

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE

TA'LİKA KÜLTÜRÜ

**(“MU'İDZÂDE MUHAMMED B. ABDU'L'AZİZ EL-MER'AŞÎ'NİN
(983/1575) NAĞLU'S-SİFÂR'I:TA'LİKA 'ALÂ MEVÂDİ'L-ĞİLÂF
BEYNE'Z-ZEMAĞŞERÎ VE'L-BEYDÂVÎ ADLI ESERİ)**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hasan YÜCEL

09912720

ANKARA 2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE

TA'LİKA KÜLTÜRÜ

(“MU'İDZÂDE MUHAMMED B. ABDU'L'AZİZ EL-MER'AŞÎ'NİN
(983/1575) NAĞLU'S-SİFÂR'I: TA'LİKA 'ALÂ MEVÂDİ'İ'L-ĞİLÂF

BEYNE'Z-ZEMAĞŞERÎ VE'L-BEYDÂVÎ ADLI ESERİ)

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hasan YÜCEL

09912720

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

ANKARA 2012

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)

ANABİLİM DALI

OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE

TA'LİKA KÜLTÜRÜ

(“MU'İDZÂDE MUHAMMED B. ABDU'L'AZİZ EL-MER'AŞÎ'NİN

(983/1575) NAQLU'S-SİFÂR'I:TA'LİKA 'ALÂ MEVÂDİ'L-ĞİLÂF

BEYNE'Z-ZEMAĞŞERÎ VE'L-BEYDÂVÎ ADLI ESERİ)

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	III
RUMUZLAR.....	V
KISALTMALAR	VI
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ	VII
0. GİRİŞ.....	1
0.1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ	1
0.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
0.3. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ.....	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
1. BİR TELİF TÜRÜ OLARAK TA'LÎKA.....	6
1.1. TA'LÎKA'NIN MAHİYETİ	6
1.1.1. Sözlük Anlamı	7
1.1.2. Terim Anlamı	10
İKİNCİ BÖLÜM.....	17
2. NAĞLU'S-SİFÂR'IN İNCELENMESİ.....	17
2.1. MÜELLİFLERİN BİYOGRAFİLERİ	17
2.1.1. ez-Zemağşerî (538/1144)	17
2.1.2. el-Beydâvî (685/1286).....	18
2.1.3. Mu'îdzâde (Muhammed b. 'Abdul'azîz).....	19
2.2. NÜSHALARIN TANITIMI	39
2.2.1. Damad İbrahim Paşa Nüshası	40
2.2.2. Es'ad Efendi Nüshası	41
2.2.3. Hacı Mahmud Efendi Nüshası	42
2.2.4. Risâlenin İsimlendirilmesi Meselesi	42
2.3. NAĞLU'S-SİFÂR'IN METODU VE İÇERİĞİ.....	46
2.3.1. Nağlu's-Sifâr'ın Metodu	46
2.3.2. Nağlu's-Sifâr'ın İçeriği	49
2.3.3. Nağlu's-Sifâr'ın Ana Metni.....	50
2.4. NAĞLU'S-SİFÂR'DA GEÇEN ZEMAĞŞERÎ VE BEYDÂVÎ ARASINDAKİ FARKLILIKLAR.....	77

3. SONUÇ	82
BİBLİYOGRAFYA	86
EK-1.....	92
EK-2.....	96
ÖZET.....	101
ABSTRACT	102

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 ingilizce özetin hazırlanmasında bana yardımcı olan Ar. Gör. Recep Gürkan Göktaş ağabeyime 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'lîka 'alâ Mevâdî'i'l-Hılâf beyne'z-Zemaḥşerî ve'l-Beyḏâvî*, 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-Fâtiḩa*, 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.	Yayınları/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	Ṭ-ṭ	20	ف	F-f
5	ج	C-c	21	ق	Ḳ-ḳ
6	ح	Ḥ-ḥ	22	ك	K-k
7	خ	Ḫ-ḥ	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	Ş-ş	30	ا	Â-â
15	ض	Ḍ-ḍ	31	ى	Î-î
16	ط	Ṭ-ṭ	32	وا	Û-û

0. GİRİŞ

0.1. 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.¹ Biz bu alana dair yeteri kadar inceleme yapılmadan, bize bırakılan ilim mirasını gerektiği ölçüde incelemeyi 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.

0.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

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

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

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

0.3. 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 malzamemiz olarak kullanılmış, içerik 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'lika kavramının semantik 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.

0.4. 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:²

² 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, 24.12.2010.

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), *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*,
- Bağdadlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyetu'l-Ârifîn, Esmâ'u'l-Mu'ellifîn ve Âşâru'l-Muşannifîn*,
- Hayreddin ez-Ziriklî (1396/1976), *el-A'lâm Kâmûsu 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.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri* isimli doktora çalışmasının ve Osmanlı alimlerinin hal tercemelerinin yer aldığı 'Atâ'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 'ş-Şurûh ve'l-Havâşî: Mu'cemun Şâmilun li Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûhati fî'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 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.³ 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:

- Hâlîl 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 Mansûr Muḥammed el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu'l-Luġa*,
- Ebû'l-Ḥasen Aḥmed b. Fâris b. Zekerîyyâ (395/1004), *Mu'cemu Makâyişu'l-Luġa*,
- İsmâ'îl b. Ḥammâd el-Cevherî (400/1009), *eş-Şihâḥ fi'l-Luġa*,

³ Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Mücâhid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Yeri", *AÜİFD*, çev. Celaleddin 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-Kâmûşu'l-Muḥîṭ*,
- Muṣtafâ b. Şemsuddîn el-Ḳaraḥîşârî Aḥterî (968/1561), *Aḥterî-i Kebîr*.

1.1.1. Sözlük Anlamı

Ta'lika عَلَيَّ (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.⁴ عَلَيَّ عَلَى veya عَلَيَّ 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 etmek⁵ anlamlarına gelmektedir. عَلَيَّ dan türeyen تَعْلِيْقُ kelimesi, asma, aslı hale getirme, askıya alma anlamlarına geldiği gibi yorum (İslam hukukunda haberlerin yorumu anlamına gelen الْاَنْبَاءِ عَلَى تَعْلِيْقُ ifadesi gibi), iliştirilen şey, açıklayıcı not ve şerh anlamlarına da gelmektedir. تَعْلِيْقَةً ise, aslında تَعْلِيْقُ kelimesi ile eş anlamlı olarak

⁴ Ebû'l-Hasen Aḥmed İbn Fâris b. Zekeriyya (395/1004), *Mu'cemu Maḳâyişi'l-Luġa*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1979, IV.125.

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

kullanılmakta⁶ ve not, dipnot, hâşiye anlamlarına gelmektedir. Her ikisinin de çoğulu *تَعَالِيَقَاتُ* veya *تَعَالِيَقُ* dir. Ta'lik ile ta'lika, 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,⁷ ta'lika kelimesinin daha dar 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.⁸ 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 *عَلَقَ* kökünden türemiş kelimelerin sözlük anlamlarını toplu bir şekilde vermek istiyoruz:

عَلَقَ	Asılı olmak,
عَلِقَ بِ	Bir şeye yapışmak, tutunmak, ilave olmak, eklenmek,
عَلَقَ فِي	Bir şeyden kurtulamamak, bir şeye yakalanmak,
عَلَّقَ عَلَى veya عَلَّقَ عَلَى	Bir şeye asmak, bir şeyin üstüne asmak, geçirmek,

⁶ 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, s. 21, 05.02.2012.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Beşşâr 'Avvâd, *Dabtu'n-Naşsi ve't-Ta'liku 'Aleyhi*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1982, s. 30-31.

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

عَلَّقَ عَلَى	Bir şeye not düşmek, bir şey için yorum yapmak, yorumda bulunmak, bir şeyi not almak, not şeklinde kaydetmek,
أَعْلَقَ بِ	Asmak, geçirmek, takmak,
تَعَلَّقَ بِ	Asılmak, asılı olmak, yapışmak, tutunmak,
تَعَلَّقَ بِ	Bir şeyi sevmek, bir şeyle ilgili, ilintili olmak,
تَعَلَّقَ عَلَى	Bir şeyden hoşlanmak,
فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِ	Bir şeyle ilgili olarak,
عَلْقٌ	Kıymetli, değerli şey, ⁹
عَلَقَةٌ - عَلَقٌ	Pıhtılaşmış kan, ¹⁰ boğaza asılı kal(ıp kan em)en bir kurtçuk, ¹¹ Suda yaşayan kırmızı haşarat, kurt (Sülük), ¹²
عَلِيقٌ	Kış ağacı, ağaçta asılı duran bitki, Hayvan yemi, ¹³
عُلَيْقٌ	Dolanan, saran, kuşatan bitki yani sarmaşık, kahkaha çiçeği, çadır çiçeği, gündüz sefası gibi,
عَلَّاقَةٌ	Elbise askısı,

⁹ 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.

¹⁰ 96/'Alaĥ 2; 23/Mu'minûn 12-14 ayetlerinde geçen علق ve علقة kelimeleri de buradan türemiştir. Bkz. Ebû'l-Kâsim el-Ĥuseyn b. Muĥammed er-Râġıb el-Eşfehânî (502/1108), *el-Mufredâtu fî Ġaribi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût t.y., s. 343.

¹¹ el-Eşfehânî, *Mufredât*, s. 343.

¹² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, I.162; Ebû Mansûr Muĥammed b. Aĥmed el-Ezherî (370/980), *Tehzîbu'l-Luġa*, Dâru'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, Mısır 1964, I.243; İsmâ'îl b. Ĥammâd el-Cevherî (400/1009), *eş-Şihâĥ Tâcu'l-Luġa ve Şihâĥu'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır t.y., IV.1529.

¹³ el-Cevherî, *es-Şihâĥ*, IV.1530.

عَلَاقَةٌ	Bağlanma, sevme, tutulma, ilişki kurma,
تَغْلِيْقٌ	Asma, asılı hale getirme, muallakta bırakma, açıklayıcı not, yorum.
تَغْلِيْقَةٌ	Dipnot, haşıye
تَغْلِيْقٌ عَلَى الْأَنْبَاءِ	Haberlerin yorumu
مِغْلَاقُ الرَّجُلِ	Belîğ bir dille konuşan kişi ¹⁴
مُغْلَقٌ	Yorumcu
مُغْلَقٌ	Asılı, askıda,
مُغْلَقَةٌ	Afiş, ilan, poster
جَسْرٌ مُغْلَقٌ	Asma köprü
مِضْبَاحُ التَّغْلِيْقِ	Avize
عُلُوْقٌ	Ölüm ¹⁵

1.1.2. Terim Anlamı

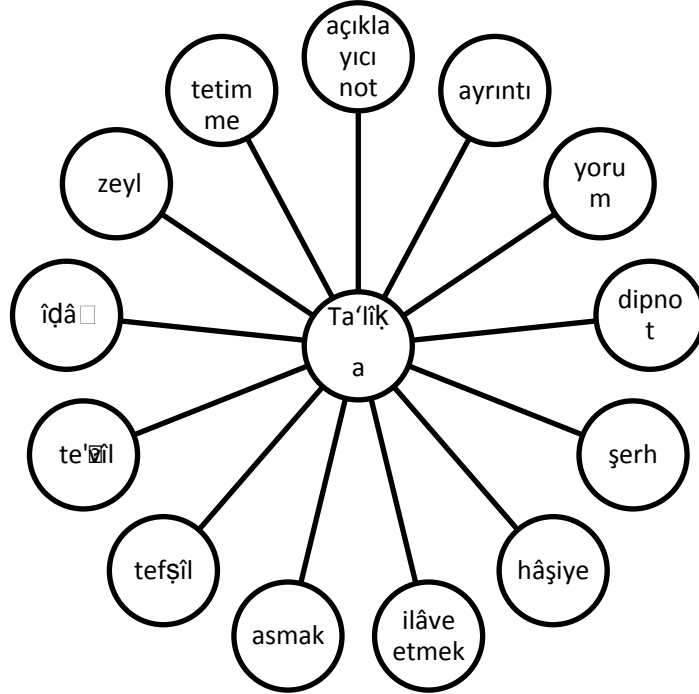
İslam telif geleneğinde, özellikle Osmanlı döneminde, genişlemeye ve daralmaya dayalı iki yönlü bir yöntemin bizi karşıladığını söyleyebiliriz. Bunlar arasında birinci grup genişlemeyi amaçlayan yöntem iken, ikinci grup daralmayı hedefleyen yöntemdir.¹⁶ Birincisi; bir metni açmak, tamamlamak, içerdiği konuyu genişletip yeniden kurmak, derinleştirmek, eleştirmek, düzeltmek, ayrıntılara yer

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

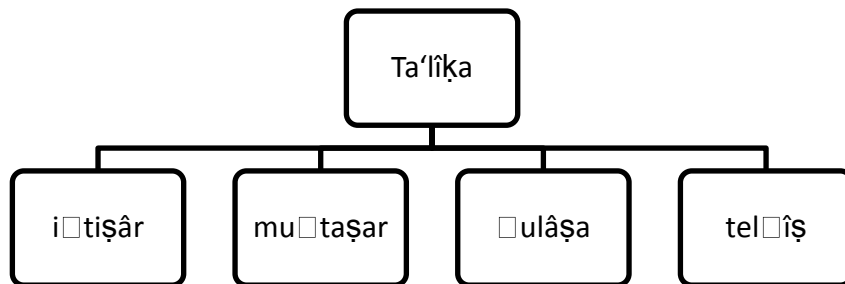
¹⁵ el-Eşfehânî (502/1108), *Mufredât*, s. 343.

¹⁶ Bkz. *DİA*, “Telhîş”, “Muhtaşar”, “Ta’likât”, “Hâşiye”, “Şerh” md.

vermek gayesini taşıyan şerh, hâşiye, ta'lik(ât), tefşil, te'vil, 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, hülâşa, telhîş, muktetaf...türü eserlerdir.



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.¹⁷
- Bir metin üzerine (bir şeyleri iliştiirmek) iliştilen notlar, bir yazardan yapılan alıntı ve notların, yorumların kaydedilmesidir.¹⁸
- Yorum içeren hâşiyelerdir.¹⁹
- Yazmanın içindekilerini göstermek ve/veya bir düzeltme yapmak amacıyla sayfa kenarına yazılan yazılar; bu tür yazılardan oluşan kitap, haşiye.²⁰
- 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.²¹
- 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.²²

¹⁷ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye" md., *DİA*, İstanbul 1997, XVI.420.

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

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

²⁰ Recep Toparlı 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.

²¹ 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.

²² Şensoy, "Ta'likât" md., *DİA*, XXXVIII.508.

- Başka bir müellifin eserine yazılan, bazen doğrudan metin, bazen şerh, bazen hâşiye üzerine düşülmüş notlardır. Hâşiye nispeten daha seyrek, daha az rastlanan mülâhazalardır.²³
- “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-İskenderî'nin (683/1284) *Kitâbu'l-İnşâf fîmâ Tedammenehû'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* adlı eseri Zemahşerî'nin (538/1144) *Keşşâf*'ına bir ta‘lîkadır.”²⁴
- 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.²⁵
- Sahibinin imzasını taşıyan müstakil bir eser niteliğinde olan ancak benzerlerine göre şekil ve içerik 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

²³ Şensoy, “Ta‘lîkât” md., *DİA*, XXXVIII.509.

²⁴ Dursun Kaya, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php, 05.02.2012.

²⁵ Şensoy, “Ta‘lîkât” md., *DİA*, XXXVIII.508.

anlatırken kullanmak üzere tuttuğu notlar şeklinde veya diğer hocalar tarafından da kullanılabilir bir kitap niteliğinde olabilir. Eğer bu ta'likâ 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 sınıfına²⁶ 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.²⁷

- Ta'likâ, fakihlere özgü ve fetvalarla ilgili bir öğretim metodunun ürünüdür. Ta'likâ, bir ders kitabı olarak elde ettiği başarıdan ötürü

²⁶ Fetvâ vermek için ilmî yeterliliğe sahip olanları tarif etmek amacıyla kullanılan bir ifade. Osmanlı alimlerinden İbn Kemâl (940/1534), Taşköprizâde (968/1561) ve İbn 'Âbidîn (1252/1836) gibi alimler, fetvâ verme yeterliliklerine göre fakihleri sınıflandırmıştır. Örnek olarak İbn Kemâl'in sınıflandırmasını (Tabakât-ı Fuḳahâ) verebiliriz: **1. Dinde Müctehidler (Ṭabaḳatu'l-Muctehidîn fi'ş-Şer'ı):** Dört mezhep imamının içinde buldukları bu tabaka fakihleri usûl ve furû'da istiklâlâ sahiptirler, kimseyi taklîd etmezler, kendi tesbît ve buluşları olan usûle dayanarak dinin ana kaynaklarından (edille) fer'î hükümleri çıkarırlar. **2. Mezhebde Müctehid Olanlar (Ṭabaḳatu'l-Muctehidîn fi'l-Mezheb):** İmâm Ebû Yûsuf (182/798), İmâm Muhammed (189/805) gibi fıkıh bilginlerinin dahil bulunduğu bu tabaka mensupları umûmiyetle usûlde üstadlarına tâbî olup, furû'da istiklâlâ sahiptirler; bu usûle göre kaynaklardan hüküm çıkarabilirler ancak bu hükümlerde üstadlarına muhalefetedebilirler. **3. Meselede Müctehidler (Ṭabaḳatu'l-Muctehidîn fi'l-Mesâ'il):** Ḥaşşâf (261/875), Taḥâvî (321/933), Ebu'l Ḥaseni'l-Kerhî (340/951), Halvânî (456/1064), Serahşî (483/1090), Bezdevî (482/1089), Kâdîhân (593/1197) gibi fıkıh bilginlerinin örnek gösterildiği bu tabaka mensupları usûl ve furû'da mezhep imamlarına muhalefet edemezler. Yalnızca mezhep imamlarının icthad etmedikleri meseleleri, yine onların usûlüne göre icthad ederek hükme bağlarlar. **4. Tahric Yapanlar (Ṭabaḳatu'Aşhâbi't-Tahrîc):** Râzî (606/1209) gibi alimlerin örnek gösterildiği tahric fâkihleri icthad ehliyetini hâiz değildiler. 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 (Ṭabaḳatu'l-Aşhâbi'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 münasıptır..." gibi ifadeler kullanılır. Ebû'l-Ḥasen el-Ḳudûrî (428/1037), *Hidâye* müellifi Merġînânî (593/1197) bu tabakaya örnek gösterilmişlerdir. **6. Temyiz Yapanlar (Ṭabaḳatu'l-Muḳallidîn el-Ḳâdirîne 'ale't-Temyiz):** Zayıf, kuvvetli ve daha kuvvetli görüşleri, zâhir ve nâdir rivâyetleri birbirinden ayıran mukallidlerdir. *el-Kenz, el-Muhtâr, el-Vikaye, el-Mecma'* gibi fıkıh kitaplarının yazarları bu tabakaya örnek gösterilmişlerdir. **7. Tam Mukallidler (Ṭabaḳatu'l-Muḳallidîn):** Bunlar, yukarıda zikredilenlerin hiç birini yapamayan, zayıf ile şişmani, sağ ile solu birbirinden ayırt edemeyen ve her bulduklarını (rivayet) toplayanlardır. Bkz. İbnu'l-Mu'îd (Mu'îdzâde) Muhammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulḳâdirî el-Bektûtî el-Mer'âşî er-Rûmî (983/1575), *Ta'likâ 'Alâ Mevâdu'l-Ḥilâf beyne'z-Zemaḫşerî ve'l-Beydâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu no: 00513-001 (tam nüsha), 1-b (zahriyye).

²⁷ 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.

kelamcılarının da ilgisini çekmiştir. Yani başarılı bir öğretim-öğrenim tekniğidir. Esasen ta‘lîkâ, münazara faaliyetinin ürünüdür. Fıkıhta başlayıp gelişen bu ürün daha sonra kelam, tıp, nahiv/dil bilgisi gibi diğer ilimlerde de benimsenmiştir.²⁸

- Ta‘lîkât türüne giren bazı eserlere taqrîrât ismi de verilmiştir. Örneğin Timurtâşî'nin (1004/1596) hanefî fikhına 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‘lîkâtı *Tahrîru'r-Râfi'î* diye anılır.²⁹

Bu tanımlardan ve verilen bilgilerden yola çıkarak ta‘lîkât'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.³⁰
4. Bir metni daha anlaşılır hale getirmek, kapalılıkları gidermektir.
5. Dilbilgisi tahlillerine yer vermektir. (zahirin merciinin neresi olduğunu veya bir kelimenin cümledeki konumunu açıklamak gibi)
6. Metin içerisindeki fikirleri eleştirmek, yorum yapmaktır.

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

²⁹ Şensoy, "Ta‘lîkât" md., *DİA*, XXXVIII. 509-510.

³⁰ Bu tarz eserlere ta‘lîkât adının verilmesi, yazılan notların sayfa kenarlarında veya satır aralarında adeta o metne asılıymış gibi görünmelerinden de ileri gelmektedir.

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 konulur, 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*, *latîfe*, *tenbih*, *nükte*... gibi kayıtlara da zaman zaman rastlanmaktadır. Ayrıca bu kayıtlar, ileride müstensihlerin, düşülen notları asıl metinle karıştırmamasını 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 kullandığı ifade edilmektedir. İbnu'n-Nedîm'in (385/995) *el-Fihrist*'inde de *et-Ta'likât* ismiyle sadece iki eser bulunmaktadır.³¹

³¹ 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*'İN İNCELENMESİ

2.1. MÜELLİFLERİN BİYOGRAFİLERİ

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

2.1.1. ez-Zemaşşerî (538/1144)

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

*Ebû Muḍar Maḥmûd İbn Cerîr ed-Ḍabbi*³³ (507/1114), nahiv ve edebiyat alanında,

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

Es-Seyyid el-Ḥayyâtî(?), fıkıh alanında,

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

³³Zemaşşerî'nin en önemli hocasıdır. Lakâbı "Lugat ve Nahiv İlminde Ferîdu'l-'Asr, Vaḥîdu'd-Dehr" idi.

Ruknuddîn Muḥammed el-Uşûlî (?), usûl alanında,

Ebû Mansûr Naşr el-Hâriş (?) ve *Ebu'l-Hattâb Naşr b. Aḥmed b. 'Abdullâh el-Baṭr (494/1101)*, hadis alanında.³⁴

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

2.1.2. el-Beydâvî (685/1286)

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

Beydâvî 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:

³⁴ Aḥmed Muḥammed el-Ḥûfî (?), *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 detaylı bilgiler bulunmaktadır. Bkz. el-Ḥûfî, s. 35-63.

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

³⁶ Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

³⁷ Kaynaklarda, Beydâvî'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, "Beyzavi" md., *DİA*, İstanbul 1992, VI.100.

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

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

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-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî olarak yer alan alimimizin 922/1516 senesi Recep ayında ashâb-ı kehf’in beldesi olan Maraş’ta (Tarsus) doğup, 983/1575 senesinde Kudüs’te vefat ettiği bildirilmektedir⁴⁰. İbnu’l-Mu‘îd diye meşhur olan hanefî fakîhi⁴¹ Mu‘îdzâde Muḥammed Efendi’nin bir diğer nisbeti de, sülalesi Âl-i Bektût⁴² (Bektût Oğulları) diye tanındığı için el-Bektûtî’dir. Mu‘îdzâde, incelediğimiz eserinde kendisini şu şekilde tanıtmaktadır:

”وانا اقل خدام العلماء و اذل دعائهم بالغداة و العشي محمد ابن المعيد الدقادري البكتوتي

المرعشي⁴³،

³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî” md., *DİA*, İstanbul 1992, VI.100.

⁴⁰ Şihâbuddîn Ebû’l-Felâh ‘Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed İbnu’l-‘Imâd (1089/1679), *Şezerâtu’z-Zeheb fî Aḥbâri men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Arnâvût, ‘Abdulkâdir el-Arnâvût, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 1414/1993, X.587-588; İsmâ‘îl Paşa el-Bağdâdî (1338/1920), *Hediyyetu’l-‘Arifîn Esmâ’u’l-Mu’ellifîn Âşâru’l-Musannifîn*, İstanbul 1955, II.254; ‘Âdil Nuveyhiđ, *Mu‘cemu’l-Mufessirîn min Şadri’l-İslâm ḥattâ’l-‘Aşri’l-Ḥâdır*, Muessesetu Nuveyhiđ eŞ-Şekâfiyye, Beyrût 1986, II.551-552.

⁴¹ Nuveyhiđ, *Mu‘cem*, s. 551.

⁴² Maraş’ta bir kabilenin, sülalenin (دودمان-*düdmân*) 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 ‘Atâullâh b. Yahyâ ‘Atâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’iku’l-Ḥakâ’ik fî Tekmiletî’ş-Şekâ’ik*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II.236.

⁴³ E, 10-b.

Mu‘îdzâde’nin babası ve dedesi de zamanın alimlerindendi.⁴⁴ İlim tahsili için İstanbul’a gelen, o zaman sahn müderrisi olan Seydî Efendi (?)⁴⁵ tarafından mu‘îd⁴⁶ ve mülâzım⁴⁷ olarak görevlendirilen babası, 933/1526-7 senesinde vefat etmiştir.⁴⁸ Dedesi ise Kara Çelebi’nin (965/1556)⁴⁹ vefatına “Hayf Bektûta” diye tarih düştüğü, 931/1524-5’de vefat eden ‘Abdurrahmân b. Yûsuf b. Bektût’tur.⁵⁰

Mu‘îdzâde, eserinin mukaddimesinde, kendisine ve dedesine babalarından ve dedelerinden miras kalan faydalı ilimleri elde etmek için (taşşîl) 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 (fuḫûl-i ‘ulemâ) sunarak, bunlardan hangilerinde hatalı olduğunu ve onlardan uzaklaşması gerektiğini anlamak ve hangilerinin faydalı olduğunu ve onlara sınıksız sarılması gerektiğini bilmek, ayırt etmek için doğduğu yerden (mehd) ayrıldığını da sözlerine eklemiştir.⁵¹ Kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre de Mu‘îdzâde ilim hayatına doğduğu bölgede başlamış, oradaki

⁴⁴ Mu‘îdzâde’nin soyunda çok fazla alim olduğunu kaynaklarımızdaki şu ifadeden anlıyoruz: .. بكتوت..... ابا عن جده صدور العلمادر..” Bkt. ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Hadâ’ik*, II.236.

⁴⁵ Sultan III. Murad (1003/1595) zamanında Sahn Müderrisi idi. Bkt. ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik*, II.236.

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

⁴⁷ 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). Bkt. Devellioğlu, “Dânişmend”, “Mülâzemet”, “Mülâzım” md.

⁴⁸ ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik*, II.236. Demir, müellifin babasının vefat tarihinin 922/1516 olduğunu zikretmiştir. Es‘ad Efendi de E nüshasının zahriyesinde bu tarihi 930/1524 olarak yazmıştır. Ancak her ikisi de kaynak olarak ‘Aṭâ’î’yi göstermiştir. (Bkt. Ziya Demir (1418/1997), *Osmanlı Müfessirleri ve ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. 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 خیر الانام kaydının tarih düştüğü de belirtilmiştir.

⁴⁹ ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik*, II.236.

⁵⁰ Mu‘îdzâde’nin anne tarafından dedesidir. (صاحب الترجمة نك جد مادريسي) bkt. ‘Aṭâ’î, *Hadâ’ik*, II.236.

⁵¹ E, 2-b, 3-a.

alimlerin⁵² yanında belli bir seviyeye geldikten sonra İstanbul'a gelerek Rûm'da⁵³ 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 etmiştir.⁵⁴ Birbirini destekleyen ve tamamlayan bu bilgiler gösteriyor ki Mu'îdzâde'nin ilmini derinleştirmek için doğduğu yerden ayrılmış ve geldiği, alimlerin en değerlileri dediği kişilerin bulunduğu yer İstanbul'dur. Kendisi burada kırk ilâ elli yani kırklı yaşlarına kadar kaldığını zikretmiştir.⁵⁵

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.⁵⁶ Dört yıl burada görev yaptıktan sonra 974/1567 Cemâdâ'l-Ûlâ'sında 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

⁵² Bektûtiye Medresesi Müderrisi Şeyh Şemseddin Efendi (?). bkz. 'Atâ'î (1045/1635), *Hadâ'ik*, II.237, 241.

⁵³ Osmanlı'da rûm kelimesi *Sivas ve yöresi, Anadolu ve Osmanlı* anlamlarında kullanılırdı. Bkz. Devellioğlu, "Rûm" md.

⁵⁴ 'Atâ'î, *Hadâ'ik*, II.236; İbnu'l-İmâd (1089/1679), *Şezerât*, X.587.

⁵⁵ "حتى نزلت ما بين الأربعين والخمسين" bkz. E, 3-a.

⁵⁶ 'Atâ'î, *Hadâ'ik*, II.236.

Zilkade ayında henüz göreve başlayamadan⁵⁷ ahiret alemine göç ederek, ilim hayatına veda etmiştir. Ölüm tarihi olarak “*Hayf İbn-i Bektûta*” cümlesi düşünülmüştür. Kalenderiye’deki Küçük Kapı Mezarlığı’na defnedilmiştir.⁵⁸ Kendisinden boşalan makama Mazlum Melik diye bilinen Ahmed Çelebi (?) getirilmiştir. Ahmed Çelebi, Mu‘îdzâde’nin kitaplarının arkasında imzasını gördüğünü belirtmiştir.⁵⁹ Bu imzalarda Mu‘îdzâde’nin adı şöyledir:

“الداعي بالغداة والعشي محمد بن المعيد القادري البكتوتي المرعشي”

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

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

⁵⁸ 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. Cebraîl Süleyman Cebbûr, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrût 1979, III.85; Ebû’l-Fađl Muhammed Hâlîl b. ‘Alî b. Muhammed el-Murâdî (1206/1791), *‘Arfu’l-Beşâm fi Men Veliye Fetvâ Dimeşki’s-Şâm*, thk. Muhammed Muţî’ el-Hâfiz, Riyâd ‘Abdu’l-Ĥamîd Murâd, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1988, s.35.

⁵⁹ ‘Atâ’î (1045/1635), *Ĥadâ’ik*, II.236.

⁶⁰ İbnu’l-‘Imâd, Mu‘îdzâde’nin edebî ilimlerdeki derinliğini şu cümle ile anlatmıştır: “صاحب يد طولی في صاحب علوم الأدبية” bkz. İbnu’l-‘Imâd, s. 587; Nuveyhid, *Mu’cem*, s. 552.

⁶¹ 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.

⁶² 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) ürününü ilgili hasad işleminde bir tartışma da kaydedilmiştir. ‘Atâ’î, *Ĥadâ’ik*, II.236.

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. Aḥîzâde Mehmed Efendi (989/1581)'nin mülâzımı olan Mehmed Çelebi'nin, *mu'îdî* mahlasıyla şiirleri ve tezkireleri vardır. Ahmed Çelebi ise, Ma'ârif-i Cüz'iyeye'de kâtiptir.⁶³

Mu'îdzâde, Bursa'ya müderris olarak görevlendirilmeden önce, zamanın bozulduğunu, vezirlik gibi mühim işlerin ehil olmayan kişilere verilip oyuncak edildiğini, eğitim sisteminin kötüleştiğini üzülererek 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.⁶⁴

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 bağını 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.

⁶³ 'Aṭâî (1045/1635), *Ḥadâîk*, II.237.

⁶⁴ E, 3-a, 3-b.

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)⁶⁵ 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.⁶⁶

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 Hadîs 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 şiiri⁶⁷

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

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

⁶⁶ E, 4-a, 4-b.

⁶⁷ E, 3-b.

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 ... ”

نظم

لقد جار الزمان على بنيه	عليهم ضاق بالرحب البقاغ
فَعَكَّستِ الاعزَّة والاذلة	وسَوَّيتِ الاسافل واليفاع
ترى الاشعارَ في اسعار اغلى	و علم الشَّرع اُكسِدُ ما يُباع
فقد صارت جَوائِزُهُم عُقُوداً و غَايَتُها خماسٌ او رباغ	
و كم من شاعر أمسى ذليلاً	لقد أضحى له امرٌ مُطاع
وايَّة نَشَدَه صُبحاً و مُسَيَّاً	غواةُ الشعر تنشد كي تُراعوا
و ذي فضل ينادي في النوادي ⁶⁸	أضاعوني وائى فتى أضاعوا

نظم اخر جواب لسؤال مقدر

ولست بعاجز من شد عضدى	باشعار لبيدي واذرى*
ولكن قد بدى امر خطير	بحسبك ههنا عذرى و نذرى
لقد يروى صحيحا عن امام	ولو لا الشعر بالعلماء يدرى
*(عطف على عضدى)	

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
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 değim Adudî’yle

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

Fakat tehlikeli bir durum hasebiyle Özür ve uyarılarımı iletirim bu vesileyle
Sihhatle rivayet olunur ki imamdan Bilineydi keşke şiir alimlerle...

❖ **Sarı Gürzzâde Lakaplı Arkadaşı eş-Şerîf Mehmed (990/1582) için yazdığı şiir⁶⁹**

Müellif bu şiirinde, kendisini içinde bulunduğu kötü ruh halinden kurtaran dostunu methetmiş, ona olan bağlılığını ifade etmiştir. Ona göre arkadaşî 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
وللاحباب حراً او رقيق*
ومن كرم له بحر عميق
كحولاً يا له قد دشييق
واني من صبابته افيق

صدوق صادق صدق صديق
لذي إل و ذي خل و صول
له من كل علم نعتيره
اسيل خده دعجاء عيناً
الا يا واشيا لا تتعينا
(*يعنى سواء كانت الاحباب حرا او رقيقاً)

Sözü doğru, özü doğru, dosttur hakiki	Layıktır kardeşilge 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 şiir⁷⁰**

⁶⁹ E, 3-b.

⁷⁰ 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.

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 ferah içerisinde yaşadığını ve elli yıl boyunca savaşlarda koşturarak geçirdiği ömrünün, fetihle son bulduğunu anlattıktan sonra, cennette ebedî kalması için dua ederek mısralarını sona erdirmiştir.

نظم

كما ارضى الولاة الراشديننا	ايا سلطاننا ارضاك ربك
دهورا تحت حفظك مرغديننا	فقد عشنا باموال و ولد
باحسن ما جزيت الوالديننا	الهي جازه عنا بلطفك
ليُحْمَى كلنا دُنْيَا و دِينَا	باشبالي ذوي شبل فدانا
و نحن على فراش راقديننا	سعى خمسين عاما في المغازي
سكدواراً لهم حصنا حصينا	خصوصا قد غرا شيخا مريضا
فلاقى ختمه فتحا مبيناً	فراحت روحه والحصن فُتِّحَ
الهي في جناتك خالدينا	فادخلنا ونحن له جنود

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 verdiği 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 şiir⁷¹**

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 سبل الهدى الا سلك	لم يُدَسَّ دِينَهُ شَيْئُ الْهَوَا
أَنْظَرُنْ يَا اهل عَزَلٍ* فاعلمنْ من عطاء الله ماذا امكنك	بَعْدَ هَذَا فَاحْكُمُنْ مَا شَنْتَ فِي اِنْ فَضْلَ الْفَضْلِ لَكَ اَمْ لِلْمَلِكِ
انْ اَقْلُهُ حَلَّ لى ما اَجْهَأَكَ**	حَاشَى لِّلّهِ مَا اَرَانى اَمْدَحَكَ
من*** يرم احصاءه الا هلك	اِنْ عَطَاءَ اللّهِ لَا اِحْصَاءَ لَه
يَضْرِبُوا اِنْ السَّخِي مَا مَلِكِ****	غَيْرِ اِنْ النَّاسِ اِنْ يَلْزَمُهُمْ

Alim, adil, cömert bir kişi

İnsan ahlakıyla melek ahlakına sahip bir kişi

Heva lekesi kirletmedi süsünü

Doğru yolu tuttu görür görmez onu

Sen ey sitemkâr, bak, dinle

Allah'ın onca nimetlerinden sana düşen ne

Sonra dilediğin gibi ver hükmünü

Senin mi yoksa kralın mı lutfun en büyüğü

Hâşâ seni övecek değilim

Övecek olsam bile ancak, *ne bu cehalet* derim

⁷¹ E, 5-a, 5-b.

Nimetullahı saymak ne mümkün Kim onları saymak isterse sonu helak bir düşün
Ancak insanlar şayet gerekirse Anlatırlar Cömert'i malı mülküyle...

* (المراد من يا اهل عزل هو اهل الاعتزال من الفرق المبتدعة يعنى انظرن 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)

(Ezâlî ifadesinden maksat dinde yeni şeyler icat eden/sonradan ortaya çıkıp selef'e 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 'Atâ'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 işaret vardır.)

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

*** (استفهام فيه معنى النفي ولذا التنبئ عنه)

(Olumsuzluk ifade eden sorudur. Biz buradaki من'in ism-i mevsûl olduğu görüşündeyiz.)

**** 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 'Atâ'ullâh Ahmed Efendi (979/1571-2)'ye⁷² atıftır. Kanaatimizce II. Selîm'in böyle kıymetli bir hocaya sahip olması,

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

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 kayıttaki 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 şiir⁷³

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

بان ترقى باقصى ما تروم	اخْلَيْفَا هَنِينَا لَكَ هَنِينَا
الى قَرَمِ عِبَادِهِ الْقُرُومِ	لَقَدْ سَلِمْتَ تَسْلِيمًا سَلِيمًا*
بان قدنا لها ذاك المروم	ويا بشرى لذي الدنيا و بشرى
رمى ما صاب ما قد رام روم	سما ما سام شام في المسامى
فيا تعنيس بنت يا كروم	باحسن خلقه الافاق سكرى
وشارمه سيخلد فيك روم	بصارمه لقاء الاصرمين
بان فزنا باقصى ما نروم	بمقدمك البرايا قد تنادوا

Kutlu olsun sana ey halife!
Selîm'e teslim edildi selametle
Müjdeler olsun dünyanın sahibine

Ulaşman umduğun en yüksek mertebeye
Köleleri bile efendi olan o Efendi'ye
Müjdeler olsun ki o muradı yönelttik

⁷³ E, 5-b.

Dostum! Aza çoğa bakıp da sıkılma Kâra zarara dalıp da tasalanma
 Zaman sabit kalmaz kolaylık ya da zorlukta Esarettten 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)..*بیان*
 (**قوله ادراکا منصوب علی انه مفعول به لا علی انه مصدر و مفعول مطلق تأمل) (H’de bu kelime yok)
 (ادراکا kelimesi masdar veya mef’ûlu mutlak olduğu için değil, mef’ûlun bih olduğu için mansubtur.)

Burası H’de ونلنا بصیر şeklinde, ancak anlam bakımından E ve D’dekinin daha) ***
 doğru olduğu düşünülebilir.)

(bkz. E, 6-a; diğerlerinde bu kayıt yok. ****قوله یا صاحی مرخسم یا صاحی)

❖ Bursa için yazdığı şiir⁷⁵

Müellif, yukarıda kendisine tavsiye ettiği sabrın sonunda muradı olan Edirne’ye (Edirne Dâru’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.

⁷⁵ E, 6-b, 7-a.

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

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 Başiboş, 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 şiiri⁷⁶

⁷⁶ E, 7-a, 7-b.

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

شعر

بركب بالظعانن 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
واشجار الثمار بلبس خضر	شباب في جنان ينتشرن
كذا الناعور فيها حين يسقى بكأس من معين قد يدرن	وانهار لها عذب فرات
كانهار بها لا ينكدرن	وقطرات الندى من كل قطر
كامطار عليها ينهمرن	ولو قطانها* جمعاء جبالا
منوقادية لا يحتكرن	الهى من يسمها سوم سوء
فصيرهم كنحل ينقعرن**	هلموا من يرم ادغاد عيش
اليها بالظعانن ينحدرن	

Bursa'dan Edirne'ye çıktık yola	Develere binerek gözyaşlarıyla
İşte o şehirdir kendisinde gizlenen	Hep beraber iyilikte yarış edenlerin
Kahır çeken bir yetim yoktur orada	Çileden çıkaran sorular yok arasan da
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

*مثل سكنها لفظا ومعنا (Lafız ve anlam bakımından سكانها kelimesi gibidir.)

** (Bu kelime D'de يتقعرن şeklinde.)

⁷⁷ E, 7-a.

❖ Sarı Gürzzâde (990/1582) ile atışırken söylediği şiir⁷⁸

نظم

رسلك يا خل فلا تفتحم
انت في قوم جفاة عندهم
هم جواسيس يحبسون العيوب
ان مولا هم كان يأمر لهم
حاش لله لا اظن السوء فيك
في أمير قبل ان تحضر لم*
اي حنث حانث من لم يلم
هم عماء كلهم عن عيبيهم
حينما يأمر لهم بالصوم صم
بيد ان الحب يعمى او يصم

Ağır ol dostum, sataşma
Sen ki içindesin zalim bir kavmin
Onlar ayıpları gizleyen casusturlar
Emrediyor sanki efendileri onlara
Sende kötülüğün olduğunu sanmam hâşâ
Ölüm gelmeden hiçbir durumda
Yani acımasız günahkar bir kavmin
Onlar kendi ayıplarına karşı âmâdırlar
Tut diye oruç tutmaları emrolunca
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 şiir⁷⁹

شعر

هلموا معشر الاخوان طرًا
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 الشباب منهم لا جواب
لقد خرجوا كاطفال التهجي
وقد دخلوا عليه وهم اناس
يكاد الناس لم يردد جوابا
ففي التدقيق عين ابن العطاء*
الهي** فليعذ من عين كل
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
له لولا التحية والغطاس
وفي الاداب فضل او ايباس
من الحساد هم جن و ناس

Kardeşler topluluğu! Hep beraber gelin, Görün insanlık tarihinde görülmeyeni

⁷⁸ E, 8-a.

⁷⁹ E, 8-a.

Bir genç ki efendilerin efendisinden aldı	Kıyas edilemeyecek bir lutfu küçücük yaşında
Daha çocukken ilim sürmesi çekilen	O gözlerine uyuşukluk gelmedi bi bilsen
Günleri ilim sohbetleriyle geçerdi	Delili ya kıyas yahut simâ' idi
Hergün 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	Hapşırıkla selam olmasa ses çıkmazdı yanında
İbn-i 'Aṭâ'nın gözü gibiydi araştırmalarda	Faḍl 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 الحكيمة 'Aṭâ' (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 والّا لقليل على صيغة امر الحاضر بل هو على ظاهره بغير حذف تأمل

(İbn-i 'Aṭâ'nın 'Aṭâ' harfi kaldırılmış bir münada değildir, şayet öyle olsaydı emr-i ḥâḍır 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.

Müellif;

Muḥammed İbnu'l-Mu'îd ed-Dulkâdirî 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-Muîd 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) ⁸⁰
<i>Nuveyhid;</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.

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 kelime⁸¹ *Ahmed Çelebi* (?) ve *Demir*'in (1418/1997) isimlendirmesinde *el-Ķâdirî* şeklindeyken 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

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

⁸¹ Açıklama: Eserin incelenen üç nüshasında da bu kelime aynı şekildedir.

onun tasavvufî kimliği hakkında yeteri kadar bilgi verilmemesi, sadece “levâzim-i tarîki i’âd 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.⁸² 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.⁸³ Ancak bu isimdeki الدلقادری kelimesine dair herhangi bir açıklama yapmaksızın, kendi isimlendirmesine القادری 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 القادری ibaresini kullanmıştır. Durum böyle ise, Demir’in bu noktada yanılğıya düştüğü fikri, bize daha makul görünmektedir. Ayrıca yukarıdaki soruda dile getirilen endişenin Demir

⁸² ‘Aṭâ’î (1045/1635), *Ḥadâ’ik*, II.236. Bkz. s. 23.

⁸³ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 292.

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 Muhammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî el-Ĥanefî el-muştehir bi Mu‘îdzâde”

2.1.3.4. Eserleri

1. *Naĥlu’s-Sifâr: Muĥâkemât beyne Tefsîri’l-Ķâdî ve’l-Keşşâf*,⁸⁴
2. *Ĥâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Ķâdî fi Evveli Sûreti’l-En‘âm*⁸⁵
3. *Ta’lîka ‘ale’l-Hidâye li’l-Mergînânî*,⁸⁶
4. *Ta’lîka ‘alâ Miftâhı’l-Ulûm li’s-Sekkâkî*.⁸⁷

2.2. NÜSHALARIN TANITIMI

Müellifin çalışma kapsamına aldığımız eserin ulaşabildiğimiz üç adet yazma nüshasını tedkîk edeceğiz. Eserin içeriğine değinmeden önce kısaca bu üç

⁸⁴ ‘Aĥâ’î (1045/1635), *Ĥadâ’ik*, II.236; ‘Abdullâh Muhammed el-Ĥabeşî (?), *Câmi’u’s-Şurûĥ ve’l-Ĥavâşî: Mu‘cemun Şâmilun li Esmâi’l-Kutubi’l-Meşrûĥati fi’t-Turâsi’l-İslâmî*, el-Mu‘cemu’s-Seĥâfî Yay., Ebûzabî 2004, III.1461.

⁸⁵ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 290.

⁸⁶ ‘Aĥâ’î, *Ĥadâ’ik*, II.236.

⁸⁷ Ayrıca risalelerinin olduğu da sadece رسائل kelimesiyle açıklanmıştır. Bkz. ‘Aĥâ’î, *Ĥadâ’ik*, II.236.

nüsha hakkında tanıtıcı bilgiler vermek istiyoruz. (Nüshalar, Süleymaniye Kütüphanesindeki buldukları koleksiyonların ismi ile zikredilecektir.)

2.2.1. Damad İbrahim Paşa Nüshası

Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu'nda 00638-001 numarada *Naklu'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*'na⁸⁸ göre nüshanın baş kısımları Mu'îdzâde'nin mukaddimede kendisinden bolca bahsettiği Sarı Gürzzâde (990/1582)'nin el yazısı ile yazılmıştır. Ayrıca burada müellifin eseri Edirne'de Dâru'l-Ḥadîṣ 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.

⁸⁸ 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-fakîr" "el-hakîr" gibi tevazu sıfatları da kullanılır. Bkz. Dursun Kaya, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php, 05.02.2012.

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'likâ 'alâ Mevâdî'l-Hilâf beyne'z-Zemaşşerî ve'l-Beydâvî* 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 kullanılmıştır. Tam nüsha olan bu yazma, zahriyyesinde *Hâşiyetu Nakli's-Sifâr 'alâ Dibâceti Kâdî el-Beydâvî* olarak adlandırılmıştır.

Nüshanın 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, Sahnâflar Şeyhi Zâdesi Mehmed Es'ad Efendi (1264/1848)'dir.⁸⁹ Eseri 1258/1842-3 tarihinde istinsâh

⁸⁹ 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.

ettiğini kaydeden Es'ad Efendi (1264/1848), kendisini en-Neķib Meħmed Es'ad olarak belirtmiştir.⁹⁰

2.2.3. Hacı Mahmud Efendi Nüşası

Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 316. numarada *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiħa* 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'lîķalar/açıklamalar bulunmaktadır. Orta kalınlıkta bir uçla siyah mürekkeple kaleme alınan metin, talik hattı ile yazılmıştır. Ancak bazı kelimeler (besmele, خاتمة جلیلة، وبعد، نظم، 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 بالشعر في تفسيره الشكلinde 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 düşülmemiştir.

2.2.4. Risâlenin İsimlendirilmesi Meselesi

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

⁹⁰ 1258 tarihinde Naķibu'l-Eřrâf olduğu kaynaklarımızda da geçmektedir. Es'ad Efendi, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. XLIV.

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 zahriyyesinde⁹¹ 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-Fâdıllı Sarı Gürzzâde’nin hattı ile yazılmıştır. Allah her ikisini de affıyla kuşatsın.”⁹²

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

D Nüshası:

نقل السفار وهي رسالة بمعيزاده علَّقَ فيها على مواضع الخلاف بين الرمخشري والبيضاوي⁹³

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

H Nüshası:

رسالة متعلقة بالتفسير للمولى معيزاده⁹⁴

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

⁹¹ Sözlükte, kağıdın arka tarafına yazılan yazı, şerh anlamındadır. Bkz.: Devellioğlu, *Lugat*, s. 1359. Terim olarak ise; bazı yazmaların iç kapağı durumunda olan sayfadır. Yaprığın (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, 05.02.2012.

⁹² 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).

⁹³ D, 1-a (zahriyye).

⁹⁴ 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/Hucurât 7. ayetine dair değerlendirmelerin yarısına kadar), 1-a (zahriyye).

E Nüshası:

حاشية نقل السفار على ديباجة قاضى البيضاوى

معيد زاده نك تحريردر⁹⁵

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

“Mu’îdzâde’ nin tahrîridir.”

Aynı eserin fihrist kısmında ise risalenin adı sadece حاشية على ديباجة قاضى البيضاوى “Beydâvî’ nin dîbâcesine hâşiyesi” 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 Mevâdî’i’l-Hılâf beyne’z-Zemaşşerî ve’l-Beydâvî* şeklinde; Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu 638-001 de ise *Naklu’s-Sifâr* şeklinde kaydedilmiştir.

Osmanlı Müfessirleri adlı çalışmasında Ziya Demir (1418/1997) bu kitabı fâtiha sûresinin kısmî tefsiri olarak nitelendirmiş ve adını *Tefsîru Sûreti’l- Fâtiha* olarak not etmiştir. Ayrıca müellifin eserlerini sayarken *Ta’lîka ‘alâ Ba’dî’l-Mevâdî’ mine’t-Tefsîr=Muhâkemât beyne’l-Mevâdî’i’l-Hılâf* (Ba’dî’l-Mevâdî’i’l-Hılâf daha doğru olabilir) *beyne’l-Îkâdî ve Şâhibi’l-Keşşâf* adlı bir risaleden bahsetmiştir.⁹⁶ Yaptığımız araştırmalara ve yukarıda zikrettiğimiz benzer isimli yazmaların isim ve içeriklerine 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 *Naklu’s-Sifâr* ismiyle D’de kayıtlı olan ve *Ta’lîka*

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

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

'alâ Mevâdî 'i'l Hılâf beyne 'z-Zemahşerî ve 'l-Beydâvî ismiyle E'de kayıtlı olan nüshaların metinleri, birkaç farklılık dışında birbirleriyle uyumaktadır.⁹⁷

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

“فلما صادف اتمام الاسفار ادنة الاسفار اسميتها نقل السيفار”

Eserin ismi hakkında yukarıda yer verdiğimiz bilgilerle, eserin içinde bizzat yer alan “ومن المواضع التي خالف فيها البيضاوى الزمخشري” ifadeleri, metnin içeriği bölümünde de Mu'îdzâde'nin detaylı bir şekilde açıkladığı ihtilaf konuları ve tabii ki eserin ismine dair mukaddimede yer alan müellifin kendi cümlesini dikkate aldığımızda eserin isminin *Naklu'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'lîka adının verilmiş olması, D nüshasının fihristinde, eser ile ilgili yapılan kısa açıklamada *علق على* kelimesi ile ihtilaf konularının *kaydedildiğinin* belirtilmesi, bunlarla beraber ta'lîka teriminin sözlük ve terim anlamı ile ilgili verdiğimiz bilgiler (özellikle de Makdisi'nin ta'lîka için rapor, tutanak anlamlarını vermesi gibi) birlikte düşünülürse, ta'lîka'nın şerh ve hâşiye gibi başlı başına bir telif türü olduğunu rahatlıkla

⁹⁷ 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.

söyleyebiliriz.⁹⁸ Yine E nüshasındaki fihristte eserin isminin hâşiye şeklinde geçmesi, o dönemde hâşiye ile ta'likâ kelimelerinin eş/yakın anlamlı olarak kullanıldığına bir delil olabilir.

2.3. NAĞLU'S-SİFÂR'IN METODU VE İÇERİĞİ

2.3.1. Nağlu'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 mukaddimede 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

⁹⁸ Ayrıca Makdisi, “ta'likâ olarak tanımlanan pek çok eserin adında “ta'likâ” 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 içerik 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.

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 نظم veya شعر 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.”⁹⁹

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),
- Beydâvî'nin konu hakkındaki yorumu ve kendisinin izahı,
- Zemaşşerî'nin konu hakkındaki yorumu ve kendisinin izahı,

⁹⁹ E, 10-b.

- 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.”¹⁰⁰

“Zemaşşerî ile Beydâvî’nin ihtilaf ettikleri en ince konulardan biri de şudur.”¹⁰¹

Müellifin çalışmasında yararlandığı kaynaklar ise şunlardır:

1. ez-Zemaşşerî (538/1144), *el-Keşşâf ‘an Hağâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vîl*,
2. Yûsuf es-Sekkâkî (626/1229), *Miftâhu’l-‘Ulûm*,
3. el-Beydâvî (685/1286), *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*,
4. İbn Hişâm el-Ensârî (761/1360), *Muğni’l-Lebîb ‘an Kutubi’l-E‘arîb*.
5. et-Teftâzânî (793/1390), *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf*,
6. et-Teftâzânî (793/1390), *Şerhu Miftâhi’l-‘Ulûm (Şerhu Kısmi’s-Sâliş mine’l-Miftâh)*,
7. el-Curcânî (816/1413), *Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf*,
8. el-Curcânî (816/1413), *el-Mişbâh (Miftâhu’l-‘Ulûm’un üçüncü kısmının şerhi)*.

¹⁰⁰ H, 20-b.

¹⁰¹ H, 21-a.

Müellif, bu kaynakları kullanırken hangi kitaptan yararlandığını açıklamaksızın, alıntılarının üstünü çizmekle yetinmiştir. Sadece zaman zaman eser ve müellifinin adına atıf yapmıştır.¹⁰²

2.3.2. *Naqlu's-Sifâr*'ın İçeriği

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

1. (1/Fâtiha 2-5.) **أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**
2. (3/Âl-i 'Imrân 30.) **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا**
3. (7/A'râf 20, 22.) **فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ.... فَدَلَّيْهُمَا بَعْرُورَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا**
- (7/A'râf 56.) **خَوْفًا وَطَمَعًا**
- (37/Şâffât 112.) **وَبَشِّرْ نَاهٍ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ**
5. (49/Hûcurât 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 تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**
- (17/Îsrâ' 32.) **وَلَا تُقْرَبُوا الزَّوْجَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً**
- (2/Baqara 187.) **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا**

¹⁰² gibi. Bkz. H, 31-b. قول ابن هشام في معنى اللبيب

- تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (2/Bakara 229.)
- وَتَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (3/Âl-i ‘Imrân 159.)
- لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (11/Hûd 7; 67/Mulk 2.)
- فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَرْصِ مِنَ الرُّسُلِ (46/Ahķâf 35.)

2.3.3. *Naķlu’s-Sifâr’ın Ana Metni*

2.3.3.1. (1/Fâtihâ 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.”¹⁰³

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

¹⁰³ Ebû Sa’îd Nâşiruddîn ‘Abdullâh b. ‘Omer b. Muḥammed el-Beydâvî (685/1286), *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût t.y., I.59-60.

Nefyu'l-Musâvî: لا احد احق بالحمد من الله تعالى “ *Hamde Allah'tan daha lâyük birisi yoktur.*” ifadesi örfümüzde *Nefyu'l-Musâvî* diye adlandırılır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: زيد عالم لا احد اعلم منه في البلد “ *Zeyd âlimdir, bu bölgede ondan daha bilgili olan birisi yoktur.*” 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.”¹⁰⁴ Buna ilaveten dil kurallarına göre arap olmayanların bu manayı çıkarmasında herhangi bir engel olmasa da örfteki yani bu dilin sahiplerinin zihinlerindeki canlanan anlam budur.

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

Nefyu'r-Râciḥ: 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.

Kısacası yazar bu iki tabirin birbirinden ayrılmaz bir ikili olduklarını, her birinin diğerini gerekli kıldığını vurgulamaktadır.¹⁰⁵

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

¹⁰⁴ E, 11-a.

¹⁰⁵ Müellif, Tefâtânî’nin (793/1390) de *Keşşâf* hâşiyesinde bu fikri benimsediğini belirtmektedir. Bkz. E, 11-a.

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.”¹⁰⁶ 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.

Denklik¹⁰⁷ konusundaki açıklamalardan sonra müellif mantık ilmindeki '*aks-i naķîd*' kuralına¹⁰⁸ 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

¹⁰⁶ E, 11-a.

¹⁰⁷ 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.

¹⁰⁸ 'Aks-i Naķîd (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.

seviyede olan birisi bile yoktur.”¹⁰⁹ Bu örneği verdikten sonra müellif konuyu özetlemek niyetiyle şu kuralları da zikreder:

”و بالجمله 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“¹¹⁰

“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 lâzımının 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 “istiḥkâkın” yani “hamdı hak etmenin” gerçek anlamda sadece Allah’a ait olduğunu, kulun ise kısıtlı bir istiḥkâk sahibi olduğunu, yani Allah’a, hamd konusunda denk kimsenin olmadığını söylemek için yazmıştır. Bunlardan birincisine *hakîkî istiḥkâk*, diğerine ise *mecâzî istiḥkâk* adını vermiştir. Kulun sahip olduğu mecâzî istiḥkâkın 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 Sûreleri’nin ilk ayetlerine¹¹¹ yapmış olduğu tefsiri ve Zemaḥşerî’nin Teğâbun Sûresinin ilk ayetine yapmış olduğu tefsiri zikrederek şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁰⁹ E, 11-a.

¹¹⁰ E, 11-a.

¹¹¹ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا 1. 34/Sebe’ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ 64/Teğâbun 1. فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك نعم الآخرة¹¹²

“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 الحقيقة¹¹³

“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 الطرفين ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل ، وذلك لأنَّ الملك على الحقيقة له ، لأنه مبديء كل شيء ومبدعه ، والقائم به ، والمهيمن عليه ؛ وكذلك الحمد ، لأنَّ أصول النعم وفروعها منه . وأما ملك غيره فتسلط منه واسترعاء ، وحمده اعتداد بأنَّ نعمة الله جرت على يده¹¹⁴

“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. 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.”¹¹⁵

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

¹¹³ el-Beydâvî, *Envâr*, V.344.

¹¹⁴ Ebû'l-Kâsim Cârullâh Maḥmûd b. ‘Omer b. Muḥammed ez-Zemaḥşerî (538/1144), *el-Keşşâf ‘an Ḥakâ’iki Ğavâmiḍi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’t-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vil*; thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu’avviḍ, *Mektebetu’l-‘Ubeykân*, Riyâd 1418/1998, VI.130.

¹¹⁵ E, 11-b.

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 اياك 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 hamde¹¹⁶ bile ehil olmayan bir kimsenin, saygının zirvesi anlamına gelen kulluğa (ibadete) zaten ehil olamayacağını belirtmiştir.

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

” ان البيضاوى على اي شرف والقوم في اي واد“¹¹⁷

“Beyḍâvî nerede, o adamlar nerede!”

¹¹⁶ “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 ifadedden hamdın medhten daha kapsamlı olduğunun anlaşılacağını/anlaşılması gerektiğini açıklıyor: “Burada hamdın medihten daha genel bir ifade olduğuna dair bir işaret vardır.” Bkz. E, 11-b.

¹¹⁷ “Beyḍâvî nerede, o adamlar nerede!” denilerek, onların Beyḍâvî'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,¹¹⁸ mutlak ihtisâsı ifade eder. Halbuki Beydâvî'nin sözlerini açıklamak isteyen kimseler, له الحمد örneğinde sılanın öne geçmesiyle olduğu gibi, bu esreli lâm da kasrî ihtisâsı göstermek içindir, derler. Şayet esreli lâm kasrî ihtisâsı ifade ederse, له الحمد ile الحمد 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 له ile له الحمد ibarelerinden biri diğerinden kasrı ifade etmede daha vurgulu bir söyleyiş tarzıdır şeklindeki kanaat doğru değildir.¹¹⁹

Beydâvî, Sebe' Sûresi'nin başında yer alan, الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض ile الحمد لله الذي له الحمد في الآخرة ile ibareleri 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.¹²⁰ Ancak ayetin başındaki الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض 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.

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ D, 12-a, 12-b.

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

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.
- Fâtiha ve En'âm Sûreleri'nin başındaki¹²¹ الحمد لله ibaresi/hükmü “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; ikincisi ise illetten anlaşılana 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 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

¹²¹ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا 1/ Fâtiha 2; الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 6/ En'âm 1.

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 Zemaşserî'nin görüşlerine yer vermemiştir. Halbuki Beydâvî ile Zemaşserî arasındaki farklardan söz edeceğini, bu amaçla bu risaleyi kaleme aldığını belirtmişti. Anlaşılan o ki müellif bu başlık altında 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. Zemaşserî'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

gibi gizli bir ifadenin nesnesidir ki bu durumda da *تود*, *عملت* 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 بتودّ اى تتمنى كل نفس يوم تجد صحائف اعمالها او حزاء اعمالها من الخير والشر حاضرة لو ان بينها وبين ذلك اليوم و هو له امداء بعيدا و بمضمر نحو اذكر و تود حال من الضمير في عملت¹²³

“*تودّ* kelimesi 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 kendisiyle o gün arasında çok uzak bir mesafe olmasını temennî eder ya da *تودّ* fiili *عملت* fiilinin sebebiyle mansuptur ve *تودّ* gibi gizli bir fiil sebebiyle mansuptur ve *تودّ* kelimesi *اذكر* gibi gizli bir fiil sebebiyle mansuptur ve *تودّ* 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 خيرها وشرها حاضرين، تتمنى لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهو له امداء بعيدا، ويجوز ان ينتصب يوم تجد بمضمر نحو: اذكر.¹²⁴

“*تودّ* (fiili) *يوم* nedeniyle mansubtur, *بينه* daki zamir de *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

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

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

zamanda) يوم nin انكر 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.

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

Beydâvî'nin bu meseledeki görüşü az önce belirttiğimiz gibi “تود , يوم” fiilinin ya da انكر gibi gizli bir ifadenin nesnesidir ki bu durumda عملت, تود fiilinin zamirinin hâli olur.” şeklindeydi. Zemaşşerî ise bu ayetteki تود fiilinin تود fiilindeki zamirin hâli olduğu fikrini öne sürmektedir. Ona göre ayetteki ما عملت و ما ibaresi ayetin başında geçen عملت ما ibaresine atıftır, dolayısıyla تود fiili de تود fiilinin zamirinin hâli olur. Yani ayet Zemaşşerî'nin ifadesiyle şu anlamı içerir: “يوم تود عملها محضرا وادة¹²⁵ تباعد ما” yani; “بينها و بين اليوم” yani; (o gün) her nefsin o günle kendi arasında bir uzaklığın olmasını dileyerek yaptıklarını karşısında hazır bulduğu gündür.

Mu'îdzâde, burada konu ile ilgili sadece iki alim arasındaki ihtilafın gayet açık olduğunu belirterek ayrıntıya girmiyor. Ancak biz burada her iki

¹²⁵ Burası D de وادة.

alimin vardıkları kanaatlerinin sonucunda ayetin anlamında ne gibi değişiklikler olacağına değinmek istiyoruz.

Beydâvî, عملت fiilinin تود 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 bulduğu gündür.” Yani Beydâvî, kişi bir kötülüğü yaparken keşke bunlar o gün benden uzak olsa diye düşünerek ve isteyerek yapar, demektedir. Zemaşşerî ise تود fiilinin تجد 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 bulduğu gündür.” Yani Zemaşşerî, 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 Zemaşşerî’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 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, Zemaşşerî'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 ثابتًا فی قدرنا 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 من* *الصالحين* (37/Şâffât 112) ayetine yaptığı tefsiri örnek göstererek desteklemeye çalışıyor.¹²⁶ Beydâvî'ye göre bu ayetteki *الصالحين* ve *نبيا* ibareleri, Hz. İshâk'ın peygamber ve salih olmasını bir kenara bırakın, tebşir anında var olmamasına rağmen kendisinden mukadder hâldir, yani

¹²⁶ 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.

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 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 و بشرنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام باسحاق عليه السلام. ثابتة نبوته ومثبنا صلاحه في قضائنا وقد رنا şeklinde olması caizse/mümkünse, o halde yine ona göre Âl-i 'Imrân 30 ayetinin ما عملت من خير وما عملت من سوء ثابتا ودادهما البعد في قضائنا وقد رنا 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.) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِيهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمْ رَبُّكُمْ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا فِدَالِيَهُمَا بَعْرُورٍ مَلَكِيْنَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ

“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.”¹²⁷

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

I. Meleklerde bulunan sıfatlara ya da bunların bir kısmına sahip olan/olmak isteyen/olmaya teşvîk 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 melekliğe 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 melekliğe hem de ebediliğe teşvik etmiş olması, o

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

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 melekliği 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/Tâ 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 terğibi/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 melekliği 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 belirtmesi¹²⁸ 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 noktılıyor:

“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!”¹²⁹

Mu‘îdzâde’nin, kendi metoduna ters düşmesine rağmen görüşüne yer vermediği Zemaşserî’nin, Beydâvî ile arasındaki farkı görebilmek adına, konu

¹²⁸ 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.

¹²⁹ D, 19-a.

hakkındaki düşüncesine yer vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre Zemaşşerî'nin kanaati kısaca şu şekildedir:

“7/A'râf 20-22 ayeti meleklerin insanlardan üstün olduğuna delildir.”¹³⁰

2.3.3.4. (6/En'âm 158.) يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا

“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.¹³¹

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 görülüyorki Mu'îdzâde, Beydâvî'nin konuyla ilgili kanaatini tam olarak aktaramamıştır. Zira onun verdiği üç tane cevabın

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

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

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

فوالله ما تمضمضتُ مقلتي بنومها. ولا تمخضتُ ليلتي عن يومها. أو ألقيتُ أبا زيد السروجي¹³²

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

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

İkincisine gelince; ayetteki *كسبت* kelimesinden önce *muzârî* bir fiil olduğu varsayılırsa, yani ayetin *فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا* *لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلُ* *أَوْ تَكُنْ كَسَبْتَ* *فِي* *إِيمَانِهَا خَيْرًا* şeklinde olduğu düşünülürse, buradaki *او* in yani *الآ ان* in delalet ettiği istisnâdan maksadın, ayette söz konusu olan *fyadanın nefyinin* yani *fyada görülmeyeceğinin* mübâlağası olduğu anlaşılır. Bu duruma şu ayetleri de örnek vermek mümkündür:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ¹³³

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ¹³⁴

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ¹³⁵

¹³² Bu ibare *Ḥarîrî*'nin *Maḳâmât*'ında şöyle geçmektedir: فوالله ما تمضمضتُ مقلتي بنومها. ولا تمخضتُ ليلتي عن يومها. أو ألقيتُ أبا زيد السروجي Bkz. Ebû Muḥammed el-*Kâsim* b. 'Alî b. Muḥammed b. 'Osmân el-*Ḥarîrî* el-*Başrî* (516/1122), “Ondokuzuncu Maḳâme (Nuşaybiyye)”, *el-Maḳâmâtü'l-Ḥarîriyye*, Maṭba'at-ı Şeref Mûsâ, b.y. 1898, s. 106-107. Burada *او* yerine *ان* ifadesinin kullanılmış olması, Mu'îdzâde'nin “Burada *ان* *او* anlamında olmalıdır.” şeklindeki kanaatini destekler niteliktedir.

¹³³ 4/Nisâ' 22.

¹³⁴ 4/Nisâ' 23.

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.”¹³⁶

Mu‘îdzâde, bu ayet hakkında konuşmadan önce şu cümleyi kurmuştur: “Şeyhain’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 ayetle ilgili görüşüne yer vermiş, Zemaşşerî’nin görüşüne ise değinmemiştir. Sadece kendisinin Beydâvî’ye ek olarak düşündüklerini zikretmiştir. Yani Mu‘îdzâde Şeyhain’in konu ile ilgili ihtilafına değineceğini söylemesine rağmen bu ihtilaf üzerinde durmamıştır. Bu durumun ise hem ayetin başında söylediği cümleye hem de eserinin metoduna uygun olmadığını düşünmekteyiz.

Biz burada konu ile ilgili Beydâvî ve Zemaşşerî’nin görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Beydâvî’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

¹³⁵ 27/Neml 65.

¹³⁶ D, 19-b.

etmek kişiye fayda vermez. Öyle görülüyorki amelden mücerret iman muteber değildir. Sekerat anı gelinceye kadar edilen iman ise muteber bir imandır.¹³⁷ Biraz önce ifade ettiğimiz gibi Mu'îdzâde, Beydâvî'nin “bu ayet, amelden mücerret imana itibar etmeyenler lehine bir delildir” sözünü üç şekilde açıkladığını söylemiş ancak bunların ne olduğuna değinmemiştir. İncelemelerimize göre Beydâvî, 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 Beydâvî herhangi bir üç cevaptan/şekilden bahsetmemiştir. Sonuç olarak Beydâvî'nin sözlerinde onun “bu ayet amelden mücerret iman etmeyenler lehine bir delildir” şeklindeki kanaatini açıklayan üç cevap/şekil mevcut değildir.

Zemaşserî'nin Görüşü: Kıyamet alametleri geldiğinde teklif/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. Gördüğümüz gibi iman etme vaktinin dışında iman eden kafir bir kişi ile, iman etme vaktinde iman eden fakat (imanında) herhangi bir hayır kazanmayan kişi arasında fark yoktur.¹³⁸

Yukarıdaki iki görüş değerlendirildiğinde, Mu'îdzâde'nin ayetin başında söylediği sözün aksine, Zemaşserî ile Beydâvî arasında herhangi bir farkın ya da

¹³⁷ el-Beydâvî (685/1286), *Envâr*, II.469.

¹³⁸ ez-Zemaşserî (538/1144), *Keşşâf*, II.415-416.

ihtilafın olmadığı anlaşılacaktır. Bu nedenle müellif, Zemaḥşerî 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 Zemaḥşerî 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 sarfih bir dille bu ayetin amelsiz imana itibar edilmeyeceğine dair bir delil olduğunu ifade etmiştir. Zemaḥşerî ise böyle bir söz kullanmamıştır ama onun yorumlarından da zımmen bu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi ehl-i sünnete göre ameller imandan bir parça değildir. Mu'tezileye göre ise ameller imanın bir parçasıdır. Muhtemelen müellif Zemaḥşerî'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/Ḥucurât 7.) **وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ**

“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 doğru yolu izleyenlerdir. Allah, gerçekten de çok iyi bilen ve çok bilge olandır.”¹³⁹

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

¹³⁹ 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.

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.”¹⁴⁰

Sekkâkî (626/1229) ise şu fikirdedir: “Ayetteki لُو 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.

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 لُو 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 itaatın aslı mı yoksa onun devamlılığı mı olduğu noktasında Zemaşşerî görüş beyan etmemiştir. Sadece söz konusu *isteğin* değişmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu

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

noktada müellif, dikkatlerimizi şu ayetlerdeki üslûba çekmektedir: لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة “kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin.”¹⁴¹ Bu ayet indiği dönemde insanlar kat kat faiz yiyorlardı. Örneğin 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: ¹⁴² فاحشة انه كان فاحشة¹⁴² ayetinde zinayı işlemenin yasaklığı belirtilirken bizzat o işi yapmanın değil, o işe yaklaşmanın bile yanlış olduğunun ifade edilmesi; ¹⁴³ تلك حدود الله فلا تقربوها¹⁴³ ve ¹⁴⁴ تلك حدود الله فلا تعتدوها¹⁴⁴ ayetlerinde de Allah’ın koyduğu sınırların aşılmamasının onlara yaklaşmamak ibaresi ile dile getirilmesi. Bütün bunlar, Sekkâkî’nin (626/1229) görüşünde daha isabetli olduğunu kanıtlıyor. Buna göre, Hz. Peygamber’in diğer insanlara itaat etmesi söz konusu olamaz. Çünkü kendisine uyulması gereken kimsenin, uyan durumuna düşmesi, işlerin tersine gitmesi demek olan bir ihtilâldir. 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.

¹⁴¹ 3/Âl-i ‘Imrân 130.

¹⁴² 17/İsrâ’ 32.

¹⁴³ 2/Bakara 187.

¹⁴⁴ 2/Bakara 229.

bunu ifade ederek, bu şekilde bir itaatin sakıncalı olmadığını zira bundaki amacın istişare yapmak, gönülleri hoşnut etmek ve kişilere yol göstermek olduğunu, ancak bu şekilde bir itaat bile olsa bunun sürekliliğinin ‘anet/sıkıntı sebebi olduğunu söylemek istemiştir. Kısacası Zemaşşerî de, itaatin 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.”¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸

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. NAĞLU’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

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

¹⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz. el-Beydâvî, *Envâr*, V.215.

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/Fâtiha 2, 6/En'âm 1 ve 34/Sebe' 1) binaen dünyada kendilerine verilen nimetlerden dolayı 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 vâdinin 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 اذكر 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 Zemaşserî'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 Zemaşserî farklı görüştedirler. Beydâvî, تود – temennî eder fiilinin عملت in hâli olduğunu savunurken Zemaşserî ise تود – 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 bulduğu gündür.” şeklindedir. Zemaşserî'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 bulduğu gündür.” Yani Beydâvî, kişi bir kötülüğü yaparken keşke bunlar o gün benden uzak olsa diye düşünerek ve isteyerek yapar, demektedir. Zemaşserî 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.¹⁴⁹ Beydâvî 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 kanaatindedir. Zira melekler Adem (a.s.)'e (insanoğluna) secde etmiştir. Mu'îdzâde de bu konuda Beydâvî 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. Beydâvî, 6/En'âm 158. ayetin amelden soyutlanmış 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

¹⁴⁹ 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.

kazanamayan kimsenin imanının, ahirette kendisine bir fayda vermeyeceğini belirtmektedir.

7. 49/Hucurât 7. ayete binaen Zemaşşerî, Hz. Peygamber'in sahabeye bazı konularda uyabileceğini belirtir. Sekkâkî (626/1229) ise Hz. Peygamber'in başkasına itaat etmesinin, bulunduğu makama aykırı olacağını savunur. Zemaşşerî, 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 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) Zemaşşerî'yi şerh ettiğini belirtmiştir. Her ne kadar müellif Beydâvî'nin görüşüne burada yer vermemiş olsa da Beydâvî de Zemaşşerî 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.

3. SONUÇ

Osmanlı Tefsir geleniğinde ta'lika kùltürünü ve Osmanlı ilim anlayışına yöneltilen eleştirileri bir örnek çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma, ta'lika kelimesinin semantik 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'lik ve ta'lika kelimeleri genelde eş anlamlı olarak kullanılsa da aralarında şöyle bir farkın varlığı dikkat çekmektedir: Ta'lik, İslam yazı sanatlarından rik'a, sülüs gibi bir yazı türüne verilen isimdir. Aynı zamanda ta'lik kelimesi daha uzun ve daha detaylı notlandırmayı ifade edip, tek başına şerh türü bir eser olma özelliğini de taşımaktadır. Ta'lika 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'lika 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 Muhammed b. ‘Abdu’l-‘Azîz ed-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer‘aşî er-Rûmî el-Haneffî el-muştehir bi Mu‘îdzâde” dir, eserinin ismi ise “*Naklu’s-Sifâr*” dır.
4. Müellifin değindiği Zemaşşerî ile Beydâvî arasındaki farklılıkların bir kısmı mezhep farklılığından, diğer bir kısmı ise -ki çoğu bu gruba dahildir- dilbilgisinden kaynaklanmaktadır.
5. Eserde incelenen beş konu başlığından elde edilen sonuçları şöylece sıralayabiliriz:
 - 1/Fâtiha 2-5 başlığı altında Zemaşşerî’nin konu ile ilgili görüşüne yer verilmemiştir.
 - 3/Âl-i ‘Imrân 30 başlığının A maddesinde (يوم kelimesinin nasb olma nedeni ile ilgili madde) Zemaşşerî’nin görüşüne değinilmemişken, B maddesinde (تود kelimesinin hangi fiilin (عملت mi yoksa تجد mu) hâli olduğu ile ilgili madde) hem Beydâvî hem de Zemaşşerî’nin görüşleri ele alınmıştır.
 - 7/A‘râf 20,22 başlığı altında Zemaşşerî’nin konu ile ilgili görüşünden söz edilmemiştir.
 - 6/En‘âm 158 başlığı altında Zemaşşerî’nin konu ile ilgili düşüncelerine yer verilmemiştir.
 - 49/Hûcurât 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 Zemaşşerî'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.

6. Araştırmalarımıza göre müellifin ele aldığı konu başlıklarında, her ne kadar kendisi değinmemiş olsa da, Zemaşşerî 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.
7. Bu çalışmanın Osmanlı ilim anlayışına yöneltilen 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.

- Ahterî,** Muştafâ b. Şemsuddîn el-Ğarağışârî (968/1561), *Ahterî-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.
- 'Aţâ'î,** Nev'îzâde 'Aţâ'ullâh b. Yahyâ (1045/1635), *Hadâ'îku'l-Ĥakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şekâ'ik*, Yayımâ Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- 'Avvâd,** Beşşâr, *Dabtu'n-Naşşi ve't-Ta'liku 'aleyhi*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1982.
- el-Bağdâdî,** İsmâ'îl Pâşâ (1338/1920), *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'u'l-Mu'ellifîn Âşâru'l-Muşannifîn*, İstanbul 1955.
- Baltacı,** Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat-Tarih*, İrfan Matbaâsı, İstanbul 1976.
- el-Bâşâ,** Muĥammed, "Ta'lik" md., *el-Kâfi*, eş-Şeriketu'l-Matbûât li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrût 1992.
- el-Beydâvî,** Ebû Sa'îd Nâşıruddîn 'Abdullâh b. 'Omer b. Muĥammed (685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Fıkr, 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-Nüvis Es'ad Efendi Tarihi:(Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlaveleriyle)*, haz. Ziya Yılmaz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- el-Eşfehânî,** Ebû'l-Kâsim el-Hüseyn b. Muḥammed er-Râğib el-Eşfehânî (502/1108), *el-Mufredâtu fî Ġarîbi'l-Ķur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût t.y..
- el-Ezherî,** Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed (370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru'l-Ķavmiyyeti'l-'Arabiyye, Mısır 1964.
- el-Ferâhîdî,** Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl 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'il Suleymân Cebbûr, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1979.

- el-Ḥabeşî,** ‘Abdullâh Muhammed (?), *Câmi'ü's-Şurûḥ ve'l-Ḥavâşî: Mu'cemun Şâmilun li Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûḥati fi't-Turâşî'l-İslâmî*, el-Mu'cemu's-Seḫâfî Yay., Ebûzabî 2004.
- el-Ḥarîrî,** Ebû Muhammed el-Kâsim b. ‘Alî b. Muhammed b. ‘Osmân el-Başrî (516/1122), *el-Maḳâmâtu'l-Ḥarîriyye*, Maṭba‘at-ı Şeref Mûsâ, b.y. 1898.
- el-Ḥûfî,** Aḫmed Muhammed, *ez-Zemaḫşerî*, el-Heyetu'l-Mişriyyetu'l-‘Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1980.
- İbn Fâris,** Ebû'l-Ḥasen Aḫmed b. Fâris b. Zekeriyâ (395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luġa*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1979.
- İbnu'l-‘Imâd,** Şihâbuddîn Ebû'l-Felâḥ ‘Abdulḫayy b. Aḫmed b. Muhammed (1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fi Aḫbâri men Zeheb*, thk. Maḫmûd el-Arnâvût, ‘Abdulḳâdir el-Arnâvût, Dâru İbn Keşîr, Beyrût 1993.
- İbn Keşîr,** Ebû'l-Fidâ’ İsmâ’îl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İḫyâ’i't-Turâşî'l-‘Arabî, b.y. 1988.
- İbn en-Nedîm,** Ebû'l-Ferec Muhammed b. İşḫâḳ b. Ebî Ya‘ḳûb el-Varrâk el-Baġdâdî (385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma‘rife, Beyrût 1978.
- Kara,** İsmail, “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2010/1, c. XV, sayı. 28, s. 1-67.

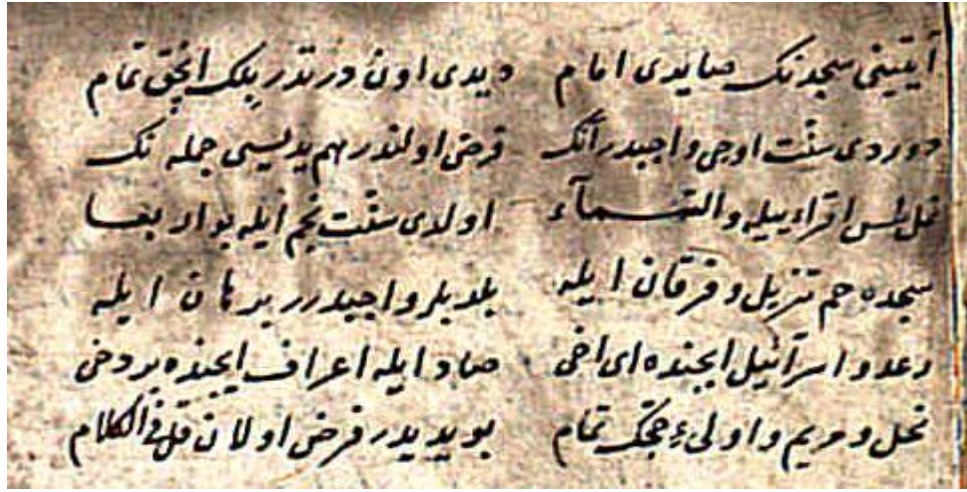
- Kâtip Çelebi,** Muştafâ b. Abdillâh el-İstânbûlî (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1941.
- Kaya,** Dursun, Niyazi Ünver, *Yazma Kitaplar*, https://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php, 24.12.2010.
- Makdisi,** George (1423/2002), *Orta 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 Muhammed b. 'Abdu'l-'Azîz ed-Dulkâdirî el-Bektûtî el-Mer'âşî er-Rûmî (983/1575), *Ta'likâ 'alâ Mevâdii'l-Hilâf beyne'z-Zemahşerî ve'l-Beydâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Koleksiyonu no: 00513-001 (tam nüsha).
-, *Naklu's-Sifâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu no: 00638-001 (tam nüsha).
-, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu no: 316 (49/Hucurât 7. ayetine dair değerlendirmelerin yarısına kadar).
- el-Murâdî,** Ebû'l-Fađl Muhammed Halîl b. 'Alî b. Muhammed (1206/1791), *'Arfu'l-Beşâm fî men Veliye Fetvâ Dimeşki'ş-Şâm*, thk. Muhammed Muţî' el-Hâfız, Riyâd 'Abdu'l-Hamîd Murâd, Dâru İbn Keşîr, Dimeşq 1408/1988.
- Mücâhid,** Abdülkerim, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Yeri", *AÜİFD*, çev. Celaledin Divlekçi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2006, sayı. 2, c. XXXXVII.

- Nuveyhid,** ‘Âdil, *Mu‘cemu’l-Mufessirîn min Şadri’l-İslâm hattâ’l-‘Aşri’l-Hâdır*, Muessesetu Nuveyhid eş-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 Kırbaşoğlu, Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- Rosenthal,** F., “Ta‘lîk” 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‘lîkât” 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‘lîkât” 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-Zemaşeri,

Ebû'l-Kâsim Cârullâh Maşmûd b. 'Omer b. Muşammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an Haka'iği Gavâmiđi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. 'Âdil Aşmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muşammed Mu'avviğ, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâđ 1998.

EK-1



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

آیتنی سجدنک صایدی امام	دیدى اون درتدر بلك انجق تمام
دوردی سنت اوچی واجبدر آنک	فرض اولندر هم یدیسى جملنک
نمل طس اقر ایله و السماء	اولدی سنت نجم ایله بو اربعا
سجده حم تنزیل و فرقان ایله	بلدیلر واجبدر برهان ایله
رعد و اسرائیل ایجنده ای اخى	صاد ایله اعراف ایجنده بر دخى
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 cümleinin
Neml-i Tâ Sîn, İkra' 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 dağî
Nağl ve Meryem ve evlâ-i Haccın tamam	Bu yedidir farz olan kul fi'l-keâm



Şekil 2: İbn Kemâl Paşa'nın (940/1534) Ṭabakât-ı Fuḫahâsî

(Es'ad Efendi Nüshası Zahriyyesi)

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

- Dinde Müctehidler (Ṭabakatu'l-Muctehidîn fi'ş-Şer'ı)
- Mezhebde Müctehid Olanlar (Ṭabakatu'l-Muctehidîn fi'l-Mezheb)
- Meselede Müctehidler (Ṭabakatu'l-Muctehidîn fi'l-Mesâil)
- Taḥrîc Yapanlar (Ṭabakatu Aşḫâbi't-Taḥrîc)
- Tercîh Yapanlar (Ṭabakatu'l-Aşḫâbi't-Tercîh)
- Temyîz Yapanlar (Ṭabakatu'l-Muḫallidîn el-Ḳâdirîne 'ale't-Temyîz)
- Tam Mukallidler (Ṭabakatu'l-Muḫallidîn)

'Âşık-ı âvârenim giydüm melâmet bürdesin
Köyünü terk eylemek yokdur eğer öldürdesin

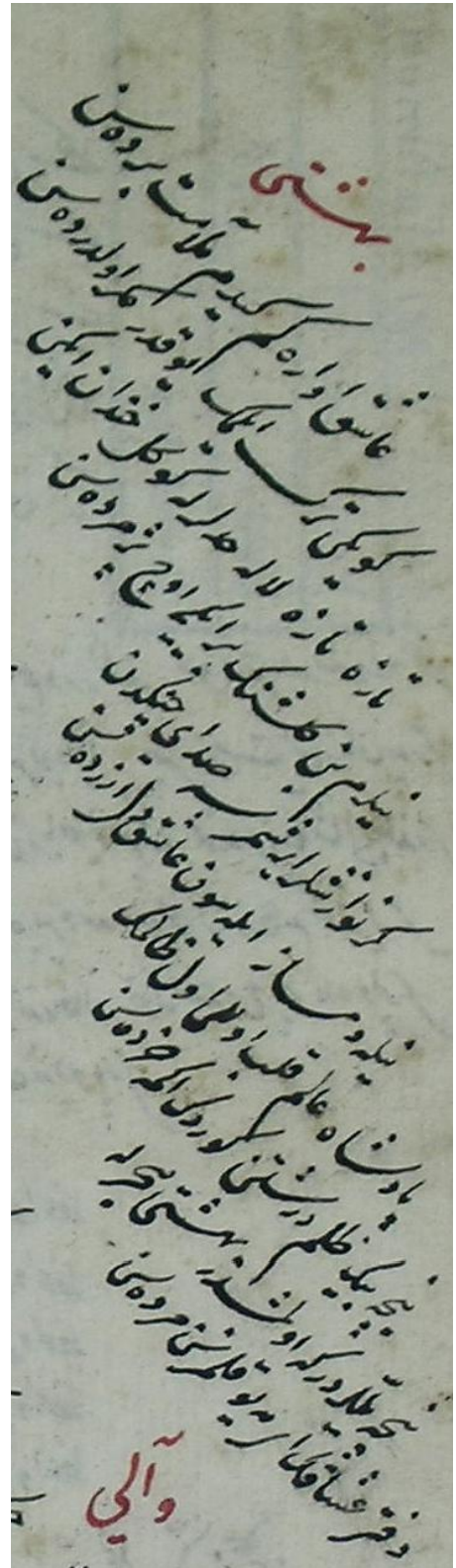
Tâze tâze lâle-ğâdlerle gönül handân iken
Ne'ylere ben gülşenûn bir iki üç
pejmürdesin

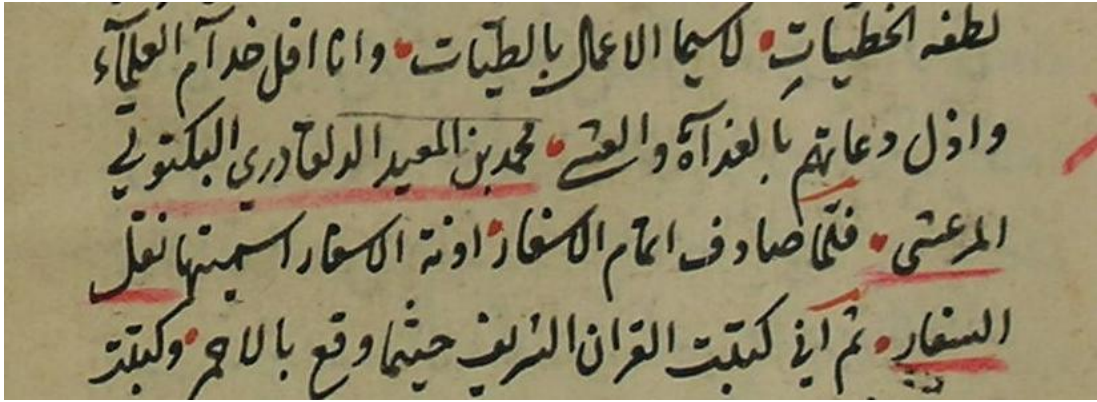
Ger nivâzişler irişmezse şadâ-yı cengden
Neyle dem-sâz eylesün 'âşık dil-i âzürdesin

Pâdişâh-ı 'âlem-i kalb olalı ol zâlimin
Nice bin zulm-i düriştin gördün anma
ğurdesin

Nice yıllardır ki ölmüştür Behiştî
Defter-i 'uşşâkın ey şeh yoqlamazsun
mürdesin

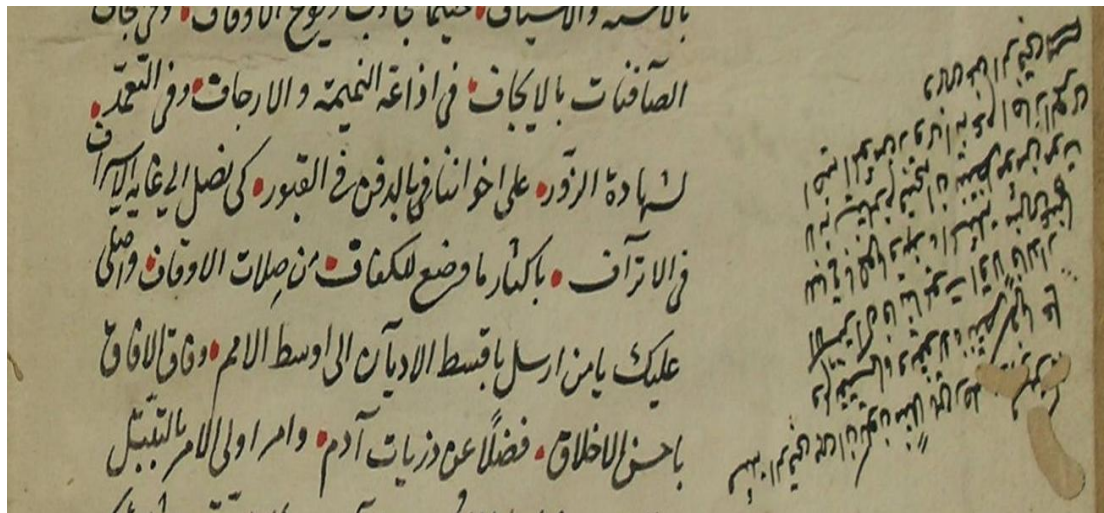
Şekil 3: Behiştî'nin (979/1571)
Bir Şiiri (H Nüshasının Son
Sayfasından Bir KesitKesit)





Şekil 4: Dâmad İbrâhim Paşa Nüshası'ndan Bir Kesit

(Müellifin Künyesinin ve Kitabına Verdiği İsmi Yazılı Olduğu Bölüm)



Şekil 5: Dâmad İbrâhim Paşa Nüshası'ndan Bir Kesit

(Bir Ta'lîka Örneği)

EK-2

	ÇALIŞTIĞI KURUM	GÖREVİ	ŞEHİR	TARİH
1	İbrahim Paşa Medresesi	Müderris	Edirne	?
2	Câmi-i 'Atfık Medresesi	Müderris	Edirne	?
3	Kepekçi Medresesi	Müderris	İstanbul	?
4	Manastır Medresesi	Müderris	Bursa	971/1563
5	Dâru'l-İlmiyye 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 4: Edirne İbrahim Paşa Medresesi – Eski Hali (Mu'îdzâde'nin İlk Görev Yeri)



Şekil 5: Edirne İbrahim Paşa Medresesi – Yeni Hali (Mu‘îdzâde’nin İlk Görev Yeri)



Şekil 6: Edirne Câmi-i ‘Atfık Medresesi – Dış Görünüm

(Mu‘îdzâde’nin İkinci Görev Yeri)



Şekil 7: Edirne Câmî-i 'Atîk Medresesi – İç Görünüm
(Mu'îdzâde'nin İkinci Görev Yeri)



Şekil 8: İstanbul Kepenekçi Medresesi – Dış Görünüm
(Mu'îdzâde'nin Üçüncü Görev Yeri)



Şekil 9: Bursa Manastır Medresesi – Dış Görünüm
(Mu‘îdzâde’nin Dördüncü Görev Yeri)



Şekil 10: Edirne Dâru’l-Ĥadîsi – Dış Görünüm
(Mu‘îdzâde’nin Beşinci Görev Yeri)



Şekil 11-12:Şam Süleymaniye Medresesi – Avlu ve Cami
(Mu‘îdzâde’nin Altıncı Görev Yeri)



Şekil 13: Şam Süleymaniye Medresesi – Kuşbakışı Görünüm

ÖZET

Bu çalışmanın amacı ta'likâ kelimesinin semantik analizini yaparak Osmanlı Dönemi'nde nasıl anlaşıldığını tespit etmek, Osmanlı dönemine ait tefsirle ilgili bir yazma eseri tanıtarak gün yüzüne çıkarmak, Beydâvî ve Zemaşşerî gibi tefsir tarihimiz için önem arzeden iki alimi farklı noktaları ile tanımak ve dönemin alimlerinin bıraktığı eserler gerekli ölçüde incelenmeden Osmanlı İlim anlayışına yöneltilen eleştirilerin ne ölçüde haklı olduklarını bir örnek çerçevesinde de olsa değerlendirmektir.

Araştırmanın önemi, konusu ve çalışmada izlenen yöntemle ilgili bilgiler giriş kısmında verilmiştir.

Birinci bölümde ta'likâ kelimesi dilbilimsel açıdan ele alınmış, anlam alanı oluşturulmaya çalışılarak sözlük ve terim anlamı üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde incelenen eserin nüshalarının tanıtımına yer verilmiş, müelliflerin biyografileri kaleme alınmıştır. Mu'îdzâde'nin hayatı, daha çok kendi şiirleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra eserde ele alınan ayetler konu başlıkları halinde irdelenmiş ve Beydâvî ile Zemaşşerî arasındaki tespit edilen farklar maddeler halinde sıralanmıştır.

Sonuç başlığı altında ise araştırmada ulaşılan tespitlere kısaca yer verilmiştir.

Neticede Osmanlı ilim dünyasının yeniden, fakat ilmî bir metodla incelenmesinin büyük önem taşıdığı görülmüştür.

ABSTRACT

“*Ta’līqa Genre in the Ottoman Tafsīr Tradition: Mu’īdzāda Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz al-Mar‘ashī (983/1575) and his Naql al-Sifār: Ta’līqa ‘alā Mawāḍi‘i al-Khilāf bayna al-Zamakhsharī wa-al-Bayḍāwī*”

The purpose of this research is twofold. It first aims at studying the term *ta’līqa* in the context of the Ottoman intellectual tradition and, then, at introducing a hitherto neglected manuscript work of the *ta’līqa* genre, entitled *Naql al-Sifār*, by Mu’īdzāda Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dulqādirī al-Baktūtī al-Mar‘ashī (d. 983/1575), which focuses on exegetical disagreements between al-Zamakhsharī (d. 538/1144) and al-Bayḍāwī (d. 685/1286), authors of the two most influential *tafsīr* works in the Ottoman realm. Studying a text like this one gives us a chance to make a little contribution to the discussions around the question whether the Ottoman thought was stagnant, pedantic or simply uninteresting.

The study consists of an introduction and two chapters. The introductory chapter explains the topic chosen and importance thereof as well as the methods of the study and its sources. The first chapter deals with a lexical and semantic analysis of the word *ta’līqa* and its use in multiple related senses as a term and a genre throughout history but especially during the Ottoman times and in the context of *tafsīr* studies.

In the second chapter, the life of Mu’īdzāda is documented, especially on some points relying on his autobiographical remarks and poetry found at the beginning of his still unedited *Naql al-Sifār*. Then the three manuscript copies of the work that has been consulted are described. A detailed discussion about several Qur’anic verses that are dealt with in this relatively short *ta’līqa* work follows these introductory sections. It has been observed that Mu’īdzāda seems to have followed a strictly scholarly way to discuss the points of differences between al-Zamakhsharī

and al-Bayḍāwī. Some of the debates are of explicit theological origin but mostly, it seems, the disagreements and arguments are about linguistic matters, which, on the other hand, often have theological implications. Although his own contributions to the discussions are limited, Muʿīdzāda's mastery over the intricate points of disagreements and the related literature is impressive. His style and methodology are evidently more academic than dogmatic. He is not afraid of criticizing his highly regarded predecessors when the occasion calls for it and not only does he not hesitate to declare what he thinks but also he seizes every opportunity to show off his intellectual abilities.

This study does not prove that all the criticisms directed against the Ottoman intellectual world were wrong, and it does not aim at doing that, but it shows that it would not be correct to judge the Ottoman thought, including Ottoman *tafsīr* studies, without paying due attention to its intellectual products, whichever compositional and structural form they may have. This study in the example of a short *tafsīr* text, humbly called a *taʿlīq* by its author, illustrates that Ottoman scholarly activities at least in the 16th century were not just pedantic and repetitive; rather there was a live and active tradition of discussion and argumentation that continued to build up. That these discussions took place in commentaries and marginal glosses rather than in independent works does not necessarily say anything about their intellectual levels and about their contributions to their respective fields.

It is about time, therefore, to direct our attention to these commentaries, supercommentaries and marginal glosses of later times as no one will know what is in them if no one studies them. We should leave aside the old reductionist approach that dismisses these works as unoriginal works until they are fully studied. If we give them a chance, it is more than likely that we will get more than what we hope for as in the case of Muʿīdzāda's *Naql al-Sifār*.