî ile Beydâvî'nin ihtilaf ettikleri en ince konulardan biri de şudur.”<sup>101</sup>

Müellifin çalışmasında yararlandığı kaynaklar ise şunlardır:

1. ez-Zemaşşerî (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*,

2. Yûsuf es-Sekkâkî (626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*,

3. el-Beydâvî (685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*,

4. İbn Hişâm el-Enşârî (761/1360), *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*.

5. et-Teftâzânî (793/1390), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*,

6. et-Teftâzânî (793/1390), *Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm (Şerhu Kısmi's-Sâliḡ mine'l-Miftâh)*,

7. el-Curcânî (816/1413), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*,

8. el-Curcânî (816/1413), *el-Miṣbâh (Miftâhu'l-'Ulûm'un üçüncü kısmının şerhi)*.

Müellif, bu kaynakları kullanırken hangi kitaptan yararlandığını açıklamaksızın, alıntılarını üstünü çizmekle yetinmiştir. Sadece zaman zaman eser ve müellifinin adına atıf yapmıştır.<sup>102</sup>

### 2.3.2. Naḡlu's-Sifâr'ın Muhtevası

Müellif, Beydâvî ile Zemaşşerî'nin farklı düşündükleri bazı konuları, aşağıdaki konu başlıkları (ayetler) altında toplayarak değerlendirmiştir. Bunun için de her iki alimin başka ayetlere yaptıkları

<sup>100</sup> H, 20-b.

<sup>101</sup> H, 21-a.

<sup>102</sup> قول ابن هشام في معنى اللبيب gibi. Bkz. H, 31-b.



tefsirlere zaman zaman başvurmuş, onların konu ile ilgili düşüncelerini açıklamada bunlardan yararlanmıştı. Buna göre müellifin izah etmeye çalıştığı konuları şöylece sıralayabiliriz:

1. (1/Fâtiha 2-5.) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
2. (3/Âl-i 'Imrân 30.) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا
3. (7/A'râf 20, 22.) فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَايَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. فَذَلَّ يَهُمَا يَغْوَرُونَ.....
4. (6/En'âm 158.) يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آيَةً مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا  
• (7/A'râf 56.) خَوْفًا وَطَمَعًا
- (37/Şâffât 112.) وَبَشِّرْنَاهُ يَاسْحُقَ نَيْيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ
5. (49/Hücurât 7.) وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ
- (3/Âl-i 'Imrân 130.) لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً
- (24/Nûr 33.) وَلَا تَكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا
- (17/Îsrâ' 32.) وَلَا تَقْرُبُوا الرِّزْقَ إِذْهُ كَانَ فَاحِشَةً
- (2/Baqara 187.) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا
- (2/Baqara 229.) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا
- (3/Âl-i 'Imrân 159.) وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ
- (11/Hûd 7; 67/Mulk 2.) لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
- (46/Ahķâf 35.) فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرْنَا وَلَوْ الْعَزْمُ مِنَ الرَّسُلِ

### 2.3.3.Naḳlu's-Sifâr'ın Ana Metni

#### 2.3.3.1.(1/Fâtiḩa 2-5.)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

“2-4. Övgü; alemlerin Rabbi olan, Çok Seven ve Çok Müşfik olan, hesap gününün sahibi bulunan Allah içindir. 5. Yalnız Sen'in için ibadet eder (çalışır) ve (bundan dolayı da) yalnız Sen'den yardım dileriz.”

Müellif bu ayetin izahında ilk olarak hamdın sadece Allah'a ait olduğunu Beydâvî'nin ibaresinden yola çıkarak uzun bir inceleme ile açıklamıştır. Beydâvî şöyle diyor:

“Bu sıfatların O'nun Rabb olarak alemleri yoktan var etmesi, zâhir ve bâtında hem bu günlerinde hem de geleceklerinde onlara nimet vermesi, sevap ve ceza gününde onların işlerine mâlik olmasından dolayı Allahu Teâlâ'ya cârî kılınması/atfedilmesi, gerçek anlamda sadece O'nun hamde en lâyük olduğuna, başkasının böyle bir hamde O'ndan daha lâyük olamayacağına/liyâkatinin söz konusu bile olamayacağına delalet etmek içindir.”<sup>103</sup>

Müellif, Beydâvî'nin *لا احد احق بالحمد منه* sözünü, “Nefyu'l-Musâvî” ve “Nefyu'r-Râciḩ” kavramlarını izah ederek şöyle açıklıyor:

*Nefyu'l-Musâvî*: *Hamde Allah'tan daha lâyük birisi yoktur.* “*زيد عالم لا احد اعلم منه في البلد*” ifadesi örfümüzde *Nefyu'l-Musâvî* diye adlandırılır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: “*زيد عالم لا احد اعلم منه في البلد*” ifadesinden örfümüzce şu anlaşılır: *لا احد في البلد يساوى زيدا في العلم*: “Bu bölgede ilimde Zeyd'e denk olan birisi yoktur.” Yazar burada “örfümüzde” kelimesini kullanmasının nedenini ise şu sözleriyle açıklıyor: “Arap olmayan bir kişi bu sözü duyunca Zeyd'in oldukça fazla bilgi sahibi olduğunu, bu ifadenin de vurgulu bir söyleyiş olduğunu ama ondan daha fazla bilgili birisinin de olabileceğini düşünebilir.”<sup>104</sup> Buna ilaveten dil kurallarına göre arap olmayanların bu manayı çıkarmasında herhangi bir engel olmasa da örfteki yani bu dilin sahiplerinin zihinlerindeki canlanan anlam budur.

<sup>103</sup> Ebû Sa'îd Nâşıruddîn 'Abdullâh b. 'Omer b. Muḩammed el-Beydâvî (685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'l-Fikr, Beyrût t.y., I.59-60.

<sup>104</sup> E, 11-a.

Yazar Beydâvî'nin bu ifadelerinin aynı zamanda kendisine tercih edilen birisinin de olmadığına, yani *Nefyu'r-Râcih*'a delil teşkil ettiğini söylemektedir.

*Nefyu'r-Râcih*: İnsanların zihinlerinde A şahsının belli bir alanda, B şahsına nazaran daha az bilgili olması mümkündür. Dolayısıyla insanlar için B şahsı, A şahsına tercih edilendir. İşte kendisine herhangi birisinin tercih edilemediği kimse için bu tabir kullanılır ki söz konusu sahada en bilgili olanın o kimse olduğu anlaşılır.

Kıscacası yazar bu iki tabirin birbirinden ayrılmaz bir ikili olduklarını, her birinin diğerini gerekli kıldığını vurgulamaktadır.<sup>105</sup>

Yazar söz konusu örfî manayı tercih etmiş olmanın kendisine hoş bir nükteyi hatırlattığını söyleyerek sözlerine şu ifadelerle devam ediyor: “Aynı işte birbirine denk hatta birbirine yakın iki kişiden hiçbiri diğerinin kendisinden üstün tutulmasından uzak değildir. Çünkü onlardan her biri her şeyi hakkıyla değerlendirmeye kâdir değildir ve her insan da her işin mahiyetini olduğu gibi bilmeye güç yetiremez. Zira anlayışlar vehimleri yenmede farklı farklıdır, akıllar şüpheleri gidermede eşit değildir. Akıllarının, idraklerinin ve zihinlerinin sınırlarına, ölçülerine göre insanlardan bir kısmı aynı işte her iki kişinin de denk olduğuna hükmederken, bir kısmı (A'nın), diğer bir kısmı da (B'nin) daha üstün olduğuna hükmedebilir.”<sup>106</sup> Yani iki kişi bir konuda denktir denilebiliyorsa, insanlar kendi akıllarına göre bunlar arasında birinin diğerinden daha üstün olduğunu da ifade edebilir, hatta birinin üstün dediğine diğeri daha az bilgili de diyebilir. İşte ortaya çıkan bu incelik, yazarın dikkatini çekmekte, bu vesileyle denklik ile tercih edilebilirliğin birbirini gerektirdiğini bizlere tesirli bir yolla göstermektedir.

Şu ana kadar zikredilenleri özetleyecek olursak;

İnsanların inançlarına göre bir işte kendisine denk biri bulunan kimsenin, kendisine tercih edilebilecek bir başkası da var demektir. Yani; bir işte A ile B denkse, insanlar A ya da B'yi diğerinden üstün tutup tercih edebilir. Hatta bir işte kendine denk olmasa da yakın olan biri bulunan kimsenin, kendisine tercih edilebilecek bir başkası da var demektir. Yani; bir işte A ile B yaklaşık olarak aynı seviyedelerse, insanlar A'nın B'yi ya da B'nin A'yı geçebileceğini de düşünürler.

---

<sup>105</sup> Müellif, Teftâzânî'nin (793/1390) de *Keşşâf* hâşiyesinde bu fikri benimsediğini belirtmektedir. Bkz. E, 11-a.

<sup>106</sup> E, 11-a.

Denklik<sup>107</sup> konusundaki açıklamalardan sonra müellif mantık ilmindeki ‘*aks-i nakîd*’ kuralına<sup>108</sup> da değinerek bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bir işte A’ya tercih edilecek herhangi biri yoksa, o işte A’ya denk/eşit de birisi yoktur, hatta ona yakın seviyede olan birisi bile yoktur.”<sup>109</sup> Bu örneği verdikten sonra müellif konuyu özetlemek niyetiyle şu kuralları da zikreder:

”و بالجملة ان اثبات المساوى يستلزم اثبات الراجح الفاضل فنفي الفاضل يستلزم نفي المساوى لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما ان اثبات الملزوم يستلزم اثبات الازم“<sup>110</sup>

“Denkliğin ispatı/varlığı, tercih edilen ve üstün tutulan birinin ispatını/varlığını gerektirir. Dolayısıyla tercih edilen ve üstün tutulan birinin olmaması da denkliğin olmamasını gerektirir, çünkü melzûmun varlığının lâzımının varlığını gerektirdiği gibi lâzımın yokluğu da melzûmun yokluğunu gerekli kılar.”

Müellif, bu konuda, insanların hal ve hareketlerini gözlemleyen, sözlerini izleyen bir kimsenin yani insanoğlunu, insan türünü az çok tanıyan bir kimsenin bir an bile şüphe etmeyeceğini de söyleyerek düşüncesini güçlendirmiştir.

Müellif, şu ana kadar anlattıklarını “*istihkâk*ın” yani “hamdı hak etmenin” gerçek anlamda sadece Allah’a ait olduğunu, kulun ise kısıtlı bir *istihkâk* sahibi olduğunu, yani Allah’a, hamd konusunda denk kimsenin olmadığını söylemek için yazmıştır. Bunlardan birincisine *hakîkî istihkâk*, diğerine ise *mecâzî istihkâk* adını vermiştir. Kulun sahip olduğu *mecâzî istihkâk*ın sebebini de Allah’ın dünyadaki nimetlerinin diğer insanlara, yaratılan diğer varlıklara ulaşması için bir vesile, bir aracı olmasına bağlamıştır. Bunu, Beydâvî’nin Sebe’ ve Teğâbûn

<sup>107</sup> Denklik, belâgatta *müsâvât* kelimesi ile ifade edilir. Buna göre *müsâvât*; kast edilen mana ile bu mananın ifadesi için kullanılan lafızların birbirine denk olması demektir. Bkz. Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yay., İzmir 1999, s. 258.

<sup>108</sup> ‘Aks-i Nakîd (Ters Döndürme): Bir önermenin olumlu veya olumsuzluğuna, doğru veya yanlışlığına dokunmadan konusunun çelişliğini yüklem, yüklemimin çelişliğini konu yapmaktır. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Kitap Yay., İstanbul 2011, s. 115.

<sup>109</sup> E, 11-a.

<sup>110</sup> E, 11-a.

Sûreleri'nin ilk ayetlerine<sup>111</sup> yapmış olduğu tefsiri ve Zemaḥşerî'nin Teğâbun Sûresinin ilk ayetine yapmış olduğu tefsiri zikrederek şu şekilde açıklamaktadır:

وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك نعم الآخرة<sup>112</sup>

“Sılanın öne geçmesi ihtisâs (birine hasretmek) içindir. Çünkü dünyevî nimetlerin bir kısmı, bazen bazı kimseler vasıtasıyla verilmekte ve onlar da bu yüzden hamde müstehak olabilmektedir. Ancak ahiret nimetleri böyle olmayacaktır.”

قدم الطرفين للدلالة على اختصاص الأمرين به من حيث الحقيقة<sup>113</sup>

“Bu iki zarfın öne geçirilmesi, hakikat noktasında bu iki işin (mülkün ve hamdın) sadece ve sadece O'na (Allah'a) ait olduğuna delalet etmesi içindir.”

قدم الطرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل ، وذلك لأنّ الملك على الحقيقة له ، لأنه مبديء كل شيء ومبدعه ، والقائم به ، والمهيمن عليه ؛ وكذلك الحمد ، لأنّ أصول النعم وفروعها منه . وأما ملك غيره فتسليط منه واسترعاء ، وحمده اعتداد بأنّ نعمة الله جرت على يده<sup>114</sup>

“Bu iki zarf, hamdın ve mülkün sadece Allah'a hâs olduğuna delalet etmesi için öne geçmiştir. Çünkü gerçekte mülk O'nundur, zira O her şeyin îcâd edeni/yaratıcısı ve kaynağı, ayakta tutanı, koruyucusudur. Hamd de aynı bunun (mülk) gibidir. Çünkü nimetlerin asılları da kısımları da O'ndandır. O'ndan başkasının mülküne gelince, bu da Allah'ın o kimseye kendisinden (lutfuyla) vermesiyledir.

<sup>111</sup> الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأَخْيَرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

64/Teğâbun 1. شَىءٍ قَدِيرٌ

<sup>112</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, IV.390.

<sup>113</sup> el-Beydâvî, *Envâr*, V.344.

<sup>114</sup> Ebû'l-Kâsim Cârullâh Maḥmûd b. 'Omer b. Muḥammed ez-Zemaḥşerî (538/1144), *el-Keşşâf 'an Ḥakâ'iķi Ğavâmiği't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücihi't-Te'vil*; thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviğ, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâğ 1418/1998, VI.130.

Dolayısıyla o kişiye yapılan hamd da, Allah'ın nimetlerinin onun eliyle (diğer varlıklara ulaşmasındandır).”

“Gördüğünüz üzere zikrettiğimiz sözlerden elde edilen şudur: Gerçekte hamd istihkâkı sadece Allah'a aittir. O'nun dışındakiler içinse, bu tam ve hakîkî istihkâka nisbetle mecâzî bir istihkâk, eksik bir yeterlilik söz konusudur.”<sup>115</sup>

Müellif buraya kadar Allah'ın Fâtiḥâ Sûresi ile ortaya koyduğu şekliyle “Alemlerin Rabbi” ve “Rahmân ve Rahîm” olan Allah'ın, bu özellikleri vesilesiyle mutlak anlamda hamde lâıyk olduğunu, her şeyin mutlak sahibinin O olduğunu, insanların ise ancak mecâzî anlamda hamde ve mülke lâıyk olabileceklerini belirtmiştir. Böylece akıllı, düşünen kimseler için Allah bir derece tanınmış, nimetleri ve eşsiz (yaratma) sanatı dikkatle gözlemlenmiş olacaktır. Dolayısıyla artık bilinen bu varlığın (Allah), kendisine kulluk edilecek ve kendisinden yardım dilenecek tek varlık olduğu kalplere ve idraklere işlemiştir. İşte müellif bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra ايالك نعبد ifadesinin açıklamasına geçiyor ve bunun, kulluğun Allah'a tahsîsi, sadece O'na has olduğunun göstergesi anlamına geldiğini söylüyor. Ayrıca Fâtiḥâ Sûresi'nin başından itibaren sayılan sıfatlar ile vasıflanmamış, medhin bir çeşidi olan hamde<sup>116</sup> bile ehil olmayan bir kimsenin, saygının zirvesi anlamına gelen kulluğa (ibadete) zaten ehil olamayacağını belirtmiştir.

Müellif, bu sözlerden sonra döneminin alimlerinden bir kısmının Beydâvî'nin konuyla ilgili kelamını tahkîk etmek için sarf ettikleri cümlelere yer verip açıklamak istediğini beyan etmiş, ancak onların Beydâvî'ye nazaran çok geride olduklarını ifade etmek için de şu cümleyi kullanmıştır:

”ان البيضاوى على اي شرف والقوم في اي واد“<sup>117</sup>

“Beydâvî nerede, o adamlar nerede!”

<sup>115</sup> E, 11-b.

<sup>116</sup> “Medhin bir çeşidi” deyince zihinlerde genel olarak medhin hamdden daha kapsamlı, daha geniş olduğu canlanmaktadır. İşte tam bu noktada Mu'îdzâde bir ta'lîka ile bu ifadeden hamdın medhten daha kapsamlı olduğunun anlaşılacağı/anlaşılması gerektiğini açıklıyor: “Burada hamdın medihten daha genel bir ifade olduğuna dair bir işaret vardır.” Bkz. E, 11-b.

<sup>117</sup> “Beydâvî nerede, o adamlar nerede!” denilerek, onların Beydâvî'nin sözlerini tahkîk etmeye layık olmadıkları, buna güçlerinin dahi yetmeyeceği vurgulanmak istenmiştir.

Müellif hakkı söylemek için burada bir önsöz sunmanın lüzumundan bahsederek şu konulara temas ediyor:

Beydâvî'ye göre **الحمد لله** lafzının başındaki esreli lâm kasrî ihtisâsı değil,<sup>118</sup> mutlak ihtisâsı ifade eder. Halbuki Beydâvî'nin sözlerini açıklamak isteyen kimseler, **الحمد له** örneğinde sılanın öne geçmesiyle olduğu gibi, bu esreli lâm da **kasrî ihtisâsı** göstermek içindir, derler. Şayet esreli lâm kasrî ihtisâsı ifade ederse, **الحمد لله** ile **الحمد له** arasında ikincinin, kasrı ifade etmede birinciden daha vurgulu bir söyleyiş tarzı olmasından başka ne fark kalırdı? Müellife göre bu fark zaten, Sebe' Sûresi'nin başında biri kasrı ifade eder, diğeri ise kasrı ifade etmez denilerek açıklanmıştı. Yoksa az önce geçtiği gibi/döneminin alimlerinden bir kısmının da dediği gibi **الحمد لله** ile **الحمد له** ibarelerinden biri diğerinden kasrı ifade etmede daha vurgulu bir söyleyiş tarzıdır şeklindeki kanaat doğru değildir.<sup>119</sup>

Beydâvî, Sebe' Sûresi'nin başında yer alan, **الحمد لله الذي له ما في الأرض** ile **الحمد في الآخرة** ile **الحمد في السموات وما في الأرض** arasındaki farkı açıklarken, az önce kısmen değinildiği gibi, **الحمد في الآخرة** cümlesine sılanın takdîm edilmesinin, ahirette nimet verme özelliğinin sadece O'na hâs olmasından dolayı ihtisâsı/mutlak ihtisâsı ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>120</sup> Ancak ayetin başındaki **الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض** cümlesinde ise kasrın (mutlak ihtisâsın) olmadığını ortaya koymak için sılanın takdîmi ile getirilmediğini, zira dünya nimetlerini kişilere ulaştırma özelliğinin mutlak olarak Allah'a ait olmadığını, bazı insanlar vasıtasıyla da bunun gerçekleşebileceğini de sözlerine eklemektedir.

Müellif Beydâvî'nin konu ile ilgili vardığı sonuçları şöyle özetliyor:

Beydâvî'ye göre kasr (mutlak ihtisâs) iki şekilde olur. Birincisi sılanın öne geçirilmesi iken, ikincisi ise sadece Allah'a ait olan sıfatların **الحمد لله** hükmünün hemen peşinde zikredilmesidir.

<sup>118</sup> Müellif burada bir ta'lîka ile, kasrın (sınırlama, hapsetme, belli bir yol ile bir şeyi bir şeye tahsis etme), ihtisâs çeşitlerinden biri olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Bkz. E, 12-a.

<sup>119</sup> D, 12-a, 12-b.

<sup>120</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, IV.390.

Fâtiha ve En‘âm Sûreleri’nin başındaki<sup>121</sup> الحمد لله ibaresi/hükümü “خلق السموات، له ما في السموات والارض، رب العالمين” gibi sadece Allah’a ait olan sıfatların üzerine kurulduğu için, bu ayetlerde kasrın (mutlak ihtisâsın) ikinci türü olan kasr (mutlak ihtisâs) vardır.

Sebe’ Sûresi’nin başında، الحمد له cümlesinde kasr vardır ancak الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض cümlesinde kasr (mutlak ihtisâs) yoktur.

Bu ayetlere binaen dünyada kendilerine verilen nimetlerden dolayı kulların Allah’a hamd etmeleri vaciptir/gerekir.

Sonuç olarak müellif, bu başlık altında kasrın iki türlü olabileceğine dikkatleri çekmektedir. Buna göre birincisi sılanın takdîmi ile yapılan kasr; ikicisi ise illetten anlaşılan ile yani sadece Allah’a ait olan sıfatların zikredilmesiyle yapılan kasrdır. Dolayısıyla Mu‘îdzâde’ye göre Sebe’ Sûresi’ndeki her iki cümle de, Beydâvî’nin kanaatinin aksine, kasrı (mutlak ihtisâsı) ifade eder. Bu cümlelerin birincisi olan الحمد لله الذي له الحمد في الآخرة ibaresinde, Beydâvî’nin de dediği gibi kasrın birinci türü olan sılanın takdîmi ile yapılan kasr vardır. Bu cümlelerin ikincisi olan الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض ibaresinde ise kasrın ikinci türü olan kasr vardır. (Beydâvî ise bu ikinci cümlede kasr yoktur demişti.) Zira burada da hamdden (hüküm) sonra sadece Allah’a ait olan sıfatlar zikredilmiştir. Buna binaen müellif Sebe’ Sûresi’nde Beydâvî’nin vardığı sonucun eksik olduğunu, hatta Beydâvî’nin Fâtiha ve En‘âm Sûreleri’nin başlarındaki ayetlerin izahında vardığı kanaat ile yani kendisiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Çünkü Beydâvî الحمد لله ibaresinden sonra şayet sadece Allah’a ait sıfatlar gelirse bunun da kasrı ifade edeceği görüşündeydi. (Bu kasr, Beydâvî’nin kendi sınıflandırmasında kasrın ikinci türü olarak adlandırılmıştı.) O halde neden Sebe’ Sûresi’ndeki bu ifadenin kasrı göstermeyeceğini soran müellif, bu konuda Beydâvî’nin kendisiyle çeliştiğini söyleyerek, burada da kasr vardır diye görüşünü beyan ediyor.

Görüldüğü üzere müellif bu başlık altında, metodunun aksine Zemaşşerî’nin görüşlerine yer vermemiştir. Halbuki Beydâvî ile Zemaşşerî arasındaki farklardan söz edeceğini, bu amaçla bu risaleyi kaleme aldığını belirtmişti. Anlaşılan o ki müellif bu başlık altında

<sup>121</sup> الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل 2/Fâtiha 1/ الحمد لله رب العالمين

6/En‘âm 1. الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون



özellikle konuya ilişkin kendi değerlendirmelerine yer vermeyi istemiştir. Eserin ismine uygun düşmeyen bu eksikliğin haricinde şunu da belirtmeliyiz ki kendisi ehl-i sünnetten olmasına rağmen Beydâvî’yi hatalı bulup, onu tamamlaması, sırf aynı mezhepten diye eleştiri yapmaksızın Beydâvî’yi savunmaması dikkat çekicidir. Zemaşşerî’nin görüşüne gelince, bu ayetlere göre kulların dünyada verilenlerden ötürü Allah’a hamd etmeleri vaciptir/gerekir, ancak ahirette böyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü ahiret teklîf yeri değildir. Ayrıca ahirette Allah’ın verecek olduğu nimetleri, oraya girebilen kimse zaten hak etmiştir. Yani Allah o kimselere ahiret nimetlerini vermek zorundadır. Dolayısıyla ahirette verilen bu nimetlerden ötürü hamd etmek gerekmez.<sup>122</sup>

### 2.3.3.2.(3/Âl-i ‘Imrân 30.) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ

مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا

“30. Her nefis, iyilik olarak yaptığını da kötülük olarak yaptığını da karşısında hazır bulacağı günde, kendisi ile o gün arasında çok uzun bir zaman olmasını dileyecektir. Allah sizi, kendi(sinin emirlerine karşı gelmekten) sakındırır; çünkü Allah kullarına karşı çok şefkat gösterendir.”

Mu‘îdzâde, bu ayet-i kerîmede iki meselenin Zemaşşerî ile Beydâvî arasında farklı anlaşıldığını, asrının alimlerinin çoğunun da Beydâvî’yi yanlış anladıklarını, ancak Beydâvî’nin kendisine yöneltilen eleştirileri hak etmediğini جانب غير جانب في لکن البيضاوي ifadeyle dile getirerek bu ihtilafı açıklamaya başlıyor.

Ayette tartışılan iki meseleden bahsetmiştik. Bunların birincisi يَوْمَ kelimesinin mansub olmasıyla ilgili iken diğeri تود kelimesinin ayette geçen عملت ve تجد fiillerindeki zamirlerden hangisinin hâli olduğu meselesidir. Şimdi sırayla bu konudaki görüşleri serdetmeye çalışalım.

#### A. يَوْمَ Kelimesinin Mansub Olması

Beydâvî’ye göre يوم filini nasb eden iki durum vardır. Birincisi يوم filini anlamına gelen تود filinin mefulu yani nesnesidir. O halde ayet “Her nefis, işlediği iyi ve kötü işlerin karşılığını ve amellerinin defterini bulduğu gün, keşke benimle bu gün ve bu günün kötülükleri

<sup>122</sup> ez-Zemaşşerî (538/1144), Keşşâf, V.105.

arasında uzak, büyük bir mesafe olsa diye temennî eder.” manasına gelmektedir. İkincisi ise اذكر , يوم gibi gizli bir ifadenin nesnesidir ki bu durumda da تود fiilindeki zamirin hâli olur. O halde ayet şu anlama gelmektedir: “Her nefsin, işlediği iyi ve kötü işlerin karşılığını ve amellerinin defterini bulduğu gün, keşke benimle bugün ve bugünün kötülükleri arasında uzak, büyük bir mesafe olsa diye temennî ettiğini hatırla.”

Beydâvî bunları şu şekilde ifade etmiştir:

يوم منصوب بتوّد اى تتمنى كل نفس يوم تجد صحائف اعمالها او حزاء اعمالها من الخير والشر حاضرة لو ان بينها و بين ذلك اليوم و هو له امداء بعيدا و بمضمّر نحو اذكر و تود حال من الضمير في عملت<sup>123</sup>

“يوم kelimesi توّد sebebiyle mansuptur, yani her nefis amel defterini aldığı veya hayır ve şerden bütün amellerinin karşılığını hazır bulduğu gün, kendisiyle o gün arasında çok uzak bir mesafe olmasını temennî eder ya da يوم kelimesi اذكر gibi gizli bir fiil sebebiyle mansuptur ve توّد fiili عملت fiilinin zamirinin hâlidir.”

Müellif, Zemaşşerî'nin bu konuya dair herhangi bir sözünü aktarmamıştır. Biz burada *Keşşâf*'ta geçen onun konu ile ilgili şu sözlerine yer vermek istiyoruz:

يوم تجد منصوب بتود، والضمير في بينه لليوم اي: يوم القيامة حين تجد كل نفس خيرا وشرها حاضرين، تتمنى لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهو له امداء بعيدا، ويجوز ان ينتصب يوم تجد بمضمّر نحو: اذكر.<sup>124</sup>

يوم daki zamir de بينه nedeniyle mansubtur, توّد (fiili) يوم kelimesine döner. (yani يوم yerine hû zamiri kullanılmıştır.) yani; kıyamet günü her nefis/kişi iyiliklerini ve kötülüklerini hazır bir şekilde bulduğunda, keşke onlarla bu gün arasında upuzun bir mesafe olsaydı diye temennî eder. (Aynı zamanda) يوم nin اذكر gibi gizli bir fiilden dolayı mansub olması da mümkündür.”

Bu sözlerden anlaşılan o ki, يوم fiilinin neden nasb olduğu konusunda Beydâvî ile Zemaşşerî arasında herhangi bir ihtilaf ya da fark söz konusu değildir. Bu durumda müellifin konu ile ilgili sadece Beydâvî'nin sözüne yer vermesi, ayeti okuyup acaba يوم neden mansuptur diye düşünenler için bir cevap niteliğini taşıması ve bu muhtemel merakın giderilmesi isteğiyle açıklanabilir.

<sup>123</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, II.26-27.

<sup>124</sup> ez-Zemaşşerî (538/1144), *Keşşâf*, I.546.

## B. تود Kelimesinin Ayette Geçen عملت ve تود Fiillerinin Zamirlerinden Hangisinin Hâli Olduğu Meselesi

Beydâvî'nin bu meseledeki görüşü az önce belirttiğimiz gibi “يوم , تود fiilinin ya da اذكر gibi gizli bir ifadenin nesnesidir ki bu durumda تود fiilinin zamirinin hâli olur.” şeklindeydi. Zemaḥşerî ise bu ayetteki تود fiilinin تود fiilindeki zamirin hâli olduğu fikrini öne sürmektedir. Ona göre ayetteki و ما عملت ibaresi ayetin başında geçen ما عملت ibaresine atıftır, dolayısıyla تود fiili de تود fiilinin zamirinin hâli olur. Yani ayet Zemaḥşerî'nin ifadesiyle şu anlamı içerir: “يوم تود عملها : ”محضرا وادة<sup>125</sup> تباعد ما بينها و بين اليوم” yani; (o gün) her nefsin o günle kendi arasında bir uzaklığın olmasını dileyerek yaptıklarını karşısında hazır bulunduğu gündür.

Mu'îdzâde, burada konu ile ilgili sadece iki alim arasındaki ihtilafın gayet açık olduğunu belirterek ayrıntıya girmiyor. Ancak biz burada her iki alimin vardıkları kanaatlerinin sonucunda ayetin anlamında ne gibi değişiklikler olacağına değinmek istiyoruz.

Beydâvî, تود fiilinin عملت fiilindeki zamirin hali olduğunu söylemişti. Buna göre ayet şu anlama gelmektedir: “(O gün) herkesin keşke o günle kendisinin/yaptığı kötülüklerin arasında upuzun bir mesafenin olmasını dileyerek yaptıklarını, karşısında hazır bulunduğu gündür.” Yani Beydâvî, kişi bir kötülüğü yaparken keşke bunlar o gün benden uzak olsa diye düşünerek ve isteyerek yapar, demektedir. Zemaḥşerî ise تود fiilinin تود fiilindeki zamirin hali olduğunu söylemişti. Bu durumda da ayet şu anlamı taşımaktadır: “(O gün) her nefsin o günle kendi/yaptığı kötülüklerinin arasında bir uzaklığın olmasını dileyerek yaptıklarını karşısında hazır bulunduğu gündür.” Yani Zemaḥşerî, kişi dünyada iken bir kötülüğü yapar, ancak o kötülüğü yaptığı esnada aklına keşke bunlar ile o gün arasında uzak bir mesafe olsa diye düşünmez ya da istemez, kişi sadece o gün geldiğinde yaptığı kötülükler sen bunları bunları yaptın diye karşısına getirildiğinde keşke onlarla bu gün/kendi arasında uzak bir mesafe olsa diye temennî eder. Görüldüğü gibi iki alimin kanaatleri arasında söz konusu dileğin ne zaman gerçekleştiği noktasında bir fark göze çarpmaktadır. Anlaşılan o ki bu dilek Zemaḥşerî'ye göre ahirette gerçekleşecekken, Beydâvî'ye göre ise henüz dünyadayken ve o iş yapılırken gerçekleşecektir.

Müellif, bundan sonra Beydâvî'yi eleştiren döneminin alimlerinin görüşlerine yer veriyor ve Beydâvî'yi savunma gayretine

<sup>125</sup> Burası D de وادة.

giriyor. Döneminin alimlerinin Beydâvî'ye eleştirileri ise şunlardır: Ayetteki *vidâd*'ın vakti, dünyada iken işin yapıldığı vakit değil, ahirette amellerin hazır bulunduğu vakittir. Şayet *تود* hâl olacaksa, Beydâvî'nin dediği gibi *عملت* deki zamirin değil, Zemaḥşerî'nin dediği gibi *تجد* daki zamirin hâli olmalı, ancak böyle daha güzel/doğru olur. Ancak Mu'îdzâde'ye göre Beydâvî bu eleştiriden oldukça uzaktadır. Zira o *تود* fiilini *عملت* fiilindeki zamirin *mukadder hâli* olarak tayin etmiştir. Bunun anlamı da şudur: *يوم تجد كل نفس ما عملت مقدرًا وداده* ای حال کون وداده *يوم تجد كل نفس ما عملت مقدرًا وداده* yani her nefsin yaptığı her işin kaderimizde olması gibi yaptığı işin kötülüğünden uzak olmayı istemesi de kaderimizde zaten vardır. Dolayısıyla bu istek/vidâd, amel ile birlikte aynı anda olmasa bile -ki Beydâvî aynı anda olduğu fikrini benimsemekte- Allah'ın kaderinde ve kazasında kendisiyle beraber zaten vardır.

Görüldüğü gibi burada mesele “kader” tartışmasıyla/konusuyla ilişkilendirilmiştir. Yukarıdan anlaşılan Beydâvî'ye göre hata eden bir kimsenin bundan dolayı pişman olması zaten bir kaderdir/kaderidir, yani kötü amelin mahiyeti pişmanlığı da içermektedir, kişi ister ahirette bu günahla karşılaşınca pişman olsun, ister bu günahı yaptığı anda pişman olsun -Beydâvî bu ikinci kanaati tercih ediyor- değişen bir şey olmaz.

Mu'îdzâde, Beydâvî'nin görüşünü yine onun *وبشرناه باسحاق نبيا* ve *بشرناه باسحاق نبيا* (37/Şâffât 112) ayetine yaptığı tefsiri örnek göstererek desteklemeye çalışıyor.<sup>126</sup> Beydâvî'ye göre bu ayetteki *بشرناه باسحاق نبيا* ibareleri, Hz. İshâk'ın peygamber ve salih olmasını bir kenara bırakın, tebşir anında var olmamasına rağmen kendisinden mukadder hâldir, yani varolduğu varsayıldığı için hâldir. İşte bu sözün gerektirdiği anlam da şudur ki, Allah tarafından takdir edilmiş/belirlenmiş durumlarda mukadder olan kimsenin/belirlenen (sâhibu'l-hâl) kimsenin tebşir anında var olması gerekmez, çünkü peygamberliği ve salihliği belirleyen Allah'tır, sâhibu'l-hâl yani peygamberliği ve salihliği belirlenen ise İshâk'tır. Zira bu ayetle Hz. İshâk'ın nebîlerden olacağına hükmedilmiş ve salihlerden olması takdir olunmuştur. Yani onun nebî

<sup>126</sup> Beydâvî ayeti tefsir ederken şunları söylüyor: “İshâk'ın peygamber olacağına hükmederek ve onun Salihlerden olmasını takdir ederek (Allah Hz. İbrahim'i müjdeliyor.), bu itibarla her ikisi de hâl olur, yoksa mübeşşer bih/kendisiyle müjdelenenin (İshâk'ın) müjde anında var olması gerekmiyor, çünkü sâhibu'l-hâlin varlığı, (müjde anında) şart değildir. Aksine şart olan fiil ile onun arasındaki birlikteliktir, uyumdur. Yani ayette *بوجود اسحاق* gibi ayrıca bir muzâfa gerek yoktur.” Bkz. el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, V.23.

ve salihlerden olması, cümle içinde hâl olarak gelmiştir. Bu nedenle bu müjdenin verildiği anda Hz. İshâk'ın nebî ve salih olması gerekmez. Dolayısıyla şayet Beydâvî'ye göre bu ayetin anlamının بشرنا ابراهيم عليه و قدرنا الصلاة والسلام باسحاق عليه السلام. ثابتة نبوته ومثبتا صلاحه في قضائنا وقدرنا ما عملت من خير وما عملت من سوء ثابتا ودادهما البعد في قضائنا وقدرنا anlamına gelmesi neden caiz/mümkün olmasın ki? Mu'îdzâde bu yorumun doğru olup olmadığı sorusunu kendisine ve muhataplarına sorarak başka bir ayetin tefsirine geçiyor.

### 2.3.3.3.(7/A'râf 20,22.)

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ

لَهُمَا مَا وُورَىٰ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءٍ تَهُمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰ كَمَا رَبَّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ

مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ إِلَّا أَنْ تَكُونَا فَذَلَّ يَهُمَا بِغُرُورٍ....

“20-22. Şeytan, o ana kadar farkında olmadıkları cinselliklerini onlara göstermek amacıyla, (onlara): “Rabbiniz, o ağaca yaklaşmanızı, sırf melek ya da ölümsüzlerden olmamanız için yasakladı.” diyerek onlara fısıldamış ve: “gerçekten de ben, sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim.” diyerek onlara yemin etmişti. Böylece o, yalan sözlerle onları (yasaklanmış ağacın meyvesinden yemeğe) yönlendirmiş oldu. Ancak onlar ağacın (meyvesini) tadar tatmaz, cinselliklerinin farkına varmışlardı. Bu yüzden, derhal, üzerlerini bahçedeki yapraklarla örtmeye koyulmuşlardı. O anda Rableri onlara: “Ben sizin o ağaca (yaklaşmanızı) yasaklamamış mıydım ve, 'şeytan sizin açık düşmanınızdır.' dememiş miydim?” diyerek seslenmişti.”

Beydâvî, bu ayeti şu şekilde açıklıyor:

“Bu ayet, meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna delil olarak getirildi. Buna cevaben deriz ki; bilindiği gibi hakikatler birbirine dönüşmez.(Örneğin insan melek olamaz, melek de insan olamaz.) Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın rağbeti ancak ve ancak meleklerde bulunan fitrî kemâlâtı da elde etmek, yemeye ve içmeye muhtaç olmamak idi. Bu ise, meleklerin daha üstün olduğuna mutlak/kesin olarak delalet etmez.”<sup>127</sup>

<sup>127</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, III.12.

Mu'îdzâde de bu ayete dair yorumlarımı şu üç maddede belirttikten sonra, vardığı kanaatini bildiriyor:

I. Meleklerde bulunan sıfatlara ya da bunların bir kısmına sahip olan/olmak isteyen/olmaya teşvik ettirilen varlıkların (Adem (a.s.) ve Havva (a.s.) gibi) *melek* diye adlandırılmaları imkansızdır. Zira bir beşerin insan fitratından çıkıp melek fitratına dönüşebileceğini söylemek, net olmayan bir delil ile sözü zahirinin aksine taşımak/hamletmek olur (ki bu da kabul edilemez.)

II. Bu ayet, peygamberlerin meleklerden daha üstün olduğunu öne sürenler için bir delil olamaz. Zira *Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nin isteklerinin, hem meleklığe ve hem de ebediliğe yönelik olması yani her ikisini de istemiş olmaları* ihtimal dahilindedir. Ya da *sadece melek olmayı veya sadece ebedi olmayı* dilemişlerdir. Çünkü şeytanın o ikisini hem meleklığe hem de ebediliğe teşvik etmiş olması, o ikisinin de her iki özelliği beraberce isteyecekleri veya sadece belirli birini isteyecekleri anlamına gelmez. Ya da bunlara ek olarak *Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nin sadece ebedilik istemekle aldanmış olma ihtimalinin* bile bulunmasına rağmen nasıl olur da bu ayet, o ikisinin meleklığı istediklerine kesin bir şekilde delalet edebilir? (Bu, yani o ikisinin melek olmayı istedikleri bile kesin olarak söz konusu değilken) bu ayetin *melekler peygamberlerden üstündür* diyenler lehine, tersini iddia edenlere karşı kesin bir delil olması düşünülemez.

Özetle Mu'îdzâde'ye göre bu ayet Adem (a.s.) ile Havva'yı (a.s.) şeytanın hem meleklik hem de ebedilik için isteklendirdiğine/teşvik ettiğine kesin bir şekilde delalet eder.

III. Adem (a.s.) ile Havva (a.s.) melek olmayı değil sadece ebedi olmayı istemişlerdir. Bunun delili de (20/Ṭâ Hâ 120-121): *هل ادلكم على شجرة الخلد و ملك لا يبلى فاكلا منها* ayetidir. Bu ayetteki söze binaen o ikisinin yasak olan ağacın meyvelerinden yemiş olmaları, yani *فاكلا منها* ifadesi, şeytanın onları bu konuda yani ebedilik konusundaki tergibi/teşviki sonucu onların bunu istediklerine kesin olarak delildir.

Ayrıca bazı yerlerde/ayetlerde meleklik ile ebediliğin beraber zikredilmiş olması ve bazı yerlerde de sadece ebediliğin zikredilmiş olması, şeytanın o ikisini hem meleklik için hem de ebedilik için isteklendirdiğine, hem de Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nin meleklığı değil sadece ebediliği istediklerine delildir. Bu durumda her ikisinin de hem melek olmayı hem de ebedi olmayı istediklerine dair herhangi bir ayet, bir delil yoktur.

Mu‘îdzâde, bu arada Teftâzânî (792/1390)’nin melekleri peygamberlerden üstün tutanlara şöyle cevap verdiğini de kaydetmiştir:

“Bu ayetle meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna delil getirmek, şeytanın görüşü ile delil getirmektir. Halbuki ayet, şeytanın o ikisini melekliğe teşvik etmesinin delili olamaz, ancak o ikisinin hem melekliği hem de ebediliği istediklerine delil olabilir.”

Ayrıca Teftâzânî’nin, meleklerin Adem (a.s.)’a secde etmiş olmalarının zaten peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna kanıt olduğunu belirtmesi<sup>128</sup> dikkat çekici bir yorumdur.

Sonuç olarak, az önce de ifade ettiğimiz gibi Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)’nın rağbetinin melek olmaya değil sadece ebedi olmaya yönelik olduğu kanaati, söz konusu فوسوس لهما ayetinin şuna delil olduğunu gösterir: “Şeytan o ikisini hem melek hem de ebedi olmak için teşvik etmiştir.” “Yoksa Mu‘îdzâde’ye göre bu ayet o ikisinin her iki özelliği de istediklerine delalet etmez.” Mu‘îdzâde, bu kanaati kendisine Rabbinin bahşettiğini zikrettikten sonra mezhebini açıkça belli eden ve şefaati reddeden kişileri eleştirdiği şu cümle ile bu ayeti tefsirini noktıyor:

“İnsanların haşredildiği kıyamet gününde, Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemâ‘a alimlerinden olan alimlerimize Allah’tan şefaati diliyorum, şefaati inkar eden küçük gruba (الشرذمة) rağmen!”<sup>129</sup>

Mu‘îdzâde’nin, kendi metoduna ters düşmesine rağmen görüşüne yer vermediği Zemaşserî’nin, Beydâvî ile arasındaki farkı görebilmek adına, konu hakkındaki düşüncesine yer vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre Zemaşserî’nin kanaati kısaca şu şekildedir:

“7/A‘râf 20-22 ayeti meleklerin insanlardan üstün olduğuna delildir.”<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Omer b. ‘Abdillâh et-Teftâzânî (792/1390), *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Keşşâf li’t-Teftâzânî*, Yazma, (t.y.), 262 vr., 30 cm. vr. 204-a. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü no. 261’de kayıtlı nüshanın fotokopisidir.

<sup>129</sup> D, 19-a.

<sup>130</sup> Ona göre meleklik yüksek bir derecedir, insanlık ise asla ve kat‘â ona erişemez, ancak ona göz ucuyla bakabilir, ona özenerek bakabilir. Bkz. ez-Zemaşserî (538/1144), *Keşşâf*, II.432.

### 2.3.3.4.(6/En'âm 158.) يَا تِي رِيَا لَا يَنْفَعُ نَفْسًا

اِيْمَانُهَا كَمْ تَكُنْ اِ مَنَّتْ مِنْ قَبْلُ اَوْ كَسَبَتْ فِي اِيْمَانِهَا حَيْرًا

“158. Onlar, ille de kendilerine meleklerin ya da bizzat Rabbinin gelmesini yahut da Rabbinden birtakım işaretlerin gelmesini mi beklemektedirler. Ancak (şunu çok iyi bilsinler ki), rabden birtakım işaretler geleceği gün inanmak, daha önceden inanmamış ya da inancına rağmen, hayır işlememiş olan kimseye hiçbir yarar sağlamayacaktır. De ki: “O halde bekleyin; çünkü biz de bekliyoruz.”

Mu'îdzâde burada öncelikle Beydâvî'nin bu ayete dair açıklamasına yer veriyor, sonra kendi değerlendirmelerine geçiyor.

Beydâvî'ye göre bu ayet, iman etmeyenler ile imanında herhangi bir hayır kazanamamış kişilerin denk tutulmuş olmalarına dayanarak, amelsiz imana itibar etmeyenler için bir delildir.<sup>131</sup>

Mu'îdzâde, Beydâvî'nin bu delili üç şekilde cevapladığını ve açıkladığını zikrettikten sonra, bu cevaplara yer vermeden, üzerinde çok kafa yorulan ve anlaşılması için çok dizler çürütülen bu konuyla ilgili yoğun çalışmaları sonucu vardığı ayrı bir cevabı anlatmaya başlıyor. Öyle görülüyor ki Mu'îdzâde, Beydâvî'nin konuyla ilgili kanaatini tam olarak aktaramamıştır. Zira onun verdiği üç tane cevabın neler olduğuna değinmemiş ve bu cevapların içeriklerine dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Söz konusu üç cevabın ne olduğuna dair düşüncelerimize, biraz sonra Beydâvî'nin ayetle ilgili görüşünü açıklarken yer vereceğiz. Şimdi Mu'îdzâde'nin yoğun çabaları sonucu elde ettiğini söylediği kendi kanaatini/cevabını anlatmaya çalışalım.

Ona göre كَسَبَتْ او ibaresindeki او kelimesi, اِنَا manasında olabilir. Bu da iki şekilde olur. *Birincisi*, Mâzî (cümle)'nin başına gelen اِنَا; *ikincisi* ise, Muzârî (cümle)'nin başına gelen اِنَا. Birincisine örnek olarak el-Ḥarîrî'nin (516/1122) şu sözü gösterilmiştir:

فوالله ما تَمَضَّصَتْ مُقَلَّتِي بِنَوْمِهَا. وَلَا تَمَخَّصَتْ لِيَلَّتِي عَنْ يَوْمِهَا. اَوْ اَلْفَيْتُ اَبَا

زَيْدِ السَّرْوَجِيِّ<sup>132</sup>

<sup>131</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, II.469.

<sup>132</sup> Bu ibare Ḥarîrî'nin *Maḳâmât*'ında şöyle geçmektedir: فوالله ما تَمَضَّصَتْ مُقَلَّتِي بِنَوْمِهَا. وَلَا تَمَخَّصَتْ لِيَلَّتِي عَنْ يَوْمِهَا. اَوْ اَلْفَيْتُ اَبَا زَيْدِ السَّرْوَجِيِّ Bkz. Ebû Muḥammed el-Ḳâsim b. 'Alî b. Muḥammed b. 'Osmân el-Ḥarîrî el-Başrî (516/1122), “Ondokuzuncu



“Vallahi Surûçlu Ebû Zeyd’i bulmadan, gecem gündüzünden kurtulmadı, gözbebeğime uyku değmedi.”

Sözün aslında ve anlamında altı çizili şekilde yazılan yerler dikkate alınrsa, او kelimesinin ان in manasında kullanılabileceği bu söze dayanarak belirlenmiş olur.

İkincisine gelince; ayetteki كَسَبَتْ kelimesinden önce muzârî bir fiil olduğu varsayılırsa, yani ayetin تَكُنَّ كَسَبَتْ فِي اِيْمَانِهَا in yani ان in delalet ettiği istisnâdan maksadın, ayette söz konusu olan  *faydanın nefyinin* yani  *fayda görülmeyeceğinin* mübâlağası olduğu anlaşılır. Bu duruma şu ayetleri de örnek vermek mümkündür:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ<sup>133</sup>

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ<sup>134</sup>

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ<sup>135</sup>

Bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda Mu‘îdzâde’ye göre şu sonuç ortaya çıkmaktadır: “O gün geldiğinde, o günden önce iman etmeyen kişiye (imanı fayda vermeyeceği gibi), o günden önce iman etmeyen kişinin o günden önce imanda hayır elde etmiş olması da, kendisine fayda vermez. Zira o günden önce iman etmemiş kişinin, o günden önce imanda hayır elde etmiş olması da (zaten) mümkün değildir. (Çünkü imanda hayır elde edebilmek için inanmış olmak gerekiyor ama o zaman diliminde o kişi zaten iman etmemiştir ki nasıl hayır elde etmiş olsun.) Dolayısıyla bu durumda olan kişiye o gün imanın fayda vermesi imkansızdır. İşte benim aklıma gelen budur. Hakikati ise en iyi Allah bilir.”<sup>136</sup>

Mu‘îdzâde, bu ayet hakkında konuşmadan önce şu cümleyi kurmuştur: “Şeyhâyn’in (Zemaşşerî ile Beydâvî) mezheplerinin farklı olmasından dolayı ihtilaf ettikleri konulardan biri de Allah’ın şu sözüdür.” Ancak görüldüğü üzere Mu‘îdzâde sadece Beydâvî’nin

---

Maķâme (Nuşaybiyye)”, *el-Maķâmâtü l-Haririyye*, Maţba’at-ı Şeref Mûsâ, b.y. 1898, s. 106-107. Burada او yerine ان in ifadesinin kullanılmış olması, Mu‘îdzâde’nin “Burada ان in anlamında olmalıdır.” şeklindeki kanaatini destekler niteliktedir.

<sup>133</sup> 4/Nisâ’ 22.

<sup>134</sup> 4/Nisâ’ 23.

<sup>135</sup> 27/Neml 65.

<sup>136</sup> D, 19-b.

ayetle ilgili görüşüne yer vermiş, Zemaḥşerî'nin görüşüne ise değinmemiştir. Sadece kendisinin Beyḍâvî'ye ek olarak düşündüklerini zikretmiştir. Yani Mu'îdzâde Şeyḥayn'ın konu ile ilgili ihtilafına değineceğini söylemesine rağmen bu ihtilaf üzerinde durmamıştır. Bu durumun ise hem ayetin başında söylediği cümleye hem de eserin metoduna uygun olmadığını düşünmekteyiz.

Biz burada konu ile ilgili Beyḍâvî ve Zemaḥşerî'nin görüşlerine yer vermek istiyoruz.

*Beyḍâvî'nin Görüşü:* Daha önce iman etmemiş ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, daha önceden imanı yoksa veya imanı olduğu halde bu imandan fayda elde etmemişse, o vakitte imanı bir fayda vermez. Örneğin, sekeratta olan kimse bazı ayetleri görür, o vakit kendisinden perde kalkar. Fakat o halde iman etmek kişiye fayda vermez. Öyle görülüyorki amelden mücerret iman muteber değildir. Sekerat anı gelinceye kadar edilen iman ise muteber bir imandır.<sup>137</sup> Biraz önce ifade ettiğimiz gibi Mu'îdzâde, Beyḍâvî'nin “bu ayet, amelden mücerret imana itibar etmeyenler lehine bir delildir” sözünü üç şekilde açıkladığını söylemiş ancak bunların ne olduğuna değinmemiştir. İncelemelerimize göre Beyḍâvî, müellifin iddia ettiğinin aksine, bu delili üç şekilde açıklamamıştır. O sadece bu ayet şuna delildir diye fikrini bildirmiştir. Peki Mu'îdzâde neden böyle bir iddiada bulundu? Öyle sanıyoruz ki bu üç cevap/şekil sehven, ayetin başında zikredilen “onlar iman etmek için ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini veya Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar?” şeklindeki gelmesi beklenen üç durumla karıştırılmıştır. Bunun dışında Beyḍâvî herhangi bir üç cevaptan/şekilden bahsetmemiştir. Sonuç olarak Beyḍâvî'nin sözlerinde onun “bu ayet amelden mücerret iman etmeyenler lehine bir delildir” şeklindeki kanaatini açıklayan üç cevap/şekil mevcut değildir.

*Zemaḥşerî'nin Görüşü:* Kıyamet alametleri geldiğinde teklîf/yükümlülük zamanı geçmiş olur. Dolayısıyla bu ayetlerin ortaya çıkmasından önce iman etmemiş kimseye, ya da imanında herhangi bir hayır kazanmaksızın (bu ayetlerin ortaya çıkmasından) önce iman etmiş kimseye, bu esnada iman etmesi/imanı fayda vermez. Gördüğünüz gibi iman etme vaktinin dışında iman eden kafir bir kişi ile, iman etme

---

<sup>137</sup> el-Beyḍâvî (685/1286), *Envâr*, II.469.

vaktinde iman eden fakat (imanında) herhangi bir hayır kazanmayan kişi arasında fark yoktur.<sup>138</sup>

Yukarıdaki iki görüş değerlendirildiğinde, Mu‘îdzâde’nin ayetin başında söylediği sözün aksine, Zemaşşerî ile Beydâvî arasında herhangi bir farkın ya da ihtilafın olmadığı anlaşılacaktır. Bu nedenle müellif, Zemaşşerî ile Beydâvî arasında, konuya dair mezheplerinden kaynaklanan bir ihtilafın olduğunu söyleyip bunlara değinmemek yerine, bu ayete dair kendi düşüncelerimizi vermek istiyoruz deseydi kanaatimizce daha tutarlı bir tavır sergilemiş olurdu.

Bunlara ek olarak müellifin ayetin Zemaşşerî ile Beydâvî arasında, konuya dair mezheplerinden kaynaklanan bir ihtilafın olduğunu söylemesinin ise şu şekilde açıklanabileceği düşünülebilir: Ayette her iki alimin de üzerinde durduğu nokta, imanın ne zaman söz konusu olabileceği, vaktinde sahip olunan imanın hangi durumlarda sahibine fayda verebileceği gibi konulardır. Az önce görüldüğü gibi bu konularda her iki alim de aynı görüştedir. Ancak Beydâvî çok sarf bir dille bu ayetin amelsiz imana itibar edilmeyeceğine dair bir delil olduğunu ifade etmiştir. Zemaşşerî ise böyle bir söz kullanmamıştır ama onun yorumlarından da zımnen bu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi ehl-i sünnete göre ameller imandan bir parça değildir. Mu‘tezileye göre ise ameller imanın bir parçasıdır. Muhtemelen müellif Zemaşşerî’nin mu‘tezileye, Beydâvî’nin de ehl-i sünnete mensubiyetini düşünerek ayetin başında böyle bir cümle kullanmıştır. Ancak bu ifadesinde aceleci ve hatalı olduğu her iki alimin görüşü incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Zira Beydâvî, ehl-i sünnetten olmasına rağmen bu konuda mezhep taassubu ile hareket etmeyip, araştırması sonucu doğru olduğunu düşündüğü görüşü yani mu‘tezilenin görüşünü benimsemiştir.

### 2.3.3.5.(49/Ĥucurât 7.)

وَاعْلَمُوا أَنّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ كُو

بُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعْنَتُهُمْ

“7-8. İçinizde Allah’ın elçisi olduğunu bilin! Eğer o, birçok işte size uymuş olsaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Anak Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize güzel göstermiş, inkarı, fıskı ve isyanı ise size çirkin göstermiştir. İşte onlar, Allah’ın lutfu ve nimeti sayesinde

<sup>138</sup> ez-Zemaşşerî (538/1144), *Keşşâf*, II.415-416.

doğru yolu izleyenlerdir. Allah, gerçekten de çok iyi bilen ve çok bilge olandır.”<sup>139</sup>

Mu‘îdzâde bu konu başlığı altında, ayetle ilgili Zemaşşerî ile Sekkâkî'nin (626/1229) görüşlerini değerlendirmiştir. Beydâvî'ye ise yer vermemiştir. Şimdi müellifin bu değerlendirmelerine geçelim.

Teftâzânî (792/1390) ve Curcânî'ye (816/1413) göre bu iki alim bu ayetin anlaşılmasında ihtilaf etmişlerdir ve her ikisi de Zemaşşerî'yi haklı bulmuşlardır. Mu‘îdzâde de, bu iki alimin Zemaşşerî ile Sekkâkî'nin görüşlerinin çatıştığı yönündeki iddialarını doğru varsayıp ve konu ile ilgili bunların dışındaki bazı alimlerin de sözlerine değinerek kimin görüşünün doğruya daha yakın olduğunu çözmeye çalışacağını belirtmiştir.

Tartışma, ayette yer alan itaat kavramı üzerinde gerçekleşmiştir. Yani tartışma Hz. Peygamber'in sahabenin fikrine uyması (itaat) ya da uymaması, çok uyması ya da az uyması hakkında cereyan etmiştir.

Zemaşşerî, ayetteki *لو* edatının normalde *mâzî* fiilin başına gelmesi gerektiği ancak burada muzârînin başına getirildiği ve *لو كان يطيعكم* (itaat eder olsa idi) takdirinde olduğu görüşündedir. Buna göre müellif Zemaşşerî'nin muradının *لو* den kaynaklanan imkansızlık olduğunu ifade ediyor. Buradaki imkansızlık, itaatın devamlı olmasının imkansızlığıdır, yoksa itaatın aslı değildir, sadece itaatın devamlı oluşu sakıncalıdır. Zira itaatın devamlı olması, ‘anetin (sıkıntı) asıl sebebidir. O halde Zemaşşerî'ye göre bu kullanımın, yani *لو* in muğârî'nin başına gelmesinin delalet ettiği anlam şöyledir: “Rasûlullâh öyle bir halde bulunuyor ki, ya da siz öyle bir halde bulunuyorsunuz ki onu değiştirmeniz üzerinize vaciptir. O hal de şudur: Siz istiyorsunuz ki Hz. Peygamber size tabi imiş gibi olaylarda sizin görüşünüze göre amel etsin halbuki böyle yapsa haliniz yaman olur, helake giderdiniz.”<sup>140</sup>

Sekkâkî (626/1229) ise şu fikirdedir: “Ayetteki *لو* in delalet ettiği imkansızlıktan şu anlaşılır: Sıkıntının imkansızlığı, itaatın imkansızlığının devamlı olması(na bağlıdır), çünkü sıkıntının asıl sebebi itaatın kendisidir. Dolayısıyla sıkıntının olmaması için itaatın olmaması gerekir. Yani Sekkâkî, imkansızlığın devamlılığı/Hz. Peygamber'in sahabeye bir kere bile itaat edemeyeceği ve bu durumun değişmeyeceği fikrini savunmaktadır.

<sup>139</sup> Bu konu başlığı altında sadece 49/Hucurât 7. ayetin incelenmesine rağmen, bu ayetin anlamı tek başına tam ve doğru bir şekilde verilemeyeceğinden hem 7. hem de 8. ayetin tercümesine birlikte yer verilmiştir.

<sup>140</sup> ez- Zemaşşerî (538/1144), *Keşşâf*, V.567-568.

Mu‘îdzâde, bu konuda Sekkâkî'nin sözünü tercih ediyor. Ancak Zemaşşerî'yi de tam olarak reddetmeyip, sözlerini te'vîl ediyor. Ona göre Sekkâkî'nin sözü, Zemaşşerî'nin görüşünde kapalı kalan durumların açıklaması niteliğindedir. Esasen müellif bu sözüyle de, Teftâzânî (792/1390) ve Curcânî'nin (816/1413), “Sekkâkî ve Zemaşşerî bu konuda çatışmışlardır.” yönündeki ifadelerine karşı çıkmış bulunmakta ve tam olarak Sekkâkî'yi tercih ettiğini belirtmekte, ancak Zemaşşerî'nin de demek istediğinin Sekkâkî'nin fikriyle temelde aynı olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif bunu Kur'ân Üslûbu fikri ile açıklıyor. Şöyleki; Zemaşşerî'nin de dediği gibi ayette لو den sonra özellikle muzârî kalıbın kullanılması, sahabenin, Hz. Peygamber'in onlara sürekli itaat etmesini istediklerine delildir. Yani ayet onların bu isteklerine delildir. Ancak burada imkansız ve değişmesi gerekli olarak nitelenen durumun itaatin aslı mı yoksa onun devamlılığı mı olduğu noktasında Zemaşşerî görüş beyan etmemiştir. Sadece söz konusu *isteğin* değişmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktada müellif, dikkatlerimizi şu ayetlerdeki üslûba çekmektedir: لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة “kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin.”<sup>141</sup> Bu ayet indiği dönemde insanlar kat kat faiz yiyorlardı. Misâlen kişi birisine belli bir süre sonra ödenmek üzere borç olarak parasını faizle veriyor, o kişi bunu ödeyemeyince de faizi arttırıyordu. Hatta verdiği az bir paraya karşılık, diğerinin bütün mal varlığına el koyabiliyordu. Dolayısıyla ayetteki tahsis, dönemin gerçekliğine/realitesine göredir. Bu nedenle ayetin zâhirine bakıp “o halde faiz kat kat olmazsa yenilebilir” diye bir hükme varmak doğru olmaz. Görüldüğü gibi bu Kur'ân'ın bir üslûp özelliğidir. Burada yasağın mübalağa ile ifadesi söz konusudur. Benzer bir tarzı şu ayetlerde de görmekteyiz: <sup>142</sup> ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة <sup>143</sup> تلك حدود <sup>144</sup> تلك حدود الله فلا تعتدوها <sup>144</sup> ve <sup>143</sup> الله فلا تقربوها <sup>143</sup> ayetinde zinayı işlemenin yasaklığı belirtilirken bizzat o işi yapmanın değil, o işe yaklaşmanın bile yanlış olduğunun ifade edilmesi; <sup>143</sup> تلك حدود <sup>144</sup> تلك حدود الله فلا تعتدوها <sup>144</sup> ayetlerinde de Allah'ın koyduğu sınırların aşılmasının onlara yaklaşmamak ibaresi ile dile getirilmesi. Bütün bunlar, Sekkâkî'nin (626/1229) görüşünde daha isabetli olduğunu kanıtıyor. Buna göre, Hz. Peygamber'in diğer insanlara itaat etmesi söz konusu olamaz. Çünkü kendisine uyulması gereken kimsenin, uyan durumuna düşmesi, işlerin tersine gitmesi

<sup>141</sup> 3/Âl-i ‘Imrân 130.

<sup>142</sup> 17/İsrâ’ 32.

<sup>143</sup> 2/Bakara 187.

<sup>144</sup> 2/Bakara 229.

demektir. Zemaşşerî ise, temelde bu fikre sahip olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in zaman zaman sahabenin görüşüne göre hareket etmesini bir 'anet/sıkıntı sebebi olarak görmeyerek esasen şuna işaret etmektedir: Hz. Peygamber'in onların görüşlerine göre hareket etmesi, onların gönüllerini hoşnut etmek, belki onları avutmak, onlarla istişare etmek, kendisinden sonra karşılaştıkları problemlerde nasıl bir yol izlemeleri gerektiğine dair onlara bir ipucu vermek içindir. Zaten Hz. Peygamber'in bir istişare sonucu kendi görüşünü bırakıp diğerlerinin ya da diğer bir kişinin kanaatine uyması, onu onayladığının ve artık o görüşe sahip olduğunun bir göstergesidir. Aksi halde hiç benimsemediği bir görüşü uygulaması bir peygamber için kabul edilemez. Yani onun bu fiili, mutlak itaat değildir, sadece yapılan müşavere sonucu daha yararlı, maslahata daha uygun düşüncüyü benimsemesi, sonuçta yine kendi görüşünü uygulamasıdır. (Zemaşşerî'nin ayetin tefsirinde ifade etmeye çalıştığı itaat budur, yoksa mutlak itaat değildir.) Şayet Hz. Peygamber'e, sahip olduğu görüşe herkes karşı bile olsa, o bunda yine de kararlı ise, kendi görüşüne göre amel etmesini Allah şu ayetle emretmemiş midir? <sup>145</sup> “فاذا عزمتم فتوكل على الله” Yine <sup>146</sup> “اولوا العزم من الرسل” ayeti de bunu desteklemektedir. Yani müellife göre bu ayetler şunu söylüyor: “Şayet istişare sonunda senin fikrinle onların fikri uyuşuyorsa, mesele yok, ancak uyuşmuyorsa sen kendi görüşüne göre hareket et ve Allah'a tevekkül et, zira sana, senin için güzel olanı yapmak düşer.” Dolayısıyla, bu üslup da dikkate alındığında, ayetin ifade ettiği anlamın, her iki alimin de görüşünü kapsadığı söylenebilir. Sadece Sekkâkî (626/1229), Zemaşşerî'nin tefsirinde kapalı kalan önemli bir noktayı daha net bir dille ifade etmiştir. Yoksa aralarında herhangi bir çatışma söz konusu değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Sekkâkî mutlak itaatın 'anet/sıkıntı sebebi olduğunu söyleyerek itaatın imkansızlığının sürekliliğini/Hz. Peygamber'in hiçbir durumda sahabenin fikrine tabi olamayacağını savunmaktadır. Yani Hz. Peygamber asla onlara itaat etmemelidir, tabi ki istişareden sonra şayet ikna/tatmin olmadıysa. Eğer tatmin olduysa o zaman zaten o görüş kendi görüşü de olmuş sayılır ki bu durumda mutlak anlamda bir itaatten söz edilemez. İşte Zemaşşerî de tam olarak bunu ifade ederek, bu şekilde bir itaatın sakıncalı olmadığını zira bundaki amacın istişare yapmak, gönülleri hoşnut etmek ve kişilere yol

<sup>145</sup> 3/Âl-i 'Imrân 159.

<sup>146</sup> 46/Ahķâf 35.

göstermek olduğunu, ancak bu şekilde bir itaat bile olsa bunun sürekliliğinin ‘anet/sıkıntı sebebi olduğunu söylemek istemiştir. Kısacası Zemaşşerî de, itaatın sürekliliğinin imkansızlığı görüşünü savunmaktadır.

Bunlara ek olarak, müellifin görüşüne yer vermediği Beydâvî’nin ayete dair yorumlarını sunmak istiyoruz:

Beydâvî’ye göre ayet şunu ifade ediyor: “Sizler Allah Rasûlünün, meydana gelen olaylarda sizin görüşünüze tâbî olmasını istiyorsunuz. Bu tavrınızın değişmesi gerekir. Şayet sizin istediğinizi yapsa, sıkıntıya düşersiniz.”<sup>147</sup> Ayrıca Beydâvî ayetin, bir kısım sahabilerin Velîd b. ‘Ukbe’nin sözü üzerine “Benî Muştalik’a savaş ilan edelim.” şeklindeki Hz. Peygamber’e görüş beyan ettiklerine bir işaret olduğunu da belirtmektedir.<sup>148</sup>

Anlaşılan Beydâvî de Zemaşşerî gibi sahabenin her olayda/birçok olayda Hz. Peygamber’in onlara uyması yönündeki isteklerinin değişmesi kanaatindedir. Yani bu konuda aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir.

## 2.4.NAKLU’S-SİFÂR’DA GEÇEN ZEMAŞŞERÎ VE BEYDÂVÎ ARASINDAKİ FARKLILIKLAR

1. Beydâvî’ye göre Fâtiha ve En‘âm Sûreleri’nin başında الحمد لله cümlesi “ رب العالمين، خلق السموات، له ما في السموات والارض ” gibi sadece Allah’a ait olan sıfatlarla beraber zikredildiği için, bu ayetlerde kasr (mutlak ihtisâs) vardır. Bunun yanı sıra Sebe’ Sûresi’nin başında، له الحمد cümlesinde sılanın takdîminden dolayı kasr (mutlak ihtisâs) vardır. Ancak aynı ayetteki الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض cümlesinde sılanın takdîmi söz konusu olmadığı için kasr (mutlak ihtisâs) yoktur. Mu‘îdzâde ise Sebe’ Sûresi’nde geçen الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض cümlesinde de Fâtiha ve En‘âm Sûreleri’nde olduğu gibi sadece Allah’a has olan sıfatların zikredilmesinden dolayı kasr (mutlak ihtisâs) olduğu, ayrıca Beydâvî’nin de bu cümlede kasr (mutlak ihtisâs) yoktur diyerek kendisi ile çeliştiği kanaatindedir.

2. Beydâvî’ye göre bu ayetlere (1/Fâtihâ 2, 6/En‘âm 1 ve 34/Sebe’ 1) binaen dünyada kendilerine verilen nimetlerden dolayı

<sup>147</sup> el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, V.215.

<sup>148</sup> Detaylı bilgi için bkz. el-Beydâvî, *Envâr*, V.215.

kulların Allah'a hamd etmeleri vaciptir/gerekir. Zemaşşerî'ye göre ise, kulların kendilerine dünyada verilen nimetlerden ötürü Allah'a hamd etmeleri vaciptir ancak, ahirette cennete girmeye hak kazanan kimseler zaten oradaki nimetleri de hak etmiştir, dolayısıyla ahirette kulların Allah'a hamd etmeleri zorunlu değildir, tersine Allah'ın onlara nimet vermesi zorunludur, zira va'dinin bir gereğidir.

3. 3/Âl-i 'Imrân 30. ayetinde geçen يوم kelimesi iki sebeple nasb olabilir. Birinci sebep ayette geçen تود fiilidir. Bu durumda ayetin anlamı "Herkesin yaptığı iyiliği ve kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile/o gün ile kendisi arasında uzak bir mesafe olmasını ister." şeklinde olur. İkinci sebep ise اذکر gibi gizli bir fiildir ki bu durumda da ayetin anlamı "Herkesin yaptığı iyiliği ve kötülüğü hazır bulacağı günde kişinin, kötülükleri ile/o gün ile kendisi arasında uzak bir mesafe olsa diye temennî ettiğini hatırla." şeklinde olur. Müellif konu ile ilgili sadece Beydâvî'nin fikrini aktarsa da bu konuda hem Beydâvî hem de Zemaşşerî'nin aynı kanaatte olduğu tespit edilmiştir.

4. 3/Âl-i 'Imrân 30. ayetinde geçen تود kelimesinin hangi fiilin (عملت mi yoksa تجد mu) hâli olduğu konusunda Beydâvî ile Zemaşşerî farklı görüştedirler. Beydâvî, تود – temennî eder fiilinin عملت in hâli olduğunu savunurken Zemaşşerî ise تجد – temennî eder fiilinin تجد nun hali olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda Beydâvî'ye göre ayetin anlamı "(O gün) herkesin keşke o günle kendisinin/yaptığı kötülüklerin arasında upuzun bir mesafenin olmasını dileyerek yaptıklarını, karşısında hazır bulunduğu gündür." şeklindedir. Zemaşşerî'ye göre ise ayet şu anlamı taşımaktadır: "(O gün) her nefsin o günle kendisi arasında/yaptığı kötülüklerinin arasında bir uzaklığın olmasını dileyerek yaptıklarını karşısında hazır bulunduğu gündür." Yani Beydâvî, kişi bir kötülüğü yaparken keşke bunlar o gün benden uzak olsa diye düşünerek ve isteyerek yapar, demektedir. Zemaşşerî ise, kişi dünyada iken bir kötülüğü yapar, ancak o kötülüğü yaptığı esnada aklına keşke bunlar ile o gün arasında uzak bir mesafe olsa diye düşünmez ya da istemez, kişi sadece o gün geldiğinde yaptığı kötülükler karşısına sen bunları bunları yaptın diye getirildiğinde keşke onlarla bu gün/kendi arasında uzak bir mesafe olsa diye temennî eder. Görüldüğü gibi iki alimin kanaatleri arasında söz konusu dileğin ne zaman gerçekleştiği noktasında bir fark vardır.



5. Zemaḥşerî'ye göre 7/A'râf 20-22. ayetleri meleklerin insanlardan üstün olduğuna delildir.<sup>149</sup> Beyḍâvî ise bu ayete göre Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nın hem ebedîliği hem de melekî özellikleri elde etmeyi istemelerinin, meleklerin onlardan (insanlardan) mutlaka üstün olduklarına delil olamayacağını savunmaktadır. Teftâzânî de peygamberlerin (insanların) meleklerden daha üstün olduğu kanaatinde. Zira melekler Adem (a.s.)'e (insanoğluna) secde etmiştir. Mu'îdzâde de bu konuda Beyḍâvî ve Teftâzânî'yi desteklemektedir. Ancak Teftâzânî ile Mu'îdzâde sadece şu konuda ayrışmaktadır: Teftâzânî, bu ayetin, Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nın her iki özelliğe de rağbet ettiklerine/ulaşmak istediklerine delil olduğunu, şeytanın o ikisini bu özellikleri elde etmeye teşvik ettiğine ise delil olmadığını kabul etmektedir. Mu'îdzâde ise bunun tam tersini söyleyerek, bu ayetin şeytanın o ikisini bu nitelikleri elde etmeye teşvik ettiğine delil olduğunu, Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)'nın ise her iki niteliğe de rağbet ettiklerine delil olmadığını kabul etmektedir. Kısacası bu ayet Teftâzânî'ye göre şeytanın terğîbine yani teşvikine delil iken Mu'îdzâde'ye göre Adem'le Havva'nın rağbetine yani isteğine delildir.

6. Beyḍâvî, 6/En'âm 158. ayetin amelden tecrîd edilmiş imanın muteber olmadığına delalet ettiğini açıkça dile getirmiştir. Bu konuda Zemaḥşerî ile aralarında herhangi bir farkın bulunmadığı ise Zemaḥşerî'nin ifadelerinden zımnen anlaşılmaktadır. Zira o da teklîf zamanında/iman etme imkanının olduğu zamanda iman eden ancak imanında hayır kazanamayan kimsenin imanının, ahirette kendisine bir fayda vermeyeceğini belirtmektedir.

7. 49/Hucurât 7. ayete binaen Zemaḥşerî, Hz. Peygamber'in sahabeye bazı konularda uyabileceğini belirtir. Sekkâkî (626/1229) ise Hz. Peygamber'in başkasına itaat etmesinin, bulunduğu makama aykırı olacağını savunur. Zemaḥşerî, itaatın sürekli olmasının imkansız olduğunu, şayet sürekli olursa sıkıntının olacağını belirtir ve itaatın başlı başına bir sıkıntı sebebi olmadığını savunur. Sekkâkî ise, itaatın imkansızlığının sürekli olduğunu belirterek, itaat etmenin sıkıntı için asıl sebep olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber'in başkasına itaat edemeyeceğini savunur. Her ikisi de bazı durumlarda (kalplerin hoşnut edilmesi, zorluklarda nasıl karar alınması gerektiği gibi...) istişare

---

<sup>149</sup> Ona göre meleklik yüksek bir derecedir, insanlık ise asla ve kat'â ona erişemez, ancak ona göz ucuyla bakabilir, ona özenerek bakabilir. Bkz. ez-Zemaḥşerî (538/1144), *Keşşâf*, II.432.

sonucu varılan ve Hz. Peygamber'in de muhakkak -ister istişare öncesi olsun, ister istişare sonrası olsun- onayladığı karara herkesin uyması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Bu nedenle müellif Sekkâkî'nin (626/1229) Zemaşerî'yi şerh ettiğini belirtmiştir. Her ne kadar müellif Beydâvî'nin görüşüne burada yer vermemiş olsa da Beydâvî de Zemaşerî gibi düşünmektedir. Buna göre bu ayet, sahabenin her olayda/birçok olayda Hz. Peygamber'in onlara uyması yönündeki isteklerini doğru bulmayarak bundan vazgeçmelerini emretmektedir. Yani bu konuda aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir.



Bektutiye - Çımarlı Camii

### 3.SONUÇ

Osmanlı Tefsir geleniğinde ta‘lîka kültürünü ve Osmanlı ilim anlayışına yöneltilen eleştirileri bir örnek çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma, ta‘lîka kelimesinin semantik (bir kelimenin zaman içerisinde uğradığı anlam değışikliklerini inceleyen bilim) analizi ile başlamış, ele alınan nüshaların tanıtımı, müelliflerin biyografileri ve eserin içeriğinin incelenmesinden sonra tespit edilen farkların verilmesiyle sona ermiştir. Bu çerçevede vardığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1.Ta‘lîk ve ta‘lîka kelimeleri genelde eş anlamlı olarak kullanılsa da aralarında şöyle bir farkın varlığı dikkat çekmektedir: Ta‘lîk, İslam yazı sanatlarından rık’a, sülüs gibi bir yazı türüne verilen isimdir. Aynı zamanda ta‘lîk kelimesi daha uzun ve daha detaylı notlandırmayı ifade edip, tek başına şerh türü bir eser olma özelliğini de taşımaktadır. Ta‘lîka ise daha dar kapsamlı bir notlandırmayı, şerhin bir alt kademesi diyebileceğimiz hâşiyeye türünü ifade etmektedir. Buna binaen günümüzde daha çok bir eserin kenar boşluklarına ya da satır aralarına düşülen notlar anlamına gelen ta‘lîka kelimesinin Osmanlı tefsir geleneğinde şerh ve hâşiyeye gibi başlı başına bir telif tarzını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

2.Müellifin özellikle eserin mukadimesinde kullandığı şiirsel anlatım tarzı ve seçtiği kelimeler ile ayetlerin izahında oldukça derin dilbilgisi tahlillerine yer vermesi ve adeta kendini, zihnini ve düşüncelerini o derinliklerde dolaştırması ve yorması, kanaatimizce bu eserin onun kendini ispat çabasının bir ürünü olduğunu göstermektedir.

3.Müellifin künyesine ve eserin ismine dair çeşitli rivayetlerin bulunduğu tespit edilmiştir. Yapılan değerlendirmelere göre müellifin künyesi “İbnu’l-Mu‘îd Muḥammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî el-Ḥanefî el-muştehir bi Mu‘îdzâde” dir, eserin ismi ise “*Naḳlu’s-Sifâr*” dir.

4.Müellifin değındiğı Zemaḥşerî ile Beyḍâvî arasındaki farklılıkların bir kısmı mezhep farklılığından, diğeri bir kısmı ise -ki çoğu bu gruba dahildir- dilbilgisinden kaynaklanmaktadır.

5.Eserde incelenen beş konu başlığından elde edilen sonuçları şöylece sıralayabiliriz:

• 1/Fâtiḥa 2-5 başlığı altında Zemaḥşerî’nin konu ile ilgili görüşüne yer verilmemiştir.

• 3/Âl-i ‘Imrân 30 başlığının A maddesinde ( يوم kelimesinin nasb olma nedeni ile ilgili madde) Zemaḥşerî’nin görüşüne değinilmemişken, B maddesinde (تجد mu yoksa عملت fiilin hangi kelimesinin hangi fiilin ( عملت mi yoksa تجد mu) hâli olduğu ile ilgili madde) hem Beydâvî hem de Zemaḥşerî’nin görüşleri ele alınmıştır.

• 7/A‘râf 20,22 başlığı altında Zemaḥşerî’nin konu ile ilgili görüşünden söz edilmemiştir.

• 6/En‘âm 158 başlığı altında Zemaḥşerî’nin konu ile ilgili düşüncelerine yer verilmemiştir.

• 49/Hücurât 7 başlığı altında Beydâvî’nin konu ile ilgili kanaatine değinilmemiştir.

Yukarıda da açıkça görüldüğü üzere müellif, eserin mukaddimesinde açıkladığı metoduna çoğu zaman riayet etmemiş, bazı ayetleri incelerken sadece Zemaḥşerî’nin veya sadece Beydâvî’nin fikrine yer vermiş, diğerinden hiç söz etmemiştir. Hatta bazen her ikisinden de bahsetmeyerek Sekkâkî (626/1229), İbn Hişâm (761/1360) veya Teftâzânî’nin (792/1390) görüşlerine değinmiştir. Bunun sebebinin ise şu olabileceğini düşünmekteyiz: Görüşüne yer vermediği alimin konu ile ilgili çok ilgi çekici, ayırt edici bir düşüncesinin olmaması ya da hiçbir fikir beyan etmemiş olması. Sadece bir yerde ise (ikinci konu başlığının B maddesinde) sözünü ettiği metoda bağlı kalmıştır.

1. Araştırmalarımıza göre müellifin ele aldığı konu başlıklarında, her ne kadar kendisi değinmemiş olsa da, Zemaḥşerî ile Beydâvî iki yerde hemfikirken (4 ve 5. başlık), bir yerde tamamen farklı fikirde (3. başlık), diğer iki yerde ise (1 ve 2. başlık) kısmen farklı görüştedirler.

2. Bu çalışmanın Osmanlı ilim anlayışına yöneltile eleştirileri tamamen haksız kıldığını iddia etmiyoruz. Sadece bunların, incelenen bu eser için doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü iki alimin ihtilaf ettikleri noktaları bir şekilde ortaya koyabilmek, birinin görüşünde haklı olduğunu delillendirip, diğerinin haksız olduğunu söyleyebilmek, ya da her ikisine muâriz yeni bir fikir belirtebilmek bir dirayet işidir, özgünlüğün bir nişanesidir. Bununla beraber bu çalışmanın, Osmanlı ilim anlayışının, özelde ise Osmanlı tefsir anlayışının, onların bize bıraktıkları ve halen çeşitli kütüphanelerde matbu ya da el yazması halinde bulunan eserler incelenerek ilmî ölçütler ışığında yeniden değerlendirilmeye muhtaç olduğunu ortaya koyduğu kanaatindeyiz. Zira binlerce eser arasından seçilen sadece bir tane risâle bile söz konusu eleştirileri görüldüğü üzere tartışılır hale getirebilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

### Kur'ân'ı Kerîm.

- Aẖterî,** Muştafâ b. Şemsuddîn el-Ğaraĥîşârî (968/1561), *Aẖterî-i Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1310.
- Akdemir,** Hikmet, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yay., İzmir 1999.
- Akdemir,** Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- 'Aṭâ'î,** Nev'îzâde 'Aṭâ'ullâh b. Yahyâ (1045/1635), *Ḥadâ'îku'l-Ḥakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şekâ'ik*, Yayına Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- 'Avvâd,** Beşşâr, *Dabḫu'n-Naṣṣi ve't-Ta'liḫu 'aleyhi*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût 1982.
- el-Bağdâdî,** İsmâ'îl Pâşâ (1338/1920), *Hediyetu'l-'Ârifîn Esmâ'u'l-Mu'ellifîn Âşâru'l-Muṣannifîn*, İstanbul 1955.
- Baltacı,** Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat-Tarih*, İrfan Matbaâsı, İstanbul 1976.
- el-Bâşâ,** Muḫammed, "Ta'liḫ" md., *el-Kâfi*, eş-Şeriketu'l-Maṭbûât li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrût 1992.
- el-Beydâvî,** Ebû Sa'îd Nâşıruddîn 'Abdullâh b. 'Omer b. Muḫammed (685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût t.y.
- Cerrahoğlu,** İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2009.
- el-Cevherî ,** İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009), *eş-Şihâh Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır t.y..
- Demir,** Ziya (1418/1997), *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

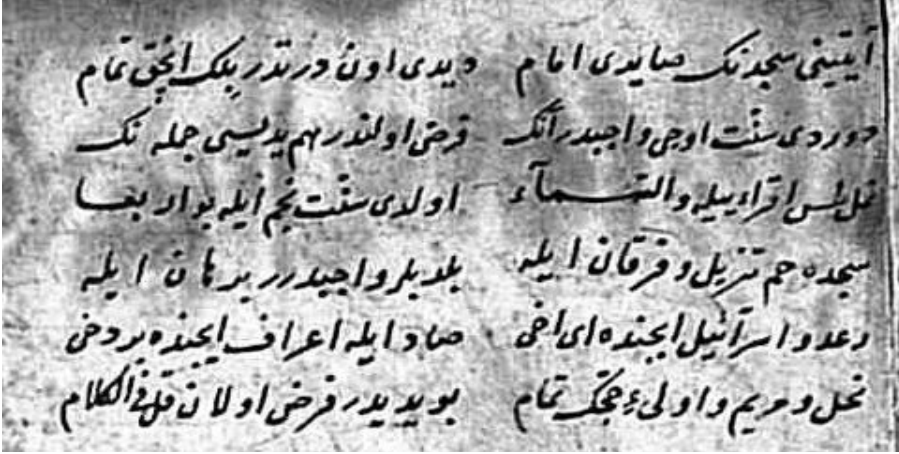
- Devellioğlu,** Ferit (1405/1985), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat: Eski ve Yeni Harflerle*, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi, Ankara 2011.
- Dikici,** Recep, “Türkiye Kütüphanelerinde Yazma ve Matbû Eserleri Olan Kahraman Maraş’lı Âlim, Edip ve Şâirler”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, İstanbul 2005, I.29-41.
- Es‘ad Efendi,** (1264/1848), *Vak‘a-Nüvîs Es‘ad Efendi Tarihi: (Bahir Efendi‘nin Zeyl ve İlaveleriyle)*, haz. Ziya Yılmaz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- el-Eşfehânî,** Ebû‘l-Kâsim el-Huseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-Eşfehânî (502/1108), *el-Mufredâtu fi Ğaribi‘l-Kur‘ân*, Dâru‘l-Ma‘rife, Beyrût t.y..
- el-Ezherî,** Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed (370/980), *Tehzîbu‘l-Luĝa*, Dâru‘l-Kavmiyyeti‘l-‘Arabiyye, Mısır 1964.
- el-Ferâhîdî,** Ebû ‘Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed (175/791), *Kitâbu‘l-‘Ayn*, Mektebetu‘l-Hilâl, thk. Mehdî el-Maḥzûmî (?), İbrâhîm es-Sâmarrâî (?), b.y. t.y..
- el-Ġazzî,** Ebû‘l-Mekârim Muḥammed Necmuddîn (1061/1651), *el-Kevâkibu‘s-Sâ‘ire bi-A‘yâni‘l-Mi‘eti‘l-‘Âşire=el-Kevâkibu‘s-Sâ‘ire bi Menâkıbi A‘yâni‘l-Mi‘eti‘l-‘Âşire*, thk. Cebrâ‘îl Suleymân Cebbûr, Dâru‘l-Âfâki‘l-Cedîde, Beyrût 1979.
- el-Ḥabeşî,** ‘Abdullâh Muḥammed (?), *Câmi‘u‘ş-Şurûḥ ve‘l-Ḥavâşî: Mu‘cemun Şâmilun li Esmâi‘l-Kutubi‘l-Meşrûḥati fi‘t-Turâsi‘l-İslâmî*, el-Mu‘cemu‘s-Şekâfi Yay., Ebûzabî 2004.
- el-Ḥarîrî,** Ebû Muḥammed el-Kâsim b. ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Osmân el-Başrî (516/1122), *el-Makâmâtu‘l-Ḥarîriyye*, Maṭba‘at-ı Şeref Mûsâ, b.y. 1898.
- el-Hûfi,** Aḥmed Muḥammed, *ez-Zemaḥşerî*, el-Heyetu‘l-Mışriyyetu‘l-‘Âmme li‘l-Kitâb, Kâhire 1980.
- İbn Fâris,** Ebû‘l-Ḥasen Aḥmed b. Fâris b. Zekerıyyâ (395/1004), *Mu‘cemu MeĶâyisi‘l-Luĝa*, Dâru‘l-Fıkr, b.y. 1979.
- İbnu‘l-‘Imâd,** Şihâbuddîn Ebû‘l-Felâḥ ‘Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed (1089/1679), *Şezzerâtu‘z-Zehab fi Aḥbâri men Zehab*, thk. Maḥmûd el-Arnâvût, ‘Abdulkâdir el-Arnâvût, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 1993.

- İbn Keşîr,** Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, b.y. 1988.
- İbn en-Nedîm,** Ebû'l-Ferec Muḥammed b. İshâk b. Ebî Ya'kûb el-Varrâk el-Bağdâdî (385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1978.
- Kara,** İsmail, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2010/1, c. XV, sayı. 28, s. 1-67.
- Kâtip Çelebi,** Muştâfâ b. Abdillâh el-İstânbûlî (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1941.
- Kaya,** Dursun, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, [https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz\\_tr.php](https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php), 24.12.2010.
- Makdisi,** George (1423/2002), *Orta Çağda Yüksek Öğretim-İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A.H.Çavuşoğlu-H.T.Başoğlu, Gelenek Yay. İstanbul 2004.
- Mu'îdzâde,** İbnu'l-Mu'îd Muḥammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer'âşî er-Rûmî (983/1575), *Ta'likâ 'alâ Mevâçhi'l-Ḥılâf beyne'z-Zemaḥşerî ve'l-Beydâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Koleksiyonu no: 00513-001 (tam nüsha).
- ....., *Naḳlu's-Sifâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu no: 00638-001 (tam nüsha).
- ....., *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiḥa*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu no: 316 (49/Hucurât 7. ayetine dair değerlendirmelerin yarısına kadar).
- el-Murâdî,** Ebû'l-Façl Muḥammed Ḥalîl b. 'Alî b. Muḥammed (1206/1791), *'Arfu'l-Beşâm fi men Veliye Fetvâ Dimeşki's-Şâm*, thk. Muḥammed Muṭî' el-Ḥâfîz, Riyâd 'Abdu'l-Ḥamîd Murâd, Dâru İbn Keşîr, Dimeşk 1408/1988.
- Mücâhid,** Abdülkerim, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Yeri", *AÜİFD*, çev. Celaleddin Divlekçi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2006, sayı. 2, c. XXXXVII.

- Nuveyhiç,** ‘Âdil, *Mu‘cemu’l-Mufessirîn min Şadri’l-İslâm ħattâ’l-‘Aşri’l-Hâğır*, Muessesetu Nuveyhiç es-Şekâfiyye, Beyrût 1986.
- Öner,** Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap Yay., İstanbul 2011.
- Pakalın,** Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, Ankara 1971.
- Rahmân,** Fazlur (1409/1988), *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Hayri Kırbasoğlu, Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- Rosenthal,** F., “Ta‘lik” md., *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1998, Volume. X.
- Süreyyâ,** Mehmed (1326/1909), *Sicill-i Osmânî*, Sebîl Yay., İstanbul 1997.
- Şensoy,** Sedat, “Ta‘likât” md., *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII.
- et-Teftâzânî,** Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Omer b. ‘Abdillâh (792/1390), *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Keşşâf li’t-Teftâzânî*, Yazma, (t.y.), 262 vr., 30 cm. (Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü no. 261’de kayıtlı nüshanın fotokopisidir.)
- Toparlı,** Recep ve diğerleri, “Ta‘likât” md., *Büyük Türkçe Sözlük=BSTS/Kitaplık Bilim Terimleri Sözlüğü* 1974, <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&sözcük=rika&ayn=tam>, 20.06.2012.
- Topuzoğlu,** Rüştü, “Hâşiye” md., *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 419-422.
- Yavuz,** Yusuf Şevki, “Beyzâvî” md., *DİA*, İstanbul 1992, c. VI.
- ez-Zemaĥşerî,** Ebû’l-Kâsim Cârullâh Maĥmûd b. ‘Omer b. Muĥammed (538/1144), *el-Keşşâf ‘an Ĥakâ’iki Ğavâmiği’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. ‘Âdil Aĥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muĥammed Mu‘avviğ, Mektebetu’l-‘Ubeykân, Riyâğ 1998.



## EK-1



Şekil 1: Es'ad Efendi Nüşhasının Zahriyyesinde Bulunan Secde Ayetleri Şiiri

|                             |                                 |
|-----------------------------|---------------------------------|
| آیتنی سجدنک صایدی امام      | دیدى اون درتدر بلك انجق تمام    |
| دوردی سنت اوجی واجبدر آنک   | فرض اولندر هم یدیسى جملنک       |
| نمل طس اقرایله والسما       | اولدى سنت نجم ایله بو اربعا     |
| سجده حم تنزیل وفرقان ایله   | بلدیله واجبدر برهان ایله        |
| رعد و اسرائیل ایجنده ای اخی | صاد ایله اعراف ایجنده بر دخی    |
| نحل و مریم و اولیء حجک تمام | بو یدیدر فرض اولان قل فی الکلام |

Âyâtını secdenin saydı imam  
Dedi on dörttür bilin ancak tamam

Dördü sünnet üçü vâciptir ânın  
Farz olandır hem yedisi cümlemin

Neml-i Tâ Sîn, İkrâ' ile ve's-Semâ' (İnş)  
Oldu sünnet Necm ile bu erbi'â

Secde-i Hâ Mîm Tenzîl (Fuş), ve Furkân ile  
Bildiler vâcipdurur burhân ile

Ra'd ve İsrâîl (İsrâ) içinde ey ahî  
Şâd ile A'râf içinde bir dahî

Naħl ve Meryem ve evlâ-i Haccın tamam  
Bu yedirir farz olan ħul fi'l-kelâm



Şekil 2: İbn Kemâl Paşa'nın (940/1534) Ṭabaċât-ı Fuċahâsı (Es'ad Efendi Nüşhası Zahriyyesi)

## İBN KEMÂL PAŞA'YA (940/1534) GÖRE FAKİHLER'İN SİNIFLANDIRILMASI

- Dinde Müctehidler (Ṭabaċatu'l-Muctehidîn fi'ş-Şer'ı)
- Mezhebde Müctehid Olanlar (Ṭabaċatu'l-Muctehidîn fi'l-Mezheb)
- Meselede Müctehidler (Ṭabaċatu'l-Muctehidîn fi'l-Mesâil)
- Taħrîc Yapanlar (Ṭabaċatu Aşĥâbi't-Taħrîc)
- Tercîh Yapanlar (Ṭabaċatu'l-Aşĥâbi't-Tercîh)
- Temyîz Yapanlar (Ṭabaċatu'l-Muċallidîn el-Kâdirîne 'ale't-Temyîz)
- Tam Mukallidler (Ṭabaċatu'l-Muċallidîn)





## EK-2

|   | ÇALIŞTIĞI KURUM        | GÖREVİ   | ŞEHİR    | TARİH    |
|---|------------------------|----------|----------|----------|
| 1 | İbrahim Paşa Medresesi | Müderris | Edirne   | ?        |
| 2 | Câmi-i 'Atîk Medresesi | Müderris | Edirne   | ?        |
| 3 | Kepekçi Medresesi      | Müderris | İstanbul | ?        |
| 4 | Manastr Medresesi      | Müderris | Bursa    | 971/1563 |
| 5 | Dâru'l-Ḥadîş Medresesi | Müderris | Edirne   | 974/1567 |
| 6 | Süleymaniye Medresesi  | Müderris | Şam      | 980/1572 |
| 7 | Şam Müftülüğü          | Müftü    | Şam      | 980/1572 |

**Tablo 1:** Mu'îdzâde'nin Görev Yerleri – Görevleri



**Şekil 1:** Edirne İbrahim Paşa Medresesi – Eski Hali  
(Mu'îdzâde'nin İlk Görev Yeri)



**Şekil 2:** Edirne İbrahim Paşa Medresesi – Yeni Hali  
(Mu‘îdzâde’nin İlk Görev Yeri)



**Şekil 3:** Edirne Câmî-i ‘Atîk Medresesi – Dış Görünüm  
(Mu‘îdzâde’nin İkinci Görev Yeri)



**Şekil 4:** Edirne Câmî-i ‘Atîk Medresesi – İç Görünüm  
(Mu‘îdzâde’nin İkinci Görev Yeri)



**Şekil 5:** İstanbul Kepenekçi Medresesi – Dış Görünüm  
(Mu‘îdzâde’nin Üçüncü Görev Yeri)



**Şekil 6:** Bursa Manastır Medresesi – Dış Görünüm  
(Mu‘îdzâde’nin Dördüncü Görev Yeri)



**Şekil 7:** Edirne Dâru’l-Ḥadîsi – Dış Görünüm  
(Mu‘îdzâde’nin Beşinci Görev Yeri)





**Şekil 8-9:**Şam Süleymaniye Medresesi – Avlu ve Cami  
(Mu‘îdzâde’nin Altıncı Görev Yeri)



**Şekil 10:** Şam Süleymaniye Medresesi – Kuşbakışı Görünüm

## UKDE KİTAPLIĞI:

### YAŞAR ALPARSLAN – SERDAR YAKAR'IN EDITÖRLÜĞÜNDE ÇIKAN YAYINLARIMIZ

#### MARAŞ TARİHİ SERİSİ:

1. Dulkadir Beyliği Araştırmaları I (2008) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN, Mehmet KARATAŞ, Serdar YAKAR*
2. Dulkadir Beyliği Araştırmaları II (2008) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN, Mehmet KARATAŞ, Serdar YAKAR*
3. İstiklâl Savaşında Maraş (2008) / *Yaşar ALPARSLAN – Serdar YAKAR*
4. Maraş Tarihi ve Coğrafyası (2008) / *Besim ATALAY*
5. Maraş Yollarında (2008) / *Hasan Reşit TANKUT*
6. Aşiretlerin İskanları (2008) / *Bekir Sami BAYAZIT*
7. Maraş Emîrleri (2008) / *Editörler: İlyas GÖKHAN / Selim KAYA*
8. Maraş'ta Misyoner Faâliyetleri ve Misyoner Okulları (2008) / *Mustafa ÇABUK*
9. Zeytun ve Çevresindeki Ermeni İsyancıları (2008) / *A. Latif DİNÇASLAN*
10. İlkçağdan Dulkadirli'lere Kadar Maraş (2008) / *Yrd. Doç. Dr. İlyas GÖKHAN, Yrd. Doç. Dr. Selim KAYA*
11. Dulkadir Eyâletinin Kuruluşu ve Gelişmesi (2009) / *Dr. İsmail ALTINÖZ*
12. İlâveli Esmârü't-tevârih Maa Zeyl (2009) / *Mehmed Şemî Efendi, Hazırlayan: Dr. Mehmet KARATAŞ*
13. 100. Yılında 1909 Maraş'ta Ermeni Olayları (2009) / *Yrd. Doç. Dr. Nejla GÜNAY*
14. Seyâhatnâme, Şehir Târîhi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş (2009) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
15. Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri (2009) / *Osman SANDALOĞLU, Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN*
16. Yakın Çağda Kahramanmaraş (2009) / *Prof. Dr. Ahmet EYİCİL*
17. Eshab-ı Kehf Vukûu Şuyûu (2010) / *Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN*
18. Elbistan ve Maraş'ta Dulkadir Oğulları Hükûmeti (2011) / *Arifî Paşa, Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
19. Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi (2011) / *Doç. Dr. İlyas GÖKHAN*

20. Maraş Milli Mücadelesinde Bayrak Olayı ve Aşıkloğlu Hüseyin (2012) / *Serdar YAKAR*
21. Maraş-Fransız Harbi (Belgeler-Hatıralar (2012) / *Yaşar ALPARSLAN- Serdar YAKAR*
22. XX. Yüzyılda Maraş (Ermeniler, Türkler, Müslümanlar) (2012) / *Doç. Dr. Nejla GÜNAY*
23. Maraş Milli Mücadelesinde Şeyh Ali Sezai Efendi (2012) / *Serdar YAKAR*

### **MARAŞ KÜLTÜR VE EDEBİYATI SERİSİ:**

1. Âşık Durdu Mehmet Yoksul (Âşık Mahfuzî) Hayatı ve Şiirleri (2008) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
2. Âşık Mustafa Zülkadiroğlu Hayatı ve Şiirleri (2008) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
3. Muhammet Kâmil Ağdaş (Bahçeci Hoca) Hayatı ve Şiirleri (2009) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
4. Maraş Merkez Ağzı (2008) / *Mine KILIÇ*
5. Mevlid / *Mar'aşî Kurâ-zâde Nâdiri* (2009) / *Hazırlayan Gülcan Tanıdır ALICI*
6. Maraş'ta Divanından Parça Kalmış Halk Şairleri (2009) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
7. Türk Edebiyatında Maraşlılar (2009) / *Yaşar ALPARSLAN, Yard. Doç. Dr. Lütü ALICI, Serdar YAKAR*
8. Maraş Bibliyografyası (2009) / *Cavit POLAT*
9. Büyük Hiciv Şâiri Âşık Mısdılı (Mustafa Hartlap'm) Hayatı ve Şiirleri (2009) / *Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN*
10. Maraş Ağzı Köroğlu (2009) / *Hacı Ali ÖZTURAN*
11. Maraş Merkez Ağzı Kelimeler Deyimler (2009) / *Hacı Ali ÖZTURAN*
12. Muhtelif Cönklerden Maraş Halk Şâirlerine Âit Şiirler (2009) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
13. Tertibü'l-Ulûm (2009) / *Saçaklızâde (Eş-Şeyh Muhammed B. Ebî Bekr El Mer'aşî) - Çeviri: Doç. Dr. Zekeriya PAK - Yrd. Doç. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN*
14. Divan-ı Hâfız-ı Mar'aşî (2010) / *Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Lütü ALICI*
15. Kahramanmaraş'ta Çocuk Oyunları (2010) / *Hacı Ali ÖZTURAN*
16. Halilî-i Mar'aşî Divançe ve Etvâr-ı Seb'a (2010) / *Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Lütü ALICI*
17. Kahramanmaraş'ta Sosyal Hayatın Fiziki Yapıya Etkisi (2010) / *Kemalettin KOÇ*
18. Eski Maraş'ta Örf'ler, Âdet'ler ve İctimâî Hayat (2010) / *Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN - Hacı Ali ÖZTURAN*

19. Mîzânüşşerîat ve Bürhânütterâkat (2010) / *Muhammet Hilmi Efendi, Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN*
20. Lutfiyye-i Vehbî (2011) / *Sünbülzâde Vehbî, Hazırlayan: Gülcan Tanıdır ALICI*
21. Nazmü'l-Fünûn (2011) / *Yemli hazâde Mustafa Kâmil, Çeviri: Doç. Dr. M.Akif ÖZDOĞAN – Uzm. Ahmet TEMİZKAN – Abdullah DİNÇ*
22. Nasihatnâme-i Vehbî (2011) / *Sünbülzâde Vehbî, Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Lütfi ALICI*
23. Eski Maraş'ta Alim Çıkarmış Aileler (2011) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*
24. Dîvân (2011) / *Sünbül-zâde Vehbî, Hazırlayan: Ahmet YENİKALE*
25. Şevk-engîz (2011) / *Sünbül-zâde Vehbî, Hazırlayan: Ahmet YENİKALE*
26. Neylü'l-Ereb fî Ma'rifeti'l-Edeb (2011) *Mahmûd Hamdî b. Davûd el-Merâşî ed-Dimeşkî, Çevirenler: Uzm. Mehmet BALCIOĞLU-Doç.Dr. M.Akif ÖZDOĞAN*
27. Ahmed Kuddûsî İbnülmeraşî (2011) *Dr. Ali TENİK*
28. İrâdu'l-Makâle bi-Tarîki'l-Ecvibe 'alâ-Mîzânî's-Şerî'a ve Bürhânü'l-Hakîka (2011) *Hacı Nuhzâde Ahmed Efendi Hazırlayan: Ömer Hakan ÖZALP*
29. Ravzatü'l- İmân Tenkitli Metin - Sözlük – Tıpkıbasım (2012) / *Halîlî-i Mar'aşî Hazırlayanlar Yrd. Doç. Dr. Lütfi ALICI - Arş. Gör. Gülcan Tanıdır ALICI*
30. Eski Maraş'ta Âile Ev Ekonomisi ve Zahra (2012) / *Hazırlayan: Yaşar ALPARSLAN - Hacı Ali ÖZTURAN*
31. Risâle-i Ahlâk I-II Çeviri Yazı – Tıpkıbasım (2012)/ *Halîlî-i Mar'aşî Hazırlayan Yrd. Doç. Dr. Lütfi ALICI*
32. Âşık Selâmi (Ramazan Mengilli) Hayatı ve Şiirleri (2012) / *Editör: Yaşar ALPARSLAN – Serdar YAKAR*
33. Zübdetü'l- Âsâr Fî Mevlîdî'n-Nebiyî'l-Muhtâr Çeviri Yazı – Sözlük – Tıpkıbasım (2012) / *Elbistanlı-Zâde Hâfız Veliddîn Nef'î Efendi Hazırlayanlar Yaşar ALPARSLAN - Gülcan Tanıdır ALICI*
34. Tuhfe-i Vehbî (2012) / *Sünbül-zâde Vehbî, Hazırlayan: Ahmet YENİKALE*

## **KAHRAMANMARAŞ VALİLİĞİNCE YAYINLANAN ESERİMİZ**

1. Maraş Meşhurları (2009) / *Hazırlayanlar: Yaşar ALPARSLAN - Serdar YAKAR*