



Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları
In Pursuit of a 16th Century Ottoman Scholar: Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed Efendi and His Autobiographical Accounts
Mehmet Kalaycı & Muzaffer Tan

Endülüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve *ed-Durratu'l-Beydâ'* İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi
An Ottoman Commentator of the Andalusian Sufi Ibn Barrajân: Lâlezârî and the Critical Edition and Translation of His Treatise Entitled al-Durra al-Baydâ'
Mehmet Yıldız

Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: el-Maĥdisî'nin *Aĥsenu't-Teĥâsim*'inde Mezhepler Bahsinin Tahlili
Sects from the Eyes of a Geographer: Analysis of the Madhâhib Section in Aĥsan al-Taĥâsim of al-Maĥdisî
Betül Yurtalan

A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents
Suçta Karışmış Ergenlerde Tanrı'ya Güven Üzerine Bir Çalışma
Mualla Yıldız & Fatma Kenevir

Özgür İrade Olmaksızın Kötülükler, Tanrı ve Yaşamın Anlamı: Katı Teolojik Belirlenimcilik
Evil, God, and the Meaning of Life without Free Will: Hard Theological Determinism
Aykut Alper Yılmaz

الفروق الدلالية بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية: دراسة تطبيقية في القرآن الكريم
Semantic Differences Between the Nominal Sentence and the Verbal Sentence: An Applied Study in the Holy Qur'an
Muhammed Rizk Shoeir

Ĥirzu'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı
The Journey of Ĥirz al-Amânî in Qirâ'ât Instruction
Eren Pilgir

Eser ve Proje Değerlendirmeleri/Book and Project Reviews

...

62 : 1 (2021)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:62 • Sayı:1 • Yıl: 2021



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 62 Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2021)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity

Samil Dağcı (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdulvahap Kösesoy, Marmara Üniversitesi | **Cihat Ekiz**, Ankara Üniversitesi | **Fatma Kenevir**, Ankara Üniversitesi | **Hasan Yücel**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Kamil Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Mukadder Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Peyman Ünügür Tekin**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Tugba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Zehra Erşahin**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Abdulkader Tayob, University of Cape Town | **Abdülkadir Dündar**, Ankara Üniversitesi | **Abdülmecit İslamoğlu**, Ankara Üniversitesi | **Adem Arıkan**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Ali İhsan Pala**, Atatürk Üniversitesi | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Asım Yapıcı**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Baki Adam**, Ankara Üniversitesi | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Bünyamin Erul**, Ankara Üniversitesi | **Celal Türer**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Fadıl Aygün**, Siirt Üniversitesi | **Fatih Koca**, Ankara Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Hanifi Şahin**, Atatürk Üniversitesi | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **İhsan Toker**, Ankara Üniversitesi | **İsmail Çalışkan**, Ankara Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Mahmut Ay**, Ankara Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Müfit Selim Saruhan**, Ankara Üniversitesi | **Nahide Bozkurt**, Ankara Üniversitesi | **Necmettin Pehlivan**, Ankara Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Osman Aydınlı**, Ankara Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Recai Doğan**, Ankara Üniversitesi | **Recep Kılıç**, Ankara Üniversitesi | **Reza Pourjavady**, Otto-Friedrich University Bamberg | **Servet Bayındır**, İstanbul Üniversitesi | **Soner Gündüzöz**, Ankara Üniversitesi | **Suat Koca**, Ankara Üniversitesi | **Vahid Göktaş**, Ankara Üniversitesi

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

Index Islamicus (1955'ten itibaren / since 1955) | **DOAJ** (2009'dan itibaren / since 2009) | **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren / since 2010) | **Atla Religion Database** (2016'dan itibaren / since 2016) | **Index Copernicus** (2018'den itibaren / since 2018) | **SCOPUS** (2019'dan itibaren /since 2019) | **EBSCO CEEAS** (2020'den itibaren / since 2020)

ONLINE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

31 Mayıs/May 2021

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. Yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne* (ISSN: 1301-0522) aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen basılamaz ve dijital olarak çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. All that is published in this *Journal* is copyrighted and all rights reserved to *Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* (ISSN: 1301-0522) Neither as a whole nor in part may the articles published in this *Journal* be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları
In Pursuit of a 16th Century Ottoman Scholar: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi and His Autobiographical Accounts
MEHMET KALAYCI & MUZAFFER TAN 1-90
- Endüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve *ed-Durratu'l-Beydâ'* İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi
An Ottoman Commentator of the Andalusian Sufi Ibn Barrajân: Lâlezârî and the Critical Edition and Translation of His Treatise Entitled al-Durra al-Baydâ'
MEHMET YILDIZ 91-133
- Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: el-Mağdisî'nin *Ahsenu't-Tekâsim*'inde Mezhepler Bahsinin Tahlili
Sects from the Eyes of a Geographer: Analysis of the Madhâhib Section in Ahsan al-Taqâsim of al-Mağdisî
BETÜL YURTALAN 135-168
- A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents
Suçta Karışmış Ergenlerde Tanrı'ya Güven Üzerine Bir Çalışma
MUALLA YILDIZ & FATMA KENEVİR 169-195
- Özgür İrade Olmaksızın Kötülükler, Tanrı ve Yaşamın Anlamı: Katı Teolojik Belirlenimcilik
Evil, God, and the Meaning of Life without Free Will: Hard Theological Determinism
AYKUT ALPER YILMAZ 197-224
- الفروق الدلالية بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية: دراسة تطبيقية في القرآن الكريم
Semantic Differences Between the Nominal Sentence and the Verbal Sentence: An Applied Study in the Holy Qur'an
MUHAMMED RIZK SHOEIR 225-249
- Hirzu'l-Emânî*'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı
The Journey of Hirz al-Amânî in Qirâ'at Instruction
EREN PİLGİR 251-268

Eser ve Proje Değerlendirmeleri/Book and Project Reviews

- Emmy Abdul Alim. *Global Leaders in Islamic Finance: Industry Milestones and Reflections*
MÜCAHİT ÖZDEMİR 269-273
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Dini Danışmanlık ve Rehberlik Yeterlikleri -Araştırma, Geliştirme ve Eğitim Projesi-
Religious Counseling and Guidance Competencies of the Teachers of Religious Culture and Ethics -Research, Development, and Education Project-
FATMA ÇAPCIOĞLU & HALİSE KADER ZENGİN 275-284

Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines 285-288



Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları*

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mehkala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

MUZAFFER TAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

tanmuzaffer@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6969-0618>

Öz

Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed Efendi, 10./16. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir Osmanlı alimidir. Biyografi konulu eserlerde, kendisi ve hayatı hakkında sınırlı bilgi söz konusudur; buna karşın günümüze ulaşmış yazma haldeki eserlerinde ve bu eserlerin bazı nüshalarının kenar notlarında kendisi hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler, sadece Zeyrekzâde'nin biyografisine değil, aynı zamanda bir parçası olduğu 10./16. yüzyıl Osmanlı ilim geleneğine de doğrudan ayna tutmaktadır. Nitekim bu yazıda Zeyrekzâde ile ilişkili olmak üzere; Taşköprüzâde Aĥmed Efendi, Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi ve Birgivi Meĥmed Efendi gibi dönemin çok sayıda ismi hakkında şimdiye kadar bilmediğimiz önemli bazı ayrıntılar yer almaktadır. Zeyrekzâde, Taşköprüzâde'nin öğrencisidir; Şeyhülislam Ebussu'ûd'dan icazetlidir; Birgivi ile de bir ulema meclisinde tartışmıştır. Zeyrekzâde, bu yazı sürecinde, sonraki aşamaları bilinmeyen bir yolculuğun sadece başlangıç noktası olmuştur; lakin yolculuğun başlangıcında sahip olunan Zeyrekzâde portresi sonraki aşamalara taşınmaya çalışılmamıştır. Aksine onun kim olduğu sorusu, yolculuğun her aşamasında yeniden anlam kazanacak şekilde ve sürekli devinim halinde diriliğini muhafaza etmiştir. Her varılan yerde de peşinde olunan Zeyrekzâde portresini tamamlayacak yeni unsurlarla karşılaşmıştır. Bu durum, bir taraftan Zeyrekzâde portresinin çoğunluktaki gerçekliğinin görülebilmesini mümkün kılarken, bir taraftan da tarihsel gerçekliğin yapılan arkeolojiye bağlı olarak nasıl çoğalabilen ve genişleyebilen bir olgu olduğunu örneklemiştir.

Anahtar Kelimeler: Zeyrekzâde (Seyrekzâde), Emrullâh Meĥmed, Osmanlı İlmiye Sınıfı, eş-Şaĥâ'îku'n-Nu'māniyye, Ebussu'ûd, Taşköprüzâde, Birgivi.

In Pursuit of a 16th Century Ottoman Scholar: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi and His Autobiographical Accounts

Abstract

Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi is an Ottoman scholar who lived in the second half of the 16th century. In the biographical works, we have limited information about him, however there is quite detailed information about him in his writings and in the marginal notes of some copies of these works that have survived to the present day. This information sheds direct light not only to the biography of Zeyrekzâde, but also to the 16th century Ottoman scholarly tradition, of which he was a part. Indeed, in relation to Zeyrekzâde, this article contains some important details not known to us until now about the many figures of the period such as Taşköprizâde Aḥmed Efendi, Shayḥ al-Islâm Ebussu'ûd Efendi and Birgivî Mehmed Efendi. Zeyrekzâde was the student of Taşköprizâde, he obtained ijazâh from Shayḥ al-Islâm Ebussu'ûd, he also discussed with Birgivî in an ulama session. In the writing process of this paper, Zeyrekzâde has been only the starting point of a journey whose next stages are unknown to us, however, we have not tried to carry the portrait of Zeyrekzâde that we have at the beginning of the journey to the next stages. On the contrary, the question of who he is has always kept its vitality and gained new meanings at every stage of the journey. We encountered new elements to complete the portrait of Zeyrekzâde, which we search for in every destination. While this enables us to see the reality of Zeyrekzâde's portrait holistically on the one hand, it also sets an example as to how a historical reality can expand and enlarge depending on an archeological effort on the other hand.

Keywords: Zeyrekzâde (Seyrekzâde), Emrullâh Mehmed, Ottoman İlmîye Class, *al-Shaqâ'iq al-Nu'māniyya*, Ebussu'ûd, Taşköprizâde, Birgivî.

Giriş

Tarihi genellikle geçmişte kalıcı izler bırakmış büyük isimler üzerinden hatırlar ve yazarız. Bu isimler, bir dağ silsilesinin uzaktan bakıldığında görülen en yüksek tepe noktaları gibidir. Aynı silsile içerisinde belki bunlar kadar yüksek olmamakla birlikte, çok sayıda başka dağ kütleleri de yer almaktadır. Parçası buldukları silsileden ayrı olarak değerlendirildiğinde, küçük gibi görünenler de aslında büyüktür. Osmanlı ilim geleneğinin 10./16. yüzyılın ikinci yarısındaki genel silüetine uzaktan bakıldığında, bu geleneğin ilişkili olduğu zemine ve nereden bakıldığına bağlı olarak tepe noktası hüviyetinde bazı önemli isimler göze çarpar. Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi (ö.982/1574), Taşköprizâde Aḥmed Efendi (ö.968/1561) ve Birgivî Mehmed Efendi (ö.981/1573) gibi alimler bu yüzyılın tepe noktası hüviyetindeki

*Yazıyı baştan sona okuma lütfunda bulunan, sundukları değerlendirmeler ile de metnin sıkılaştırılmasına yardımcı olan Eyüp Öztürk'e, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na, Hasan Umut'a, Mine Demirebilek'e, Tuba Nur Umut'a ve Murat Er'e; yazım sürecinde gerçekleştirdiğimiz müzakereler ile metnin olgunlaşmasına ve çevriminin genişlemesine katkıda bulunan Recep Gürkan Göktaş'a; *eş-Şaqâ'ik* zeyilleri bağlamında kimi zaman görüşlerine başvurduğumuz Suat Donuk'a; bazı Arapça metinlerin tahlilinde katkılarını esirgemeyen Hadi Ensar Ceylan'a ve Muhammed Osman Doğan'a bu vesileyle teşekkür etmek isteriz. Yazının en nihai şeklini almasında ise yazı hakemlerinin tenkit, takdir ve tavsiyeleri büyük rol oynamıştır; bunlar için kendilerine minnettar olduğumuzu belirtmek isteriz.

isimleridir. Sadece bu isimlerin öne çıktığı bir fotoğraf karesi, aslında parçası oldukları ilim geleneğine bizim ne kadar uzaktan baktığımızın göstergesidir. Yalnızca bu türden ve üst örnek konumundaki isimler üzerinden bu geleneği tetkik etmek, çoğu kez, Osmanlı ilim geleneğine bizi yaklaştırmamakta, aksine belki daha da uzaklaştırmaktadır. Halbuki bu isimleri bir tepe nokta gibi algılamamızı mümkün kılan ana bünye, içerisinde yüzlerce belki binlerce alimin olduğu bir toplumsal bellektir. Büyük isimlerden hareketle yazılacak bir tarihte ne toplumsal belleğe ne de küçük isimlere yeterince ihtiyaç vardır. Ama küçük isimlerden hareketle yazılacak bir tarihte en fazla ihtiyaç duyulacak şey toplumsal belleğin kendisidir; üstelik bu bellek içerisinde büyüklerin yeri her şeye rağmen bakidir.

Bu yazının konusunu oluşturan Zeyrekzâde Emrullâh Meḥmed Efendi, 10./16. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış ulemaya, genel ulema profilinin biraz üzerinde örnek oluşturan ve eğer zihnimizde bir ön bilgi kıvrıntısı yok ise “kim bu şahıs?” sorusunu askıda bırakan bir kimsedir. İlgili dönemin toplumsal belleğinin belki küçük bir parçasıdır; ama kendisine dair bir tahlil kesinlikle parçası olduğu büyük bir geleneği de beraberinde tahlil etmeyi gerektirmektedir. Nitekim konusu Zeyrekzâde olan bu yazıda Taşköprizâde, Ebussu‘ûd ve Birgivi’nin yanı sıra çok sayıda isim, eser ve olayla karşılaşılacaktır. Bu haliyle yazı, hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız Zeyrekzâde gibi bir şahsa dair gerçekleştirilen bir bilgi arkeolojisinin, aslında bizi ilgili şahsın da ötesine geçen geniş bir muhtevaya nasıl ortak edebildiğinin; küçüklerin tarihinde saklı kimi ayrıntıların, büyüklerin tarihinin belki hiç bilinmeyen yönlerine nasıl ışık tutabildiğinin somut bir örneği konumundadır.

Bu yazının, bir makale için genellikle öngörülen hacmin biraz üzerinde olduğunun farkındayız; bunun için okuyucudan anlayış beklediğimizi öncelikle ifade etmek isteriz. Yazının ortaya çıkış süreciyle ilgili kısa bir değerlendirme, hem niçin bu kadar geniş olduğunun izahını sunacak hem de yazıda takip ettiğimiz yöntem hakkında bir ön bilgi zemini oluşturacaktır. Bundan yaklaşık on yıl kadar önce Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi kataloğunda 1550 numaralı demirbaşta yer alan “Şâh İsmâ‘îl’in Şeceresi Hakkında Bir Mütalaa” başlıklı bir belgeyi ilgili kütüphaneden temin etmiştik. Mütalaa’yı gerçekleştiren kişi, meseleyi açıklığa kavuşturmak için Kerbela ve Necef’e gitmiş, buradaki nakiplerle görüşmüş, onların ellerinde bulunan ve nesillerdir muhafaza edilen kutsal şecereleri incelemişti. Bu çerçevedeki gözlemlerini de kağıt, mürekkebe ve yazı sitiline varıncaya kadar yazıya dökmüştü. Esasen tetkikin gerçekleştirilme biçimi, tetkike konu kılınan

meseleden çok daha fazla hayranlık uyandırıcıydı. Ne var ki bu tetkiki gerçekleştirdiği 996 (1588) yılında Bağdat kadılığı yaptığı şeklindeki bir ipucu dışında, yazarının kim olduğunu tespit etmeye imkan tanıyacak herhangi bir bilgi mevcut değildi, ya da o tarihlerde biz, bu ipucunun peşine düşüp de meseleye açıklık getirebilecek müktesebe henüz sahip değildik. Bundan dolayı ilgili tetkik notunu, ilerleyen süreçte değerlendirmek üzere kenara kaldırmıştık.

İki yıl önce, İbn Bezzâz el-Erdebîlî'nin (ö.759/1358'den sonra) *Şafvetu's-Şafâ'* isimli eserinde Şafevîlerin atası Şeyh Şafiyuddîn el-Erdebîlî'nin (ö.735/1334) şeceresine dair verdiği bilgilerle, Kastamonu Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz tetkik notundaki bilgileri karşılaştırma üzerine kurulu bir çalışma yapmak istedik. Bu süreçte sırasıyla iki aydınlanma yaşadık; ilki *Şafvetu's-Şafâ'* nüshalarında bilhassa Şeyh Şafiyuddîn'in şeceresi bağlamında mevcut olan değişkenlikti. Nüshaların kronolojik sırası ile birlikte düşünüldüğünde bu değişkenlik, aynı zamanda Şâh 1. İsmâ'îl'le (ö.930/1524) birlikte İnan coğrafyasında görünür hale gelen Şî'leşmeye muvazi ilginç ayrıntılar ihtiva etmekteydi.¹ Tetkik notunun yer aldığı demirbaşta bulunan eser, katalog bilgilerinde İbn Nuceym'in (ö.970/1563) *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'i olarak kayıtlıydı; başında veya metin kenarlarında, tetkik notuna benzer başka bilgiler bulabilme ümidiyle bu eserin tamamını ilgili kütüphaneden temin ettik. Eserin hamişlerinde altında "Seyrekzâde" ifadesinin bulunduğu çok sayıda ta'lik notuna tesadüf ettik; sonda yer alan tetkik notunun da bu kişiye ait olabileceği öngörüsünden hareketle Seyrekzâde'nin kimliğini tespit koyulduk.

Nev'izâde 'Aţâyî'nin (ö.1045/1635) *eş-Şakâ'ik* zeylinde "Seyrekzâde Emrullâh Meḥmed Efendi" başlığı altında bir sayfalık bir bilgiye tesadüf ettik. Buradaki bilgiler, tetkik notunu kaleme alan kişinin 996 (1588) yılında Bağdat kadılığı görevinde olduğu yönündeki bilgiyle örtüşmekteydi. Böylelikle tetkik notunu kaleme alanın, Seyrekzâde Emrullâh Meḥmed olduğu ortaya çıkmıştı ki bu yaşadığımız ikinci aydınlanmaydı. Hal tercümelerine yer verdiği alimlerle ilgili ekseriya olumsuz değerlendirmelerden kaçınan Nev'izâde'nin Seyrekzâde isimli bu şahıs hakkındaki alaycı ve eleştirel bazı ifadeleri ayrıca dikkatimizi çekti. O,

¹ Esasen buradaki değişkenlik Kutlu'nun *Şafvetu's-Şafâ'* nüshalarında tespit ettiği ve tahrif olarak nitelendirdiği değişkenliği örnekleyen bir görüntü sunmaktadır. Bkz. Sönmez Kutlu, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifâtı: Safvetu's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örneklemi Üzerinden," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi [Mevlânâ'ya Armağan Sayısı]* 8:20 (2007), ss.21-32.

sıradışı birisi olabilirdi ve bu sıradışılık Kербela ve Necef'te gerçekleştirdiği tetkiki daha da sıradışı kılabilirdi. Seyrekzâde'ye dair bilgimizi Nev'izâde'nin sunduğu muhtevanın ötesine taşıyabilmek için kataloglarda Seyrekzâde ismine kayıtlı *Şerhu Dībâceti Tefsiri Ebî's-Su'ud, Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir, Şerhu Mesâliki'l-Halâş ve Risâle fî Ahzî'l-Ucra* isimli eserleri temin ettik. *Şerhu Dībâceti Tefsiri Ebî's-Su'ud* adlı eserin hemen başlangıç sayfasına peşinde olduğumuz kişi tarafından düşülmüş otobiyografik mahiyette genişçe bir not dikkatimizi çekti. Notun sonunda yer alan "Hayatımızın geri kalan kısmı bazı eserlerimizde kayıtlıdır." şeklindeki cümle, buna benzer başka notlar olabileceği ihtimalini zihnimize büyüttü. Ona ait olan eserlerin farklı nüshalarını temin edip de Zeyrekzâde imzalı başka otobiyografik notlarla karşılaşınca öngörümüzün haklı olduğunu görmüş olduk. Bu durum, zihnimize Seyrekzâde/Zeyrekzâde portresinin genişlemesine ve merkeze yerleşmesine yol açarken, Şafevîlerin şeceresi odaklı çalışmanın sonra değerlendirilmek üzere ötelenmesini beraberinde getirdi.

Gerek yazdığı eserlerin ana metninde gerekse bu eserlerin kenarlarında yer alan notlardan ve bunların tarihsel tekabülîyetlerinden hareketle oluşturduğumuz çalışmayı tamamlamak üzereyken, Zeyrekzâde ile ilişkili iki yazma eser daha tespit ettik. İlki Zeyrekzâde'nin tedris metni olarak kullandığı bir *Şahîh-i Buḥârî* nüshası, ikincisi de onun eliyle istinsah edilmiş Mirzâ Maḥdûm'a (ö.995/1587) ait *en-Nevâkıd* adlı eserin bir nüshasıydı. Bunlarda da Zeyrekzâde ile ilgili otobiyografik mahiyette önemli ve tamamlayıcı notlar tespit ettik; bunları da yazıya dahil ettik. Belki ilerleyen süreçte benzer tarzda başka eserlerin de ortaya çıkması ve Zeyrekzâde portresini daha da genişletmesi muhtemeldir. Bu yüzden de çalışmanın, hacminin genişliğine karşın hala tamamlanmamış ve eksik bir tarafı olabileceğini özellikle vurgulamak isteriz. Ancak vurgulanması gereken belki de en önemli husus, bu yazının, biri Zeyrekzâde diğeri de onun eli altındaki eserlere düştüğü notlar olmak üzere iki ana kahramanının olduğudur. Biz sadece bunların peşine düşme zahmetini sergilemiş olduk.

Zeyrekzâde'yi merkeze alan ancak Osmanlı ilim geleneğine dair de dolaylı gönderimler ve ayrıntılar içeren bu yazının ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız hikayesi, pek çok bakımdan ama özellikle de Osmanlı ulemasının hal tercümelerinin tespitinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği noktasında bizler için oldukça öğretici bir tecrübe olmuştur. Bu tecrübeye okuyucunun da ortak olması düşüncesiyle, yazının içeriği, araştırma sürecinin kronolojisi ile uyumlu bir şekilde üç temel başlık altında düzenlenmiştir. İlk başlıkta Nev'izâde tarafından sunulan bilgiler ve bu bilgilere yansıyan Zeyrekzâde

portresi ele alınmıştır, böylelikle de başkalarının nazarında Zeyrekzâde'nin nasıl algılandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlar genellikle hep ilk tahlilde müracaat edilen ve peşinde olunan şahıslara, belli belirsiz bir portre atfetmeye imkan tanıyan bilgilerdir. Üstelik bu bilgiler, doğru da olabilir yanlış da. Bunun tespiti, söz konusu bilgilerin tahliline imkan tanıyabilecek bir mukayese zemini oluşturmaktan geçmektedir. Ne var ki Zeyrekzâde söz konusu olduğunda, Nev'îzâde dışında başka bir bilgi kaynağı söz konusu değildir. Bu durumda yapılabilecek en anlamlı şey, Zeyrekzâde'nin kendi eserlerine yansımış olan muhtevanın elden geçirilmesidir ki ikinci başlık buna hasredilmiştir. Bu noktada özellikle eserlerin dibace kısımları merkeze alınmış, zaman zaman da metin içinde dış bağlama tekabül edebilecek kimi hususlar üzerinde durulmuştur. Metin içinde yer alan otobiyografik bilgilerin, ana metnin akışına tabi olduğu, bu yüzden de anlamlı bir ilişkilendirme söz konusu olmadığı takdirde kendisine ana metinde yeterince yer bulamayacağı açıktır. Bu türden durumlarda, kenar notlarının müstakil bir ifade zemini işlevi gördüğünü ve yazarın kendisi veya içinde bulunduğu bağlama dair sunmak istediği ayrıntıları buralarda paylaşabildiğini ifade etmek gerekir. Üçüncü başlık altında sunulan muhtevayı bu türden kenar notları içeriklendirmiştir. Bu minvalde, kendi eserlerinin ana metnin kenarlarına bizzat Zeyrekzâde veya başkaları tarafından düşülmüş notlara yer verilmiş ve bu bilgilerin ilk iki başlıktaki/aşamadaki bilgilerle birlikte düşünüldüğünde Zeyrekzâde'ye dair resmi nasıl daha da genişlettiği ve netleştirdiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Zeyrekzâde'nin gerek metin içinde gerekse kenarlarda sunduğu otobiyografik açıklamalar çoğu kez olduğu gibi tercüme edilip sunulmuştur. Bunun, biyografi yazıcılığı noktasında bir tercihten öte gereklilik olduğu kanaatindeyiz. Zira böylelikle biyografisi yazılmak istenen şahsa veya şahıslara kısmen de olsa kendisini ifade edebilme imkanı sunulmuş olmaktadır. Bu bakımdan bu yazının üçüncü bir yazarının da Zeyrekzâde olduğunun altını çizmek isteriz. Otobiyografik mahiyetteki notlarda çoğu kez abartılı ifadelerle tesadüf edilebilmektedir; bu durum elbette Zeyrekzâde için de geçerlidir. Bunu dengelemek insafı ve adaleti elden bırakmamakla mümkün olabilir ki bu durum tarihsel gerçekliği Zeyrekzâde'nin sunduklarına indirgememe, aksine onun ortaya koyduğu bilgileri daha büyük bir tarihsel bağlam içerisinde görme şeklinde ilave bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Yazıda bu yönde ve olabildiğince sosyal ilişkilendirmelere yer verilmiş, kesinlikten uzak bir şekilde ve ihtimaliyet dairesi içerisinde meselelere yaklaşılmış, böylelikle de Zeyrekzâde, kendi

notlarını aşan bir bütünsellik içerisinde görülmeye çalışılmıştır. Bu çabanın ise yazarlar olarak bizlerin perspektifi ile hem kâim hem de malûl olduğunu özellikle belirtmek isteriz.

1. Başkalarının Nazarındaki Zeyrekzâde

Zeyrekzâde'nin, başkalarının bakış açılarında nasıl karşılık bulduğu sorusunu cevaplamaya imkan tanıyabilecek sınırlı da olsa bazı veriler söz konusudur. Bunlar aynı zamanda "Zeyrekzâde kimdir?" şeklindeki başlangıç sorusu için ilkin müracaat edilebilecek bilgilerdir. Buna göre Zeyrekzâde'nin asıl adı Emrullâh Meḥmed olup 945/1539 yılında dünyaya gelmiştir. Sultan 1. Süleymân (ö.974/1566) dönemi alimlerinden Muḥyiddîn Meḥmed el-Ḥuseynî'nin oğludur. Babasının sahip olduğu Ḥuseynî nispesi, onun, Hz. 'Alî'nin soyundan seyyid bir aileye mensup olduğuna işaret etmektedir. Taşköprizâde, Zeyrekzâde'nin babasını "Seyrek Muḥyiddîn" olarak nitelemektedir;² "Seyrek" şeklindeki niteleme daha sonra Nev'izâde 'Aṭâyî tarafından muhafaza edilmiş ve Emrullâh Meḥmed Efendi bu niteleme üzerinden Seyrekzâde olarak adlandırılmıştır.³ Ancak Mecdî Meḥmed Efendi'nin (ö.999/1591) *eş-Şakâ'îk* tercümesi ve zeylinde bu nitelemeye hiç yer vermemiş olmasını,⁴ Emrullâh Meḥmed'in de eserlerinde kendisini daima Zeyrekzâde olarak takdim etmesini⁵ önemsemek gerekir. Bu durum "Seyrek" nitelemesinin ince de olsa olumsuz bir çağrışıma sahip olabileceğini, bu yüzden de Emrullâh Meḥmed'in bu nitelemeyle pek de anılmak istemediğini düşündürmektedir. Akla gelebilecek bir başka ihtimal de babasının gerçekte "Seyrek" olan lakabını kendisinin "Zeyrek" olarak değiştirmiş olabileceğidir. Bu noktada kesin bir değerlendirmede bulunabilmek imkan dahilinde değildir; lakin onun kendisi için benimsediği nitelemenin "Zeyrekzâde" olduğu kesindir.

Zeyrekzâde'nin babası Muḥyiddîn Meḥmed Efendi, Ankara'nın bir nahiyesinden olup Sinâneddîn Yûsuf el-Germiyânî, Seyyidî Meḥmed el-Kocevî ve Birgivizâde Muşliḥuddîn gibi kimselerin yanında tahsil görmüştür. Bâlî Aydınî'nin muidi olmuş, Ankara Medresesi'nde müderris olarak vazife almış, daha sonra da sırasıyla Merzifon ve Tokat medreselerinde görev

² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye*, haz. M. Hekimoğlu (İstanbul: TYEK, 2019), s.778.

³ Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. S. Donuk (İstanbul: TYEK Yayınları, 2017), ss.1170-1171.

⁴ Mecdî Meḥmed Efendi, *Hadâ'îku's-Şakâ'îk*, haz. A. Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), ss.493-494.

⁵ Kendi kaleminden çıkmış olan kenar notlarının altına yazdığı imza kısmında kendisini hep Zeyrekzâde olarak takdim etmiştir. Bu türden notlara bu yazının bilhassa üçüncü başlığı altında sıklıkla tesadüf edilecektir.

yapmıştır. Zeyrekzâde'nin babası, Taşkoprîzâde'nin ve Mecdî'nin verdiği bilgiye göre Sultan Süleymân'ın büyük oğlu Şehzade Meḥmed'e hoca;⁶ Nev'îzâde'ye göre ise Şehzade Selîm'e hoca tayin edilmiştir.⁷ Bu görevin ne zaman başladığı ve ne kadar sürdüğü belli değildir; ancak Mecdî'nin ifadelerine bakılırsa Muḥyiddîn Meḥmed, bu görev esnasında iken vefat etmiştir.⁸ Taşkoprîzâde, Muḥyiddîn Meḥmed'i alim, fazıl, zeki, istikamet sahibi bir kimse olarak vasıflandırmakta ve onun Arap dili, fıkıh ve kelam ilimlerini iyi bilen bir kimse olduğunu belirtmektedir.⁹ Tefsir ilmine özel bir ilgisi olduğu kaydedilen Muḥyiddîn Meḥmed Efendi'nin bu alanın yanı sıra tefsir usulünde, ayrıca *el-Hidâye*¹⁰ üzerine ve Şadruşşerî'a'nın eserinin¹¹ bazı kısımları üzerine risaleler ve ta'likâtlar yazdığı ancak bunları temize çekemediği nakledilmektedir.¹² Muḥyiddîn Meḥmed Efendi ile ilgili dikkat çeken bir ayrıntı da kendisine öğrencilik yapan isimlerin genellikle Kürt kökenli oluşudur. Molla Şucâ'-ı Maḥmûdî,¹³ Şucâ'-ı Ḳal'acikî¹⁴ ve Kürd Sa'dî¹⁵ bu isimlerdendir. Nev'îzâde, Kürd Sa'dî'nin babası Bedreddîn Maḥmûd ile Muḥyiddîn Meḥmed'in Diyar-ı Acem'de tanıştıklarını belirtmektedir. Bu durumda Muḥyiddîn Meḥmed'in bir müddet Acem diyarında bulunduğu, hatta belki aslen orali olup sonradan Ankara'ya yerleştiği öngörüsünde bulunmak mümkündür.¹⁶

Taşkoprîzâde'nin Zeyrekzâde'nin babası Muḥyiddîn Meḥmed Efendi'nin, hakkı konuşup batıldan sakınan bir kimse olduğuna dikkat çekmesini ayrıca

⁶ Mecdî, *Hadâ'îku's-Şakâ'ik*, s.493.

⁷ Nev'îzâde, Muḥyiddîn Meḥmed Efendi'nin hal tercemesine müstakil bir başlık altında yer vermektedir; onun bu türden kullanımları diğer şahıslara dair verdiği bilgilerde tercih ettiği isimlendirmeden hareketle tespit edilebilmektedir. Bunlardan biri de Sultan 2. Selîm'e dair bilgiler sunduğu yerdir; o burada Seyrekzâde Muḥyiddîn'i Sultan'ın ilk hocalarından olarak takdim etmektedir. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.730.

⁸ Mecdî, *Hadâ'îku's-Şakâ'ik*, s.493.

⁹ Taşkoprîlüzâde, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye*, s.778.

¹⁰ Burhânuddîn el-Merġinânî'nin (ö.593/1197) Ḥanefî fûrû-ı fikhına dair eseridir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, neşr. M. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, (Ankara: TTK Yayınları, 2014), c.2, ss.2031-2040.

¹¹ Şadruşşerî'a'nın (ö.747/1346) Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulan iki temel eseri söz konusudur. Bunlardan biri dedesi Burhânüşşerî'a'nın *el-Hidâye*'den hareketle derlediği *Vikâyetu'r-Rivâye* adlı eseri üzerine kaleme aldığı şerh (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.2021), diğeri ise kendi eseri olan *Tenķîhu'l-Uşûl* üzerine kaleme aldığı *et-Tavdîh* isimli şerhtir (Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.1, s.496-499). Burada hangi eserin kastedildiği belli olmamakla birlikte, Muḥyiddîn Meḥmed'in *el-Hidâye* ile meşguliyeti dikkate alınınca sanki *Şerhu Vikâyeti'r-Rivâye* olması ihtimali daha güçlü gibidir.

¹² Mecdî, *Hadâ'îku's-Şakâ'ik*, s.494.

¹³ Nev'îzâde, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.310.

¹⁴ Nev'îzâde, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.344.

¹⁵ Nev'îzâde, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.365.

¹⁶ Şafevîlerin Horasan bölgesine hakim olmaları sonrasında, Şâh İsmâ'îl zamanından itibaren, ancak özellikle de Şâh Ṭahmâsb'in idaresi sırasında, bölgedeki Sünnî ulemanın, bu süreçte yaşanan mezhebî

önemsemek gerekir; bu açıdan bakıldığında onun, vefat tarihleri birbirine yakın olmamasına karşın Muhyiddin Mehmed'i Molla 'Arab olarak bilinen İbrâhîm el-Ḥalebî'den (ö.956/1549) hemen sonra zikretmesi¹⁷ tesadüf olmasa gerektir. İbrâhîm el-Ḥalebî, yaşadığı dönemde abid ve zahid kimliğiyle öne çıkmış ve uzun süre Fatih Camii hatipliği görevinde bulunmuş bir kimsedir. Onun en dikkat çekici vasfı, yaşadığı dönemde Ḥalvetîlerle özellikle de Ḥalvetîlerin önde gelen isimlerinden olan Sünbül Sinân (ö.936/1529) ile yaşadığı cehrî zikir odaklı gerginlik¹⁸ ve İbnu'l-'Arabî'ye (ö.638/1240) yönelik sert tutumudur.¹⁹ Her ne kadar Taşköprizâde, doğrudan dile getirmese de Muhyiddin Mehmed'in, İbrâhîm el-Ḥalebî ile irtibatlı olduğunu düşünmeyi mümkün kılacak bir başka husus ise el-Ḥalebî'nin, Muhyiddin Mehmed Efendi'nin büyük oğlu Şemseddin Ahmed'in hocası olmasıdır. Şemseddin Ahmed, çocukluk ve gençlik yıllarında İbrâhîm el-Ḥalebî'nin yanı sıra 'Arab Çelebi, Celâlzâde Şâlih ve Taşköprizâde gibi isimlerin yanında tahsil görmüştür.²⁰

Nev'îzâde 'Atâ'î'nin Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed'le ilgili bir tespiti, muhtemelen ailesinin İbrâhîm el-Ḥalebî ile olan irtibatını teyit eden bir başka veri konumundadır; o Zeyrekzâde'den tarikat erbabına karşı tam bir nefret besleyen bir kimse olarak bahsetmekte ve muhtemelen kendisinden pek hazzetmemektedir. Celvetiyye tarikatının kurucusu Azîz Maḥmûd Hudâyî'ye (ö.1038/1628) gönülden bağlı olduğu²¹ ve yaşadığı dönemin gündemini epeyce meşgul eden Kağızâdeliler-Ḥalvetîler geriliminde ikincisinden yana tavır aldığı göz önünde bulundurulduğunda, Nev'îzâde'nin Zeyrekzâde'ye karşı tariz ve kinayelerle satır aralarına yerleştirdiği hoşnutsuzluk

ve toplumsal karışıklıklar nedeniyle aralarında Anadolu'nun da olduğu farklı coğrafyalara göç etmeye başladıkları bilinmektedir. Taşköprizâde'nin *eş-Şakâ'ik*'inde bu minvalde zikri geçen çok sayıda isim söz konusudur. Seyrek Muhyiddin Efendi'nin de bu isimlerden biri olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Bu ihtimale dikkatimizi çeken yazı hakemlerine ayrıca teşekkür etmek isteriz.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, ss.776-778.

¹⁸ Bu gerilim hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Kağızâdeliler-Halvetiler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amasi ve er-Risaletü't-Tahkiyye Adlı Eseri," Ş. Özdemir-A. Gün (ed.), *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017) içinde, c.1, ss.581-591.

¹⁹ Şükrü Selim Has, "Ḥalebî, İbrâhîm b. Muhammed," *DİA*, c.15, s.231. İbrâhîm el-Ḥalebî'nin, İbnu'l-'Arabî'nin *Fuṣūsu'l-Ḥikem*'ine yansıyan görüşlerine yönelik bir reddiye olarak kaleme aldığı *Ni'metu'z-Zerî'a* isimli eserinin bir nüshasının metin başlangıcının kenarına düşülmüş şu not bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir: "Süre-i Tevbe müşrikler hakkında gâdab âyeti olduğundan süre evvelinde Bismillâh olmayıp muşannıf-ı merhûm daḥi bu kitabı müşrikini red için te'lif etmekle imtişâlen li-Ḥur'âni'l-Kerîm aşıl nüshânî evvelinde daḥi besmele taḥrîr etmemişlerdir. Ma'lûm-ı sa'âdet ola." Bkz. İbrâhîm el-Ḥalebî, *Ni'metu'z-Zerî'a fî Nuşrati's-Serî'a*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2453, v.1b.

²⁰ Mecdî, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, s.494; Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.484.

²¹ Haluk İpekten, "Atâî, Nev'îzâde," *DİA*, c.4, s.41.

anlaşılabilmektedir. Nev'izâde'nin verdiği bilgiye göre Zeyrekzâde, ölüm döşeginde iken oğluna cenazesinin Sultan Mehmed (Fatih) Camii'ne götürülmemesini ve erbâb-ı nifak duasına muhtaç bırakılmamasını, tabutuna mücevveze²² konulmamasını, fukara topluluğu ile sadece duada bulunulmasını vasiyet etmiştir.²³ Nev'izâde'nin verdiği bu bilgiler, Zeyrekzâde'nin İbrâhîm el-Ḥalebî ile aynı düşünce istikametinde konumlandırılabilceğine yönelik tamamlayıcı bir ima olarak görülebilir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre babası Muhyiddîn Mehmed Efendi 947/1541 yılında vefat etmiştir; bu durumda ağabeyi Şemseddîn Ahmed on beş yaşında, Zeyrekzâde ise daha iki yaşındadır. Şemseddîn Ahmed'in son hocası olan ve kendisinden mülazemet aldığı Taşköprizâde'nin aynı zamanda Zeyrekzâde'nin ilk hocası olması, Zeyrekzâde'nin kendi ilim yolculuğunun şekillenmesinde ağabeyinin etkisini yansıtır niteliktedir. Nev'izâde'nin Şemseddîn Ahmed'in tercemesini sunarken vebali Zeyrekzâde'nin sırtına yükleyerek kurduğu şu cümle, ağabeyinin Zeyrekzâde için önemini daha da somutlaştırır niteliktedir:

Tırâzende-i Zeyl-i Şakâ'ik ve nüvâzende-i nevâ-yı hoş-edâ-yı aşık olan birâderi Seyrek-zâde Meḥammed Efendi merḥûm vaşf-ı fezâ'ilinde mübâlağa vü itrâ ve ṭurra-i menkabeti şâne-i iğrâk ile ṭurra idüp hilâl-i hikâyede Seyyid Şerîf'e mu'âdil olduğına ba'z-ı eşrâf-ı esâtizesi şâhid-i 'âdil olmak üzere iddi'â eylemişdür. Ve'l-uhdetu 'aleyhi.²⁴

Nev'izâde'nin bu bilgi için kullandığı kaynak, Zeyrekzâde'nin, hocası Taşköprizâde'nin *eş-Şakâ'ik*'i üzerine kaleme aldığı bir zeyldir. Anlaşıldığı kadarıyla bu zeylde Zeyrekzâde bazı hocalarını da şahit tutmak suretiyle ağabeyini es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö.816/1413) düzeyinde bir kimse olarak takdim etmiştir. Gerçekte böyle olup olmadığı ve Nev'izâde'nin buna istihza ile yaklaşması bir yana, Zeyrekzâde'nin bu takdimi -tabi eğer gerçekten ona aitse- ağabeyi Şemseddîn Ahmed'in onun yanındaki itibarına işaret etmektedir. Şemseddîn Ahmed, Taşköprizâde'ye mülazemeti sonrası 960/1552-1553 yılında Bursa'da Ahmed Paşa Medresesi'nde, 968/1560-1561 yılında Kapluca Medresesi'nde görev yapmıştır; eşinin beklenmeyen ölümü sonrasında Anadolu'dan ayrılıp Kahire üzerinden Harameyn'e yönelmiş, elim hastalıklara tutulmuş ve 974/1566-6157 yılında henüz kırk iki yaşındayken vefat etmiştir.²⁵

²² Mücevveze, Osmanlılarda padişahın huzuruna çıkılırken veya mevlid alaylarında giyilen farklı kavuk türlerinden biri olarak tanıtılmıştır. Bkz. Nebi Bozkurt, "Kavuk," *DİA*, c.27, s.72.

²³ Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, s.1172.

²⁴ Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.485.

²⁵ Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.485.

Ağabeyi ile kıyaslandığında Zeyrekzâde'nin ömrü daha uzun, görev hayatı daha bereketli olmuştur. Nev'îzâde'nin verdiği bilgilere göre, Zeyrekzâde 945/1539'da doğmuştur. 966/1558 yılında Taşköprizâde'ye öğrencilik yapmış, onun 968/1561 yılındaki vefatı üzerine de Molla 'Abdulkerîmzâde'ye öğrenci olmuş ve mülazemetini bu sonuncu ismin yanında tamamlamıştır. Zeyrekzâde'nin görev hayatı 971/1564 yılında Hayrabolu Rüstem Paşa Medresesi'ndeki müderrislik göreviyle başlamıştır; 973/1566 yılında Rodosçuk'taki Rüstem Paşa Medresesi'ne, 983/1575 yılında ise İznik Orhaniye Medresesi'ne atanmıştır. Sonraki görevi olan Üç Şerefeli Medrese'deki müderrislik payesini 987/1579 yılında, Sahn-ı Seman'daki müderrislik payesini ise 993/1585 yılında elde etmiştir. 995/1587 yılında getirildiği Bağdat kadılığıyla birlikte görev hayatında yeni bir sayfa açılmış ve bundan sonra çoğu kez kadı olarak görev yapmaya başlamıştır. 998/1590 yılında Trablus-Şam kadılığı, aynı yıl içerisinde Manisa kadılığı, 1000/1591 yılında tekrar Trablus-Şam kadılığı görevlerine atanmıştır. 1001/1592 yılında Edirne Darülhadis'i, 1003/1595 yılında da Sahn-ı Seman müderrisliği görevleri dolayısıyla kadılığa bir süre ara veren Zeyrekzâde, çok geçmeden tekrar kadılık görevine dönmüş ve 1004/1596 yılında Selanik'e kadı olarak atanmıştır.²⁶ 1008/1599 yılında Gelibolu kadılığı görevi kendisine tevcih olunmuşsa da bu görevi kabul etmemiş, aynı yıl içerisinde (1008/1600) İzmir kadılığı görevine getirilmiştir; ne var ki kendisi bu göreve başlayamadan yaklaşık altmış üç yaşında iken -miladi takvime göre altmış bir- vefat etmiştir.²⁷

Nev'îzâde, Zeyrekzâde'nin kişiliğine karşı hoşnutsuzluğunu ve küçümser tutumunu onun eserleri bağlamında da sürdürmektedir. Zeyrekzâde'nin *eş-şakâ'ik*'e bir zeyl yazdığını, ancak yer verdiği çoğu bilginin sataşma türünden bilgiler olması nedeniyle zeylin rağbet görmediğini belirtmektedir. Bu zeyl dışında onun *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'e bir ta'lîkât yazdığını belirtmekte, Ebussu'ud'un tefsiri üzerine yazdığı şerhi ise *kelimât* olarak vasıflandırmaktadır.²⁸ Bu son şerhi, "*kelimât*" olarak vasıflandırması muhtemelen Zeyrekzâde'ye yönelik küçümseyici ve alaycı tutumunun bir başka yansıması hüviyetindedir.

²⁶ Nev'îzâde, bu görevin önce Tursunzâde 'Abdulbâkî Efendi'ye verildiğini, Zeyrekzâde'nin doğrudan Sultan'la görüşüp kendisine merhamet buyurulmasını talep etmesi üzerine, aradan üç gün geçmeden görevin Tursunzâde'den alınıp kendisine tevcih olduğunu belirtirken inceden inceye onu eleştirmektedir. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, s.1172; Bu tarihte yaklaşık bir yıldır tahtta Sultan 3. Mehmed'in oturuyor olduğunu not etmek gerekir.

²⁷ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, ss.1170-1172.

²⁸ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, s.1172.

2. Kendi Eserlerindeki Zeyrekzâde

Nev'îzâde'nin değerlendirmeleri, Zeyrekzâde hakkında elimizde bulunan belki de müstakil tek biyografik bilgi zeminidir. Burada çizilen Zeyrekzâde portresi; onun ilmiye sınıfına mensup ve az sayıda telife sahip bir kimse olduğu, eserlerinde abartıya kaçtığı, açık sözlü davrandığı ve kişisel hayatında tarikat erbabıyla ciddi sorunlar yaşadığı yönündedir. Böylesi bir portrenin gerçeğe ne ölçüde tekabül ettiğinin bire bir tahlilini yapabilmek elbette güçtür. Bu ancak bu bilgilere dair bir mukayese zemini oluşturmak ile gerçekleştirilebilecek bir husustur. Ne var ki Zeyrekzâde söz konusu olduğunda Nev'îzâde dışında bir bilgi kaynağının bulunmaması bunu zorlaştırmaktadır. Zeyrekzâde'nin yazdığı eserlere yansıyan muhteva üzerinden meseleyi biraz daha genişletebilmek ve onu daha geniş bir bağlamda görebilmek imkan dahilindedir. Nev'îzâde 'Aṭāyī'nin ona nispet ettiği üç eser söz konusudur: Bunlar *eş-Şakā'ik* üzerine bir zeyl, *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir* üzerine bir ta'likāt ve Ebussu'ūd'un tefsiri üzerine bir şerhtir. Kütüphane kataloglarında bu üç eser dışında, kendisine ait *Şerhu Mesāliki'l-Ḥalāş*, *Risāle fī Cevāzi Ahzi'l-Ucra* ve *Ta'likāt li-Keşfi'l-Mevādi' mine'l-Keşşāf* şeklinde üç eser/risale daha tespit edilebilmektedir. Nev'îzâde'nin Zeyrekzâde'ye dair kanaatini şekillendiren eserin *eş-Şakā'ik*'e yazdığı zeyl olduğu anlaşılabilir; bundan dolayı Zeyrekzâde'nin eserlerinin tahliline bu zeylle başlamak, ardından da diğer eserlerle devam etmek anlamlı olacaktır.

2.1. Zeyl 'alā's-Şakā'iki'n-Nu'māniyye

Zeyrekzâde'nin Taşköprizâde'nin *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye* adlı eseri üzerine yazdığı kaydedilen Arapça zeylin günümüze ulaşmış bir nüshası -en azından şimdilik- bulunmamaktadır. Nev'îzâde'nin çoğu sataşma türünden bilgiler ihtiva ettiğini, bu yüzden de rağbet görmediğini dile getirmesine bakılırsa Zeyrekzâde'nin zeyli, muhtemelen her kaynakta olmayan ve sübjektiflik karakteri baskın bilgiler içermektedir. Zeylin, *eş-Şakā'ik*'in mevcut metninin genişletilmesi ve detaylandırılması, hatta Taşköprizâde'den önce yaşamış olmasına karşın Taşköprizâde tarafından ihmal edilmiş şahısların hal tercemelerine yer verilmesi amacına dönük tekmile/tetimme tarzında bir zeyl mi, yoksa Taşköprizâde'den sonra vefat etmiş isimlerin Taşköprizâde'nin usulüne uygun şekilde kronolojik olarak sıralandığı şıla tarzında bir zeyl mi olduğu belli değildir. Mecdî'nin, Zeyrekzâde'nin babası Muḥyiddîn Mehmed Efendi ile ilgili olarak sunduğu

ilm-i tefsir ve uşulinde ve Hidāyeniñ ve Şadruşşerī'aniñ ba'zı mevāzı'ında risāleleri ve ta'līkātı vardır ve lākin müsvedde kalup beyāza çıkmadı, bu zeyl merhūmıñ oğlunıñ hıttından menķüldür

şeklindeki ifadeleri²⁹ dikkate alındığında, Zeyrekzāde'nin zeylinin tekmile/tetimme şeklinde bir zeyl olduğu düşünölebilmektedir. Zira babası Muhyiddīn Mehmed Efendi'nin hal tercemesi *eş-Şakā'ik*'te kayıtlıdır. Ayrıca Kātib Çelebi'nin bu zeyli, *eş-Şakā'ik*'in aslının hamışine düşölmüş notlar olarak değeriendirmesi bu ihtimali teyit eder niteliktedir.³⁰ Bununla birlikte Nev'izāde'nin, Zeyrekzāde'nin ağabeyi Şemseddīn Aħmed hakkında bilgi verirken onun zeyline atıfta bulunması,³¹ zeylin şıla tarzında bir zeyl olduğunu da düşöndürmektedir. Çünkü Şemseddīn Aħmed, Taşköprizāde'den sonra vefat etmiş ve tercemesine *eş-Şakā'ik* metninde yer verilmemiş bir isimdir. Belki bu iki ihtimalin her ikisi de doğrudur ve Zeyrekzāde'nin zeyli hem tekmile hem de şıla tarzında bir metindir.

İçerisinde Taşköprizāde'nin *eş-Şakā'ik*'i ile Munuk veya Hısm 'Alī Çelebi olarak da bilinen 'Alī b. Bālī'nin (ö.992/1584) *el-İkdu'l-Manzūm* adlı zeylinin yer aldığı el yazması bir mecmuanın kenarlarında Zeyrekzāde'nin zeylinden gerçekleştirilmiş bazı alıntılar söz konusudur. Bu alıntılar, hem zeyl hem de Zeyrekzāde'nin üslubu ve yöntemi hakkında kısmen de olsa fikir verebilecek türdendir. Bunlardan ilki Dāvūd el-Ķayşerī (ö.751/1350) ile ilgilidir ve şu şekildedir:

Onun İbnu'l-Fāriđ'ın [ö.632/1235] *Mimiyye* ve *Tā'iyye* kasideleri üzerine şerhi vardır. Bu şerhin dibacesinde Eminuddīn 'Abdulkāfi b. 'Abdillāh et-Tebrizi'nin ismini zikretmiştir. Yine onun tasavvufa dair bir risalesi ile hayatın mahiyetinin tahkiki hakkında bir risalesi söz konusudur.³²

Zeyrekzāde'den gerçekleştirilmiş bir başka alıntı Ķuţbuddīn el-İzniki (ö.821/1418) hakkındadır ve tercümesi şu şekildedir:

İznik'teki Orhaniye Medresesi'nin müderrislerinden biri de Türk dilinde yazılmış *el-MuĶaddime* adlı eserin sahibi olan Ķuţbuddīn el-İzniki'dir. Güvenilir bir kişiden onun Evħaduddīn el-Kirmāni'nin [ö.635/1238] neslinden olduğunu ve Niğde'den İznik'e göç ettiğini duydum. Ayrıca onun kendi hattıyla ve kenarlarına ta'līkāt yazdığı bir *Envāru't-Tenzil* nüshasını gördüm. Zahriyesinde eserin kendisine ait olduğunu ve İznik'e Niğde'den göç ettiğini yazmıştı.

²⁹ Mecdī, *Hadā'iku's-Şakā'ik*, s.494.

³⁰ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, s.1058.

³¹ Nev'izāde, *Hadā'iku'l-Hakā'ik*, c.1, s.485.

³² Taşköprizāde, *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye*, Milli Kütüphaneye-Adnan Ötügen, no.944, v.2b.

Bu notun hemen kenarında yer alan kısa bir not da Zeyrekzâde'den alınmıştır ve utbuddin el-İzniki'nin 821 Zilkade'sinin ikinci (1 Aralık 1418) günde vefat ettiği bilgisini içermektedir.³³ Bir önceki sayfada da "Zeyrekzâde olarak bilinen Molla demiştir ki: Ben onun mütalaa ettiği ve kenarına 'Bunu yazan utbuddin en-Nikidevi'dir.' diye notlar düştüğü kitaplar tespit ettim." şeklinde yine utbuddin el-İzniki'ye dair kısa bir bilgi söz konusudur.³⁴ Zeyrekzâde'den gerçekleştirilmiş bir başka nakil, Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in (ö.823/1420) hal tercemesinin kenarındadır ve şu şekildedir:

Bazı dostların anlattığına göre o, asılarak öldürölmüş. Asılması yönünde karar verilince abdest alıp iki rekat namaz kılmak için müsaade istemiş, bunu yapmış, ardından ruhu bedeninden çekilmiş ve ölü gibi yığılıp kalmış. Kendisi bu haldeyken cesedini asmışlar. Böyle bir şey bu işin erbabı büyük şeyhler için çok da yadırganacak bir şey değil.³⁵

Bir başka alıntı utbuddinzâde Mehmed el-İzniki'nin (ö.885/1480) hal tercemesinin yer aldığı kısmın kenarındadır ve şu şekildedir:

İznik'teki Orhaniyye Medresesi'ndeki müderrislerden biri de Mehmed b. utbuddin'dir. Bu beldede yaşayan onun neslinden birinden Molla utbuddin'in *el-Mukaddime*'yi bitirip vefat etmesi üzerine Şeyh Mehmed'in, mevcut nüsha üzerine ahlak ilminden bir şeyler ilave ettiğini işittim. Şeyh Mehmed, bu medresede günlük iki yüz dirhem ücretle müderris imiş. Fetva yetkisiyle birlikte bu beldenin kadılığı da kendisindeymiş. Sonrasında her şeyi terk etmiş ve Şüfiyye taifesine katılmış. Kabri ise zikri geöen bu kasaba sınırları içindeymiş.³⁶

Bu alıntının yer aldığı sayfanın karşısında utbuddinzâde ile ilgili Zeyrekzâde'den gerçekleştirilmiş daha hacimli bir nakil daha bulunmaktadır:

Fakir der ki: İznik'teki Sultan Orhan Medresesi'ne müderris olduğum sırada bu kasabanın güvenilir kişilerinden şunu işittim: 'Molla Şeyh Mehmed b. utbuddin el-İzniki adı geöen medresede müderris oldu ve kendisine İznik'in kadılığı ve fetva görevi tevdi olundu. Kendisi için günlük üç yüz dirhem tahsis edildi. Bir müddet sonra her şeyi terkedip Şüfiyye'ye katıldı.' Evlatlarından birine ait bir mecmuada onun yazısından kopya edilmiş bir yazıda şu ibareyi gördüm: 'İlahî bilgilerin ve ebedi mutlulukların kaynağı, Rabbanî bilgilerin ve kemalatın pınarı, bana ilim, hırka ve icazet veren şeyhimiz ve önderimiz 'Abdurrahman b.

³³ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'maniyye*, v.7b.

³⁴ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'maniyye*, v.7a.

³⁵ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'maniyye*, v.10b.

³⁶ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'maniyye*, v.17b.

‘Abdulazîz er-Rûmî³⁷ 863 yılının Muharrem ayının yedisi Salı günü (14 Kasım 1458) daru’l-fenadan daru’l-bekaya göç etti.’ Yine gördüğüm ona ait bir hatta, tövbe aldığı ve sayesinde ahlakını güzelleştirdiği kişinin Şeyh Hâsen Hoca³⁸; riyazetini ve halvetini yanında tamamladığı kişinin ise Şeyh Akşemseddîn [ö.863/1459] olduğu kayıtlıydı.³⁹

Kıtubbuddînzâde’nin tasavvufa yöneldiği bilinmekle birlikte, bunun kim veya kimler aracılığıyla gerçekleştiği noktasında bir belirsizlik söz konusudur. Zeyrekzâde’nin kendi şahitliğine dayalı bu ayrıntının, söz konusu belirsizliğin aydınlatılmasına katkıda bulunduğu kesindir. Aynı sayfada Yazıcıoğlu Mehmed’in (ö.855/1451) hal tercemesinin kenarında yine Zeyrekzâde’den şu şekilde kısa bir alıntı söz konusudur: “Onun kelim ve hikmetten de bir şeyler mezcetmek suretiyle tevil yoluyla yazdığı bir el-Fâtiha sûresi tefsirini gördüm.”⁴⁰ Zeyrekzâde’den yapılmış bir başka nakil, Kemâlpaşazâde’ye (ö.940/1534) dairdir ve onun *Tagyîru’t-Tenkîh* adlı eseri⁴¹ hakkında ilave bilgi içermektedir:

Güvenilir kişilerden nakledildiğine göre bu kitap; *el-Hidâye*, *el-Vikâye* ve Şadruşşerî’a ile doğrudan ilişkili değildir; aksine müstakil bir kitaptır. Bütün ilimlerde şimdikiye kadar kimseye nasip olmamış ve muhtemelen kıyamete kadar da olmayacak ölçüde bir güç ve yetenek kendisine bahşedilmiş olmasına karşın, bu kitabında o, *el-Hidâye* sahibine ve şarihlerine, akıl ve insaf sahiplerini bile hayrete düşürecek garip değerlendirmeler ve tuhaf eleştiriler yöneltmiştir. Yine onun dille ilgili *Muhtû’l-Luğa* adında bir kitabı⁴² vardır. Kafiyeli olarak düzenlemiş ve anlamlarını Farsça yazmıştır. Bu gerçekten harika bir kitaptır. Yine onun zor meseleleri toplayıp *el-Mubhemât* olarak adlandırdığı bir kitabı bulunmaktadır.⁴³

Aynı yazma nüsha içerisinde ikinci sırada yer alan ‘Alî b. Bâlî’nin *el-İkdu’l-Manzûm*’unun kenarında da Zeyrekzâde’den nakiller bulunmaktadır.

³⁷ Bu şahıs, hal tercemesine Sultan 2. Mehmed dönemi kapsamında yer verilen Şeyh ‘Abdurrahmân Çelebi olmalıdır. Halvetiliğin Anadolu’daki ilk temsilcilerinden olan Pir İlyâs el-Amâsî’nin torunudur. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’-mâniyye*, s.136; Meccî, *Hadâ’îku’s-Şakâ’îk*, s.94.

³⁸ Taşköprüzâde, Şeyh Hâsen Hoca’ya Sultan 2. Murâd dönemi mutasavvıfları arasında yer vermekte ve kendisinin Bursa’da geniş bir tesire sahip olan Emîr Sultân’ın halifesi olduğunu, vefatı sonrasında onun makamına geçtiğini kaydetmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’-mâniyye*, s.196; Meccî, *Hadâ’îku’s-Şakâ’îk*, s.132.

³⁹ Taşköprüzâde, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’-mâniyye*, v.18a.

⁴⁰ Taşköprüzâde, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’-mâniyye*, v.8a.

⁴¹ Kemâlpaşazâde’nin bu eseri, Şadruşşerî’a’nın *Tenkîhu’l-Uşûl* adlı eserinin yeniden oluşturularak şerhedilmesi amacına matuftur. Kâtib Çelebi, bu eserle ilgili olarak “İnsanlar onun yaptığı şeye ilgi göstermediler; aşl olana râğbet sürerken fer’ olanda işler kesat gitti.” tespitinde bulunmaktadır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Kesfu’z-Zunûn*, c.1, s.499.

⁴² Eserin bir nüshası yazma halinde bulunmaktadır. Bkz. Kemâlpaşazâde, *Muhtû’l-Luğa*, Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.2681.

⁴³ Taşköprüzâde, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’-mâniyye*, v.56b.

Nakil, ‘Alī b. Bālī’nin Taşköprüzâde’nin eserlerini sıraladığı kısmın hemen kenarında yer almakta ve ana metinde yer verilmemiş eserlere dair ilave bilgiler içermektedir:

Onun öğrencilerinden olan bu fakir der ki: Onun kaza ve kader konusunda bir risalesi, temsilî istiare konusunda es-Seyyid eş-Şerîf ve Sa’d et-Taftâzânî gibi iki büyük alimin görüşlerinin muhakemesine dair yeni bir risalesi, *el-‘İnāye fî Taḥkîki’l-İsti‘āre bi’l-Kināye* adlı bir risalesi ve belagat ilmine giriş hakkında bir risalesi söz konudur. Bu risaleleri kendisi bu fakire bizzat imla ettirmiştir. O bana başka risaleler ile bazı ta’lîkâtını da imla ettirmiştir.⁴⁴

Yine ‘Alī b. Bālī’nin Taşköprüzâde ile ilgili olarak “Ebussu’ud Efendi kendi tefsirinden bir bölümü yazıp ona gönderdiğinde o da şu beyitleri yazmıştır...” şeklindeki tespitleri ve akabinde sıraladığı beyitler bağlamında Zeyrekzâde’den bir alıntı söz konusudur. Bu tespite bir itiraz mahiyeti taşıyan alıntı şu şekildedir:

Bilmelisin ki işin aslı böyle değildir; bilakis bu olay, tefsirin ortaya çıkışından önce vuku bulmuştur. Olay, Ebussu’ud’un dersi sırasındadır; ‘Allah seni affetsin, niçin onları affettin?’ [9/Tevebe:43] ayetinin tefsirine gelindiğinde öğrencilerinden biri bu konuyu *el-Keşşâf*’tan kendisine okur. Öyle ki Cârullâh el-‘Allāme bu sözün aslının ‘hata ettin, ne kötü yaptın!’ demek olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Bu ibare yüzüne karşı okununca Ebussu’ud, öğrencisine ‘Hitap sigasıyla okuma, bilakis hikaye sigasıyla ve ondan [ez-Zemaḥşerî’den] naklediyormuş gibi oku!’ der. Bu olay, mollalar arasında yayılınca çok beğenirler ve övgüler yazarlar. Buradaki beyitler de bu övgülerden biridir.⁴⁶

Aynı mecmuada *eş-Şakā’ik* metninin bitiminde Taşköprüzâde’nin Taşköprüzâde’nin öğrencilerinden Kağızâde Mehmed b. Mahmūd’dan gerçekleştirilmiş olan ve Taşköprüzâde’nin yazdığı eserlerin toplu bir dökümünü sunan genişçe bir nakil⁴⁷ söz konusudur. Ana metinden bağımsız

⁴⁴ ‘Alī b. Bālī, *el-‘İkdu’l-Manzûm*, Milli Kütüphane-Adnan Ötügen, no.944, v.128a.

⁴⁵ Krş. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakā’iki Gavâmidit-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl*, çev. M. Coşkun ve diğerleri, (İstanbul: TYEK Yayınları, 2017), c.3, s.90.

⁴⁶ ‘Alī b. Bālī, *el-‘İkdu’l-Manzûm*, v.128b; krş. Ali b. Bālī, *el-‘İkdu’l-Manzûm fî Zikri Efâzili’r-Rûm*, haz. S. Donuk (İstanbul: TYEK Yayınları, 2018), s.116; Özellikle bu alıntının üzerinde durmak gerekir; zira buradaki itiraz kabilinden kendisinden alıntılanan açıklama sanki Zeyrekzâde’nin gerçekten de ‘Alī b. Bālī’nin zeylindeki ibareye yönelik bir itirazda bulunduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu ise Zeyrekzâde’nin *eş-Şakā’ik*’e yazdığı zeylin hem ana metnin hem de ‘Alī b. Bālī’nin zeylinin kenarlarına düşülmüş bir zeyl olabileceğini düşündürmektedir.

⁴⁷ Diğer bazı *eş-Şakā’ik* nüshalarının bitiminde de yer alan (örneğin bkz. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no.1613, v.134a-b) bu notun tercümesini, önemine binaen burada sunmak istiyoruz: “Musannifin öğrencilerinden olan ve Kağızâde olarak bilinen Molla Şeyḥ Mehmed b. Maḥmūd der ki ben musannifin öğrencilerinden olan Şa’bân b. Ḥamza el-Ḳaşṭamoni’den şunları dinledim: ‘Bu kitabının

olan bu alıntının kenarlarında da Zeyrekzâde'den iki nakil yer almaktadır. Bu nakillerden ilki şu şekildedir:

Onun öğrencilerinden bir fakir der ki: Kendisinin iki fazıl arasında muhakeme konusunda *el-İnşâf fî Muşâcereti'l-Eslâf* adında başka bir risalesi, belağat ilminin mukaddimleri hakkında bir risalesi söz

telifi sırasında musannifin gözleri görmüyordu, o söylüyor biz de yazıyorduk. Kendi menakıbına başladığında şunları söyledi: 'Ben bu şerefli ilimle meşguliyetim boyunca bazı eserler yazdım. Bunların en kıymetlisi ve kapsamlısı es-Seyyid eş-Şerîf'in *Hâşiyetu'l-Keşşâf*'ına yönelik hâşiyedir, tahkik ve derinlik bakımından en mükemmeli ise yine es-Seyyid eş-Şerîf'in *Şerhu'l-Tecrid*'ine yönelik hâşiyedir. Kelam ilminde *el-Me'âlim* isminde ve *el-Mevâkıf*, *el-Makâsîd*, *et-Tavâli*', *et-Tecrid* ve diğer bazı kelam kitaplarını toplayan bir metin yazdım. Niyetim bunun üzerine kapsamlı ve derinlikli bir şerh yazmaktı ama buna muvaffak olamadım. Mantık ilminde muhtasar ama kapsayıcı bir metin yazdım, aynı şekilde bunu şerh etmek de nasip olmadı. Feraiz ilminde muhtasar bir metin, buna yönelik de konuyla ilgili ihtilafları ve tercihleri içeren bir şerh yazdım. Meani ilminde Molla 'Açududdîn'e ait *el-Fevâ'idu'l-Gıyâşiyeye* üzerine bir şerh yazdım. Kapalı konuların izahı sadedinde risaleler ortaya koydum; toplamı otuz küsur olan bu risalelerin en kıymetlileri *el-Livâ'u'l-Merfû' fî Halli Mebâhişi'l-Mevdû'*, *eş-Şuhûdu'l-Aynî fî Tahkîki Mebâhişi'l-Vucûdi'z-Zihni*, *el-İstifâ' li-Mebâhişi'l-İstisnâ'* ve *Mesâliku'l-Halâş fî Mehâliki'l-Havâş'*tr. Bu son risale Sa'd et-Teftâzânî ve eş-Şerîf el-Curcânî arasında tebeî istiare ve temsilî istiare konularında yazılan tartışmalara dair bir muhakemedir.' Bunlar [eserlerinin] bazılarıdır, zira sözünün bu noktasında musannif konuşmayı kesti ve diğer eserlerini saymadı. Zikrettiği eserler nedeniyle de pişmanlık duydu ve böbürlenme vesilesi olacağı kaygısıyla kitabına bunları dahil etmememi istedi. Biz de bundan dolayı bunları kitaba dahil etmedik. 968 Receb'inin sonlarında (Nisan 1561) hakkın rahmetine kavuştu ve 'Aşık Paşa yakınına defnedildi.' Kâdizâde olarak bilinen Şeyh Mehmed b. Maḥmûd der ki: Ben musannifin risalelerinden bazılarını görme imkanı buldum. Bunlar; âdâbu'l-bahş ilmine dair bir metin ve şerh, abdest ayetinin tefsirine dair bir risale, *el-Hidâye*'nin dibacesine yönelik ta'likât, [Hz.] Musa'nın dininin kıyamete kadar geçerli olduğunun çürütülmesi hakkında bir risale, hilafetin sırları hakkında bir risale, güzel ahlakın faziletleri hakkında bir risale, vakf-ı müseccle ile edilmiş bir malın satışının geçersiz oluşunu konu edinen bir risale, Kitap ve Kur'an'ın manasıyla ilişkili bir risale, *ekşer min en yuhşâ eşher min en yuhfâ* terkininin tahliliyle ilişkili bir risale, *ism* kelimesinin manasının araştırılması hakkında bir risale, *iltifât* konusunda bir risale, *bâb mâ yecûzu ve fî nezâ'ir* terkininin tahlili ile ilişkili bir risale, çeyrek daire hakkında [9]21 senesinde telif ettiği bir risale, taunla ilişkili ve kendisinin *Risâletu's-Şifâ' li-Edvâ'î'l-Vebâ'* olarak adlandırdığı bir risale, el-ibtidâ' [?] ile ilgili iki hadisin tahlili amacına yönelik ve kendisinin *el-Hidâye*'nin dibacesine yazdığı ta'likâtında işaret ettiği *er-Risâletu'l-Garrâ'*, es-Seyyid eş-Şerîf'in *Şerhu's-Sirâciyye mine'l-Ferâ'id*'i üzerine bir hâşiyeye -ki o buna ilm-i feraiz hakkında yazdığı metinde, ümmüveled'in durumu konusu bağlamında ve 'es-Seyyid eş-Şerîf'in *Şerhu's-Sirâciyyesi* üzerine kaleme aldığımız hâşiyemizde ayetteki vecihleri açıkladık.' ifadesini kullanarak işaret etmiştir-, *Şuratu'l-Halâş fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâş* isminde bir risale, Nebi aleyhisselamın ashâbı ve ailesiyle olan latifeleri hakkındaki kör hadisin derlenmesine yönelik bir risale, kaza ve kader meselesine tahsis edilmiş bir risale, *Tebyînu'd-Değâ'ik fî Ta'yîni'l-Hakâ'ik* isimli bir risale, *el-Muftetiḥ fî 'İlmi'n-Nahv*. Onun burada zikredilenler dışında da eserleri söz konusudur." Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, v.75a-b. Bu nakli gerçekleştiren Kâdizâde lakaplı Mehmed b. Maḥmûd'un kim olduğunu tespit etmek mümkün olmamıştır. Kendisinden naklin gerçekleştirildiği kişi olan Şa'bân b. Ḥamza el-Kaştamoni'nin, ilk tahlilde Kastamonulu meşhur sufi Şeyh Şa'bân Velî olma ihtimali akla gelmektedir. Taşköprizâde'nin de Kastamonulu olması bu ihtimali güçlendirir gibidir. Ancak nakilde ismi zikredilen kişi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'nin yazımı sürecinde Taşköprizâde'nin yanındadır ve Taşköprizâde'nin gözü görmediği için yazım işi kendisinin de aralarında bulunduğu öğrencileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Taşköprizâde görme yetisini 961/1554 yılında kaybetmiş, hatta bu nedenle İstanbul kadılığı görevinden azledilmiştir. *eş-Şakâ'ik*'in yazım tarihi de 965/1558 yılıdır. Bkz. Abdülkadir Özcan, "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye," *DİA*, c.38, s.485. Halbuki Şeyh Şa'bân Velî'nin 925/1519 yılında İstanbul'dan ayrıldığı ve 937/1530-31 yılında Kastamonu'ya dönüp yerleştiği bilinmektedir. Bkz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, "Şâbân-ı Velî," *DİA*, c.38, ss.208-209. Bu durumda ilgili şahsın, Şeyh Şa'bân Velî olmadığı söylenebilir; ancak kim olduğu hususu kapalılığını korumaktadır.

konusudur. *Menār* metnine⁴⁸ bir şerh yazmaya başlamıştı, ama tamamlayamadan öldü. Yine onun beş mesleği toplayan bir metni, *Risāletu'l-Ḳaḏā' ve'l-Ḳader*'in ilk kısımlarına ta'likātı vardır. Ayrıca *el-Muṭavvel*⁴⁹ üzerine kendisine bu metni okuduğum sırada düştüğü ta'likātı bulunmaktadır. Bunlar dışında o Molla Cāmī'nin *el-Kāfiye*'ye⁵⁰ yazdığı şerhin bazı bölümleri üzerine bir ta'likāt yazmıştır.⁵¹

Bu notun hemen kenarında “Burada zikredilen eserleri, söz konusu fakire imla ettirmiştir.” şeklinde ve Taşköprizâde'nin bu eserleri Zeyrekzâde'ye yazdırdığı anlamına gelen küçük bir not söz konusudur. Yine söz konusu alıntıda geçen “*Risāletu'l-Ḳaḏā' ve'l-Ḳader*'in ilk kısımlarına ta'likātı vardır” ibaresinin altına da ilgili risalenin İbn Kemāl'e (Kemālpaşazâde) ait olduğu bilgisi not edilmiştir. Taşköprizâde'nin eserlerine ilişkin Zeyrekzâde'den gerçekleştirilmiş ikinci nakil ise şu şekildedir:

Onun öğrencilerinden olan bu fakir der ki: Kendisi *Risāletu'l-Ḳaḏā' ve'l-Ḳader*'i bana imla ettirdi. Onun ayrıca Molla Ḥasen Çelebi'nin [ö.891/1486] *et-Telviḥ* hâşiyesi⁵² üzerine başından sonuna kadar ta'likātı vardır; o bu ta'likātı kendisine ait bir nüshanın üzerine kendi mübarek hattı ile yazmıştı ki ben bunu gözlerimle gördüm. Onun Şadruşşerī'a üzerine yazdığı ve Şadruşşerī'a ile *el-İşlāḥ ve el-İdāḥ* adlı eserleriyle⁵³ ilişkili olarak Kemālpaşazâde arasında muhakemeyi içeren ta'likātı vardır. Ahmağın biri⁵⁴ bu ta'likātı küçük değişikliklerle kopya

⁴⁸ Bu metin, muhtemelen Ḥafızuddīn en-Nesefī'nin (ö.710/1310) fıkıh usulüne dair *Menāru'l-Envār* adlı eseri olmalıdır. Eser, asırlar boyunca Osmanlı coğrafyasında ve dışında ders metni olarak okutulmuş, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiyeye kaleme alınmıştır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1823-1827.

⁴⁹ Bu eser, es-Sekkākī'nin *Miftāhu'l-'Ulūm* adlı eserinin belagatla ilgili üçüncü bölümü üzerine Celāluddīn el-Ḳazvīnī (ö.739/1338) tarafından yazılan *Telḥiṣu'l-Miftāḥ* adlı esere Sa'duddīn et-Teftāzānī'nin (ö.792/1390) yazdığı şerhtir. Başta Osmanlı ilim muhiti olmak üzere bütün bir İslam coğrafyasında geniş kabul görmüştür. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, ss.474-475.

⁵⁰ Bu eser, İbnu'l-Ḥâcib'in (ö.646/1249) Arap dil bilgisine dair muhtasar eseridir ve yazıldıktan itibaren çok sayıda şerhe konu olmuştur. Burada dikkat çekilen şerh, Molla 'Abdurrahmān el-Cāmī'nin (ö.898/1492) *el-Fevā'idu'd-Diyā'iyye* isimli şerhidir; Kâtib Çelebi kendi yaşadığı 11./17. yüzyılda bu şerhin hala revaçta olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, s.1372.

⁵¹ Taşköprizâde, *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye*, v.75a.

⁵² Burada dikkat çekilen hâşiyeye, Şadruşşerī'a'nın fıkıh usulüyle ilgili *et-Tavdīḥ* adlı eserine et-Teftāzānī'nin yazdığı *et-Telviḥ* adlı şerhe yazılmış bir hâşiyedir; Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi gibi isimlere göre Ḥasen Çelebi Fenārī, bu eseri Sultan 2. Mehmed hayatta iken oğlu 2. Bâyezid'e ithaf etmiş, bu nedenle de 2. Mehmed ona hep mesafeli davranmıştır. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye*, s.308; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.496.

⁵³ Kemālpaşazâde, Tâcuşşerī'a'nın *Viḳāyetu'r-Rivāye* adlı eserinin metnini yeniden düzenleyip buna *İşlāhu'l-Viḳāye* adını vermiş, ardından da *el-İdāḥ* adı altında bunu şerhetmiştir. Eser üzerine Osmanlı alimleri tarafından hâşiyeye ve ta'likāt kabilinden eserler kaleme alınmıştır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.109.

⁵⁴ “Ahmağın biri” ifadesinin altına da muhtemelen bununla kimin kastedildiğine işaret için “Molla Seyyidi” ibaresi not edilmiştir; kimin kastedildiğini tam olarak tespit mümkün olmamakla birlikte yaşadığı dönemde ulema arasında yalancılığı ve hilekarlığı ile şöhret bulmuş olan Manav Seyyidi'nin (ö.979/1571) burada zikri geçen Molla Seyyidi olması muhtemel gibidir. Nev'izâde 'Atāyī'nin “ulüm-

etti ve kendine nispet etti. O [Taşköprizâde] ayrıca *Miftâhu'l-'Ulûm*'un üçüncü bölümünü kendi hoş hattıyla yazmıştı; yine o en vezce şekilde özetledikten sonra iki fazılın şerhinin hamışine bir şeyler yazmıştı. Ona ait bir başka risale de *el-'İnâye fî'l-İsti'âre bi'l-Kinâye*'dir.⁵⁵

Eş-Şakâ'ik'e yazdığı zeylden gerçekleştirilmiş bütün bu alıntılar, Zeyrekzâde ve eseri hakkında genel bir değerlendirme yapmayı mümkün kılmaktadır. Buna göre Zeyrekzâde, gözlem yeteneği güçlü, ayrıntıları önemseyen ve bunları not eden, hatta yeni bilgiler edinmek için insanlarla iletişime geçen, hakkında bilgi sahibi olmak istediği kişinin varsa eserlerini inceleyen, kişilerin geçmişi hakkındaki tarihsel bilgilere özellikle dikkat eden bir kimsedir. Hakkında bilgi edinmek istediği kişilerin kendi eserlerini incelemesi, düştükleri notları tetkik etmesi, vefat tarihlerini gününe varıncaya kadar önemsemesi Zeyrekzâde'nin bulabildiği bilgileri bir şekilde kaydettiği anlamına gelmektedir. Hem Kuşbuddîn el-İznîkî hem de Kuşbuddînzâde Meḥmed'e dair bilgilerini derlediği sırada kendisinin de İznîk'te Orhaniye Medresesi'nde müderris olduğunu hatırlamak gerekir. Bu durum, sadece müderrislikle yetinmediğini ve görevli bulunduğu medresenin kendisinden önceki müderrislerine veya hayatı İznîk ile ilişkili bazı alimlere dair de bilgi topladığını göstermektedir. Kemâlpasazâde ile ilgili tespitleri, Nev'îzâde'nin çoğu sataşma türünden bilgiler ihtiva etmesi

ı 'akliyyeden bedel ma'kûl muşâhabetine dâhil ve imâret fodlasından fuḍûla nâ'il olup bakır çanakdan âş yidükde târîk-ı 'ilmi veche-i vech-i ma'âş bilmîş idi" ve "ilm ü ma'rîfetde bî-mesâs, Sâmirî-mekr ü İblîs-iltibâs, aḥker-i mestür-ı mekr ü ḥiyel, gâz u nifâkda ḍarbu'l-meşel idi" şeklindeki iki değerlendirmesi Zeyrekzâde'nin notunda geçen eyleme uygun bir profil oluşturmaktadır. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.572-573; Tabi "Molla Seyyidi" şeklinde düşülen notun yanlış olması ve Zeyrekzâde'nin gerçekte başka birisine göndermede bulunmuş olması da ihtimal dahilindedir. Necmuddîn el-Ğazzî'nin (ö.1061/1651) verdiği bilgiye bakılırsa, 3. Murâd döneminde şeyhülislamlık görevinde bulunan Kâdîzâde Şemseddîn Aḥmed Efendi'nin (ö.988/1580), *Muḥâkemât beyne Şadriş-şerî'a ve İbn Kemâl Pâşâ fi Şerḥi'l-Vikâye* isimli bir eseri söz konudur. Bkz. Necmuddîn Muhammed b. Muḥammed el-Ğazzî, *Kevâkibu's-Sâ'ira bi A'yâni'l-Mî'eti'l-'Âşira*, tah. Ḥalîl Mañşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), c.3, s.99. Her ne kadar katalog kayıtlarında Kâdîzâde'ye yönelik bu isimde bir eser tespit edilemese de onun Zeyrekzâde'nin kastettiği kişi olma olasılığını tümüyle göz ardı etmemek gerekir.

⁵⁵ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, v.75b. Kâdîzâde Meḥmed b. Maḥmûd'a ait alıntının hemen altında, Taşköprizâde'nin eserlerine dair listenin tamamlanması amacına matuf olarak sonradan düşülmüş başka notlar da söz konusudur. Bu notlardan birinde Taşköprizâde'nin, el-Endelusî'nin *Kaşidetu'l-'Arûd*'una dair bir şerhi ve bir başka eseri olduğu belirtilmektedir. Bu notu düşen kişi, bu son eserin Zeyrekzâde'den işittiği kadariyle Molla Seydî Efendi üzerine bir şerh olduğunu ifade etmektedir. Bu şahıs muhtemelen Kara Seydî Ḥamîdî olmalıdır. Bu notun hemen kenarında kırmızı mürekkeple düşülmüş başka bir notta ise Taşköprizâde'nin el-Cezerî'nin *Tecvid'e* dair kasideyi üzerine bir şerhi olduğu ve bunun ilgili şerhler içerisinde en iyisi olduğu kaydedilmektedir. Altta yer alan bir başka notta ise Taşköprizâde'nin; *Târîḥu's-Şahâbe*, İbn Ḥallikân'ın *Veḫyâtu'l-A'yân*'ı ve *Târîḥu'l-Eṭṭibbâ' ve'l-Ḥukemâ'* gibi eserleri derlediği ve üç bölümden oluşacak şekilde alfabetik olarak düzenlediği büyük bir tarih eseri olduğuna dikkat çekilmekte ve bu eserin gerçekten faydalı bilgileri ihtiva ettiğine vurgu yapılmaktadır. Notun devamında Taşköprizâde'nin *Târîḥu'l-Enbiyâ'* ve *Târîḥu Mulûki'l-Fars* adlı eserleri de dahil etmek suretiyle bunu özetlediği belirtilmektedir.

nedeniyle zeylinin rağbet görmediği yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. Yine Taşköprüzâde'nin eserlerini saydığı notların birinde "ahmağın biri" şeklindeki nitelemesi bunu teyit etmektedir. Buna karşın özellikle Bedreddin Simâvî hakkında verdiği bilgi, kendisinin tarikat erbabına karşı tam bir nefret içerisinde olduğu yönündeki tespiti ihtiyatla karşılamayı salık vermektedir. Yine onun Taşköprüzâde'nin öğrencisi olmaktan ve onun yönlendirmesiyle bazı eserlerini ve notlarını yazıya geçirmiş olmaktan ne kadar gurur ve mutluluk duyduğu anlaşılabilir. Bu alıntılardan çıkarılabilecek bir başka sonuç ise Zeyrekzâde'nin hocası Taşköprüzâde söz konusu olduğunda hakkında konuşma yetkisini en fazla kendisinde bulduğudur.

2.2. Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir

Nev'izâde'nin Zeyrekzâde'ye nispet ettiği ikinci eser, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* adlı eser üzerine kaleme alınmış bir ta'likâttir ve günümüze ulaşmış birkaç nüshası⁵⁶ bulunmaktadır. Kahire'de doğup hayatını burada geçiren Zeynuddin İbn Nuceym el-Mısrî'ye (ö.970/1563) ait olan bu eser, Hanefî fıkında geçerli külli kaidelerin ve benzer meselelerin tabii olduğu ortak ve farklı hükümlerin tespit edilmesi hakkındadır;⁵⁷ Nev'izâde, Şeyhülislam Ebussü'üd'un eseri imzaladığından söz etmektedir;⁵⁸ belki bunun da etkisiyle eser kısa süre içerisinde Hanefî hukukunun özellikle de kaza hukukunun cari olduğu coğrafyada geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiye bakılırsa, Osmanlı muhitinde Çivizâde Mehmed'in oğlu Mehmed Efendi (ö.995/1587), Kınalızâde 'Alî b. Emrullâh (ö.979/1572), Ahizâde 'Abdulhalîm b. Mehmed (ö.1013/1604), Ebû'l-Meyâmin Muştafâ b. 'Alî (ö.1015/1606) ve Celeb Muşlihuddin Muştafâ (ö.1025/1616-1617) gibi çok sayıda isim esere ta'likât yazmıştır. Bunlardan biri de Zeyrekzâde'dir; Kâtib Çelebi onun yazdığı ta'likâtın kaza bahsine kadar geldiğini ve tamamlanmadığını kaydetmekte, yazımın ise 1000 (1591-1592) yılında gerçekleştiğini belirtmektedir.⁵⁹

Zeyrekzâde, *Ta'likât*'ının dibacesinde İbn Nuceym'in daha önce hiç kimsenin ortaya koyamadığı bir eser yazdığını ifade etmekte, konuları ele

⁵⁶ Zeyrekzâde'nin bu ta'likâtının müstakil metin halinde Nafiz Paşa 255, Hekimoğlu 337, MHilmi-Ffehmi 151 ve Mehmed Nuri Efendi 182 olmak üzere tespit edebildiğimiz dört nüshası bulunmaktadır. İlgili *Ta'likât*, Kastamonu 1550'de ise İbn Nuceym'e ait ana metnin kenarlarında parça parça kayıtlıdır.

⁵⁷ Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir," *DİA*, c.11, s.458.

⁵⁸ Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.318-319. Bu imzanın bir suretine *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'in bir nüshasının vikaye sayfasında tesadüf edilebilmektedir. Bkz. İbn Nuceym el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no.1550, v.IIIa.

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.1, s.99.

alma biçimi ve üslubunun güzelliği bakımından eseri eşsiz bulmaktadır. Dönemin çok farklı ülkelerinden ve bölgelerinden alimlerin ve öğrencilerin bu eseri tahsilde zorluk çektiklerini, muhtevasını anlamada sıkıntı yaşadıklarını kaydeder; öyle ki bu kitabı anlamak için can atan bir dostu kitabı kendisine okumuş, okuma esnasında şerh sadedindeki kimi açıklamaları ve değerlendirmeleri kendisine imla ettirmesini Zeyrekzâde'den rica etmiştir. Zeyrekzâde, kendisinin bu alanda yeterli olmadığı, ayrıca bu işle meşgul olmayı engelleyecek bir sıkıntısı bulunduğu gerekçesiyle bu isteği geri çevirmiştir. Sıkıntısını sabah akşam devam eden bir buhran hali olarak tarif eden Zeyrekzâde, dostunun talebinde ısrarcı olması üzerine istihareye yatmış ve olumlu cevap almıştır. Başlangıçta biraz zorlansa da Allah'ın da yardımıyla gerekli olan açıklamaları dostuna *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'in ilgili yerlerine yazdırmıştır. Dostu, ana metnin kenarlarına yazdığı bu notların kaybolabileceği endişesinden hareketle bunları müstakil olarak bir araya getirmek için izin istemiş, Zeyrekzâde de hakkında dua edilmesi talebi ve ahiret gününde kendisi için faydası dokunur ümidiyle ve tek bir harf değişikliğinde dahi bulunmaması şartıyla buna izin vermiştir. Ortaya çıkış sürecini bu şekilde özetlediği eseri de Sultan 3. Murâd'a (ö.1003/1595) ithaf etmiştir.⁶⁰

Zeyrekzâde'nin *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'e yazdığı ta'likâtın dibacesinde verdiği bu bilgiler, sadece eserin yazım gerekçesi ve süreci hakkında değil, yanı sıra kendi hayatına dair de bazı ayrıntılar içermektedir. Dostu olarak bahsettiği ve eserin yazım sürecini kendisine raci kıldığı kişinin kimliği belli değildir. Zeyrekzâde'nin dostundan gelen talebi, ilk başta geri çevirmesine neden olan sıkıntısını da not etmek gerekir. Sabah akşam devam eden bir

⁶⁰ Zeyrekzâde, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Süleymaniye Kütüphanesi-Nafiz Paşa, no.255, vv.1b-2b. Buradaki bilgilerden hareketle Zeyrekzâde'nin ilgili *Ta'likât*'ı önce *el-Eşbâh ve'Nezâ'ir*'in kenarlarına ismini vermediği dostuna imla ettirdiği, daha sonra bu notların yine dostu tarafından tek bir metin halinde bir araya getirildiği ve bir araya getirilmiş bu metnin de bilahare Zeyrekzâde tarafından gözden geçirilerek Sultan 3. Murâd'a ithaf edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda *Ta'likât*'ın üç aşamalı bir yazım sürecinin neticesinde şekillendiğini belirtmek mümkündür. Kastamonu 1550'deki *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* nüshası bu bakımdan ayrıca üzerinde durulmayı hak etmektedir. Zeyrekzâde'nin daha sonra bir araya getirilerek müstakil bir metne dönüşen ta'likâtlerinin burada parça parça notlar halinde yer aldığı ve her birinin altında ise "Zeyrekzâde", "Zeyrekzâde Efendi", "Mevlâ el-'Allâme Zeyrekzâde Efendi", "Mevlâ el-'Allâme Mehmed Efendi eş-Şehîr bi-Seyrekzâde" şeklinde ve notların Zeyrekzâde'ye ait olduğunu gösterir kayıtların bulunduğu görülmektedir. Bu nedenle bunların, kendisinin gözetimi altında dostunun yazdığı notlar olabileceği, bu haliyle de nüshanın ilgili *Ta'likât*'ın ilk hali olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Metnin bitiminde de doğrudan Zeyrekzâde'nin kendi ifadelerinden hareketle şekillendiği anlaşılan ve ilgili ta'likâtlerin yazıya geçirilmesi ve rivayet edilmesi izninin verildiği icazet kabilinden bir not bulunması bu intibayı kuvvetlendirmektedir. İcazet kabilinden bu notun, Zeyrekzâde'nin Sultan 3. Murâd'a ithafta bulunduğu *Ta'likât* metninin dibacesine taşındığını da ayrıca belirtmek gerekir. Bkz. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, v.148b.

buhran hali olarak nitelenmesinden, yaşadığı sıkıntının ruhsal bir boyutu olabileceği sonucu çıkarılabilmekle birlikte yine de kesin bir şey söyleyebilmek mümkün değildir.

Eserin muhtevası tetkik edildiğinde, çoğunlukla ana metnin ibarelerinin anlaşılmasına imkan verecek şekilde kısa ve genel izahlardan oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte metin içinde Zeyrekzâde'nin kendisine ve yaşadığı döneme dair göndermeleri ve değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Parantez arası hüviyetindeki bu bilgiler, bazen ana metinden bağımsız geniş değerlendirme zeminlerine dönüşebilmektedir. Örnek oluşturması bakımından; biri yaşadığı dönemde yaşanan vakf-ı müseccel meselesi bağlamındaki tartışmaya ilişkin bir anlatı, diğeri de Bağdat kadılığı sırasında kendi yaşadığı bir tecrübe olmak üzere iki anekdota burada yer vermek istiyoruz. Bu iki örnek aynı zamanda, bu yazı vesilesiyle peşinde olduğumuz Zeyrekzâde portresini anlamlı kılacak önemli ayrıntılar ihtiva etmektedir. İlk anekdot şu şekildedir:

Kölenin, müdebber⁶¹ ilave edilmesi kölenin hisseli satışını geçersiz kılmaz. Bir mülkün sahih bir vakfa ilavesi de bu şekildedir. Bunların her biri *Vikâye*'de ve başka kitaplarda genel hüküm olarak yer almakta ve ayrıntısına girilmemektedir. Bu genellik de ister kullanılan ister kullanılmayan bir mescid olsun herhangi bir vakfa ilave edilmiş bir mülkün satışının geçersiz olmamasını gerektirir. Bununla müseccel vakfın kastedildiği de söylenmiştir. Vakıf ister hal ister mal olsun müdebber ve ümmüveled örneğinde olduğu gibi sahibinin tasarrufuna tabidir. Böyle bir olay zamanımızda 960 (1552-1553) yılında yaşandı. Alimlerimizin çoğu buradaki vakfı tescil ile sınırlandırmış ve müseccel bir vakfa ilave edilmiş bir malın satışının geçersizliği yönünde fetva vermişti. Bunların reisi *el-İrşād*'ın yazarı Molla 'Allâme, ümmetin müftüsü ve Şeyhülislam Ebussu'ud el-'İmādî idi. Aralarında Taşköprizâde 'İsâmuddîn Aḥmed ve Kâdizâde Aḥmed'in [ö.988/1580-1581]⁶² de olduğu alimler bu minvalde risaleler yazmışlardı. Sonra bütün müftüler bu görüşten döndüler ve bu türden malın hisseli olarak satışının geçerliliğine dair fetva verdiler. Müseccel vakıf ile diğerleri arasında ayırım yapanların çoğu da Ebussu'ud'un zamanından itibaren görüş değiştirdiler ve hilafına fetva verdiler. Bunların reisi Ma'lûl Emîr [ö.963/1555-1556]⁶³ olarak bilinen mollaydı; onun verdiği fetva, Bostân Efendi olarak bilinen Molla Muşliḥuddîn [ö.977/1569-1570]⁶⁴ ile

⁶¹ Müdebber, İslam hukukunda bir kişinin kendi ölümüne bağlı olarak azat ettiği köleyi ifade etmektedir. Bkz. Fahrettin Atar, "Tedbir," *DİA*, c.40, s.258.

⁶² Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm*, ss.646-648.

⁶³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, s.762; Mecdî, *Ḥadâ'iku's-Şakâ'ik*, ss.484-485.

⁶⁴ Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm*, ss.308-310.

muhaddislerin ve müfessirlerin şeyhi Sināneddīn Yūsuf [ö.986/1578]⁶⁵ tarafından sahiplenildi ve yayıldı. Bu yüzden Molla Muşlıhuddīn, Vezir-i azam Rüstem Paşa'nın meclisinde Ebussu'ūd'la tartıştı. Rüstem Paşa 'Her ikiniz de alimlerin önderisiniz, aranızda hükmü kim verecek?' dedi. Molla Muşlıhuddīn 'bizimle onların görüşlerine vâkıf olduktan sonra aramızda hakem sen ol!' dedi ve ekledi 'Biz vakıf ibaresinin mutlaklığını savunuyoruz, bunun mukayyed olduğunu savunanın müctehitlerden nakledilmiş bir delil getirmesi gerekir. Delil getirmek, ziyadelik iddiasında olana düşer.' Ebussu'ūd bunun üzerine sesini çıkaramadı.⁶⁶

Zeyrekzāde sözün bitiminde, anlattığı bu olayı aynıyla Ebussu'ūd'un oğlu Muhyiddīn Meḥmed'den (ö.971/1564)⁶⁷ de işittiğini, çok sonraları İbn Nuceym'in *Kenzu'd-Deḳā'ik*'e⁶⁸ yazdığı şerhte ve Çivizāde Meḥmed'in oğlu Meḥmed Efendi'nin buna dair ta'likātında da bu olaya değinildiğini gördüğünü belirtmekte ve bu bilgileri her iki metinden olduğu gibi alıntılanmaktadır.⁶⁹ İbn Nuceym'in konuya dair değerlendirmesi Ebussu'ūd'un görüşünün aksi istikamettedir ve Zeyrekzāde'nin konuya dair kanaatini de şekillendirmiş gibidir. Zeyrekzāde'nin ana hatlarıyla ve İbn Nuceym'in *el-Baḥru'r-Rā'ik*'ine yansımış haliyle sunduğu bu olay, vaḳ'a-i/ḳışṣa-i āsiyāb olarak bilinen ve ilgili dönemde epeyce gürültü koparan bir tartışmadır.⁷⁰ Her ne kadar burada ayrıntılarına yer verilmemiş olsa ve sadece hukuki bir ihtilafmış gibi görünse de bu tartışma, arkasında bir tarafında Rüstem Paşa (ö.968/1561) diğer tarafında ise Ḥaydar Paşa gibi iki vezirin olduğu bürokratik bir güç ve nüfuz mücadelesinin odağında gelişmiş ve neticelenmiştir.

Aslında para vakıfları ve bununla ilişkili olarak vakfın tescili konusu ilgili dönemde fazlasıyla üzerinde kafa yorulan, lehte ve aleyhte çok sayıda yaklaşım ortaya konulmasına sebep olan iki önemli tartışmadır.⁷¹

⁶⁵ Ali b. Bâli, *el-Ikdu'l-Manzûm*, ss.622-624; Nev'izāde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.775-780.

⁶⁶ Zeyrekzāde, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Nafiz Paşa, v.34a-b. Bu anekdot, Kastamonu 1550'de bir kenar notu olarak kayıtlıdır. Bkz. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, v.36b.

⁶⁷ Nev'izāde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.335-336.

⁶⁸ *Kenzu'd-Deḳā'ik*, Hâfizuddīn en-Neseff'nin Ḥanefî fûru-ı fikhına dair yazdığı ve sonraki süreçte üzerine çok sayıda şerhin kaleme alındığı bir eserdir. Bu şerhlerden biri de İbn Nuceym'in *el-Baḥru'r-Rā'ik*'idir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1515.

⁶⁹ Zeyrekzāde, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Nafiz Paşa, vv.34b-35a.

⁷⁰ Bu olay, Gel tarafından kaleme alınmış bir makalede oldukça detaylı ve kapsamlı bir tetkike konu kılınmıştır. Burada sunulan bilgiler onun bu makalesinden özetlenmiştir. Bkz. Mehmet Gel, "Kanûnî Devrinde Vüzerâ Gölgesinde "Vakfa İlave Mülkûn Satışı" Üzerine Bir Hukukî Tartışma: "Da'vâ-yı Âsiyâb," *Bulleten* 77:280 (2013), ss.927-953.

⁷¹ Bu çerçevedeki tartışmalar Kemâlpaşazāde, Ebussu'ūd, Çivizāde ve Birgivi'nin yazdıkları risaleler ve ortaya koydukları kanaatler çerçevesinde yürümüştür. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar

Zeyrekzâde'nin buradaki notunda yer alan tartışma, diğerlerine nazaran daha hususi bir tartışmadır; bununla birlikte ürettiği etki fazladır. Tartışmanın odağında Mevķūfâtçı Meħmed Bey'e ait bir vakıf arazisinin onun ölümünden sonra borçlarının ödenmesi amacıyla matuf olarak Ėaydar Pařa tarafından satın alınması, ancak Mevķūfâtçı'nın varislerinin söz konusu arazide tasarrufta bulunmaya devam etmeleri, bunun üzerine de iki tarafın karşılıklı olarak davalı hale gelmeleri yatmaktadır. Ebussu'ud Efendi ve Ćivizâde Meħmed Efendi tarafından söz konusu vakfın geçersizliği daha önceden fetva ile ortaya konulmuş olmasına karşın, ilerleyen süreçte mesele bir vakfa ilave bir mülkün satışının mahiyeti tartışmasına evrilir. Rüstem Pařa, aralarında daha önceden beri devam eden menfaat ve nüfuz mücadelesinin de etkisiyle Ėaydar Pařa'nın aleyhinde Sultan Süleymân nezdinde girişimlerde bulunur. Sultan, meseleyi tetkik etmesi için daha önce Anadolu kazaskerliği görevinde bulunmuş olan Ma'lül Emîr Efendi'ye meseleyi tevdi eder. O da yaptığı tetkik neticesinde Ėaydar Pařa lehinde bir mütalaa ortaya koyar. Ma'lül Emîr, mütalaa için Rumeli kazaskeri Bostân Efendi ile de müşaverede bulunur ve onu da sürecin bir parçası kılar. Mütalaa kendisine ulaşınca Sultan, hem Bostân Efendi hem de Anadolu kazaskeri Sinân Efendi ile durumu görüşür. Onların kanaatlerinin de Ma'lül Emîr'in mütalaa istikametinde olduğunu görünce buna dair bir değerlendirme yazmalarını ister. Bu süreçte devreye Rüstem Pařa girer; Ma'lül Emîr ve iki kazaskere kızıp durumu şeyhülislam Ebussu'ud ile görüşür. Sürecin neticelenme aşamasında muhtemelen Rüstem Pařa'nın yönlendirmesiyle çok sayıda kiři Bostân Efendi ve Sinân Efendi'nin faaliyetleri hakkında şikayette bulunurlar. Sultan, bu şikayetler üzerine Rüstem Pařa ile görüşür; her ikisi de önce görevlerinden azledilirler, ardından da haklarındaki şikayetlere konu olan hususlar bağlamında Fatih Camii'nde günlerce süren bir sorgudan geçirilirler. Nev'izâde, hem Bostân Efendi'nin hem de Sinân Efendi'nin hal tercemelerinde onların görevden alınma, hatta sonrasında sorgudan geçirilme süreçlerinin arkasında hep Rüstem Pařa'nın bulunduğuna işaret eder.⁷²

Zeyrekzâde'nin bütün bu gelişmelerin odağında yer alan olay ve bu çerçevede Rüstem Paşa'nın huzurunda Ebussu'ud ve Bostân Efendi arasında gerçekleşen tartışma ile ilgili olarak verdiği 960/1552-53 tarihinde muhtemelen bir yanlışlık söz konusudur. Zira bu olayın yaşandığı tarih

(Ebussu'ud, İbn Kemal - Ćivizâde, Birgivi)," Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 44 (2015), ss.303-337.

⁷² Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.529-530, 775-780.

958/1551 yılıdır; Bostān Efendi ile Sinān Efendi de yine 958/1552-53 yılında görevlerinden azledilmişlerdir. Görevlerinden azledildikten sonra kendileriyle görüşmesi olası değildir; ayrıca Rüstem Paşa'nın da 960/1553 yılında görevinden azledildiğini unutmamak gerekir.

El-Eşbāh ve'n-Nezā'ir'e yazdığı ta'līkātтан buraya taşımak istediğimiz ikinci anekdot ise Zeyrekzāde'nin bizzat kendisinin yaşadığı bir hadisedir ve kendisine dair çok daha fazla ayrıntı ihtiva etmektedir. Şāh 1. İsmā'īl'in şeceresi ile ilgili olarak kendisi tarafından gerçekleştirilen bir tetkiki içeren anekdotun tercümesi şu şekildedir:

Musannif [İbn Nuceym], siyer kitabında 'Şeyḫayna⁷³ sövmek ve lanet etmek küfürdür, Hz. Â'îşe'ye iftira da aynı şekildedir.' demiştir.⁷⁴ Fars diyarındaki zalim ve haddi aşan taifenin, reisleri İsmā'īl b. Ḥaydar'ın bu bölgeyi ele geçirmesinden, kötülük ortaya koymasından ve insanlara hakim olmasından beridir sövdükleri ve lanette buldukları bilinmektedir. [Reisleri] bununla da yetinmeyerek kendini insanların hayırlısı olana [peygambere] nispet etmiş ve Fāṭıma'nın temiz soyundan geldiğini iddia etmiştir. Şeyhülislam ve müftiyülenam Molla Ebussu'ūd el-İmādī'nin açıklığa kavuşturduğu gibi elbette [o bu soydan] değildir. Nitekim Ebussu'ūd, bu taifenin küfrü yönünde fetva vermiştir. Onun [Şāh İsmā'īl'in], neseb alimleri arasında meşhur olduğu üzere, kutsal Ḥuseynī şecereden soyu devam etmeyen birisine nispet edildiği ifade edilmiştir. Allah Teala'ya hamd olsun ben, Bağdat'taki kadılık görevim sırasında bu işin ayrıntısına vakıf oldum ve ilki 996 Receb'inde (Mayıs-Haziran 1588) ikincisi de 997 Muharrem'inde (Kasım-Aralık 1588) olmak üzere iki güzide meşhedi⁷⁵ ziyaret ettim. Burada Hz. Ḥuseyn'in meşhedinde, bir nakībın⁷⁶ elinde bir şecere gördüm. Bu; sağlam, itimat edilen, ehli olmayana da gösterilmeyen bir şeceredir. Bu şecere onlara,

⁷³ "Şeyḫayn" ile kasıt Hz. Ebū Bekr ve Hz. 'Ömer'dir; zira Şī'ler Hz. 'Alī'nin hilafetine engel oldukları gerekçesiyle bu ilk iki halifeyi gāşīb olarak görmekte ve lanet etmektedirler. Bunun Şī'i ve Sünnī gelenekteki yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), ss.161-267; Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünni Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), ss.234-265.

⁷⁴ Tetkikatın Kastamonu 1550'in sonunda yer alan metninde şu şekilde bir fazlalık söz konusudur: "Fetva kitapları bunun küfür olduğuyla ilgili [hükümlerle] doludur. Bizim diyarımızdaki ulema da bunun küfür olduğu yönünde fetva vermiştir." Bkz. İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir*, v.149b.

⁷⁵ Burada kastedilen iki güzide meşhedden biri Hz. 'Alī'nin Nəcəf'teki türbesi, diğeri ise onun oğlu Hz. Ḥuseyn'in Kerbela'daki türbesidir. 5./11. yüzyıldan itibaren Şī'i gelenekte birer ziyaret mekanı olarak kabul görmeye başlayan bu iki meşhedin merkezî hale gelmesi daha çok 10./16. yüzyılda gerçekleşmiştir. Öyle ki bu tarihlerde meşhedeyn adı altında bu iki merkeze yönelişin Mekke ve Medine'den bile daha fazla olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Fatih Erkoçoğlu, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela (Osmanlı Hakimiyetinin Sonuna Kadar)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:1 (2010), ss.298-300.

⁷⁶ Nakīb kelimesi, Hz. Peygamber'in kızı Fāṭıma'nın neslinden gelenlerle ilgili bazı görevlerin yerine getirilmesi amacıyla ortaya çıkmış olan nakībüleşraflık müessesindeki görevlilere verilen isimdir. Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakībüleşraf," *DİA*, c.32, s.322.

İbnü't-Tıkkakâ olarak bilinen ve Kerbela nakîbi olan büyüklerin büyüğü dedeleri es-Seyyid Raḥmet b. es-Seyyid Aḥmed b. es-Seyyid Tercem el-Heyfāvî'den intikal etmiştir. Onlar, bu şecerede yer alabilmek için baskı yapması nedeniyle İsmâ'îl'in nesebini mecburen eklemek durumunda kalmışlar. Bunu sonradan konulmuş ve eklenmiş, olması gereken yerin dışında bir yere iliştilirilmiş bir kağıda yazmışlar. Kağıdın üzerindeki yazı, şecereyi yazan Halep nakîbi Seyyid Tâcuddîn b. es-Seyyid Zehra isimli asıl katibin yazısından farklı olduğu gibi, kağıdın rengi de önceki ve sonraki sayfaların renginden farklıdır, öyle ki yapılan sahtekarlık bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. İsmâ'îl'in nesebini, şecerede, İmâmiyye nezdinde on iki imamın yedincisi olan İmâm Mūsâ el-Kâzım'ın oğlu Ḥamza'nın oğlu ikinci Mūsâ'ya dayandırmışlar. Bu ikinci Mūsâ'nın soyunun devamı yok; ondan sonra soy kardeşi Ebû Muḥammed Kâsım b. Ḥamza b. el-İmâm Mūsâ el-Kâzım üzerinden devam ediyor. Ben, es-Seyyid Tâcuddîn b. es-Seyyid Zehra'nın ilk şecerenin korunması ve 'Aleviyye'den olmayanların şecereye eklenmesinin önüne geçilmesi amacıyla yazdığı ikinci şecerede bunu oldukça açık bir şekilde gördüm. İsmâ'îl'in şecereye kendisini de dahil ettirmek için zor kullanması neticesinde, söz konusu sayfayı ekledikleri böylelikle açıklığa kavuştu. Yine söylendi ki onlar ilkin onun soyunu, Ḥamza'nın soyunu devam ettiremeyen ikinci Mūsâ'ya dayandırmışlar. İsmâ'îl bunu öğrenince kendi nesebini Ebû Muḥammed Kâsım b. Ḥamza'ya dayandırmaları için onları zorlamış, böylelikle de onlar ilk silsileden farklı bir silsileyle onu şecereye dahil etmişler. Olay çığırından çıkmış; onu bu şecereye eklemişler, ancak zikredildiğinde İsmâ'îl'in yalanı ve iftirası anlaşılabilir şekilde bazı isimleri değiştirip başka bir forma sokmuşlar. Biz ilk şecereye sonradan ilave edilen sahifede nasıl yer alıyorsa o şekilde olmak üzere bu iki silsileye burada yer veriyoruz. İlk silsile: İsmâ'îl b. Şâh Ḥaydar b. Şâh Cunejd b. eş-Şeyḥ İbrâhîm b. Ḥocâ 'Alî b. eş-Şeyḥ Şadruddîn Mūsâ b. eş-Şeyḥ Şafiyyuddîn İshâk b. Emînuddîn b. Cebrâ'îl b. Kûṭbuddîn b. Şalaḥuddîn b. Muḥammed el-Ḥâfîz b. 'İvaḍ Şâh b. Fîrûz Şâh b. Muḥyiddîn Fehendî b. 'Alî b. Ḥuseyn b. Aḥmed b. Dâvûd b. Mūsâ eş-Şânî - soyu devam etmeyen - b. Ḥamza b. Mūsâ el-Kâzım - İmâmiyye nezdinde on iki imamın yedincisi - . İkinci silsile: Şâh İsmâ'îl b. Şâh Ḥaydar b. Şâh Cunejd b. eş-Şeyḥ İbrâhîm b. Ḥocâ 'Alî b. eş-Şeyḥ Şadruddîn Mūsâ b. eş-Şeyḥ Şafiyyuddîn İshâk b. Cebrâ'îl b. Muḥammed Şâlih b. Kûṭbuddîn b. Muḥammed b. Şalaḥuddîn Reşîd b. Şemsuddîn Muḥammed b. Şâh 'İvaḍ b. Şâh Fîrûz b. Şâh Nûruddîn b. Şeref Şâh b. Tâcuddîn Ḥasen b. Şadruddîn Muḥammed b. İbrâhîm b. Muḥyiddîn Ca'fer b. Mu'izzuddîn Muḥammed b. Mecduddîn İsmâ'îl b. Naşîruddîn Muḥammed b. Şâh Faḥruddîn Aḥmed b. Muḥammed el-'Arabî b. Muḥammed Kâsım - soyu devam etmeyen ve ilk silsilede soyun kendisine dayandırıldığı ikinci Mūsâ'nın kardeşi - b. Ḥamza b. Mūsâ el-

Kâzım - İmâmiyye mezhebine göre on iki imamın yedincisi - . Bu bir öğüttür; dileyen öğüt alır. Temiz silsile, şerefli sadık elçilerin elindeki yüce ve değerli sahifelerdedir. Kahrolasica insan, ne nankördür o!⁷⁷

Zeyrekzâde'nin kendisiyle ilişkili olarak takdim ettiği bu ikinci anekdot, 10./16. yüzyılın sonlarında Bağdat'ta kadılık görevinde bulunan bir Osmanlı bürokratinin, görevi sırasında Şâh İsmâ'îl'in şeceresi hakkında, muhtemelen kişisel bir tecessüsün tetiklemesi sonucu yaptığı bir tahkikatın kısaca kayda geçirildiği bir mütalaa notudur. İhtiva ettiği gözleme dayalı bilgiler, hem Zeyrekzâde'nin düşünme ve davranma biçimine hem de Şâh İsmâ'îl'in nesebi bağlamındaki tartışmalara ışık tutmaktadır. Tahkikat sırasındaki gözlemlerin ayrıntılı denebilecek ölçüde kaydedilmiş olması ve muhtemelen tahkikatı yapan kimse dışında çok fazla kişinin görme imkanına/şansına sahip olmadığı hususların bu nota yansımış olması önemlidir. Bu durum, söz konusu notu hem muhtevası hem de bu muhtevanın kayıt altına alınış biçimi açısından gerçekten özgün kılmaktadır. Zeyrekzâde'nin iki ziyaretinin arasında yaklaşık altı aylık bir aralık söz konusudur; ancak metin tek defada yazılmış gibidir. Bu durum onun her iki ziyaret sırasında, özellikle Şâh İsmâ'îl'in şecereleriyle ilgili bilgileri not ettiğini, buraya konu olan metni ise sonradan oluşturduğunu düşündürmektedir. Kendisinin el-Ḥuseynî nispesine sahip olması, muhtemelen onun bu tahkikat sırasında muhataplarıyla daha rahat iletişim kurabilmesini sağlamış olmalıdır.

Zeyrekzâde'nin iki meşhedde tahkikatta bulunduğu tarihler, aynı zamanda Sultan Süleymân sonrası süreçte Osmanlılar ile Şafevîler arasındaki tansiyonun iyice yükseldiği ve 986/1578'den 998/1590'a kadar yaklaşık on iki yıl boyunca iki devlet arasında fiilî savaş durumunun yaşandığı bir zamana denk gelmektedir. Kendisinin bu gerilimin yaşandığı tarihlerde 995/1587-998/1590 yılları arasında Bağdat kadılığı görevinde bulunuyor olması anlamlıdır; zira Bağdat ve çevresi iki devlet arasında bu tarihten önce de sonra da sürekli bir güç mücadelesine sahne olmuş bir bölgedir. Bu süreçte aynı zamanda Şafevîler özelinde Şî'îliğin ve Râfîzîliğin reddi amacına

⁷⁷ Zeyrekzâde, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Nafiz Paşa, vv.63b-64b. Bu not, Kastomunu 1550'de kayıtlı *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* nüshasının sonunda müstakil bir metin olarak yer almaktadır. Buradaki metinde, tetkik notunun "Bu bir öğüttür; dileyen öğüt alır. Temiz silsile, şerefli sadık elçilerin elindeki yüce ve değerli sahifelerdedir. Kahrolasica insan, ne nankördür o!" şeklindeki son ibaresinde geçen bazı kelimelerin üzerine muhtemelen neye ve kime delalet ettiklerine işaret edecek şekilde açıklama düşülmüştür. 80/'Abese:11-17. ayetlerinden uyarlandığı anlaşılan bu ibarede "bu" anlamına gelen "innehâ" kelimesinin üstüne "bu nesepe," "öğüt alır" anlamına gelen "zekerah" kelimesinin üstüne "nispet eder," "kahrolasica insan" anlamına gelen "kütile'l-insân" kelimesinin üstüne de "İsmâ'îl" notu düşülmüştür. Bununla muhtemelen sondaki bu ibarenin Şâh İsmâ'îl'le ilgili ince gönderimler içeren şifrelenmiş bir mesaj olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Kastaomunu 1550, v.150a.

yönelik eserlerin veya risalelerin de kaleme alındığını ve Sultan 3. Murād'a ithaf edildiğini hatırlamak gerekir.⁷⁸ Zeyrekzâde'nin böyle bir süreçte iki meşhede giderek Şâh İsmâ'îl'in nesebiyle ilgili bir tahkikat yapması, üstelik bu tahkikatı bir şekilde metnine dercettiği bir eseri Sultan 3. Murād'a ithaf etmiş olması bu sürecin genel atmosferiyle ilişkili olmalıdır.

Şâh İsmâ'îl'in nesebi meselesinin Zeyrekzâde'den önceki süreçte de bir karşılığı söz konusudur.⁷⁹ Şeyhülislam Ebussu'ud Efendi, Şâh İsmâ'îl'in Hz. 'Alî'nin soyundan olup olmadığı sorulduğu bir fetva talebine, böyle bir şeyin gerçekte doğru olmadığı, Şâh İsmâ'îl'in nesebini Hz. 'Alî'ye vardırın bir nesep silsilesini İmâm Rızâ meşhedindeki İmâmî alimlerden zorla aldığı cevabını vermiştir. Ona göre bu nesebin doğru kabul edilmesi durumunda bile, sonuçta küfre girdiğinden bu nesebin ona hiçbir etkisi olmaz. Ebussu'ud, Nûh Peygamber'i buna örnek olarak göstermiş ve oğlunun onun davetine icap etmemesi üzerine Yüce Allah tarafından aralarındaki nesep bağının kaldırıldığını belirtmiştir. Peygamber neslinden olmanın tek başına insanı dünyevi ve uhrevi hesaptan kurtaramayacağını belirten Ebussu'ud, aksi halde herkesin Hz. Âdem soyundan olduğu için hesaba çekilmemesi gerektiğini kaydetmiştir.⁸⁰ Ebussu'ud'un verdiği cevapta dikkat çeken husus,

⁷⁸ Bunlar; Mirzâ Maḥdûm'un *en-Nevâkiḍ 'alâ'r-Ravâfiḍ'*, Seyyid Muṭahhar'ın *Risâle fî Tekfiri's-Şî'a'sı* ve el-Anṭâkî'nin *Risâle fî Tekfiri'r-Ravâfiḍ'*ıdır. Bunlarla ilgili olarak bkz. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sün-niliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahliil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), ss.177-187.

⁷⁹ İkinci, Esad Efendi 3548 nolu mecmuada yer alan fetva suretlerinden hareketle Kemâlpaşazâde'nin bu konuya değindiğini belirtmekte ve ilgili ibareleri alıntılıamaktadır. Bkz. Mustafa İkinci, "Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, 1997), ss.48-49. Fakat kendisinin Kemâlpaşazâde'ye ait olduğunu değerlendirdiği fetvanın ise gerçekte Ebussu'ud'a ait olduğunu belirtmek gerekir. İlgili mecmuada önce Kemâlpaşazâde'ye ait Arapça bir fetva, ardından da Ebussu'ud'a ait Osmanlı Türkçesiyle fetva suretleri yer almaktadır. İkinci, muhtemelen bunların hepsinin de Kemâlpaşazâde'ye ait olduğu düşünmüştür. Kemâlpaşazâde'ye ait fetvanın Ayasofya 4794 nolu mecmuada başka bir nüshası daha bulunmaktadır; mukayese edildiğinde Esad Efendi 3548'deki fetva suretlerinden yalnızca ilki ile örtüştüğü görülmektedir. Krş. Kemâlpaşazâde, *Fetvâ-yı Kemâlpaşazâde Der Hakkı Kızıl-bâş*, Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.3548, v.45a-b; *Risâle fî İkfâri'r-Rafaḍa*, Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.4794, v.43a. Kemâlpaşazâde'nin fetvası, Bulut tarafından tahlil edilmiş ve Pertev Paşa 621'de kayıtlı nüshası esas alınarak tercüme edilmiştir. Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği," *Dinî Araştırmalar* 7:21 (2005), ss.188-190. Bu durumda İkinci'nin iddiasını ispatlayamamakla itham ettiği ve böyle bir iddiada bulunmasını ise koyu bir Osmanlı taraftarı olmasına bağladığı kişinin de Kemâlpaşazâde olmadığı açıktır. Bkz. İkinci, "Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu," 50. Benzer şekilde İkinci'nin bu değerlendirmesini tetkik etme ihtiyacı duymadan çalışmaları için hareket noktası olarak alan ve neseple ilgili açıklamayı Kemâlpaşazâde'ye ait gören Küçükdağ ve Dedeyev'in "Burada, Kemal Paşa-Zade'nin Osmanlılar yönünden siyasî amaç güttüğü ve Osmanlı milliyetçiliği yaptığını ve bu nedenle taraflı bir tutum içine girdiğini göz ardı etmemek gerekir." şeklindeki değerlendirmelerinin de mesnetsiz hale geldiğinin altını çizmek gerekir. Bkz. Yusuf Küçükdağ-Bilal Dedeyev, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:6 (2009), s.416.

⁸⁰ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussu'ud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul 1983), ss.109-110.

söz konusu meseleye, duyumdan öte gitmeyen bir bilgiden hareketle bir mütalaa getirmiş olmasıdır. Bu duyumun tahkike muhtaç olduğu açıktır; zira cevapta “böylesi bir nesep nispetinin doğru olması durumunda bile” şeklinde başlayarak ilave bir mütalaa yapma ihtiyacı hissetmiştir. Zeyrekzâde'nin tahkikatına da muhtemelen Ebussu'ud'un dikkat çektiği, ancak içeriğine tam olarak vâkıf olmadığı Şâh İsmâ'îl'in zorla nesebini Hz. 'Alî'ye dayandırma girişimi ön ayak olmuştur. Nitekim kendisi bu tahkikatın öncesinde Ebussu'ud'a göndermede bulunmakta ve onun Şâh İsmâ'îl ve tabilerini küfürle itham ettiğine dikkat çekmektedir. Ebussu'ud'dan mülhem olan, ancak çok sayıda Bağdat valisi veya kadısının yapmayı aklına getirmedeği bir tahkikatı Zeyrekzâde'nin yapmış olması, muhtemelen onun kişisel tecüssüsü ile ilişkilidir.

2.3. *Şerhu Dîbâceti Tefsîri Ebî's-Su'ud*

Nev'izâde'nin Zeyrekzâde'ye nispet ettiği ve ince bir tarzle *kelimât* olarak nitediği son eser, Ebussu'ud'un *İrşâdu'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinin dibacesine yazdığı şerhtir ve üç nüshası bulunmaktadır.⁸¹ Ebussu'ud'un ömrünün sonlarında kaleme aldığı ve Sultan

⁸¹ Zeyrekzâde, *Şerhu Dîbâceti Tefsîri Ebî's-Su'ud*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no.249; *Şerh 'alâ Evâ'ili Tefsîri Ebî's-Su'ud*, Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, no.41. Hacı Mahmud nüshasının ferağ kaydı bilgisinde eserin yazım işine 1003 Muharrem'inde (Eylül-Ekim 1594) başlandığı ve aynı yılın Cemaziyevvel'inde (Ocak-Şubat 1595) tamamlandığı kaydedilmektedir (Zeyrekzâde, *Şerhu Dîbâce*, Hacı Mahmud, v.55b). Bu bilginin müellife mi yoksa müstensih mi ait olduğu belli değildir; ancak başlangıç ve bitiş arasında yaklaşık beş aylık bir zaman diliminin söz konusu olması bu bilginin Zeyrekzâde'ye ait olabileceğini düşündürmektedir. Yine de hattın ona mı yoksa ismi belli olmayan bir müstensih mi ait olduğunu müzakere etmek gerekir. Nüshanın kenarlarında Zeyrekzâde'nin hayatı ile ilgili metin dışı otobiyografik bilgilerin yer alıyor olması ve bu bilgilerin Zeyrekzâde'den başka birisi tarafından yazılamayacak ölçüde ayrıntı ihtiva ediyor olması dikkate alındığında, hattın onun hattı olduğunu düşünmek sanki daha olasıdır. Bu kabul, çözülmesi gereken başka bir müşkili de ortaya çıkarmaktadır. *Şerhu Dîbâce*'nin ferağ kaydı bilgisinin hemen akabinde aynı hatla el-Fâtîha sûresinin tefsirine geçilmektedir. Yaklaşık on dört varaklık bu tefsir kısmının sonunda ise “*hâzâ âhiru mâ ketebeh el-muħakkîk el-'allâme 'alâ tefsîri'l-mevlâ Ebî's-Su'ud*” şeklinde bir hatime kaydı bulunmaktadır. Öte yandan *Şerhu Dîbâce*'nin Reşid Efendi 41'de yer alan nüshasının ise sadece dört varaklık başlangıç kısmı günümüze ulaşmış olup, sondan önemli bir kısmı eksik durumdadır. Buna karşın Reşid Efendi 41'de el-Fâtîha sûresinin tefsiri yer almaktadır. Buradaki metnin ilk kısmı Hacı Mahmud 249'daki el-Fâtîha sûresi tefsiriyle ilgili metinle örtüşmektedir; ancak Hacı Mahmud 249'daki metnin aksine buradaki metin devam etmektedir. Nereye kadar devam ettiği ise belli değildir, zira bunun da son kısmı eksiktir. El-Fâtîha sûresinin tefsirine konu olan ana metnin Ebussu'ud'un tefsiri olması, el-Fâtîha sûresinin tefsiri bağlamındaki metnin de Zeyrekzâde'ye ait olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bu durumda iki nüshadaki metinler arasındaki ziyadelik ve noksanlık ne ile izah edilecektir. Kesin bir şey söylemek zor ise de Hacı Mahmud 249'da yer alan nüshanın ilk nüsha olduğu ve Zeyrekzâde'nin yaklaşık dört aylık bir süre zarfında Ebussu'ud'un tefsirinin ilk kısımları üzerine yazmak istediği şerhte gelebildiği yere kadar geldiği söylenebilir. Muhtemelen sonraki süreçte bunu devam ettirmek istemiş olmalıdır ve Reşid Efendi 41'de yer alan daha uzun metin bunun devam ettirilmiş hali gibidir. Gerçekte nereye kadar gelebildiği ise bu nüshanın sonunun eksik olması nedeniyle tespit edilememektedir. Her halükarda, Zeyrekzâde'nin Ebussu'ud'un tefsirinin girişine bir şerh kaleme aldığı, ancak farklı zaman dilimlerinde söz konusu

Süleymân'a takdim ettiği bu tefsir, ilgili dönemde geniş bir tevaccühe konu olmuş, nüshaları İslam coğrafyasının farklı bölgelerine yayılmıştır.⁸² Eser üzerine şerh türünde bir yazım faaliyetinde bulunan ilk isimlerden biri Zeyrekzâde'dir. Kâtib Çelebi, Zeyrekzâde'nin eserin epeyce uzun olan dibacesi üzerine bu şerhi kaleme aldığını belirtmekte, yazım tarihi içinse 1003/1594-1595 tarihini vermektedir.

Zeyrekzâde, şerhin girişinde tefsir ilminin önemine ve bu alanda çok sayıda eser ortaya konulduğuna dikkat çekmektedir. Bu eserlerin oldukça incelikli ve yüksek düzeyde bilgiler ve sırlar ihtiva ettiklerini, bu yüzden halkın bunları anlamaktan aciz kaldığını ve bu eserlerin muhtevasına ortak olamadan sadece taklidiyle yetindiklerini kaydetmektedir. Zeyrekzâde bu

tefsirden daha geniş bir kısmı içine alacak şekilde şerhini genişletmeye çalıştığı söylenebilir. Bu durumda el-Fâtiha sûresiyle ilgili kısımları da *Şerhu Dîbâce* adlı eserinin bir parçası olarak mütalaa etmek sanki daha doğrudur. Zeyrekzâde'nin bu eseri, Can tarafından yakın zamanda yapılmış bir yüksek lisans çalışmasına konu kılınmıştır. Can, eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 3. Ahmed koleksiyonu 1464 numarada kayıtlı başka bir nüshasından da söz etmektedir; ilgili nüshanın görse-
lini temin etme noktasındaki talebimiz, kütüphanenin sayım ve tasnif sürecinde olmasına bağlı teknik nedenler gerekçe gösterilerek karşılıksız bırakılmıştır. Yine de Can'ın şahitliğine itimat ederek 3. Ahmed 1464 nolu nüshanın yanlışlıkla Ebussu'ûd'a nispet edildiği, toplamda 109 varak olduğu ve 'Alî b. Murâd eliyle 1003-1004/1595 yılında yazıya geçirildiği yönündeki bilgileri paylaşmakta fayda vardır. Bkz. Ulviye Sevde Can, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği -Zeyrekzade Muhammed b. Muhammed'in *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* Mukaddimesi Haşiyesi Örneği-" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019), s.58. Can'ın değerlendirmelerinde 3. Ahmed nüshasında el-Fâtiha sûresiyle ilgili kısma dair herhangi bir bilgi bulunmaması, bu nüshanın belki Hacı Mahmud 249 nolu nüshadan daha önce kaleme alınmış bir nüsha olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Can'ın emek ürünü olan bu çalışmasında Zeyrekzâde'nin hal tercemesi ve eserleri bağlamında tashih edilmesi gereken bazı küçük hususlar olduğunu da bu vesileyle not etmek gerekir. Can, eserin dibacesinde ismini Mehmed b. Mehmed el-Huseynî olarak sunan Zeyrekzâde ile tabakat kitaplarında Emrullâh Mehmed b. Zeyrek Muhyeddîn el-Huseynî şeklinde ismi not edilen Zeyrekzâde'yi farklı şahıslar olarak değerlendirmiş, ilkinin hayatı hakkında yeterli bilginin olmadığını belirtirken, ikincisi için ise Nev'îzâde'de yer alan bilgileri takdim etmiştir (Can, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği," ss.5-9). Bu, Zeyrekzâde'nin kimliğine ilişkin belirsizlikten kaynaklanan ve hoş görülebilecek bir sehvidir; ancak bu iki künye tek bir şahsa aittir. Yine Can, Reşid Efendi 41 nolu nüshayı *Şerhu Dîbâce*'den bağımsız müstakil bir eser olarak değerlendirmiştir (Can, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği," ss.7, 59). Muhtemelen katalog kayıtlarındaki yanlışlıklardan kaynaklanan bu bilginin de tashih edilmesi gerekmektedir, zira her iki eser de aynı eserdir. Farklı olan husus Reşid Efendi 41'de *Şerhu Dîbâce*'nin sadece ilk dört sayfası yer almakta olup sonraki kısmı ise eksiktir. Buna karşın Hacı Mahmud 249'da kısa bir şekilde yer alan el-Fâtiha sûresiyle ilgili kısım Reşid Efendi 41'de daha geniş olarak yer almıştır. Son olarak Nev'îzâde'nin Zeyrekzâde'nin Ebussu'ûd'un tefsirinin dibacesine yazdığı şerhi küçümseyerek *kelimât* olarak adlandırmasından hareketle Can, bunu "Ebussuud Efendi tefsirine kelimât" adı altında müstakil bir eser olarak değerlendirmiş ve bunun Hacı Mahmud 249 nolu nüshanın ilk sayfasının kenarına Zeyrekzâde'nin kendi hayatı ile ilgili olarak düştüğü not olabileceğini ileri sürmüştür (Can, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği," s.10). Bu bilginin de doğru olmadığını belirtmek gerekir. Gerek Hacı Mahmud 249 gerekse ilk sayfasının kenarındaki otobiyografik not -ki üçüncü bölümde ayrıca üzerinde durulacaktır- tek bir şahsa, yani Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed'e aittir.

⁸² Kâtib Çelebi, Ebussu'ûd'un bu tefsirini gördüğü itibar açısından *ez-Zemaşşerî'nin el-Keşşâfı* ve Kâdî el-Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzil*'iyle aynı düzeyde mütalaa etmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.1, s.65.

noktada sözü Ebussu'ud'un *İrşādu'l-'Aklı's-Selīm* adlı tefsirine getirerek övücü betimlemelerde bulunmaktadır. Ona göre bu eser, Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olan bütün ilimlerin adeta bir anahtarı hüviyetindedir ve Ebussu'ud'dan önce hiç kimse böylesi bir tefsiri ortaya koyamamıştır. Zeyrekzâde, bu durumun kendi zamanı için de geçerli olduğunun altını çizmektedir. Açık bir dile sahip olmasına karşın söz konusu tefsirin, ihtiva ettiği inceliklerin izahı bakımından bir şerhe ihtiyacı olduğunu, ancak böyle bir şerhin ise henüz yazılmadığını dile getiren Zeyrekzâde, bu noktada eserle ilgili toplumun bir kesiminin zihinlerinde var olan tereddütlere dikkat çekmekte ve zorluğu dolayısıyla eseri itibarsızlaştırmaya çalışan kimseleri sert ifadelerle eleştirmektedir. Kendisi, bunların kimliği hakkında açık bir bilgi vermese de bu şerh vesilesiyle yazdıklarının aynı zamanda onlara yapılmış dolaylı bir reddiye olarak görülmesini istemektedir. Zeyrekzâde, yazdığı bu şerhi genişçe övgülerde bulunduğu Sultan 3. Mehmed'e ithaf etmekte, ithaf sırasında da daha önceki sultanlardan 3. Murād ve 2. Selīm'e övgülerde bulunmaktadır.⁸³

Zeyrekzâde, tıpkı *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir*'e yazdığı ta'likâtta olduğu gibi Ebussu'ud'un tefsirinin dibacesine yazdığı bu şerhte de yaşadığı döneme ve kendisine yönelik metin içinde bazı göndermelerde bulunmaktadır. Bunun dikkat çeken örneklerinden biri Ebussu'ud'un sahip olduğu icazetlere dair sunduğu şu bilgilerdir:

O, döneminde “alem hoca” olarak şöhret bulmuş bir kimsedir. 896 Safer'inde (1490-1491) doğmuş, babası Şeyh 'Ārifbillāh Muḥyiddīn Mehmed b. Muştafā b. 'Īmād el-İskilibī el-Ḥanefī'nin [ö.920/1514-1515]⁸⁴ yanında yetişmiş ve onun hem rivayet hem de dirayet açısından icazetli olduğu hususlar/eserler hakkında rivayette bulunma icazetini almıştır. Babası, annesinin amcası ve yeni *Tecrīd* hāşiyesinin⁸⁵ sahibi olan Molla 'Alā'eddīn 'Alī Kūşī'den [ö.879/1474], o da el-Çağmīnī'nin⁸⁶ şarihi Kāḏizāde er-Rūmī'den [ö.844/1440'tan sonra], o da Molla Şemseddīn el-Fenārī'den [ö.834/1431] rivayette bulunmuştur. Molla babasının, şeyhi 'Ārifbillāh Şeyh İbrāhīm el-Ḳayşerī'den de bir senedi

⁸³ Zeyrekzâde, *Şerḫu Dībāce*, Hacı Mahmud, vv.1b-3b.

⁸⁴ Taşköprülüzâde, *eş-Şakā'iku'n-Nu'māniyye*, ss.546-550.

⁸⁵ Burada zikri geçen *Tecrīd* adlı eser, Naşiruddīn eṭ-Ṭūsī'nin (ö.672/1274) *Tecrīdu'l-İ'tikād*'ıdır. Üzerine yazılan şerhler içerisinde en yaygınlık kazananı Şemsuddīn el-İşfahānī (ö.749/1349) tarafından yazılan *Teşdidu'l-Ḳavā'id*'dir. Şerh-i kadim olarak maruf olan bu şerh üzerine es-Seyyid eş-Şerif kapsamlı bir hāşiyeye kaleme almıştır. 'Alī Kuşçu, eṭ-Ṭūsī'ye ait ana metni yeniden şerh etmiş, bundan dolayı onun şerhi, şerh-i cedid olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, ss.346-351.

⁸⁶ Burada kastedilen, meşhur astronomi ve matematik alimi el-Çağmīnī'nin (ö.618/1221 [?]) *el-Mulahḫaş* adlı astronomi eseridir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1819-1820.

bulunmaktadır; onun yanında terbiye görmüş ve irşadla ilgili olarak ondan icazet almıştır. Şeyhi ve üstadı Molla ‘Abdurrahmân b. ‘Alî el-Mu’eyyedî [ö.922/1516], kendi şeyhi ve hocası Molla Celâleddîn ed-Devvânî’den [ö.908/1502] rivayet ettikleri konusunda ona [Ebussu‘ûd’a] icazet vermiştir. Ed-Devvânî, el-Mu’eyyedî’ye hem sözlü hem de yazılı bir icazet vermiştir ki bu icazet ed-Devvânî’nin babasından, babasının da doğuda ve batıda allame olarak meşhur, âli nesep sahibi, kıymetli eserlerin sahibi es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî’den aldıklarına dair bir icazettir. Yine hocası ve şeyhi Molla Seyyidî Mehmed b. Mehmed [ö.931/1524-1525]; Molla Hasan Çelebi’den [ö.891/1486], onun da Molla ‘Alî et-Ṭūsî’den [ö.887/1482] rivayeten ve dirayeten icazetli olduğu hususlar/eserler konusunda ona [Ebussu‘ûd’a] icazet vermiştir; Hasan Çelebi *et-Telvîh*, *el-Mevâkıf* ve *el-Muṭavvel* üzerine yazdığı hâşiyeleri elden ele dolaşan bir kişidir. Ebussu‘ûd, Şeyh Sîhâbüddîn Aḥmed İbn Hacer’in [ö.852/1449] bazı öğrencilerinden de rivayette bulunmuştur.

Zeyrekzâde “hadis ve tefsirde şeyhim” olarak nitelediği Molla ‘Abdurrahmân b. Cemâleddîn el-Ḥanefî el-Merzifonî’nin (ö.971/1563-1564) Ebussu‘ûd’dan aldığı icazetin senetlerinde bu bilgilerin kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Ardından sözü kendisine getirmekte ve şunları kaydetmektedir:

Bu Şeyh [Merzifonî], 971 Şaban’ının 12’si Cuma günü (26 Mart 1564), musannif [Ebussu‘ûd] ve başkaları tarafından kendisine verilen icazetler kapsamında bana icazet verdi. Cuma namazından sonra musannifin [Ebussu‘ûd’un] meclisine katıldım, ondan “*ve le-ḳad âteynâ Mūsâ’l-kitâb min ba’d mâ ehleknâ’l-ḳurûne’l-ülâ*” ayeti⁸⁷ ile peygambere salat ayetinin⁸⁸ tefsirini dinledim. Kendisi bana, ders esnasında güzel ahlak tavsiyesinde bulundu ve mütalaa adabını öğretti. Kendisinin dirayeten ve rivayeten icazetli olduğu şeyler hakkında bana icazet verdi ve hayır duasında bulundu. Elini öptüm ve vedalaştım.⁸⁹

Zeyrekzâde’nin hem Ebussu‘ûd hem de kendisiyle ilgili sunduğu bu bilgiler önemlidir. Bu bilgilere belki bu kadar ayrıntılı olmasa da başka eserlerden hareketle ulaşılabilmesi imkan dahilindedir. Nitekim ‘Alî b. Bâlî, Ebussu‘ûd’un Şeyhzâde ‘Abdurrahmân Merzifonî’ye verdiği icazet metninin tamamını Merzifonî’nin hal tercemesi sırasında nakletmiştir. ‘Alî b. Bâlî bu

⁸⁷ 28/el-Ḳaşâş: 43 “Andolsun biz, ilk nesilleri yok ettikten sonra Musa’ya, -düşünüp öğüt alsınlar diye- insanlar için apaçık deliller, hidayet rehberi ve rahmet olarak o Kitâb’ı vermişizdir.”

⁸⁸ Zeyrekzâde, bununla muhtemelen “Allah ve melekleri, Peygamber’e çok salevât getirirler. Ey Müminler! Siz de ona salevât getirin ve tam bir teslimiyetle ona selam verin.” mealindeki 33/el-Aḥzâb: 56’yı kastetmektedir.

⁸⁹ Zeyrekzâde, *Şerḫü Dîbâce*, Hacı Mahmud, v.15a-b.

icazetin Merzifonî'ye övünç için yeterli olduğunu ve onun başka bir şeye ihtiyacı olmadığını kaydetmiştir.⁹⁰ Zeyrekzâde'nin Ebussu'ûd'a ilişkin aktardıkları, anlaşıldığı kadarıyla bu icazetin bir özeti mahiyetindedir. Fakat Zeyrekzâde'nin kendisini Ebussu'ûd'la ilişkilendirirken verdiği bilgiler sıradışıdır ve üzerinde durmaya değerdir. Aslında Ebussu'ûd'la doğrudan bir hoca-öğrenci ilişkisi söz konusu değildir; ama kendisi Ebussu'ûd'un öğrencisi ve ondan icazetli olan Merzifonî'nin talebesidir. Hadiste ve tefsir ilminde kendisinin hocası olarak nitelediği bu şahıs, kendi yanında gerçekleştirdiği tahsilden sonra Zeyrekzâde'ye 971 (1564) yılında icazet vermiştir. Sıradışı olan husus, bu icazeti aldığı gün içerisinde ve muhtemelen hocası Merzifonî ile birlikte Ebussu'ûd'un meclisine gitmesi ve ondan teberrüken bir miktar ders dinlemesi, sonrasında da kendisiyle yakından mülaki olup icazet almasıdır.

Merzifonî, Ebussu'ûd'dan icazetlidir, ondan alınmış bir icazetin aynı zamanda Ebussu'ûd'u da kapsadığı açıktır; bununla birlikte Zeyrekzâde, Merzifonî'den aldığı icazetle yetinmemekte ve Ebussu'ûd'dan da bir icazet almaktadır. Bu kadar kısa süreli bir tahsil için Ebussu'ûd'un icazet vermesi elbette anlamlı gelmemektedir; muhtemelen onun icazeti öğrencisi Merzifonî'nin verdiği icazetin tasdiki hüviyetinde tamamlayıcı bir törendir. Ebussu'ûd'un tek derslik bu muhataplıkta Zeyrekzâde'ye güzel ahlak tavsiyesinde bulunması, mütalaa adabını öğretmesi, sonrasında hayır duasında bulunması, nihayetinde ise Zeyrekzâde'nin Ebussu'ûd'un elini öperek onunla vedalaşması bunun tamamlayıcı bir tören olduğunu teyit etmektedir. Bu ise neticede, Merzifonî'nin Zeyrekzâde'ye verdiği icazetin Ebussu'ûd'un *el-İrşād*'ı merkezli bir icazet olabileceğini akla getirmektedir; nitekim teberrüken de olsa icazetin odağında iki ayetin tefsirinin yer alması bunu teyit eder niteliktedir. Ne var ki Ebussu'ûd'un Şād sûresine kadar geldiği kısmı temize çekip Sultan Süleymân'a ithaf ettiği tarih 972/1565'tir. Dolayısıyla Zeyrekzâde'nin kendisinden icazet aldığı tarihte Ebussu'ûd'un *İrşād*'ını henüz kaleme almadığı açıktır. Yine de bu durum Ebussu'ûd'un kendi meclisinde tefsir dersi verdiği gerçeğini tümünden ortadan kaldırmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Zeyrekzâde'nin teberrüken de olsa kendisinden aldığı icazetin tefsir ilmi odaklı bir icazet olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Bu durum, aynı zamanda Zeyrekzâde'nin *el-İrşād*'ın dibacesine yazdığı şerhin girişinde, eseri ve Ebussu'ûd'u niçin bu kadar sahiplendiğini de anlaşılır kılmaktadır. Öyle ki o,

⁹⁰ Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm*, ss.198-202.

zorluğundan hareketle eseri ve müellifini itibarsızlaştırmaya çalışan kişilere sert çıkmış ve kendi eserini aynı zamanda bu türden kimselere yönelik bir reddiye olarak takdim etmiştir. Zorluğu nedeniyle eseri eleştirenlere bir şerh yazarak cevap vermesi, aynı zamanda kendi yetkinliğinin dolaylı bir şekilde ibrazı olarak da görülebilir. Metin içerisinde Ebussu'ud'dan teberrüken aldığı icazeti öne çıkarması da belki bu hususla ilişkilidir ve bu şerhi yazmak için gerekli olan yetkinliğe kendisinin fazlasıyla sahip olduğu mesajının muhataplarına iletilmesi anlamına gelmektedir.

2.4. *Şerhu Mesâliki'l-Ĥalâş fi Mehâliki'l-Havâş*

Ne'îzâde'nin sunduğu üç eser dışında katalog kayıtlarından hareketle Zeyrekzâde'ye ait olduğu tespit edilebilen başka eserler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, hocası Taşköprizâde Aĥmed Efendi'ye ait *Mesâliki'l-Ĥalâş* adlı risale üzerine yazdığı şerhtir ve birkaç nüshası günümüze ulaşabilmiştir.⁹¹ Taşköprizâde'nin bu risalesi, Sa'duddîn et-Teftâzânî ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin Timur'un huzurunda yaptıkları tartışmalardan birinin konusunu oluşturan, tebeî ve temsilî istiâre konusundaki görüşlerinin muhakemesini konu edinmektedir.⁹² Eserin ana metninde Zeyrekzâde'nin ismine tesadüf edilememektedir; bir nüshasının zahriyesinde şarihin ana metnin müellifi Taşköprizâde'nin öğrencilerinden olduğu bilgisi yer almakta, lakin kim olduğuna işaret edilmemektedir.⁹³ Muhtemelen bu bilgiye, ilk sayfada ana metnin kenarına düşülmüş olan ve bu yazının üçüncü kısmında değineceğimiz bir kenar notundan hareketle ulaşılmıştır.

Zeyrekzâde, şerhinin dibacesinde Taşköprizâde'nin bu konuda biri eski diğeri yeni iki risale kaleme aldığını, yeni risaleyi kendisine imla ettirdiğini, eski risalenin ise muhtevası hakkında kendisine bilgi verdiğini

⁹¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nüshalar Veliyyüddin Efendi 2830 ve Laleli 2979'de kayıtlıdır; katalog kayıtlarında şerhin Çorum Hasan Paşa 2365 ve Kütahya Zeytinoğlu 1114'te de birer nüshasının bulunduğu görülmektedir, ancak bu son iki nüshayı görebilme imkanımız olmamıştır. Zeyrekzâde'nin bu şerhi bir Yüksek Lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir. Bkz. Hüseyin Sırrı Sunar, "Emrullah Muhammed b. Zeyrek'in Şerhu Mesâliki'l-Ĥalâş fi Mehâliki'l-Havâş Adlı Eserinin Edisyon Kritiği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2015).

⁹² Taşköprizâde'nin bu muhakemesine konu olan tartışma, Sa'duddîn et-Teftâzânî ile es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî arasında Timur'un huzurunda gerçekleşmiş ve hakemliğini Mu'tezilî kimliği açıkça zikredilen son kişi olan Nu'mânüddin el-Ĥarizmî'nin yaptığı bir tartışmadır; tartışmanın özünü 2/el-Bakara:5'te geçen "alâ" harf-i cerrindeki istiârenin türünün ne olduğu hususu oluşturmaktadır. Et-Teftâzânî burada istiâre-i tebeyye ile istiâre-i temsiliyyenin bir arada bulunduğunu ileri sürerken, el-Curcânî ise bunların bir arada bulunamayacağını ve buradaki istiârenin yalnızca istiâre-i tebeyye olduğunu savunmuştur. Bu tartışma sonraki süreçte bu iki alimden birinin yaklaşımını benimseyen alimler arasında gerek yazılı gerekse sözlü benzer tartışmaların da zeminini oluşturmuştur. Bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî," *DİA*, c.40, s.303.

⁹³ Zeyrekzâde, *Şerhu Mesâliki'l-Ĥalâş*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2979, v.1a.

belirtmektedir. Bu iki risalenin temel usul ve kaideleri bir araya getirdiğini, ince meseleleri içerdiğini belirten Zeyrekzâde, bilhassa da eski risalenin önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre bu konuda bu eski risaleyle boy ölçüşebilecek bir başka eser ya da risale söz konusu değildir. Böyle önemli bir risaleye şerh yazmak istemesi de risaleye insanların dikkatini çekebilme ve kapalılıklarını gidermek suretiyle anlaşılmasına yardımcı olma amacına matuftur. Zeyrekzâde, şerhte ortaya koyduğu hususları önce özet olarak kaydetmişse de bunu bir metne dönüştürmesi epeyce gecikmiştir. O bu gecikmeden bahsederken kendisine bir korku halinin musallat olduğunu, bu halin oturup yazmasını engellediğini, sanki hafızasını yitirdiği hissine kapıldığını, bir hüznün ve sıkıntı girdabına düştüğünü, dostlardan ve vatandan uzun süre ayrı kaldığını, her yönden musibete maruz kaldığını, bütün bunların üzerine de saçının ağardığını belirtmektedir. Bu durum, varlığının nuruyla yeryüzünü aydınlatan bir kimse olarak betimlediği bir şahısla tanışmasına kadar sürmüştür. Bu şahısla tanışıklığı sonrasında zihnindeki örümcek ağlarından kurtulmuş ve icmalen kayıt altına aldığı şerhi yazma işine girişebilmiştir. Zeyrekzâde, şanına layık olmadığını düşünse de bu şerhi ismini vermediği söz konusu şahsa ithaf etmektedir.⁹⁴

Zeyrekzâde'nin rahatsızlığını bir korku halinin zihnine hakim olması şeklinde ifade etmesi, yazım öncesi süreçte yaşadığı bunalımın ruhsal ve derin bir boyutu olduğuna işaret etmektedir. Kâtib Çelebi, Zeyrekzâde'nin bu şerhi 984 (1576-1577) yılında kaleme aldığını belirtmektedir.⁹⁵ Bu bilgi doğru ise, Zeyrekzâde'nin bu tarihten önce yaşadığı veya tanıklık ettiği bazı hadiselerin hastalığını tetiklemiş olması muhtemeldir. Mevcut veriler ışığında bu tarih öncesinde Zeyrekzâde'yi etkilemesi muhtemel belki de en önemli hadise, ağabeyi Şemseddin Ahmed'in ölümü gibi durmaktadır. Şemseddin Ahmed, eşinin ölümünün tesiriyle Anadolu'dan ayrılmak istemiş, hac görevinde bulunup Mekke'de kalmaya karar vermiş ve bunun için Kahire'ye yönelmiştir. Nev'izâde'nin ifadesiyle "ba'zı emrâz-ı hâ'ileye mübtelâ" olmuş ve henüz kırk iki yaşında iken 974/1566-1567 yılında hayatını kaybetmiştir.⁹⁶ Bu bilgiden hareketle, Şemseddin Ahmed'in ölümünden önceki süreçte epeyce sıkıntı ve acı çektiği anlaşılabilir. Ağabeyinin vefat ettiği yıl Zeyrekzâde, yaklaşık üç yıldır Rodosçuk'taki (Tekirdağ) Rüstem Paşa Medresesi'nde müderristir. Ağabeyinin yaşadıklarının ve ölümünün Zeyrekzâde'yi ruhsal olarak etkilemiş olması

⁹⁴ Zeyrekzâde, *Şerhu Mesâliki'l-Halâş*, Laleli, vv.1b-2a.

⁹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, s.1663.

⁹⁶ Nev'izâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.485

muhtemel görülebilir, ancak bu konuda kesin bir yargıda bulunabilmek güçtür.

el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir'e yazdığı ta'likâtın yazım tarihi ise 1000 (1591-1592) yılıdır. *Şerhu Mesâliki'l-Halâş*'ta daha ayrıntılı, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'de daha kısa tutarak betimlediği rahatsızlığın aynı rahatsızlık olup olmadığı noktasında kesin bir yargıda bulunmak güçse de hastalığın ürettiği sonuçlara dair sunduğu bilgiler aynı olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Muhtemelen *Şerhu Mesâliki'l-Halâş*'ı yazdığı süreç öncesinde çok daha şiddetli seyreden rahatsızlığı zamanla daha da azalmış ve hatırlandığında derin bir sızının eşlik ettiği eski bir anıya dönüşmüş gibidir. Her iki eserde betimlediği rahatsızlığı aynı olsa da, her iki metnin de ortaya çıkmasına vesile olan ve Zeyrekzâde'nin dost olarak nitelediği kişilerin aynı veya ayrı kişiler olup olmadığı belirsizdir. Ancak en azından *Şerhu Mesâliki'l-Halâş*'ı kendisine ithaf ettiği kişiye karşı derin bir sevgi ve saygı beslediği şerhin girişindeki duygu halinden bile açıktır. Bu şahısla olan dostluğu, içine düştüğü korkularıyla ya da kaygılarıyla baş edebilmesini sağlamış ve özgüvenini tazelemiştir.

Zeyrekzâde'nin *Mesâliki'l-Halâş*'a yazdığı şerhin, Taşköprizâde ile kıyaslandığında ne ölçüde sıkı bir muhakemeyi veya tetkiki içerdiği tartışılır. Bununla birlikte Taşköprizâde'nin bir öğrencisi olarak ona ait bir risaleyi şerh etmiş olması muhtemelen Zeyrekzâde'ye bir ayrıcalık hissi yaşatmış olmalıdır. Nitekim o gerek yukarıdaki alıntılarda gerekse *Mesâliki'l-Halâş*'ta Taşköprizâde'nin söz konusu risaleleri kendisine bizzat imla ettirdiği bilgisini ısrarla vurgulamaktadır. Bu süreçte Taşköprizâde'nin gözlerinin görmez olduğu malumdur; bu durumda söz konusu risalelerin imlasının iyi bir Arapça dil bilgisi gerektirdiği açıktır. Zeyrekzâde'nin dolaylı olarak vurgulamak istediği de muhtemelen kendisinin bu noktadaki yetkinliğidir.

Zeyrekzâde'nin yetkinliği sadece kendisinin değerlendirmeleriyle sınırlı değildir; elimizde, onun Taşköprizâde'nin öğrencisi olması nedeniyle başkaları tarafından da önemsendiğini gösteren önemli bir kayıt söz konusudur. Bu kayıt, Ebû'l-Meyâmîn Muştafâ b. 'Alî'nin⁹⁷ Taşköprizâde'nin *el-İnâye fî Tahkîki'l-İsti'âre bi'l-Kinâye* isimli risalesine şerh sadedinde kaleme aldığı risalesinin hemen akabinde yer alan Zeyrekzâde'ye ait kısa bir değerlendirmedir. Zeyrekzâde'nin değerlendirmesi bu kısa şerhe ilişkin bir takriz yazısıdır. Bu yazının hemen üstünde "Bu Molla fazıl, faziletlerin

⁹⁷ Ebû'l-Meyâmîn Muştafâ b. 'Alî hayatının sonlarında şeyhülislamlık görevinde bulunmuş ve 1015/1606 yılında vefat etmiştir. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, ss.1342-1345.

kaynağı Zeyrekzâde olarak bilinen Meḥmed Emrullāh Çelebi Efendi el-Ḥuseynî, bunu, bu hakir ve fakir Muştafâ'nın risalesinin dibacesini şerh kastıyla bir dibace olarak yazdı." şeklinde⁹⁸ olayın arka planı sunulmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla bu ifadeyi not edenin de Ebü'l-Meyâmîn'in kendisi olduğu ve Zeyrekzâde'nin takrizinden memnuniyet ve mutluluk duyduğu anlaşılabilir. Zeyrekzâde takrizinde önce kinayeye dayalı istiare meselesinin ne kadar önemli olduğuna ve bu konuda çok sayıda alimin bir şeyler kaleme aldığına dikkat çekmekte, ardından da sözü hocası Taşköprizâde'ye getirmekte ve onun bu noktadaki üstünlüğünden söz etmektedir. Hocasının *el-İnāye* isimli risaleyi kendisine bizzat imla ettirdiği bilgisini yine vurgulayan Zeyrekzâde, bu risalenin nüshalarının talebeler arasında yayıldığını ve fazileti izahtan vareste bir kişinin ise risalenin mütalaasına yöneldiğini kaydetmektedir. Bu kişi, gayretli ancak tasnif noktasında tutuk birisidir; Taşköprizâde'nin ilgili risalesini onun şanına layık bir şekilde ve gerektiği ölçüde şerh etmek istemiş, bu amaçla yazdığı şerhin dibacesini de Zeyrekzâde'ye göndermiştir. Zeyrekzâde, bunu hüsn-i kabulle karşılamış ve "bu ne güzel bir risale, bunu getiren elçi de ne güzel bir elçi" diyerek memnuniyetini izar etmiştir. Meşguliyetine karşın elinden geldiği ölçüde de dibacenin ve dolaylı olarak şerhin güzelliğine işaret etmek istemiştir.⁹⁹

Ebü'l-Meyâmîn Muştafâ b. 'Alî, kendi risalesinin ferağ kaydında risaleyi 987 Şaban'ının ortalarında (Ekim 1579) kaleme aldığını belirtmekte ve kendisini Perviz Efendi Medresesi'nden azledilmiş biri olarak takdim etmektedir.¹⁰⁰ Onun Dimetoka'da bulunan Perviz Efendi Medresesi'ndeki görevinin 980-983/1573-1576 tarihleri arasında gerçekleştiği kaydedilmektedir.¹⁰¹ Buradan hareketle en azından 987/1579 yılına kadar mevcut durumunda bir değişiklik olmadığı ve halen boşta bulunduğu anlaşılrsa da bu süreçte nerede bulunduğu belirsizdir; benzer bir belirsizlik Zeyrekzâde için de geçerlidir; o 983/1575 yılında İznik Orhaniye'sine, 987/1579 yılında da Edirne'deki Üç Şerefeli Medrese'den birine atanmıştır. Ebü'l-Meyâmîn, kendi şerhini Zeyrekzâde'ye doğrudan takdim etmemiş, aksine bir elçi vasıtasıyla ulaştırmıştır. Bu durumda Zeyrekzâde'nin, ya

⁹⁸ Zeyrekzâde, *Şerhu Dîbâceti'r-Risâle fî'l-İsti'âre*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicizade, no.675, v.227b.

⁹⁹ Zeyrekzâde, *Şerhu Dîbâceti'r-Risâle fî'l-İsti'âre*, Kasidedicizade, vv.227b-228b.

¹⁰⁰ Ebü'l-Meyâmîn Muştafâ b. 'Alî, *Risâle fî'l-İsti'âre*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicizade, no.675, v.227a.

¹⁰¹ Ahmet Akpınar, "Osmanlı'nın Muhteşem Yüzyılında Hukukçu Bir Devlet Adamı: Pervîz Abdullah Efendi Hayatı, İlmî ve Edebî Yönü," *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10:2 (2015), s.334.

İznik'te ya da Edirne'de bulunuyor olması ihtimal dahilindedir.

2.5. *Risāle fī Cevāzi Ahzi'l-Ucra li-Ḳirā'ati'l-Ḳur'ān*

Katalog kayıtlarında Zeyrekzāde'ye nispet edilen bir başka eser Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın cevazına dair bir risaledir.¹⁰² Risalenin ana metninde müellif isminin geçmiyor oluşu ilk başta bir tereddüt uyandırmaktadır; zira Zeyrekzāde'nin diğer eserlerinin dibace kısmında genellikle kendi ismini zikrettiği bilinmektedir. Risalenin ona nispetine, bir nüshasının zahriye sayfasındaki notlarda tesadüf edilmektedir. Bu notların Zeyrekzāde'ye ait olmadığı, risalenin künye bilgisi bağlamında başkaları tarafından sonradan kaleme alındığı açıktır. İlgili not şu şekildedir:

Bu, Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın cevazı hakkında bir risaledir; İbnu'z-Zeyrek olarak bilinen müderris tarafından, Meḥmed Çelebi diye meşhur fazıl ve merhum mollanın risalesine bir reddiye olarak kaleme alınmıştır. Lakin bazı önde gelen öğrencileri risalenin içeriğine göz gezdirdiklerinde mezkur mollanın apaçık bir yanılğı içinde olduğunu söylemişlerdir.¹⁰³

Risalenin girişinde Zeyrekzāde, zamanın çok önemsenen alimlerinden birinin Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olmadığına dair bir şeyler yazdığını, yine zamanın güzide pek çok isminin de gözden geçirilmeden ve üzerine düşünmeden bu risaleye ilgi gösterdiğini belirterek söze başlamaktadır. Ona göre risale, geçersiz bazı yaklaşımlarla doludur; evet konular muteber kitaplardan nakledilmiştir, ancak bizzat bu nakillerin kendisi risalenin yazarının görüşlerinin reddi için yeterlidir. Zeyrekzāde ibare ibare geniş açıklamaya gerek duymadan, risalenin sadece süslü sözlerle bezenmiş, ancak temelsiz olan mukaddimesinin reddiyle yetinmiştir. Amacı risalede yer alan bütün sözlerin çürütülmesi değildir; bilakis amacı doğrudan veya dolaylı olarak risalenin anlaşılmasını mümkün kılacak şekilde meselenin özünü sunmak, ardından da hakkında münazaraya giriştiği mesele hakkında muhatabının eksikliğini açıklığa kavuşturmadır.¹⁰⁴

Zeyrekzāde'nin girişte ortaya koyduğu bu tavır, yüksek bir özgüvene

¹⁰² Zeyrekzāde'nin bu risalesi, Kavalcıoğlu tarafından biri metnin tahkikini diğeri de fıkhi açıdan kapsamlı bir muhteva analizini içeren iki ayrı çalışmaya konu kılınmıştır. Bkz. Abdullah Kavalcıoğlu, "Zeyrekzāde Emrullah Muhammed'in Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik," *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), ss.415-442; "16. Yüzyıl Osmanlısında Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzāde Örneği," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54:2 (2020), ss.303-328.

¹⁰³ Zeyrekzāde, *Risāle fī Cevāzi Ahzi'l-Ucra li-Ḳirā'ati'l-Ḳur'ān*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicizade, no.710, v.10a.

¹⁰⁴ Zeyrekzāde, *Risāle fī Cevāzi Ahzi'l-Ucra*, Kasidedicizade, v.10b; Ayrıca bkz. Kavalcıoğlu, "Zeyrekzāde Emrullah Muhammed'in Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik," s.434.

mebnidir ve risalesine reddiye yazdığı kişiye karşı esaslı bir meydan okuma refleksini ihtiva etmektedir. Bu durumda kendisine reddiyede bulunduğu kişinin kimliği daha da önemli hale gelmektedir. Bu kişinin Birgivi Mehmed Efendi olduğunu tahmin etmek zor değildir; nitekim zahriyede fazıl ve merhum Molla Mehmed Çelebi ibaresiyle zaten buna dolaylı olarak işaret edilmiştir. Birgivi'nin Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olmadığı yönündeki kesin tutumunun, ilgili dönemde epeyce ses getirdiği bilinmektedir. O bu konuyla ilgili olarak *İnkâzu'l-Hâlikîn* isminde geniş muhtevalı bir risale kaleme almış, daha sonra da *İkâzu'n-Nâ'imîn ve İfhâmu'l-Kâşırîn* adlı bir başka risalesinde bu noktadaki görüşlerini özetlemiştir.

Bu risale beldelerde yaygınlık kazanmış ve din ehli tarafından geniş bir şekilde benimsenmiş bir şeyin, yani alemlerin Rabbi katından inmiş ve 'temiz olanların dışında kimsenin el sürmemesi gereken' Kur'ân-ı 'Azîm'in ve Furkân-ı Kerîm'in dünyalık elde etmek için bir kazanç kapısına dönüştürülmesi hususunun çürütülmesi amacıyla kaleme alınmış bir risaledir.¹⁰⁵

şeklinde söze başladığı *İnkâzu'l-Hâlikîn* adlı risalesinde Birgivi Mehmed Efendi, meseleyi olabildiğince geniş bir çerçevede ele almıştır. Bir mukaddime, bir ana bölüm ve bir de hatime kısmından oluşan risalede yer yer içinde bulunduğu zamana ve bu zamanda cari birtakım gelenek ve göreneklere göndermelerde bulunmakta ve sert eleştiriler ortaya koymaktadır.¹⁰⁶ *İkâzu'n-Nâ'imîn* adlı daha kısa olan risalesinde ise önceki risalesinde dile getirdiği hususları ana hatlarıyla hatırlatmakta ve insanları bu konuda uyarılmaktadır. Ancak bu kez, meseleyi sadece Kur'ân okuma karşılığında alınan ücretle sınırlı tutmamakta, aksine belirli bir mal elde etmek niyetiyle ve hasıl olacak sevabı bu malı verene raci kılmak suretiyle gerçekleştirilen tehlil, tesbih, tekbir, tasliye gibi uygulamaları da buna dahil etmektedir. Böyle bir şeyin hiçbir İslam mezhebinde, hatta hiçbir semavi dinde caiz olmadığıнын altını çizen Birgivi, kendi görüşü istikametindeki akli

¹⁰⁵ Birgivi Mehmed Efendi, *İnkâzu'l-Hâlikîn*, Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.5339, v.130a.

¹⁰⁶ Şu tespitler buna örnek oluşturması bakımından dikkat çekicidir: "Bizim karşı çıktığımız şey bir kimsenin sevabı kendisine veya bir arkadaşına raci kılınmak üzere bir kişiye Kur'ân okuması için bir ücret vermesidir. Bu durumda kıraati gerçekleştiren kişi, karşılığında bir ücret almayı amaçlamaktadır; öyle ki almadığı takdirde okumamakta, hatta cemaat toplanmış bile olsa okumamakta ısrar etmektedir. Çünkü zamanımızda yaygın olan şey budur; bir adam bir vakıfta bulunur, bunun vakfiyesine de 'Benim ruhum, babamın veya başkasının ruhu için Allah'ın kitabından okuyan bir kişiye günlük bir veya iki dirhem ücret verilsin.' diye yazar. Ya da yaşlı bir kadın bir âlime gelir ve 'Benim için veya filancanın ruhu için bir hatim indirirsen sana elli dirhem veririm.' der. Okuyacak kişi, belirli bir ücret beklentisiyle okur, bu ücretin kendisine verilmeyeceğini bilse okumaz. Okudu ve kendisine bir şey verilmedi diyelim, bu durumda muhatabına öfkelenir, ondan hakkını talep eder, hatta belki de onu kadiya şikâyet bile eder, arkasından da söver. Bu söylediklerimiz üzerinde biraz düşündüğünde ücretle Kur'ân okumanın caiz olmadığı anlaşılır." Bkz. Birgivi, *İnkâzu'l-Hâlikîn*, Fatih, v.136a.

ve nakli delillerin sayılamayacak kadar çok olduğunu kaydetmektedir. Kendisi bir zaman düşünmüş, sadece el-Fâtîha sûresinde bile buna dair on küsur delil bulmuş ve bunları bazı meclislerde dile getirmiştir. Hatta Kur'ân'ın bütününde bu yönde çok daha fazla delil söz konusudur ki bunların da önemli bir kısmını *İnkâzu'l-Hâlikîn* isimli risalesinde açıklığa kavuşturmuştur. Bu risalesinde yapmak istediği şeyi ise adilane bir şekilde hakkı arayanlar için herhangi bir özel delile veya nakle başvurmadan genel bir değerlendirme ortaya koymak olarak takdim etmektedir.¹⁰⁷ Bu iki risaleden ilkinin muhatabı daha çok ulema ve ümeradan müteşekkil havas iken, ikincisinin ise daha çok avam olduğu anlaşılabilmektedir.

Zeyrekzâde'nin reddiyesi, Birgivi'nin ilk risalesinin, yani *İnkâzu'l-Hâlikîn*'in mukaddimesine yöneliktir. Ancak muhteva mukayesesi yapıldığında, ilgili mukaddimenin tamamının tahlil konusu kılınmadığı görülebilmektedir. Birgivi'nin ilgili risaledeki mukaddimesi dört alt bahisten oluşmaktadır; ilkinde niyet, ikincisinde riya, üçüncüsünde şer'î maaş ile ücret arasındaki fark, dördüncüsünde ise müteşabihata sarılmanın haram oluşu ele alınmaktadır. Zeyrekzâde'nin reddiyesine konu olan içerik, şer'î maaş ile ücret arasındaki farkın ele alındığı üçüncü bahistir. Nitekim Zeyrekzâde'nin isim vermeden reddiyeyi yazdığı kişinin risalesinden gerçekleştirdiği nakiller, Birgivi'nin söz konusu risalesinin ilgili bahsiyle birebir örtüşmektedir. Bu durumda Zeyrekzâde'nin muhatabının Birgivi olduğu açıktır. Bunu teyit eden, hatta Birgivi'yi de içine alacak şekilde kendisine ve risalesine daha geniş bir zaviyeden bakma imkanı sunan bir başka bilgi ise Birgivi Meḥmed Efendi'nin *eṭ-Ṭarîkatu'l-Muḥammediyye* adlı eserinin bir nüshasının sonunda yer alan Zeyrekzâde'ye ait şu nottur:

Zeyrekzâde olarak adlandırılan aciz kul Meḥmed el-Ḥuseynî -ki Allah onu takva sahibi kılıp iyiliğe ulaştırsın ve [iyiliğini] artırsın- der ki: 979 (1571-1572) yılında ulema meclisinde musannifin görüşünü çürütmüş ve onu susturmuştum. Sonra yolda insanlara sıkıntı veren şeyleri kaldırmayı imanın şubeleri arasında değerlendirdiğimden, bu hususta müstakil bir risale yazmıştım. Burada ise Kur'ân tilaveti ve benzer ibadetlerde ücret alınmasının cevazı konusunda sözün özüne işaret etmek istiyorum. Bu husus öncelikle, *el-Hidâye* sahibinin ifadesinde karşılık bulan bir kaidenin ortaya konmasını gerektirir. Musannifin

¹⁰⁷ Birgivi, *İkâzu'n-Nâ'imîn ve İfḥâmü'l-Kâsırîn*, Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.5386, vv.1b-2a. Birgivi'nin bu eseri, Yakar tarafından tahlil edilmiştir. Bkz. Fatih Yakar, "Birgivi'nin 'İkâzu'n-Nâ'imîn ve İfḥâmü'l-Kâsırîn' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para ile Kur'an Okumanın Fikhi Tahlili," M. Bayyigit ve diğerleri (ed.), *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi* (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019) içinde, c.1, ss.219-233.

zikrettiği Kur'ân tilaveti ve bunun gibi hususlar birer ibadettir ki bu, meselenin hiçbir fakih tarafından inkar edilemeyecek bir boyutudur; diğer daha önemli boyutu ise hiçbir ibadette ücret almanın caiz olmayacağıdır. Bu iki husus da *el-Hidāye*'de zikredildiği üzere ilk dönem fakihleri nezdinde tartışmasız kabul edilen hususlardır. Sonraki imamlarımız ise ders verme, müezzinlik ve imamet gibi ibadetlerde buna [ücret karşılığında ifaya] müsamaha göstermişlerdir. Musannif bunları inkar etmişken sonra hatasını kabul etti ve bunlar konusunda hiçbir delile dayanmadan tahşışe gitti. Oysa istihsan tahsisi kaldırmaz, bilakis böyle yapılırsa bu durumda istihsan müteahhirin nezdindeki kolaylığın zorlaştırılması anlamına gelir. Benzer şekilde belirli bir emek gerektiren her ibadet için ücret tayin edilmesi ve bunlar nedeniyle ücret alınması caizdir. Buradaki istihsan ve kıyas, her ibadet için geçerlidir. El-Buḥārî'nin Nebi aleyhisselamdan rivayet ettiği şu sahih hadiste rukye için el-Fātiha tilaveti karşılığında ücret alınması söz konusudur: "Karşılığında ücret almaya en fazla hak sahibi olduğunuz şey Allah'ın kitabıdır." Musannif risalesinde meselenin içtihadı olmadığını bildiren kaideler zikretmiştir ve şöyle demiştir: "Kat'î naslar herkes için bir müçtehide ihtiyaç bırakmayacak ölçüde açıktır." Halbuki itibar lafzın umumiliğindedir, sebebin hususiliğine değil. Üstelik bu hadisin kesinkes neshedildiğine dair bir bilgi söz konusu değildir. Bu durumda istihsan, kendisinin de zikrettiği asıl kaidelere muvafık olarak kesin bir nassı teyit ediyor demektir. Burada sunulanlar benim kendisine sözlü olarak dile getirdiklerimdi. Müteahhirin nezdinde sahih bir hadisle desteklenmiş geçerli bir istihsan, herhangi bir tercihte bulunmaksızın sadece belirli ibadetler için ücret cevazı yönünde bir tahsise tabi tutulamaz. Müçtehitlerden nakledilen cüzi hususlarda bizim zikrettiğimiz şekliyle külli bir asıl gerekmez; özellikle de müçtehitlerin kıyasının söz konusu olmadığı bir nasla desteklenmişse. Merhumun kendisi de zaten bunu zikretmiştir. Ne diyelim Allah onu ve bu noktadaki yanlış sözlerini affetsin. Müellifin bizzat kendisinin kaide, şahit ve hüküm türünden hususlara yer verdiği risalesine reddiye amacıyla kaleme aldığımız risalemizde bunlar ortaya konmuştur. Meselenin ayrıntısına muttali olmak isteyenler, hem bizim hem de onun havas ve avam arasında tedavülde olan risalesine baksın. Yazının başında ismini sunan bu fakir, bunu kendi eliyle 1001 Şevval'in başlarında (Temmuz 1593) yazmıştır.¹⁰⁸

Zeyrekzâde'nin bu değerlendirme notu, onun portresinin peşinde olan bizler için yazdığı reddiye kadar, hatta belki ondan daha fazla önemlidir, zira sayesinde Zeyrekzâde'nin dönemin meşhur isimlerinden biri olan Birgivi

¹⁰⁸ Zeyrekzâde, *Risāle fî Cevāzi Ahzî'l-Ucra*, Süleymaniye Kütüphanesi-Serez, no.1559, v.113b.

Meḥmed Efendi ile aynı mecliste karşılıklı bir tartışmaya giriştiği tespit edilebilmektedir. Sadece reddiye bağlamındaki risalesi söz konusu olsa, onun Birgivi ile olan ilişkisi bir risaleye yönelik bir reddiyeden ibaret kalırdı, ancak bu değerlendirme notu bunun daha fazlasını ihtiva ettiğini ortaya koymaktadır ki bunun üzerine ayrıca durmak gerekir. Birgivi ile bir ulema meclisinde gerçekleştiğini söylediği tartışma 979 (1571-1572) yılındadır; bu tarih Zeyrekzâde'nin görev hayatının ikinci durağı olan Rodosçuk'taki Rüstem Paşa Medresesi'nde müderris olduğu zamana tekabül etmektedir. Bu göreve 973/1566 tarihinde atanmıştır; bundan sonraki görevi ise 983/1575 yılında İznik Orhaniye Medresesi'ndeki müderrislik görevidir. Onun tartışmanın gerçekleştiği tarihte hala Rodosçuk'taki Rüstem Paşa Medresesi'nde görevde olup olmadığı tam olarak belli değildir. Tartışmanın gerçekleştiği zaman dilimi, Birgivi'nin 981 Cemaziyelevvel'deki (Eylül 1573) vefatından yaklaşık iki yıl öncesine tekabül etmektedir. Tartışma esnasında Birgivi 47-48 yaşında iken, Zeyrekzâde 32-33 yaşındadır. Birgivi'nin ömrünün yaklaşık son on yılını Sultan 2. Selim'in hocası 'Atâ'ullâh Efendi'nin himayesinde Birgi'de geçirdiği bilinmektedir. Buradan yalnızca birkaç kez İstanbul'a gitmek için ayrılmıştır. İstanbul'da aralarında veziriazam Sokullu Meḥmed Paşa'nın da bulunduğu çeşitli yöneticilerle görüşmüş ve onları emr bi'l-ma'rûf nehy 'ani'l-munker konusunda inisiyatif almaya davet etmiştir. Kronikler, onun keskin dilli ve hak bildiği şeyi kime ve hangi makama karşı olursa olsun dile getirmekten çekinmeyecek yapıda bir kimse olduğu hususunda neredeyse hemfikirdir.¹⁰⁹ Muhtemelen 979/1571-1572 tarihinde Zeyrekzâde'nin de hazır bulunduğu ulema meclisine katılması bu ziyaretlerden biri esnasında İstanbul'da gerçekleşmiş olmalıdır.

973/1566'te atandığı Rodosçuk Rüstem Paşa Medresesi'ndeki görevinin sürdüğünü varsayacak olursak, Zeyrekzâde Birgivi'ye nazaran İstanbul'a daha yakın konumdadır. Zira burası, günümüzde Tekirdağ ilinin eski yerleşim adıdır ve ilgili dönemde İstanbul'a bir günlük bir mesafededir.¹¹⁰

¹⁰⁹ 'Alî b. Bâli'nin Birgivi hakkındaki şu tespitlerini burada paylaşmakta fayda vardır: "O (Allah rahmet eylesin), zühd, kendini muhafaza edip Allah'a adanmak hususlarında örnek biriydi. Dindarlıkta ve ibadet etmede en ileri düzeydeydi. Günahlardan sakınmada ve takvâda en öndeydi. En güçlü ve en mükemmel olduğu konularda azimle devam ederdi. Her yerde hak olanın yanında dimdik durdu. Şerefli şeriata kim muhalefet ederse her kim olursa olsun ona mukavemet gösterirdi. Mertebesi ne kadar yüksek, makamı ne kadar yüce olursa olsun ondan çekinmezdi. Ömrünün sonlarına doğru İstanbul'a geldi. Vezir Mehmed Paşa'nın meclisine girdi. Zulmü kaldırması, zalimliği bırakması hususlarında keskin kılıçlardan daha sivri kelimelerle onunla konuştu. Bu meclisi nasihatlerin en eşsizleriyle doldurdu. Fakat iyiliğe davet edenlere hayat yoktur. Merhum Muhyiddin Efendi, Kur'an okutmak ve ilim öğretmek için ücret alınmasını doğru bulmuyordu. Bu konuda büyük âlimlerle aklı ve nakli olarak tartıştırdı." Bkz. Ali b. Bâli, *el-İkdu'l-Manzûm*, s.444.

¹¹⁰ Hacer Ateş, "Tekirdağ," *DİA*, c.40, s.359.

Birgivi ile karşılaşması muhtemelen İstanbul'da bulunduğu bir sırada gerçekleşmiştir. Ancak bu karşılaşmayı gerçekte ne türden bir saikin mümkün kıldığı en azından Zeyrekzâde zaviyesinden hala belirsizdir. Birgivi, ilgili dönemde hafızalarda fazlasıyla karşılık bulmuş bir isimdir. Bunda gerek ücretle Kur'ân okumaya, gerekse nakdî olarak para vakfına karşı çıkan tavrının, hatta Ebussu'ud gibi kudretli bir şeyhülislama bile reddiye yazmaktan geri durmayan keskin tutumunun rolü büyüktür. Ücretle Kur'ân okunmasına karşı çıktığı *İnkâzu'l-Hâlikîn* isimli risalesini 967/1560 yılında, bunu daha özet bir şekilde yeniden ele aldığı *Îkâzu'n-Nâ'imîn* isimli risalesini ise 972/1565 yılında kaleme almıştır. Zeyrekzâde ile aralarında tartışmanın vuku bulduğu tarihte onun ve ortaya koyduğu görüşlerin toplumsal bellekteki karşılığı muhtemelen doruk noktasındadır. Bu durumda, ilgili mecliste Birgivi ile karşılaşmaları öncesinde Zeyrekzâde'nin konuya dair, özellikle de Birgivi'nin görüşlerine dair zihninde belirli bir kanaatin şekillenmiş olması beklenebilir. Muhtemelen bunun verdiği özgüvenle, Birgivi gibi keskin dile sahip bir kişinin karşısına çıkmaktan, onunla bir tartışmaya tutuşmaktan geri durmamıştır. Üstelik kendisinin değerlendirme notuna yansıyan ve yer yer abartılı ifadelerin de eşlik ettiği bilgilere bakılırsa, bu noktada muhatabını susturacak ve ona geri adım attırarak ölçüde de esaslı bir söylem ortaya koymuştur. Birgivi'nin risalesine yönelik reddiyesini de bu tartışmadan sonra kaleme almıştır. Tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmese de en azından elimizdeki nüshalardan birinin hatimesinde yazım işinin 984 Zilhiccesi'nde (Şubat-Mart 1577) tamamlandığı bilgisi bulunmaktadır. Bu durumda reddiyenin 984/1577 tarihinde veya bundan önce bir tarihte yazıldığı öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Zeyrekzâde'nin Birgivi'nin *eğ-Tarîkatu'l-Muhammediyye* nüshasının hemen bitiminde yer alan değerlendirme notu ise 1001/1593 tarihlidir. Değerlendirme notunda yer alan "Bu fakir, bunu kendi eliyle 1001 Şevval'in başlarında (Temmuz 1593) yazmıştır." şeklindeki ifade ilkin yazının bizzat Zeyrekzâde'nin kaleminden çıktığını düşündürmektedir. Bunun *eğ-Tarîkatu'l-Muhammediyye*'nin bittiği sayfanın hemen arka sayfasında yer alması ise sanki *eğ-Tarîkatu'l-Muhammediyye* metninin de ona ait olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim gerek ana metnin gerekse Zeyrekzâde'nin değerlendirmesinin yazı karakteri tek bir kalemde çıkmışçasına benzerlik taşımaktadır. Bu benzerlik, aynı zamanda *eğ-Tarîkatu'l-Muhammediyye* metninin hamşilerindeki notların da

Zeyrekzâde'ye ait olma olasılığını akla getirmektedir.¹¹¹ Fakat bunu nakzeden bir veri, *eṭ-Ṭarīkatu'l-Muḥammediyye*'nin istinsah tarihinin 1018 (1609-1610) olmasıdır. Bu tarih Zeyrekzâde'nin vefatından yaklaşık on yıl sonraya tekabül etmektedir. Ancak eserin ferağ kaydı bilgisinin hemen arka sayfasında, yani aynı yaprağın diğer yüzünde Zeyrekzâde'ye ait 1001/1593 tarihli bu not nasıl izah edilecektir? Zeyrekzâde'nin değerlendirme notunun kendi kaleminden çıkmadığı, muhtemelen söz konusu notun noktasına virgülüne dokunulmadan başka birisinin eliyle buraya not edildiği düşünülebilir. Ancak her halükarda bu durum Zeyrekzâde'nin söz konusu notu 1001/1593 tarihinde kaleme aldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Buradan hareketle onun aradan epeyce bir zaman geçmiş olmasına karşın Birgivi'nin yaklaşımına karşı ortaya koyduğu tavır ve tutumda herhangi bir değişikliğe gitmediği, aksine gerek ilgili meclisteki sözlü atışmasını gerekse sonrasında yazdığı reddiye içerikli risalesini hala önemseydiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak sonraki süreç, muhtemelen Birgivi'nin yaklaşımını öne çıkarırken Zeyrekzâde'ninkini geri plana itmiştir. Zira Birgivi'nin mevzubahis iki eserinin onlarca yazma nüshası mevcut olmasına karşın, Zeyrekzâde'nin risalesi yalnızca iki nüsha halinde günümüze ulaşabilmiştir.

2.6. *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdi' mine'l-Keşşâf fi Evâ'ili Süreti'l-A'râf*

Zeyrekzâde'nin bu eseri, ta'likât türünden iki varaklık kısa bir risaledir;¹¹² bununla birlikte gerek yazıldığı tarih gerekse muhtevastaki metin dışı bazı göndermeler nedeniyle önemsenmeyi hak etmektedir. Risalenin odağında 7/el-A'râf:4'te geçen "*ve kem min kıryetin ehleknâhâ fecâ'ehâ be'sunâ beyâten ev hum kâ'ilün*"¹¹³ ifadesi yer almaktadır. Ez-Zemaḥşerî, bu ayette geçen "*beyâten*" kelimesini hâl anlamında bir masdar olarak almış, "*hum kâ'ilün*" ibaresini ise buna atıf olarak değerlendirmiştir. Ancak bu atıf için "*ev*" kelimesinden sonra niçin atıf vâvı kullanılmadığı sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. O, ez-Zeccâc'a (ö.311/923) da göndermede bulunmak suretiyle, "*ev*" kelimesinin bir bağlaç olduğunu, bağlaçtan sonra atıf vâvının zikredilmesi durumunda ifadede ağırlık

¹¹¹ Bu olasılığı dikkate alıp ana metnin kenarlarında yer alan bütün notları elden geçirdiğimizi; ancak gerek kullanılan kaynaklar gerekse muhteva bakımından Zeyrekzâde'ye ait olduğunu tespiti imkan verecek bir veriyle karşılaşmadığımızı bu vesileyle belirtmek isteriz.

¹¹² Zeyrekzâde'nin bu isimde bir risalesinin varlığından Can'ın yüksek lisans çalışması vasıtasıyla haberdar olduğumuzu belirtmek ve kendisine bu vesileyle teşekkür etmek isteriz. Bkz. Can, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği," s.7.

¹¹³ "Nice memleketler var ki biz onları helak ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geldi."

oluşacağını, bu nedenle de burada atıf vāvının bulunmamasının bir istiare gereği olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Zeyrekzâde, ez-Zemaḥşerî'nin kanaati istikametinde ve açıklama sadedinde kendi değerlendirmelerini paylaşmaktadır. Ardından meseleyi isti'nâf¹¹⁵ konusunu da içine alacak şekilde biraz daha genişletmektedir. Atıf vāvına yer verilmemesinin bazen isti'nâftan da kaynaklanabileceğini belirtmekte ve bu çerçevede yine ez-Zemaḥşerî'ye göndermede bulunmaktadır. Onun "*kulne'hbiṭū ba'dukum li-ba'd 'aduvv*" (2/el-Bakara:36) ayetinde "*ba'dukum li-ba'd 'aduvv*" ibaresini bazen ḥâl bazen de isti'nâf olarak ele aldığını belirtmektedir. Ardından belagat kitaplarında da sıklıkla kullanılan "*kellemtuh fūh ilā fey*" ibaresine sözü getirmekte ve buradaki "*fūh ilā fey*" kelimelerinin söz konusu ayettekine benzer tarzda bir hal olduğunu ve "*muşāfehen*" anlamına geldiğini kaydetmektedir.¹¹⁶ Zeyrekzâde'nin, risalesinde sunduğu iki metin dışı göndermeden birisi tam da bu söz bağlamındadır ve şu şekildedir:

Bu konuda [bizimle] tartışan biri, meselenin özünü kaçırdığı için bunun [*kellemtuh fūh ilā fey*] anlamsız bir söz olduğunu iddia etti; belki bilmece türünden bir şey ya da müsemmasız bir isim olabileceğini söyledi. Halbuki bu kişi, çeşitli ilim dallarında yetkin olduğunu ileri sürmektedir. Sağlam göze sahip olmayan bir şaşının kuşkuya düşmesi elbette kaçınılmazdır. Cehaletin yaygınlaştığı, ilmin mevzubahis bile edilmediği bir zamanla ilgili olarak şikayetimin sadece Allah'adır. İyi ve asil insanların başından geçenleri duyduğum zaman, söylediklerinden hep şaşkınlık duyardım. Onların başlarına gelen şeyleri bizzat kendim tecrübe edinceye kadar da anlattıklarına hep karşı çıktım. Söylediklerinin iç yüzüne vakıf oldum ve gördüm ki fazilet güneşi sönmek üzere; bol nimetlere gark olanlar ise hep cahillerdir. Öncüler kaybolup izleri silinmiş, palavracılar çoğalıp ortada cirit atar hale gelmişler. Ne yazık ki medreselerin sureti eskimiş; eski bir surete artık kim itimat eder ki. Fakat ben öncü alimlerden ve saygın kimselerden olan bir alimin konumunu gördüğümde [her şeye rağmen ümitlendim;] içinde bulunduğum zamandan özür diledim ve tartıştığım adamın yaptıklarını görmezden geldim. Allah'ım bu öncü alimin faziletinin kalemlerini günlerin sayfalarında ödüllendir; onun gücünü daim kıl.¹¹⁷

Zeyrekzâde'nin bu satırlara yansıyan tespitlerine, aslında içinde

¹¹⁴ Zeyrekzâde, *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdî' mine'l-Keşşâf fi Evâ'ili Süreti'l-A'râf*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, no.2951, vv.63b-64a; Krş. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.2, ss.802-03.

¹¹⁵ İsti'nâf, öndeki cümlede bulunan gizli soruya cevap niteliği taşıyan cümlede "vāv" bağlacı kullanılmaması anlamında bir meânî terimi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. İsmail Durmuş, "İsti'nâf," *DİA*, c.23, s.367.

¹¹⁶ Zeyrekzâde, *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdî'*, v.64a-b.

¹¹⁷ Zeyrekzâde, *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdî'*, vv.64b-65a.

bulunduğu zamana ve ilmiye sınıfının bu zamandaki genel durumuna yönelik bir serzeniş olarak da bakmak mümkündür. Cahil ve palavracı nitelermeleri üzerinden tavsif ettiği kimseler, ilmî yetkinlik bakımından düşük ama elde ettikleri görevler bakımından yüksek pozisyonlardadırlar. Bu serzenişlerin, aynı zamanda kendisine dair de bir konumlandırma niteliği taşıdığı açıktır. İlmî açıdan yetersiz kimselerin baş tacı edildiği bir ortamda, o kendisini ilmin gerçek taşıyıcıları arasında konumlandırmaktadır.

Zeyrekzâde'nin serzenişine sebep olan şahsın kimliği elbette merak konusudur. Sayfada, ilgili tespitlerin başladığı kısmın hemen kenarına "Luţfibeyzâde" şeklinde düşölmüş bir not bulunmaktadır. Not, ana metnin yazısından farklı ve muhtemelen sonradan düşölmüş bir nottur; eğer gerçekten doğruysa da Zeyrekzâde'nin muhatabını ifşa etmektedir. Bu kişinin, Meylî lakaplı Luţfibeyzâde Muştafâ Efendi olması ihtimal dahilindedir. Nev'îzâde'nin verdiği bilgilere bakılırsa Luţfibeyzâde, tahsilini İstanbul kadılığı sırasında Saçlı Emir'in ve Anadolu kazaskerliği sırasında da Muhtaşşî Sinân Efendi'nin yanında gerçekleştirmiş; sonra da 959/1551-1552 tarihinde 'Abdurrahmân Efendi'nin yanında mülazım olmuştur. Uzunca bir süre müderrislikle geöen ömrünün son on yılında kadılık görevleriyle de meşgul olmuş ve 996 Muharrem'inde (Aralık 1587) vefat etmiştir.¹¹⁸

Muhatabının gerçekten Luţfibeyzâde olup olmadığını tetkik için Zeyrekzâde'nin ta'likâtının ferağ kaydında sunulan yazım tarihine odaklanmak gerekmektedir. Ferağ kaydının yer aldığı bilginin hattı, ana metinden farklıdır ve Luţfibeyzâde şeklinde kenara düşölmüş notla aynı kalemde çıkmışa benzemektedir. Bu durumda her iki bilginin de ana metnin üzerine sonradan düşöldüğü öngörüsünde bulunmak mümkündür. Ferağ kaydı bilgisi "Ėanî olan Rabbi'ne muhtaç Zeyrekzâde lakaplı Meğmed el-Hüseynî'nin Rüstem Paşa Medresesi'nden mazul iken 972 (1575) yılında yazdığı bir risaledir."¹¹⁹ şeklindedir. Ana metnin hatime kısmında ise konuyla ilgili olarak ortaya koymak istediği tahririn son bulduğunu belirtmekte ve bunu Yüce Allah'ın yardımıyla başardığını kaydetmektedir. Yol göstericiliğinden dolayı Allah'a hamd etmekte ve yazdığı ta'likâtın bu uğurda yazılmış ilk eser olmadığını vurgulamaktadır. Son olarak ise ta'likâtın bir veya iki saatlik bir sürede çabucak kaleme alındığını belirtmektedir. Ana metnin sonundaki bu ifadelerin Zeyrekzâde'ye aidiyeti kesindir; bununla birlikte altına başka bir hatla düşölmüş not için bu düzeyde bir kesinlikten

¹¹⁸ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.887.

¹¹⁹ Zeyrekzâde, *Ta'likât li-Kesfi'l-Mevâği'*, v.65a.

bahsetmek zordur. Her halükarda ta'likâtın 972/1575 yılında ve Zeyrekzâde Rüstem Paşa Medresesi'nden azledilmiş iken yazıldığı açıktır.

Zeyrekzâde'nin ilk görev yeri 971/1564 yılında göreve başladığı Hayrabolu'daki Rüstem Paşa Medresesi, sonraki görev yeri ise 973/1566 yılında göreve başladığı Rodosçuk'taki Rüstem Paşa Medresesi'dir. Ferağ kaydındaki bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Zeyrekzâde 972/1565 yılında ilk görev yaptığı medreseden azledilmiş durumdadır; bu durumda onun söz konusu medresedeki görevinin pek de uzun sürmediği anlaşılabilir. İlgili tarihlerde ise Luṭfibezyâde, Zeyrekzâde'ye nazaran görece daha yüksek bir konumdadır. Luṭfibezyâde, 960/1552-1553'te görev hayatının başlarında iken Davud Paşa Medresesi'ne müderris olmuş ve bu görevi yaklaşık sekiz yıl sürdürmüştür. 970/1563'te Hankah Medresesi'ne, 971/1564'te ise Haseki Sultan Medresesi'ne atanmıştır. 972/1564-1565 yılı onun, Vezir-i azam 'Alî Paşa'nın¹²⁰ himmeti sayesinde az bir zamanda çok mesafe kat ettiği bir yıl olmuştur. Öyle ki bu yılda, söz konusu himmet sayesinde Sahn-ı Seman Medresesi'ne terfi etme imkanı bulmuştur. Aynı yılın sonlarında 'Alî Paşa'nın vefat etmesiyle görevinden azledilmiş olması, Luṭfibezyâde'nin bu göreve getirilişinin tümüyle 'Alî Paşa sayesinde söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Bu ayrıntı, Zeyrekzâde'nin aynı yıl içerisinde kaleme aldığı ta'likâtındaki serzenişinde yer alan "Fazilet güneşi sönmeğe üzere ve bol nimetlere garkolanlar hep cahillerdir." şeklindeki tespitlere sanki karşılık gelen bir kişilik profili ortaya koymakta ve bu haliyle onun muhatabının Luṭfibezyâde olabileceğini teyit etmektedir.

972/1565 yılında kaleme aldığı bu ta'likât, onun mevcut telifatı içerisinde kronolojik olarak da ilk sırada yer alan eseri konumundadır. Üstelik bu sırada daha yirmi yaşının ortalarında ve görev hayatının başlarındadır; buna karşın ilmiye sınıfına yönelik genelleyici eleştiriler yapabilecek ölçüde kendisini yetkin görmektedir. Bunun ne ölçüde gerçeğe tekabül eden bir yetkinlik iddiası olduğu tahlile muhtaçtır ama en azından yüksek bir özgüvene karşılık geldiği açıktır. Luṭfibezyâde merkezli olarak yaşadığı dönemin ilmiye sınıfına yönelttiği eleştirilerin sonunda "Fakat ben öncü alimlerden ve saygın kimselerden olan bir alimin konumunu gördüğümde [her şeye rağmen ümitlendim;] içinde bulunduğum zamandan özür diledim ve tartıştığım adamın yaptıklarını görmezden geldim. Allah'ım bu öncü alimin faziletinin kalemlerini günlerin sayfalarda ödüllendir; onun

¹²⁰ Bu kişi, 30 Zilkade 972 (29 Haziran 1565) tarihinde vefat eden Semiz 'Alî Paşa olmalıdır. Bkz. Erhan Afyoncu, "Semiz Ali Paşa," *DİA*, c.36, s.495.

konumunu daimi kıl.” şeklindeki ifadelerle bir istisna yaptığı ve her şeye rağmen ümitvar olmasına adeta gerekçe gösterdiği şahsın kimliği merak konusudur. Kendisine duada bulunduğu bu şahsın, ilgili dönemde ulemanın temsiliyetini yukarıda tutan, yüksek mevkide biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu övgünün, aynı zamanda ilgili dönemdeki genel ulema portresine yönelik bir eleştirinin hemen akabinde geliyor olması, övgüye konu olan kişinin sahip olduğu mevkiyi bir başkasının himmetine borçlu olmadığını, bilakis kendi birikiminin bir sonucu olarak elde ettiğini düşündürmektedir. Bu şahıs ile Zeyrekzâde'nin ta'likâtın mukaddimesinde böyle bir ta'likât yazmasının gerekçesini kendisine raci kıldığı şahsın aynı olup olmadığı da ayrıca merak konusudur. Mukaddimedeki tespitlerde o bu ta'likâtı, insana gözü mesabesinde birisinin bir işaretiyle kaleme aldığını, bu işaretini yerine getirmenin kendisi için farz-ı ayn niteliği taşıdığını kaydetmektedir. Onun meçhul şahısla ilgili olarak ortaya koyduğu tespitleri şu şekildedir:

O kişi ki şöhreti insanlar arasında yayılan, fazileti bütün akıl sahiplerince itiraf edilen, ilme ve sahiplerine destek veren, fazilet derecelerini ve bunun taşıyıcılarını yükselten bir kişidir. O, hangi yönden bakarsan bak engin, iyiliğinin de sahil olduğu bir denizdir. Onun medhini yazıya dökmek istesen, denizden sadece yağmur tanelerine karşılık gelecek kadar bir kısmı ihata edebilirsin. Allah onun ömrünü ve konumunu uzatsın; dünyasını ve ahiretini mamur eylesin. Kit bilgime, sürekli değişen durumumdan ve sıkıntılarımdan kaynaklanan imkansızlığıma rağmen, yine de kanaat getirdim ki eğer bunu yazmaktan geri durur isem telafisi mümkün olmazdı. Bu nedenle de söz konusu şahsın davetine tam bir itaatle uydum.

Gerek mukaddimedede gerekse metin içerisinde kendisine övgüde bulunduğu şahsın tek bir şahıs olma olasılığı yüksek gibidir. Sadece bu bilgilerden hareketle ismini vermediği ama vasfı hakkında oldukça cömert davrandığı bu şahsın kimliğini tespit etmek elbette zordur. Ancak risalenin yazıldığı tarih açısından bakıldığında, Şeyhülislam Ebussu'ud Efendi buna namzet gibidir. Ebussu'ud şeyhüslisamlık makamında bulunması nedeniyle bürokratik olarak yüksek bir rütbededir; *İrşâdu'l-'Aklı's-Selîm* adını verdiği tefsirinin Şâd sûresine kadarki kısmını Sultan Süleymân'ın isteği üzerine temize çekip yine ona göndermesi 972/1565 tarihinde gerçekleşmiştir. Sultan'ın teveccühü sonrasında da eserini tamamlamış, büyük miktarda bir mükafatla ödüllendirilmiştir. Bu, aynı zamanda doğrudan ilmin ve ulemanın ödüllendirilmesidir ve Zeyrekzâde'nin kurduğu cümleler bununla ilişkili gibidir. Ta'likâtı yazdığı tarihten bir yıl kadar önce, Ebussu'ud'un huzurunda hocası Merzifonî aracılığıyla icazet almış olmasını da destekleyici bir bilgi

olarak göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak yine de bu bir olasılıktır ve övgüde bulunduğu kişinin kesin olarak Ebussu'ud Efendi olduğunu söyleyebilmek güçtür.

3. Kenar Notlarındaki Zeyrekzâde

Başkalarının nazarındaki sınırlı ve genel bilgiler üzerine kurulu Zeyrekzâde portresi, kendi eserleri ve bu eserlerin satır aralarındaki bilgiler sayesinde daha da genişlemektedir. Bu bilgiler, uzaktan belli belirsiz bir silüet halinde görülebilen Zeyrekzâde portresini yakınlaştırmakla kalmamakta, yanı sıra eşlik ettiği bağlamlara da belli ölçüde ayna tutmaktadır. Ancak onun kimlerin yanında tahsil gördüğü, hangi eserleri okuduğu ve okuttuğu gibi soruların cevabı hala askıdadır. Kendi eserlerine yansıyan içerik ne kadar esnetilirse esnetilsin bu sorulara anlamlı cevaplar verebilmek zordur. Aslında bu nokta, diğer pek çok örnekte söz konusu olduğu üzere sonraki bir gerçeklikten önceki bir gerçekliğe ulaşmaya çalışan bizlerin gelebileceği son nokta gibidir. Zeyrekzâde gibi tarihte yaşamış ve ismi sonraki sürece taşınmış kimseler hakkında öyle ya da böyle bir bilgiye sahipsek bu kendimizi şanslı hissetmek için bazen yeter bir nedendir; eğer eser yazmışlar ve bu eserleri günümüze ulaşmışsa kendimizi daha da ayrıcalıklı hissederiz. Zeyrekzâde içinse bundan daha fazlası söz konusudur. O, eserlerinin kendi elinden çıktığı veya geçtiği anlaşılan nüshalarının kenarlarına otobiyografik mahiyette notlar yazmış, bizim için hala askıda olan sorulara anlamlı ve kapsamlı cevaplar ortaya koymuştur. Ana metinle ilişkili olarak ve bir dipnot mahiyetindeki bu notlar, çoğunlukla kendisiyle ilgilidir ve eserlerindeki ayrıntılı bilgilerden çok daha fazla ayrıntı içermektedir.

3.1. *Şerhu Dîbâceti Tefsîri Ebî's-Su'ud'daki Kenar Notları*

Ebussu'ud'un tefsirinin dibacesine yazdığı şerhin bir nüshasının hemen daha ilk sayfasının kenarına örgülediği uzunca bir not, Zeyrekzâde tarafından kaleme alınmış kenar notlarının en kapsamlısıdır ve kendisine dair çok fazla ayrıntı sunmaktadır. Zeyrekzâde'nin kendi kaleminden çıkmış olan bu notun tercümesi şu şekildedir:

945 Zilkade'sinin 5'inde perşembe günü (25 Mart 1539), gün ağarırken Edirne'de doğdum. Doğduğum yılda Molla Babam, Sultan Süleymân'ın çocuklarına ders verme göreviyle bu şehirdeydi. Bunlar, yaşça en büyükleri Sultan Mehmed, Süleymân'ın veliahdı olan Sultan Selîm, Bâyezid Han ve Cihângîr idi. Sultan Süleymân'ın kızı Mihrimâh da onlarla birlikte babamdan ders almıştı. Öğrenme yaşına geldiğimde zamanın önde gelen

lerinden ders okudum; onların yanında Allah'ın lütfuyla çok sayıda ilimden nasiplendim; yine onların himmeti ve Yüce Allah'ın yardımıyla zamanın önde gelen insanların arasındaki yerimi aldım. Derken 971 Şaban'ının 9'unda (23 Mart 1564), bir Rumeli kasabası olan Hayrabolu'daki Vezir Rüstem Medresesi'ne müderris oldum. Burada *Meşāriku'l-Envār*'¹²¹ naklettim; başlangıcından kitābu'l-eymān kısmına kadar Şadruşşerī'a'yı,¹²² şerhu'd-dībāceden fennu'l-musnede kadar *el-Mutavvel*'in yarısını es-Seyyid eş-Şerif hāşiyesiyle birlikte, es-Seyyid Şerif'in *Tecrid*'e yazdığı hāşiyeyi de ta'likātleriyle¹²³ birlikte okuttum. Bu sonuncusunun giriş kısmına bir cüz kadar ta'likāt yazdım. Ayrıca es-Seyyid eş-Şerif'in *Şerhu'l-Metālī*' üzerine yazdığı hāşiyeyi¹²⁴ dibacesinden takriben ... el-müşil ile'l-maṭlūbi't-taṣavvurī kısmına kadar okuttum. Oldukça bereketli olan bu eserle uzunca bir süre meşgul olmak benim için bir bahtiyarlıktı. Sonra yüce makama (el-'atebetu'l-'aliyye) mülazım olarak Konstantiniyye'ye gittim. 973 Şaban'ının 11'inde (3 Mart 1566) Rodosçuk'ta bulunan Vezir Rüstem Medresesi'nin müderrisliği görevini üstlenip buraya intikal ettim. Orada *Şaḥīhu'l-Buḥārī*'nin üçte birini, Kāḏī tefsirinin¹²⁵ de ikinci yarısından ṭavāsīne¹²⁶ kadarki kısmını rivayet ettim. Şadruşşerī'a'nın şerhini¹²⁷ tamamladım. Başından üçte birlik bir kısmına kadar *et-Tavdīh*'i,¹²⁸ üçüncü kısmının dördüncü fenninden 'ilmu'l-

¹²¹ Bu eser, Raḏıyyuddīn eş-Şāḡānī'nin (ö.650/1252), derlediği bazı *şahīh* hadisleri nahiv konularına göre düzenlediği eseridir.

¹²² Burada kastedilen eser, Şadruşşerī'a'nın *Şerhu'l-Vikāye*'sidir.

¹²³ El-Curcānī'nin *Tecrid* hāşiyesi üzerine sonraki süreçte çok sayıda hāşiyeye ve ta'likāt kaleme alınmıştır. Kātib Çelebi, bunu geçmişteki bir Osmanlı sultanının emri doğrultusunda - ki bu sultanın 2. Mehmed olduğu bilinmektedir - söz konusu hāşiyenin teditine yönelik ilginin artmasına bağlamakta ve bu kapsamda eser üzerine yazılmış hāşiyeye ve ta'likāt türündeki metinleri sıralamaktadır. Zeyrekzāde'nin burada kastettiği ta'likātın hangileri olduğu belli olmamakla birlikte, bunlar içerisinde en azından tarihsel olarak onun elden geçirmiş olma ihtimalinin söz konusu olduğu hāşiyeye ve ta'likāt türünden eserler şunlardır: Muḥyiddīn Mehmed b. Ḥasen es-Samsūnī'nin hāşiyesi, Şucā'uddīn İlyās er-Rūmī'nin hāşiyesi, 'Acem Sinān olarak bilinen Sināneddīn Yūsuf'un Ḥaṭībzāde Mehmed b. İbrāhīm'in hāşiyesine reddiye olarak kaleme aldığı hāşiyeye, Molla İbnü'l-Mu'd'in Ḥaṭībzāde'nin hāşiyesini özetlediği hāşiyesi, Molla Ḥayālī Aḥmed b. Mūsā'nın ana metnin ilk kısmına ta'likāt şeklinde kaleme aldığı hāşiyesi, Molla Aḥaveyn Muḥyiddīn Mehmed b. Kāsim'in hāşiyesi, Mehmed b. Maḥmūd el-Muḡlevī el-Vefā'ī'nin hāşiyesi, Husāmeddīn Ḥuseyn b. 'Abdirrahmān et-Tokātī'nin hāşiyesi, Kınalızāde 'Alī b. Emrullāh'ın hāşiyesi, Taşköprüzāde'nin *māhiyye* bahisleri üzerine kaleme aldığı ve Kuşcu, Devvānī, Mir Şadreddīn ve Ḥaṭībzāde'nin görüşlerini derlediği hāşiyesi. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, ss.346-348.

¹²⁴ Bu eser, Sirācuddīn el-Urmevī'nin (ö.682/1283) klasik mantık konularını özet olarak ele aldığı *Ṭavāli'u'l-Envār* adlı eseri üzerine Kuṭbuddīn er-Rāzī'nin (ö.766/1365) yazdığı *Levāmī'u'l-Esrār* adlı şerhtir. Bu şerh üzerine çok sayıda hāşiyeye kaleme alınmıştır (Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1715-1717). Bunlar içerisinde en fazla kabul gören ve medrese çevrelerinde dolaşım elde eden hāşiyeye ise el-Curcānī'ninkidir.

¹²⁵ Kāḏī el-Beyḏāvī'nin *Envāru't-Tenzil* adlı daha önce bahsi geçen eseridir.

¹²⁶ Ṭavāsīn, tā-sīn harfleriyle başlayan süreler için verilen bir isimdir. Bkz. M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurūf-ı Mukattaa," *DİA*, c.18, s.401.

¹²⁷ Daha önce de geçtiği üzere Şadruşşerī'a'nın *Şerhu'l-Vikāye* adlı eseridir.

¹²⁸ Şadruşşerī'a'nın usul-i fikh alanında *Tenkiḥu'l-Uşul* adlı kendi eserine *et-Tavdīh* ismiyle yazdığı şerhtir.

beyāna kadarki kısmı ile bu son kısım içerisinde fennu'l-musnede kadarki kısa bir başlığı olmak üzere *Miftāhu'l-'Ulüm*'u¹²⁹ okuttum. İstiskā' hakkında bir risale kaleme aldım; bu risalede bilinmeyen faydeli bilgilere ve başkalarının kitaplarında göremediğim ilave tespitlere yer verdim. ...? Yine el-Ḳadr sûresinin tefsiri mahiyetinde bir risale yazdım; burada benden önce hiçbir kimsenin dile getirmedığı ve Rabbimin bana bir nimeti saydığım hakikatler derceyledim. Bir süre zaman bana hiç merhamet göstermedi, beni hep yukarıdan aşağıya çekti. Ta ki [Şehzade] Mehmed Han'ın kızı üzerinden Sultan Süleymān'a damat olan kıymetli efendi ve onurlu zat benden ders okuyana kadar. O, benden yarısına gelinceye kadar *Şaḥīḥu'l-Buḥārī*'yi, *Faşlu'l-Ḥitāb*'ı,¹³⁰ *el-Emedu'l-Akşā*'yı,¹³¹ *Muḥtaşaru'l-Ḳudūrī*'yi, Molla Cāmī'nin *Silsiletu'z-Zeheb*'ini ve nahivle ilgili *el-Fevā'idu'd-Diyā'iyye*'sini okudu. Bu derste ona Sultan Süleymān'ın oğlunun kızıdan olma oğlu Mehmed Bey de eşlik etti. Yine onun kardeşleri de benden aynı mecliste ders okudular. Bu tedris, 979'dan (1571-1572) Sultan Murād Han'ın tahta oturduğu yılın [982] Şevval ayında (Ocak-Şubat 1575) ders okuttuğum zatın vefatına kadar sürdü. Sonra ben aynı yılın Zilhicce'sinin sonlarında (Nisan 1575) İznik'te bulunan Sultan Orhan Medresesi'ne müderris tayin edildim ve takip eden yılın Muharrem ayında (Nisan-Mayıs 1575) buraya vardım. Burada *Şaḥīḥu'l-Buḥārī*'yi ve et-Tevbe sûresinden er-Ra'd sûresine kadar Kādī tefsirini rivayet ettim. Et-Teftāzānī ve es-Seyyid eş-Şerīf ḥāşiyeleriyle birlikte dibacesinden el-Fātiḥa sûresine kadar *el-Keşşāf* tefsirini¹³² okuttum. Yine orada bulunduğum süre zarfında 'ilmu'l-beyān başlığından üçüncü kısmın sonuna kadar *Şerḥu'l-Miftāḥ*'ı¹³³, *Şerḥu'l-Ferā'id*'in¹³⁴ tamamını, *el-*

¹²⁹ Es-Sekkākī'nin daha önce bahsi geçen dil ilimleriyle ilgili eseridir.

¹³⁰ Bu eser, Nakşbendiyye tarikatının kurucusu Bahā'uddīn Nakşbend'in halifelerinden olan Ḥāce Muḥammed Pārsā'nın (ö.822/1420) çeşitli tasavvuf terimlerini ele aldığı Farsça eseridir. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, s.1260.

¹³¹ Bu eser, Ḥānefī fıkhı alimi Ebū Zeyd ed-Debūsī'nin (ö.430/1039) zühd ve ahlaka dair eseridir. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.168.

¹³² Ez-Zemaḥşerī'nin (ö.538/1144) meşhur eseridir. Osmanlı medreselerinde Kādī Beydāvī'nin *Envāru't-Tenzil*'i ile birlikte asırlarca okunmuş ve okutulmuştur.

¹³³ *Miftāḥ*, es-Sekkākī'nin daha önce zikri geçen *Miftāhu'l-'Ulüm* adlı eseridir. Eser üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır; eserin tamamı Husāmuddīn el-Ḥārizmī el-Mu'ezzini tarafından şerh edilmiştir. Kuṭbuddīn eş-Şirāzī, Husāmuddīn Ḥāsen el-Kāti, İmāduddīn Yahyā el-Kāşī, Celāluddīn el-Ḳazvīnī, et-Teftāzānī ve es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī ise eserin belagatla ilgili üçüncü bölümü üzerine şerh yazmışlardır. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1762-1768; Zeyrekzāde'nin burada hangi şerhten bahsettiğini tespit etmek tam olarak mümkün değildir.

¹³⁴ Burada bahsi geçen şerhe konu olan ana metin, Ḥānefī fakihî es-Secāvendī'nin (ö.596/1200'den sonra) İslam miras hukukuna dair meşhur eseri olmalıdır. Bu eser üzerine sonraki süreçte çok sayıda şerh kaleme alınmıştır; bunlar içerisinde Osmanlı medreselerinde yaygınlığı yüksek görülebilecek olanlar, es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, Molla Fenārī ve Kemālpāşazāde tarafından yazılmış olanlardır. Bkz. Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1247-1250; Zeyrekzāde'nin bu üçünden birini kastediyor olması muhtemel görülebilir.

Meşābīh'in¹³⁵ tamamını, *Muhtaşaru Şerhi't-Telhiş*'in¹³⁶ tamamını, *el-Menār*'ın¹³⁷ metninin tamamını, *Şerhu'l-'Aḳā'idi'n-Nesefiyye*'nin tamamını, kitābu'd-da'vā başlığından muḳārabeye kısmına kadar *el-Hidāye*'yi okuttum. Burada bulunduğum süre zarfında ayrıca *Mesāliku'l-Ḥalāş fi Mehāliki'l-Ḥavāş*'ı şerh ettim. Bu, Taşköprizāde olarak bilinen üstadım Molla 'İsāmuddīn Aḫmed'e ait olan ve Sa'd et-Teftāzānī ve es-Seyyid eş-Şerif el-Curcānī'nin temsilî istiare ile tebe'î istiareyi cem etmeye yönelik görüşlerinin muhakemesine dair bir risaledir. Bu risale başka birinin şu ana kadar bir benzerini ortaya koyamadığı oldukça önemli bir risaledir. Ben bu risalenin fennu'l-belāğa kısmının kapalı hususlarını tahkik ettim ve bu konuda bir muhakemede bulundum. Bu çerçevede ortaya koyduğum şerh, insanlar arasında rağbete mazhar oldu. Sonra zorunlu bir durumdan dolayı bu medreseden 985 (1577-1578) yılında ayrıldım. 987 Cemaziyelevvel'inde (Haziran-Temmuz 1579) Edirne'de yan yana bulunan iki medreseden biri olan Eski Medrese'de müderris oldum. Burada *Şaḫīhu'l-Buḫārī*'yi rivayet ettim ve baştan sona tamamladım. Hamd Allah'adır. Hayatımızın geri kalan kısmı bazı eserlerimizde kayıtlıdır.¹³⁸

Zeyrekzāde'nin kenar notu olarak sunduğu bu bilgiler, doğduğu 945/1539 yılından 987/1579 yılına kadarki hayatını kapsayan otobiyografik bir anlatı hüviyetindedir ve değerlendirilmeyi hak eden çok sayıda ayrıntı içermektedir. Bu anlatı, her şeyden önce hocası Taşköprizāde'nin *eş-Şaḳā'ik* metninin hatimesinde kendi tahsil ve tedris hayatına dair sunduğu kronolojik bilgilere benzemektedir. Bu durum, Taşköprizāde'nin gerek *eş-Şaḳā'ik*'in ana metni gerekse kendi otobiyografisini sunduğu hatime kısmı bağlamında aslında kendisinden sonrakilere ne kadar tesir ettiğini ve bir bütün olarak Osmanlı ilmiye sınıfına entelektüel bir hafıza kazandırdığını düşündürmektedir.

Kenar notunun muhtevası bağlamında ilk dikkat çeken husus, babasının, kendisinin hayata gözlerini açtığı 945/1539 yılında Sultan Süleymān'ın çocuklarına hocalık yapmak üzere Edirne'de bulunduğu gerçeğidir. Bu

¹³⁵ Muḫyissunne el-Begāwī'nin (ö.516/1122) güvenilir hadis kaynaklarından seçtiği hadisleri ihtiva eden eseridir. Bkz. Kātib Çelebi, *Kesfu'z-Zunūn*, c.2, ss.1698-1702.

¹³⁶ Burada bahsi geçen *Muhtaşar*, bir dizi şerh silsilesine dayanmaktadır. İlk ana metin es-Sekkākī'nin *Miftāhu'l-'Ulūm*'udur. Bu eserin üçüncü bölümüne el-Ḳazvīnī tarafından *Telhişu'l-Miftāh* adı altında yazılan şerh İslam coğrafyasında geniş bir ilgiye mazhar olmuş, üzerine çok sayıda şerh ve ḫāşiye kaleme alınmıştır. *Telhişu'l-Miftāh*'a yazılan şerhler içerisinde en kapsamlısı ve sonraki süreçte en derin etki bırakanı et-Teftāzānī'nin *el-Muḫavvel*'i olmuştur. Zeyrekzāde'nin *Muhtaşaru Şerhi't-Telhiş* olarak zikrettiği eser, et-Teftāzānī'nin *el-Muḫavvel*'i özetleyerek oluşturduğu metindir. Gerek *el-Muḫavvel* gerekse *Muhtaşar* Osmanlı medrese eğitimine damgasını vurmuş eserlerin başında gelmektedir.

¹³⁷ *el-Menār*, Ḥāfızuddīn en-Nesefī'nin fıkıh usulüne dair yazdığı ve daha önce bahsi geçen *Menāru'l-Envār* adlı eseridir.

¹³⁸ Zeyrekzāde, *Şerhu Dībāce*, Hacı Mahmud, v.1b.

göreve ne zaman başladığı anlaşılammakla birlikte burada geçen bilgiden hareketle 947/1541 yılında vefat ettiğini bildiğimiz Muhyiddin Mehmed Efendi'nin, şehzade hocalığı görevini en azından iki yıldan fazla sürdürdüğü anlaşılabilir. Taşköprüzade ve Mecdî'de yer alan bilgilerde Muhyiddin Mehmed Efendi, Şehzade Mehmed'e; Nev'izade'de ise Şehzade Selim'e hoca tayin edilmiştir. Zeyrekzade'nin burada sunduğu bilgiler, aslında bu karışıklığı da ortadan kaldırmakta ve Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Sultan Süleymân'ın bütün erkek çocuklarına, hatta kızı Mihrimâh'a da hocalık yaptığını ortaya koymaktadır. Çocukluk ve gençlik yıllarına dair ayrıntı sunmaması bu sürecin Zeyrekzade açısından sıkıntılı geçmiş olabileceğini düşündürmektedir; muhtemelen geriye bakıp değerlendirmek istediğinde bu süreçte onun açısından en anlamlı husus, zamanın önde gelen isimlerinin yanında tahsil görmüş olmasıdır. O, bu isimlerin kimler olduğuna dair de suskun kalmayı tercih etmekte ve doğrudan görev hayatına dair bilgiler sunmaktadır.

Zeyrekzade'nin verdiği bilgilerde dikkat çeken hususlardan biri, onun tedris görevi sırasında okuduğu ve okuttuğu eserlere dair ayrıntılı bir tasvir sunuyor olmasıdır. Ait/ilişkili oldukları alanlar dikkate alındığında bu eserlerin; hadis, tefsir, fıkıh, usul-ı fıkıh, mantık, kelim ve belagat ile nahvin içinde bulunduğu çeşitli bilgi alanlarına karşılık geldiği görülmektedir. Tedrisin medrese ile kayıtlı standart bir müfredat üzerinden mi yoksa müderrisin kendi ilgisi ve yönelimi üzerinden mi şekillendiği tam olarak tespit edilememekle birlikte, sanki ikincisi istikametinde şekillendiği düşünülebilmektedir. Zira Zeyrekzade'nin fizikî olarak görev yeri değişmekle birlikte, tedrisini gerçekleştirdiği eserler birbirinin devamı hüviyetinde gibidir. Örneğin el-Buḥārî'nin *Şaḥîḥ*'i ve Kādî el-Beyḏāvî'nin *Envāru't-Tenzîl*'inin rivayetine bir medresede başlamış, sonra diğer medreselerde daha önceki kaldığı yerden devam etmiştir. Bu durum belki görev yaptığı medreselerin kendi içerisindeki kademelendirilmesinden de kaynaklanıyor olabilir. Buna göre Zeyrekzade'nin görev değişikliği, birbirinin aynı olan medreselerden bir diğerine intikal değil, aksine farklı statüdeki ve derecedeki medreseler arasında bir terfi şeklinde ilerlemektedir.

Zeyrekzade'nin kendi kaleminden çıktığı anlaşılabilen bu kenar notunda en önemli ve anlamlı ayrıntı "Bir süre zaman bana hiç merhamet göstermedi, beni sürekli yukarıdan aşağıya çekti. Taki oğlu Mehmed Han'ın kızı üzerinden Sultan Süleymân'a damat olan kıymetli efendi ve onurlu zat benden ders okuyana kadar." şeklindeki ifadeleridir. Bu ifadeler, yaşadığı sıkıntılı süreç ve sayesinde bu sürecin üstesinden gelebildiği meçhul şahsa

açıklık kazandırmaktadır. Her ne kadar doğrudan isim vermese de burada sunduğu tariftten söz konusu şahsın kim olduğu tespit edilebilmektedir. Kenar notunun hemen yanına muhtemelen sonradan düşülmüş ilave bir notta “Ferhād Paşası” olarak nitelenen bu şahıs, Şehzade Mehmed’in kızı Hümāşāh Sultan ile evli Ferhād Paşa’dır. Şehzade Mehmed, Sultan Süleymān’ın Hürrem Sultan’dan olma en büyük oğludur; henüz yirmili yaşlarının başında vefat etmiştir. Hümāşāh Sultan, Şehzade Mehmed’in geride bıraktığı tek çocuğudur ve 950/1543 yılında babası vefat ettiğinde iki veya üç yaşındadır. Hümāşāh Sultan, babasının vefatı sonrasında sarayda Sultan Süleymān ve Hürrem Sultan’ın himayesinde büyümüştür. Muhtemelen yetim kalması ve kız olması nedeniyle gerek dedesi gerekse de babaanesi onun üzerine titremiştir.

Hümāşāh Sultan ilk evliliğini Ferhād Paşa ile yapmıştır. Enderun’dan yetişip, ikinci kapıcı-başı olarak çıkan Ferhād Paşa, daha sonra 960/1553’te Yeniçeri Ağalığına, 965/1557-8’de ise Kastamonu sancak beyliğine tayin edilmiştir. 972/1564- 5’te üçüncü vezirliğe getirildikten sonra 974/1566-7’de Hümāşāh Sultan ile evlenmiştir. Hattatlık yapan Ferhād Paşa’nın, daha çok Kur’ân-ı Kerim istinsah ettiği ve istinsah ettiği her bir nüshayı 100 altına sattığı kaydedilmektedir.¹³⁹ Tarihçi Selānikî, Ferhād Paşa’nın 982 Şevval’inin 24’ünde (6 Şubat 1575) vefat ettiği, cenazesinin Fatih Camii’nden kaldırıldığı, cenazeye devlet erkanından geniş bir topluluğun katıldığı ve Ebū Eyyüb el-Ensārî’nin yakınındaki kabrine defnedilinceye kadar söz konusu topluluğun dağılmadığı bilgisini paylaşmaktadır. Hümāşāh Sultan ile olan evliliğinden beş oğlu ve üç kızı kaldığı belirtilen Ferhād Paşa için “vüzerâ-i izâm hazretleri içinde böyle hoş-nüvis ehl-i kalem be-nâm kimesne mesned-i vezârete gelmemişdür” denildiği kaydedilmektedir.¹⁴⁰

Zeyrekzâde’nin Ferhād Paşa ile olan tanışıklığı 979/1571-1572 yılında bir tedris faaliyeti olarak başlamış, zamanla iyi bir dostluğa evrilmiş ve Ferhād Paşa’nın 982/1575 yılında vefat etmesine kadar da sürmüştür.

¹³⁹ Reyhan Şahin Allahverdi, “Yetim Bir Hanım Sultan: Şehzade Mehmed’in Kızı Hümāşāh Sultan’ın Vakıfları,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2016), s.2.

¹⁴⁰ Bkz. Selānikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selānikî*, haz. M. İpşirli (Ankara: TTK Yayınları, 1999), c.1, ss.110-111. Selānikî’nin verdiği bu bilgiler, Zeyrekzâde’nin bilgileriyle örtüşmekte ve Ferhād Paşa’nın iyi tahsil görmüş, kalem erbabı ve sağlam karakterli biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca vezirliğinin diğer vezirlerle mukayese edilmesi ve böylesi bir vezirin gelmediğinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Belki de bundan dolayı onun eceliyle ölmediği, bilakis kasıtlı olarak yanlış tedaviye kurban gittiği ileri sürülmüştür. Bu iddia divana taşınmış ve divana iddianın soruşturulması yönünde çıkan bir talimat üzerine birkaç gün içerisinde bir muhakeme gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar olması gerektiği şekilde bir tedavi uygulandığı ve art niyetli bir durumun söz konusu olmadığı yönünde bir kanaat oluşmuşsa da yargılama sonrasında hekimbaşı olan Koca Şuçâ’ bir müddet hapis cezasına çarptırılmıştır. Bkz. Selānikî, *Tarih-i Selānikî*, c.1, s.111.

“Sultan Süleymân’ın oğlunun kızından olma oğlu Meḥmed Bey” olarak nitelediği kişi Ferhâd Paşa ile Hümâşâh Sultan’ın en büyük oğlu olmalıdır. Zira Hümâşâh Sultan’ın kendi vakfiyesinde en büyük oğlunun ismini Meḥmed olarak andığı tespit edilebilmektedir.¹⁴¹ Üstelik babası Şehzade Meḥmed’e teberrüken bu ismi vermiş olması da vakia ile uyumludur. Zeyrekzâde’nin Ferhâd Paşa’yla yaptığı derslere başta en büyük oğlu Meḥmed Bey olmak üzere diğer çocukları da iştirak etmişlerdir.

Nev’îzâde’nin sunduğu hal tercemesine bakılırsa Zeyrekzâde bu sırada, Rodosçuk’ta Rüstem Paşa Medresesi’nde müderrislik görevindedir; bu durumda Zeyrekzâde ile Ferhâd Paşa arasındaki tedrisin nerede gerçekleştiği merak konusudur. Ya Zeyrekzâde tedris için İstanbul’a gelip gitmiştir; ya da tam aksine Ferhâd Paşa Rodosçuk’a gidip gelmiştir. İkincisi pek olası değildir; zira bu tedris sırasında Ferhâd Paşa’nın sadece büyük oğlu değil küçük çocukları da aynı mecliste bulunmaktadır. Ferhâd Paşa’nın eşi ve çocuklarıyla Sultan Bayezid Camii haremine bakan yerde inşa edilen sarayda yaşadıkları kaydedilmektedir.¹⁴² İlgili dönemde Rodosçuk İstanbul’a yaklaşık bir günlük yolculuk mesafesinde yer almaktadır.¹⁴³ Ferhâd Paşa’nın çocuklarıyla birlikte bu yolculuğu -en azından haftada bir- yapması pek olası değildir. Ters, yani Zeyrekzâde’nin bu yolculuğu yapması ve bu tedrisin Ferhâd Paşa’nın evinde gerçekleşmiş olması daha olasıdır. Fakat daha olası olan bir başka ihtimal ise Nev’îzâde’nin hayatıyla ilgili verdiği bilgilerin farklı değerlendirilebileceği ve Zeyrekzâde’nin bu tedris süresince İstanbul’da bulunuyor olabileceği ihtimalidir. Nev’îzâde’nin verdiği bilgilerde Zeyrekzâde’nin Rodosçuk’daki görevi 973 Şaban’ında (Mart 1566) başlamıştır; sonraki görevi olan İznik Orhaniye Medresesi müderrisliği ise 983 Muharrem’inde (Nisan 1575) gerçekleşmiştir. İki görevlendirme arasındaki süre yaklaşık on yıldır. Tabakat kitaplarında yer alan görev bilgilerinde genellikle bir şahsın bir göreve atandığı tarih zikredilmekte, lakin bu görevinin sona erdiği veya görevden azledildiği tarihe dair bir bilgi sunulmamaktadır. Bu türden durumlarda sanki bir şahsın bir göreve atanması yürütmekte olduğu görevin sonlanması şeklinde ardışık olarak birbirine ulanabilmektedir. Halbuki bazen bir şahıs bir göreve atanıp bir müddet sonra o görevinden azledilebilmekte, yeni bir göreve atanana kadar da boşta kalabilmektedir. Zeyrekzâde için de bu türden bir durum imkan

¹⁴¹ Allahverdi, “Yetim Bir Hanım Sultan”, s.9.

¹⁴² Allahverdi, “Yetim Bir Hanım Sultan,” s.2.

¹⁴³ Fatih Müderrisoğlu, “Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti’nde Menzil Yerleşimleri,” H. Celal Güzel ve diğerleri (ed.), *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) içinde, c.10, s.924.

dahilindedir. Onun Rodosçuk'taki görevinden belirli bir müddet sonra azledilmiş olması ve boşta olduğu süre boyunca da Ferhād Paşa'ya ve çocuklarına hocalık yapmış olması da muhtemel görülebilir.

Zeyrekzāde'nin Ferhād Paşa ve çocuklarına yönelik tedrisi ise 979 (1571-1572) tarihinden 982 Şevval'ine (Şubat 1575) kadar devam etmiştir. Her ne kadar Ferhād Paşa'yı merkeze alarak dile getirmiş olsa da bu süreci, yaşadığı olumsuzlukların üstesinden geldiği bir süreç olarak nitelemesi, ilgili süre zarfında İstanbul'da bulunmasını mümkün kılmaktadır. Tedrisin zamanla sıkı bir dostluğa evrilmesi de yine muhtemelen sadece tedrisle mukayyet olmayan bir paylaşıma ve etkileşime dayalıdır. Bu durumda her ikisinin de aynı ortamda bulunma ihtimalleri sanki daha kuvvetli gibidir. Kenar notunda geçen bu bilgiden hareketle denebilir ki Taşköprizāde'nin *Mesāliku'l-Havāş*'ına 984/1576-1577 yılında yazdığı şerhin girişinde dile getirdiği, varlığının nuruyla yeryüzünü aydınlatan bir kimse olarak nitelediği ve kendisiyle tanışıklığı sonrasında zihnindeki örümcek ağlarından kurtulduğunu belirttiği, ayrıca şanına layık olmasa bile bu şerhi kendisine ithaf ettiği kişinin Ferhād Paşa olması kuvvetle muhtemeldir.

Zeyrekzāde ile Ferhād Paşa arasında gelişen dostluğun arkasında, Zeyrekzāde'nin 979/1571-1572 yılında Birgivi Meḥmed Efendi ile ücretle Kur'ân okunması noktasında yaşadığı tartışmanın da bulunma ihtimali yüksektir. Ferhād Paşa'nın eşi Hümāşāh Sultan'ın kendi el yazısıyla 978/1570 tarihinde şahitler huzurunda hazırladığı vasiyetnameye yansıyan bazı hususlar, Birgivi'nin konuya dair yazdığı iki risalesinde şiddetle karşı çıktığı ücret karşılığında Kur'ân okuma meselesine oldukça iyi bir örnek konumundadır. Hümāşāh Sultan'ın "son nefesini verirken yapılacaklardan, okunacak salâ, gasil ve defin işlemi sırasında kaç kişinin hangi duayı okuyacağından, o kişilere kaç para verileceğine; mezar başında, yedinci ve kırkıncı günde okutulacak dualar ve yapılacak hayırları ve bunlar için kaç para sarf edileceğine kadar ayrıntılı olarak kendi ölüm anını, cenazesini ve sonrasını en ince ayrıntılarına varıncaya kadar" her şeyi teferruatlı bir şekilde planladığı bu vasiyetnamesinin neredeyse her bir aşaması Birgivi'nin eleştirdiği hususlarla doludur.¹⁴⁴

Hümāşāh Sultan'ın bu vasiyetin uygulanmasında Ferhād Paşa'yı kendisine vasi tayin etmiş olmasını da ayrıca not etmek gerekir. Muhtemelen ilgili mecliste Birgivi ile yaşadığı tartışmada aldığı pozisyon ve ortaya koyduğu muarız tutum, Ferhād Paşa'nın Zeyrekzāde'yle kuracağı dostluğun

¹⁴⁴ Allahverdi, "Yetim Bir Hanım Sultan," ss.5-7.

temel saiki olmuştur. Eşinin vasiyeti ile Birgivi'nin söylemleri taban tabana zıttır; bu durumda Birgivi'nin yaklaşımına karşı çıkan ve ücretle Kur'ân okumanın cevazını savunan Zeyrekzâde'nin sadece Ferhâd Paşa'nın değil, muhtemelen eşi Hümâşâh Sultan'ın da hoşnutluğunu kazanmış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Belki de bu hoşnutluk, Zeyrekzâde'ye Ferhâd Paşa'nın yanında onun çocuklarına da ve muhtemelen kendi evlerinde hocalık yapma fırsatı ve imkanı bahşetmiştir.¹⁴⁵

Zeyrekzâde'nin bu bilgi notundan öğrenilebilen bir başka husus, onun tespit edilebilenler dışında *Hâşiyetu't-Tecrid*'in baş tarafına yazılmış bir cüz kadarlık ta'likât, istiskâ'ya dair bir risale, el-Ğadr sûresinin tefsiri mahiyetinde bir risale olmak üzere en az üç ayrı telifinin daha bulunduğu. Kâtib Çelebi'nin *Tecrid* üzerine yazılmış hâşiyeler ve ta'likâtlara dair verdiği listede Zeyrekzâde'nin ismi yer almamaktadır.¹⁴⁶ İstiskâ' kelimesi yağmur yağması için duada bulunmak anlamında bir terimdir; sadece kuraklık olduğunda değil aynı zamanda bir yılın yağış açısından verimli geçmesi amacıyla da yağmur duasına çıkıldığı bilinmektedir.¹⁴⁷ Bu nedenle Zeyrekzâde'nin istiskâ' başlıklı veya konulu risalesinin yağmur duası ile ilgili olması muhtemel görülebilir fakat kesin bir yargıda bulunabilmek güçtür.

Zeyrekzâde'nin özellikle el-Ğadr sûresinin tefsiri mahiyetindeki risalesi için kendisinden önce hiç kimsenin dile getirmedığı hususları dercelediğini dile getirmesi diğer üç risale içerisinde buna özel bir önem atfettiğine bir işaret sayılabilir. Onun, kenar notunda bildiğimiz eserleri içerisinde sadece Taşköprizâde'nin *Mesâliku'l-Havâş'*ına yazdığı şerhten bahsediyor olması da üzerinde durulması gereken bir ayrıntıdır. Buradan hareketle bu şerhin, ona ait olduğunu bildiğimiz ve tespit ettiğimiz eserler içerisinde ilk yazılan eser olduğunu düşünebiliriz. Bunun Ebussu'ud'un tefsirinin dibacesine yazdığı şerhin ilk sayfasının kenarına düşülmüş bir not olmasından hareketle de sanki ikinci eserinin bu şerh olduğu, diğer eserlerinin de bundan sonra yazılmış olabileceği sonucuna varabiliriz. Ancak bu durumda ortada birbirini

¹⁴⁵ Bu noktada akla gelebilecek bir başka ihtimal ise Zeyrekzâde'nin Ferhâd Paşa'yla Birgivi ile tartışmasından sonra değil de önce tanışmış olmasıdır. Ancak ilgili tartışmanın yaşandığı yıl ile Ferhâd Paşa ile tanıştığı yılın aynı olması, risalede dolaylı da olsa Ferhâd Paşa'ya yönelik bir atfın bulunmaması bu ihtimalin tereddütlerle karşılanmasını beraberinde getirmektedir. Birgivi ile tartışabilme cesareti, muhtemelen Zeyrekzâde'nin sahip olduğu yüksek özgüvenden kaynaklanmaktadır. Nitekim Birgivi ile tartışmasından yaklaşık yedi yıl önce kaleme aldığı *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdi* isimli kısa eserine yansıyan yüksek özgüven, Zeyrekzâde'nin harici bir sebebe veya himayeye ihtiyaç duymadan da Birgivi ile tartışmış olabileceğini teyit eder niteliktedir. Bu ihtimale dikkatimizi çeken Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na bu vesileyle teşekkür etmek isteriz.

¹⁴⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c.1, s.346-348.

¹⁴⁷ Mustafa Baktır, "İstiskâ," *DİA*, c.23, s.381.

tamamlamayan ve çözülmesi gereken bir sorunla karşı karşıya kalmaktayız. *Şerhu Dībāceti Tefsiri Ebī's-Su'ūd'un*, Zeyrekzāde tarafından Sultan 3. Meḥmed'e ithaf edildiği bilinmektedir; buna karşın *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir*'e yazdığı ta'likātın kendisine ithaf edildiği kişi bir önceki sultan olan Sultan 3. Murād'dır. Kenar notunda, yazdığı küçük çaplı risalelere bile atıfta bulunan Zeyrekzāde'nin *el-Eşbāh ve'n-Nezā'ir*'e yönelik ta'likātını niçin es geçtiğinin izahı güçtür. Sultan 3. Meḥmed'in tahta oturduğu tarih 1003/1595'tir; bu durumda Zeyrekzāde'nin *Şerhu Dībāce* adlı eserini bu tarihten sonra kaleme almış olması beklenir. Sorun bu tarihten sonra yazılmış bir eserin ilk sayfasına düşülmüş bir kenar notunun niçin Zeyrekzāde'nin bu tarihe kadarki değil de yalnızca 987/1579 yılına kadarki hayat hikayesini ihtiva ediyor olduğudur. Bunun cevabı muhtemelen ilgili kenar notunun "Hayatımızın geri kalan kısmı bazı eserlerimizde kayıtlıdır." şeklindeki son cümlesinde gizlidir. Bu cümle, hayatının bu tarihten sonrası olan birinin kurabileceği bir cümledir ve belli ki Zeyrekzāde burada bu kadarıyla yetinmek istemiştir. Ya da birinci sayfada yer bittiği ve ikinci sayfaya geçmek istemediği için burada sonlandırmıştır. O, hayatı hakkındaki bilgilerin yalnızca bir kısmını burada sunmuş, diğer ayrıntılarına ise muhtemelen başka eserlerinde yer vermiştir. Eserlerinin muhtevası bağlamında alıntıladığımız ve onun hayatından kesitler sunan örnekler, bunu doğrulamaktadır. Bu haliyle onun, yeri geldikçe ve fırsatını buldukça hayatı hakkındaki bilgilere diğer eserlerinde yer verdiği, üstelik bunu bilerek ve isteyerek yaptığı söylenebilir.

Kapsamı küçük ama şimdye kadarki bilgilerimizi tamamlayacak bir kenar notuna bu çerçevede değinmek anlamlıdır. Ebussu'ūd'un tefsirinin dibacesine yazdığı şerhi, Sultan 3. Meḥmed'e ithaf eden Zeyrekzāde, ithaf sırasında aynı zamanda onun babası 3. Murād ve dedesi 2. Selīm'e de övgülerde bulunmaktadır. Onun, Sultan 2. Selīm'e yönelik övgülerin kenarına düştüğü bir not babasıyla ilgili bir ayrıntıyı ihtiva etmektedir. Notta Sultan 2. Selīm'in Kur'ân okuma ve ilk ilim tahsilini babasından gerçekleştirdiğini belirten Zeyrekzāde, bu tahsilin 937 yılının Cemaziyelula'sında (Aralık-Ocak 1530-1531) başladığını, bu tahsile en büyük ve en küçük kardeşlerinin de eşlik ettiğini ve bu tahsilin babasının 947 Cemaziyelula'sında (Eylül-Ekim 1540) vefat etmesine kadar sürdüğünü ifade etmektedir.¹⁴⁸ Daha önceki bilgilerden hareketle en azından iki yıldan fazla bir süre şehzade hocalığı

¹⁴⁸ Zeyrekzāde, *Şerhu Dībāce*, Hacı Mahmud, v.3b.

yaptığını tespit edebildiğimiz Muhyiddin Mehmed Efendi'nin bu görevi ne kadar sürdürdüğü bu bilgi sayesinde netlik kazanmış olmaktadır.

Zeyrekzâde'nin Ebussu'ud'un tefsirinin dibacesine yazdığı şerhin kenarlarına düştüğü iki ayrı not, onun kimlerden tahsil gördüğü konusunda şimdiye kadar bilmediğimiz başka ayrıntılar ihtiva etmektedir. İlk not, ana metinde Ebussu'ud'un meclisine katılıp ondan icazet alma olayını paylaştığı yerin kenarına düşülmüştür ve şu şekildedir:

Bu olay, Edirne ve İstanbul arasında kalan Hayrabolu'daki Vezir-i azam Rüstem Paşa Medresesi'nde müderrislik görevine getirildiğim 971 Şaban'ının dokuzuncu gününde (23 Mart 1564) gerçekleşti. Ben bu günün bir hafta sonrasında oraya ulaştım.¹⁴⁹

Aynı sayfada Merzifonî'nin, kendisine icazet verdiğini belirttiği ifadelerin kenarına düşülmüş ikinci bir notta ise Zeyrekzâde sahip olduğu başka icazet senetleri hakkında şu şekilde bilgiler sunmaktadır:

Bu fakirin bu ikisi [Merzifonî ve Ebussu'ud] dışında başka senetleri de bulunmaktadır. Metni uzatmamak için bunları zikretmedim, yalnızca bu kitabın şerhinin kenarlarındaki notlarda kısa bir şekilde yer vermeyi tercih ettim. Bunların başında tefsir, hadis ve diğer pek çok şer'î, edebî, hikemî ve kelimî ilimlerde, Taşkoprîzâde olarak bilinen şeyhim ve üstadım 'İsâmuddin Ahmed'den olan senetler gelir ki kendisi bu senetleri *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye*'de zaten zikretmiştir. Ayrıca *et-Telviḥ*¹⁵⁰ ve *et-Tefsîr*¹⁵¹ isimli eserleri, üstadım ve şeyhim Molla Mehmed b. 'Abdilvehhâb b. 'Abdikerim'e kazaskerliği sırasında ve bu görevden azli sonrasında okudum. Ondan ayrıca el-Buhârî'nin *Şahîḥ*'ini, fıkihtan *el-Hidâye*'yi ve iki meşhur allamenin¹⁵² şerhleriyle birlikte *Miftâhu'l-'Ulüm*'u, Molla 'Allâme'nin¹⁵³ *Tağyîru't-Tenkih*'ini dinledim. Hocası ona ne öğretmişse o da bize öğretti; ki hocası [Kemâlpaşazâde] Molla Luṭfî'den [ö.900/1495], o da Sinân Paşa [ö.891/1486] ve başkalarından tahsilde bulunmuştur. Nitekim bu bilgiler *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye*'de de kayıtlıdır. Yine *el-Hidâye*'yi Molla Mehmed b. Mehmed el-'Arabî'ye okuduk, ondan ayrıca el-Mulk sûresinin tefsirini ve *et-Telviḥ*'i dinledim. O ise Molla İshâk Çelebi'den ve başkalarından okumuştur. Aynı şekilde

¹⁴⁹ Zeyrekzâde, *Şerḥu Dibâce*, Hacı Mahmud, v.15b.

¹⁵⁰ Et-Teftâzânî'nin Şadruşşerî'a'nın *et-Tavdîḥ* isimli fıkıh usulü eseri üzerine yazdığı şerhtir.

¹⁵¹ Bununla tam olarak hangi eserin kastedildiği belli değildir; bununla birlikte 'Abdulkerimzâde'nin Kâdî el-Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil* adlı tefsiriyle olan meşguliyeti ve bu tefsir üzerine Ta-hâ sûresine kadar bir hâşiye yazmış olması dikkate alındığında (Nev'izâde, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.494) Zeyrekzâde'nin *et-Tefsîr* olarak göndermede bulunduğu eserin *Envâru't-Tenzil* olması muhtemeldir.

¹⁵² Bu iki alim et-Teftâzânî ve el-Curcânî'dir.

¹⁵³ Burada kastedilen kişi Kemâlpaşazâde'dir.

Molla ‘İnāyetullāh Aḥmed’den *Hāşiyetu’l-Maṭla’*¹⁵⁴ okudum, kendisinden tefsir ve hadis dinledim. Yine kendisinden ahlak ilmine dair *el-Emedu’l-Akşā’*’ı okudum. Onun Molla Meḥmed el-Muğaşşî ve başkaları kanalıyla İbn Ḥacer’e kadar uzanan âli bir senedi vardır. El-Fātiḥa sûresini ve *zevāhiraynı* ezberden Molla ‘Alā’eddīn el-Mısrî’ye okudum, kendisinden el-Fātiḥa sûresinin tefsirini, el-Buḥārî’nin *Şaḥīḥ*’ini ve başka eserleri dinledim. Kendisi âli senedlere sahip birisidir; bunlardan biri onun şeyhi ve üstadı olan, *Munyetu’l-Muşallî*’nin şarihi¹⁵⁵ ve fıkha dair *Multekā’l-Ebḥur*’un¹⁵⁶ müellifi, zamanında kurrânın riyasetinin kendisinde olduğu Molla İbrāhīm el-Ḥalebî’den [ö.956/1549] olan kıraat senedidir.¹⁵⁷

Bu notta yer alan bilgiler, bize, Zeyrekzâde’nin kimlerin yanında tahsil gördüğü ve hangi eserleri okuduğu noktasında ilave ayrıntılar sunmakta ve Zeyrekzâde portresini daha da tamamlamaktadır. Taşköprizâde’ye öğrenci oluşu zaten farklı vesilelerle sürekli tekrarladığı bir bilgidir. Nev’îzâde’nin verdiği bilgi dikkate alınırsa bu öğrencilik 966 Muharrem’inde (Ekim-Kasım 1558) başlamıştır;¹⁵⁸ Taşköprizâde 968 Receb’inde (Mart-Nisan 1561) vefat ettiğine göre Zeyrekzâde’nin ona olan öğrenciliği yaklaşık iki buçuk yıl sürmüş olmalıdır. Taşköprizâde bu süre zarfında kendi kabuğuna çekilmiş

¹⁵⁴ Zeyrekzâde’nin *Hāşiyetu’l-Maṭla’* ibaresiyle tam olarak hangi eseri kastettiği belli değildir; bununla birlikte birkaç olası eserden söz etmek mümkündür. İlk akla gelen, Dāvūd el-Kayşerî’nin İbnü’l-‘Arabî’nin *Fuṣūṣu’l-Ḥikem* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Maṭla’u Ḥuṣūṣi’l-Kilem fi Me’āni Fuṣūṣi’l-Ḥikem*’dir. Zeyrekzâde’nin *Hāşiyetu’l-Maṭla’* ifadesiyle, el-Kayşerî’nin eseri üzerine yazılmış bir ḥāşiyeyi mi yoksa onun mukaddimesini mi kastettiği belli değildir. El-Kayşerî’nin bu şerhi üzerine Sünnî coğrafyada herhangi bir ḥāşiyenin kaleme alınmamış olması, sanki ikinci ihtimali doğrular niteliktedir. Ancak belki de bu iki olasılıktan hiçbiri doğru değildir ve Zeyrekzâde gerçekte başka bir eseri kastetmiş de olabilir. *Keşfu’z-Zunūn*’u ve zeylleri tetkik edildiğinde *Maṭla’u Muṭṭali*’ ismini taşıyıp da üzerine ḥāşiyeye yazılmış herhangi bir eser tespit edilememektedir. Bu durumda akla gelen olasılık, söz konusu eserin yazımında bir yanlışlık olup olmama ihtimalidir. Zeyrekzâde’nin gerçekte *Hāşiyetu’l-Meṭālî*’ deme ihtimalini yadsımamak gerekir. Bu esas alındığında buradaki *Meṭālî*’in el-Urmevî’nin *Meṭālî’u’l-Envār*’ı olması yüksek olasıdır. Bu eser üzerine Kuṭbuddīn er-Rāzî *Levāmî’u’l-Esrār* adıyla bir şerh yazmış ve geniş kabul görmüştür. Er-Rāzî’nin şerhi üzerine yazılan ḥāşiyeler içerisinde de en fazla yaygınlık kazanan metin el-Curcānî’nin ḥāşiyesi olmuştur. Zeyrekzâde’nin burada bunu kast ediyor olması kuvvetle muhtemeldir; nitekim kendi otobiyografisini sunduğu pasajda, ilk görev yeri olan Rüstem Paşa Medresesi’nde bu ḥāşiyeyi okuttuğunu, üzerine epeyce zihinsel mesai harcadığını kaydetmektedir.

¹⁵⁵ Bu eser, Sedīduddīn el-Kaşğarî’nin (ö.708/1305) namazla ilgili eseridir; üzerine yazılan şerhler içerisinde ürettiği etki bakımından en kayda değer İbrāhīm el-Ḥalebî’nin şerhidir. El-Ḥalebî önce *Ġunyetu’l-Mutemellî* adı altında bunu kapsamlı bir şekilde şerh etmiş, ardından da bunu özetlemiştir. İki *Ḥalebî Kebir*, ikincisi ise *Ḥalebî Şağir* olarak şöhret kazanmış ve yazıldıkları dönemden itibaren Osmanlı muhitinde ders metni olarak okutulmuştur. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, c.2, ss.1886-1887.

¹⁵⁶ İbrāhīm el-Ḥalebî’nin 923/1517 yılında kaleme aldığı bu eseri, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı coğrafyasında, bilhassa da kaza hukukunda en fazla yaygınlığa sahip eser olmuştur. Ağırlıklı olarak Osmanlı ilim çevrelerinde olmak üzere de üzerine çok sayıda şerh ve ḥāşiyeye kaleme alınmıştır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, c.2, ss.1814-1816.

¹⁵⁷ Zeyrekzâde, *Şerḥu Dībāce*, Hacı Mahmud, v.15b.

¹⁵⁸ Nev’îzâde, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik*, c.2, s.1171.

haldedir; zira 961/1553-1554 yılında gözü görmez olduktan sonra İstanbul kadılığında azledilmiş ve vefatına kadar kendi halinde ilim ve ibadetle meşgul olmuştur.¹⁵⁹

Merzifonî'den tahsil gördüğü de ana metinden hareketle tespit edilebilen bir bilgidir. Şeyhzâde Merzifonî'nin vefat tarihi Zeyrekzâde'nin ilk göreve başladığı tarih olan 971/1564 yılıdır. Zeyrekzâde'nin önce Şeyhzâde Merzifonî'den aldığı, sonrasında Ebussu'ud'un meclisine katılarak muhtemelen tasdik ettirdiği icazetin tarihi de 971/1564 yılıdır. Nitekim bir önceki notta kendisi, bu olayın gerçekleştiği günü aynı zamanda görev tebligatını aldığı gün olarak (9 Şaban 971/23 Mart 1564) kayda geçirmektedir. Bu durumda Şeyhzâde Merzifonî'nin onun İstanbul'dan ayrılması sonrasında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu öğrenciliğin ne zaman başladığı tespit edilemese de vefatından önceki süreçte Merzifonî'nin Büyük Ayasofya ve Fatih camilerinde kürsü vaizliği, yanı sıra tefsir ve hadis tedrisi ile görevli olduğu bilinmektedir.¹⁶⁰ Zeyrekzâde'nin kendisine olan öğrenciliği de muhtemelen bu görevi esnasında vaki olmuştur.

Zeyrekzâde'nin kendisinden tahsil gördüğünü ve icazet aldığını belirttiği diğer isimler Molla Mehmed b. 'Abdilvehhâb b. 'Abdikerim, Molla Mehmed b. Mehmed el-'Arabî, Molla 'İnâyetullâh Aḥmed ve Molla 'Alâ'eddin el-Mısrî'dir. Bu isimlerden ilkinin Nev'îzâde 'Aṭâyî, 'Abdulkerimzâde olarak vermekte; 'Alî b. Bâlî ise herhangi bir künye bilgisi olmadan Molla Mehmed olarak zikretmektedir.¹⁶¹ Zeyrekzâde kendisinden kazaskerliği sırasında, hatta bu görevden azli sonrasında da tahsil gördüğünü ifade etmektedir. Molla Mehmed'in bu göreve getirilmesi 964/1557, bu görevden azledilmesi ise 971/1563 yılında gerçekleşmiştir.¹⁶² Zeyrekzâde'nin kendisine olan öğrenciliği muhtemelen azline yakın bir zamanda başlamış ve azlinden sonra da sürmüştür. İlk görev yeri olan Hayrabolu'ya 9 Şaban 971/23 Mart 1564 tarihinden bir hafta sonra gitmiştir; Molla Mehmed'in azli ile bu tarih

¹⁵⁹ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.265.

¹⁶⁰ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.421.

¹⁶¹ Ali b. Bâlî, *el-İkdu'l-Manzûm*, ss.268-274.

¹⁶² İsrâfîlzâde, Çivîzâde ve Ebussu'ud'un yanında belirli bir süre tahsil görmüşse de Molla Mehmed'in kendisinden asıl istifade ettiği hocası Kemâlpaşazâde olmuştur. Parlak zekası ve elde ettiği ilmi ile döneminde adından söz ettiren biri olmuş, inişli çıkışlı bir görev hayatının sonunda Anadolu Kazaskerliği görevine kadar yükselmiştir. Bu görevinden, devrin vezir-i azamî ile yaşadığı bir anlaşmazlık nedeniyle azledilmiştir. 'Alî b. Bâlî'nin ayrırısına girmese de "İslam dininin korunması" amacına yönelik olarak dolaylı bir şekilde atıfta bulunmasından söz konusu anlaşmazlığın Molla Mehmed'in şer'î konulardaki titizliğinden kaynaklandığı anlaşılabilir. 975/1568 yılında altmış yaşında iken vefat eden Molla Mehmed'in, özellikle Arap dili ve fıkıh alanında otorite sahibi bir kimse olduğu, ayrıca farklı dillerde yazdığı çok sayıda şiirle şöhret bulduğu kaydedilmektedir. Bkz. Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.492.

arasındaki süre yaklaşık beş aydır. Ne zaman başladığını bilmesek de Zeyrekzâde'nin Molla Meḥmed'e beş aydan fazla bir süre öğrencilik yaptığı kesindir.

Zeyrekzâde'nin kendisinden ders gördüğünü kaydettiği bir başka isim 'Arabzâde olarak bilinen Molla Meḥmed b. Meḥmed el-'Arabî'dir.¹⁶³ 'Arabzâde, 969/1561 yılında Mısır kadılığına atanmışken yolculuk sırasında denizde gemisi fırtınaya yakalanmış ve hayatını kaybetmiştir. Nev'îzâde'nin, denizde bu şekilde boğulmasıyla ilgili olarak onun zahir ulemasından olduğu, tarikat şeyhlerine karşı çıkan bir tavır içerisinde bulunduğu, vefatından birkaç gün öncesinde de hal ehli birinin kendisinin ortadan kalkması için dua ettiği duyumunu paylaşması dikkat çekicidir.¹⁶⁴ Nev'îzâde'nin Zeyrekzâde'yi de tarikat erbabına karşı nefret sahibi biri olarak nitelediğini bu vesileyle tekrar hatırlamak gerekir. Zeyrekzâde'nin 'Arabzâde'ye olan öğrenciliğinin Taşköprizâde'nin vefatı sonrasında gerçekleştiği ve en az altı ay sürdüğü öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Zeyrekzâde'nin kendilerinden ders aldığını belirttiği diğer iki isimden Molla 'Inâyetullâh Aḥmed'in kim olduğunu tespit için belki ilave bilgiye ihtiyaç vardır, ancak mevcut durumda bu mümkün olmamıştır. Diğer isim olan 'Alâ'eddin 'Arabî ise İbrâhîm el-Ḥalebî'ye uzun süre talebelik yapmış, onun *Multekâ'l-Ebḥur*'u üzerine bir şerh kaleme almış, 956/1549 yılında el-Ḥalebî'nin vefatı üzerine de Fatih Camii'nde kıraat hocalığı yapmaya başlamıştır. Bu görevi uzunca bir süre devam ettiren 'Arabî, 977/1569-1570 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁵ Zeyrekzâde'nin 'Arabî'ye olan öğrenciliğinin pek uzun süreli olmadığı anlaşılabilir. Molla 'Arabî'nin Fatih Camii'nde görevde bulunduğu sıralarda, Zeyrekzâde'nin bir başka hocası Şeyḫzâde Merzifonî de burada ve Ayasofya'da kürsü vaizliği yapmaktadır. Bu durum, Zeyrekzâde'nin bu iki şahsın yanındaki tahsilinin aynı zamanda ve paralel olarak gerçekleşmiş olabileceğini düşündürmektedir.

3.2. Şerḫ Mesâliki'l-Ḥalâş'taki Kenar Notu

Zeyrekzâde'ye ait kenar notlarından bir başkası, hocası Taşköprizâde'nin *Mesâliki'l-Ḥalâş* adlı risalesi üzerine yazdığı şerhin ilk sayfasında yer

¹⁶³ 'Arabzâde'nin iyi başlayan ve herkesçe takdir gören ilim ve görev hayatı, Ebussu'ud Efendi ile yaşadığı bir gerilim nedeniyle oldukça sancılı geçmiştir. Ebussu'ud'un bir öğrencisini kendisine muid olarak atması neticesinde, Ebussu'ud buna öfkelenmiş ve mutad düzeni bozduğu, edebi terk ettiği gerekçesiyle Sultan Süleymân'a kendisini şikayet etmiştir. 'Arabzâde, görevinden azledilmiş, Sultan'ın huzurunda kendisine dayak atılmış ve şehirden sürülmüştür. Bkz. Ali b. Bâli, *el-İkdu'l-Manzûm*, ss.148-150.

¹⁶⁴ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.303.

¹⁶⁵ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, ss.400-401.

almaktadır; Taşköprizâde'nin bu konuda biri eski diğeri yeni iki risale kaleme aldığını, yeni risaleyi kendisine yazdırdığını, eski risalenin ise muhtevası hakkında kendisine bilgi verdiğini belirttiği cümlelerin kenarındadır. Notta ise bu yazdırma işinin, kendisinin es-Seyyid eş-Şerîf'in hâşiyesi ile birlikte *el-Muṭavvel*'i okuduğu sırada gerçekleştiğini söyler. Ders bu konuya gelince, Taşköprizâde ona *Mesâlikü'l-Ḥalâş* isimli risalesinin muhtevasından bahseder. Bu bahsi *el-Muṭavvel*'den kendisine okuyunca, Taşköprizâde bunların üzerine önemli bazı bilgiler ve detaylar dile getirir. Zeyrekzâde de hocasının dile getirdiği bu ilave bilgileri yazma talebinde bulunur. Bunun üzerine de hocası ona *el-İnşâf* isimli yeni risalesini kaleme aldırır. Zeyrekzâde, hocasının risalenin girişinde “Dostlarımdan biri, risalenin yeniden yazılmasını benden istedi.” şeklindeki sözünün buna bir işaret olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁶

Bu kenar notu kısalığına karşın önemszenmesi gereken bazı ayrıntılar ihtiva etmektedir. Öncelikle not, sanki Zeyrekzâde'nin hocası ile birlikte yaptıkları derse dair bir fotoğraf karesi gibidir. Bu esnada derste Zeyrekzâde'den başka bir öğrencinin bulunup bulunmadığı belli değildir; ancak Taşköprizâde'nin Zeyrekzâde'yi muhatap alarak dersini işlediği anlaşılabilir. Derste ele alınan metin, et-Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel*'idir ve bu metin el-Curcânî'nin hâşiyesi ile birlikte mütalaa edilmektedir. Muhtemelen istiare konusuna gelindiğinde Taşköprizâde, bu konuda daha önceden yazmış olduğu *Mesâlikü'l-Ḥalâş* isimli bir risalesinin muhtevasını Zeyrekzâde'ye özetlemiştir. Bu hususu önemsemek ve üzerinde durmak gerekir; zira genellikle tedris olgusunun müfredat üzerinden şekillendiği ve derslerin metin merkezli olarak belirli bir hocanın nezaretinde yürütüldüğü bilinmektedir. İcazet ise müfredata konu olan bir eserin veya eserlerin mütalaa edilmesi neticesinde elde edilmektedir. Zeyrekzâde'nin notu, tedris olgusunun çok daha fazlasını barındırdığını düşündürmektedir.

Okunan eser, tedris faaliyeti için zamana ve zemine göre değişmeyen bir çerçeve işlevi görmektedir; muhtemelen başka medreselerde de *el-Muṭavvel* veya buna benzer tarzda temel metinler okunmakta, okutulmaktadır. Bunu farklı ve özel kılan ise eserin kimin nezaretinde ve kimlerin katılımıyla okunduğudur. En azından Zeyrekzâde'nin sunduğu bu özel örnek Taşköprizâde'nin daha önceden kendisi tarafından kaleme alınmış bir eseri de dersin konusu kıldığını göstermektedir. Muhtemelen de bunda

¹⁶⁶ Zeyrekzâde, *Şerhu Mesâlikü'l-Ḥalâş*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no.2830, vv.1b-2a.

Zeyrekzâde'nin kendi ilgisi ve talebinin de doğrudan bir etkisi söz konusudur. Ancak her halükarda öğrenci dersin aktif bir katılımcısı, hatta dersin muhtevasının ne istikamette şekilleneceği noktasında önemli bir paydaş konumundadır. Hatta bu durum, hocanın dile getirdiği bazı önemli hususların yeni bir telife dönüşmesinde köprü işlevi de görebilmektedir. Nitekim Taşköprizâde, Zeyrekzâde'nin talebi, belki de ısrarı üzerine şifahi olarak dile getirdiği hususların yazıya geçirilmesine razı olmuş, metni de bizatihi kendisi imla ettirmiştir.

Nottaki ikinci dikkat çeken husus ise aslında metinlerin dibacelerinde yer alan ve içyüzü yazarının zihninde ya da gönlünde gizli olan sır şeklindeki göndermelerin gerçekten bir gerçekliğe sahip olduğudur. Anlaşıldığı kadarıyla Taşköprizâde, bu yeni risalesinin girişinde “Dostlarımdan biri, risalenin yeniden yazılmasını benden istedi.” demek suretiyle eserin ortaya çıkmasına sebep olan kişiyi dolaylı olarak anmıştır. Sadece bu bilgi ile yetinmek durumunda kalsaydık muhtemelen risalenin müsebbibi olan bu şahsın kim olduğunu belki asla tespit edemezdik. Zeyrekzâde'nin bu ifadeyle hocasının kendisini kastettiğini belirtmesi, aslında bir sırrın da ifşa edilmesi anlamına gelmektedir. Bu ifşa elbette Taşköprizâde için bir eksiklik veya fazlalık ifade etmez, ama Zeyrekzâde için çok fazla şey ifade eder. Taşköprizâde gibi birisinin risalesinin müsebbibi olmak, üstelik dolaylı bile olsa risalede buna konu olmak Zeyrekzâde gibi birisi için belki de övgülerin en büyüğüdür; ancak Zeyrekzâde'nin bu övgüyü başkalarıyla da paylaşmak istediği açıktır. Tabi Taşköprizâde'nin “Dostlarımdan biri, risalenin yeniden yazılmasını benden istedi.” şeklindeki ifadesinin muhatabının onun zaviyesinden doğrulanabilmesinin mümkün olmadığını ve gerçekte Zeyrekzâde'den başka birisine göndermede bulunmuş olabileceğini de tümüyle göz ardı etmemek gerekir.

3.3. Bir *Şahîh-i Buḥārî* Nüshasının Kenar Notları

Zahriye sayfasına ve metnin kenarlarına düşülmüş notlardan hareketle Zeyrekzâde tarafından tedris metni olarak kullanıldığını tespit edebildiğimiz bir *Şahîh-i Buḥārî* nüshası Zeyrekzâde ile ilgili ilave otobiyografik bilgiler ihtiva ediyor olması bakımından oldukça önemlidir. Üstelik ilgili nüsha, sadece Zeyrekzâde ile bilgilerimizi genişletmekle kalmamakta yanı sıra 16. yüzyılda yaşamış bir müderrisin bir metni – bu durumda örnek el-Buḥārî'nin *Şahîh*'i gibi önemli bir metin olmakta- ne şekilde ve hangi zaman aralıklarıyla okuttuğuna anlamlı bir örneklem oluşturmaktadır. Esasen Zeyrekzâde, *Şerḥu Dibāce* isimli eserine düştüğü geniş notta, çeşitli vesilelerle el-Buḥārî'nin *Şahîh*'ini okuduğundan ve okuttuğundan söz etmektedir. Söz konusu notta

geçen bilgilere göre o, bu metni ilkin Rodosçuk'taki Vezir Rüstem Medresesi'ndeki görevi esnasında ve üçte birlik bir kısmına denk gelecek şekilde okumuştur. Daha sonra aynı metni yarısına gelinceye kadar 979/1571-72 ile 982/1575 yılları arasındaki yakın dostlukları sırasında Ferhâd Paşa'ya okutmuştur. Üçüncü okuma, 982/1575 yılında İznik'te Sultan Orhan Medresesi'ndeki görevi sırasında gerçekleşmiştir, her ne kadar ayrıntı vermese de buradaki okuma anlaşıldığı kadarıyla baştan sona okumadır. Dördüncü okuma ise 987/1579 yılında başlayan Edirne'deki müderrislik görevi sırasındadır; buradaki okuma için "Baştan sona tamamladım." ifadesi yine tam bir okuma olduğunu ortaya koymaktadır. *Şahîh-i Buḥārî* nüshasına düştüğü notlar, onun ilgili metinle sonraki süreçteki meşguliyetini daha anlamlı ve ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Söz konusu nüsha üzerine muhtemelen ilk not, Edirne'deki görevinin sona ermesinin akabinde düşülmüştür ve şu şekildedir:

Bu aciz kul Meḥmed b. Meḥmed el-Ḥuseynî, İmâm Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî'nin *Şahîh*'ini okumaya, Edirne'de yan yana iki medreseden biri olan eski medresede 987 Cemaziyelahir'inin 15. günü (9 Ağustos 1579) başladı. Bazen kimi eserlerden nakillerde bulunarak, bazen dinleyerek bazen de bazı talebelere nakletmek suretiyle gerçekleştirdiğimiz bu okuma, 993 yılının Safer (Şubat 1585) ayında söz konusu medresede öğrencilerle ve diğer görevlilerle birlikte kılınan ikindi namazı akabinde hitama erdirildi. Bu kez tamamını bitirmek nasip olmadı. Umarım başka kez bunu gerçekleştirebilirim.¹⁶⁷

Bu not, *Şerḥu Dîbâce*'de yer alan ve Edirne'de iken *Şahîh-i Buḥārî* okumasını "Baştan sona tamamladım." şeklindeki ifadeyle mugayir gibi görünmektedir, ama en azından büyük bir kısmının tamamlandığı öngörüsünde bulunmak imkan dahilindedir. Okumanın hitama erdirildiği tarih, aynı zamanda Zeyrekzâde'nin İstanbul'da bulunan Sahn Medreseleri'nden birindeki tedris görevine getirildiği tarihtir; okumanın sonlandırılması görev değişikliğiyle yakından ilişkilidir. Yeni görevi Sahn'daki müderrislik görevidir ve bundan sonraki *Şahîh-i Buḥārî* tedrisini artık yeni bir metin üzerinden gerçekleştirecektir. Nitekim bunun zahriyedeki diğer üç notta dile getirildiği görülebilmektedir:

İmâm Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî'nin *Şahîh*'ini bu nüsha-i şerifeden okumaya 993 Rebiülahir'inin 7'si salı günü (8 Nisan 1585) Sahn Medreseleri'nden birinde başladım. Bu esnada ben Edirne'de bulunan yan yana iki medreseden birinde olan görevimden ayrılıp Sahn'a yeni

¹⁶⁷ Muḥammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şahîh*, Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.1074, v.1a.

gelmiştim. Bu fakir, Meḥmed b. Meḥmed el-Ḥuseynî'dir.¹⁶⁸

El-Kevākibu'd-Derārī ve *Fethu'l-Bārī* gibi şerhlerinde yer alan bilgilerden hareketle, bu kitabın rivayeti ve dirayeti, kapalı olan hususlarının tafsili, kesin olan hususlarının takyidi, çelişik gibi görünen hususlarının tefsiri, problemlili hususlarının tahlili ve ayrıca metnin tespiti, bazen şeyhlerden işitilen bilgilerin bazen de akla gelen bilgilerin hâşiye halinde yazılması suretiyle gerçekleştirildi. Bunu Sahn Medreseleri'nden birinde müderris olan Meḥmed b. Meḥmed el-Ḥuseynî yazdı. Bu ise 993 Safer'inden yirmi gün geçtiğinde (21 Şubat 1585) bu medresedeki tedris görevi bana tevdi edildikten itibaren gerçekleşti.

Kalemlerin dili, bu metnin tashihi ve tahşiyesini tamamladı. Bu kulun lisanı, metnin nakli ve takriri işini kuvvetinin imkan verdiği ve kudretinin yardım ettiği ölçüde, dertlerin arttığı ve üzüntülerin katmerlendiği bir zamanda nihayete erdirebildi. Bu fakir, Sahn'da müderristir ve bu husus 994 yılının Receb'inin sonlarında (Temmuz 1585) gerçekleşmiştir.

Şahîḥ-i Buḥārī nüshasının zahriyesine farklı zamanlarda düşüldüğü anlaşılan bu notlar, Zeyrekzâde'nin Sahn-ı Seman Medreseleri'ndeki müderrislik görevi sürecine dolaylı olarak ışık tutmakta, bu haliyle de onun biyografisinin kısmen eksik olan bir kesitini aydınlatmaktadır. Zeyrekzâde'nin zahriyedeki notlarından hareketle *Şahîḥ-i Buḥārī*'nin tamamını bitirdiği tespitinde bulunmak mümkündür. Bunun başlangıç tarihi 993 Rebiülevvel'inin 7'si (8 Nisan 1585), bitiş tarihi ise 994 Receb'inin sonlarıdır (Temmuz 1585); bu durumda metnin okutulma işinin hicri takvim hesabıyla yaklaşık 16 ay sürdüğü anlaşılabilmektedir. Ancak elimizdeki nüsha, *Şahîḥ-i Buḥārī*'nin ilk cildi konumundadır, ayrıca da sondan eksiktir; bu durumda Zeyrekzâde'nin bitirdiğini kaydettiği nüshanın sadece bu tek ciltten ibaret olup olmadığını tespit edebilmek şimdilik mümkün görünmemektedir. Nüshanın kenarlarında, zahriyedeki notlarda da ifade edildiği üzere, çok sayıda bilgi hâşiye kabilinden kaydedilmiştir. Daha büyük ve koyu hatla yazılmış olanlar nüshanın metnindeki hat ile uyumludur ve müstensih tarafından yazıldığı anlaşılabilmektedir. Ancak küçük ve ince hatla kaleme alınmış notların tamamı Zeyrekzâde'ye aittir. Zeyrekzâde tarafından düşülen notların çoğu, metinde geçen şahıs, bilgi veya

¹⁶⁸ Molla Fenârî'nin (ö.834/1421) *Tefsîru'l-Fâtîḥa* isimli eserinin bir nüshasının zahriyesinde yer alan Zeyrekzâde'ye ait bir istiktâb kaydındaki bilgi, buradaki bilgiyi teyit etmesi bakımından önemlidir. Söz konusu istiktâb kaydında Zeyrekzâde, kendisini Edirne'de yan yana iki medreseden biri olan eski medresede müderris olarak takdim etmekte ve sonrasında 993 (1585) yılında Sahn-ı Seman Medreseleri'nden birine intikal ettiğini belirtmektedir. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Ḥamza el-Fenârî, *Tefsîru'l-Fâtîḥa*, Süleymaniye Kütüphanesi-Amcazade Hüseyin, no.33, v.1a.

problemlerin izah edilmesi amacına matuftur ve el-Buḥārī'nin ilgili metnine yazılan şerhlerden derlenmiş görünmektedir. Bütün bu notlar içerisinde otobiyografik mahiyet arz eden bilgileri tespit edebilmek güç olmakla birlikte, yine de tespit edebildiklerimizden bazılarını burada art arda sıralamak anlamlı olacaktır. Zira bunların çoğu, eserin okunması sürecinde bilhassa belirli bir konu başlığının bitirilmesi esnasında düşünülmüş tarihsel kayıtlardır. Bunlar, metindeki sıra doğrultusunda şu şekildedir:

Bu fakir, Meḥmed b. Meḥmed el-Ḥuseynī der ki bu bâba [İnsanların en alimi kimdir şeklinde sorulduğunda alime uygun düşen şeyin ilmi Allah'a dayandırması babı] 994 Muharrem'inin 5'i çarşamba günü (27 Aralık 1585) başladım, bu aynı zamanda bu yıl zarfında Seman Medreseleri'nden birinde müderris olarak naklettiğim ilk kısım idi.¹⁶⁹

Bu mübarek nüshadan ilim kitabının öğrencilerle birlikte okunması, Sahn Medreseleri'nden birindeki hocalık görevim esnasında 994 senesinin başlangıcı Muharrem ayının 9'unda (31 Aralık 1585) tamamlandı.¹⁷⁰

Ben burada müderris iken Sahn Medreseleri'nden birinde ikinci kez gerçekleşen okuma buraya kadar ulaştı ve bu 994 Muharrem'inin (Ocak 1586) sonunda gerçekleşti. Bu satırları kendi fani eliyle yazan kişi, Zeyrekzâde olarak anılan Meḥmed b. Meḥmed el-Ḥuseynī'dir.¹⁷¹

Ğusl kitabının öğrencilerle birlikte okunması, 994 Safer'inin 10'u gibi (31 Ocak 1586) Sahn Medreseleri'nden birinde tamamlandı.¹⁷²

Ḥayz kitabı, mütalaa ve nakl şeklinde 994 yılının Rebiülevvel ayında perşembe (20 Şubat 1586) günü tamamlandı.¹⁷³

Bu kitabın [Salat] öğrencilerle birlikte okunmasına, Sahn Medreseleri'nden birinde 994 Rebiülevvel'inin 8'i çarşamba günü (27 Şubat 1586) başlandı.¹⁷⁴

Şaḥīḥ'in buraya kadar ki kısmının ikinci kez okunması, 994 Rebiülevvel ayının 21'inde (12 Mart 1586) tamamlandı. Ben, Seman Medreseleri'nden birinde müderris olan aciz kul Meḥmed el-Ḥuseynī'yim.¹⁷⁵

Bu cildin başlangıcından bu sayfaya kadar Meḥmed el-Ḥuseynī tarafından Sahn Medreseleri'nde müderris iken öğrencilerle birlikte

¹⁶⁹ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.54a.

¹⁷⁰ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.60a.

¹⁷¹ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.86a.

¹⁷² el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.106b.

¹⁷³ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.118b.

¹⁷⁴ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.126a.

¹⁷⁵ el-Buḥārī, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*, v.141a.

mütalaası, 994 Rebiülahir'inin ilk onunda (31 Mart 1586) ikinci kez gerçekleşti.¹⁷⁶

Zeyrekzâde tarafından metnin kenarlarına düşülmüş bu notların, nasıl bir sistemle kaydedildiği veya herhangi bir sistem dahilinde kaydedilip edilmediği belli değildir. Zira her kitab veya bâb bitiminde ya da başlangıcında bu türden notlara tesadüf edilememektedir. Fakat neredeyse her notun altına kendi kimliğini ve notu düştüğü tarih ve mekan bilgisini eklemeyi ihmal etmemektedir. Bu haliyle de metinde nerede kalındığının takibi amaçlı pratik bir kayıttan ziyade, daha çok yaptığı işi tarihe geçirme amacına matuf bir yönelimle hareket ettiği düşünülebilmektedir. Notlara yansıyan tarihsel bilgilerde çok sık tekrarlanan bir vurgu dikkatlerden kaçmamaktadır ki bu da *Şaḫîḫ-i Buḫārî*'nin ikinci kez okunduğu yönündeki bilgidir. Bu husus, aynı zamanda zahriyede 993 Rebiülahir'inden (Nisan 1585) 994 Receb'ine (Temmuz 1585) kadarki süreçte ilgili metni okuttuğu yönündeki bilgiyle kenarlara düşülmüş notların niçin birbirini tamamlamadığını da belli ölçüde izah etmektedir. Öyle ki metin kenarlarındaki notlarda, okuma işi için düşülmüş tarihlerin neredeyse tamamı 994/1585-1586 yılındadır. Ancak "ikinci kez" vurgusu metnin zahriyede belirtilen 16 aylık tarihsel kesitte iki kez okutulduğu anlamına gelmektedir. Zeyrekzâde, metin kenarlarındaki yukarıda yer alan notların tamamını da bu ikinci okuma esnasında yazmış olmalıdır.

İlgili metinden buraya taşımak istediğimiz son kenar notu, yukarıdakilerle kıyaslandığında kısmen farklı bir içeriğe sahiptir ve Zeyrekzâde'nin en azından bir günü hakkında anlamlı bir fotoğraf karesi sunmaktadır:

Ne tuhaf bir rastlantıdır ki bu bâbın [Yağmur esnasında namaz ruhsatı babı] mütalaası, beni mescide ve medreseye gitmekten alıkoyan yağmurlu bir güne denk geldi. Bu ise 994 yılının Receb'inin sonlarında (Temmuz 1585) oldu. Ben bu esnada Sahn Medreseleri'nden birinde müderritim ve İstanbul'un Anadolu yakasında ve Boğaz'ın karşı tarafında yer alan ve Kanlıca denen bir köydeydim.¹⁷⁷

Zeyrekzâde'nin bu notu, onun okuduğu/okuttuğu metin ile içinde yaşadığı fizikî gerçeklik arasında bağlantı kurması bakımından oldukça dikkat çekicidir. O, diğer notlarında daha çok şehir ismi üzerinden kendine dair bir konumlandırma yapmaktayken, bu notta Kanlıca ayrıntısına yer vermektedir. Kanlıca'da bulunma gerekçesini tam olarak tespit etmek

¹⁷⁶ el-Buḫārî, *el-Câmi'u's-Şaḫîḫ*, v.170a.

¹⁷⁷ el-Buḫārî, *el-Câmi'u's-Şaḫîḫ*, v.226b.

mümkün gözükmemektedir. Ancak Kanlıca'yı betimlerken bir ayrıntı olarak takdim etmesi, İstanbul'un Avrupa yakasını merkeze alarak bu betimlemeyi gerçekleştirmesi ve bu esnada Sahn-ı Seman'da müderris olduğunu belirtmesi Zeyrekzâde'nin Kanlıca'da bulunuşunun kısa süreli bir ikamet olabileceğini düşündürmektedir. Bunun ise dinlenme amaçlı bir ikamet olması ihtimal dahilindedir. Zira Kanlıca'nın bilhassa Sultan 1. Süleymân döneminden itibaren "Boğaziçi'nin en gözde mesiresi ve sayfiye yeri" olduğu kaydedilmektedir.¹⁷⁸ Nitekim Zeyrekzâde'nin notta belirttiği tarihin miladi olarak yazın en sıcak seyrettiği Temmuz ayına karşılık geliyor olması bunu teyit etmektedir.

3.4. *En-Nevâkıd 'alâ'r-Ravâfıd* İsimli Bir Eserdeki Kenar Notları

Mu'ınuddîn Eşref Mirzâ Maḥdüm el-Ḥuseynî eş-Şîrâzî (ö.995/1587) tarafından kaleme alınmış *en-Nevâkıd 'alâ'r-Ravâfıd* isimli eserin bir nüshası Zeyrekzâde tarafından istinsah edilmiştir ve kendisiyle ilgili kenar notu kabilinden bilgiler ihtiva etmektedir. Mirzâ Maḥdüm'un, eserin dibacesinde verdiği uzunca bilgiden hareketle Şafevîlerin kontrolü altında uzun yıllar kalmış ve sonra Osmanlılara sığınmış bir kimse olduğu ve eserini Sultan 3. Murâd'a ithaf ettiği anlaşılabilir.¹⁷⁹ Şafevîlere yönelik kapsamlı bir reddiye mahiyetindeki eserin, Zeyrekzâde tarafından istinsah edilen nüshasının yazımının tamamlandığı tarih 996 Cemaziyelahir'inin 17'sidir (14 Mayıs 1588). Bu tarihte Bağdat kadılığı görevinde bulunuyor olması, nüsha üzerindeki notları ayrıca önemli kılmaktadır; bu haliyle notların Zeyrekzâde'nin hayatının ilgili görev sırasındaki kesitini belli ölçüde aydınlattığı söylenebilir. Otobiyografik mahiyet arz eden notların çoğu, vikaye ve zahriye sayfalarına düşülmüştür. Bunlar içerisinde zahriyeye kendisi tarafından düşülmüş şu not, belki ilgili notların tamamını onunla ilişkilendirerek okuyabilmemize imkan tanımaktadır:

Dârusselam şehri Bağdat'a, yanı sıra İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib, oğlu Ebü 'Ubeydullâh el-Ḥuseyn, neslinden gelen İmâm Mûsâ ve el-Cevâd ve Ḥâsen el-'Askerî'nin (Allah hepsinden razı olsun) meşhedlerinin ve Ebü Ḥanîfe'nin (Allah ondan razı olsun) meşhedinin bulunduğu bölgelere kadı olarak atandım. Bu görevlendirme, 995 Zilhicce'sinin 21'inde (22 Kasım 1587) gerçekleşti. Ben, 996 Safer'inin 26'sında (26 Ocak 1588) buraya doğru yola koyuldum ve aynı yılın Cemaziyevvel ayının ortalarında (Nisan 1588) şehre ulaştım. Ben kusurlarını itiraf eden ve babası Zeyrek Muḥyiddîn el-Ḥuseynî olan kul Meḥmed b. Meḥmed'im.

¹⁷⁸ M. Tayyib Gökbilgin, "Boğaziçi," *DİA*, c.6, s.258.

¹⁷⁹ Mirzâ Maḥdüm Mu'ınudîn Eşref el-Ḥuseynî, *en-Nevâkıd 'alâ'r-Ravâfıd*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2231, v.1b-6a.

Babam ise es-Seyyid Ḥaṭṭāb el-Baġdādī el-Ḥuseynī'nin evladından biri olan el-Ḥāc el-Faḫīh b. Muḥammed'in oğludur. Allah hepsini baġışlasın.¹⁸⁰

Altında bir öğrencisi tarafından düşölmüş "Bu hat, efendimiz, şeyhimiz ve üstadımız allame Zeyrekzāde olarak bilinen merhum Meḥmed Efendi'ye aittir." şeklinde bir kaydın bulunduġu bu nota yansıyan bilgiler, Zeyrekzāde portresini tamamlayan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Zeyrekzāde, Subaşızāde Meḥmed Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine Baġdat kadılıġına getirilmiştir.¹⁸¹ Görevlendirme yapıldığı sırada yürüttüğü son görevi Sahn Medreseleri'ndeki müderrisliktir. Görevlendirmeyi aldığı tarihten, yolculuġa koyulduğu tarihe kadar geçen süre iki aydan biraz fazladır. Bu süreyi muhtemelen yolculuk için hazırlık yaparak İstanbul'da geçirmiştir. Verdiğı bilgilerden hareketle yolculuğun da yaklaşık iki ay yirmi gün sürdüğü anlaşılabilir. Bu zaman aralığı, İstanbul'dan Baġdat'a yönelik bir yolculuk için uzunca bir süre gibi görünmektedir, ancak günü gününe varıncaya kadar tarihleri belirtmiş olması tereddütü ortadan kaldırmaktadır. Zeyrekzāde'nin Mirzā Maḥdüm'un eserinin yazımını tamamladığı tarih ise Baġdat'a ulaşmasından yaklaşık bir ay sonradır. Mevcut nüshalarından hareketle Mirzā Maḥdüm'un eserini farklı zamanlarda farklı devlet ricaline ithaf ettiği ve eserin dolaşımının İstanbul ve çevresinde olduğu tespit edilebilmektedir.¹⁸² Zeyrekzāde'nin eseri yazabilmek için ya yanında bir nüshasını getirmiş olması ya da bunu Baġdat'ta bulunan bir nüshadan hareketle yazmış olması ihtimal dahilindedir. Mirzā Maḥdüm'un 987/1579

¹⁸⁰ Mirzā Maḥdüm, *en-Nevākıd*, v.1a.

¹⁸¹ Nev'izāde, *Hadā'iku'l-Hakā'ik*, c.1, s.881.

¹⁸² Esasen bu eserin nüshalarının bilhassa dibace kısmı özelinde ciddi ölçüde farklılaştığı görölmektedir; anlaşıldığı kadarıyla Mirzā Maḥdüm eseri çeşitli vesilelerle farklı kişilere ithaf etmiştir. Örneğin Ayasofya 2249'da kayıtlı nüsha Vezir-i azam Koca Sinān Paşa'ya, Esad Efendi 1293'te kayıtlı nüsha ise 3. Murād'ın annesi Nürbānu Sultan'a ithaf edilmiştir. Değişen sadece ithaf edilen isimler değildir, yanı sıra muhtevanın da bu ithafa uygun şekilde yeniden şekillendirildiği görölmektedir. Zeyrekzāde'nin istinsahına esas teşkil eden nüshanın dibacesi ise 3. Murād'a ithaf edilmiştir ve diğer bütün dibacelerden çok daha geniş bir şekilde Mirzā Maḥdüm'un gerek İran gerekse Osmanlı coğrafyasında yaşadıklarını ihtiva etmektedir. Söz konusu eserin farklı nüshalarının dibacelerindeki değişkenlik üzerine müstakil bir çalışma planladığımızı bu vesileyle belirtmek isteriz. Yine bu vesileyle belirtmek isteriz ki *en-Nevākıd* adlı eserinde sunduğu otobiyografik bilgilerden hareketle Mirzā Maḥdüm'un Osmanlı Devleti'ndeki görev hayatını kapsamlı bir şekilde ele alan Ghereghlou, çalışmasında ilgili eserin British Library 7991 numarada kayıtlı tek bir nüshasını kullanmıştır; muhtemelen bu nedenle nüshalardaki değişkenliğin farkına varamamıştır. Halbuki bu değişkenliğin bizatihi kendisi bile onun bürokratik serüveninin perde arkasına ve hatta kendisine ilişkin önemli bilgiler içermektedir. Örneğin Sinān Paşa'ya ithaf edilmiş nüshanın sonunda Mirzā Maḥdüm'un doğrudan Paşa'ya hitaben yazdığı ve bir arzuhal olarak değerlendirilebilecek hususi bir mektubu bulunmaktadır. Mirzā Maḥdüm'la ilgili çalışma için bkz. Kioumars Ghereghlou, "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy," *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 53 (2019), ss.153-194.

yılında bir yıl kadar Bağdat kadılığı yaptığı yönündeki bilgi¹⁸³ dikkate alındığında ikinci ihtimalin çok da uzak olmadığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Nitekim onun asıl nüshasının metninde, eserin yazım tarihi olarak 987 (1579) tarihinin verildiği¹⁸⁴ görülmektedir.

Zeyrekzâde'nin zahriyedeki notunda önemsenmesi gereken bir başka önemli ayrıntı, birkaç kuşaklık bir soy bilgisinin sunulmuş olmasıdır. Babasının Zeyrek Muhyeddin Mehmed el-Huseynî olduğu zaten bildiğimiz bir husustur; ancak dedesinin el-Hâc el-Faḫîh b. Muḫammed olduğu, onun da es-Seyyid Ḥaṭṭâb el-Bağdâdî el-Huseynî'nin oğlu olduğu sadece bu not sayesinde tespit edilebilecek bir bilgidir. Zeyrekzâde'nin vikaye sayfalarından birinde sunduğu ve Ḥaṭṭâb ismi ile başlayan bir şecerenin¹⁸⁵ Ḥaṭṭâb el-Bağdâdî ile bir ilişkisi olmalıdır. Her ne kadar kendisi doğrudan bu yönde bir beyanda bulunmasa da bu ihtimali yadsımamak gerekir. Zeyrekzâde'nin muhtemelen kendi seyyidlik şeceresi hüviyetindeki bu şecerenin hemen altında şu şekilde bir başka şecere yer almaktadır:

Es-Sultân Tâcu'l-‘Ârifîn Ebû'l-Vefâ' es-Seyyid Taḫiyyuddîn b. es-Seyyid Maḫmûd b. es-Seyyid Şerefuddîn b. Munecciḥ b. ‘Alemuddîn b. ‘Abdurrahîm b. Munecciḥ b. Kıvâmuddîn b. Munecciḥ b. Ya‘kûb b. Ğıyâsuddîn b. Zekiyyuddîn Muḫammed b. Muḫammed b. Zeyd b. ‘Alî el-‘Arîdî el-Ekber b. el-Hasen b. el-Huseyn b. Zeyd b. el-İmâm el-Ma‘şûm el-Mazlûm Zeynu'l-‘Âbidîn b. ‘Alî [el-Huseyn] b. el-İmâm ‘Alî el-Murtaḏâ b. Ebî Tâlib.¹⁸⁶

Başında geçen “es-Sultân Tâcu'l-‘Ârifîn Ebû'l-Vefâ” ibaresinden hareketle, ilk tahlilde, şecerenin Vefâ'iyeye tarikatının kurucusu Ebû'l-Vefâ' el-Bağdâdî'ye (ö.501/1107) ait olduğu düşünülebilmektedir. Ancak dikkatle tetkik edildiğinde böyle bir tespitin hem doğruluk hem de yanlışlık ihtiva ettiği söylenebilir. Ebû'l-Vefâ' el-Bağdâdî'nin künyesi Muḫammed b. Muḫammed ‘Arîḏ şeklinde kayıtlıdır; oysaki şecere “es-Seyyid Taḫiyyuddîn b. es-Seyyid Maḫmûd” şeklinde başlamaktadır. Bu yüzden şecerenin doğrudan onun şeceresi olmadığı söylenebilir; bununla birlikte şecerede altı çizili olarak gösterilen kısmın Ebû'l-Vefâ' el-Bağdâdî'ye ait olduğunu belirtmek gerekir. Bu durumda Zeyrekzâde'nin sunduğu şecerenin bütünü, Ebû'l-Vefâ' el-Bağdâdî'nin neslinden gelen birisine ait bir şecere olmalıdır.

¹⁸³ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.1, s.883.

¹⁸⁴ Mirzâ Maḫdûm, *en-Nevâkıd*, v.6a.

¹⁸⁵ Şecere şu şekildedir: “Ḥaṭṭâb b. Ca'fer b. ‘Abdulmuhyî b. eş-Saḫiyy b. Ebî'l-Huseyn b. el-Hasen b. Muḫammed b. Tâlib b. ‘Ammâr b. el-Mufaḏḏal b. Muḫammed b. Aḫmed b. Muḫammed b. ‘Ubeydullâh b. ‘Alî b. ‘Alî b. ‘Ubeydullâh b. ‘Alî b. ‘Ubeydullâh b. el-A'rac b. Huseyn el-Aşğar b. ‘Alî b. Zeynu'l-‘Âbidîn b. Huseyn eş-Şehîd b. ‘Alî b. Ebî Tâlib.” Bkz. Mirzâ Maḫdûm, *en-Nevâkıd*, v.IIIa.

¹⁸⁶ Mirzâ Maḫdûm, *en-Nevâkıd*, v.IVa.

Onun, bu şecereyi kendi eserine niçin not ettiğini tespit edebilmek güçtür. Vefâ'iyye tarikatına mensup olup olmadığı hakkında elimizde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durumda, Bağdat'taki kadılık görevi sırasında Ebû'l-Vefâ'nın neslinden olan ve şecerenin ilk sırasında yer alan es-Seyyid Taqiyyuddîn b. es-Seyyid Maḥmūd'la görüşmüş olabileceğini ve onun şeceresini not etmiş olabileceğini düşünmek imkan dahilindedir. Ne var ki bu ihtimali teyit edebilecek ilave bir veri mevcut bulunmamaktadır.

Vikaye sayfalarında iki ayrı şecere ve bunlardan birinin altına düşülmüş bir not daha söz konusudur. Bunlar Zeyrekzâde'nin daha önce *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'e yazdığı ta'likâtta zikrettiği ve iki meşhede giderek gerçekleştirdiği bir dizi tahkikat neticesinde tespit ettiği Şâh İsmâ'îl'e ait şecerelerdir. Öyle ki *en-Nevâkıd*'in vikaye sayfalarında yer alan bu şecereler ve altına düştüğü fiziksel tasvir, söz konusu ta'likâtta zikrettiği bilgilerle birebir örtüşmektedir. Bu durumda, Zeyrekzâde'nin iki meşhede gerçekleştirdiği ziyaretlerde *en-Nevâkıd* adlı eserin nüshasını yanında götürdüğü ve daha sonra *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'de bütünlüklü olarak sunduğu bilgilerin ilk müsveddelerini *en-Nevâkıd*'in vikaye sayfalarına not ettiği tespitinde bulunmak mümkündür. *en-Nevâkıd*'in ilgili sayfaları, Zeyrekzâde için muhtemelen bir not defteri işlevi görmüştür. Zeyrekzâde, ta'likâtında, bu tahkikat için biri 996 Receb'inde (1588) diğeri de 997 Muharrem'inde (1588) iki ayrı ziyaret gerçekleştirdiği bilgisini paylaşmaktadır. *en-Nevâkıd* adlı eserin istinsahını tamamladığı tarih 996 Cemaziyelahir'inin 17'sidir (14 Mayıs 1588). İki farklı tarihte gerçekleştirdiği tahkikattan ilki aynı yılın Recep ayıdır; bu durumda *en-Nevâkıd*'in yazımını tamamladıktan sonra bir aydan kısa bir süre içerisinde ilk ziyaretini -ve muhtemelen Kerbela'ya yönelik olarak- gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu ziyaret, aynı zamanda Bağdat'a ulaşmasından yaklaşık iki ay sonraya denk gelmektedir. Bağdat'a geldikten hemen sonra *en-Nevâkıd*'ı yazıya geçirmesi, çok geçmeden de Kerbela'ya gidip burada bilhassa Şâh İsmâ'îl'in şeceresi odaklı bir tahkikat yürütmesi, aslında daha önceden planlanmış bir yönelime işaret eder gibidir. Kendisinin de seyid olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda Zeyrekzâde'nin Şâh İsmâ'îl'in nesebini Ehl-i Beyt'e dayandırma girişiminin onu, herkesten belki çok daha fazla rahatsız etmiş olması muhtemeldir. Belki de yine vikaye sayfalarında yer alan ancak ona aidiyetini teyit edebilmenin mümkün olmadığı şu şiirin bu rahatsızlıkla bir ilgisi mevcuttur:

Soyluluk, doğruluğun babalarından bize kalan mirası.
 [Lakin] onların diyarında olup bitenler içimizi acıttı.
 Kötülüğün elebaşları mirasçı olmuşsa eğer,
 Bu soylu nesebin kaybolması, şükre değer.¹⁸⁷

Zeyrekzâde, Mirzâ Maḥdüm'un *en-Nevâkıd* adlı eserini hem istinsah etmiş hem de baştan sona tetkik edip metnin kenarlarına ḥâşiye kabilinden çok sayıda not düşmüştür. Bunu, zahriyeye düştüğü bir not ile de şu şekilde kayda geçirmiştir:

Kitabın muhtevasının çoğunu gözden geçirdim ve aklıma geldiği ya da alimlerden işittiğim hususları, müellifinin haddi aşığı hususlara yönelik bazen bir itiraz bazen de açıklama sadedinde kenarlara ḥâşiye olarak yazdım. Ben o vakit selam şehri Bağdat'tan ve seçkin imamların mübarek meşhedlerinden sorumlu kadı idim. Bu ise 997 Receb'inde (Mayıs-Haziran 1589) gerçekleşti.

Notun altında "Bu kitabın sahibi, öğrencilerin en acizi Meḥmed el-Ḥuseynî'dir." şeklinde, bunun da altında "Kitap sonra 1010 (1601-1602) yılında bana intikal etti. Ben 'Abdullâh'ım." şeklinde iki temellük kaydı bulunmaktadır.¹⁸⁸ Notu düştüğü tarih, eserinin istinsahından yaklaşık bir yıl sonraya denk gelmektedir; muhtemelen bu bir yıllık zaman diliminde o Mirzâ Maḥdüm'un eserini baştan sona tetkik etmiş ve ḥâşiyelerini de bu tetkiklerin neticesinde gerçekleştirmiştir. Ancak notlara yansıyan söylem biçimi tıpkı zahriyeye düştüğü notta olduğu gibi, Zeyrekzâde'nin daha önceki eserlerinden bildiğimiz özgüvenli ve keskin üslubunu örnekler niteliktedir. Gerçekten de kenarlara düştüğü notlarda müellife karşı çıkma kabilinden değerlendirmeler ortaya koyduğu, hatta bazen ince tarizler yöneltmekten ve niyet okumacı tavırlar sergilemekten geri durmadığı görülmektedir. Örneğin *en-Nevâkıd* metninde geçen;

Sâbık vezir Rüstem Paşa'nın hanımı vefat etti (Allah her ikisinden razı olsun) ve 54 yıl boyunca hükümrân olan Şâh'ın [Ṭahmâsb] geride bıraktıklarından çok daha fazla şey geride bıraktı. [Şâh] pintilik raddesinde mala düşkünken, bu hanım her şeyini saçıp savurmaktan (ve

¹⁸⁷ Mirzâ Maḥdüm, *en-Nevâkıd*, v.IIIa

ورثنا المجد عن آباء صدق

اساتنا في ديارهم الصنيعا

إذا النسب المشرفة توارثته

بغاة السوء إذ شكر أن يضيعا

¹⁸⁸ Mirzâ Maḥdüm, *en-Nevâkıd*, v.1a; Eserin yine zahriye sayfasının sağ üst köşesinde iki ayrı temellük kaydı daha söz konusudur: bunlardan biri Ebû Bekr b. Rüstem eş-Şirvânî'ye diğeri de vezir defterdarı olarak kendisini tanımlayan Mîr Meḥmed/Muḥammed b. Ḥuseyn'e aittir. Vikaye sayfasında ise "Ebussu'üd Meḥmed b. 'Oşmân" şeklinde kendisini takdim eden birine ait bir mütalaa kaydı söz konusudur. Bkz. Mirzâ Maḥdüm, *en-Nevâkıd*, v.IVa.

hiye kânet tubezziruh tebzīran) geri durmadı. Yaptığı en anlamlı şeylerden biri büyük bir dağın içinden Arafat'a, oradan da Mekke'ye su getirtmesi idi; öyle ki bu akıllara durgunluk verecek bir işti. Allah onun hasenatını kabul etsin.¹⁸⁹

şeklindeki bir pasajın kenarına Zeyrekzâde'nin düştüğü bir not bu bakımdan dikkat çekicidir. Notta o "Allah müellifi affetsin, Şî'ilik etkisinden kurtulamıyor ve onun [hanımın] hayır yolundaki harcamalarını saçıp savurmak olarak yorumluyor." şeklinde müellifi eleştirmektedir. Bunun üzerine "Böyle bir söz musannif (Allah ondan razı olsun) hakkında, söz söyleyenin meramını anlamak istememekten kaynaklanan bir su-i zandır." şeklinde sonradan düşülmüş bir notta ise bu kez Zeyrekzâde'nin eleştirildiği görülmektedir. Esasen buradaki not ve buna kim tarafından düşüldüğü belli olmayan itiraz notu, Nev'îzâde 'Aţâyî'nin Zeyrekzâde'nin *eş-Şakâ'ik*'e dair zeyli ile ilgili olarak yaptığı "Ekseri şütüm olmağın şöhret bulmamışdır." şeklindeki tespiti¹⁹⁰ de doğrular niteliktedir.

Zeyrekzâde'nin istinsah ettiği metnin bitiminden sonraki vikaye sayfalarında Türkçe iki not söz konusudur. Bunlar, kendisi Bağdat'ta kadılık görevinde iken payitahtta yaşanan hadiselere ilişkindir ve sırasıyla şu şekildedir:

Sene-i 997 Cemaziyelula'nın 18'sinde (4 Nisan 1589) 'asâkir beyninde ihtilâl olup dîvân-ı hümâyuna varup vezîr Beylerbeyi Meḥmed Paşayı katl eylediler. Vezîr-i a'zam Siyâvuş Paşa ve İbrâhîm Paşa ve Ḥarrâc Meḥmed Paşa ma'zûl ve Rumili Kazaskeri Bostân Çelebi oğlu müftî olup ve nice kimesne...¹⁹¹

Beylerbeyi Meḥmed Paşa ve Defterdâr Maḥmûd Çelebi, dîvân-ı âlide katl olunup, vezîr-i a'zam Siyâvuş Paşa ve İbrâhîm Paşa ve Meḥmed Paşa ma'zûl olup yerine sâbıka vezîr-i a'zam Sinân Paşa vezîr-i a'zam oldu. Fî cemâziyelülâ min şuhûr-i sene-i 997.¹⁹²

Bu iki pasajda geçen bilgiler, özde aynı şeye tekabül eden ve tarihe Beylerbeyi Vakası olarak geçen bir olayın sonucunda yaşananlara dair bilgilerdir. Yeniçeriler tarafından başlatılan bir isyan hareketinin neticesinde gelişen bu olay, Sultan 3. Murâd'a yakın isimlerden Beylerbeyi Maḥmûd Paşa'nın ve Defterdar Maḥmûd Efendi'nin öldürülmesiyle sonuçlanmış ve tarihe yeniçerilerin devlet bürokrasisine müdahil oldukları ve netice aldıkları ilk olay olarak geçmiştir. Bundan sonraki süreçte gelişen benzer

¹⁸⁹ Mirzâ Maḥdûm, *en-Nevâkıd*, v.72a.

¹⁹⁰ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, s.1172.

¹⁹¹ Mirzâ Maḥdûm, *en-Nevâkıd*, v.110b.

¹⁹² Mirzâ Maḥdûm, *en-Nevâkıd*, v.111b.

isyanlar, yaklaşık otuz yıl boyunca artarak varlığını sürdürmüş ve nihayetinde Sultan 2. 'Oşmân'ın öldürülmesi olayında doruk noktasına ulaşmıştır.¹⁹³ Olayın yaşandığı tarihte, Zeyrekzâde'nin Bağdat kadılığı görevi devam etmektedir. Bu, burada dünyaya gelen bir çocuğu için zahriye sayfasına düştüğü "İzzetli çocuk 'Alî b. Meḥmed el-Ḥuseynî 997 Receb'inin 12'sinde (27 Mayıs 1589) dünyaya geldi. Ben ise Bağdat'ta ve Meşhede'nin kadıyım."¹⁹⁴ şeklindeki notundan anlaşılabilir. Bundan hareketle de Beylerbeyi Vakası'na dair düşünülen notun ilk tahlilde ona ait olduğu, İstanbul'da olup bitenleri ve sonrasında oluşan bürokratik düzeni belki merak belki de kaygı içinde takip ettiği varsayılabilir. Ne var ki onun tarafından yazılmış diğer bütün notların neredeyse tamamının Arapça oluşu, Türkçe olan bu iki notun ona aidiyetine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir.

3.5. *Şerḥu Dībāce'nin Bir Başka Nüshasındaki Kenar Notları*

Zeyrekzâde'nin *Şerḥu Dībāceti Tefsîri Ebî's-Su'ūd*'unun zahriye sayfasında yer alan, ancak kendisine ait olmayan bazı notlar söz konusudur. Bu notların Zeyrekzâde portresini belki biraz esnetecek, ama kesinlikle tamamlayacak bir muhteva sundukları söylenebilir. İlgili şerhin Reşid Efendi 41 nolu nüshasının zahriyesindeki¹⁹⁵ bu notlar Zeyrekzâde'nin torunları tarafından düşülmüştür ve eserin belki de bir aile yadigarı olarak muhafaza edildiğinin göstergesi konumundadır. Bunlardan ikisi 'Abdurrahmân künyeli isim veya isimler tarafından kaleme alınmıştır. İlki "Bu Zeyrekzâde olarak bilinen merhum dedem Meḥmed Emrullâh el-Ḥuseynî'nin ta'likâtıdır. Bunu 'Abdurrahmân yazdı. Mennân olan [Allah] onu bağışlasın." şeklindedir. Diğer not ise şu şekildedir:

Bu yazı, dedemiz molla Seyyid Meḥmed Emrullâh'ın hattıdır. Allah ona ihsanda bulunsun, onu ve ebeveynini bağışlasın. Ben ise aciz kul, Rabbî'nin afvına ve bağışlamasına muhtaç, Zeyrekzâde olarak anılan ve temiz soyun sabık nakîbi Seyyid 'Abdurrahmân'ım.

İkinci notta göndermede bulunulan ve dedesi Zeyrekzâde Emrullâh Meḥmed'e ait olduğu belirtilen hat, yine zahriyede yer almaktadır ve

Bu dibacenin mukabelesi, zaman elverdiği ölçüde, müellifi olan bu

¹⁹³ Tezcan, bu isyanları sosyo-ekonomik açıdan oldukça kapsamlı bir şekilde tetkik etmiş ve 1580'den itibaren 19. yüzyılın sonuna kadar ki süreci "İkinci Osmanlı İmparatorluğu" olarak kavramsallaştırmıştır. Beylerbeyi Vakası, bu sürecin ilk görünür hale geldiği örnek konumundadır. Bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010), ss.191-192.

¹⁹⁴ Mirzâ Maḥdûm, *en-Nevâkıf*, v.1a.

¹⁹⁵ Zeyrekzâde, *Şerḥu Dībāceti Tefsîri Ebî's-Su'ūd*, Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, no.41, v.1a.

fakirle gerçekleştirildi. Gözden geçirildi, bazı ibareleri kayıt altına alındı. Sorunlu bazı noktaları açıklığa kavuşturuldu.

şeklinde. Zeyrekzâde'nin bu yazısı ile metnin yazısı farklıdır; bu durumda başka birisinin elinden çıkmış bir metnin onun gözetiminde okunduğu söylenebilir. Bu kişinin kimliğini tam olarak tespit etmek mümkün değildir; zira nüsha son dan önemli denebilecek ölçüde eksik olduğundan ferağ kaydı bilgisi ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu yazının hemen sağında yer alan “Zeyrekzâde olarak çağrılan aciz ve asi kul Seyyid Mehmed el-Ḥuseyn” şeklindeki temellük notu tamamlayıcı bir veri olarak değerlendirilebilir. Zira bu nottaki Seyyid Mehmed'in Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed'in oğlu Mehmed Efendi olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda eserin mukabelesini babasıyla birlikte gerçekleştirmiş olduğu düşünülebilir. Nitekim Nev'îzâde'nin verdiği bilgiye bakılırsa Seyyid Mehmed Efendi'nin tahsil hayatı, mülazemetine kadar babasının yanında şekillenmiştir; 1009/1601'de Efdalzade Medresesi'ne müderris olarak atanmasıyla başlayan görev hayatı 1022/1613 yılında getirildiği Bağdat kadılığı ile son bulmuş, aynı yıl içerisinde yaklaşık kırk yaşındayken vefat etmiştir.¹⁹⁶

Yukarıdaki iki ayrı notun tek bir 'Abdurrahmân tarafından mı yoksa iki farklı 'Abdurrahmân tarafından mı düşüldüğü ilk tahlilde tam olarak anlaşılamamaktadır. Şeyhî'nin *Vekâyi'u'l-Fuḍalâ*’ı tetkik edildiğinde bu iki 'Abdurrahmân'ın farklı kişiler olduğu tespit edilebilmektedir. Zeyrekzâde'nin hattına dikkat çeken ve kendisini yedinci nakîbüleşraf olarak niteleyen 'Abdurrahmân, Zeyrekzâde'nin Ahmed isimli oğlundan olma torunudur. Babası Seyyid Ahmed Efendi'nin erken yaşta vefatı üzerine amcası Seyyid Yunus Efendi'nin himayesinde büyümüş ve yetişmiştir. Anadolu ve Rumeli payesiyle nakîbüleşraflık ve Rumeli kazaskerlikleri gibi yüksek rütbeli görevler icra eden 'Abdurrahmân Efendi 1085 Şaban'ında (Ekim-Kasım 1674) vefat etmiştir.¹⁹⁷ 'Abdurrahmân Efendi'nin nakîbüleşraflık görevine getirildiği tarih 1058 Şaban'dır (Ağustos-Eylül 1648),¹⁹⁸ bu görevden azledildiği tarih ise 1066 Cemaziyelahir'idir (Mart-Nisan 1656).¹⁹⁹ 'Abdurrahmân Efendi'nin Seyyid Mehmed 'Aşım isminde bir oğlu bulunmaktadır. Babasının vefatından bir yıl geçmişken 1086/1675'te

¹⁹⁶ Nev'îzâde, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, c.2, s.1447.

¹⁹⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: TYEK Yayınları, 2018), c.2, ss.1081-1082; ayrıca bkz. Şahhâflar Şeyhizâde Ahmed Nazîf Efendi, *Riyâdu'n-Nuḳabâ*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no.4590, v.10a-b.

¹⁹⁸ Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, c.2, s.957.

¹⁹⁹ Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, c.2, s.1468.

taundan vefat eden Meḥmed ‘Āşım,²⁰⁰ aynı zamanda ‘Āşım/‘Āşımī mahlasıyla ismi öne çıkmış bir tezkire yazarı ve divan şairidir.²⁰¹ Seyyid ‘Abdurrahmān Efendi’nin Şāliḥa isminde bir de kızı bulunmaktadır ki bu aynı zamanda eş-Şakā’ik’e sonraki dönemde yazılmış önemli zeylerden birinin yazarı olan ‘Uşşākizāde İbrāhīm Ḥasīb Efendi’nin annesidir.²⁰²

Nakībüleşraf ‘Abdurrahmān Efendi’nin himayesinde büyüdüğü amcası Seyyid Yūnus Efendi de Anadolu ve Rumeli payesiyle nakībüleşraflık görevlerinde bulunmuş ve 1062 Safer’inde (Ocak-Şubat 1652) vefat etmiş bir kimsedir.²⁰³ 1057 Muharrem’inde (Şubat 1647) Ankaravī Seyyid Meḥmed Efendi’nin ölümü üzerine getirildiği nakībüleşraflık görevini, bir yıldan az bir süre sürdürmüş 1057 Zilhicce’sinde (Aralık-Ocak 1647-1648) azledilmiştir.²⁰⁴ Diğer notun sahibi ‘Abdurrahmān ise Zeyrekzāde’nin Seyyid Meḥmed Efendi’den olma torunu olan ve Hışm Efendi olarak bilinen ‘Abdurrahmān Efendi olmalıdır. Kuzeni diğer ‘Abdurrahmān Efendi ile kıyaslandığında ömrü hep tadrisle geçmiş ve bürokratik bir görevde bulunmamıştır. Şeyhī, onun 1115 Ramazan’ında (Ocak-Şubat 1704) vefat ettiğini kaydetmekte ve amcası Seyyid Yūnus Efendi ile babası Seyyid Meḥmed Efendi’nin Edirnekapi’daki Emir Buhari Zaviyesi civarında bulunan kabirlerinin yanına defnedildiğini ifade etmektedir.²⁰⁵ Babası Seyyid Meḥmed Efendi’nin 1022/1613 yılında vefat ettiği dikkate alındığında Hışm ‘Abdurrahmān Efendi’nin ilgili dönemin ortalama yaşının çok üzerinde bir ömür sürdüğü söylenebilir.

Zahriyede yan yana iki ayrı not daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki “Zeyrekzāde olarak anılan fakir kul Muştafā b. Meḥmed el-Ḥuseynī’nin kitaplarındandır.” şeklinde, ikincisi ise “Sonra bu kitab Yüce Allah’a muhtaç, Zeyrekzāde Muştafā b. Meḥmed el-Ḥuseynī’nin mülkiyetine girdi.” seklindedir. Bu iki notu yazanın aynı kişi mi yoksa aynı isme sahip iki farklı kişi mi olduğu tam olarak tespit edilememektedir; fakat yazı karakterinin benzeşmesi nedeniyle aynı kişi tarafından düşüldüğü söylenebilir. Muştafā isimli bu şahsın da Zeyrekzāde’nin Seyyid Meḥmed Efendi üzerinden torunu, yine Hışm Efendi olarak bilinen ‘Abdurrahmān Efendi’nin de kardeşi olduğu

²⁰⁰ Şeyhī, *Vekâyi’u’l-Fuzalâ*, c.2, ss.1100-1101.

²⁰¹ Ali Osman Coşkun, “Seyrekzāde Meḥmed Āşım,” *DİA*, c.37, s.38.

²⁰² Ramazan Ekinci, “Uşşākizāde Ḥasīb Efendi’nin *Zeyl-i Şakā’ik* ile Şeyhī Mehmed Efendi’nin *Vekâyi’ü’l-Fuzalâ*’sının Mukayesesi,” *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 3:5 (2016), s.27.

²⁰³ Şeyhī, *Vekâyi’u’l-Fuzalâ*, c.1, ss.668-669; ayrıca bkz. Saḥḥāflar Şeyḥizāde, *Riyādu’n-Nuḳabā*, v.9a-b.

²⁰⁴ Şeyhī, *Vekâyi’u’l-Fuzalâ*, c.1, s.508.

²⁰⁵ Şeyhī, *Vekâyi’u’l-Fuzalâ*, c.3, s.2344.

söylenbilir.²⁰⁶

Şerhu Dîbāce'nin Reşid Efendi 41 nüshasının zahriyesinde yer alan bütün bu notlar dikkate alındığında Zeyrekzâde'nin Bağdat'ta doğduğu bilgisini *en-Nevâkıd* adlı eserin zahriyesine not ettiği 'Alî isimli oğlunun yanı sıra Aḥmed, Meḥmed ve Yûnus isminde üç oğlu, ikisi 'Abdurrahmân biri de Muştafâ isminde olmak üzere üç torunu olduğu anlaşılabilir. Hepsinin de dedelerinin künyesi olan Zeyrekzâde lakabını büyük bir iftihar vesilesi olarak kullanmaya devam ettikleri, yine dedeleri aracılığıyla kendilerine intikal etmiş olan seyyidlik kimliklerini öne çıkardıkları görülmektedir. Bunda belki ailenin Yûnus Efendi ile birlikte nakîbüleşraflık kurumuyla²⁰⁷ ilişkili hale gelmesinin de bir rolü olduğu düşünülebilir.

3.6. Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir'in Bir Başka Nüshasındaki Şiir

Doğrudan Zeyrekzâde'nin kaleminden çıkıp çıkmadığı belli olmamakla birlikte, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'e yazdığı ta'likâtın bir nüshasının zahriye sayfasında²⁰⁸ ona nispet edilen dört beyitlik Arapça bir şiir yer almaktadır. Kenar notları kapsamındaki kısmı bu şiirin tercümesiyle bitirmek isteriz:

Sakini olduğun bir diyarı ebedi sanma
Onunla boşa gidecek bir tohum satın alma

Sabır denizinin gemisine bin ve koyul yola
Sabırdan bir gemi yap ki ulaştırsın oraya

Denizden gidilecek bir yol tut Allah'ın adıyla
Eğer giderse ki gemi Allah'ın adıyla ve sorunsuzca

O zaman derim ben: Ey soysuzlar çekilin yolumdan!
Rahman'ın takdir ettiği şeylerdir olacak olan²⁰⁹

²⁰⁶ Bu şahısla ilgili olarak herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

²⁰⁷ Bu kurum ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-Eşrafılık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-Eşraf Defterleri," *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2014), ss.213-285.

²⁰⁸ Zeyrekzâde, *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Süleymaniye Kütüphanesi-Mehmed Nuri Efendi, no.182, v.1a.

²⁰⁹

لا تبعن بها حباً يدانيها
فاصنع من الصبر فلماً كي يلاقيها
إذا جرى الفلك بسم الله مجراها
فكل ما قدر الرحمن مفعول

لا تطمنن بدار أنت ساكنها
فاركب سفينة بحر الصبر وقل
فاسلك من البحر بسم الله مجراها
فقلت خلوا سبيلي لا أبأ لكم

Sonuç

Merkezinde Zeyrekzâde'nin yer aldığı bu yazının bizi getirdiği noktadan bakıldığında, sonuç sadesinde birkaç hususu öne çıkarmak mümkündür: İlki, tarih söz konusu olduğunda hiçbir şeyin yalnızca kendisinden ibaret olmadığı; aksine tarihin bir ip çektiğimizde bize onlarca gerçekliği taşıyan örümcek ağlarına benzediğidir. Bu husus, bizi toplumsal gerçekliğin bütünlüğünü dikkate almaya sevk etmektedir. Zira genellikle ayrıntı olarak görülen, bu nedenle de çoğu kez yüz çevrilen imgelerin, çok renkli bir tarihin yalnızca resimsel tonları değil, onun çoğunlukta gerçeklikleri olduğunun altını özellikle çizmek gerekir.²¹⁰ Bu ise her şeyden önce kapsamlı bir bilgi arkeolojisini zorunlu kılmaktadır. Her bilgi kırıntısı, bütüne ulaşmada veya bütüne dair geçici de olsa bir çerçeve oluşturmada anlamlıdır, gereklidir. Esasen bağlamaştırma olgusunun anlamlı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için bu aynı zamanda bir gerekliliktir. Bağlamaştırabilme, bir şahsı, eseri veya olayı daha geniş bir sosyo-kültürel ve düşünsel zeminde görebilme çabasıdır; siyaset, bürokrasi, toplum, din ve düşünce buna imkan veren çeşitli bağlam adacıklarıdır. Bunların birlikteliğini mümkün kılan temel zemin ise sosyal tarihtir. Sosyal tarih; siyasi tarih ile dinî düşünce tarihinin birbirini tamamlayabildiği, birlikte var kılınabilecek ve birliktelikleri üzerinden daha anlamlı örüntüler oluşturulabilecek sağlam bir zemin sunmaktadır. Zeyrekzâde Emrullâh Meḥmed Efendi'yi konu edinen bu yazı, temelde bu zemin üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Zeyrekzâde, kendi dönemindeki belli isimlerle kıyaslandığında belki çok iyi bilinen bir kimse değildir; ama ona dair sosyal tarih merkezli bir tetkik sadece kendisiyle sınırlı tutulamayacak geniş bir muhtevaya kapı aralayabilmiştir. Bu sayede hem onun kendi entelektüel hikayesi hem de içinde bulunduğu Osmanlı ilmiye sınıfının 10./16. yüzyılın özellikle ikinci yarısındaki umumi manzarası hakkında anlamlı değerlendirmelere ulaşılabilmektedir.

İkinci husus, yazma eser kültürümüze ve Osmanlı alimlerinin biyografilerinin inşasında bu kültürden nasıl istifade edeceğimize dairdir. Osmanlı döneminde yaşamış pek çok alim hakkında bildiklerimiz, çoğu kez kısa ve teknik anlatılardan ibarettir. Bunlar, belki hoca-öğrenci ilişkilerini tespit edebilmek açısından anlamlıysa da daha çok alimlerin görev hayatına ilişkin genel ve benzer değerlendirmeler üzerine kuruludur. Alimlerin ilmî müktesabatını bu değerlendirmelerden hareketle tespit edebilmek çoğu kez mümkün olmamaktadır. Oysaki sahip oldukları veya yazdıkları eserlerin

²¹⁰ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yayınları, 1993), c.1, s.130.

metin içine veya dışına düştükleri notlar, onlarla ilgili gerçekliğin daha bütüncül bir şekilde tespit edilebilmesine imkan tanımaktadır. Bunun en önemli zemini ise yazma eserlerdir. Günümüzde artık bir müze objesi gibi koruma altına alınan, dijital imajlarının temin edilmesi neticesinde de fiziki dolaşımdan tamamen çıkan yazma eserler, pek çok nesilden insanın doğrudan veya dolaylı olarak iştirak ettiği tarihsel bir hafızaya ev sahipliği yapmakta ve geleneğe daha geniş bir zaviyeden bakabilme imkanı sunmaktadır.²¹¹ Ferağ, ketebe, nevbet, temellük, vakfiye, mukabele, kıraat, sema ve icazet gibi kayıtlar, yazma eserlerin ana metinden bağımsız müstakil bilgi zeminleridir ve bazen ana metinden çok daha önemli tarihsel bilgiler içerebilmektedir. Bunlar, bu haliyle birer tarih vesikası hüviyetindedir ve ilişkili oldukları şahısların tarihine ayna tutmaktadır. Eserlerin yayımlanmış olması, yazma nüshalarının öneminden bir şey eksiltmemektedir. Çünkü bir eserin yazma nüshalarının her biri değerlidir ve biriciktir; bir eserin herhangi bir nüshasında, zaman zaman tahmin edilenin de ötesinde ayrıntıya tesadüf etmek imkan dahilindedir.²¹² Zeyrekzâde'nin kendi eli altında bulunan eserler bunun kayda değer bir örneği konumundadır.

Üçüncü husus, Taşköprizâde'nin *eş-Şakâ'ik*'inin aslında hem ne kadar büyük bir boşluğu doldurduğu²¹³ hem de kendisinden sonraki sürece ne kadar tesir ettiği gerçeğidir. Bu eser, Osmanlı'ya entelektüel bir hafıza ve belki bir kimlik kazandırmaya aracılık etmiştir. Genel bilgiler üzerine kurulmuş ve pek çok noktada tashihe muhtaç olmasına karşın bu eser, kısa süre içerisinde geniş bir teveccühe konu olmuştur. Üzerine hem tamamlayıcı hem de kaldığı yerden ulemanın hayat hikayelerini sunan çok sayıda zeyl

²¹¹ Bu gerçeğin sıkıca sahiplenildiği ve yazma eserler odaklı kapsamlı bir bilgi arkeolojisi ile temellendirildiği bir çalışma için bkz. Sami Arslan, *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı: Bilgiyi İstinsahlı Çoğaltmak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018).

²¹² 12./18. yüzyıl alimlerinden Veliyyuddîn Cârullah Efendi'nin (ö.1151/1738) kendi mülkiyeti altındaki eserlere düştüğü notlar bu hususun en dikkat çeken örneklerindedir. Bu notlar geçtiğimiz yıllarda Açıl'ın editörlüğünde gerçekleştirilen kapsamlı bir çalışmada farklı zaviyelerden tahlil konusu kılınmış, böylelikle hem Veliyyuddîn Efendi'ye hem de içinde bulunduğu ilmiye sınıfına dair bilgimizi fazlasıyla genişletmiştir. Çalışmanın bilhassa Onuş tarafından kaleme alınan ve çok sayıda müstakil nottan hareketle Veliyyuddîn Efendi'nin biyografisinin inşasına odaklanan yazı, bu noktada ayrıca takdiri hak etmektedir. Bkz. Muhammed Usame Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli," B. Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel Yayınları, 2015) içinde, ss.17-46.

²¹³ Taşköprizâde'nin *eş-Şakâ'ik*'in dibacesindeki "Tarihçiler âlimlerin menkıbelerini derlemiş, ancak hiçbirini bu beldelerin âlimlerinin haberlerini toplamaya ilgi göstermemiştir." şeklindeki tespiti aslında bu noktadaki boşluğu da yansıtır niteliktedir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, s.20.

yazılmıştır.²¹⁴ Bu zeyl faaliyetinin kümülatif olarak en yoğun seyrettiği zaman diliminin ise Taşköprizâde'den hemen sonraki süreç olması aslında Osmanlı tasavvur dünyasının buna yönelik iştahını teyit eder niteliktedir. Ancak Taşköprizâde'nin belki asıl etkisi, otobiyografik anlatılara yönelik özel bir ilgiyi ve yönelişi tetiklemiş olmasıdır. Nitekim bunun da ilk somut örneğini, *eş-Şakâ'ik*'in sonunda kendi entelektüel otobiyografisini sunarak ortaya koymuştur. O burada çocukluğundan itibaren hangi hocaların nezaretinde hangi metinleri, ne zaman ve nerede okuduğuna/okuttuğuna dair oldukça ayrıntılı bilgiler ortaya koymuştur. Taşköprizâde'nin bu haliyle sadece biyografi yazıcılığına değil, aynı zamanda otobiyografi yazıcılığının Osmanlı'daki gelişimine ciddi katkıda bulunduğu kesindir;²¹⁵ öyle ki bu durum kendisinden sonraki süreçte varlığını ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Bunun en dikkat çeken örneklerinden biri, öğrencisi Zeyrekzâde'dir. Zeyrekzâde'nin ele aldığı metinlerin bazen hamışine bazen de satır aralarına düştüğü kendisiyle ilgili sistematik olmayan ya da sistemini henüz bilmediğimiz kimi notlar, hocası Taşköprizâde'ninkine çok benzeyen bir muhteva ortaya koymaktadır. Bu notlar, aynı zamanda hocaları, öğrencileri ve okuduğu/okuttuğu eserler noktasında sadece kendisiyle mukayyet olmayan ve yaşadığı dönemin entelektüel tarihini farklı zaviyelerden görebilmeyi mümkün kılan önemli bilgiler içermektedir.

Dördüncü husus Zeyrekzâde'ye dairdir; hakkındaki belki de tek müstakil biyografik bilgi kaynağımız olan Nev'izâde 'Atâyi'nin takdim ettiği Zeyrekzâde portresi ile yetinmek durumunda kalsak ve ona dair anlam elbisesini bu veriler üzerinden dokumuş olsak, Zeyrekzâde'yi konumlandıracağımız yer muhtemelen sufiler-ulema çekişmesi üzerinden görebildiğimiz dikotomik bir perspektifin ulema tarafı olurdu. Halbuki kendi eserlerine yansıyan muhteva, daha farklı ve esnek değerlendirme çerçevelerine imkan tanıyabilmektedir. Zira Nev'izâde'nin verdiği bilgileri haklı kılan hususlar söz konusu olduğu gibi, nakzeden durumlar da vakidir. Örneğin sufiler-ulema odaklı bir kutuplaşma mantığı üzerinden bakılmış olsa, Zeyrekzâde'nin Birgivi'nin temsil etmiş olduğu ıslahçı çizgiye konumlandırılması muhtemeldir. Ne var ki, dışarıdan bakıldığında sufilerle

²¹⁴ *Eş-Şakâ'ik* üzerine gerçekleştirilen zeyl veya tercüme tarzı faaliyetlerle ilgili olarak bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.2, ss.1057-1058; Ramazan Ekinci, "Giriş," haz. R. Ekinci, *Zeyl-i Şaka'ik: Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2017) içinde, ss.53-83.

²¹⁵ Bu katkının, Osmanlı tedris geleneği bağlamındaki etkisine dair bir tahlil için bakınız. Ayşe Zişan Furat, "XV.-XVI. Yüzyıl Osmanlı Eğitimini Anlamada Bir Kaynak Olarak Taşköprülüzâde'nin *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye'si*," Hidayet Aydar (ed.), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) içinde, ss.269-295.

sorunları olduğu fark edilebilen bir Zeyrekzâde'nin aynı zamanda sufilerle en fazla sorun yaşayan kesimlerle de sorunu olduğu görülebilmektedir. Tersine de aynı şekilde geçerlidir; Zeyrekzâde gerçekten yaşadığı dönemde kültürü belki dine mukaddem kılan ve çoğunlukla da sufilik çatısı altında kendini konumlandıran kesimlerle sorun yaşamış olabilir; ancak bu durum onun kategorik olarak sufiliğe veya sufilere karşı çıktığı anlamına gelmemelidir. Nitekim kendi eserlerinde bunu doğrulayacak önemli veriler söz konusudur. Bu durum Osmanlı ilim geleneğini, tahterevalli türünden kategorik kutuplaşma zeminlerine sıkıştırmadan ele almayı salık vermektedir.

Beşinci husus, dördüncü hususun belirli bir açıdan teyidi mahiyetindedir ve tarihle ilgili araştırmalarda perspektifin çoğaltılmasının ne kadar elzem olduğu hakkındadır. En azından bu yazının sunduğu içerikten hareketle ilmiye sınıfının her hal ve durumda homojen ve standart bir tavır sergilemediği, çeşitli otorite unsurları ve toplumsal ilişki biçimlerine göre değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Benzer bir durum muhtemelen sufiler, bürokratlar hatta yöneticiler için de geçerlidir. Ancak Zeyrekzâde'nin faaliyette bulunduğu zeminin ilmiye sınıfı olması, bu noktaya özel olarak eğilmeyi gerektirmektedir. İlmiye sınıfının kurumsal işleyişinin, Sultan Süleymân döneminde, onun isteği üzerine şeyhülislamlık makamında bulunan Ebussu'ûd Efendi tarafından belirli bir standarda kavuşturulduğu bilinmektedir. Zeyrekzâde'nin kendi hayat hikayesinin de şekillendiği bağlam dikkate alındığında bu işleyişin hala belirli bir patronaj etkisinden kurtulamadığı görülmektedir. Terfiler veya azillerde bu durum kendisini göstermektedir; bundan dolayı ulema sadece sahip olduğu ilmi birikim veya entelektüel donanım ile değil, yanı sıra hatta belki aksine kurduğu/kurabildiği ilişki ağı ve elde edebildiği patronaj üzerinden terfiye imkan bulabilmektedir. Gerek müderrislik gerekse kadılık görevleri kendi içerisinde teorik olarak iyi kademelendirilmiş hiyerarşik bir yapı arz etse de buna yön veren, hatta bazen belki şekillendiren temel saikin kurulan ilişki ve elde edilen patronaj olduğu anlaşılabilir.

Altıncı ve son husus ise bu yazının ortaya çıkmasını mümkün kılan ve yazarlar olarak bizi de içine alan yöntem dairesidir. Yazının odak noktasının belirlenmesinden malzemenin toplanmasına, içerik akışının oluşturulmasından yazıya geçirilmesine kadar deneyimlediğimiz bütün hususların, önceden planlanmış ve belirli bir sonuca odaklanmış bir sürecin neticesi olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Yazı boyunca Zeyrekzâde sonraki aşamaları bilinmeyen bir yolculuğun sadece başlangıç noktası olarak değerlendirilmiş ve yolculuğun başlangıcında sahip olunan Zeyrekzâde

portresi sonraki aşamalara taşınmaya çalışılmamıştır. Aksine onun kim olduğu sorusu, yolculuğun her bir aşamasında yeniden anlam kazanacak şekilde esnek bırakılmıştır. Öyle ki her varılan yerde, peşinde olunan Zeyrekzâde portresini genişletecek yeni bilgilerle karşılaşmıştır. Bu durum, bir taraftan Zeyrekzâde portresinin “çoğunluktaki gerçekliğini” görebilmemizi mümkün kılarken, bir taraftan da tarihsel gerçekliğin yapılan arkeolojiye bağlı olarak nasıl çoğalabilen ve genişleyebilen bir olgu olduğunu deneyimlememize imkan tanımıştır. Bu ise nihayetinde, anlamlı bir tarihsel kurgunun ihtimaliyetlerin elenmesiyle değil, aksine çoğaltılması ve anlamlı örüntüler oluşturulması ile mümkün olabileceği hususunu zihnimizde büyütülmüştür.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Mehmet Kalaycı %50, Muzaffer Tan %50

KAYNAKÇA

- Afyoncu, Erhan. “Semiz Ali Paşa.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.36, ss.495-496.
- Akpınar, Ahmet. “Osmanlı’nın Muhteşem Yüzylında Hukukçu Bir Devlet Adamı: Pervîz Abdullah Efendi Hayatı, İlmî ve Edebî Yönü,” *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10:2 (2015), ss.329-340.
- Ali b. Bâî. *El-İkdu’l-Manzûm fî Zikri Efâzili’r-Rûm*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018; *el-’İkdu’l-Manzûm fî Zikri Efâdili’r-Rûm*. Milli Kütüphane-Adnan Ötügen, no.944.
- Allahverdi, Reyhan Şahin. “Yetim Bir Hanım Sultan: Şehzade Mehmed’in Kızı Hümaşah Sultan’ın Vakıfları,” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2016), ss.1-25.
- Arslan, Sami. *Osmanlı’da Bilginin Dolaşımı: Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak/İznic Medresesi-Süleymaniye Medreseleri Dönemi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Atar, Fahrettin. “Tedbir,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.40, ss.258-259.
- Ateş, Hacer. “Tekirdağ,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.40, ss.359-362.
- Baktır, Mustafa. “El-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.11, ss.458-459.
- Baktır, Mustafa. “İstiskâ,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.23, ss.381-383.
- Birgivi Mehmed Efendi. *İkâzu’n-Nâ’imîn ve İfhâmu’l-Kâşırîn*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.5386, vv.1-5.
- Birgivi Mehmed Efendi. *İnkâzu’l-Hâlikîn*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.5339, vv.130-144.

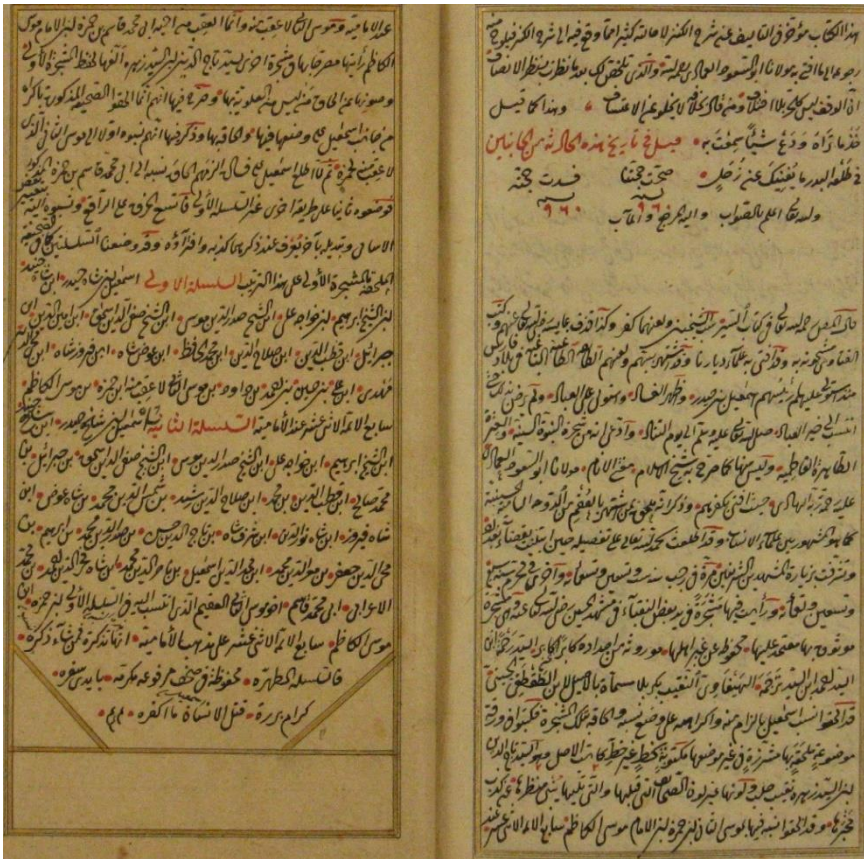
- Bozkurt, Nebi. "Kavuk," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.15, ss.71-72.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Dünyası*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 1993.
- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmā'īl. *El-Cāmi'u's-Şahīh*. Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.1074.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği," *Dinî Araştırmalar* 7:21 (2005), ss.179-196.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Nakîbüleşraf," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.322-324.
- Can, Ulviye Sevde. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Mukaddime Haşiyeciliği –Zeyrekzade Muhammed b. Muhammed'in *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm* Mukaddimesi Haşiyesi Örneği-," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Coşkun, Ali Osman. "Seyrekzâde Meḥmed Âsım," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, s.38.
- Demir, Mahmut. *Hadis ve İdeoloji*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Duman, M. Zeki ve Mustafa Altundağ. "Hurûf-ı Mukattaa," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.18, ss.401-408.
- Dumlu, Emrullah. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu'ud, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 44 (2015), ss.303-337.
- Durmuş, İsmail. "İstînâf," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.23, ss.367-368.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussu'ud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul, 1983.
- Ebü'l-Meyâmîn Muştafâ b. 'Alî. *Risâle fî'l-İsti'âre*. Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicazade, no.675, vv.218-226.
- Ekinci, Mustafa. "Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, 1997.
- Ekinci, Ramazan. "Uşşâkizâde Hasîb Efendi'nin *Zeyl-i Şakâ'ik*'i ile Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*'sının Mukayesesini," *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 3:5 (2016), ss.25-48.
- Ekinci, Ramazan. "Giriş," Haz. R. Ekinci, *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2017.) içinde, ss.25-84.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela (Osmanlı Hakimiyetinin Sonuna Kadar)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:1 (2010), ss.277-320.
- el-Fenârî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza. *Tefsîru'l-Fâtihâ*. Süleymaniye Kütüphanesi-Amcazade Hüseyin, no.33, vv.1a-190b.
- Furat, Ayşe Zişan. "XV.-XVI. Yüzyıl Osmanlı Eğitimini Anlamada Bir Kaynak Olarak Taşköprülüzâde'nin eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniye'si," Hidayet Aydar (ed.), *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) içinde, ss.269-295.

- el-Ğazzî, Necmuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Kevākibu's-Sā'ira bi A'yāni'l-Mi'eti'l-Āşira*. Tah. Ḥalîl Mañşür. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Gel, Mehmet. "Kanûnî Devrinde Vüzerâ Gölgesinde "Vakfa İlave Mülkün Satışı" Üzerine Bir Hukukî Tartışma: "Da'vâ-yı Āsiyâb," *Belleten* 77:280 (2013), ss.927-953.
- Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy," *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 53 (2019), ss.153-194.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Boğaziçi," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.6, s.251-262.
- el-Ḥalebî, İbrâhîm. *Ni'metu'z-Zerî'a fî Nuşrati's-Şerî'a*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2453.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.15, ss.231-232.
- Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-Eşrâfîlık Müessesesi ve Meşîhat Arşivindeki Nakîbü'l-Eşrâf Defterleri," *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2014), ss.213-285.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm el-Mışrî. *El-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no.1550, vv.1-147b.
- İpekten, Haluk. "Atâî, Nev'izâde," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.4, ss.40-42.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadıızadeliler-Halvetiler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amasi ve er-Risaletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri," Ş. Özdemir-A. Gün (ed.), *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017) içinde, c.1, ss.581-591.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. Neşr. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2014.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. "Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik," *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), ss.415-442.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. "16. Yüzyıl Osmanlısında Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzâde Örneği," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54:2 (2020), ss.303-328.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Aḥmed Efendi. *Fetvâ-yı Kemâlpaşazâde Der Hakkı Kızılıbâş*. Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.3548, v.45a-b.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Aḥmed Efendi. *Risâle fî İkfâri'r-Rafaða*. Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.4794, v.43a.
- Kutlu, Sönmez. "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifâtı: Safvetü's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi [Mevlânâ'ya Armağan Sayısı]* 8:20 (2007), ss.21-32.
- Küçükdağ, Yusuf ve Bilal Dedeyev. "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:6 (2009), ss.415-424.
- Mecdi Meḥmed Efendi. *Ḥadâ'iku's-Şaḳâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

- Mirzâ Maḥdûm, Mu'ınuddîn Eşref el-Ḥuseynî. *En-Nevâkıd' alâ'r-Ravâfıd*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2231.
- Müderrişoğlu, Fatih. "Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti'nde Menzil Yerleşimleri," Hasan Celal Güzel ve diğerleri (ed.). *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002) içinde, c.10, ss.920-926.
- Nev'izâde Atâyi. *Hadâ'ıku'l-Hakâ'ık fi Tekmiletî's-Şakâ'ık*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Onuş, Muhammed Usame. "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli," Berat Açıl (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel Yayınları) içinde, 2015, ss.17-46.
- Özcan, Abdülkadir. "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.38, ss.485-486.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.40, ss.299-308.
- Şahḥâflar Şeyḥizâde, Aḥmed Nazîf Efendi. *Riyâdu'n-Nuḡabâ'*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no.4590, vv.1-38.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânikî*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Sunar, Hüseyin Sırrı. "Emrullah Muhammed b. Zeyrek'in Şerhu Mesâliki'l-Halâs fi Mehâliki'l-Havâs Adlı Eserinin Edisyon Kritiği," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2015.
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şeyḥî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ'*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Taşköprizâde, 'İşâmuddîn Aḥmed Efendi. *Eş-Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye*. Milli Kütüphane-Adnan Ötügen, 944; Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no.1613.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. Haz. M. Hekimoğlu. İstanbul; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tatçı, Mustafa ve Cemal Kurnaz. "Şâbân-ı Velî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.38, ss.208-209.
- Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Yakar, Fatih. "Birgivi'nin 'İkazü'n-Nâimin ve İfhâmü'l-Kâsırın' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para ile Kur'an Okumanın Fıkhi Tahlili," Mustafa Bayyigit ve diğerleri (ed.), *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi* (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019) içinde, c.1, ss.219-233.
- Zemaşerî. *El-Keşşâf'an Hakâ'ıki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. Çev. M. Coşkun ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Risâle fi Cevâzi Aḥzi'l-Ucra li Kıra'ati'l-Ḳur'an*. Süleymaniye Kütüphanesi-Kasıdecizade, no.710, vv.10-16; Süleymaniye Kütüphanesi-Serez, no.1559, vv.112-113.

- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Şerhu Dîbâceti Tefsiri Ebî's-Su'ûd*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no.249, vv.1-69; *Şerh 'alâ Ev'âli Tefsiri Ebî's-Su'ûd*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, no.41, vv.1-53.
- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Şerhu Dîbâceti'r-Risâle fî'l-İsti'âre*. Süleymaniye Kütüphanesi-Kasidedicizade, no.675, vv.227-228.
- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Şerhu Mesâliki'l-Ĥalâş fî Mehâliki'l-Ĥavâş*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2979, vv.1-58; Beyazıd Yazma Eser Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no.2830, vv.1-49.
- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Ta'likât li-Keşfi'l-Mevâdî' mine'l-Keşşâf fî Ev'âli Sûreti'l-A'râf*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, no.2951, vv.63-65.
- Zeyrekzâde, Emrullâh Mehmed Efendi. *Ta'likât 'alâ'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Süleymaniye Kütüphanesi-Nafiz Paşa, no.255, vv.1-103; Süleymaniye Kütüphanesi-Mehmed Nuri Efendi, no.182.

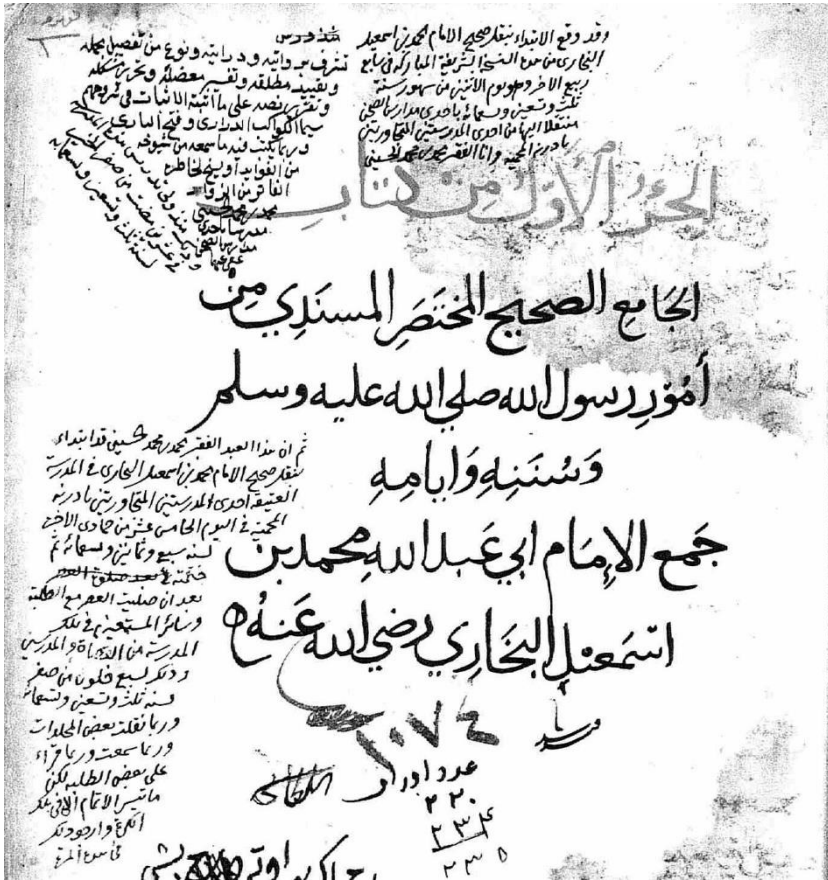
EK-1: *El-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* Nüshasının Hatimesinde Yer Alan Tetkik Notu (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no.1550, vv.149b-150a)



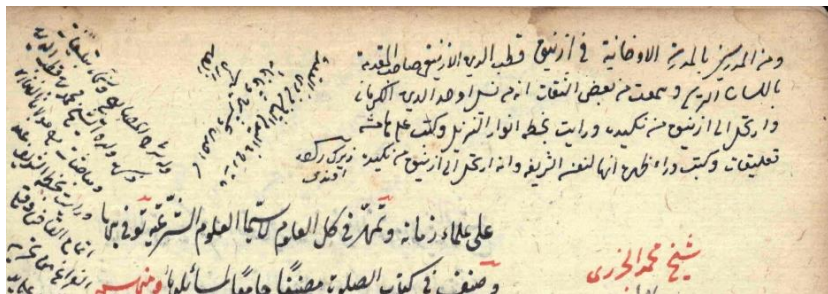
EK-2: Şerhu Dibâceti Tefsiri Ebî's-Su'ûd Nüshasında Yer Alan Kenar Notu (Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no.249, v.1b)



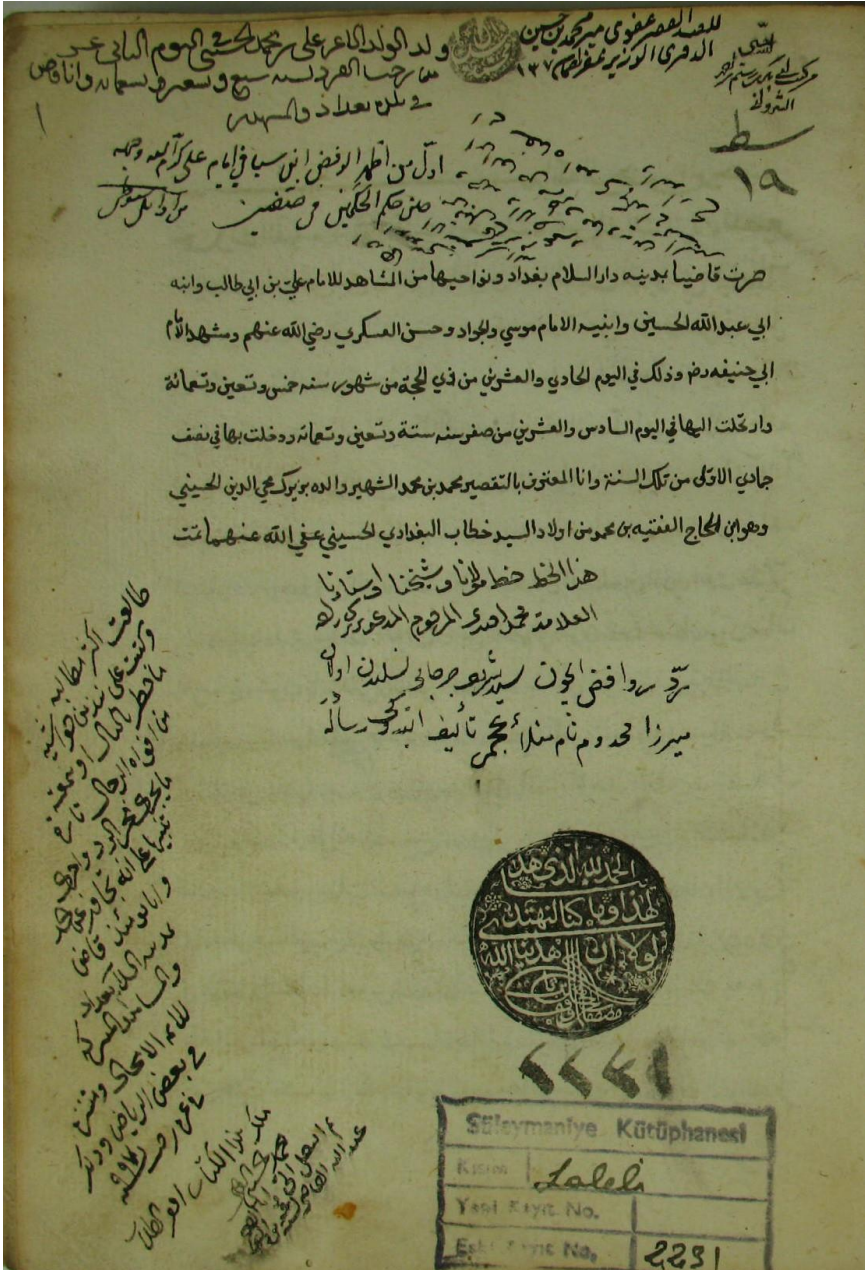
EK-3: *Şahîh-i Buḥārî* Nüshasında Yer alan Kenar Notları (Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.1074, v.1b)



EK-4: *Eş-Şakā'ikü'n-Nu'māniyye* Nüshasında Yer alan Kenar Notu (Milli Kütüphane-Adnan Ötügen, no.944, v.7b)



EK-5: *En-Nevâkıd* Nüshasında Yer alan Kenar Notları (Süleymaniye-Laleli, no.2231, v.1b)





Endülüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve *ed-Durratu'l-Beydâ'* İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi

MEHMET YILDIZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yildizm@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3413-822X>

Öz

İbn Berracân (ö.536/1142) Endülüslü'de yaşamış önemli bir sufidir. İki ayrı tefsiri ve ilahî isimlerin şerhine dair bir eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerinde tasavvufi meselelerin büyük kısmına dair değerlendirmelerini bulmak mümkündür. Bildiğimiz kadarıyla İbn Berracân'ın eserlerine yönelik herhangi bir şerh yapılmamıştır. Bunun tek istisnası 18. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı ulemasından sufi Meşmed Tâhir Lâlezârî'dir (ö.1204/1789). Lâlezârî, İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayette ifade edilen Allah'ın arşına *istivâ'* etmesi meselesinden hareketle yaptığı çıkarımlarını şerh eden *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli bir risale yazmıştır. Lâlezârî, risalesinde ruh ve nefsin cisimdeki mücadelelerinde ruhun cisimde hakim olabilmesi için yapılması gerekenler üzerinde durmaktadır. Biz de makalemizde Lâlezârî'nin bu risalesinin tahlil, tahkik ve tercümesini yaptık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Berracân, Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, Ruh, *İstivâ'*, *Abd-i Kullî*, *İ'tibâr*.

An Ottoman Commentator of the Andalusian Sufi Ibn Barraĵān: Lâlezârî and the Critical Edition and Translation of His Treatise Entitled *al-Durra al-Baydâ'*

Abstract

Ibn Barraĵān (d.536/1142) is an important sufi who lived in al-Andalus. His two different exegesis and an eisegesis of divine names have survived to the present day. It is possible to find his evaluations on tasawwuf in these works. As far as we know, no eisegesis on works of Ibn Barraĵān was made after him, except for Sufi Meşmed Tâhir Lâlezârî (d.1204/1789), one of the Ottoman scholars. Lâlezârî wrote in a treatise named *al-Durra al-Baydâ'*, which eisegetes the inferences that İbn Barraĵān wrote about *istivâ'* expressed in verse 54 of the Surah al-A'râf. In his treatise, Lâlezârî emphasizes what needs to be done for the soul to dominate the body. In the article, we analyzed, investigated, and translated this treatise of Lâlezârî.

Keywords: Sufism, Ibn Barraĵān, Lâlezârî, *al-Durra al-Baydâ'*, Soul, *İstivâ'*, *Abd-i Kullî*, *İ'tibâr*.

Giriş

Tam adı Ebū'l-Ḥakem 'Abdusselām b. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. 'Abdurrahmān el-Laḥmī el-İşbīlī el-İfrīkī olan İbn Berracān'ın hayatı ve ailesi hakkında tabakat kitaplarında detaylı bilgilere yer verilmemektedir.¹ Muhtemelen o, Endülüs'ün İşbiliyye (Sevilla) kentinde doğdu, 536/1142 tarihinde Murābiṭların başkenti olan Merākeş'te vefat etti. Günümüze ulaşan birbirinden farklı iki tefsiri ve ilahî isimlerin şerhine dair bir eseri bulunmaktadır.² Ebū'l-'Alā' 'Affī'nin (ö.1966) Endülüs tasavvufunun geçiş süreci olarak kabul ettiği bir dönemde (450-560/1058-1164) yaşayan İbn Berracān'ın kurduğu sufi mektep de bu dönemin ortalarına denk gelmektedir. Ona göre İbn Berracān ve çağdaşı olan sufilerin tesis ettikleri tasavvufi mektepler İbnu'l-'Arabī'yi (ö.638/1240) ortaya çıkarmıştır.³ Bu sebeple İbn Berracān'ı, Endülüs'te tasavvufun doktrin ve tarihi açısından İbn Meserre'den (ö.319/911) İbnu'l-'Arabī'ye kadar geçen süreçte kurucu vazifesi gören sufilerden biri olarak kabul etmek mümkündür.

İbn Berracān, *Tenbīhu'l-Efhām* isimli tefsirinde, tasavvufi düşüncesini ayetlerin yorumlarında detaylı bir şekilde işlemektedir. O, iki tefsirinde ve ilahî isimlerin şerhine dair yazdığı eserinde tasavvufun hemen hemen bütün konularına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bir Osmanlı alim, kadı ve sufisi olan Mehmed Ṭāhir Lālezārī⁴ de İbn Berracān'ın el-A'rāf suresi 54. ayete yaptığı yorumları şerh etmek üzere *ed-Durratu'l-Beydā'*

¹ Hülya Küçük, "Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam İbn Barrajān (d. 536/1141) and Muhyī l-Dīn al-'Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics, Part 1: İbn Barrajān's Life and Works," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* 163:1 (2013), s.92.

² Bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecān* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), s.39 vd.; Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: İbn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century* (New York: Cambridge University Press, 2017), ss.128 vd.

³ A. E. Affī, *Muhyiddīn İbnu'l-Arabī'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), s.154. Endülüs'te tasavvufun seyrine dair geniş bir değerlendirme için bkz. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'in-Na'leyn: Hal'un-Na'leyn Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), s.35 vd.

⁴ Lālezārī, İstanbul'da doğup büyümüş, İstanbullî nisbesiyle anılmış daha sonraları Kādî Mehmed diye şöhret bulmuştur. Babası Tefsiri Şeyh Ahmed Efendizāde Lālezārī Mehmed Efendi'dir. 30 Muharrem 1204'te (20 Ekim 1789) vefat etmiştir. Eserleri genellikle risale hacminde olan Lālezārī çoğunlukla kelami ve tasavvufi konularda yaptığı şerhlerle tanınmaktadır. Özellikle bu iki ilmî disiplini merkeze alarak yazdığı eserlerle kelami meseleleri tasavvufi bir perspektifle ele almaya çalıştığı görülmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Lālezārī," *DİA*, c.27, ss.89-90; Hakan Kutlu, "Muhammed Ṭāhir b. Muhammed el-Lālezārī'nin 'el-Cevāhiru'l-Kalemiyye fī Testīri Esrārī'n-Nūniyye el-Kelāmiyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018); Zehra Yıldırım, "Mehmed Ṭāhir Lālezārī'nin 'el-Mizānū'l-Mukīm Fī Ma'rifeti'l-Kıstasi'l-Müstakīm' Adlı Kıstāsū'l-Müstakīm Şerhinin Tahkik ve Tahlili" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova, 2019); "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ğazālî Şārihi: Lālezārī ve *Mizanu'l-Mukīm* Adlı Eseri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.371-452.

isimli bir risale yazmıştır. Bu risaleyi bizim açımızdan önemli kılan husus tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Berracân'ın eserleri veya eserlerinin bir bölümü üzerine yapılmış yegane şerh olmasıdır. Endülüs tasavvufunun en önemli simalarından biri olan İbn Berracân'a Osmanlı'da Lâlezârî tarafından bir şerh yapılması dikkat çekici bir husustur.

İbn Berracân'ın günümüze ulaşan üç eserinin Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.⁵ Endülüs'te yetişmiş bir sufünün eserlerinin Anadolu coğrafyasına ulaşmasında iki önemli sebebin etkili olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi İbn Berracân'ın Kudüs'ün hacılardan geri alınacağına dair altmış bir sene öncesinden tefsirinde kapalı ifadelerle bahsetmesidir. Tefsirinde bu şekilde yorumların yer alması ulema arasında şöhret bulmuş, tabakat ve tefsir kitaplarında bu durum İbn Berracân'ın bir kerameti olarak değerlendirilmiştir.⁶ İkinci sebep ise İbnü'l-'Arabî'dir. Zira Endülüs ve Kuzey Afrika'daki tasavvufi mirasın Anadolu topraklarına taşınmasında İbnü'l-'Arabî'nin son derece etkili olduğu görülmektedir.⁷ İbn Berracân'a yapılmış yegane şerh olan *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli risalenin yine İbnü'l-'Arabî etkisiyle yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü risalenin müellifi olan Lâlezârî -aşağıda üzerinde duracağımız gibi- bu risaleyi yazmasında İbn Berracân'ın yorumlarıyla İbnü'l-'Arabî'nin düşünceleri arasında paralellikler kurmaktadır.

Lâlezârî, bu risaleyi telif etme sebebine kısaca değinmektedir. İfadelerinden anlaşılacağı gibi İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayete dair yaptığı değerlendirmeler onun ilgisini çekmiştir. Durumu şu şekilde anlatmaktadır:

'Allâme, muhaqqik, mudaqqik 'Abdusselâm İbn Berracân'ın (*kuddise sirruhu*) tefsirine rastladığımda *tefe''ul* ettim (hayır niyetiyle bir yer açtım) ve açar açmaz el-A'râf suresindeki bir ayete yaptığı tefsiri gördüm.⁸

Bu yorumlar çok dikkatini çekmiş olacak ki o "Büyük müfessirlerden olan İbn Berracân'ın bu ayete yaptığı tefsiri çok değerli buldum."⁹ demektedir. Dolayısıyla Lâlezârî'nin, İbn Berracân'ın tefsirini *tefe''ul* ederek

⁵ Yıldız, *İbn Berrecân*, s.39 vd.

⁶ İbn Berracân'ın *iğbâr-ı gayb* olarak kabul edilen yorumlarının bir değerlendirmesi için bkz. Yıldız, *İbn Berrecân*, s.52 vd.

⁷ Ömer Bozkurt, "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri," *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3:1 (2017), s.62 vd.

⁸ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rühâniyye fî Ma'la'i Envâri'z-Zavâhiri'r-Rayhâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124, v.2a.

⁹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2a.

açtığı yerde geçen yorumlar üzerine bir şerh yazmayı planladığı anlaşılmaktadır.

Bu sözlerinden sonra Lâlezârî, İbn Berracân'ın doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgiler vermektedir. Fakat burada o, birçok tabakat kitabında düşülen hataya düşmektedir. Zira İbn Berracân, aynı ismi taşıyan torunuyla karıştırıldığı için tarihçiler sadece vefatıyla ilgili değil aynı zamanda hayatı ve eserleriyle ilgili de birbirinden farklı bilgiler vermişlerdir.¹⁰ Lâlezârî de İbn Berracân'ı nahiv ve dil alimi olan torunuyla karıştırdığı için Celâluddîn es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) Arap diltçilerine dair tabakatına¹¹ dayanarak onun 537/1142-1143 senesinde doğduğunu, 627/1229-1230 yılında da vefat ettiğini söylemektedir.¹² Fakat Lâlezârî'nin sözlerini şerh ettiği müellif o dönem Murâbîtların başkenti olan Merâkeş'te 536/1142 tarihinde vefat eden sufi, müfessir İbn Berracân'dır. Lâlezârî bu bilgileri verdikten sonra doğrudan İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayete yaptığı yorumların şerhine geçmektedir.

Lâlezârî, İbn Berracân'dan yaptığı kısa alıntılarla şerh yapmıştır. Burada İbn Berracân'ın yorumlarını İbnu'l-'Arabî üzerinden anlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Zira Şâzelî tarikatına mensup bir sufi olan Lâlezârî'nin üzerinde belirgin bir İbnu'l-'Arabî etkisi görülmektedir.¹³ Dolayısıyla onu Şâzelî tarikatına mensup, Ekberî geleneğe bağlı bir sufi olarak konumlandırabiliriz. Bu etkiyi makalemize konu edindiğimiz *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli risalesinde de -aşağıda işleyeceğimiz gibi- açıkça görmek mümkündür. Öncelikli olarak risalesinin ismini İbnu'l-'Arabî'nin aynı ismi taşıyan eserinden aldığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Dahası Lâlezârî, İbn Berracân'ın vefat tarihi hakkında yanlış malumata sahip olduğu için muhtemelen onu İbnu'l-'Arabî'den etkilenmiş bir sufi olarak kabul etmektedir. Zira risalesinin bir yerinde "İbn Berracân'ın 'insanın aklının, ilminin olgunluğu ve sıfatlarının çokluğu' sözünde İbnu'l-'Arabî'nin *et-Tedbirātu'l-İlâhiyye* isimli eserine bir işaret vardır." demektedir.¹⁵ Bu söz, İbn Berracân'ın

¹⁰ Hamza Küçük, "İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1997), s.13.

¹¹ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuḥât*, tah. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), c.2, s.95.

¹² Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2a.

¹³ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Tasṭiri Esrâri'n-Nübiyyeti'l-Kelâmiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.142, v.39; Yıldırım, "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Gazâlî Şârihi: Lâlezârî ve *Mizanu'l-Muḥîm* Adlı Eseri," s.373.

¹⁴ Bkz. Muḥyiddîn Ebü Bekr Muḥammed b. 'Alî İbnu'l-'Arabî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, tah. Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azeb (Kahire: Mektebetu Medbüli, 1993).

¹⁵ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2b.

İbnu'l-‘Arabî’den etkilendiği şeklinde bir kanaate sahip olduğu izlenimi vermektedir. Halbuki yukarıda vefat tarihine dair verdiğimiz bilgilerde görüleceği gibi İbn Berracân, İbnu'l-‘Arabî’den yaklaşık bir asır önce vefat etmiştir. Lâlezârî'nin risalesinde faydalandığı diğer müellifleri el-Ğazâlî, Râğıb el-İşfahânî (ö.5./11. yüzyılın ilk çeyreği), *hılâf* ilminin kurucusu kabul edilen Hanefî fakihî Ebü Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) ile mütekaddimin devri Eş‘arî kelamcısı ve Şâfi‘î fakihî Ebü ‘Abdullâh el-Ħalîmî (ö.403/1012) şeklinde sıralamak mümkündür.

1. Risalenin Muhtevası

Lâlezârî, İbn Berracân'ın *istivâ*' ile ilgili düşüncelerinden hareketle ruhun beden üzerindeki hakimiyetini açıklamaya çalışmaktadır. Ruhun sonradan yaratılmış bir varlık olmasına rağmen bir mekanda bulunmadığını (*taĥayyuz*), bedenle olan bağının beyin, kalb ve karaciğerde bulunan cismani kuvvetler vasıtasıyla meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre ara varlık konumundaki bu kuvvetlerin hem cismani hem de ruhani yönleri bulunmaktadır. Bu kuvvetler, cismani yönleriyle bedene, *latîf* olmaları hasebiyle de ruha uyum gösterirler. O, ruhla beden bağlantısını sağlayan bu kuvvetleri "*latîf* cisimler" olarak adlandırmaktadır. Ruhun tam manasıyla bedene hakimiyet kurabilmesi için kulun kamil akıl, kamil ilim ve yetkin sıfatlara sahip olması gerekmektedir.¹⁶ Risalede, insanın nasıl yetkin, olgun, kamil bir kul olacağı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumuna nasıl geleceği gibi hususlar işlenmektedir. Lâlezârî, *istivâ*'ı insanın manevi yetkinlik ve kemal kazanması, *mustevîyi* ise tüm yetkinlikleri kendinde toplayan kamil bir mümin olarak değerlendirmektedir.

Lâlezârî, İbnu'l-‘Arabî’yi referans göstererek¹⁷ ruhu, saray hükmünde olan bedende yönetici konumunda bulunan bir *latîfe* olarak kabul etmektedir. Ruh, veziri olan akıl, kadısı olan adalet ve diğer donanımlarıyla beraber beden ülkesini yönetmektedir. Beden ülkesinde sürekli düşmanca tavır içerisinde bulunan nefis adında bir hükümdar bulunmaktadır. Ruh ve tebası gerekli önlemleri almadıklarında nefis, heva ile sürekli bu beden ülkesini, gemisini batırmak isteyecektir. Lâlezârî, İbn Berracân'dan hareketle ruhun beden ülkesini koruyabilmesi için birtakım donanımlara sahip olması gerektiğini söylemektedir. Bu donanımlar akıl, ilim ve ruhu ayakta tutacak yetkin özelliklerdir. Ruh bu donanımlara sahip olmadığına

¹⁶ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.2b.

¹⁷ Muhyiddîn İbnu'l-‘Arabî, *et-Tedbirātu'l-İlâhîyye fî İşlâhi Memleketi'l-İnsâniyye*, tah. Ħasen ‘Âşî (Beyrut: Dâru'l-Menâl, 1993), s.95 vd.

beden, nefis hükümdarının istilasına uğrar. Bu durumda cisimde hakim unsur nefis olur.¹⁸ Lâlezârî'nin İbnu'l-'Arabî referansı ile değerlendirilmelerini dünyevi siyasetle bağdaştırarak yaptığı açıktır. Zira İbnu'l-'Arabî *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık mevkiinde bulunan "halife"ye nasihat ederken, diğer taraftan tasavvufi manada Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insan-ı kamili göz önünde bulundurmaktadır. Onun nazarında "büyük alem"de olan her şey "küçük alem" denilen insanda mevcuttur. Dolayısıyla İbnu'l-'Arabî'nin "halife"ye olan nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil aynı zamanda insan-ı kamile veya kendi beden ülkesinde halife, hükümdar olmak isteyen herkesedir.¹⁹

Lâlezârî ruh, akıl ve kalbin haddizatında tek bir şey olduğunu, bu şekilde isimlendirilmelerinin sebebinin bu şeyin farklı hususiyetlerinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre bu şey *laţîf* olması ve madde olmaması yönüyle ruh, idrak eden yönüyle akıl, itikadın ve düşüncelerin yeri olması yönüyle de kalptir.²⁰ Lâlezârî bu yaklaşımıyla "Ruh, beden ülkesinde halife konumunda olduğuna göre ruhun üzerine oturup bedeni yönettiği, yönetim koltuğu hangi azadır?" gibi akla gelebilecek bir soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Bu soruya İbn Berracân'dan hareketle ruhun bedendeki yönetim koltuğunun ('*arş*) beyin (dimağ) olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Nasıl ki ilahî emirler önce arştan semalara sonra oradan yere iniyorsa ruhun emirleri de önce dimağa sonra oradan da beden ülkesine iner.²¹ Ruhun *istivâ'* ettiği ikinci organ kalbdir. Fakat ruhun bu *istivâ'* kalb ve dimağa mekansal bir yerleşme veya *hulûl* etme şeklinde değildir. Bilakis ruhun *istivâ'*, kalbde ve dimağda bulunan aracı kuvvetlerle meydana gelir.²² Bu şekilde bir hiyerarşi ve düzen içinde ruh beden ülkesini yönetir.

Lâlezârî, Allah Teâlâ'nın arşına *istivâ'* etmesinin zaman ve mekan yönünü risalesinde tartışmaktadır. O, burada Allah'ın *kıdem* sıfatından hareketle konuyu açıklamaktadır. Buna göre Allah ezelde takdir ettiklerini yaratmak üzere arşına *istivâ'* etti. Burada Allah'ın arşa *istivâ'* meydana geldiğinde ezelde takdir ettikleriyle yarattığı alem arasında bir öncelik-sonralık söz konusu olmaktadır. Lâlezârî, bu öncelik ve sonralığın zamansal

¹⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, vv.3a-3b.

¹⁹ Mustafa Tahralı, "Tedbirât-ı İlâhiyye Hakkında," İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye: Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) içinde, s.xxvi.

²⁰ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.3b.

²¹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, vv.3b-4a.

²² Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.5a.

olmadığını, ontolojik bir mahiyete sahip olduğunu söylemektedir. O, kelim alimlerinin görüşlerine uygun bir şekilde İslam filozoflarının alemin *kıdemine* kail olmalarını²³ reddederek alemin *hâdis* olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın takdiri ile yaratması arasındaki öncelik-sonralığın zamansal olmayıp ontolojik olması zamanı yaratması ile ilgilidir. Zira zaman, Allah'ın iradesine müteallik bir varlıktır. Ezeli iradeye müteallik olan her şeyde olduğu gibi zaman da yaratılmıştır. Zaman yaratılmaya mahal olduğu gibi mekan da yaratılmaya mahaldir. Zaman da mekan da sonradan yaratıldığı halde onları yaratan ezeli irade zaman, mekan veya herhangi bir kayıtla sınırlı olmaktan münezzehtir. Fakat insan zihni bunu anlamakta zorlanmaktadır.²⁴

Lâlezârî'nin üzerinde durduğu hususlardan biri de *mâ'iyet* (Allah'ın kulu ile kulun Allah ile olan yakınlığı ve beraberliği) meselesidir. O, Allah'ın her şeyle beraber olmasının ne manaya geldiği hususunu irdelemektedir. Lâlezârî, Allah Teâlâ'nın her şeyle beraber olduğunu söylemenin her şeyin O'nunla olduğu manasına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Zira kulun Allah'a olan yakınlığı ve O'nunla olan beraberliği kendinden kaynaklanan bir durum değildir. Burada bir izafet-nisbet ilişkisi söz konusudur. Kulun Allah'a olan yakınlığı Allah'ın onu kendisine yakınlaştırmasıyla mümkün olabilmektedir. Kainatta var olan her şeyin durumu da böyledir. Var olan her şeyin hem yakınlığı, hem beraberliği hem de varlığı nisbi ve izafidir. Varlık, Allah'a nisbetle gölge bir varlığa sahiptir. Bu sebeple alemde var olan her şey Allah'a nisbetle gölge bir varlığa sahipken kendi zatı itibarıyla ezeli ve ebedi olarak yok hükmündedir. Varlıktaki şeylerin Allah'ın zâtıyla var oldukları düşünüldüğünde gerçek manada var olanın sadece Allah'ın zâtının olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁵ Dolayısıyla kulun Allah'a yakın olduğunu söylemek bu zaviyeden değerlendirildiğinde bir problem oluşturmamaktadır.

Lâlezârî'nin şerhine baktığımızda eserin İbn Berracân'ın kullandığı bazı temel kavramlar üzerinden inşa edildiğini görmekteyiz. Bu kavramlar İbn

²³ İslam filozoflarının tesiriyle *kıdem*; *zamâni*, *ıdafi* ve *zâti* olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. Buna göre var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "*kıdem-i zamâni* ile *kadim*", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başka varlıklara nisbeten daha eski olana "*kıdem-i idafi* ile *kadim*", *kıdem* sıfatı kendinde mevcut olana "*zâtında kadim*" denilmiştir. Allah'ın zâtında *kadim* olduğunu kabul eden İslam filozoflarına göre alem *kıdem-i zamâni* ile *kadim* bir varlıktır. Kelam uleması ise bu görüşü ısrarla reddederek alemin *hâdis* olduğunu söylemektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem", *DİA*, c.25, s.395.

²⁴ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.5b.

²⁵ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, vv.10a-10b.

Berracân'ın eserlerinde sıklıkla kullanılmakta ve düşüncesinin önemli köşe taşlarını oluşturmaktadır. Binaenaleyh şerhte işlenen bu kavramların İbn Berracân'ın eserlerinde nasıl yer aldığına kısaca değinmek istiyoruz.

1.1. *İstivâ*'/*Mustevî*

Risalenin temel kurgusu bu kavram üzerinden yapılmaktadır. Lâlezârî, İbn Berracân'ın *istivâ*' konusuyla ilgili olarak zikrettiği ayetleri merkeze alarak bu konuyu işlemeye çalışmaktadır. İbn Berracân'ın *istivâ*' konusunu işlediği el-A'râf suresi 54. ayetteki açıklamalarına baktığımızda Raḥmân'ın *istivâ*'ı ile kulun *istivâ*'ını karşılaştırdığını görüyoruz. Ona göre nasıl ki Allah Teâlâ kendi arşına *istivâ*' ediyorsa aynı şekilde kul da kendi arşına *istivâ*' edebilir. Kuldaki *istivâ*'ın gerçekleşebilmesi için kulun birtakım özelliklere sahip olması gerekir. İbn Berracân'a göre bu özellikler olgun akıl, olgun ilim ve insanı yetkinleştirecek manevi sıfatlardır.²⁶ İbn Berracân açısından bu temel özelliklerin ayetlerde delilleri bulunmaktadır. Buna göre yetkin kulun aklının kemaline "Musa yetişip olgunlaşınca (*istevâ*) ona hikmet ve ilim verdik."²⁷ ayeti, ilminin kemaline "Ve Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin!' dedi."²⁸ ayeti ve sıfatlarının çokluğuna (*teveffuru's-şifât*) "Onun şeklini tamamladığımda ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın"²⁹ ayeti delalet etmektedir.³⁰ İbn Berracân "sıfatların çokluğu"ndan kamil kulun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu düşüncesiyle, ilahî sıfatları üzerinde taşımasını kastetmektedir.

İbn Berracân, *istivâ*' kavramından neyi kastettiğine dair bazı açıklamalar yapmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ'nın arşa *istivâ*' etmesi O'nun önceden belirlediği kader üzerine varlığı tamamlaması, var olmasını dilediği şeyleri kemal, tamam ve adalet üzerine yaratmasıdır. Allah'ın yaratmasında bir eksikliğin olmaması O'nun *istivâ*'ı ile *istivâ*' ise adalet ve tesviye ile alakalıdır.³¹ Tesviyeden kastı yaratma, adaletten kastı ise Allah'ın hükmü altında bulunan her şeye hakkını vermesidir. Yani *mustevî* olan Allah Teâlâ, yarattığı her bir varlığa hak ettiğini verir, hükmünü onlar üzerinde

²⁶ 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebburi'l-Kitâbi'l-Ḥakîm ve Ta'arrufu'l-Âyâtî ve'n-Nebei'l-'Azîm*, tah. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2013), c.2, s.330.

²⁷ 28/el-Ḳaşâş:14.

²⁸ 2/el-Bakâra:31.

²⁹ 15/el-Ḥicr:29.

³⁰ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.330.

³¹ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.328; İbn Berracân, *Şerḥu Esmâ'illâhi'l-Ḥusnâ*, tah. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2010), c.1, s.391.

onların hak edeceği şekilde icra eder ve varlığı yönetir. İbn Berracân'ın *istivâ*'ı yaratma ile irtibatlandırıp bu yaratmanın ikmal, itmam ve adaletle alakalı olduğunu söylemesinin, onun yaratmaya esas teşkil eden *el-hakku'l-mahlûku bih* nazariyesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre Allah'ın her şeyi '*adl* ile yaratması *hak* ile yaratması manasına gelmektedir.³² Dolayısıyla *istivâ*' onun açısından bir şeyi eksiksiz bir şekilde, olması gerektiği gibi yaratmak, yönetmek manasına gelmektedir. *İstivâ*' zaruri olarak *istivâ*' edenin azametine, eksiksizliğine delalet etmektedir.³³ Binaenaleyh İbn Berracân, kamil kulda bulunan ruhun bedene olan hakimiyetini bu kavramla anlatmakta, ruhun bedene hakimiyeti için onun birtakım sıfatlara sahip olması gerektiğini söylemektedir. Bu özellikler de kamil akıl, kamil ilim ve ruhun bedene hakim olmasına vesile olacak yetkin sıfatlardır.

1.2. Ruh/Akıl/Kalb

İbn Berracân insanın temel yetilerinden olan ruh, akıl ve kalb hakkında detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. O ruhu şu şekilde tarif etmektedir: "Ruh, Allah'ın sıfatlarıyla mevsuf, isim ve fiilleriyle bilinen, nefsiyle kaim bir cevher, zâtıyla kaim bir mana olan batını sırdır."³⁴ Ruh, bu yönüyle aklın kendisini idrak etmede yetersiz kaldığı, ilmin çok cüz'i olarak ihata edebildiği bir yapıdadır. Allah Teâlâ, bu dünyada ruha imanı kendi varlığına bir delil, marifeti yoluyla kendisine ulaşılmasına ve kendisine imana bir vesile kılmıştır. İbn Berracân, ruha yüklediği bu mana çerçevesinde ruhun Allah'ın nurundan bir nur olduğunu söylemektedir.³⁵ O, ruhun mahluk olduğunu söylemektedir. Ruhun mahluk olduğuna delil ise mahluk olan bir varlığın yani cesedin içine girmesidir.³⁶ Diğer taraftan İbn Berracân, Allah Teâlâ'nın akla çok değer verdiğini söylemektedir. Ona göre aklın değerli olmasının birtakım sebepleri bulunmaktadır. Zira akıl ilim, zikir vb. vasıtalarla elde ettiği şeyleri muhafaza eder, insanı kötü, çirkin, rezil işlere düşmekten alıkoyar.³⁷ Onun dikkat çektiği hususlardan biri değerli olan aklın iman nuruyla temizlenmiş akıl olduğudur. O, imanın temizlediği, yakînin nurlandırdığı akla '*akl-ı evvel* demektir. Bu akla sahip olan kişi kendi iç alemini aydınlatır, istediği her şeye vâkıf olabilir.³⁸ İbn Berracân,

³² Yıldız, *İbn Berrecân*, s.100.

³³ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.329-30.

³⁴ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁵ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁶ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁷ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.242.

³⁸ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.108.

temel insani yetilerden olan kalbin *muḍğadan* farklı olduğunu ifade etmektedir. Zira göğüste bir et parçası (*muḍğa*) olarak ifade edilen organ sadece kalbin bedendeki yerini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Zaten Hz. Peygamber³⁹ bu ayrıma dikkat çekerek göğüste bulunan et parçasına *muḍğa*, insanın manevi salah ve fesadına vesile olan *laṭîfeye* de kalb demiştir.⁴⁰

1.3. 'Abd-i Kullî

İnsanın küçük alem, alemin büyük insan olarak kabul edilmesi geçmişte çok eskiye dayanan bir düşüncedir. Tasavvuf literatürüne İbnu'l-‘Arabî ile yerleşen insan-ı kamil kavramının bu düşünceyle doğrudan alakasının olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sufiler, bu düşüncelerine ayet ve hadislerden deliller getirmeye çalışmışlar, bu düşünceye uygun bir şekilde ayet ve hadisleri yorumlama yoluna gitmişlerdir. Mikrokozma-makrokozma fikrine yabancı olmayan İslam felsefesinin de insan-ı kamil nazariyesine tesir ettiği ifade edilmektedir.⁴¹ Mesela el-Fârâbî (ö.339/950) bütün çeşitliliğine rağmen alemin tek bir şahıs olarak kabul edilebileceğini söylemektedir.⁴² el-Fârâbî’de var olan bu düşünceyi İbn Berracân tasavvufi bir neşveye büründürmüş görünmektedir. Zira o, küçük alem-büyük alem düşüncesinden hareketle bütün kainatın Allah karşısında tek bir kul mesabesinde olduğunu söyleyerek ‘*abd-i kullî*, ‘*âlem-i kullî* ve ‘*insân-ı kullî* kavramlarını kullanmaktadır.⁴³ Ona göre nasıl ki cüz’i bir varlık olan insan kul ise aynı şekilde külli bir varlık olan alem de Allah karşısındaki konumu itibariyle tek bir kul gibidir.⁴⁴ İbn Berracân, Allah’ın bir insanı veya tüm alemi yaratması arasında bir fark olmadığı hususundan hareketle bir insanın Allah’a kul olmasıyla bütün alemin tek bir kul gibi Allah karşısında kulluk vazifesini yerine getirmesi arasında bir fark görmemektedir. Dolayısıyla alem ‘*abd-i kullî* olduğu gibi insan da ‘*âlem-i cuz’î*dir.⁴⁵ Bu şekilde bir yaklaşım insanı Allah’ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan bir varlık olarak görmekten ileri gelmektedir. Dolayısıyla İbn Berracân ‘*abd-i kullî* yaklaşımıyla insan ile alem arasında bir fark görmemektedir.

³⁹ “Dikkat edin vücutta bir et parçası vardır ki o doğru olduğunda bütün vücut doğru olur. O bozulursa bütün ceset bozulur. Dikkat edin işte o (organ) kalbtir.” Bkz. Muḥammed b. İsmâ‘îl el-Buḥârî, *Şaḥîḥ, K. el-İmân*, c.1, s.28 (no.52).

⁴⁰ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.4, ss.65-66.

⁴¹ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil,” *DİA*, c.22, s.330.

⁴² Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nuşûşun Uḫrâ*, tah. Muḥsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1991), s.65.

⁴³ Yıldız, *İbn Berrecân*, s.83 vd.

⁴⁴ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.1, s.92.

⁴⁵ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.1, s.146.

Lâlezârî, İbn Berracân'dan aldığı bu kavramla ruhun beden üzerindeki hakimiyetini tam manasıyla kurmuş kamil kulu kastetmektedir. Bu seviyeyi kul ancak kamil akıl, kamil ilim ve yetkin sıfatlarla elde edebilir. İnsan bu aşamaları gerçekleştirdiğinde olgunlaşır ve *'abd-i kullî* olur.⁴⁶ Ona göre *'abd-i kullî* "Ona ruhumdan üfledim."⁴⁷ ayetiyle Allah'ın bizatihi kendi nefesine izafe ettiği kuldur.⁴⁸ Lâlezârî, bu kavramı İbn Berracân'dan almakla beraber kendisi *'abd-i kullîye* şöyle bir çerçeve çizmektedir:

Dilin tilaveti Allah'ın belirlediği ölçülere göre Kur'an'ın okunmasıdır. Cismin tilaveti tafsilatıyla amellerin azalara yaptırılmasıdır. Nefsin tilaveti isim ve sıfatlarla olur. Kalbin tilaveti ihlas, fikir ve tedebbürle olur. Ruhun tilaveti tevhid, sırrın tilaveti ittihad, sırrın sırrının tilaveti edebittir. Edeb ise Allah'a yakışan bir şekilde O'nu tenzih etmektir. Kim Efendisinin huzurunda bütün bu özellikleri eksiksiz yerine getirir ve O'nun razı olduğu şekilde O'nda istiğrak halini yaşayarak O'ndan başkasını görmezse o vakit *'abd-i kullî* olur.⁴⁹

Lâlezârî'nin bu tarifi doğrudan İbnu'l-'Arabî'den esinlenerek yaptığı görülmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla orijini itibariyle İbn Berracân'a ait olan bir kavramı bile İbnu'l-'Arabî perspektifinden anlamaya çalışmaktadır. Bu durum Lâlezârî üzerindeki İbnu'l-'Arabî etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun yaptığı tarife bakıldığında İbn Berracân'dan aldığı *'abd-i kullî* kavramını küçük alem-büyük alem düşüncesi etrafında şekillenen kozmolojik bir kavram olarak kullanmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada ruhu cismine hakim olmuş ve bu şekilde kamil bir mümin olmuş bir kulu kastetmektedir. Dolayısıyla Lâlezârî'ye göre ruhu bedenine hakim olmuş kulu ifade eden *mustevî* ve *'abd-i kullî* kavramları aynı manaya gelmektedir.⁵¹

1.4. *İ'tibâr/İbret*

İ'tibâr "gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek" olarak tarif edilmiştir. Kelimenin kökünde var olan geçmek, katetmek manası bu zihni intikale işaret etmektedir.⁵² Sufiler açısından *İ'tibâr*, suretten manaya, zahirden batına geçmeyi ifade etmektedir. Bu

⁴⁶ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.2b.

⁴⁷ 15/el-Hicr:29.

⁴⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.3b.

⁴⁹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.9a.

⁵⁰ İbnu'l-'Arabî, *et-Tedbirâtu'l-İlâhiyye*, s.260.

⁵¹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.9a.

⁵² İlhan Kutluer, "Düşünme," *DİA*, c.10, s.54.

sebeple onlar, *i'tibārī* Kur'an'ı anlamada, kendilerine has bilgi üretmede bir yöntem olarak kullanmışlardır.⁵³ İbn Berracân da eserlerinde *i'tibār* yöntemini sıklıkla kullanan sufilerdendir.⁵⁴ *İ'tibār* ve ibreti aynı manada kullanan İbn Berracân ibreti şu şekilde tarif etmektedir:

Mütefekkirin ilmini ve kalbini vesile kılarak manevi idrakle (*lubb*) elde ettiği şeyleri müşahede etmesidir. Eğer bu bilgiler dünyaya dair ise mütefekkir kaynağı ahiret yurdunda bulunan bu bilgiler vesilesiyle ahirete yönelik sonuçlar ortaya çıkarsın. Üzerinde düşündüğü ve müşahede ettiği varlıklardan gayba dair çıkarımlar yapsın. Ahirete dair daha önce bilgi verdik. Kişi bir şeyi kendisine benzer bir şeyle mukayese etmelidir. Çünkü dünya varlıkları ahiretteki varlıklara benzerdir. Bu sebeple ayette ancak manevi idrake sahip olanların (*zū'l-elbāb*) ibret alabilecekleri ifade edilmiştir.⁵⁵

İbn Berracân'a göre bir kulun ibret alabilmesi için bizim "manevi idrak" olarak tercüme ettiğimiz *lubbe* sahip olması gerekmektedir. Mezkûr pasajdan anlaşılacağı üzere o, alemde var olan her şeyde ibretlik bir durum olduğunu söylemektedir. Böyle bir kanaate sahip olmasının sebebi onun dünyayı ahiretin bir parçası olarak görmesidir.⁵⁶ Dolayısıyla asıl olan ahiretin anlaşılması *fer'* olan dünyadan geçmektedir (ibret). Dünya varlıklarına bakarak ahireti bulanlar ise manevi idrak (*lubb*) sahibi olanlardır.

İbn Berracân, eserlerinde konu ayrımlarını "fasıl"larla yapmaktadır. Fasıllarla işlediği birçok konu için "tenbih" ve "ibret" başlıklarıyla o konuda dikkat edilmesi gerekenleri ve ulaşılması istenen hedefleri ortaya koymaktadır. O, tefsirinde hikmet dolu ilahî ve kevnî kitaplara karşı zihinleri harekete geçirmek gibi bir gaye taşıdığı için hem Kur'an hem de kevnî kitap üzerinde çokça düşünmek gerektiğini söylemektedir. İbn

⁵³ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibār/Analoji Yöntemi," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Ege Basım, 2012), s.732.

⁵⁴ İbret/*i'tibār* kavramlarının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s.269 vd.

⁵⁵ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.3, s.137.

⁵⁶ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.1, s.297. İbn Berracân, Hz. Peygamber'in dünya ve ahireti bir örnek üzerinden anlattığını söylemektedir. Bu örneğe göre [Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Şahîhu Muslim, B. el-Cenne ve şifâtu na'imihâ ve ehlihâ*, s.1146 (no.2858)] ahiret bir okyanus, dünya ise insanın işaret parmağını o okyanusa daldırıp çıkardıktan sonra parmağında kalan damladır. İbn Berracân bu örnekten hareketle dünyanın ahiretin bir parçası olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Peygamber'in verdiği örnekte okyanusa daldırılıp çıkarıldıktan sonra parmakta kalan bir damla su sonuçta okyanusun bir parçası olmaktadır. Bu sebeple dünya, ahiretten kopup gelen çok küçük bir parça hükmündedir. Bkz. İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, ss.233-234.

Berracân açısından düşüncenin, aklın harekete geçmesi yeterli değildir. Buradan hareketle daha ileri safhalara geçmek gerekmektedir. Yani zahirden batına, suretten manaya, dünyadan ahirete, maddiyattan maneviyata geçmek insanı kemale götüren hususlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Berracân bu geçişleri ifade etmek üzere *ibret/i'tibār* kavramlarını kullanmaktadır. Bu kavramlar onun düşüncesinin temel parametrelerini belirlemek açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla adı geçen kavramların bilinmesi onun doğru bir şekilde bilinmesi açısından ehemmiyete sahiptir.

Lâlezârî, İbn Berracân'ın tefsirinde yaptığına benzer bir şekilde fasıl, işaret, tenbih ve ibret gibi başlıklarla risalesini yazmıştır. O, ibreti şu şekilde tarif etmektedir:

Muḥakkik sufilere göre ibret ve *i'tibār* zahiri mananın delaletinden hareket ederek zahiri manaya uygun ve zahiri manayı tasdik eden dakik, sahih bir manaya ulaşmaktır. Bu, kamil bir iman ve *maḥḍ-i 'irfān*dan meydana gelen dakik bir manaya işarettir.⁵⁷

Bu tarifte görüldüğü gibi ibret zahirden batına, suretten manaya geçmeyi ifade etmektedir. Fakat burada zahirin inkarı söz konusu değildir. Lâlezârî, bu hususu özellikle vurgulayarak yaptıklarının Bâḫinî Ḳarmâṭilerin takip ettikleri yöntemden farklı olduğunu söylemektedir. Binaenaleyh onlar şeytanın bir kandırmacası olarak lafzın delalet ettiği açık manayı terk ederek uzak manasını esas almaktadırlar.⁵⁸ Lâlezârî, İbn Berracân'ın *i'tibār*/ibret yöntemini risalesinde kullanmıştır. Zira bu risalede el-A'raf suresi 54. ayette ifade edilen Allah'ın arşa *istivā'*ndan hareketle ruhun bedene olan *istivā'*na ulaşılmış, ruhun beden üzerindeki *istivā'* Allah'ın arşına olan *istivā'*na benzetilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2. Risaleye Dair Bazı Değerlendirmeler

Tahkikini yaptığımız *ed-Durratu'l-Beyḍā'*, Lâlezârî'nin *Mecma'u Esrāri'l-Cevāhiri'r-Rūḫāniyye fī Maṭla'i Envāri'z-Zavāhiri'r-Rayḫāniyye* isimli mecmuasının içinde yer alan ilk risaledir. Mecmuanın girişinde Lâlezârî, belli konularda risaleler yazdığını ve bunları bir mecmuada topladığını ifade etmekte, yazdığı sekiz adet risalenin isimlerini vererek ana konuları hakkında kısa bilgiler aktarmaktadır.⁵⁹ Fakat mecmuada on adet risale bulunmaktadır. Diğer iki risalenin -sekizinci risalenin sonunda bilgi verildiği gibi- Lâlezârî tarafından sonradan bu mecmuaya eklendiği

⁵⁷ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beyḍā'*, v.5a.

⁵⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beyḍā'*, v.5a.

⁵⁹ Lâlezârî, *Mecma'u Esrāri'l-Cevāhiri'r-Rūḫāniyye*, v.1a.

anlaşılmaktadır. Mecmuanın ilk sayfasında yer alan “tasavvuf” ibaresinden ve risalelerin mahiyetinden görüleceği gibi Lâlezârî'nin bu mecmuasını tasavvufi konulara dair açıklamalarını içeren birbirinden bağımsız risalelerden müteşekkil bir eser mahiyetinde tasarladığı görülmektedir.

Lâlezârî, Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi Koleksiyonu 124 numarada yer alan mecmuasının bir kopyasını yapmıştır. Bu kopya mecmua Hafid Efendi Koleksiyonu 130 numarada bulunmaktadır. Muhtemelen müellif, 124 numarada bulunan mecmuasının tamamının kopyasını yapmaya niyetlenmiş fakat daha sonra bu niyetinden vazgeçerek sadece ilk üç risalenin kopyasını yapmıştır. Zira kopya mecmuanın kapağında 124 numarada bulunan tüm risalelerin isimleri bulunmaktadır. Bu kopya risalelerin sonunda “Bu ikinci bir nüshadır.” ibaresi bulunmaktadır. Müellifin, yazdığı risalelerin kaybolmasından endişe ettiği için bazı risalelerinin kopyasını çıkardığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi bazı risalelerinin kopya nüshalarını çıkarmadan önce 9 Cemaziyevvel 1203 (5 Şubat 1789) tarihinde telif ettiği *el-Kevkebu'd-Durrî* isimli risalesi için, daha önce yazdığı bu risalesinin kaybolduğunu, bunun üzerine onu tekrar yazdığını ve bu ikincisinin de kaybolduğunu dolayısıyla üçüncü bir defa daha yazmak zorunda kaldığını söylemektedir.⁶⁰ Lâlezârî, risalelerini telif ettikten sonra tebyiz etmiş, daha sonra mecmuada bulunan ilk üç risalenin kopyalarını çıkarmıştır.

Aşağıda Hafid Efendi Koleksiyonu 124'te bulunan mecmua içinde yer alan risalelerin telif, tebyiz tarihlerini, varak numaralarını ve ana konularını vermek istiyoruz. İlk üç risalenin yazılış tarihlerine bakıldığında Lâlezârî'nin Rebiulahir 1203 (Ocak 1789) senesinde bunları tebyiz ettiği, Cemaziyelahir 1203 (Şubat 1789) senesinde de birer kopyalarını çıkardığı anlaşılmaktadır. Risalelerin buldukları mecmualara göre bilgileri şu şekildedir:

1- *Ed-Durratu'l-Beydâ'* (no.124): Telif Tarihi: 23 Cemaziyelahir 1202 (31 Mart 1788); Tebyiz Tarihi: 22 Rebiulahir 1203 (20 Ocak 1789). vv.2-14. İbn Berracân'ın el-A'raf suresi 54. ayete yaptığı yorumların şerhidir.

- *Ed-Durratu'l-Beydâ'* (no.130): 22 Cemaziyelahir 1203 (20 Mart 1789). vv.3-9. Buna göre Lâlezârî *ed-Durratu'l-Beydâ'*ı tebyiz ettikten iki ay sonra bu risalesinin kopyasını çıkarmıştır.

⁶⁰ Lâlezârî, *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûhânîyye*, v.82.

2- *El-Yâķütetu'l-Ĥađrâ'* (no.124): Telif Tarihi: Muharrem 1202 (Ekim-Kasım 1787); Tebyiz Tarihi: 23 Rebiulahir 1203 (21 Ocak 1789). vv.16-26. Birgivi'nin (ö.981/1573) kelime-i tevhide dair bir sözünün şerhidir.

- *El-Yâķütetu'l-Ĥađrâ'* (no.130): 23 Cemaziyelahir 1203 (21 Mart 1789). vv.11-16. Buna göre Lâlezârî *el-Yâķütetu'l-Ĥađrâ'*ı tebyiz ettikten iki ay sonra bu risalesinin kopyasını çıkarmıştır.

3- *El-Yâķütetu'l-Ĥamrâ'* (no.124): Tebyiz Tarihi: Rebiulahir 1203 (Ocak 1789). vv.27-38. el-Mâturîdî'nin (ö.333/944) el-Fâtîha suresinin 5. ayetine yaptığı tefsirin şerhidir.

- *El-Yâķütetu'l-Ĥamrâ'* (no.130): 25 Cemaziyelahir 1203 (23 Mart 1789). vv.17-21. Bu risalede Lâlezârî sadece tebyiz tarihini vermekte, ilk iki risalede olduğu gibi telif tarihiyle alakalı bir bilgi aktarmamaktadır. Tarihler dikkat edildiğinde üç risalenin de Cemaziyelahir 1203 senesinde kopyalarının çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

4- *Ez-Zumurrudetu'l-Ĥađrâ'* (no.124): 26 Rebiulahir 1203 (24 Ocak 1789). vv.24-38. 'Abdulkâdir el-Geylânî'nin (ö.561/1165-1166) tertip ettiği bir *şalavâtın* şerhidir.

5- *Et-Tibru'l-Aĥmer fî Şerĥi Kelâmi'ş-Şeyĥi'l-Ekber* (no.124): 27 Rebiulahir 1203 (25 Ocak 1789). vv.39-47. İbnu'l-'Arabî'nin *İnşâ'u'd-Devâ'ir* isimli eserinde yer alan "Bilmiş ol ki eşya üç merteye üzeredir." sözünün şerhidir.

6- *El-Cevâhiru'z-Zâhira* (no.124): 2 Cemaziyelevvel 1203 (29 Ocak 1789). vv.49-52. el-Ġazâlî'nin "*leyse fî'l-ımkân ebde' mimmâ kân*" sözünün şerhidir.

7- *El-Kevkebu'd-Durrî* (no.124): 9 Cemaziyelevvel 1203 (5 Şubat 1789). vv.53-82. 'Abdusselâm İbn Meşîş'in (ö.625/1228) *şalavâtına* yaptığı şerhtir.

8- *Ed-Durratu'z-Zâhira* (no.124): 7 Cemaziyelahir 1203 (5 Mart 1789). vv.83-128. Ebû'l-Ĥasen eş-Şâzelî'nin (ö.656/1258) *el-Ĥizbu'l-Kebîr* isimli eserine yaptığı şerhtir.

Bu risaleler haricinde mecmuaya sonradan dahil edilen iki risalenin daha varlığından bahsetmiştik. Bunların isimleri ile ilgili mecmuanın mukaddimesinde ve risalelerin başında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda detaylarını verdiğimiz tüm risaleler için Lâlezârî hem mecmuanın mukaddimesinde hem de risalelerin başında

isimlerini zikretmiştir. Bu iki risalenin başlarında bir isim olmadığı için sadece içerikleri ile alakalı bilgi verebiliriz. Ayrıca Lâlezârî sonradan eklediği bu iki risalenin belirlediği plan içinde yazdığı risaleler mecmuasından olmadığını sekizinci risalenin son varlığında ifade etmektedir.⁶¹ Yani bu iki risale Lâlezârî mecmuayı bitirdikten sonra yine onun tarafından mecmuanın sonuna eklenmiştir. Sonradan mecmuaya eklenen ilk risale İbnu'l-‘Arabî'nin *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye* isimli eserinin 159. babında⁶² *yā* harfine dair söylediklerinin şerhidir. İbnu'l-‘Arabî'nin illetli harflerden olan *elif* veya *vāv*'ı değil de neden *yā* harfini tercih ettiğine dair bilgiler verilmektedir. Risalenin devamında ise İbnu'l-‘Arabî'nin risaletin manası ve sırlarına dair ibareleri şerh edilmektedir.⁶³ Lâlezârî bu risalesini 27 Cemaziyelahir 1203 (25 Mart 1789) tarihinde telif ettiğini, gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra (*maḥv* ve *işbāt*) Receb 1203 (Mart-Nisan 1789) tarihinde de bu mecmuaya dahil ettiğini söylemektedir.⁶⁴ Bu risale mecmuanın 140-144 varakları arasında bulunmaktadır. İkinci risale ise Necmuddîn en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *el-‘Akā'id* isimli eserinde geçen “İnsanlardan peygamber olanlar elçi meleklerden, elçi melekler avam insanlardan, avam insanlar ise avam meleklerden üstündür.”⁶⁵ şeklindeki sözünün şerhine dairdir. Lâlezârî bu risalesinin sonunda 10 Muharrem 1204 (30 Eylül 1789) tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.⁶⁶ Bu risale de mecmuanın 145-148 varakları arasında yer almaktadır.

Yukarıda *ed-Durratu'l-Beydā*’a ve içinde yer aldığı mecmuaya dair bazı değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Bu risalenin Hafid Efendi 124’te ve 130’da olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi iki nüsha da müellif nüshası olup 124’te bulunan asıl nüsha, 130’da bulunan ise kopya nüshadır. Biz 124’te bulunan tebyiz edilmiş nüshayı esas nüsha olarak kullandık. İki nüsha da Hafid Efendi Koleksiyonu’nda bulunduğu için 124’te bulunan nüshayı (ح) rumuzuyla, 130’da bulunan nüshayı ikinci/kopya nüsha olması hasebiyle (ث) rumuzuyla verdik. Metinde İbn Berracân’a ait olan yerleri bold olarak verdik. Metinde yer yer basit

⁶¹ Lâlezârî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu risale bu mecmuaya tertib olunan resailden hariçtir, gaflet olunmaya.” Bkz. Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye*, v.128.

⁶² Muhyiddîn İbnu'l-‘Arabî, *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, haz. Aḥmed Şemsuddîn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmîyye, 1999), c.3, s.389.

⁶³ Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin ‘el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmîyye’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,” s.18.

⁶⁴ Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye*, v.144.

⁶⁵ Sa’duddîn et-Taftâzânî, *Şerḥu ‘Akā’idi'n-Nesefiyye*, tah. Aḥmed Ḥicâzî es-Seḫkâ (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1988), s.112.

⁶⁶ Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye*, v.148.

düzeyde gramer hataları bulunmaktadır. Gerekli gördüğümüz yerlerde noktalama işaretlerine yer verdik. Ayet numaralarını ayetlerin sonunda, hadisleri dipnotta gösterdik. Esas aldığımız nüshanın varak numaralarını köşeli parantez [] içinde ve bold olarak verdik. Özellikle 124'te bulunan esas nüshanın birçok yerinde derkenar olarak tashih kaydı (صح) bulunmaktadır. Bu tashih edilen ibareleri metne alıp nüsha farkı olarak dipnotta farkın sonuna (صح هامش) ifadesini ekleyerek verdik. Nüshaların derkenarlarında bulunan müellife ait açıklamaları/bilgi notlarını dipnotta (منه) ifadesini bu açıklamaların sonuna ekleyerek verdik. Nüshaların birinde bulunmayan kelime veya ibareleri (-), fazla olanları (+), nüsha farklılıklarını ise (:) işaretleri ile gösterdik. Tahkikte İSAM tarafından yayınlanan tahkik kılavuzunu⁶⁷ esas aldık.

3. Risalenin Tercümesi

[2a] *Ed-Durratu'l-Beydâ'*

Bismillâhirrahmânirrahîm

Hay ve Kayyûm olan Allah'a hamdolsun. Yaraları tedavi eden Efendimiz Muhammed'e, marifet sahibi *âl* ve *aşhabına* salat ve selam olsun!

Fakir kul Muḥammed Tâhir b. eş-Şeyḫ Muḥammed Lâlezârî b. Şeyḫ Aḫmed der ki: Allah Te'âlâ hepimizin yanında olsun! '*Allâme, muḥakkiḳ, mудаққıḳ* 'Abdusselâm İbn Berracân'ın (*ḳuddise sirruhu*) tefsirine rastladığımda *tefe*'ul ettim (hayır niyetiyle bir yer açtım) ve açar açmaz el-A'râf suresindeki bir ayete yaptığı tefsiri gördüm. Büyük müfessirlerden olan İbn Berracân'ın bu ayete yaptığı tefsiri çok değerli buldum. es-Suyûtî'nin *Ṭabâḳātu'n-Nuḫât* isimli eserine göre o, 537 senesinde doğmuş ve 627 senesinde de vefat etmiştir.⁶⁸

Onun, el-A'râf suresi 54. ayete yaptığı tefsir *istivâ*'ın hakikatini açıklamaya yönelik cevherlerdir. O şöyle demektedir:

Faşıl:

"Musa yetişip olgunlaşınca (*istevâ*) ona hikmet ve ilim verdik." (28/el-Ḳaşaş:14), "Onun şeklini tamamladığımda ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın." (15/el-Ḥicr:29), "Ve Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip 'sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin!' dedi." (2/el-Baḳara:31).

⁶⁷ Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 190 s.

⁶⁸ Lâlezârî'nin verdiği bu bilgi doğru değildir. Zira bu bilgiler İbn Berracân'la aynı ismi taşıyan torununa aittir. Lâlezârî bazı tabakat kitaplarında düşülen hatayı tekrarlamış görünmektedir. Müfessir, sufi İbn Berracân'ın vefat tarihi 536/1142'dir. Bkz. Yıldız, *İbn Berrecân*, s. 37.

[2b] “28/el-Kaşaş:14. ayet insanın aklının olgunluğuna, 2/el-Bakara:31. ayet insanın ilminin olgunluğuna, 15/el-Hicr:29. ayet insanın özelliklerinin çokluğuna delalet eder. Tüm bu özellikler insanın *istivā*’sı ile ilgilidir.”⁶⁹ Burada *muşevveş leff u neşr* yapılmıştır.

İmām el-Ğazālī, Rağīb el-İsfahānī, Kādi Ebū Zeyd ed-Debūsī ve el-Halīmī’nin⁷⁰ dedikleri gibi insanda yönetici konumunda bulunan ruh sonradan yaratılmasına ve Allah’a muhtaç olmasına rağmen onun bir mekanda bulunma (*tehayyuz*) durumu söz konusu değildir. Bu sebeple ruhun bedenle olan bağı beyin, kalb ve karaciğerde bulunan cismani kuvvetler vasıtasıyla olur. Bu kuvvetler gıdaların vücuda girmesine vesile olan et ile kemik arasında yer alan kırkırdak gibidirler. Bu kuvvetlerin cismani bir kuvvet yani *laṭīf* cisimlerden olmaları gerekmektedir. Bu kuvvetler *laṭīf* olmaları yönüyle ruhun, cismani olmaları yönüyle de bedenün özelliklerine uyum gösterirler. Bu kuvvetler vesilesiyle yönetici ruhun bedenle doğru bir şekilde bağı meydana gelir. Bu sıfatlar tam manasıyla insanda oluşmadıkça sadece düşünme (*ta’akḳul*) ve *i’tikād*ın beyin ve kalbte meydana gelmesiyle insan *istivā*’ etmiş olamaz (*mustevī*). Bu duruma “Bunların hikmetlerini sadece gerçek ilim sahipleri kavramaktadırlar.” (29/el-‘Ankebūt:43) ayetiyle işaret edilmektedir. İnsanın ilim kuvvetini elde etmesi kalbin bir özelliğidir. İlim kuvveti kudsi bir kuvvettir. İbn Berracān’ın “sıfatlarının çokluğu” sözüyle işaret ettiği kalbin bu özelliği sayesinde *melekūt* inkişaf olur. Sıfatların çokluğu daha sonra geleceği gibi *‘abd-i kullī*’nin gereklerindedir. İnsan bu seviyeye geldiğinde olgunlaşır ve *‘abd-i kullī* olur.

İşāret:

İbn Berracān’ın “insanın aklının, ilminin olgunluğu ve sıfatlarının çokluğu” sözünde İbnu’l-‘Arabī’nin *et-Tedbirātu’l-İlāhiyye* isimli eserine bir işaret vardır. [3a] Buna göre nasıl ki büyük alemde halife, vezir, kadı, hizmetçiler, veznedarlar, emir, askerler, halk, zengin, fakir bulunuyorsa aynı şekilde küçük alem olan insanda da halife, vezir, kadı, hizmetçiler, veznedarlar, katibler, asker ve halk bulunur. İnsanın vücudunu yöneten ruh halife, akıl ise vezirdir. Veznedarlar, hizmetçiler, halk ve asker konumunda

⁶⁹ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

⁷⁰ Müttekaddimin devri Eş’arī kelamcısı ve Şāfi’i fakihî olan Ebu ‘Abdullāh el-Ḥalīmī 339/950 yılında Cürcan’da doğdu. Eş’arī mezhebinin Maverāünnehir bölgesinde yayılmasını sağlayan alimlerden biri olan el-Ḥalīmī kaynaklarda muhaddis, fakih, kelamcı ve edib diye anılır. Günümüze ulaşan tek eseri *el-Minhāc fī Şu’abi’l-İmān*’dır. Bkz. Metin Yurdağur, “Ḥalīmī, Ebū Abdullah,” *DİA*, c.15, ss.340-341.

olan diğerkuvvetler ise halifenin sahip olduklarıdır. Kozalak şeklindeki kalb halifenin sarayı, nefis haremidir. Büyük alemde halife tam manasıyla hakim olmadıkça ülkesinde dirlik meydana gelmez. Ayrıca düşmanların işgaline engel olmak vezirin tedbiri ile mümkün olur. Aynı şekilde beden ülkesinin halifesi olan ruh da böyledir. Onun veziri olan aklın, ilimle donanmış adalet kadısının ve diğersıfatların kemalleri ile beden ülkesi kemal bulur. Bu şekilde bedendeki her gemiyi zorla gasp etmeye çalışan hevaya karşı bedeni koruyarak saltanat işini düzenler. Musannif tüm bunlara “İnsanın *istivā*’ı aklının, ilminin kemali ve sıfatlarının çokluğu ile mümkün olur.”⁷¹ sözüyle işaret etmektedir. **[3b]** Yani insanda yönetici konumunda olan ruhun *istivā*’ını kastetmektedir. Ruh, sarayında akıl vezirinin ve onun münafık veziri şehvetin istilasından korunur. Ruhun tebası da ruha itaat ederek kurtulur. Kul ruh, kuvvetler ve bedenden ibaret olduğu için beden sarayının tahtına kurulan ruh; aklının, ilminin kemali ve sıfatlarının çokluğuyla bir cemaat, nefis ise birçok nefis hükmündedir. O zaman insanda yönetici konumunda olanın Allah’a izafe edilen ‘*abd-i kullī*’ olduğunu söylemek doğru olur. ‘*Abd-i kullī*’nin açıklaması yapılacaktır. “Ona ruhumdan üfledim.” (15/el-Ğicr:29) ayetiyle ‘*abd-i kullī*’nin ruhu Allah’a izafe edildiği için “Kullarım üzerinde senin hakimiyetin olmayacaktır.” (15/el-Ğicr:42), “Ey kullarım! Sizlere korku yoktur.” (43/ez-Zuğruf:68), “Kullarım arasına girin!” (89/el-Fecr:30) gibi ayetlere dayanarak ‘*abd-i kullī*’yi Allah’a izafe etmek doğru olur.

Ruh, insanın müdrık *lağifesi* olan kalb ve akıl haddizatında tek bir şeydir. Çokluk itibaridir. Bu şey *lağif* olması ve madde olmaması yönüyle ruh, idrak eden yönüyle akıl, itikadın ve düşüncelerin mahalli olması yönüyle de kalbtir. Kalbin bu özelliğine “Mü’minin kalbi Rağmân’ın parmakları arasındadır. O dilediği şekilde kalbi evirip çevirir.”⁷² hadisiyle işaret edilmiştir.

[4a] Bir beden ve mekana sahip olmayan mücerred ruhun *istivā*’ ettiği yer hakkında aklına bir soru gelebilir. Cevabı İbn Berracân’ın şu sözüdür: “Akıl olması yönüyle ruhun *istivā*’ ettiği yer dimağdır.”⁷³ Dimağ küçük alem olan insanda büyük alemin arşı mesabesindedir. Nasıl ki ilahî emirler rahmani tedbir ile önce arştan semalara sonra oradan yere iniyorsa aynı şekilde insana müteallik ilahî işler rahmani tedbirle önce dimağa müteallik ruhtan, dimağda bulunan bir kuvvet vesilesiyle dimağa, sonra kalbe iner.

⁷¹ İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

⁷² Muslim, *Şağīh*, c.4, s.2045 (no.2654).

⁷³ İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

Sonra kalbten meleki ve şeytani vasıtalarla meydana gelen fiil ve kasıtlar itaat veya isyan olarak zahiri azalara geçer. Fiil ve kasıtların dimağ ve karaciğerden ziyade kalbe nisbet edilmesi daha iyidir. Kalb bunların kaynağıdır. Çünkü idrak ve kararlar kalbe bağlıdır. Her ne kadar insan bir şeyi yapmaya sevk edilmiş olsa bile kesb ve cüzi iradesi vesilesiyle insanın yaptıkları kendisine nisbet edilir. **[4b]** Bu fiiller insanın irade ve meşietiyile meydana gelir. Nitekim ayette de “Dileyen iman etsin dileyen küfre girsin.” (18/el-Kehf:19) denilmektedir. Fiiller insana nisbet edilmekle beraber insanın zorunlu olarak bu fiilleri yapmasının sebebi Allah Te‘âlâ’nın insanın bu fiilleri yapmayı istediğini bildiği için onları takdir etmesidir. Bu şekilde insan Allah’ın takdir ettiği fiillerini kendi tercihi ve iradesiyle yapar. Bu durumda insan kendisini ve fiillerini yaratan Allah’ın emrini yerine getirmek üzere o fiilleri yapmaya sevk edilir. Hz. Peygamber (as) “Kimin kaderinde ne varsa onu gerçekleştirmesi kolay olur.”⁷⁴ hadisiyle buna işaret etmektedir. Hadiste geçen “*lehu*” lafzındaki *lām* harfi akibet içindir. Bunu anla! Allah doğru yola götürendir.

Tenbih:

Kulun, *ubūdiyet* vasfını taşıyanın kendi ruhu olduğuna, tağlib kaidesinde cisim olduğu düşünülse bile cismi olmadığına inanmasında bir beis yoktur. Kul kalbe konulmuş hayvani kuvvet vesilesiyle kozalak şeklindeki kalbine *istivā’* eder. Kul diri olması yönüyle kalbe *istivā’* ettiği gibi akıl olması yönüyle de dimağa *istivā’* eder. **[5a]** Ruhun diri (*ḥayy*) olması yönüyle kulun kalbinin arşına *istivā’* ettiğini söylemek doğru olur. Bu yaklaşıma göre kul ruhtur.

İbret:

Muḥakkık sufilere göre ibret ve *i’tibār* zahirî mananın delaletinden hareket ederek zahirî manaya uygun ve zahiri manayı tasdik eden dakik, sahih bir manaya ulaşmaktır. Bu, kamil bir iman ve *maḥd-ı ‘irfān*ından meydana gelen dakik bir manaya işarettir. ‘Allāme et-Taftāzānī [ö.792/1390] bu konuyu *Şerḥu’l-‘Akā’id* isimli eserinde açıklamaktadır. Bâṭnî Qarmâtilerin (Allah onları kahretsin!) yaptığı gibi lafzın delalet ettiği açık manayı terk ederek uzak manasını esas almak şeytanın kandırmacasıdır. Artık insanın kendi kalb ve dimağının arşına *istivā’* etmesinin ne manaya geldiğini bildin. Bu *istivā’* kalb ve dimağa mekansal bir yerleşme veya hulul etme şeklinde değildir. Bilakis yönetici ruhun kalbte ve

⁷⁴ el-Bühārî, *Şahîh*, c.9, s.159 (no.7551); Muslim, *Şahîh*, ss.1062-1063 (no.2649).

dimağda bulunan nefsanî ve hayvanî kuvvete taallukuyla meydana gelir. İnsan bu durumda yine mümkün ve sonradan yaratılmıştır.

Futūhāt'ta ifade edildiği gibi Hayy ve Kayyüm olan Allah hem doğruluk hem de adalet yönüyle tam olan sözünü tamamlamak ve varlığı yaratmadan önceki emrini yerine getirmek için arşa *istivā'* etti. **[5b]** Bu öncelik zamansal olmayıp varoluşsaldır ki buna "Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur" (6/el-En'âm:115) ayetiyle işaret edilmektedir. Kelamcıların büyük çoğunluğu bu görüştedirler. Felsefecilere göre ise bu öncelik zâti değildir. Bu öncelik dünün bugüne önceliği gibi tekaddümün kısımlarının altıncısı⁷⁵ olmaktadır. Zamanın bir bölümü başka bir bölümünün önüne geçer. Bu, zamanî bir tekaddüm değildir. Zira o, bizatihi zamanın kendisidir. Bu önceliğin zamansal değil de varoluşsal olduğunu söyledik. Çünkü zaman ezeli iradeye mütealliktir. Ezeli iradeye müteallik olan her şey de var edilmiştir. Ezeli irade onun var olmasını ister, kudretiyle de var eder. İlahi irade ezeli yönünden sonlu varlığına taalluk ederse o takdirde zaman ezeli yönünden sonlu bir varlık olur. *Burhân-ı süllemî* ve *burhân-ı musâmete*⁷⁶ ile ispat edildiği gibi mekansal boyut sonludur, fakat vehim onun sonluluğunu kabul etmemektedir. Aynı şekilde zamansal boyut sonludur fakat yine vehim onun sonluluğunu kabul etmemektedir. Ezeliyet bu manada sonradan yaratılmışlığa (*hudûs*) zıttır. Bahsedilen öncelik eğer zamansal olsaydı bu takdirde Allah'ın Kelam sıfatıyla ezelde takdir ettiği emri zamansal olurdu. Zaman mevcut, mikdar, mukadder veya mevhum her ne olursa olsun Allah'ın zatı, sıfatları ve ezeli emri zamansal olmaktan münezzehtir.

[6a] *Dehrin* zaman olduğu söylenemez. Salavat kitabı *ed-Delâil'de* "Yâ Dehriyyu" denilmektedir.⁷⁷ Ulemadan bazısı *ed-Dehr*'in el-Esmâ'u'l-Ḥusnâ'dan olduğunu söylemektedir. Peki, bu sözün anlamı nedir? Çünkü biz "dehr zamandır" sözünü cisim ve cismaniyata taalluk eden bir anlamda yani *dehri* zaman manasında kullanılmaktayız. Fakat *dehr* Allah Teâlâ için kullanıldığında beka ve devamlılık ifade eder. Onların "ed-Dehr el- Esmâ'u'l-

⁷⁵ Kelamcılara göre bir şeyin öncelik (*teḳaddum*) durumu beş şekilde olur. Fakat Lâlezârî burada altı çeşit *teḳaddum*den bahsetmektedir. Zira *teḳaddum* kısımlarının dördüncüsü olan "rütbe"nin iki çeşidi bulunmaktadır. *Teḳaddumun* kısımları şu şekildedir: 1- 'İlletin *ma'lûla* olan *teḳaddumu* ('illiyet *teḳaddumu*), 2- *Zât teḳaddumu*, 3- Şeref ve fazilet *teḳaddumu*, 4- Rütbe *teḳaddumu* (a- Hissî rütbe, b- Akli rütbe), 5- *Zamânî teḳaddum*. Bkz. Faḫruddîn Muḫammed b. 'Umer er-Râzî, *el-Erba'in fî Uşûli'd-dîn*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1986), ss.23-24.

⁷⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs," *DİA*, c.18, s.307.

⁷⁷ Muḫammed b. Suleymân el-Cezûlî, *Delâ'ilü'l-Ḥayrât ve Şevâriḫü'l-Envâr fî Zikri's-Şalâti 'Alâ Nebiyi'l-Muhtâr*, serh 'Abdulmecîd eş-Şernûbî el-Ezherî (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1994), s.77.

Ḥusnā'dandır"⁷⁸ sözü el-‘Adl’in el-Esmā’ul-Ḥusnā’dan olması gibidir. Nasıl ki el-‘Adl’in manası el-‘Ādil ise el-Esmā’u’l-Ḥusnā olarak kabul edilen ed-Dehr de daim ve baki manasında ed-Dāhir’dir. *Dehr* zaman manasına geldiği gibi devam ve beka manasına da gelmektedir. Allah Teâlâ’nın bekası yaratılmışların bekası gibi değildir. Yaratılmışta beka iki anın üzerinden geçmesidir. An ise zamanın bir parçasıdır. Allah Teâlâ’nın bekası ise zamandan ve sonluluktan soyutlanmış bir devamlılıktır.

Eğer “bu söylediğin yeni bir şeydir. Ulemadan bu görüşü savunan var mıdır?” diye sorarsan “evet bazı muhakkik ulema bu görüşü savunmuştur” derim. *İnşā’u’d-Devāir* ve *Futūḥāt* sahibi İbnu’l-‘Arabî ve *el-Mevākiḥ*’in müellifi Kāḍî ‘Aḍududdīn [ö.756/1355] bunlardandır. Muhakkiklerin efendisi⁷⁹ bunu takaddüm kısımlarının altıncısı yaparak kabul etmektedir. **[6b]** Bilmiş ol ki o şöyle demektedir: “Arş, kürsü, yer, gökler ve içindekilerin ayakta durmaları Allah’ın Ḥayy ve Ḳayyüm isimleriyle olmaktadır. Tüm varlıkların Allah’ın kayyumiyetine ve kendilerine bakan iki yönü vardır. Varlıklar Allah’ın kayyumiyetine bakan yönleriyle varlık alemine çıkarlar ve baki olurlar. Kendilerine bakan yönleriyle de ezelfi ve ebedî olarak yok olurlar.” Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Gerçek şu ki Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır” (35/Fâtır:41). Hak Teâlâ, celalinin tecellileri olmaları hasebiyle gökleri ve yeri kayyumiyetiyle tutmaktadır. “Diri ve her şeyin varlığı kendine bağlı olan Allah’ın huzurunda yüzler (başlar) hicapla eğilmiştir” (20/Tāhâ:111) ayetinde ifade edildiği gibi varlık her yönüyle Ḥayy ve Ḳayyüm olan Allah’a muhtaçtır.

“Ḥayy ve Ḳayyüm olan Allah sözünü tamamlamak ve emrini gerçekleştirmek üzere arşa *istivā’* ettiğinde her şey hayat buldu”⁸⁰ cümlesindeki “hayat buldu” (حَيِّتٌ) kısmı şart cümlesinin cevabıdır. Burada ruh, cisim, yüksek, alçak, felek, melek, insan, cin, cansız, bitki, küçük, büyük, basit, mürekkebe, cüz, kül her şey kastedilmektedir. Fakat her sınıfın hayatı Allah’ın kendilerine uygun olarak verdiği şekilde farklıdır. Cesetlerin dirilmesi ruhlarla, ruhların dirilmesi ilim ve irfanla olur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **[7a]** “Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?” (6/el-En‘am:122). Ḥa ile (الحملة) şeklinde okunursa o zaman mana “arşın taşıyıcıları hayat

⁷⁸ İbn Berracân, *Şerḥu Esmā’illāhi’l-Ḥusnā*, c.2, s.350 vd.

⁷⁹ İbnu’l-‘Arabî’yi kastetmektedir.

⁸⁰ İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

buldu” şeklinde olur.⁸¹ “*Müstevînin istivâ*’ etmesiyle insan bedeni hayat buldu” sözündeki müstevî insan bedeninde yönetici konumunda olan ruhtur.

Daha önce öğrendiğin gibi ruh cesede *istivâ*’ etmekle cesedin içine girmez. Çünkü ruh madde değildir ve bir yere girmeye ihtiyacı yoktur. Nefsanî kuvvet vesilesiyle önce dimağa sonra bedene girer. Bu sebeple cisimde olan her şeyi bilir, zahir ve batın her şeyi hisseder. İçinden geçen ve vücudunda meydana gelen her şeyi hisseder. Öyleyse bedene *istivâ*’ eden ruh her şeyiyle Yaratıcısına muhtaç olmakla beraber Allah’ın beden arşına *istivâ*’ etmesiyle mekandan, cisimden, yer tutmaktan münezzehtir bir *istivâ*’ kazanır. Sence Allah Teâlâ kayyumiyeti, emrini yerine getirmesi, göklere ve yere inmesi, arşını ve göklerini koruması yoluyla varlıkların mertebelerini tamamlamak için er-Rahmân ismiyle arşına *istivâ*’ etmemiş midir? **[7b]** O, şöyle buyurmaktadır: “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez.” (2/el-Bağara:255), “Ne uykusu gelir ne de uyur.” (2/el-Bağara:255).

Allah’ın *istivâ*’ı kamil ilim ve sıfatlarıyla yüce kudret ve iradesinin arş ve emirleriyle ilgili her şeyi yaratmasına *taalluk* etmesiyle olur. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey dahi O’nun bilgisi dışında kalmaz. O’nun bilgisi dışında yerin karanlıklarında bir yaprak bile kıvılcakmaz. Bu şekilde insan, ruhunun dimağ ve kalbinin arşına *istivâ*’ etmesi vesilesiyle er-Rahmân’ın arşına *istivâ*’ etmesini bilir (ibret). “Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde (*afāk*) ve kendilerinde (enfüs) bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.” [41/Fuṣṣilet:53]. Hz. Peygamber (sav) şöyle demektedir: “Nefsini bilen Rabbini bilir.”⁸² Bazı eski ilahi kitaplarda “Nefsini bil! Böylelikle Rabbini tanırsın” denilmektedir. **[8a]** İbn Berracân’a göre “Allah’tan başka ilah yoktur. Her şeyin varlığı ona bağlıdır.” (2/el-Bağara:255) ayeti ve *Âyetü’l-Kürsî*’de dile getirilen örnekler er-Rahmân’ın *istivâ*’ını açıklar mahiyettedir. Kendilerine ilim verilenlerin göğsünde kamil bir ilim meydana gelir. Allah’ın ayetlerini ancak zalimler inkar ederler. Onlar Allah’ın arşa *istivâ*’ etmesini bir bineğe binmiş gibi yorumlarlar. Allah böyle bir şeyden yüce ve münezzehtir. Gözündeki toz kalktığı anda altındakinin at mı eşek mi olduğunu görürsün! Allah doğru yola iletendir.

⁸¹ İbare şu şekildedir: “فإن الله الحي القيوم لما استوى على العرش ليتم كلمته و ليدير أمره حيث الجملة” bkz. İbn Berracân, *Tenbihu’l-Efham*, c.2, s.330.

⁸² es-Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*, c.2, s.451.

Ruh ve akla daha önce işaret edilmişti. Yani ruh bedene müteallik, müdrük ve soyut bir cevherdir. Bu cevhere bazen ruh, bazen kalb, bazen de akıl denildiği ifade edilmişti. Daha önce söylediğimiz gibi ruh aslında akıl ve kalble birdir, aralarındaki farklılık itibaridir. Ruh hiçbir şekilde cisim değildir. Muhtemelen *muşannif* (İbn Berracân) el-Ġazâlî, el-Ġalîmî ve Râġıb'ın görüşlerine kail olmuştur. Ruh hiç kimsenin mahiyetini bilmediği, tanımadığı, künhüne vâkıf olamadığı bir cevherdir. **[8b]** Allah Teâlâ ruh hakkında "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki 'ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir. Size ise pek az bilgi verilmiştir'" (17/el-İsrâ:85) demektedir. Ancak her şeyin maliki olan Allah dilerse bilen bilir. Öyleyse ruhun *istivâ'*ını ve bu *istivâ'*nın kalbte, bedende bir yer tutmakla meydana gelmediğini öğrendin. Ġayy ve Ġayyûm olan Allah'ın varlığı hakiki olup kendindedir, ruhun varlığı ise *zillî* olup başkasındandır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve *istivâ'*ı en yücedir. Onun *istivâ'*ı varlıkların mertebelerini tamamlamak içindir. O, zatında var olan bir yeterlilikle (*ġinâ*) *istivâ'* eder. Ruh ise tamamlanmak için *istivâ'* eder. Ruhun *istivâ'*ı kendi zatında var olan bir muhtaçlıkla (*faġr*) meydana gelir. Allah, sıfatları itibariyle en münezzeh olandır. O'nun özel sıfatı zâtî vücub ve kayyumiyyettir. Ruhun sıfatı ise imkan ve fenadır. Allah *istivâ'*ı esnasında nefsini şöyle tanımlamaktadır: "O, yere giren ve ondan çıkan, gökten inen ve ona yükselen her şeyi bilir." (34/Sebe':2). Ve O, 'abd-i kullî'de olan her şeyle beraberdir.

Vârişî'l-Muġammedî *Mevâķi'î'n-Nucûm* isimli eserinin kulun Hakk'a karşı tilavetinin konu edindiği Birinci Menzilde şöyle demektedir: **[9a]** "Allah seni muvaffak kıldığında ve senin tilavetini işitmek istediğinde tilavetin menzillerini ve kaç türlü tilavet yapabileceğini bil! Bilmiş ol ki dilin, bütün azalarıyla cismin, nefsin, kalbin, ruhun ve sırrın ayrı ayrı tilavetleri vardır."⁸³ Dilin tilaveti Allah'ın belirlediği ölçülere göre Kur'an'ın okunmasıdır. Cismin tilaveti tafsilatıyla amellerin azalara yaptırılmasıdır. Nefsin tilaveti isim ve sıfatlarla olur. Kalbin tilaveti ihlas, fikir ve tedebbürle olur. Ruhun tilaveti tevhid, sırrın tilaveti ittihad, sırrın sırrının tilaveti edebittir. Edeb ise Allah'a yakışan bir şekilde O'nu tenzih etmektir. Kim Efendisinin huzurunda bütün bu özellikleri eksiksiz yerine getirir ve O'nun razı olduğu şekilde O'nda istiğrak halini yaşayarak O'ndan başkasını görmezse o vakit 'abd-i kullî olur. Bitti.

⁸³ Ebû Bekr Muġammed b. 'Alî b. Muġammed Muġyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Mevâķi'î'n-Nucûm ve Meġâlî'u Ehilleti'l-Esrâr ve'l-'Ulûm*, tah. Muhsin Ġâsım et-Ṭahrâî (Beyrut: Muessesetu'n-Nûr li'l-Matbû'ât, 2005), s.260.

Bunlar senin kalbine yerleştiğinde ruhun sadece dimağ, kalb ve beden ile olan ilişkisiyle *mustevî* ve *'abd-i kullî* olamayacağını bilirsin. **[9b]** İnsan ancak tüm bu özelliklere aynı anda eksiksiz sahip olursa kamil olur. Buna, *muşannif* (İbn Berracân) "sıfatlarının çokluğuyla" işaret etti. Kul bu vasıflara tam manasıyla sahip olursa *mustevî* olur ve bir topluluk yerine geçen küllî bir nefse sahip olduğu için *'abd-i kullî* olur. Yani insan mutlu, küllî bir nefse sahip olursa topluluk (cemaat) olur ve haddizatında tek bir ferd olmakla beraber bir tür gibi olur. İmâm el-Ğazâlî'nin *Mişkât* isimli eserinde dediği gibi meleklerin her bir ferdi bir tür mesabesindedir. Allah Teala'nın Hz. İbrahim hakkında dediği gibi "Kuşkusuz İbrahim, bir tevhid önderi (ümme) olarak Allah'a gönülden itaat eden bir iyilik rehberiydi" (16/en-Nahl:120).

Bilmiş ol ki Allah Teâlâ Âdem, İbrâhîm, Mûsâ, 'İsâ, Muḥammed'in (as) karşısında İblîs, Nemrûd, Fir'avn, Deccâl, Ebû Cehil (Allah onlara lanet etsin!) yarattığı gibi mutlu küllî nefis karşısında bedbaht kötü nefsi yaratmıştır. Bu kulda saadet yönüyle bir külliyet bulunduğu gibi nefis kötü olduğunda da adeta bir topluluğun işleyebileceği kadar kötülükleri kendisinde bulundurduğu için kötü nefsin de külliyeti söz konusudur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Birtakım insanlar onlara 'insanlar size karşı toplanmışlar, onlardan korkun' dediklerinde bu onların sadece imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir' dediler." (3/Âl-i 'İmrân:173). Bu ayette geçen birinci insandan kasıt İblis'e benzer yanları olan biridir. Bunu düşün. Allah doğru yola götürendir.

[10a] *Mâ'iyet* nedir diye sorarsan ileride cevabı ondan⁸⁴ (ks) gelecektir derim. "Allah'ın var olan her şeyle *mâ'iyetinin* olduğunu söylemek 'Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu'⁸⁵ hadisine aykırı değil midir?" şeklinde bir soru aklına gelebilir. Ulema bu hadise "O (cc), daha önce nasıl idiyse şimdi de öyledir" sözünü de eklediler. Cevap olarak deriz ki: Allah Teâlâ'nın her şeyle beraber olduğunu söylemek her şeyin O'nunla olduğu manasına gelmez. Aynı şekilde Allah'ın her şeye şah damarından daha yakın olması her şeyin O'na yakın olmasını gerektirmez. Daha sonra geleceği gibi kulun Allah'a yakınlığı kendisinden olmayıp yine Allah'ın onu kendisine yakınlaştırmasıyla mümkündür. Allah'ın her şeyle olan *mâ'iyeti* her şeyin O'nunla *mâ'iyetini* gerektirmez. Kainatta var olan her şeyin varlığı gölge bir varlık mahiyetindedir. Bu gölge varlıklar nasıl olur da Ḥaḳḳ ile *mâ'iyet* gerçekleştirebilirler? Muhtemelen burada *mâ'iyetin* olmadığını söylemek

⁸⁴ İbnu'l-'Arabî'yi kastetmektedir.

⁸⁵ el-Buḥârî, *Şaḥîh*, c.4, s.105 (no.3191).

sadece Allah Teâlâ'nın hakikî varlığının varlıkla olan *mā'iyyetini* ifade etmek içindir. İmām el-Ğazālî (ks) *Miškātu'l-Envār* isimli eserinde şöyle demektedir: "Arifler, mecaz çukurundan hakikatin zirvesine tırmanıp miraçlarını tamamladıklarında varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığını, Allah'ın zatı haricinde her şeyin yok olmaya mahkum olduğunu müşahede ederler."⁸⁶ Bu belirli bir vakit yok olmayı ifade etmemektedir. Bilakis ezelf ve ebedî olarak yok olmayı ifade etmek içindir. Allah dışındaki varlıklar kendi zatlari itibariyle düşünöldüğünde mutlak yok hükmündedirler. Allah'ın zatiyla var oldukları düşünöldüğünde bu takdirde var olan sadece Allah'ın zatıdır. Her şeyin bir kendisine bir Allah'a bakan yönü vardır. O şey kendine bakan yönüyle yok, Allah'a bakan yönüyle vardır. **[10b]** Bu durumda var olan tek şey Allah'ın zatı, O'nun dışındakiler ezelf ve ebedî olarak yok hükmündedir. Bu hali yaşayanlar kıyamet gününde Allah'ın "Bugün mülk kimindir? Vâhid ve Kâhhâr olan Allah'ındır" (40/el-Mu'min:16) nidasını işitmeye ihtiyaç duymazlar. Çünkü bu nida onların kulaklarından hiçbir zaman ayrılmaz.

Onlar "Allahu ekber!" sözünü hiçbir zaman anlamazlar. Onlara göre varlıkta Allah'tan başka bir şey yok ki haşa Allah onlardan büyük olsun. Ondan başka rütbe, varlık, zât yoktur. Sadece O vardır. O'nun kendi zatından büyük olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada bir mukayese yoktur. Kastedilen O'nun künhünün ne bir nebi ne de bir melek tarafından bilinemeyeceğidir. Yani marifetullahın künhüne tam manasıyla sadece Allah kendisi vâkıf olabilir. Ayrıca Allah'ın zâtının bilinmesi arifin marifet alanına giren bir şey değildir. Böyle olması Allah'ın Celal ve Kibriyasına aykırıdır. Allah'ın zâtı tüm bunlardan büyüktür. *El-Mağşadu'l-Akşâ fi Me'anî el-Esmâ'il-Ĥusnâ* isimli eserde bizim bu söylediklerimizi doğrulayıcı bilgiler bulunmaktadır. Burada İmām el-Ğazālî'nin sözü bitti. el-Kâdî el-Beydâvî "Var olan her şey yok olacaktır" (55/er-Raĥmân:26) ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Var olan ve varlığa gelme ihtimali bulunan her şey hakkında derinlikli bir araştırma yaptığında onların tamamının yok olacağını, sadece Allah'ın zâtının kalacağını anlarsın."⁸⁷ **[11a]** Burada varlığın Allah'a bakan yönü kastedilmektedir.

⁸⁶ Ebü Hâmid Muĥammed b. Muĥammed el-Ğazālî, *Miškātu'l-Envār*, tah. Ebu'l-A'lâ el-Affî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1964), ss.55-56.

⁸⁷ Nâşiruddîn Ebü Sa'îd 'Abdullah b. 'Umer El-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, tah. Muĥammed Şubĥî b. Ĥasan Ĥallâk-Maĥmûd Aĥmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 2000), c.3, s.354.

Müşbet mā'iyyet'ten kasıt ilahi *mā'iyyetin* ilim ve kayyumiyyetiyle gölge varlığa sahip olan mahlukatta bulunmasıdır. Mahlukatın varlığı Rabbin nurunun gölgesindedir. Allah Teâlâ ilim ve kayyumiyyetiyle arştan yerlerin altına kadar bulunan varlıkların yanındadır. O, kayyumiyyet nazarını alemden çekerse alem yok olur. Bunu anla! Sonra bilmiş ol ki mahlukatın varlığı *zıllî* olduğu için 'Allâme et-Taftâzânî *Şerhu 'Akâ'idî'n-Nesefiyye* isimli eserinde mahlukatı yok hükmünde kabul eder. O, şöyle demektedir: "Mümkün varlık vacib varlığa nazaran yok hükmündedir." Bitti. Bunu düşün!

Örnek: Bilmiş ol ki güneşin bir nuru vardır. Bu nur araz olup güneşle kaimdir ve güneşten ayrılmaz. Bu nurun ışığı güneşi gören tüm varlıkların üzerine gelir. Güneş lafzı dördüncü semada bulunan ve gündüz ışık veren yıldız için kullanıldığı gibi kendi nuru için de kullanılır. Mesela doktorlar "güneşe bakmak göze zarar verir" derler. Hâlbuki güneşin aydınlığına (nuruna) bakmak göze zarar vermez. Aynı şekilde güneşin nurundan meydana gelen ışık için de kullanılır. **[11b]** "Güneş pencereden eve girdi" dediğinde bu sözünle ne güneşin bizatihi kendisinin ne de nurunun eve girmediğini bilirsin. Bilakis eve giren güneş nurunun ışığıdır. Sonra biliyorsun ki tam bir küsuf gibi güneşin ışığını örten bir şey olursa o esnada güneş yok olur. Bunu bildiğinde belirtilen örnekten Hakkın varlığı ve kayyumiyyetinin sadece kendisine has olduğunu ve O'ndan ayrılmayacağını anlarsın (*i'tibâr*). Nasıl ki güneşin ışığı araz olmasına rağmen güneşten kopması mümkün değilse araz olmayan Allah'ın varlığı ve kayyumiyyetinin de Allah'tan ayrılmaması evlâdır. İmâm el-Eş'arî ve muhakkik sufilere göre bunlar Allah'ın zatının kendisidir. Allah'ın varlığı mahlukata yayılmaz, hiçbir şeyle birleşmez ve hiçbir şeye girmez. Güneşin aydınlığından (nurundan) meydana gelen ışıkların tüm aleme yayılması gibi mahlukata yayılan Hakk Teâlâ'nın kayyumiyyetinin eseridir. **[12a]** Nasıl ki güneş lafzı ışık, nur, ışık hüzmeleri manasında kullanılmaktaysa aynı şekilde varlık (*vücûd*) lafzı Allah'ın varlığı ve kayyumiyyetinin eserleri manasında kullanılmaktadır. Ay, bulut vb. şeyler güneşin ışığını engellediği gibi Allah Teâlâ kayyumiyyet nazarını alemden çekerse her şey yok olur. Ayette şöyle buyurulmaktadır: "Gerçek şu ki Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır. Şayet sapacak olsalar artık O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, Hâlim'dir, çok bağışlayıcıdır." (35/Fâtır:41).

Bütün mahlukat hicapla Hayy ve Kayyüm olanın önünde başlarını eğerek. Mahlukat ancak O'nun varlığına bakan yönleriyle vardır. Hakk Teâlâ

kendisini tüm varlıkla beraber olduğunu söylediği gibi zâtının kayyumiyyeti ve ilmiyle her şeye kendi özünden daha yakın olduğunu da söylemektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Biz ona şah damarından daha yakınız” (50/Ķâf:16). O’nun yakınlığı cismanî olmaktan münezzehtir, hamd O’nadır. “Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O’nun bilgisi dışında kalmaz. Bundan daha küçük veya daha büyük hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta kayıtlı olmasın” (34/Sebe’:3) ayeti Allah’ın kayyumiyyetinin etkileri ve ilminin kapsayıcılığını ifade eder. “Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hikmet temelinde, belli bir süreye kadar kalmak üzere yaratmıştır. O her türlü noksanlıktan münezzehtir” (30/er-Rûm:8). Yani O’nun yaptıkları, yarattıkları abes ve batıl olmaktan münezzehtir. “Bu, inkar edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına gelecekler!” (38/Şâd:27).

Allah Teâlâ tüm bunları bizi uyarmak ve irşad etmek için söylemektedir. Yani Allah Teâlâ bize tefekkür kabiliyeti vermiştir. Hangi sebeple biz nefsimiz hakkında tefekkür ederek onu tanımıyoruz ve ruhumuzun kalbimize ve dimağımıza olan *istivâ*’ını bilmiyoruz? **[12b]** Daha önce geçtiği gibi ruhumuzun *istivâ*’ı onun cisim olmasını gerektirmez. Biz mahluk olduğumuz gibi ruhumuz da sonradan yaratılmış olup Yaraticısına muhtaçtır. Bu takdirde *kadîm, ezeli, vâcibu’l-vücûd*, hiçbir şeye muhtaç olmayan Rabbimizin arşına *istivâ*’ını bir cismin arşa *istivâ*’ı olarak nasıl kabul edebiliriz? Göklerin, yerin ve içindekilerinin kendisini tenzih ettikleri Allah onların bu sözlerinden münezzehtir. Eğer “ruhun *istivâ*’ını misli olmayan Allah Teâlâ’ya örnek olarak getirdin” dersin biz de “Allah Teâlâ misilden münezzehtir, en yüce sıfat (mesel) O’nundur, O ‘Azîz’dir, Hâkîm’dir” deriz. *Mişâl* ve *meşel* arasındaki farka işaret eden güzel bir alıntı: İmâm el-Ķazâlî (ks) *el-Mağnûn bihi ‘alâ Ehlihi* isimli eserinde kısaca şöyle demektedir: “Allah hakkında *mişâl* haktır, en yüce sıfat O’nundur. Fakat *mişl* (benzer, eşit, denk) batıldır.” Bitti. Allah doğru yola iletendir.

Allah’ın kuluna olan yakınlığı, beraberliği üç çeşittir. **Birincisi** öncelikle Allah’ın yaratıcılığı yönüyledir. Bu yön “Yaratan bilmez mi?” (67/el-Mülk:14) ayetinde ifade edildiği gibi O’nun ilmi ile ilgilidir. Sonra “Biz ona şah damarından daha yakınız” (50/Ķâf:16) ayetinde geçtiği üzere O’nun kayyumiyyetiyle ilgilidir. **İkincisi** O’nun insana ruhundan üflemesi yönüyledir. **[13a]** Hâkîk Teâlâ “Ona ruhumdan üfledim” (15/el-Ķicr:29) ayetinde belirtildiği üzere ruhu kendi nefesine izafe etmektedir. İmâm el-Ķazâlî’nin *Uşûlu’l-Erba‘în* isimli eserinde ifade ettiği gibi bu durumda Allah’a nisbet edilen ruh ilahi emirlere uygun bir hale gelir. **Üçüncüsü** Hâkîk

Teâlâ'nın ilahi yakınlaştırmasıyla meydana gelen *velayettir*. O (ks) şöyle demektedir: “Bilmiş ol ki bu (velayet) Cenâb-ı Hâkk'ın sıfatından kaynaklanmaktadır.”⁸⁸

“Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır.” (58/el-Mücâdele:7) ayeti *mâ'iyetin birinci* çeşidine dairdir. Bu *özellik*, yaratmadan sonra *velayetten* önce ortaya çıkar. Bu, Allah'ın kulunun ruhuna üflemesiyle ilgili bir hususiyet olup *mâ'iyetin* ikinci kısmıyla ilgilidir.⁸⁹ “Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Bana dua ettiğinde ona icâbet ederim, benden istediğinde ona veririm.”⁹⁰ hadisi *mâ'iyetin* bu *ikinci* kısmını destekler mahiyettedir. Allah'a yakın olma (*kurb*) ancak O'nun yakınlaştırmasıyla (*takrîb*) mümkün olur ki bu da *mâ'iyetin üçüncü* kısmıyla alakalıdır. Bu yakınlaştırması ilahi bir hususiyettir. Allah Teâlâ *mâ'iyetin* ilk iki kısmında kula yakın olup kul O'ndan uzaktır. **[13b]** Üçüncüsünde ise Allah kula yakın olduğu gibi kul da O'nun yakınlaştırmasıyla O'na yakındır. Hadisin başı olan “Kul onu sevebileceğim bir makama gelene kadar nafilelerle bana yaklaşır. Onu sevdiğimde işiten kulağı olurum”⁹¹ kısmı ve olurum (kuntu) ibaresi tevhid makamının açılmasıdır. Sonra bu ilahi yakınlaştırma ile “Ey Ademoğlu! Hastaydım beni ziyaret etmedin, açtım beni doyurmadın”⁹² hadisinde ifade edildiği gibi vahdet makamına ulaşmış kulun üzerindeki ilahi tecelliler anlatılmaktadır. ‘Abdusselâm b. Meşîş el-İdrîsî el-Hasanî şu sözünü talep etmektedir: “Allah'ım! Beni tevhid bataklıklarından kurtar ve beni vahdet denizinin pınarında boğ!”⁹³ Bitti.

Eğer “Açlık, hastalık gibi kula ait noksanlıkların münezze, mukaddes olan Allah'a nisbet edilmesinin hikmeti nedir?” diye sorarsan ben şöyle cevap veririm: Buradaki sır ‘*abd-i kullî*'nin yüceltilmesidir. Yoksa haşa Allah için doğru olduğu manasına gelmemektedir. Bazen Allah Teâlâ'nın bazı özellikleri ‘*abd-i kullî*'ye izafe edilmektedir. **[14a]** Meleklerin şu ayette söyledikleri gibi: “Biz onun da geride kalanlardan olmasını takdir ettik” (15/el-Ğicr:60). (Söz meleklerle ait olmakla beraber) takdirin Allah Teâlâ'da

⁸⁸ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.331.

⁸⁹ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.331.

⁹⁰ el-Buğârî, *Şahîh*, c.8, s.105 (no.6502).

⁹¹ el-Buğârî, *Şahîh*, c.8, s.105 (no.6502).

⁹² Muslim, *Şahîh*, s.1036 (no.2568).

⁹³ Tayyîb b. 'Abdulmecîd b. Kîrân, *Şerhu Şalâti'l-Meşîşîyye*, tah. Bessâm Muhammed Bârûd (Abudabi: el-Mecma'u's-Şekâfi, 1999), ss.198-201.

olduğunda şüphe yoktur. Bu durum Hızır'ın (as) şu sözünde ifade edilen durum kabilindedir: “Böylece istedik ki Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin” (18/el-Kehf:81). Hızır'ın iradesi Allah Teâlâ'nın iradesine tabidir. Burada “*Rabbin diledi*” demedi. Bunu anla! Bu “İnanan, hicret eden, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerin Allah katındaki mertebeleri pek büyüktür. Muradına erecek olanlar da onlardır” (9/et-Tevbe:20) ve “O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet etme hususunda ne büyüklenirler ne de yorulurlar” (21/el-Enbiyâ:19) gibi ayetlerle ifade edilen ilahî *'indiyyet* makamıdır. O, daha önce açıkladığımız gibi yaratma bakımından üç *mâ'iyet* çeşidiyle kuluna şah damarından daha yakın olduğu gibi varlık, mana ve hüküm olarak velayetiyle de *'abd-i kullî'ye* yakındır. İbn Berracân şöyle söylemektedir: “O'nun olmadığı bir varlık ve mekan yoktur. Yaratmasından uzak kalabilecek bir mekan yoktur.”⁹⁴ Bu sözün anlamı hiçbir mekanın ve varlığın O'nun ilminden ve kayyumiyyetinden uzak kalamayacağıdır. Yani her şey O'nun bilgisi dâhilinde ve kayyumiyyetinin bir sonucudur. (İbn Berracân şöyle demektedir): “Bütün bunları anla ve kesinlikle bunlara inan! Kim bu manayı anlarsa uzak ona yakın, zor ona kolay olur. Muvaffak kılan Allah'tır. O 'Allah'ın rahmeti ihsan sahiplerine yakındır' (7/el-A'râf:56) ayetinde ifade edildiği gibi ihsan sahiplerinin yakınlığını arttırır.”⁹⁵ **[14b]** Bu ayet Allah Teâlâ'nın ihsan sahiplerine ihsanın velayetiyle olan yakınlığını anlatmaktadır. “Allah ihsan sahipleriyle beraberdir” (29/el-'Ankebût:69) ayeti de Allah'ın yine ihsan velayetiyle kuluyla olan beraberliğini ifade eder (*mâ'iyet*).⁹⁶

Allah'a hamd, 'Adnân neslinden gelen Efendimize salat ve selam olsun.

3 Cemaziyelahir 1202 senesinde tamamlandı. Temize çekme (tebyiz) tarihi ise 22 R (Rebiulahir) 1203'tür.

4. Lâlezârî'nin Şerhinin Tahkikli Arapça Metni

⁹⁴ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.332.

⁹⁵ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.332.

⁹⁶ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.332.

[أ٢] الرسالة الأولى المسماة بالدرّة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحيّ القيّوم والصلاة والسلام على سيّدنا محمد مداوي الكلوم وآله وصحبه أولى النبي والمعارف والفهوم وبعد:

يقول العبد الفقير إلى الله الصمد محمّد طاهر ابن الشيخ محمّد لاله زاري ابن الشيخ أحمد كان الله تعالى لهم ولمن كان لهم: لمّا رأيت تفسير الإمام علّامة الزمان سلطان المدقّقين برهان المحقّقين عبد السلام ابن برّجان قدّس الله سرّه ونفعنا به تفألّت منه وافتتحتُ فإذا آية من سورة الأعراف فوجدتُ في تفسيرها من اليواقيت والمرجان التي وضعها أبو حكم عبد السلام ابن برّجان قدّس الله سرّه ونفعنا به. فإنّه من كبار المفسّرين وكانت ولادته على ما في طبقات النحاة للإمام السيوطي قدّس الله روحه لسنة سبع وثلاثين وخمسمائة وتوفّي لسنة سبع وعشرين وستّمائة.^٢

والآية قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ: ٥٤/٧ ﴾ وتلك اليواقيت بيان حقيقة الإستواء وهو قوله:

فصل:

قال عزّ من قائل: ﴿ وَمَا بَلَغَ أَشُدُّهُ وَاسْتَوَىٰ أَيْبَانَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا: ١٤/٢٨ ﴾ وقال: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ وقال: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ: ٣١/٢ ﴾ فاستواء الإنسان كمال عقله هذا ناظر إلى قوله [٢ب] ﴿ وَمَا بَلَغَ أَشُدُّهُ وَاسْتَوَىٰ: ١٤/٢٨ ﴾ وكمال علمه وهذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ: ٣١/٢ ﴾ وكمال توقّف صفاته هذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾^٣ بترتيب النشر المشوّش.^٤

اعلم أنّه لما كان الروح المدبّر للإنسان مع حدوثه وبقائه إلى باربه المتأن عزّ وجلّ مجردًا مستغنياً عن التحيّر والتمكّن كما هو رأي حجّة الإسلام الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ/١١١١ م) والراغب الأصفهاني والقاضي أبي زيد الديبوسي (ت. ٤٣٠ هـ/١٠٣٩ م) والخلّيجي^٥ صار تعلّقه بالبدن المتحيّر المتمكّن بوساطة القوى الجسمانيّة المودعة في الدماغ والقلب والكبد وتلك القوى كانت بمثابة الغضروف بين اللحم والعظم في

^١ الصحيح: أبو الحكم.

^٢ هناك خطأ في هذا البيان. لأنّ ابن برّجان الصوفي والمفسّر قد توفّي سنة ٥٣٦ هجرية. تاريخ الوفيات المذكور هنا يخصّ حفيده.

^٣ تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٢/٣٣٠.

^٤ ح- هذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ بترتيب النشر المشوّش، صح هامش.

^٥ ث: قدست اسرارهم. | وهو أبو عبد الله حسين بن حسن بن محمد بن حليم الحلبي الجرجاني. ولد بجرجان سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة. كتب الحديث وتفقه ثم صار اماما معظما مرجوعا إليه بماوراءالنهر. كان فقيها حنفيا واعظا. وتوفي في جمادي الأولى سنة

ثلاث وأربعمائة. وله كتاب يسمى المنهاج في شعب الإيمان. انظر اللباب لابن الاثير، ١/٣٨٢-٣٨٣.

قبول الغذاء من اللحم. فإنّ تلك القوى لا بدّ أن تكون قوّة جسمانيّة أي من الأجسام اللطيفة.^٦ فمن جهة لطافتها تناسب صفات الروح ومن جهة جسمانيّتها تناسب صفات البدن فتوسط تلك القوى صحّ تعلق الروح المدبّر بالبدن ثم بمجرد تعلق الروح المدبّر بالبدن بوساطة تلك القوى. وحصول التعقل^٧ والإعتقاد في الدماغ والقلب لا يكون الإنسان مستويا إلّا إذا كان حصول تلك الصفات على وجه الكمال. وإليه أشير بقوله عزّ وجلّ ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ: ٤٣/٢٩ ﴾. وبلوغه في قوّة علمه طور القلب وهو القوّة القدسيّة.^٨ إذ بهذا الطور ينكشف الملكوت وهو المشار إليه بقوله قدّس سرّه وتوفّر صفاته. وتوفّر الصفات من لوازم العبد الكلّي كما سيحيى. فإذا صار الإنسان إلى هذه المرتبة يكون مستويا وعبداً كلياً.

إشارة:

إنّما قال: كمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته إشارة إلى ما في الكتاب التديرات الإلهيّة [١٣] للشّيخ الأكبر قدّس الله سرّه من أنّه كما وُجد في العالم الكبير الخليفة والوزير والقاضي والسدنة والخزنة والأمير والجيوش والرعيّة والغنيّ والفقير، كذلك وُجد في العالم الصغير وهو الإنسان الخليفة والوزير والقاضي والسدنة والخزنة والكتبة والكتيبة وهي الجيوش والرعيّة. فالروح المدبّر لبدن الإنسان هو الخليفة والعقل هو الوزير. وسائر القوى كخواصّ الخليفة من الخزنة والسدنة والكتيبة والجيوش. والقلب الصنوبريّ قصر الخليفة والنفس حرمه. فكما لا ينتظم مُلك الخليفة في العالم الكبير إلا بكون الخليفة مهيمناً عليه. ولا يتمّ ذلك إلا بتدبير الوزير الكامل حتى لا يستولي على بعض ممالكه العدو. وكذلك لا ينتظم ملك خليفة البدن أعني الروح إلا بتدبير الوزير أعني العقل ولا يكمل ذلك إلا بالكمال في الوزير حتى ينتظم أمر الخلافة والسلطنة في البدن^٩ مصوناً عن إغارة الملك الغاصب لكلّ سفائن الأبدان وهو الهوى وبالكمال في القاضي وهو العدل والكمال فيه العلم وبالكمال في الأمانة من سائر القوى وهو وفود الصفات. وأشار المصنّف إلى كلّ ذلك فقال [٣ب] فاستواء الإنسان كمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته. أي استواء الروح المدبّر للإنسان وهو الخليفة على عرشه وقصره بكمال وزيره العقل وكمال قاضيه العدل وكمال توفّر صفاته بكمال طاعة أمانته. فيكون مُلكه مصوناً عن استيلاء الملك الغاصب وهو الهوى وعن نفاق وزير الهوى وهو الشهوة وكانت رعيّته سالمة تحت إطااعته. ولما كان العبد عبارة عن الروح والقوى والبدن وكان الروح المستوي بكمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته بمثابة الجماعة كانت النفس بمثابة النفوس الكثيرة. فصحّ أن يقال والمستوي منه من الإنسان هو المقول له بالعبد الكلّي وهو العبد المضاف إليه تعالى. وسيحيى معنى العبد الكلّي بوجهٍ آخر. وحيث كان روحه المدبّر إضافياً لقوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ صحّت إضافة العبد الكلّي إليه تعالى بقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ: ٤٢/١٥ ﴾، ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ: ٦٨/٤٣ ﴾، ﴿ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي: ٢٩/٨٩ ﴾.

^٦ ح- أي من الأجسام اللطيفة، صح هامش.

^٧ ث: التعلّق.

^٨ وفي هامش ح وث: اي بالنسبت الى الأولياء. "منه".

^٩ ح- في البدن، صح هامش.

واعلم أنّ الروح والقلب أعني اللطيفة الإنسانيّة المدركة والعقل شيء واحد في حدّ ذاته. وإنما التكتّر بالاعتبارات فإنّه من حيث تجرّده عن المادّة ولطافته روحٌ ومن حيث أنه دُرّكٌ عقلٌ ومن حيث أن الاعتقادات قائمة به. وتقلّب فيه الخواطر على ما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبهما"^{١٠} الحديث، قلب.^{١١}

[٤] فإن سأل سائل عن مستوى الروح المجرد عن المادّة المستغني عن التبوّء في البدن والمكان؟ فجوابه قوله قدّس سرّه: وموضع استوائه من حيث أنّه هو عقلُ الدماغ.^{١٢} فكان الدماغ في العالم الصغير الذي هو الإنسان بمثابة العرش من العالم الكبير. فكما أنّ الأمور الإلهيّة إنما ينزل بالتدبير الرحمانيّ من العرش إلى السماوات ثمّ منها إلى الأرضين كذلك الأمور الإلهيّة المتعلّقة بالإنسان^{١٣} إنّما ينزل بالتدبير الرحمانيّ أولاً من الروح المتعلّق بالدماغ الى الدماغ^{١٤} بتوسّط القوّة المودعة في الدماغ ثمّ ينزل الأمر منه إلى كرسيّ القلب. ثمّ منه أي من القلب ينبعث الدواعي بحسب لَمّة الملك وبحسب لَمّة الشيطان والأغراض والإرادات بالأفعال إلى الجوارح الظاهرة من طاعة أو عصيان. وكان القلب أولى من الدماغ والكبد بأن تضاف الأفعال والإرادات إليه. إذ هو المصدر لها لكون الإدراكات التصديقيّة والعزائم منوطة بالقلب كالإنسان تضاف إليه أفعاله وتلك الإضافة من جهة الكسب بالإرادة الجزئيّة [٤ب] وإن كان الإنسان مسوقاً إليها إلى الأفعال ومحمولاً عليها. إذ كانت تلك الأعمال بإرادته ومشيتته أي بإرادة الإنسان ومشيتته. كما قال الله عزّ وجل: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ: ٢٩/١٨﴾ الآية. وإذ تعليل لإضافة الأفعال إلى الإنسان فمع ذلك هو مسوق إليها لتقديره تعالى ذلك العمل له لعلمه تعالى بأنّه يطلبه عينه ويفعله باختياره وإرادته الجزئيّة. إذا وجد ذلك العبد في الخارج فهو مسوق إليها ليتمّ أمر الله فيه في الإنسان الذي أوجده أوجد الإنسان له لذلك الفعل. كما قال عليه الصلاة والسلام "كلّ ميسّر لما خُلِق له"^{١٥} ولعلّ اللام في له للعاقبة. فافهم والله يهدي السبيل.

تنبيه:

[وقد يجوز أن يعتقد العبد أيضاً أنه]^{١٦} أي العبد يعني روحه بناء على أنّ الحامل لوصف العبدية^{١٧} في الحقيقة^{١٨} الروح لا الجسم العنصريّ وإن أطلق عليهما تغليباً.^{١٩} [مستوى في القلب]^{٢٠} بواسطة القوّة

^{١٠} صحيح مسلم، ٢٠٤٥/٤ (٢٦٥٤): مسند أحمد ابن حنبل، ١٣٠/١١ (٦٥٦٩).

^{١١} ح- وتقلّب فيه الخواطر على ما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبهما) الحديث قلب، صح هامش.

^{١٢} تنبيه الأفهام لابن بزّجان، ٣٣٠/٢.

^{١٣} ح- المتعلّقة بالإنسان، صح هامش.

^{١٤} ح- الى الدماغ، صح هامش.

^{١٥} صحيح البخاري، ١٥٩/٩ (٧٥٥١): صحيح المسلم، ٢٠٤١/٤ (٢٦٤٩).

^{١٦} تنبيه الأفهام لابن بزّجان، ٣٣٠/٢.

^{١٧} ت: العبوديّة.

^{١٨} ت+ في الحقيقة.

^{١٩} ح- وإن أطلق عليهما تغليباً، صح هامش.

^{٢٠} تنبيه الأفهام لابن بزّجان، ٣٣٠/٢.

الحيوانية المودعة في القلب الصنوبري الشكل. ولهذا قال: ^{٢١} [من حيث هو حي] ^{٢٢} يعني أنه كما استوى على عرش دماغه [من حيث هو عقل]. كذلك يجوز قوله بأن العبد [٥] مستوي على عرش قلبه من حيث أنه كان الروح حياً. وهو أي العبد من هذه الحيثية روح.

عبرة:

العبرة والإعتبار عند محققى الصوفية العبور من المعنى المدلول للفظ من المعنى الظاهري إلى معنى دقيق صحيح موافق للمعنى الظاهري مع تصديق المعنى الظاهري. فهذا من قبيل الإشارة إلى معنى دقيق وهذا من كمال الإيمان ومحض العرفان. صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح العقائد. وأما إطلاق اللفظ وإرادة المعنى البعيد مع إنكار المعنى الظاهري المدلول للفظ فهو تلييس كما يفعله القرامطة الباطنية خذلهم الله تعالى. فإذا عرفت معنى استواء الإنسان على عرش دماغه وقلبه. وأن استواءه ليس بالاستقرار والتمكين عليهما والحلول فيهما. بل بتعلق روحه المدبر بالقوة النفسانية وبالقوة الحيوانية المودعتين في الدماغ والقلب الصنوبري ^{٢٣} مع كون الإنسان ممكناً وحادثاً.

فإنه الحي القيوم لما استوى على العرش باسمه الرحمن كذا في الفتوحات ليطم كلمته صدقاً وعدلاً تلميح إلى قوله [٥ب] ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ: ١١٥/٦ ﴾ وليدبر أمره السابق في الأزل قبل إيجاد الخليقة قبلية وجودية لا زمانية كما هو رأي جمهور المتكلمين، ولا ذاتية كما هو رأي الفلاسفة. فيكون هذه قبلية القسم السادس لأقسام التقدم ^{٢٤} كتقدم أمس على اليوم، فإنه تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. وليس هذا بتقديم زمني لأنه نفس الزمان. وإنما قلنا إن هذه قبلية وجودية لا زمانية. لأن الزمان متعلق الإرادة الأزلية وكل ما هو متعلق الإرادة الأزلية فهو موجود. فإن الإرادة تعلق بترجح وجوده فبالقدرة صار موجوداً. ولما تعلق الإرادة بوجوده المتناهي من قبل الأزل كان الزمان موجوداً متناهيًا من قبل الأزل. فكما أن البعد المكاني متناهٍ بالبرهان السلمي والمسامحة ^{٢٥} لكن الوهم يأبى عن تناهيه. كذلك البعد الزمني من قبل الأزل متناهٍ لكن الوهم يأبى تناهيه. فالأزلية تنافي الحدوث بهذا المعنى. ولأنه لو كانت قبلية المذكورة زمانية كما هو رأي الجمهور ^{٢٦} لكان الأمر السابق في الأزل هو صفة الكلام زمانياً. فسبحانه أن يكون ذاته [٦] وصفاته وأمره الأزلي زمانياً سواء كان الزمان موجوداً أو مقداراً أو مقدرًا موهوماً.

^{٢١} ح- ولهذا قال، صح هامش.

^{٢٢} تنبيه الأفيهام لابن بزجان، ٢/٣٣٠.

^{٢٣} ح- المودعتين في الدماغ والقلب الصنوبري، صح هامش.

^{٢٤} أقسام التقدم: ١- تقدم العلة على المعلول، ٢- التقدم بالذات، ٣- التقدم بالشرف والفضيلة، ٤- التقدم بالرتبة الحسية، ٥- التقدم بالرتبة العقلية، ٦- التقدم بالزمان. انظر الأربعين لفخرالدين الرازي، ص: ٢٣-٢٤.

^{٢٥} انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١/٣٢٥-٣٢٦.

^{٢٦} ث: جمهور المتكلمين.

لا يقال الدهر هو الزمان. وقد ورد في كتاب الدلائل من المأثور "يا دهرى" ٢٧. وقد قال بعض العلماء الدهر من الأسماء الحسنى. فما معنى هذا الكلام؟ ٢٨ لأننا نقول: معنى قولهم الدهر هو الزمان الدهر هو ما يجري ويحتوي على جميع الأجسام والجسمانيات من الأمر السيالة وهو الزمان. ٢٩ ومعنى الدهر في حقّه تعالى البقاء والدوام الإلهي. ولعلّ قولهم الدهر من الأسماء الحسنى ٣٠ هو من قبيل العدل من الأسماء الحسنى. فكما كان معنى العدل العادل كذلك كان معنى الدهر الذي هو من الأسماء الحسنى الداهر أي الدائم الباقي. فإنّ الدهر كما يحيى بمعنى الزمان يحيى بمعنى الدوام والبقاء. وبقائه تعالى ليس كبقاء الممكنات. إذ كان البقاء في الممكن مرور الأئين عليه. والآن جزء الزمان. ٣١ وبقائه تعالى الدوام المقرون بالتجرّد عن الأزمنة وعدم انتهاء آخريته كذلك.

فإن قلت لعلّ ما قلته قول جديد ومن ذهب إليه من العلماء قلتُ ذهب إليه بعض المحقّقين. منهم الشيخ الأكبر في إنشاء الدوائر والفتوحات ومنهم القاضي عضد الدين في المواقف. وتلقاه بالقبول سيّد المحقّقين ٣٢ قدّس الله أسرارهم فإنّه جعل هذا التقدّم قسماً سادساً لأقسام التقدّم. ثم اعلم أنّه [٦ب] قدّس سرّه قال: فالله الحيّ القيوم إشعاراً بأنّ قيام العرش والكرسيّ وإمسك السماوات والأرض وقيامهما وما فيهنّ باسمه الجلالة واسمه الحيّ القيوم. إذ ما من شيء من الممكنات إلّا له وجه يلي جهة قيوميّة الحقّ عزّ وجلّ ووجه يلي جهة قيوميّة الحقّ عزّ وجلّ ووجه يلي جهة نفسه كان هالكاً أزلاً وأبداً. قال سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا: ١/٣٥﴾ فالحقّ عزّ وجلّ أمسك السماوات والأرض بقيوميّته من جهة كون السماوات من مظاهر الجلالة. فجميع وجوه الممكنات افتقرت إلى الله الحيّ القيوم كما قال سبحانه ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ: ١١١/٢﴾.

فالله الحيّ القيوم لما استوى على العرش ليتمّ كلمته وليدبّر أمره حييت ٣٣ جواباً لما به باستوائه باسم الرحمن. الجملة جملة العالم روحاً وجسماً علواً وسفلاً فلماً وملكاً إنساً وجنّاً جماداً ونباتاً كبيراً وصغيراً بسيطاً ومركباً جزءاً وكلاً. لكنّ حياة كلّ صنف بحسب ما يعطيه ممّا يليق ويناسب بعالمه الخاصّ. كما أنّ حياة الأجساد بالأرواح وحياة الأرواح بالعلوم والمعارف. [١٧] قال سبحانه ﴿أَوْمَنَ كَانَ مَيِّتاً فَأَخْيَيْنَاهُ:

٢٧ دلائل الخيرات للجزولي، ص: ٧٧.

٢٨ - فما معنى هذا الكلام؟، صح هامش.

٢٩ - معنى قولهم الدهر هو الزمان الدهر هو ما يجري ويحتوي على جميع الأجسام والجسمانيات من الأمر السيالة وهو الزمان، صح هامش.

٣٠ شرح أسماء الله الحسنى لابن بزّجان، ٢/٣٥١-٣٥٠.

٣١ ت: جزء من الزمان.

٣٢ هناك يقصد بهذه العبارة ابن العربي.

٣٣ تنبيه الأفيهام لابن بزّجان، ٢/٣٣٠.

١٢٢/٦ ﴿ ومن قرأ هذا خَيِّتَ به الحملة بالحاء المهملة يجعل معناه حَيِّتَ به حملة العرش. ٣٤ كما حَيِّيَ جسمُ الإنسان باستواء المستوي ٣٥ وهو الروح المدبِّر للبدن الإنسانيّ فيه في جسم الإنسان.

وقد علمت أنّ استواء الروح في الجسم ليس بحلولة فيه ولا تمكّنه فيه. لكون الروح مجردة عن المادّة ومستغنياً عن التبوّء في الأمكنة. بل بتعلّقه بالدماغ بواسطة القوّة النفسانيّة المودعة في الدماغ ثم بالبدن. فكان كذلك كلّ ما كان في جسمه هو معلوم له محسوس ظاهراً وباطناً. لا يخطر له خاطر في باطنه ولا يحدث في جسمه حادث مع التيقّظ ووجود الصّحة إلّا أحسّه. فإذا كان روح العبد المستوي باستوائه على عرش بدنه مع كونه حادثاً فقيراً إلى باربه عزّ وجلّ ومع كونه مستكماً باستوائه مستويا استواء منزهاً عن التمكّن والاستقرار والتخيّر والجسميّة. فما ظنك باستوائه سبحانه على عرشه باسمه الرحمن لإكمال مراتب الممكنات [٧ب] بقيوميته وتديبر أمره وتنزيله إلى سماواته وأرضه وحفظ عرشه وسماواته؟ ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا: ٢٥٥/٢ ﴾ و ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ: ٢٥٥/٢ ﴾.

فاستواءه بتعلّقه إرادته العليّة وقدرته الجليّة على إيجاد عرشه وتديبر أمره بكمال علمه وكمال صفاته ثم بإيجاد ما يحويه علواً وسفلاً. روحاً وجسماً. فلا يعزب عنه تعالى ذرّة في السماوات والأرض وما تسقط من ورقة في ظلمات الأرض إلّا يعلمها. وهذا هو العبور من معرفة استواء روح الإنسان على عرش دماغه وقلبه إلى معرفة استواء الرحمن على عرشه قال سبحانه. ﴿ سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ: ٥٣/٤١ ﴾ الآية. و قد روي عنه صلى الله عليه و سلّم " من عرف نفسه فقد عرف ربه ٣٦" وفي بعض الكتب المتقدّمة الإلهيّة "عرف نفسك يا إنسان تعرف ربك" فكان مثال قوله تعالى ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ: ٢٥٥/٢ ﴾ إلى آخر آية الكرسيّ عند ابن برجان [٨أ] كبيان معنى الإستواء الرحمانيّ. فكمال العلم في صدور الذين أوتوا العلم. وما يجحد بأيات الله إلّا الظالمون القائلون بأنّه استوى واستقرّ على العرش وهو يثبّط تحته أطيّط الرجل الحديد. تعالى عن ذلك علواً كبيراً. سوف ترى إذا انجلى الغبار أفرسّ تحتك أم حمار. والله يهدي السبيل.

والروح والعقل هو المشار إليه بهذه العبارة يعني أنّ الروح هو الجوهر المدرك المجرد المتعلّق بالبدن. وأشير إلى ذلك الجوهر تارةً بالتعبير بالروح وتارةً بالتعبير بالعقل وتارةً بالتعبير بالقلب فهو متّحد بالعقل والقلب ومختلف بالإعتبار بالحيثيّات ومرّ منّا هذا. وهو أي الروح ليس من جنس الجسم مطلقاً لطيفاً كان أو كثيفاً اذ الجسم مادّي وهو ليس بمادّي. ولعلّ المصنّف وافق ٣٧ مسلك الغزاليّ والراغب والحليّ. ولا وَصَفَهُ وَصَفَهُ بل هو شيء لا يعرف كنهه جملةً الإنسان ولا يقف على كنهه أحد. فقوله تعالى [٨ب] ﴿ وَبَسَّلْنَاكَ مِنَ الرُّوحِ قُلِّي الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا: ١٧/٨٥ ﴾ إلّا بما شاء جلّ ذكره المالك لكلّ شيء فيعرفه من يعرفه بما شاء الله ذلك ٣٨ بنحو من السلوب والإضافات. فإذا عرفت استواء

٣٤ - ح- ومن قرأ هذا خَيِّتَ به الحملة بالحاء المهملة يجعل معناه حَيِّتَ به حملة العرش. صح هامش.

٣٥ - تنبيه الأفهام لابن برجان، ٢ / ٣٣٠.

٣٦ - سيوطي، الحاوي للفتاوى، ٤٥١/٢.

٣٧ - ح- وافق، صح هامش.

٣٨ - ح- بما شاء الله ذلك، صح هامش.

الروح وأنَّ استواءه لا يقتضي التمكّن في الدماغ والقلب والبدن. فالله الحيّ القيّوم لا إله إلا هو أجلُّ وجوداً فإنَّ وجوده تعالى حقيقيّ لا من غيره ووجود الروح ظلّيّ من غيره وأكرمُ استواءً. فإنَّ استواءه على عرشه لإكمال مراتب الممكنات وهو الإستواء بالغنى الذاتي واستواء الروح للاستكمال وهو الإستواء بالفقر الذاتي. وأنزه وصفاً فإنَّ وصفه الخاصّ الوجوب الذاتي والقيوميّة ووصفَ الروح الإمكان والفناء. وصَفَ نفسه عند استوائه بأنّه ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا: ٢/٣٤﴾ وبأنّه مع كل كائن في جملة العبد الكلّيّ.

قال الوارث المحمديّ قدّس الله سرّه في مو اقع النجوم في المنزل الأوّل في تلاوة العبد على الحقّ بعد أسطرٍ "فإذا وُقِّفك الله وبريد أن يسمع الحقّ جلّ اسمه [٩أ] منك تلاوتك فاعلم منازل التلاوة ومواطنها وكم التالين منك. وذلك بأن تعلم أنّ على اللسان تلاوةً وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوةً وعلى النفس تلاوةً وعلى القلب تلاوةً وعلى الروح تلاوةً وعلى السرّ تلاوةً."٣٩ فتلاوة اللسان ترتيب الكتاب على الحدّ الذي ربّ التكيف له وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء الذي على سطحه وتلاوة النفس بالأسماء والصفات وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبّر وتلاوة الروح التوحيد وتلاوة السرّ الإتحاد وتلاوة سرّ السرّ الأدب. وهو التنزيه الوارد عليه في التلقّي منه جلّ اسمه وعلا. فمن أقام بين يدي سيّده هذه الأوصاف كلّها ونظر إليه جلّ اسمه فلم يرَ جزءاً منه فرداً إلا مستغرِقاً فيه على ما يرضاه منه كان عبداً كلياً. انتهى.

فإذا تقرّر في قلبك هذا علمت أنّ الإنسان لا يكون مستويّاً وعبداً كلياً بمجرد تعلق روحه بدماعه وقلبه ثم ببذنه. [٩ب] بل بالاتّصاف بهذه الصفات كلّها فيكون كاملاً فيها. وإلى هذا أشار المصنّف قدّس سرّه بقوله فيما سبق وتوقّر صفاته. فإذا اتّصف العبد بهذه الصفات على وجه الكمال كان مستويّاً فيكون نفسه كليّةً فيقوم مقام الجماعة فكان عبداً كلياً. يعني أنّ الإنسان إذا كان صاحب نفسٍ سعيدة كليّة على حدّ ما قرّر لك يكون كالجماعة ويكون كالنوع وإن كان في حدّ ذاته فرداً واحداً. كما قال حجّة الإسلام في المشكاة في الملائكة من أنّ كلّ فردٍ منها كالنوع انتهى. كما قال سبحانه في إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً: ١٦/١٢٠﴾ الآية.

واعلم أنّ الحقّ جلّ اسمه كما خلق في مقابله آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد عليه الصلاة والسلام وعلمهم إبليس ونمرود وفرعون والدجال وأبا جهل لعنهم الله كذلك جعل في مقابلة النفس الكلّيّة السعيدة بعض النفس الكلّيّة الشقيّة.٤٠ فكما يوجد هذه الكلّيّة للعبد في طرف السعادة كذلك يوجد في طرف الشقاوة من تكون نفسه الخبيثة بمنزلة النفوس الكثيرة الشريفة لقيامه بالشور ما قام به القوم والجماعة الكثيرة. كما قال الله عزّ وجلّ ﴿قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ: ١٧٣/٣﴾. إذ كان المراد بالناس الأوّل فرداً من أفراد الإنسان وإبليس من هذا القبيل. فتأمل. والله يهدي السبيل.

٣٩ التدبيرات الإلهية لابن العربي، ص: ٢٦٠.

٤٠ ح- واعلم أنّ الحقّ جلّ اسمه كما خلق في مقابله آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد عليه الصلاة والسلام وعلمهم إبليس ونمرود وفرعون والدجال وأبا جهل لعنهم الله كذلك جعل في مقابلة النفس الكلّيّة السعيدة بعض النفس الكلّيّة الشقيّة، صح هامش.

[١٠] فإن قلت ما المراد بالمعينة قلت سيجيء إن شاء الله تعالى منه قدس سره. فإن قلت "أليس إثبات المعينة مع كل كائن منافيا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء؟"^{٤١} ثم زاد العلماء فيه و"هو الآن على ما عليه كان". قلنا كونه تعالى مع كل كائن لا يقتضي كون كل كائن معه تعالى كما لا يقتضي من كونه عز وجل أقرب الى كل عبد من حبل الوريد كون كل عبد القريب منه تعالى. فإن قرب العبد منه تعالى بالتقريب الالهي كما سيجيء. وإنما لا يلزم من معيته الحق لكل كائن معية كل كائن به تعالى. إذ كل شئ من الممكنات ليس له من الوجود الآ الوجود الظلي فأين المعية بالحق؟^{٤٢} لعل المراد بالمعينة المنفعية المعينة بالوجود الحقيقي.^{٤٣} قال الإمام حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره في مشكاة الأنوار "ومن ههنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم"^{٤٤} فرأوا بالمشاهدة العينية أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأن كل شيء هالك إلا وجهه".^{٤٥} لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أولاً وأبداً ولا يتصور إلا كذلك. فإن كل شيء سواه إذا اعتبر فإنه من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يلي موجدّه فيكون الوجود وجه الله تعالى. فلكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجوداً فإذا [١٠ب] لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أولاً وأبداً. ولم يفتقر هؤلاء إلى قيام الساعة ليسمعوا نداء البارئ تعالى ﴿لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ: ١٦/٤٠﴾. بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً.

ولم يفهموا من قوله تعالى "الله أكبر" أنه أكبر من غيره حاشى لله إذ ليس في الوجود غيره حتى يكون أكبر منه. بل ليس لغيره رتبة المعينة بل رتبة التبعية بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه فالموجود وجهه فقط. ومحال أن يقال أنه أكبر من وجهه بل معناه أنه أكبر من أن يقال أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة وأكبر من درك كنهه كبريائه نبياً كان أو ملكاً. بل لا يعرف كنهه معرفة الله عز وجل إلا الله. بل كل معروف داخل تحت سلطنة العارف واستيلانه دخولاً ما وذلك بنافي الجلال والكبرياء. وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الأقصى في معاني الأسماء الحسنى. انتهى كلام حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره. وقال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ: ٢٦/٥٥﴾ "ولو استقرت جهات الموجودات الممكنة وتصقحت وجوهها وجدتها بأسرها فانية إلا وجه الله تعالى".^{٤٦} [١١] أي إنما الوجه الذي يلي جهته انتهى. ولعل المراد بالمعينة المثبتة المعينة الإلهية بقيوميته وعلمه بالموجودات الموجودة^{٤٧} بالوجود الظلي للممكنات. فإن وجود الممكنات من ظل نور رب العزة. فهو سبحانه مع كل كائن علماً وقيومية من لدن

^{٤١} صحيح البخاري، ١٠٥/٤ (٣١٩١).

^{٤٢} ث- كونه تعالى مع كل كائن لا يقتضي كون كل كائن معه تعالى كما لا يقتضي من كونه عز وجل أقرب الى كل عبد من حبل الوريد كون كل عبد القريب منه تعالى. فإن قرب العبد منه تعالى بالتقريب الالهي كما سيجيء. وإنما لا يلزم من معيته الحق لكل كائن معية كل كائن به تعالى. إذ كل شئ من الممكنات ليس له من الوجود الآ الوجود الظلي فأين المعية بالحق؟

^{٤٣} ح- لعل المراد بالمعينة المنفعية المعينة بالوجود الحقيقي.

^{٤٤} ث: معارجهم.

^{٤٥} مشكاة الانوار للغزالي، ص: ٥٦-٥٥.

^{٤٦} انوار التنزيل للبيضاوي، ٣/٣٥٤.

^{٤٧} ح- الإلهية بقيوميته وعلمه بالموجودات الموجودة، صح هامش.

العرش إلى تحت الأرضين. إذ لو صرف نظر القيومية عن العالم لفي. فافهم ذلك. ثم اعلم أنّ وجود الممكنات لما كان وجوداً ظلياً عبّر عنه العلامة التفتازاني رَوَّحَ اللهُ روحه في شرح العقائد النسفي بمنزلة العدم. حيث قال "إنّ الوجود الإمكانيّ بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم" انتهى. فتأمل فيه.

المثال: واعلم أنّ الشمس لها نور قائم بها وهو عرض لا ينتقل عن الشمس. وله اشراق وشعاع وهو منبسط على جملة الأشياء المحاذية لنور الشمس علواً وسفلاً شرقاً وغرباً جنوباً وشمالاً. ثم إنّ لفظ الشمس كما يطلق على قرص الكوكب المضيء النهاريّ المركوز في السماء الرابعة كذلك يطلق على النور القائم بها. كما تقول الأطباء "النظر إلى الشمس بضرّ العين" وإنّما لا يضرّ العين النظر إلى نورها. وكذلك يطلق على الشعاع الحاصل من تجلّي نور الشمس. كما تقول: [١١ب] "دخلت الشمس من الكوة في البيت" وتعلم أنّ قرصها ما دخل في البيت ولا دخل النور والضوء القائم بالشمس بل إنّما دخل الشعاع الذي هو من أثر نور الشمس وضوئها. ثم لتعلم أنّ الشمس لو حجب ضوئها شيء لفي الشعاع من حينه كما في حال الكسوف الكليّ فالشعاع المنبسط الظاهر من تجلّي^{٤٨} نور الشمس ومن أثره. فاعرف ذلك فإذا عرفت هذا فاعتبر من هذا أنّ وجود الحقّ وقيوميته مختصّان به تعالى لا ينتقل ولا ينفك عنه تعالى. فإنّ نور الشمس مع عرضيّته إذا كان ممتنع الانتقال والإنفكاك^{٤٩} عن الشمس فوجوده تعالى وقيوميته أولى بذلك لتزوّج وجوده تعالى وقيوميته عن العرضيّة والحدوث. بل هو عين ذاته عند الشيخ الأشعري وعند محققي الصوفية. فوجوده تعالى لا ينبسط على هياكل الموجودات ولا يتحد بشيء ولا يحلّ في شيء. وإنّما المنبسط على هياكل الموجودات أثر قيومية الحقّ عزّ وجلّ. كما كان المنبسط على العالم أثر النور والضوء وهو^{٥٠} الشعاع الظاهر من النور والضوء. فكما يطلق لفظ الشمس على الضوء والنور وعلى الشعاع كذلك يطلق لفظ الوجود على وجوده تعالى [١٢أ] وعلى أثر قيوميته تعالى. فكما لو احتجبت الشمس بالقمر والسحاب ونحوهما لفي الشعاع كذلك لو صرف عزّ وجلّ نظر القيومية لفي الكلّ. كما قال عزّ وجلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أُمْسِكُهُمَا مِنْ أَخَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا﴾ ٤١/٣٥

فوجوه الممكنات الموجودة عنث للحيّ القيوم. إذ لا وجود ولا قيام ولا دوام لها إلا بوجوهها التي يلي جهة الحيّ القيوم. وكما وصف نفسه سبحانه بأنّه مع كلّ كائن كذلك وصف نفسه بأنّه أقرب إلى كلّ شيء أي بقيوميته وعلمه من ذاته من ذات كلّ شيء. كما قال سبحانه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ١٦/٥٠ أي أنّزهه تنزيهاً أن يكون قربه جسمانياً وله الحمد. ف﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ ٣/٣٤ بيان لعموم آثار قيوميته وشمول علمه. ثم قال ﴿وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ٨/٣٠ سبحانه أي أنّزهه عن كون فعله وصنعه ومبدعاته عبثاً وباطلاً. ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ ٢٧/٣٨

^{٤٨} ث- تجليّ.

^{٤٩} ث: الانفكاك والانتقال.

^{٥٠} ح- أثر النور والضوء هو، صح هامش.

وإِذَا قَالَ ذَلِكَ^{٥١} تَنْبِيْهُ لَنَا وَإِرْشَاداً يَعْنِي أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ فِينَا قُوَّةَ مَفْكَرَةٍ. فَبِأَيِّ سَبَبٍ لَمْ نَكُنْ مَتَفَكِّرِينَ أَوَّلًا فِي أَنْفُسِنَا فَنَعْرِفُ أَنْفُسَنَا وَنَعْرِفُ أَنَّ أَرْوَاحَنَا عَلَى عَرْشِهَا لَا يَقْتَضِي كَوْنَ أَرْوَاحِنَا أَجْسَامًا لَمَّا ذَكَرْنَا وَجْهَ هَذَا مَعَ كَوْنِنَا مَخْلُوقًا وَكَوْنَ أَرْوَاحِنَا حَادِثَةً وَفَقِيرَةً إِلَى بَارِئِهَا عَزَّ وَجَلَّ. فَمَنْ أَيْنَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ رَبِّنَا مُسْتَوِيًّا عَلَى عَرْشِهِ مَعَ كَوْنِهِ قَدِيمًا أَزَلِيًّا وَاجِبَ الوجودِ غَنِيًّا بِالذَّاتِ عَنِ الْعَالَمِينَ كَوْنَهُ جِسْمًا مُسْتَقَرًّا عَلَى عَرْشِهِ جَالِسًا عَلَيْهِ؟ حَاشَى لِلَّهِ سُبْحَانَهُ عَمَا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا تَسْبِيْحَ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ وَمَنْ فَهَيْنَ. فَإِنْ قُلْتَ "قَدْ جَعَلْتَ اسْتِوَاءَ الرُّوحِ مِثَالًا لِاسْتِوَاءِ تَعَالَى وَلَا مِثْلَ لَهُ تَعَالَى" قُلْنَا "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مِثْرَهُ عَنِ الْمِثْلِ وَلَهُ الْمِثْلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ". أَقْتَبَسَ لَطِيفٌ مُتَضَمِّنٌ لِلتَّنْبِيْهِ وَإِشَارَةً إِلَى الْفَرْقِ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْمِثْلِ وَالْمِثَالِ: قَالَ الْإِمَامُ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ الْغَزَالِيُّ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي الْمُضَنُّونِ بِهِ عَلَى أَهْلِهِ مَا حَاصِلُهُ "أَنَّ الْمِثَالَ فِي حَقِّهِ تَعَالَى حَقٌّ وَلَهُ الْمِثْلُ الْأَعْلَى وَالْمِثْلُ بَاطِلٌ". انْتَهَى. وَاللَّهُ يَهْدِي السَّبِيلَ.

وَلَمَّا كَانَ قَرْبُهُ وَمَعِيَّتُهُ تَعَالَى إِلَى عَبْدِهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهِ. وَجْهٌ مِنْ جِهَةِ خَالِقِيَّتِهِ تَعَالَى وَهَذَا الْقَرْبُ وَالْمَعِيَّةُ مِنْ جِهَةِ عِلْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ: ١٤/٦٧﴾ وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ. وَمِنْ جِهَةِ قِيَمِيَّتِهِ تَعَالَى كَمَا قَالَ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: ١٦/٥٠﴾. وَوَجْهٌ مِنْ جِهَةِ نَفْخِ الرُّوحِ فِي الْإِنْسَانِ فَإِنَّ الْحَقَّ جَلَّ اسْمُهُ أَضَافَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ عَزَّ وَجَلَّ [١٣] بِقَوْلِهِ ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥﴾. فَكَانَ لِلرُّوحِ الْإِضَافِيَّ مَنَاسِبَةً لِلْأُمُورِ الْأَلْهِيَّةِ كَمَا قَالَ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي أَصُولِ الْأَرْبَعِينَ. وَوَجْهٌ مِنْ جِهَةِ وَلايَتِهِ وَذَلِكَ لِحَقِيقَةِ التَّقَرُّبِ الْإِلَهِيِّ. قَالَ قَدَّسَ سِرَّهُ^{٥٢} وَاعْلَمْ^{٥٣} أَنَّ هَذَا مُنْبَعَثٌ مِنْ وَصْفِ الْحَقِّ^{٥٤}.

﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا: ٧/٥٨ ﴾ هَذَا وَصْفُ الْمَعِيَّةِ بِالْوَجْهِ الْأَوَّلِ. ثُمَّ يَنْشَأُ هَذَا الْخُلُقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْخُلُقِ وَقَبْلَ تَحَقُّقِ الْوَلَايَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ عَنْ مَعْنَى مِنْ نَفْخِ الرُّوحِ فِي الْعَبْدِ.^{٥٥} وَهَذَا وَصْفُ الْمَعِيَّةِ بِالْوَجْهِ الثَّانِي إِلَى تَحَقُّقِ مَعْنَى قَوْلِهِ (كَنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَلَيْتَنَ دَعَانِي لِأَجْبِيْتَهُ وَلَيْتَنَ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ).^{٥٦} وَإِنَّمَا ذَلِكَ لِحَقِيقَةِ الْقَرْبِ الْكَائِنِ عَنْ حَقِيقَةِ التَّقَرُّبِ وَهَذَا وَصْفُ الْمَعِيَّةِ بِالْقَرْبِ بِالْوَجْهِ الثَّلَاثِ وَإِنَّمَا عَبَّرَ هَهُنَا بِالتَّقَرُّبِ فَإِنَّ هَذَا اخْتِصَاصَ الْهَيْئَةِ. فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ اسْمُهُ قَرِيبٌ مِنَ الْعَبْدِ بِالْوَجْهِينِ الْأَوَّلِينَ لَكِنَّ الْعَبْدَ بَعِيدٌ عَنِ اللَّهِ بِخِلَافِ هَذَا الْوَجْهِ الثَّلَاثِ. فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا أَنَّهُ قَرِيبٌ إِلَى الْعَبْدِ بِالْوَجْهِ^{٥٧} الثَّلَاثَةِ [١٣] ب] كَذَلِكَ الْعَبْدُ قَرِيبٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْوَجْهِ الثَّلَاثِ بِالتَّقَرُّبِ

^{٥١} ح- أي أنزهه عن كون فعله وصنعه ومبدعانه عيناً وباطلاً. ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ: ٢٧/٣٨﴾، وإِذَا قَالَ ذَلِكَ، صح هامش.

^{٥٢} وفي هامش ث: قوله قدس سره جواب لما، "منه".

^{٥٣} ث: واليعلم.

^{٥٤} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣١/٢.

^{٥٥} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣١/٢.

^{٥٦} صحيح البخاري، ١٠٥/٨ (٦٥٠٢).

^{٥٧} ث: بالوجوه الثلاثة.

الإلهي. فإن صدر الحديث "لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإن أحبته كنتُ سمعه"^{٥٨} الحديث ومن قوله تحقيق معنى إلى قوله "كنتُ..." إلخ بيان مقام التوحيد وقوله. ثم من هذا التقريب الإلهي إلى حقيقة قوله "يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني وجعت فلم تطعمني"^{٥٩} الحديث من التنزلات الإلهية للعبد المتَّصف بمقام الوحدة التي طلب الشيخ الأجل سيدي عبد السلام بن مشيش الإدريسي الحسيني قدس الله سره بقوله "وانشلي من أحوال التوحيد وأغرقي في عين بحر الوحدة"^{٦٠} انتبه.

فإن قلت: "ما السرّ في إضافة الجوع والمرض وأمثالهما إلى ذاته الأقدس المنزه عن النقائص والنقائص مع أنّ الجوع والمرض وغيرهما من صفات العبد من حيث بشريته؟" قلنا: السرّ فيه تشریف^{٦١} ذلك العبد الكليّ الإختصاصي لا لصحّة ذلك لذاته الأقدس حاشى لله. وقد يضاف إلى العبد الكليّ بعض أفعاله تعالى [١٤] كما قالت الملائكة ﴿قَدَرْنَا مِنْهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ: ٦٠/١٥﴾ ولا شك في أنّ التقدير لله تعالى ومن هذا القبيل قول خضر عليه السلام ﴿فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رُحْمًا: ٨١/١٨﴾ فإن إرادته تابعة لإرادته تعالى حيث لم يقل "فأراد ربك" فافهم.^{٦٢} وهذا مقام أعطته العنديّة الإلهية المشار إليه بقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ: ٢٠/٩﴾. وبقوله عز وجل في الملائكة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ: ١٩/٢١﴾ الآية. وكما هو أقرب إلى العبد من وريده من حيث الخلقه فهو إذا أقرب إلى العبد الكليّ بالولاية وجوداً ومعنى وحكماً^{٦٣} بالوجوه الثلاثة السابقة متاً في الشرح. وقوله فهو الذي لا يخلو منه مكان ولا كائن وليس في يده من حيث الخلقه مكان^{٦٤} محمول على أنه لا ينحى منه مكان ولا كائن علماً وقيومية يعني أنّ الكائن معلومه تعالى وأثار قيوميته. فافهم وأيقن ذلك. فإنه من فهم هذا المعنى على ما هو عليه قرب عليه البعيد وتيسر له العسير والله وليّ التوفيق. وقد زاد المحسنين تقريبا في قوله ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ: ٥٦/٧﴾^{٦٥} [١٤ب] هذا قربه تعالى إلى المحسنين بولاية الإحسان و﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ: ٦٩/٢٩﴾ وهذا معيته تعالى بالمحسنين بولاية الإحسان. الحمد لله الملك المتّان والصلاة والسلام على حبيبه المصطفى من نسل عدنان سيّدنا محمد عليه وعلى آله صلوات الرحمن.

وقع الإتمام في اليوم الثالث من جمادي الآخر سنة اثني ومأتين وألف. وتاريخ التبييض في ٢٢ ر (ربيع

الآخر) ١٢٠٣. ^{٦٦}

^{٥٨} صحيح البخاري، ١٠٥/٨ (٦٥٠٢).

^{٥٩} صحيح المسلم، ١٩٩٠/٤ (٢٥٦٨).

^{٦٠} شرح صلاة المشيشية لطيب بن عبد المجيد، ص: ١٩٨-٢٠١.

^{٦١} ح- قلنا: السرّ فيه تشریف، صح هامش.

^{٦٢} ح- فإن إرادته تابعة لإرادته تعالى حيث لم يقل "فأراد ربك" فافهم، صح هامش.

^{٦٣} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٤} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٥} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٦} ث+ وقع التتميم في اليوم الثاني والعشرين من جمادي الآخر سنة ثلاث ومأتين وألف. هذه نسخة ثانية.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Affifi, Ebû'l-Alâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Terc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Alkan, Ercan. *Şerhu Hal'in-Na'leyn: Hal'un-Na'leyn Şerhi (İnceleme-Eleştirmeli Metin-Çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirde İtibâr/Analoji Yöntemi," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı* (İstanbul: Ege Basım, 2012) içinde, c.2, ss.727-750.
- Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.22, ss.330-331.
- Bozkurt, Ömer. "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri," *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3:1 (2017), ss.61-86.
- el-Buḥārî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *El-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muşafâ Dîb el-Buḡâ. Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1987.
- Casewit, Yousef. *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- el-Cezûlî, Muḥammed b. Suleymân. *Delâ'ilü'l-Ḥayrât ve Şevâriku'l-Envâr fî Zikri's-Şalâti 'alâ Nebiyyi'l-Muhtâr*. Şerh. 'Abdulmecid eş-Şernûbi el-Ezherî. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *Kitâbu'l-Mille ve Nuşûşun Uḫrâ*. Tah. Muḥsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1991.
- el-Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. Tah. Ebû'l-'Alâ' el-'Afîfi. Kahire: ed-Dâru'l-Ḳavmiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1964.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Ed-Durratu'l-Beydâ'*. Tah. Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azeb. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1993.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *El-Futûḫātu'l-Mekkîyye*. Haz. Aḫmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1999.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Mevâkı'un-Nucûm ve Meṭâli'u Ehilleti'l-Esrâr ve'l-'Ulûm*. Tah. Muḥsin Ḳasım eṭ-Ṭahrâ'î. Beyrut: Mu'essesetu'n-Nûr li'l-Maṭbû'ât, 2005.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Et-Tedbirātu'l-İlâhiyye fî İşlâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. Tah. Ḥâsen 'Âşî. Beyrut: Dâru'l-Menâl, 1993.
- İbn Berracân, 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Tenbihu'l-Efhâm ilâ Tedebburî'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyât ve'n-Nebe'i'l-'Azîm*. Tah. Aḫmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 2013.
- İbn Berracân, 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*. Tah. Aḫmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 2010.

- el-Kâdî el-Beydâvî, Nâşiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullah b. 'Umer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. Tah. Muhammed Şubhî b. Hasan Hallâk-Mahmûd Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.
- Küçük, Hamza. "İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1997.
- Küçük, Hülya. "Light upon Light in Andalûsî Sufism: Abû l-Hakam İbn Barrajân (d. 536/1141) and Muhyî l-Dîn al-'Arabî (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics, Part 1: İbn Barrajân's Life and Works," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* 163:1 (2013), ss.87-116.
- Kutlu, Hakan. "Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin 'el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fi Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.53-57.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. *Mecma'u Esrârî'l-Cevâhiri'r-Rûhânîyye fî Maṭla'î Envârî'z-Zavâhiri'r-Rayhânîyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124.
- Lâlezârî, Mehmed Tâhir. *El-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Tasṭîri Esrârî'n-Nûniyyeti'l-Kelâmiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.142.
- Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri. *Şahîhu Muslim*. Nşr. Ebû Şuheyb el-Kermî. Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Duvelî, 1998.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer. *El-Erba'in fî Uşûli'd-dîn*. Tah. Ahmed Hicâzî es-Sekḳâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*. Tah. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Dâru'l-Fikr, 1979.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu 'Akâ'idî'n-Nesefiyye*. Tah. Ahmed Hicâzî es-Sekḳâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Tahrâlî, Mustafa. "Tedbîrât-ı İlâhiyye Hakkında," İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye: Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrâlî (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) içinde, ss.xiii-xxx.
- Ṭayyib b. 'Abdulmecid b. Kîrân. *Şerhu Şalâti'l-Meşîsiyye*. Tah. Bessâm Muhammed Bârûd. Abudabi: el-Mecma'u's-Şekâfî, 1999.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Alî. *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Funûn*. Haz. Refîk el-'Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.18, ss.304-309.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.25, ss.394-395.
- Yıldırım, Zehra. "Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin 'el-Mîzânü'l-Mukîm Fî Ma'rifeti'l-Kıstası'l-Müstâkîm' Adlı Kıstâsü'l-Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova, 2019.
- Yıldırım, Zehra. "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ğazâlî Şarihi: Lâlezârî ve Mîzanu'l-Mukîm Adlı Eseri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.371-452.
- Yıldız, Mehmet. *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.



Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: el-Mağdisî'nin *Ahşenu't-Tekāsīm*'inde Mezhepler Bahsinin Tahlili*

BETÜL YURTALAN

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

betulyurtalan@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Öz

Mezhepler, sadece kurucu şahıslardan veya bunlar tarafından dile getirilmiş fikirlerden ibaret değildir; aynı zamanda sosyo-kültürel aidiyet zeminleridir. Bu durum, mezheplerin çok yönlü bir literatüre doğrudan veya dolaylı olarak konu olmasını beraberinde getirmiştir. Bunun en dikkat çekenlerinden biri ise beşerî coğrafya eserleridir. Yazıldıkları dönemin kültürel, sosyal, ekonomik ve dinî yapıları hakkında önemli bilgiler içeren bu eserler, mezhepler tarihi alanındaki araştırmacılar için kayıtsız kalınamayacak nitelikte ve zenginlikte bilgiler sunmaktadır. 4./10. asırda bu edebiyatın en başarılı eserlerinden biri olan *Ahşenu't-Tekāsīm*'i kaleme alan Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. 'Aḥmed el-Mağdisî (ö.390/1000 civarı), eserinin başlarında mezheplerle ilgili müstakil bir bahse yer vermiştir. Burada, okuduklarından, bizzat tecrübe ettiklerinden ve duyduklarından yararlanarak yaşadığı dönemdeki mezheplere dair kısa ancak dikkate değer bilgiler aktarmıştır. Bunun yanı sıra, İslam dünyasının farklı bölgelerindeki mezhebî durum hakkındaki gözlemlerini paylaşıp değerlendirmeler yaparak 4./10. asrın genel yapısının anlaşılmasına önemli bir katkı sunmuştur. Bu çalışmada *Ahşenu't-Tekāsīm*'de yer alan "Mezhepler" bahsi ele alınmış, bir gözlemci ve coğrafyacı olarak el-Mağdisî'nin mezhepleri nasıl gördüğü ve sunduğu tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: El-Mağdisî, *Ahşenu't-Tekāsīm*, Mezhep, Coğrafya, Mezhep Tasnifi.

Sects from the Eyes of a Geographer: Analysis of The *Madhāhib* Section in *Aḥsan al-Taqāsīm* of al-Mağdisî

Abstract

Madhāhib or sects are not just about the founders and the opinions expressed by them; they are also bases of socio-cultural belonging. This situation brought with it sects to be the subject of versatile literature directly or indirectly. One of the most striking of this is human geography works. These works, which contain important information about the cultural, social, economic, and religious structures of the period they were written, provide rich information for researchers in the field of History of Islamic sects that they can't be indifferent to. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Aḥmad Al-Mağdisî (ca.390/1000), who wrote *Aḥsan al-Taqāsīm*, one of the most successful works of this literature in the 4th/10th century, put a separate chapter about sects at the beginning of his work. He

provided brief but remarkable information about the sects of his time using what he read, personally experienced and heard. On the other hand, by sharing his observations about the sectarian situation in different parts of the Islamic world and making evaluations, al-Maḳdisī made an important contribution to understanding the general structure of the 4th/10th century. In this study, the *Madhāhib* section in *Aḥsan al-Taḳāsīm* has been handled and analyzed how al-Maḳdisī sees and presents sects as an observer and geographer.

Keywords: Al-Maḳdisī, *Aḥsan al-Taḳāsīm*, Sect, Madhāhib, Geography, Classification of Sects.

Giriş

Din anlayışındaki farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar, yani mezhepler, var olduklarından bu yana İslam toplumunun ana unsurlarından biri olmuştur. Bu doğrultuda mezheplerle ilgili *maḳālāt* ve *milel ve niḥal* türü eserlerin dahil olduğu müstakil bir literatür oluşmuştur. Bunlara ilaveten dinî, sosyal, kültürel ve politik hayatın bir parçası olarak mezhepler, farklı eserlerde de yer almıştır. Dolayısıyla *maḳālāt* ve *milel ve niḥal* türü kaynakların yanı sıra başta tarih, kelim, fıkıh gibi alanlar olmak üzere farklı türden eserlerden de mezheplerle ilgili pek çok bilgi edinmek mümkündür.¹ Bu noktada coğrafya da mezheplerin anlaşılmasında tamamlayıcı olabilecek alanlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Beşerî coğrafya literatürünün başlangıç dönemi kabul edilebilecek olan 4./10. yüzyılda, eserlerin bir kısmı şifahi ve kitabi bilgilere dayanılarak kaleme alınmışken zamanla seyahat etmek gelenek haline gelmiştir. İbn Ḥurdāzbih (ö.300/912), İbn Rüste (ö.300/913'ten sonra) ve İbnu'l-Faḳīh (ö.300/913'ten sonra) gibi müellifler, şifahi verileri derleyerek eserlerini oluşturmuşken el-Ya'ḳūbī (ö.292/905'ten sonra) *Kitābu'l-Buldān* adlı kitabını seyahatleri sonucunda kaleme alarak bu geleneğin öncülerinden olmuştur. el-İştāḥrī (ö.346/957) ve İbn Ḥavḳal (ö.367/977'den sonra) da coğrafya eserlerini seyahatleri sonrasında oluşturmuşlardır. Bu geleneğin en başarılı örneklerinden birini de el-Maḳdisī'nin *Aḥsenu't-Tekāsīm fī Ma'rifeti'l-Eḳālīm*'i oluşturmaktadır. El-Maḳdisī, eserinin, kendi şahit oldukları, yararlandığı kitaplardan okudukları ve güvenilir kişilerden duydukları olmak üzere temelde üç kaynaktan beslendiğini ifade etmektedir. Bunları,

*Bu makale, 2015 yılında Prof. Dr. Hasan Onat'ın danışmanlığında tamamlanan "İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler" başlıklı yüksek lisans tezimizden (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015) yararlanılarak hazırlanmış bir çalışmadır.

¹ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş," Hasan Onat ve Sönmez Kutlu (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss.46-49.

oldukça titiz bir çalışma yürüterek, bilgilerin güvenilir olmasına gayret ederek eserine aldığını da vurgulamaktadır.²

Yukarıda ifade edilen kaynaklardan beslenen ve gözleme dayalı olarak kaleme alınan beşerî coğrafya alanına dair eserler, yazıldıkları dönemin kültürel, sosyal, ekonomik ve dinî durumları hakkında dikkat çekici bilgiler içermektedir. Ayrıca yaşanan olayların ve durumların, o dönemde nasıl algılandığı ya da etki bıraktığı hususunda da fikir sunmaktadır. Dolayısıyla coğrafya eserlerinin, yazıldıkları döneme dair somut verilere ulaşmayı mümkün kıldığı gibi bizzat yaşayıp tecrübe ettikleri şeyleri anlatan coğrafyacıların gözünden o dönemin nasıl görüldüğüne dair önemli birer örnek oluşturdukları söylenebilir. Bu anlamda coğrafya eserlerinin, diğer literatürle birlikte okunup değerlendirildiğinde, dönemin sosyo-kültürel, iktisadi, dinî ve mezhebî yapısının anlaşılmasında aydınlatıcı olacağı muhakkaktır.

4./10. yüzyılın en önemli coğrafyacılarından biri, el-Mağdisî veya el-Muğaddesî³ olarak anılan ve bilinen Şemsuddîn Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr el-Bennâ'dır.⁴ El-Mağdisî'nin hayatı hakkındaki malumatımız bilinen tek eseri olan *Aḥsenu't-Teḳâsîm*'inde⁵ anlattıkları ile sınırlıdır. Müellifin 335/946 yılında Kudüs'te doğduğu, gençliğini Kudüs'te

² El-Mağdisî, bu kitabını nasıl oluşturduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: "Bu kitaptaki bilgileri derleyip meydana getirmek, ancak ülkeleri dolaşarak, İslam ülkelerine giderek, bilginlerle görüşerek, hükümdarlara hizmet ederek, kadılarla aynı mecliste bulunarak, fukahadan ders alarak, ediplerle, kurrallarla, hadis müstensihleriyle bir arada bulunarak, zahid ve mutasavvıflarla görüşerek, vaiz ve hikâyecilerin meclislerine devam ederek, her gittiğim yerde ticareti elden bırakmayarak, herkesle sohbet ederek, karşılaştığım olayların sebeplerini anlayıncaya kadar elden gelen gayreti göstererek mümkün oldu." Krş. Şemsuddîn Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsîm fî Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*, ed. M. D. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), ss.2, 6, 8, 43.

³ El-Mağdisî'nin Berlin nüshasını Hindistan'dan getiren Aloys Sprenger (1813-1893), müellifi ilk defa el-Muğaddesî olarak tanıtmıştır. Ancak Kudüs şehri Beytu'l-Mağdis olarak bilindiğinden Mağdisî kullanımını tercih edenler de bulunmaktadır. Biz de bu kullanımı tercih ettik. Krş. Murat Ağarı, *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar: Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri* (İstanbul: Kitabevi, 2002), s.365.

⁴ Krş. El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsîm*, s.9; Carl Brockelmann, *Târîḫu'l-Edebi'l-'Arabî*, terc. Hâlim en-Neccâr - Ramaḍân 'Abduttevvâb (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977), c.4, ss.253-254; Ağarı, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar*, s.465.

⁵ Eserin, biri Berlin'de diğeri İstanbul'da bulunmakta olan iki nüshası vardır. 375'te tamamlanmış olan Berlin yazmasının adı *Aḥsenu't-Teḳâsîm fî Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*'dir. İstanbul'da bulunan, 387'de istinsah edilmiş olan nüshada ise sadece *Kitâbu'l-Eḳâlîm* ifadesi yer almaktadır. M. J. De Goeje'nin (1836-1909) 1877'de yaptığı neşir Berlin yazmasına dayanmaktadır. 1906'da açıklamalarla birlikte ikinci kez neşredilmiştir. Bunun tıpkıbasımı Fuat Sezgin (1924-2018) tarafından Frankfurt'ta 1977'de *Islamic Geography* serisi içerisinde yapılmıştır. Eserin Farsça, Urduca, kısmi Fransızca tercümeleri vardır. G. Ranking ile R. Azoo'nun yaptıkları kısmi İngilizce tercüme 1897'de neşredilmiştir. Daha sonra Basil Anthony Collins tarafından her iki nüshanın birlikte değerlendirildiği ve haritalara yer verilen bir İngilizce tercüme yapılmıştır. Kitabın Türkçe tercümesi ise Ahsen Batur tarafından yapılmış ve 2015 yılında yayımlanmıştır.

geçirdiği, genç yaşta seyahatlere çıktığı, Endülüs ve Sicistan hariç İslam aleminin tamamını dolaştığı bilinmektedir. Eserinde verilen olaylardan yola çıkarak, 390/1000 civarına kadar yaşadığı tahmin edilmektedir. El-Mağdisî, eserinde bölgelerin coğrafi özelliklerine, lisanlarına, dinî ve mezhebî durumlarına, kıraat şekillerine, sosyal ve ticari hayatlarına, bazı tarihsel olaylarına yer vererek, dönemi hakkında çok yönlü ve tafsilatlı bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu yönüyle onu, kendi döneminde beşerî coğrafya yazımını zirveye taşıyan isim olarak nitelendirmek mümkündür.⁶

El-Mağdisî, ilk olarak Ebū'l-Hüseyn el-Kazvî'nî'den Hānefî fıkıhı üzerine dersler aldığını ve onun sistemini benimsediğini belirtmektedir.⁷ Eserinin genelinde Ebū Hānife'yi (ö.150/767) saygı ile zikretmekte ve onun görüşlerine yakın olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Hatta kendisine neden Suriyelilerin genel tercihi olan eş-Şāfi'î'yi (ö.204/820) değil de Ebū Hānife'yi tercih ettiği sorulduğunda üç gerekçe öne sürmektedir. İlk gerekçesi, Ebū Hānife'nin Hz. 'Alî'nin (ö.40/661) otoritesine olan güvenini fark etmiş olmasıdır. 'Abdullāh b. Mes'ūd'un (ö.32/652-3) otoritesine güvenmesi de tercihinde etkili olmuştur. El-Mağdisî'nin tercihinde ikinci olarak, Ebū Hānife'yi önemli fakihlerin ilki, sahabe dönemine en yakını, en dindarı ve abidi olarak görmesi etkili olmuştur. Üçüncü olarak ise bütün alimlerin bir hususta ondan ayrıldığını fark etmiştir ki bu hususta Ebū Hānife açıkça doğru iken diğerleri yanlıştır. Bu husus, Ebū Hānife'nin başkası adına yapılan amellerin karşılığını almanın adaletli olmayacağına dair farkındalığıdır. Bu durumu başkasının yerine hac yapma konusundaki görüşünden çıkarsamak mümkündür.⁸

Öte yandan, el-Mağdisî'nin İsmā'îlî bir devlet olan Fātimîlerden övgüyle bahsetmesi ve farklı mezheplere açık bir tavır benimsemesi araştırmacıları onun Şî'î *dā'î*⁹ veya Şî'î sempatzanı olduğuna dair yorumlar yapmaya sevk

⁶ Touati, Mağdisî ile birlikte beşerî coğrafyanın olgunluk çağına girdiği ve bu olgunluğa bir daha asla kavuşulamadığını iddia etmektedir. Ona göre Mağdisî'nin eserinde, kendisinden önceki başarılı coğrafyacılar olan el-İştāhri ve İbn Hāvkal'ın eserlerine kıyasla bir yenilik yoktur. Ama o yeni disiplinin temellerini kesin kurallara bağlayarak ustalığını ortaya koymuştur. Touati, Mağdisî'nin betimlemeleri ve yaşanmış tecrübeleri tekrar oluştururken gösterdiği başarının da bir daha tekrar yakalanamadığını düşünmektedir. Bunda hem disiplinin belli bir olgunluğa ulaşmış olmasının hem de Mağdisî'nin kişisel başarısının etkili olduğunu belirtmektedir. Geniş değerlendirmeler için bkz. Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, terc. İsmail Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), ss.126-143.

⁷ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekāsīm*, s.32.

⁸ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekāsīm*, s.127.

⁹ "İnsanları kendi din veya mezhebine çağırın kimse" anlamına gelen *dā'î* kelimesi ilk dönemlerde farklı gruplar için kullanılmışsa da zamanla mutlak olarak İsmā'îlî propagandacılar için kullanılabilir hale gelmiştir. Bunun sebebi, İsmā'îlîlerde *dā'î*lerden oluşan davet teşkilatının tamamen hiyerarşik bir yapıya bürünmesidir. İsmā'îlî *dā'î*, genel manada İsmā'îlî daveti yayma misyonunu yüklenen ve

etmiştir.¹⁰ Touati, el-Mağdisî'nin İsmâ'îlî *dâ'î*si olduğu kanaatindedir. Ona göre el-Mağdisî'nin, araştırmalarını yürütürken içeriden gözlem yapmak için türlü yollar denemedeki becerisi ve toplum içerisine sızmadaki başarısı *dâ'î*lik görevinin etkisiyle gelişmiştir. Ayrıca el-Mağdisî'nin Şî'î duyarlılığı nedeniyle, Hz. 'Alî'ye uzanan ve onunla ilişkili olan hadislerden yana tavır sergilediğini iddia etmektedir. El-Mağdisî'nin Ebū Ḥanîfe'ye olan sevgisinin de bu fakihin Hz. 'Alî yanlısı tutumundan kaynaklandığına dair açıklaması Touati'nin iddiasının sebeplerindendir.¹¹ *Ahsenu't-Tekāsīm*'in İngilizce tercümesini yapmış olan Collins de önsözünde Mağdisî'nin Fâtımî *dâ'î*si olduğu ve bu nedenle seyahat ettiği yönünde tahminlerin varlığına işaret etmektedir.¹² Laoust ise, el-Mağdisî'yi doğrudan Şî'î coğrafyacı olarak nitelendirmektedir.¹³

Ancak el-Mağdisî'nin eseri dikkatle okunduğunda onun Şî'î olduğuna dair bir sonuç çıkarmanın pek mümkün olmadığı görülecektir. Kendisinin de ifade ettiği üzere, el-Mağdisî'nin Hz. 'Alî'ye yönelik sevgisi açıktır. Ancak bu sevgisinin Şî'îlik olarak yorumlanması pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca kendisi de yaşadığı dönemde bir tartışma üzerine Râfiğî olarak nitelendirildiğini anlatmış ve bunu bir suçlama olarak kabul etmiştir.¹⁴ El-Mağdisî'nin seyahat etmesini ve Fâtımîler hakkındaki olumlu ifadelerini delil göstererek onun İsmâ'îlî *dâ'î*si olduğuna dair değerlendirmeleri de doğru kabul etmek güçtür. Onun yaşadığı asırda Fâtımîler, ilmî ve siyasi açıdan en başarılı dönemlerinden birini yaşamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla el-Mağdisî,

İsmâ'îlî imam için taraftar toplama amacıyla her türlü faaliyeti yürüten kişiyi ifade ederken, dar manasıyla Fâtımî imamı ve halifesi adına davet yürüten görevli ve gönüllü şahıslara verilen isim olarak kullanılır olmuştur. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâilî Dâi ve Fâtımî Da'vet," *İLAM Araştırma Dergisi* 3:1 (1998), s.11; Muzaffer Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), s.57.

¹⁰ Marina Tolmacheva, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makdisi-muhammed-b-ahmed> (27.04.2021).

¹¹ Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, ss.128, 130, 131.

¹² Basil Anthony Collins, "Introduction," *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, terc. Basil Anthony Collins (UK: Centre for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing Limited, 1994) içinde, s.xxi.

¹³ Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, terc. E. Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s.122.

¹⁴ İsfahan'da Mu'âviye b. Ebū Sufyân'a (hs.41-60/661-680) bağlılıkta aşırıya gidenler olduğundan bahseden el-Mağdisî, bunlardan biriyle yaşadığı tartışmayı aktarmaktadır. Tartıştığı kişi, Mu'âviye'nin saygın olmadığı görüşünde oldukları için mevcut yönetime karşı olduğunu belirtmiş ve ilk dört halifeyle birlikte Mu'âviye'nin de halife olarak adını zikretmiştir. El-Mağdisî, buna ilk dördünün halife, Mu'âviye'nin ise melik olduğunu söyleyerek itiraz ettiğini, bunun üzerine diğerinin kendisine hakaret ettiğini ve kendisini Râfiđî olmakla suçladığını belirtmiştir. Bu olayda el-Mağdisî'nin Râfiđî olarak suçlanması sebebi, Mu'âviye'nin meşruiyetini sorgulamasıdır. Hatta onun Mu'âviye'yi eleştirmesi nedeniyle başka bölgelerde de Râfiđîlikle suçlandığı dikkat çekmektedir. Bkz. El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekāsīm*, ss.126, 399.

mevcut durumu olduğu gibi sunmayı tercih etmiştir. Ayrıca onun seyahatlerini, *dā'ī*lik görevi olmadan sadece merak duygusuyla ve kapsamlı bir coğrafya eseri yazma arzusuyla ilişkilendirmek daha isabetli bir yaklaşımdır. İleride detaylandırılacağı üzere, el-Mağdisī, 73 fırka rivayetlerini değerlendirirken cehenneme gidecek bir fırka varsa bunun Bâtıniyye olabileceğini dile getirmiştir. *Dā'ī* olduğu kabul edildiği takdirde kendi mezhebini cehennemlik olabilecek tek fırka olarak zikretmesi çok makul gözükmemektedir. Bunun tek açıklaması *taḳıyye* gereği böyle bir açıklama yapmış olabileceğidir ki bu da yorumdan öteye geçemeyecektir. Netice itibarıyla, el-Mağdisī'nin *Şī'ī* olduğuna dair yapılan yorumlara katılmadığımızı belirtmeliyiz.

Yaşadığı dönemde İslam dünyasının vaziyetine dair genel bir resim sunan el-Mağdisī, eserinde, bölgeleri ve bu bölgeler hakkındaki bilgileri, diğer coğrafyacılar göre daha sistemli ve düzenli bir biçimde işlemiş ve her bölgenin kıraat usulü, iklimi, para birimi, gelenekleri, kutsal mekanları, madenleri, ticareti gibi hususların yanı sıra mezhebî durumuyla alakalı az ya da çok mutlaka bilgi vermiştir. Bu yönüyle el-Mağdisī'nin *Aḥsenu't-Teḳāsīm*'i 4./10. yüzyılda İslam dünyasının farklı bölgelerinin mezhebî durumu hakkında başka kaynaklarda tesadüf edilemeyecek özgünlükte anlamlı bilgiler ihtiva etmekte ve dönemin fikrî yapısının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.¹⁵

Tüm bu bölgesel bilgilerin yanı sıra el-Mağdisī, kitabının başlarında mezhepler ile ilgili müstakil bir bahse yer vermiştir. El-Mağdisī'den önce İbn Ruste'nin *Kitābu'l-A'lāḳi'n-Nefīse*'sinde mezhepler hakkında bazı bilgilere rastlamaktayız. Mezhepler hakkında kısa bilgiler veren İbn Ruste, genellikle şahıslar üzerinde durmuş ve mezheplerin alimlerini zikretmiştir. Hāricī ve Rāfiḳī fırkaların kurucuları ve Ḳaderiyye'den 'Amr b. 'Ubeyd (ö.144/761) hakkında malumata yer vermiş, *Şī'a*, Murci'e ve Ḳaderiyye mensuplarını sıralamıştır. Müellif, mezheplerle alakalı bu kısmı İbn Ḳuteybe'nin (ö.276/889) *el-Ma'ārif* adlı eserinde yer alan fırkalar bölümünden nakletmiştir.¹⁶ El-Mağdisī ise mezhepler ile ilgili müstakil bölümünde mezhepleri birtakım gruplara ayırmış, mezhepler için kullanılan kavramlarla ilgili bazı hususlara dikkat çekmiş ve kendi gözlemlerini de esas alarak

¹⁵ Diğer coğrafya eserleri, özellikle el-İştāhri'nin (ö.346/957) *Kitābu'l-Mesālik ve'l-Memālik*'i ile İbn Hāvkal'ın *Şūretu'l-'Arḍ*'ı bu noktada el-Mağdisī'nin eserini tamamlayıcı niteliktedir.

¹⁶ Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim İbn Ḳuteybe, *el-Ma'ārif*, tah. Şervet 'Ukkāse (Kahire: Maḥba'atu Dāri'l-Kutub, 1960) ss.622-625; krş. Ebū 'Alī Aḥmed b. 'Umer İbn Ruste, *Kitābu'l-A'lāḳi'n-Nefīse*, ed. M. J. De Goeje, 1889 (Fuat Sezgin, Islamic Geography, c.40, Frankfurt, 1992) içinde, ss.193-217.

mezhep mensuplarının özelliklerini sıralamıştır. Ayrıca muhtelif bölgelerde mezhep mensupları tarafından terkedilen bazı görüş ve uygulamalara yer vermiştir.¹⁷ Mezhepler tarihi kaynakları, belirli bir zaviyeden hareketle mezheplere dair değerlendirmeler içerdiği için belli ölçüde tarafgir bir tutum üzerinden şekillenmiştir. Buna karşın, el-Mağdisî'nin tespitleri, var olan durumun daha objektif görülebilmesine, böylelikle de mezheplerin bağlamlar üstü bir zaviyeden değerlendirilebilmesine imkan tanımaktadır.

1. Özgün Bir Mezhep Tasnifi Denemesi

Mezhep tasnifleri, yalnızca mezhepleri ele alan *mağālāt ve milel ve niḥāl* literatüründe değil, İslam dinine dair çeşitli alanlarda yazılan eserlerde farklı bağlamlarda karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ El-Mağdisî'nin coğrafya türünde hazırladığı eseri, mezhep tasnifine yer verilmesi dolayısıyla bunun kendine özgü bir örneği konumundadır. O burada, her biri dört zümreden müteşekkil olmak üzere, mezhepleri yedi farklı düzlemde mütalaa etmeye çalışmıştır. El-Mağdisî'nin dört sayısı üzerinden yaptığı kategorizasyon, metnin devamında, mezhepler için kullanılan kavramlara yönelik tasnifte, mezheplerin tamamının dört ana gruptan meydana geldiği iddiasında ve mezhep mensuplarının dört özelliği ile bilinmesi hususlarında da karşımıza çıkacaktır. Müellif, "Allah'ın gökleri ve yeri, geceyi ve gündüzü yedi günde, Kur'an'ı da yedi harften yaratması" gibi sebeplere dayalı olarak yapılan yaygın yedili sınıflandırma yerine dört zümreden oluşan bir gruplandırma tertip ettiği için eleştirilebileceğini düşünmüş ve bu sebeple de kendi yöntemi konusunda açıklamada bulunmuştur. Bu doğrultuda o, dörtlü gruplandırmasının kasti olmadığını ve bunun doğal bir biçimde oluştuğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda doğal bir biçimde oluşan bu dörtlü tasnifin usule uygunluğunu; kutsal kitapların, elementlerin, mevsimlerin, kutsal ayların ve Kâbe'nin köşelerinin dört oluşu gibi örneklerle kanıtlama yoluna gitmiştir.¹⁹

El-Mağdisî, İslam dünyasında müntesibi bulunan toplam yirmi sekiz mezhep olduğunu, yaşadığı dönemdeki mezheplerin bilinenlerinin tamamını zikrettiğini ve bunların kendi içlerinde sayısız kollara ayrıldığını ifade eder.²⁰

¹⁷ Bu son hususta yer verdiği mevzular, bölgesel bilgiler ve daha ziyade fihki uygulamalardır. Makalemizde bu kısma yer verilmeyecektir. Ancak hem bu hususla hem de el-Mağdisî'nin verdiği fihki bilgiler ve onun fihki yaklaşımıyla ilgili olarak şu çalışmaya müracaat edilebilir: Münteha Maşalı, "Mağdisî'nin Ahsenu't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası," *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), ss.63-106.

¹⁸ Kadir Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri," (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2015), s.2.

¹⁹ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, ss.38, 41-42.

²⁰ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, ss.38, 41-42.

Tasnifini yaparken de “Müslüman fırkalar” ifadesini değil “yaşayan mezhepler (المذاهب المستعملة)” ifadesini kullandığını belirtir. Böylece tasnifinde ortaya koyduğu mezheplerin, kendi döneminde bilinen mezhepler olduğunu, Müslümanların tüm mezheplerini sayma iddiasında olmadığını ve zamanla bu tasnifte değişiklikler olabileceğini ifade eder.²¹ El-Mağdisî'nin yeni mezhepler türeyebileceğini de göz önünde bulundurarak yaptığı bu vurgunun gerçekçi ve makul olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira pek çok *mağālāt* müellifi bu hususu gözden kaçırmış ve kendi dönemlerine kadarki mezhepleri esas alarak fırka tasniflerini yetmiş üçe tamamlamaya gayret etmişlerdir.

El-Mağdisî'nin bu açıklamaların ardından ortaya koyduğu mezhep tasnifi şu şekildedir:

Fıkhi Mezhepler	Ḥanefiyye	Mâlikiyye	Şâfi'îyye	Dāvüdiyye (Zâhiriyye)
Kelami Mezhepler	Mu'tezile	Neccâriyye	Kullâbiyye	Sâlimiyye
Fıkhi ve Kelami Mezhepler	Şî'a	Ḥavâric	Kerrâmiyye	Bâtıniyye
Aşhâbu'l-Ḥadîş'ten Olanlar	Ḥanbeliyye	Râheveyhiyye	Evvâ'îyye	Munzirîyye
Müntesibi Kalmayan Mezhepler²²	'Aṭâ'îyye	Şevriyye	İbâdiyye	Ṭâkıyye

²¹ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Tekâsîm*, ss.41-42.

²² El-Mağdisî, burada, sözlükte “bozulmak, silinmek, kazanmak” anlamına gelen “اندراس” kavramından türeyen “مندرسة” terimini kullanmaktadır. Bu kavram, eserin Türkçe çevirisinde, “sapık olanlar” şeklinde ifade edilmiştir. Ancak hem kelimenin anlamından hem de zikredilen mezheplerden hareketle burada sapık mezheplerin kastedilmediği anlaşılmaktadır. Eserin İngilizce çevirisinde bu kavrama karşılık “schools fallen into desuetude” ifadesi kullanılmıştır. Bu kullanım yürürlükten kalkmayı ifade etmektedir ve daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. El-Mağdisî'nin burada kavramı “silinen, kazanın” anlamını önceleyerek kullandığını ve kastının, etkisini kaybetmiş ve fazla müntesibi kalmamış olmakla birlikte o dönemde hala sınırlı da olsa varlık sürdüren ya da bilinen mezhepler olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle bu kavram, “müntesibi kalmayan mezhepler” şeklinde ifade edilmiştir. Krş. Muhammed b. Aḥmed Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Aḥsenu't-Tekâsîm)*, terc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), s.57; al-Muqaddasî, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, terc. Basil Anthony Collins (Reading: Garnet Publishing, 1994), s.36. Eserin Türkçe çevirisindeki diğer çeviri ve yazım hataları hakkında örnek oluşturması açısından bkz. Betül Yurtalan, “Muḥammed b. Aḥmed el-Mukaddesî. İslam Coğrafyası (Aḥsenu't-Tekâsîm). Notlarla Tercüme Eden: Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015. 519 s. ISBN 60549444040,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:2 (2018), ss.171-180.

Kırsal Kesimlerde Yer Alan Mezhepler	Za'ferâniyye	Ĥurremdîniyye	Ebyadıyye	Seraĥsiyye
Zamanla Biri Diğeri Galip Gelen Mezhepler	Eş'ariyye Kullâbiyye'ye	Bâṭniyye Ĥarmaṭiyye'ye	Mu'tezile Ĥaderiyye'ye	Şî'a Zeydiyye'ye
				Cehmiyye Neccâriyye'ye ²³

1.1. Fıkhi Mezhepler

El-Mağdisî, özgün bir deneme olarak nitelendirdiğimiz tasnifine fıkhi mezhepler ile başlamış, Ĥanefiyye, Mâlikiyye, Şâfi'yye ve Dâvüdiyye'yi bu gruba dahil etmiştir. Ĥanefiyye, Mâlikiyye ve Şâfi'yye genel kabul gördüğü üzere en yaygın fıkhi mezheplerdir. Müellif, dördüncü olarak, daha çok Zâhirîlik olarak bilinen ve Dâvüd b. 'Alî ez-Zâhirî'nin (ö.270/884) takipçilerinden oluşan Dâvüdüliğe yer vermiştir. Anlaşılan o ki bu dönemde Zâhirîler halen başlıca fıkhi fırkalardan biri kabul edilebilecek etkiye sahiptir. El-Mağdisî ile çağdaş olan İbnu'n-Nedîm (ö.385/995) de tıpkı onun gibi, Dâvüdiyye'yi fıkhi mezhepler arasında dördüncü sırada ele almıştır.²⁴ Çünkü söz konusu dönemde Zâhirîlik, doğduğu bölge olan Bağdat'ta etkisini kaybetmişse de, el-Mağdisî'nin de belirttiği gibi, özellikle Fars bölgesinde yaygın durumdadır. Zâhirîliğin varlığı, Şiraz merkez olmak üzere Fars bölgesinde 5./11. yüzyıla kadar devam etmiştir.²⁵

1.2. Kelami Mezhepler

El-Mağdisî, kelami mezhepler kategorisinde Mu'tezile, Neccâriyye, Kullâbiyye ve Sâlimiyye'yi ele almıştır. Mu'tezile'nin dönemin önde gelen kelam ekollerinden biri olduğu malumdur. Ĥuseyn b. Muĥammed b. 'Abdillâh en-Neccâr'ın (ö.230/845 civarı) taraftarlarından oluşan Neccâriyye ise her ne kadar klasik kaynaklarda farklı mezheplerin alt kolu olarak değerlendirilmişse de esasında müstakil bir ekoldür.²⁶ El-Mağdisî'nin tasnifi de buna işaret etmektedir. El-Mağdisî, ileride detaylandırılacağı üzere,

²³ El-Mağdisî, son gruplandırmasında birbirinin yerine geçen dört mezhep olduğunu belirtmişse de beş tane ikili isim saymıştır. Bu nedenle başlangıçta söylediği şekilde yirmi sekiz değil yirmi dokuz tane mezhep ortaya çıkmıştır. El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s.37.

²⁴ Ebü'l-Ferec Muĥammed b. Ebî Ya'küb İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah. İbrâhîm Ramağân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), s.267 vd.

²⁵ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s.439; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, terc. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), ss.92-96.

²⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s.227.

tasnifinin devamında Neccâriyye isimlendirmesinin zamanla etkisini yitirmesi üzerine bu kesimin Cehmiyye olarak adlandırıldığını; ancak her iki fırkanın birbirinden farklı olduğunu vurgulamıştır. El-Mağdisî'nin Basra'da yer alan mezheplerden bahsederken zikrettiği Sâlimiyye ise kelam ve zühd ile meşgul olan bir firkadır ve bu nedenle kelami mezhepler kategorisinde yerini almıştır.²⁷ El-Mağdisî, devrinin tanınmış mutasavvıf ve alimlerinden olan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Sâlim el-Başrî'ye (ö.297/909) nispet edilen Sâlimiyye hakkında detaylı bilgi veren ilk müelliflerden biridir.²⁸

1.3. Fıkhi ve Kelami Yönü Bulunan Mezhepler

El-Mağdisî, fıkhi ve kelami mezheplerin yanı sıra hem fıkhi hem de kelami yönü bulunan mezheplerin de olduğunu belirtmiş ve Şî'a,²⁹ Ḥavâric, Kerrâmiyye ve Bâtıniyye'yi bunlar arasında saymıştır. Şî'a, itikadi bir mezhep olmasının yanı sıra fıkhi yönüyle de bilinmektedir. Şî'i/İmâmî fıkıh literatürü, 3./9. asrın ortalarından itibaren Şî'i *imâmet* anlayışının tam anlamıyla benimsenmesinin ardından oluşmaya başlamıştır. İmam merkezli, ictihad ve kıyas gibi konularda farklılıklar içeren bu fıkıh anlayışı, Şî'a'nın kendine mahsus bir fıkhi yaklaşım geliştirmesine yol açmıştır.³⁰ El-Mağdisî de tasnifinde Şî'a'yı fıkhi ve kelami mezhepler arasında dahil ederek bu hususa dikkat çekmektedir.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi ve itikadi nitelikli ilk fırkalaşma hareketi olan Ḥâricîlerin, genel prensipleri ve bazı konulardaki görüşleri dışındaki fıkhi ve kelami fikirleri tam anlamıyla bilinmemektedir. İbâdiyye kolu ise günümüze kadar varlığını sürdürdürebildiği için onların fıkhi görüşleri daha detaylı bilinmektedir. Bununla birlikte İbâdiyye ve diğer Ḥâricî gruplar arasında erken dönemden itibaren oluşmaya başlayan *Sîre* literatüründe itikadi ve amelî meseleler ele alınmıştır.³¹ Dolayısıyla bu

²⁷ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsim*, s.126.

²⁸ Detaylı bilgi için bkz. Cihat Tunç, "Sâlimiyye Mektebi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), ss.427-436.

²⁹ El-Mağdisî'nin aynı kategoride Bâtıniyye'yi ayrı olarak zikrederek İsmâ'liyye'yi ayırmış olması, burada Şî'a ile daha ziyade İmâmiyye'yi kastettiğini göstermektedir. Zeydiyye'yi de bir ölçüde bu tasnife dâhil etmek mümkün olabilir.

³⁰ İmâmiyye'nin fıkhi yönünün oluşumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "Şii İmâmiyye Fıkımın Teşekkül Süreci ve İmâmet," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7:13 (2008), ss.7-36.

³¹ Özellikle Uman'da *Sîre*ler halkın neye inanıp inanmayacağını ya da neyi yapıp yapmayacağını ifade eden bir işleve sahip olmuş ve camilerde hutbede okunarak geniş bir kesime ulaştırılmıştır. Krş. Kadir Gömbeyaz, "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-," *İslami İlimler Dergisi* 10:1 (2015), s.159; Patricia Crone ve Fritz W. Zimmermann, *The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s.23.

literatür, Hâricîlerin hem kelim hem de fıkıh ekolü olarak görülmesine imkan tanımaktadır. El-Mağdisî de Hâricîlerin hem fıkıh hem de kelam ile ilgilendiklerine işaret etmiştir. Aynı şekilde Hâricîleri hem kelimciler hem de fakihler arasında sayan İbnu'n-Nedîm, onların eserleri hakkında detayların bilinmediğini not düşmekle birlikte Hâricîlerin fıkıh ve kelam konusunda eserleri bulunan müellifleri olduğunu ifade etmiş ve bazı fakihlerin isimlerini zikretmiştir.³² Öte yandan Kerrâmiyye, bazı kaynaklarda sadece itikadi bir fırka olarak ele alınmışsa da fıkıh problemleriyle de ilgilenmiş bir ekoldür ve mensupları arasında önemli görüşleriyle öne çıkan çok sayıda fakih bulunmuştur.³³ Bu nedenle el-Mağdisî bu ekolü fıkhi bir ekol olarak da değerlendirmiştir.

El-Mağdisî'nin hem fıkhi hem de kelami bir mezhep olarak değerlendirdiği son grup Bâtınîlerdir. Bâtıniyye ile daha ziyade İsmâ'îliler kastedilse de esasında kavramın kullanım alanı oldukça geniştir.³⁴ Burada el-Mağdisî'nin kastının daha ziyade İsmâ'îliler olduğu açıktır. Zaten kendisi Mağrib'deki İsmâ'îlilerden bahsederken onların Bâtınîler olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.³⁵ İsmâ'îlilik de İmâmiyye gibi itikadi farklılıklarıyla öne çıkan mezheplerdendir. Ancak İsmâ'îlilerin uygulamaya dayalı farklılıklarının olduğu da bilinmektedir. Resmi olarak İsmâ'îlî mezhebini benimseyen Fâtımîlerin topraklarına da seyahatlerde bulunan el-Mağdisî, eserinde bu farklılıklara sık sık işaret etmiştir.

El-Mağdisî, Mağrib bölgesindeki İsmâ'îlî Fâtımîlerden bahsederken onların üç gruba ayrıldığını ve üç konuda ihtilaf halinde olduklarını belirtmektedir. Bunlardan ilki, imamların; sabah namazında kunut duasının okunması, bismelenin sesli söylenmesi, vitir namazının tek rekatta kılınması vb. hususlardaki ihtilaflardır. İkincisi, Ümeyyeoğullarının bire indirdiği namazdan önce okunan *ikâmeyi* selef gibi iki kere söylemek, 'Abbâsîlerin siyah kıyafetlerinin yerine beyaz giyinmek gibi selefî bazı uygulamalarına dönmeleri hususundadır. Üçüncüsü, her ne kadar eski uygulamalar olarak bilinmese de İsmâ'îlilere has olan ve imamların ihtilaf etmediği hususlardır. Ezanda "haya'a 'alâ" ifadesi, hilalin görüldüğü günü ayın ilk günü kabul etmek³⁶, ay tutulmasında her rekatta iki secde olmak üzere beş rekât namaz

³² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ss.227-228, 291-292.

³³ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye> (08.09.2020).

³⁴ Muzaffer Tan, "Batınlık Kavramı ve Batınlık Fırkalarının Tasnifi Meselesi," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000).

³⁵ Mağdisî, *Ahşenu't-Teķâsîm*, ss.237-238.

³⁶ Ramazan'ın ne zaman başlayacağını belirlenmesi hususu, Sünnîler ile Fâtımî İsmâ'îlîleri arasındaki temel yöntem farklılıklarından birisi olarak kabul edilebilir. Sünnîler, Ramazan'a

kılmak bunun örneklerindedir.³⁷ Görüldüğü üzere el-Mağdisî, bölgedeki İsmâ'îlileri doğrudan fıkhi hususlar üzerinden ele alıp değerlendirmektedir.

El-Mağdisî, Fâtımîlerin yazılı kaynaklarının da bulunduğunu ve bunlardan *Kitâbu'd-De'â'im* adlı eseri bizzat gördüğünü belirterek onların fıkhi literatürlerine de değinmiştir.³⁸ Kâdî Nu'mân'a (ö.363/974) ait olan bu eser, Fâtımî Halifesi Mu'izz li-dînillâh'ın (ö.365/975) görevlendirmesi ve danışmanlığı ile hazırlanmış olup İsmâ'îlî fikhinin en önemli kaynaklarından. Kâdî Nu'mân'ın, amellerin farzietini ortaya koymak ve onlarla ilgili fıkhi hükümleri açıklamak amacıyla ortaya koyduğu bu eser, Fâtımî Devletinde resmi kanunname vazifesi görmüştür.³⁹ Fıkhi yönlerini de sistemleştirip bunu resmi bir hüviyete kavuşturan İsmâ'îlîler için el-Mağdisî'nin tasnifi oldukça yerindedir.

Burada dikkat çekilebilecek husus ise el-Mağdisî'nin eserinde, itikadi mezheplerden bahsedilirken bile zaman zaman fıkhi uygulamalardaki farklılıklar üzerinden görüş ayrılıklarının ön plana çıkarılmış olmasıdır. İtikadi hususlardaki fikir ayrılıklarına ve tartışmalara ise çok daha az değinilmiştir. *İkâmenin* okunma sayısı ve ezanın okunma biçimi gibi hususlar mezhepler arasındaki temel farklılaşmalar olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım, coğrafya literatürünün geneli için söz konusu bir durumdur. Coğrafya eserlerinde, itikadi hususlardan çok fıkhi unsurların ön plana çıkarılmasının sebebi muhtemelen bunların gözlemlenmesindeki kolaylıktır. Coğrafyacıların, gittikleri bölgelerde zaman zaman ilim meclislerine katıldıkları, ilmî tartışmalara dahil oldukları bilinmektedir. El-Mağdisî, gittiği bölgelerde yaptığı gözlemlerle ve bunu aktarma biçimiyle öne çıkan isimlerdendir. Buna rağmen coğrafyacıların, gittikleri her bölgedeki itikadi

başlamak için hilali görmeyi esas alırken Fâtımîler astronomik hesaplamaları temel ölçüt kabul etmekteydi. Bu durum, özellikle Fâtımî İsmâ'îlîleri ile Sünnîlerin birlikte yaşadığı bölgelerde gerginliğe sebep olabilmekteydi. Örneğin 429/1037 yılında Fâtımî *dâ'î*lerden Mu'eyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî (ö.470/1078) ve taraftarları Fars bölgesinde Sünnîlerden bir gün önce Ramazan Bayramı'nı kutlamak için hazırlıklara başlayınca Sünnîler ayaklanmışlardır. Bkz. Mu'eyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî, *Sîretu'l-Mu'eyyed fi'd-Dîn Dâ'î'd-Du'ât: Tercemetu Hayâtihi bi-Kalemihi*, nşr. Muhammed Kâmil Huseyn (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Mısrî, 1949), s.5. İsmâ'îlî *dâ'î* Hamîduddîn el-Kirmânî'nin (ö.411/1020'den sonra) bu konuya dair müstakil bir risalesi de bulunmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, "er-Risâletu'l-Mevsûme bi'l-Lâzime fi Şavmi Şehri Ramağân," *Mecmû'atu Resâ'ili'l-Kirmânî*, tah. Muşafâ Gâlib (Beyrut: Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1987), ss.61-80; Krş. Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s.157.

³⁷ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Teķâsim*, ss.237-238.

³⁸ Fâtımîlerin açıkça İsmâ'îlîlerin doktrinini savunduklarını belirten el-Mağdisî, bu eseri inceledikten sonra, onların fıkhta pek çok hususta Mu'tezilîler ile aynı fikirde oldukları sonucuna ulaştığını da ifade etmektedir. El-Mağdisî, *Ahsenu't-Teķâsim*, s.238.

³⁹ Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâ'îlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2 (2009), ss.284-286; Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed> (08.11.2020).

tartışmaları ve fikir ayrılıklarını tüm yönleriyle gözlemlene ve deneyimleme fırsatı elde etmeleri mümkün gözükmemektedir. Bu durum, onların gözlemlenmesi daha kolay olan fıkhi hususları ön plana çıkarmalarına neden olmuş olabilir. Bununla birlikte fıkhi meselelerden ve mezheplerden bahsedilmiş olması da bölgelerin genel mezhebî yapısının ortaya konması açısından aydınlatıcıdır. Çünkü bu dönemde fıkhi mezhepleri itikadi meselelerden bağımsız düşünmek pek mümkün değildir.

1.4. Aşhâbu'l-Ḥadîs'ten Olan Mezhepler

El-Maḳdisî, Aşhâbu'l-Ḥadîs'ten olanlar arasında Ḥanbeliyye, Râheveyhiyye, Evzâ'iyye ve Munzirîyye'yi saymıştır. Büyük fıkıh mezheplerinden biri olarak kabul edilen Ḥanbelîliği ise fıkhi mezhepler arasında değil de Aşhâbu'l-Ḥadîs'e dahil olanlar kısmında zikretmiştir. Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö.241/855) muhaddis olup fakih olmadığına dair muhalif görüşler, kendisini takip eden yaklaşık bir asır boyunca dillendirilmeye devam etmiştir. İbn Kuteybe ve İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî (ö.310/923) gibi bazı alimler onu muhaddis olarak kabul ettikleri için fukaha arasında zikretmemişlerdir. Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö.430/1039) fakihlerin ihtilafa düştüğü meseleleri açıklamak üzere kaleme aldığı eserinde Aḥmed b. Ḥanbel'in görüşlerine veya Ḥanbelî alimlere yer vermemiş olması benzer bir yaklaşımın 5./11. asra uzandığını göstermektedir.

Aḥmed b. Ḥanbel'in bir fakih olarak değil de muhaddis olarak ön plana çıkma gayretinin, bahsi geçen müelliflerin onu fukahadan saymama tercihinde etkili olması muhtemeldir. O, fıkhi konularda eser yazmadığı gibi talebelerine de bu görüşlerini yazdırmamıştır. Genelde Ehlu'l-Ḥadîs'in, özelde ise Aḥmed b. Ḥanbel'in Miḥne hadisesinden önce kendine has bir fıkının olmadığı bilinmektedir. Aḥmed b. Ḥanbel, bu dönemde Mâlik b. Enes (ö.179/795) veya eṣ-Şâfiî'nin görüşlerine göre fetva vermektedir. Ancak hayatının sonlarına doğru binlerce fıkhi soruya hadis merkezli cevapların yazılmasına izin vermesi ve öğrencilerinin onun fıkıh yöntemi üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda fıkhi yönü daha çok ön plana çıkmıştır.⁴⁰ El-Maḳdisî'nin Ḥanbelîliği Aşhâbu'l-Ḥadîs içerisinde değerlendiren sınıflandırması ile bu görüşler arasında ilişki kurmak mümkündür.

El-Maḳdisî'nin Râheveyhiyye olarak verdiği fırka, İbn Râhûye'nin (Râheveyh) (ö.238/853) takipçileridir. Müellif, İbn Râhûye'yi Horasan'ın

⁴⁰ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), ss.50-51; Muhyettin İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), ss.193-208; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), ss.57, 287.

yetiştirdiği alimler arasında ve Ařhābu'l-Ĥadīs alimlerinden biri olarak zikretmektedir.⁴¹ Munzirīyye ise İbnu'l-Munzir en-Nisābūrī'ye (ö.318/930[?]) nispet edilen mezheptir. El-Maĥdisī'nin belirttiğine göre, İbnu'l-Munzir'in taraftarları Yemen'in el-Me'āfir bölgesinde yaygındır.⁴² El-Evzā'ī'nin (ö.157/774) takipçilerinin ise řam'da bulunduğunu ve Dimāřk Camiinde toplandıklarını bildirmektedir.⁴³

1.5. Müntesibi Kalmayan Mezhepler

El-Maĥdisī, her ne kadar yaşayan mezhepleri merkeze alan bir tasnif tertip ettiğini ifade etmişse de müntesibi kalmayan mezhepler düzleminde dört firkadan bahsetme ihtiyacı hissetmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi muhtemelen burada, etkisini kaybetmiş ve fazla müntesibi kalmamış ancak bazı yerlerde hala sınırlı da olsa varlık sürdüren ya da bilinen mezheplerden söz etmektedir. Müntesibi kalmayan mezhepler olarak saydığı 'Aĥā'īyye, şevriyye, İbāđiyye ve řāĥiyye de buna işaret etmektedir. Fıkhī mezheplerden olan 'Aĥā'īyye ve şevriyye, 'Aĥā' b. Ebī Rebāh (ö.114/732) ve Ebū 'Abdillāh Sufyān b. Sa'īd eř-řevrī'nin (ö.161/778) taraftarlarıdır. Bu gruplar önderlerinin döneminde ve sonrasında kısa bir süre mevcut olmuşlar ve zamanla etkilerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir.⁴⁴ şevriyye mezhebinin 5./11. yüzyılın sonlarına kadar Bağdat ve řam civarında, 7./13. yüzyılın sonlarına kadar da Dinever, Kazvin, Cürcan, İsfahan ve Horasan'da azınlık olarak da olsa varlığını devam ettirdiği bilinmektedir.⁴⁵ El-Maĥdisī de Rey bölgesinden bahsederken Dinever'de şevriyye mezhebinin yaygın olduğunu bildirmektedir.⁴⁶

Bilindiği üzere İbāđiyye, Ĥāricīliđin günümüze kadar varlığını devam ettirebilmiş tek koludur. İlk dönemlerde Basra, Yemen, Hadramevt ve Uman'da etkili olan İbāđilik 2./8. yüzyıldan sonra diğer bölgelerde zayıflayarak Uman'a bağlı bir biçimde varlığını sürdürmüştür. İbāđi varlığından Kuzey Afrika'da da söz etmek mümkündür. Ancak 7./13. yüzyıldan itibaren buralarda İbāđilerin zayıfladığı bilinmektedir.⁴⁷ El-Maĥdisī, İbāđilerin yoğun olarak bulunduğu Uman'da, Ĥāricilerden aşırılıarın

⁴¹ El-Maĥdisī, *Aşsenu't-Teĥāsīm*, s.448.

⁴² El-Maĥdisī, *Aşsenu't-Teĥāsīm*, s.96.

⁴³ El-Maĥdisī, *Aşsenu't-Teĥāsīm*, s.179.

⁴⁴ Cevad Meşkür, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, terc. M. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), c.57, ss.447-448.

⁴⁵ Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyān es-Sevrī," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-es-sevri> (13.09.2020).

⁴⁶ El-Maĥdisī, *Aşsenu't-Teĥāsīm*, s.395.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbāđiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).

bulduğunu belirtmişse de İbādîler hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.⁴⁸ El-Mağdisî'nin, 4./10. yüzyılın sonlarında İbādîlik'i müntesibi kalmayan mezheplerden sayması, muhtemelen İbādîlerin yalnızca belirli bölgelerde yerleşik olmasından ya da el-Mağdisî'nin hakkında konuştuğu ve gözlemlerini şekillendirdiği coğrafyada müntesibi kalmamasından kaynaklanmaktadır.

el-Mağdisî'nin müntesibi kalmayan mezhepler arasında zikrettiği son fırka Tâkıyye'dir. Tâkıyye, klasik mezhepler tarihi kaynaklarında rastladığımız bir isimlendirme değildir. El-Mağdisî'nin bu kavramla işaret ettiği, muhtemelen *ğulât* Şîî fırkalardan biri olarak kaynaklarda Şeytâniyye ya da Nu'mâniyye adıyla anılan fırkadır. Bu fırka, Şeytânu't-Ṭâk ismiyle bilinen Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Alî el-Becelî'ye (ö.160/777[?]) nispet edilmektedir.⁴⁹ Şeytânu't-Ṭâk, 2./8. yüzyılın ortalarında kelamcılığıyla öne çıkan önemli Şîî alimlerinden biridir.⁵⁰ Ancak ona nispet edilen fırkanın uzun süre varlık gösterebildiğini ve etkili bir fırka olduğunu söylemek güçtür.

1.6. Kırsal Kesimde Yer Alan Mezhepler

El-Mağdisî, kırsal kesimlerde yer alan mezhepler adı altında da dört mezhebe yer vermiştir. Bunlardan biri olan Za'ferâniyye'nin, Rey'in kırsal kesimlerinde bulunduğunu belirtmektedir.⁵¹ *Ğulât* Şîî fırkalardan biri olarak kabul edilen Hurremdîniyye taraftarları ise Cibâl bölgesinde yer alan Hurremiyye dağlarında yaşamaktadırlar.⁵² Seraḥsiyye'yi ise Seraḥs şehrinde 'Abdullâh es-Seraḥsî'nin görüşlerini takip eden gruplar oluşturmaktadır. El-Mağdisî'nin Ebyadiyye olarak isimlendirdiği fırka da muhtemelen Haytal

⁴⁸ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsîm*, s.96.

⁴⁹ Detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "İlk Şîî Kelamcılardan Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânu't-Ṭâk) ve Ona Atfedilen Görüşler," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), ss.69-99.

⁵⁰ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, terc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), ss.248-249.

⁵¹ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsîm*, s.395.

⁵² İştâḥrî ve İbn Havkâl, bölgedeki Hurremiyye dağlarında Hurremîlerin yaşadığını ve Bâbek el-Hurremî'nin (ö.223/838) de buradan olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî el-İştâḥrî, *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik, Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, M. J. De Goeje (ed.), (Brill, 1967), s.203; İbn Havkâl, *Şüretu'l-Ard*, s.372. El-Mağdisî ise Hurremdîniyye dağlarında yaşayan meşhur olmayan Murci'e mezhebinden bir grup olduğunu bildirmektedir. Şeriatı uygulamayan bu grup, yönetime haraç vermektedir. Bkz. Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsîm*, ss.298-299. Kutlu, bu gruba Murci'e ismini el-Mağdisî'nin verdiğini ileri sürmektedir. Ona göre el-Mağdisî, muhtemelen Emevîler döneminde cizye ve haraç alınmaması şartıyla Müslüman olan kimselerin Murci'iler yardımıyla Müslüman olduklarını ve daha sonra namaz kılmadıkları ve sünnet olmadıkları için tekrar gayr-ı müslim muamelesi gördüklerini ve sonuç itibarıyla Murci'e'nin, onların mücadelesine destek vermek maksadıyla isyan ettiklerini bildirmektedir. Bu nedenle de el-Mağdisî, bu şekilde yaşayan insanlar ile Murci'e arasında bir bağlantı kurarak onları böyle isimlendirmiştir. Krş. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s.229.

bölgesinin kırsal kesimlerinde yaşadıklarını, *bîdu's-siyâb* olarak adlandırıldıklarını ve öğretilerinin zındıklara yakın olduğunu ifade ettiği gruptur.⁵³ Beyaz giyinenler anlamındaki *bîdu's-siyâb* tabirinin veya daha yaygın şekliyle Mubeyyiða isminin Muḳanna' hareketine verildiği bilinmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla burada el-Maḳdisî'nin, Ebyadiyye tabiriyle Muḳanna'îyye hareketini ve onun kırsal bölgelerdeki takipçilerini ifade etmek istediği anlaşılmaktadır.

1.7. Zamanla Biri Diğere Galip Gelen Mezhepler

El-Maḳdisî'nin tasnifinin son kategorisinde beş mezhebin diğere beşine galip geldiğini ifade etmesi, üzerinde durulması gereken bir husustur. Müellif burada açıkça Eş'arîliğin Kullâbîlik, Bâḫnîliğin Ḳarmaḫîlik, Mu'tezile'nin Ḳaderiyye, Şî'a'nın Zeydiyye ve Cehmiyye'nin Neccâriyye yerine geçtiğini ifade etmektedir. Verilen bilgiler, el-Maḳdisî'nin dönemindeki, yani 4./10. asırdaki kavramsal değişimlerin ortaya çıkması açısından dikkate değerdir. Bu kavramsal değişimler, aynı zamanda mezheplerin gelişimi ve ilişkileri hakkında ipuçları sunmaktadır.

İlk olarak Kullâbîlik-Eş'arîlik ilişkisine bakılacak olursa; Ebû'l-Ḥasen el-Eş'arî'nin (ö.324/935-936) Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Miḫne sürecinde Mu'tezile'ye karşı kelami argümanlarla mücadele veren Şâfi'î hadis taraftarlarının oluşturduğu Kullâbîlerin saflarına katıldığı bilinmektedir.⁵⁵ Eş'arî'nin henüz Mu'tezile'den ayrılmadan önce, İbn Kullâb'ın (ö.240/854 [?]) görüşlerinden haberdar olduğu ve ondan etkilendiğine dair yorumlar da mevcuttur.⁵⁶ El-Eş'arî'nin ismi, yaşadığı dönemde Kullâbîlik içerisinde ön plana çıkmamıştır. Ancak sonraki süreçte Mu'tezile'nin Buveyhîler döneminde yeniden güçlenmesi ve el-Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı yazdığı reddiyelerin öneminin artması, el-Eş'arî isminin Kullâbî gelenek içerisinde ön plana çıkmasına neden olmuştur. 4./10. asrın ortalarından itibaren İbn

⁵³ El-Maḳdisî, *Aḫsenu't-Tekâsım*, s.323.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, Farsça'dan terc. Emin 'Abdulmecîd, Naşrullâh Mubeşşir eṭ-Ṭirâzî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965), ss.98-108; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss.198-199.

⁵⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s.56.

⁵⁶ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), ss.399-400; Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:2 (2010), s.405. El-Eş'arî her ne kadar eserlerinde İbn Kullâb'ın öğrencisi olduğunu ve onun görüşlerini benimsediğini açıkça ifade etmese de verdiği bilgilerden görüşlerinin paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. El-Eş'arî'den sonraki Eş'arî alimlerin, İbn Kullâb'ı selefleri arasında değerlendirmesi de bu ismin Eş'arîler açısından önemini ortaya koymaktadır. Bkz. Tefvîk Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), ss.179-208.

Fürek (ö.406/1015), el-Bâkıllânî (ö.403/1013) gibi alimlerin de çabasıyla Eş'arîlik ismi, Kullâbî gelenekte merkeze yerleşmiş ve zamanla Kullâbîlik yerini Eş'arîliğe bırakmıştır.⁵⁷ 4./10. asrın sonlarına doğru eserini tamamlamış olan el-Mağdisî'nin, Kullâbîlik isminin yerini Eş'arîliğe bıraktığını açıkça ifade etmesi bu açıdan oldukça önemlidir. Kalaycı'nın tespitine göre Horasan bölgesinde gerçekleşen bu isim değişikliği ile alakalı bilgi, yalnızca el-Mağdisî'de yer almaktadır ve bu kayıt Eş'arîliğin Kullâbîliğin mirasçısı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁸

El-Mağdisî'nin tasnifine göre, bu dönemde Bâṭıniyye kavramı Ḳarṡatîlik isminin kullanımına galip gelmiştir. Ḥamdān b. Ḳarṡaṡ'a (ö.293/906) nispet edilen Ḳarṡatîlik, İsmâ'îliliğin bir kolu olarak kabul edilir. Kûfe bölgesinde, 3./9. asrın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır.⁵⁹ Bilindiği üzere 'Ubeydullāh el-Mehdî'nin (ö.322/934) ortaya çıkışı ve 297/910 yılında açıktan davete başlaması üzerine Fâṡımîler Devleti kurulmuş, kendisi de imam ve halife ilan edilmiştir. 'Ubeydullāh'ın açıktan daveti ile birlikte İsmâ'îlî öğretisi de değişmiştir. Eski İsmâ'îlî fikirlerin takipçileri ise Ḳarṡatîler olarak varlık sürdürmüştür. Bu dönemden itibaren Fâṡımîler ile Ḳarṡatîler iki ayrı İsmâ'îlî grup olarak faaliyet yürütmüştür. Ancak el-Ḳummî (ö.301/913-14), en-Nevbaḡtî (ö.310/922 [?]), el-Eş'arî, Mâturîdî (ö.333/944) gibi isimlerin eserlerinde de yer alan Ḳarṡatî ya da Ḳarâmiṡa kavramının, 350/961'li yıllardan itibaren daha az kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde Ḳarâmiṡa kavramı yer almaz, bunun yerine İsmâ'îliyye ve davet kavramları kullanılır ve Ḥamdān Ḳarṡatî da bunun içerisinde değerlendirilir.⁶⁰ El-Mağdisî'nin Bâṡıniyye kavramının Ḳarâmiṡa'ya galip geldiğini belirtmesi ve diğere bilgiler ışığında, 300/912'li yılların sonlarına doğru Ḳarâmiṡa kavramının yerini büyük ölçüde İsmâ'îliyye ve Bâṡıniyye kavramlarına bıraktığını söylemek mümkündür.⁶¹ İsmâ'îliyye ve Bâṡıniyye kavramları, Fâṡımî ve Ḳarṡatîleri içerisinde alacak

⁵⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, ss.59, 97. Kullâbîlik-Eş'arîlik ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik," ss.399-431. Eş'arîliğin güçlenmesiyle birlikte bu isim değişikliğinin yanı sıra 8./14. yüzyıla gelindiğinde artık İbn Kullâb ve Kullâbiyye isminin Eş'arî geleneğe ait eserlerde adının bile geçmediği dikkat çekmektedir. Bkz. Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, ss.190-194.

⁵⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, ss.19-20.

⁵⁹ Ali Avcu, *Karṡatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), ss.173-212. Avcu, Kufe'de İsmâ'îlî daveti ilk başlatan *dâ'î*min Ebü 'Alî ya da Ḥuseyn el-Ehvâzî olduğunu, Ehvâzî'nin Kufe'den ayrılması sonucu görevi Ḥamdān Ḳarṡatî'nin devraldığını belirtmektedir. Ḳarṡatî isminin muhtemelen hem Ebü 'Alî ya da Ḥuseyn el-Ehvâzî hem de Ḥamdān b. el-Eş'arî için kullanıldığını ve kavramın bölgedeki davetin ismi olarak kullanılmaya başlandığını iddia etmiştir.

⁶⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ss.232-236.

⁶¹ Avcu, *Karṡatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss.48-52.

şekilde geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur.

Şakeriyye-Mu'tezile ilişkisine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren bu iki kavramın birbiriyle irtibatlı olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Mezhepler tarihinin klasik kaynaklarından 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037-38) *el-Fark'*ında, Şakeriyye ve Mu'tezile'nin aynı grupmuş gibi ele alınmış olması bunun örneklerinden birisidir.⁶² Şakeriyye ve Mu'tezile'yi aynileştiren yaklaşımın yanı sıra, Mu'tezile'nin Şakeriyye'nin devamı ya da bir şubesi olduğunu ifade eden görüşler de mevcuttur.⁶³ Şakeriyye, Mu'tezile'den çok daha önce ortaya çıkmış ve ne zaman, nerede ve kimler öncülüğünde oluştuğu tartışmalı olan bir oluşumdur. Sınırları tam olarak belli olmayan ve olumsuz bir anlamda kullanılan Şakeriyye ismini, Mu'tezile ile eşanlamlı kabul etmek biraz problemlî gözükmektedir. Aynı şekilde Şakeriyye ve Mu'tezile'nin kader konusunda benzer fikirleri savunması, Mu'tezile'nin Şakeriyye'nin devamı ya da şubesi olduğu anlamına da gelmemektedir. Şakeriyye ve Mu'tezile farklı tavır ve eğilimler için kullanılan ayrı terimlerdir.⁶⁴ Bu durumun farkında olduğu anlaşılan el-Mağdisî, kitabının devamında Şakeriyye ve Mu'tezile'nin birbirinden farklı olduğunu belirtmiş ve bu ikisini anlam kapallılığı olan mezhep isimleri arasında zikretmiştir.⁶⁵ Ancak 3./9. asırdan itibaren Şakeriyye'nin kullanımının azalması ve zamanla yok olması, Şakerî görüşleri savunanların, zayıflama sürecinde kendilerine kelami anlamda daha yakın olan Mu'tezile içerisine dahil olmaları göz önünde bulundurulduğunda, el-Mağdisî'nin verdiği bu bilgi değer kazanmaktadır. Zira el-Mağdisî'nin yaşadığı dönemde, Şakeriyye etkisini kaybetmiştir ve kader konusundaki tartışmalarda, Mu'tezile önemli bir yer teşkil etmeye başlamıştır. Şakeriyye'nin ortadan kalktığı veya Mu'tezile içerisinde eridiği bir ortamda el-Mağdisî'nin Mu'tezile'nin Şakeriyye'ye galip geldiğini ifade etmesi dikkate değerdir.

El-Mağdisî'nin, Zeydiyye isminin yerini Şî'a kavramına bırakması yorumu ise muhtemelen Şî'îliğin şemsiye bir kavram olarak kullanımının yaygınlaşmasıyla alakalıdır. Çünkü Zeydîlik, Şakeriyye gibi etkisini kaybeden ve başka oluşumlarla eklemlenen bir yapı değil, aksine günümüze kadar

⁶² Ebü Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muḥammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firakati'n-Nâciye minhum* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), ss.93 vd.

⁶³ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, terc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2013), s.374.

⁶⁴ Şakeriyye hakkında geniş bilgi ve Şakeriyye-Mu'tezile ilişkisi hakkında değerlendirmeler için bkz. Osman Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010), ss.135-167; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss.115-164.

⁶⁵ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳâsim*, s.38.

varlığını sürdürmüş bir fırkadır ve başta Yemen olmak üzere, çeşitli İslam bölgelerinde etkin olmuştur. Bu nedenle el-Mağdisî'nin verdiği bu bilgi Zeydîlik kavramı yerine, Şî'îliğin genel bir kavram olarak daha çok kullanılması şeklinde yorumlanabilir.

El-Mağdisî, burada son olarak Neccâriyye ve Cehmiyye ilişkisine yer vermiştir. Neccâriyye'nin, bazı kaynaklarda Cehmiyye ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Faḥruddīn er-Râzî (ö.606/1209), eserinde Neccâriyye'yi Cehmiyye'nin alt kollarından biri olarak vermiştir.⁶⁶ Kutlu'nun da belirttiği gibi, Neccâriyye'nin Cehmî olarak anılmasında, el-Ḥuseyn b. Muḥammed enNeccâr'ın (ö.230/845), Bişr el-Merîsî'nin (ö.218/833) öğrencisi olması etkilidir.⁶⁷ Bişr, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda diğer Murci'îlerden farklı olarak Mu'tezile'nin yanında yer almıştır. Bu da Neccârîlerin Cehmî olarak anılmalarında etkili olmuştur. El-Mağdisî'nin eserinde yer alan, Neccâriyye'nin zamanla yerini Cehmiyye'ye bıraktığı ya da Neccâriyye isimlendirmesinin zamanla etkisini yitirmesi üzerine bu kesimin Cehmiyye olarak adlandırıldığı bilgisi de bu ilişkiyi desteklemektedir.

2. Ana Mezhepler ve 73 Fırka Rivayeti

El-Mağdisî, mezhepleri kendine özgü bir şekilde gruplandırdıktan sonra tüm bu mezheplerin, daha genel anlamda tüm İslam mezheplerinin Şî'a, Ḥavâric, Murci'e ve Mu'tezile şeklindeki dört ana zümreden ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu mezhepler arasındaki ihtilafların ortaya çıkışını Hz. 'Uşmân'ın öldürülmesi olayına kadar geri götüren el-Mağdisî'ye göre mezhepleşme olgusu, Mehdî'nin zuhuruna kadar devam edecektir. Murci'e'nin büyük günah işleyen kimselerin durumu hakkında fikir beyan etmeyenlerden oluştuğunu dile getiren el-Mağdisî, Ehlu'r-Re'y ve Ehlu'l-Ḥadîş'in de bu kanaatte olduğuna işaret etmektedir. Yukarıda sunduğumuz yedi düzlemde oluşan gruplandırmasında Murci'e'ye yer vermediğini de göz önünde bulundurursak, onun, Murci'e'yi çeşitli fırkaları kapsayan kuşatıcı bir grup olarak gördüğü şeklinde bir yorumda bulunabiliriz. Zaten ileride görüleceği gibi Murci'e kavramı, ona göre, lakap niteliğindedir ve farklı şekillerde tanımlanmakta olan çok yönlü bir anlam alanına sahiptir.

El-Mağdisî, Murci'e'ye dair açıklamasının ardından Mu'tezile'nin "her müctehidin *furū*'da isabetli olduğu" fikrine yer vermiş ve onların bu anlayışı, Hz. Peygamber döneminde kıblenin yönünden emin olmayan ve namazda

⁶⁶ Muḥammed b. 'Umer b. Ḥuseyn Faḥruddīn er-Râzî, *İ'tikâdātu Firaki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, tah. M. M. el-Bağdâdî (Beyrut, 1986), s.90.

⁶⁷ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, s.227.

farklı taraflara yönelen insanlardan yola çıkarak geliştirdiklerini belirtmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber yanlış tarafa dönenlerin namazı tekrar etmesini emretmemiş, ancak onları doğru olanlarla aynı tarafa yöneltmiştir. Bu yaklaşıma yakınlığını dile getiren el-Mağdisî, Hz. Peygamber'in ashabının ihtilaf içerisinde olduğunu ve Hz. Peygamber'in onların ihtilafını rahmet olarak değerlendirerek şöyle dediğini nakletmiştir: "Onlardan hangisini takip ederseniz doğru yoldasınızdır." Sufyân b. 'Uyeyne'nin (ö.198/814) Allah'ın alimlerin ihtilafa düştükleri bir konuda kuluna zulmetmeyeceğini naklettiğini belirten el-Mağdisî, *zenādika* dışında her müctehidin *uşul* ve *furū*'da isabetli olduğu görüşünü Kerrāmiyye'nin de savunduğunu ilave etmiştir. Ona göre, bu fikrin kaynağı Murci'e'dir ve Murci'e bu görüşü, Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yetmiş ikisi cennete, biri cehenneme gidecektir." rivayetine dayandırmaktadır.⁶⁸ Diğer alimlerin ise sadece doğrulukla birlikte olanların haklı olduğunu ve bunun da sadece insanların bir grubunu oluşturduğunu savunduklarını söylemiştir. Bunların görüşlerini de yetmiş iki fırkanın cehenneme, birinin ise cennete gideceği rivayeti ile temellendirdiklerini belirtmiştir.⁶⁹

Böylece el-Mağdisî, yetmiş üç fırka rivayetinin iki farklı versiyonuna yer vermiş olur. Ancak rivayetlerin isnad zincirine dair herhangi bir bilgi vermeksizin sahihliği ve meşhurluğu ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Çoğunluğun cennete gideceğini ifade eden rivayetin isnad açısından daha sağlam olduğunu, buna rağmen ikinci rivayetin daha meşhur olduğunu belirtir. Ona göre, ilk versiyon doğru kabul edildiği takdirde cehenneme gidecek olan fırka Bâtıniyye'dir, ikincisinin doğruluğu kabul edildiğinde ise kurtuluşa erecek fırka es-Sevādu'l-A'zam'dır. El-Mağdisî, es-Sevādu'l-A'zam'ı da Maşrik'ta Ebū Hānīfe'nin ashabı, Mağrib'de Mālik'in ashabı, Şaş ve Nişabur'da eş-Şāfi'nin ashabı ve Şam, Akur ve Rehab'da Aşhābu'l-Ḥadīş olmak üzere dörde ayırır.⁷⁰ Birinci rivayetin daha sağlam olduğunu ve ikincisi doğru olduğu takdirde de es-Sevādu'l-A'zam'ın kurtuluşa ereceğini belirterek el-Mağdisî, bir anlamda hangi rivayet doğru olursa olsun

⁶⁸ Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Yezid İbn Māce, *es-Sunen*, tah. M. Fu'ād 'Abdulbāki (Beyrut: Dāru'l-Fikr, tsz.), c.2, s.1321 (n.?). Yetmiş üç fırka rivayetinin pek çok farklı versiyonu bulunmaktadır. Rivayet ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer, 2017).

⁶⁹ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Tekāsım*, ss.38-39.

⁷⁰ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Tekāsım*, ss.38-39.

çoğunluğun cennete gireceği görüşüne daha yakın durmaktadır.⁷¹

Bilindiği üzere mezheplerin tasnifinde öne çıkan hususlardan biri, yukarıda bahsi geçen İslam ümmetinin geçmiş ümmetler gibi fırkalara ayrılacağına dair rivayetlerdir. Fırka tasnifleri büyük ölçüde bu rivayetler temel alınarak yapılmıştır. Söz konusu rivayetler arasında en yaygını ve tasniflerde en etkili olanı ise ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve bunlardan birinin kurtuluşa ereceği rivayetidir. El-Bağdādī, el-İsferāyīnī (ö.471/1078) ve eş-Şehristānī (ö.548/1153) gibi isimler bu rivayeti kabul etmiş ve tasniflerini yetmiş üç sayısına ulaşmak üzerine kurmuşlardır. Bunun yanında, el-Eş'arī, Faḥruddīn er-Rāzī (ö.606/1210) ve İbnu'l-Cevzī (ö.597/1201) bu rivayeti dikkate almazken İbn Hāzım (ö.456/1064), bu rivayete tamamen karşı çıkmıştır.⁷² Buna karşılık, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, bunlardan yetmiş ikisinin kurtuluşa ereceği ve yalnızca birinin cehennemlik olacağı şeklindeki rivayetinin ise kabul gördüğüne dair bir işaret olmadığı söylenebilir.⁷³ El-Maḥḍisī ise bu rivayetlere yer vermiş, ancak bunları tasnifinin merkezine yerleştirmemiş ve rivayetleri farklı bir açıdan değerlendirmiştir. Bu yönteminden dolayı el-Maḥḍisī'nin eserindeki tasnifin, "serbest tasnif" olarak ifade edilen bir tasnif biçimine dahil olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁴

El-Maḥḍisī'nin Müslümanlar arasındaki ihtilafı olağan ve olumlu gören bu bakış açısı oldukça dikkate değerdir. O, reddiyeci ve tekfirci tavrın yaygın olduğu bir dönemde, görüşünü rivayetlerle de desteklemek suretiyle taassuptan uzak bir yol benimsemeye gayret etmiştir. Kanaatimizce hayatının büyük bir bölümünü seyahatlerle geçirmesi, gezdiği yerlerde pek çok farklı inanış, eğilim ve uygulamaya şahit olması el-Maḥḍisī'nin bu yaklaşımında etkilidir. Zira el-Maḥḍisī, kitabında gitmediği kütüphane, incelemeyeği grup ve mezhep, katılmadığı sufi grup ve icabet etmediği çağrı kalmadığını ifade etmektedir. Hatta bu deneyimleri sebebiyle gittiği yerlerde kendisine içerisinde *şūfī*, *zāhid*, *rasūl*, *ābid*, *faḳīh*, *imām* gibi sıfatların da bulunduğu toplamda otuz altı isim ve lakabın verildiğini belirtmektedir.⁷⁵ Bu çeşitliliği bizzat tecrübe etmek, el-Maḥḍisī'nin farklılıklara saygı duymasını

⁷¹ Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, s.108.

⁷² Detaylı bilgi için bkz. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), ss.147-160; Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikādî Fırka Tasnifleri," ss.100-104.

⁷³ Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, s.108.

⁷⁴ Ümüt Toru, "Ebū Muhammed el-Yemenī'nin "Akāidü's-Selāse ve's-Sebīn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006), s.48; Gömbeyaz, "İslam Literatüründe İtikādî Fırka Tasnifleri," s.102.

⁷⁵ El-Maḥḍisī, *Aḥsenu't-Teḳāsīm*, ss.43-44.

ve düşünce ekollerine dışardan bakabilmesini sağlamış olmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla onun niyeti, mevcut durumu olduğu gibi tasvir edip aktarmaktır.

3. Mezhepler için Kullanılan Kavramlar

Mezhepler tarihinin önemli hususlarından birisi de mezheplerin isimlendirilmesi ve mezhepler için kullanılan kavramlar meselesidir. Fırka ya da grupların isimleri, kendilerinin kullanımına veya karşıt gruplar tarafından adlandırılmalarına göre farklılık arz etmiştir. Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında mezhep isimlendirmeleri konusunda genel anlamda kabul edilen ölçütler olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bazı gruplar kendilerini nitelendirmek üzere seçtikleri isimleri kabul ettirirken, bazıları karşıtları tarafından belirlenen kavramlarla isimlendirilmiştir. Genellikle aşağılama ve hakaret amacıyla seçilen bu isimlerden bazıları, zamanla grup tarafından kabul edilmiş ve olumlu bir anlama çekilmeye çalışılmış, ayet ve hadislerle delillendirmek suretiyle isimlerin olumlu anlamları vurgulanmıştır. Ayrıca yetmiş üç fırka rivayeti ve buna bağlı olarak yapılan tasnifler de mezheplerin isimlendirilmesiyle ilgili birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Yaşadığı döneme kadarki mezhepleri yetmiş üçe tamamlamaya çalışan müellifler, ana mezhepler altında birçok alt fırka oluşturmuşlardır.⁷⁶

El-Mağdisî'nin oldukça erken bir tarihte, mezheplerin isimlendirilmesi için kullanılan kavramlar ile ilgili hususlara değinmiş ve buna dayalı bir yorum biçimi ortaya koymuş olması dikkat çekicidir. O, mezheplerin farklı isim ve lakaplarla bilindiğini belirtmiş, bunları yedi düzlemde ve her biri dört mezhebe karşılık gelecek şekilde ortaya koymuştur. Böylece el-Mağdisî, mezheplerin tasnifindeki sayısal yöntemini mezhepler için kullanılan kavramlar hususuna da uygulamıştır. El-Mağdisî'nin bu özgün gruplandırmasını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

⁷⁶ Kutlu, klasik dönem İslam Mezhepleri Tarihine ait eserlerde başlıca altı çeşit isimlendirme biçiminin kullanıldığını ifade eder ve bunları şu şekilde sıralar: 1) Bir alimin veya kurucu kabul edilen bir şahsın adına nispetle isimlendirme, 2) Terimlere veya fikirlere dayalı isimlendirme, 3) Fırkaları ilk ortaya çıktıkları yere veya güçlü oldukları şehre göre isimlendirme, 4) Aşağılama ve hakaret amaçlı isimlendirme, 5) Tarihi bir olaya dayandırmak suretiyle isimlendirme, 6) Ayet ve hadislerde geçen kelimelerden hareketle isimlendirme. Bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), ss.128-133; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler," *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), ss.445-446; Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar," *İslâmî Araştırmalar* 19:2 (2006), ss.267-269.

Lakap niteliği taşıyan kavramlar	Ravâfiğ	Mucebbire	Murci'e	Şukkāk
Medih (övgü) ifade eden kavramlar	Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a	Ehlu'l-'Adl ve't-Tevhīd	el-Mu'minūn	Aşhābu'l-Hudā
İnkâr edilen bir şeyden hareketle kullanılan kavramlar	Kullābiyye cebri inkâr etmekle nitelendirilir	Ĥanbeliyye <i>naşbı</i> (Hz. 'Alī'nin <i>naşbını</i>) inkâr etmekle nitelendirilir	Teşbihleri nedeniyle Allah'ın sıfatlarını reddedenler	Allah'ın sıfatlarını kabul edip <i>ta'tili</i> reddedenler
Çok yönlü kavramlar	Cebr	Murci'e	Şukkāk	Ravâfiğ
Aynı anlamda kullanılan kavramlar	Za'ferāniyye	Vākıfiyye	Şukkāk	Ṭākıyye
Ehlu'l-Ĥadiş üzerinden muhtevası şekillendirilen kavramlar	Ĥaşeviyye	Şukkāk	Nevāşıb	Mucebbire
Farklı olmalarına rağmen birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar	Ehlu'l-Ĥadiş Şāfi'iyye'den	Şevriyye Ĥanefiyye'den	Neccāriyye Cehmiyye'den	Ĥaderiyye Mu'tezile'den farklıdır ⁷⁷

El-Mağdisi, mezheplerin bir kısmına karşıtları tarafından lakap verilirken bir kısmının da medih ifade eden kavramlarla nitelendirildiğini ifade etmiştir. Onun bu tasnifine göre lakap olarak zikrettiği kavramlardan birisi Ravâfiğ'dır. Ravâfiğ kelimesinin tekili olan Râfiğa “terk etmek, ayrılmak” anlamlarına gelen *rafđ* kökünden gelmektedir ve “bir gruptan ya da topluluktan ayrılan” anlamına sahiptir.⁷⁸ Şi'a için küçültücü bir isim olarak kullanılmış ve yaygınlaşmıştır.⁷⁹ Taraftarları ise bu terimi “kötülükten

⁷⁷ El-Mağdisi, *Ahsenu't-Tekāsım*, ss.37-38.

⁷⁸ Ebü'l-Fađl Cemāluddīn Muĥammed b. Mukerrem el-Enşāri İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab* (Beyrut, 1955), c.7, s.156.

⁷⁹ Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arī, *Makālātü'l-İslâmiyyin ve İhtilāfü'l-Musallin: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, terc. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s.60 vd.; el-Bağdādi, *el-Farq Beyne'l-Firaq*, s.22; Rāzi, *İ'tikādātu Firāқи'l-Muslimin ve'l-Muşrikīn*, s.59.

uzaklaşanlar” şeklinde tanımlayarak olumlu bir anlam alanı oluşturmaya çalışmışlardır.⁸⁰ Kullanın fiillerinin tamamını Allah’a nispet edenleri ifade eden Mucebbire kavramı ise farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁸¹ Murci’e, “erteleyenler, sonraya bırakanlar” anlamına gelen *ircā’* kökünden gelmektedir.⁸² Şukkāk kelimesi de “tereddüt edenler” anlamına gelmekte ve küçümseyici bir şekilde kullanılmaktadır.⁸³ El-Mağdisî, bu kavramların farklı kullanımlarını “çok yönlü kullanılan kavramlar” arasında açıklamıştır.

El-Mağdisî’ye göre medih niteliği taşıyan mezhep isimlerine gelecek olursak; bunlardan birisi Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemā’a’dır. Bu kavram, farklı tanımları olmakla birlikte daha ziyade Hz. Peygamber’in sünnetine ve Müslümanların çoğunluğuna tabi olan grup ve kişiler, onların oluşturduğu geleneğe bağlı olanlar anlamında kullanılmaktadır. Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemā’a, yaygın olarak Sünniler için kullanılan bir tabir olmakla birlikte farklı mezheplerden kimselerin kendileri için bu ifadeyi kullanabildikleri dikkat çekmektedir.⁸⁴ Ehlu’l-‘Adl ve’t-Tevhîd ise Mu’tezile’nin kendileri için kullanılmasını tercih ettikleri bir kavramdır. Onlar kendilerinin, Allah’ı tek ve âdil olarak ispat ettikleri iddiasındadırlar.⁸⁵ El-Mağdisî, olumlu bir anlam içeriğine sahip olan el-Mu’mînün ve Aşhâbu’l-Hudâ’yı da mezhepler için kullanılan medih ifade eden kavramlar arasında saymıştır.

El-Mağdisî’nin kendileri için inkar ifade eden kavramların kullanıldığına işaret ettiği mezhepler ya da gruplar, bir fikre karşıt olmalarıyla öne çıkmışlardır. Şî‘î literatürde Hz. ‘Alî ve taraftarlarına karşı çıkanlar için Nâşibe (Nevâşib) ismi kullanılmıştır.⁸⁶ Bu kavramın kapsamı, müelliflerin kullanımına göre değişebilmektedir. Ancak el-Mağdisî, Şî‘a karşıtlığıyla bilinen Hanbeliyye’nin *naşbı* (Hz. ‘Alî’nin *naşbını*) inkar etmeleri dolayısıyla

⁸⁰ Mustafa Öz, “Râfiziler,” *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafiziler> (14.09.2020).

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s.102.

⁸² İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, c.1, ss.83-84.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, c.10, ss.451-452.

⁸⁴ Mesela İsmâ‘îlî *dâ‘îsi* Ebü Hâtim er-Râzî, İsmâ‘îlî *makâlât* geleneğinin en önemli klasik kaynaklarından biri olan *Kitābu’z-Zîne*’sinde öncelikle hak yol üzerine olan fırkayı Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemā’a olarak temellendirmiştir. Ardından Şî‘a’yı Ehlu’l-Cemā’a, Ahzâb olarak nitelendirdiği Mu‘âviye taraftarlarını ise Ehlu’l-Furka olarak isimlendirmek suretiyle Şî‘a ile Ehlu’s-Sunne ve’l-Cemā’a arasında bağlantı kurmuştur. Bkz. Ebü Hâtim Aḥmed b. Ḥamdân b. Aḥmed er-Râzî, *Kitābu’z-Zîne*, ‘Abdullâh Sellüm es-Sâmerrâ‘î, *el-Ğuluvv ve’l-Firaku’l Ğâliye fî’l-Ḥaḳâratî’l-İslâmiyye* (Bahreyn: Dâru’l-Vâsi‘ li’n-Neşr, tsz.) içinde, ss.252-262. Krş. Ali Avcu, “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları,” Halil İbrahim Bulut (ed.) *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), ss.174-176.

⁸⁵ Mu’tezile, bu anlamda *el-Muvaḥḥide*, *el-‘Adliyye* gibi farklı kavramlar da kullanmıştır. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s.31.

⁸⁶ Râzî, *Kitābu’z-Zîne*, ss.256-258.

nitelendirildiklerini ifade etmiştir. El-Mağdisî'nin yaşadığı sırada Şî'a'nın başlıca muhaliflerinden biri olarak Hanbelîler öne çıkmaktadır. Bu nedenle el-Mağdisî, Hanbelîlik özelinde bu hususa işaret etmiş olmalıdır. Bazı gruplara ise Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri üzerinden isim verildiği bilinmektedir. İlahî sıfatların Allah'a nispetini benimseyenler için Şifâtiyye⁸⁷, Allah'ın zatını sıfatlarından soyutlayanlar içinse Mu'aṭṭıla⁸⁸ veya Ehlu't-ta'ṭil⁸⁹ isimleri kullanılmıştır. El-Mağdisî de buna uygun olarak Allah'ın sıfatlarını reddedenler ile sıfatlarını kabul edip ta'ṭili reddedenlerin bu vasıflarıyla isimlendirildiklerini belirtmiştir.

El-Mağdisî'nin bazı mezhepler için kullanılan kavramların farklı gruplar tarafından muhtelif şekilde tanımlandığını belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. El-Mağdisî, zaman zaman *maḳālāt* ve *firāk* türü eserlerde farklı bağlamlarda işaret edilen bu ihtilafları tasnifine taşımıştır. Çok yönlü anlamı olan bu kavramlar arasında Cebr, Murci'e, Şukkāk ve Rāfiḍa'ya yer vermiştir. Bu kavramların çeşitli gruplar tarafından verilmiş farklı tanımları bulunmaktadır. *Cebr*, Kerrāmiyye'ye göre *istiṭā'a*yı fiil ile birlikte saymaktadır. Mu'tezile'ye göre ise, cebrin anlayışında şer Allah'ın kaderindedir ve kulun fiilleri Allah'ın mahlûkudur. Murci'e, Ehlu'l-Ḥadîs'e göre ameli imandan geriye atanlardır. Kerrāmiyye'ye göre ise Murci'e, amellerin farz olduğunu kabul etmez. Me'müniyye'ye⁹⁰ göre, Murci'iler imanda tereddüt edenlerdir. Aşḫābu'l-Kelām'a göre büyük günah konusunda tereddüt edenler ve *el-menzile beyne'l-menziletayne* göre değerlendirme yapmayanlardır. Şukkāk'a gelince, Aşḫābu'l-Kelām'a göre bunlar, Kur'an

⁸⁷ Şehristānî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss.108-146.

⁸⁸ Ebü 'Abdillāh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'alā'l-Cehmiyye ve'z-Zenādiqa*, nşr. Şabrî b. Selāme Şāhîn, (Riyad: Dāru's-Şebāt, 2003), c.1, s.9.

⁸⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bāḳullānî, *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâ'il*, nşr. 'İmāduddîn Ahmed Haydar (Beirut: Muessesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1987), c.1, s.130.

⁹⁰ *Aḫsenu't-Tekāsîm*'in ilk kısmı İngilizce tercümesini yapan G. Ranking ile R. Azoo, Me'müniyye fırkasının Meymün b. Hâlid'e tabi olanların oluşturduğu Acârîde'nin alt kollarından Meymüniyye olabileceğini ve yanlış yazılmış olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Meymüniyye'nin, Allah'ın yalnızca iyi olan şeyleri dileyebileceği, kötüyü dilemeyeceği ve hiçbir günahın onun iradesiyle gerçekleşmediği fikrine vurgu yapan mütercimler, Me'müniyye adlı bir mezhebin izinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Krş. Muḳaddasî, *Aḫsanu't-Taḳāsîm fî Mā'rifati'l-Aḳālim*, terc. G. S. Ranking, R. F. Azoo, Calcutta, 1897, s.56. Ancak kaynaklarda Me'müniyye adlı bir fırkaya rastlamak mümkündür. Bu nedenle olsa gerek, *Aḫsenu't-Tekāsîm*'in daha sonra yayımlanan Arapça baskılarında ve tercümelerinde de bu fırka Me'müniyye olarak yazılmıştır. El-Bağdādî, eserinde Fâris bölgesindeki Karmaḫilere Me'müniyye denildiğine işaret etmektedir. Bkz. El-Bağdādî, *el-Farḳ Beyne'l-Firāk*, s.267. Öte yandan Me'müniyye kavramının Abbasi Halifesi Me'mün'un i'tizālî görüşleri/politikası ve bu anlayışı sürdürenler için kullanılabileceği de akla gelmektedir. Ancak bu minvalde yaygın bir kullanım alanı oluşmamıştır. Ayrıca el-Mağdisî'nin iki cümle öncesinde Mu'tezile'ye göre cebr'in ne anlama geldiğini ifade etmiş olması bu ihtimali düşük kılmaktadır. El-Mağdisî'nin Me'müniyye kavramını eserinde yalnızca bir kez ve burada kullanmış olması daha detaylı bir açıklama yapmayı güçleştirmektedir.

konusunda şüphe edenlerdir. Kerrâmiyye'ye göre, imanda istisna ederler. Ravâfîd ise Şî'a'ya göre, Hz. 'Alî'nin hilafetini tehir edenlerdir. Diğerlerine göre ise, Hz. Ebû Bekr ve Hz. 'Umer'in hilafetini reddedenlerdir.⁹¹

Böylece el-Mağdisî, herhangi bir fırkanın bir dönemde tek bir bakış açısıyla ele alınmadığına, farklı gruplar tarafından değişik şekillerde tanımlandığına veya değerlendirildiğine işaret etmiştir. Bu vurgu, mezhepleri ifade etmek için kullanılan isim ve kavramların tek bir şekilde anlaşılmadığı ve anlaşılmayacağı hususunu aydınlatması açısından mühimdir.

El-Mağdisî, farklı grupları ifade etmekte olan bazı kavramların çoğunluk tarafından birbirinin yerine kullanılabildiğine de dikkat çekmiştir. O burada, Ehlu'l-Ḥadîş'in Şâfi'yye'den, Şevriyye'nin Ḥanefiyye'den, Neccâriyye'nin Cehmiyye'den, Kaderiyye'nin ise Mu'tezile'den farklı olduğunu, ancak bu durumun sadece uzmanlar tarafından ayırt edilebileceğini ifade etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, Neccâriyye ile Cehmiyye ve Kaderiyye ile Mu'tezile farklı gruplardır. Burada el-Mağdisî, bu duruma bir kez daha dikkat çekmiştir. El-Mağdisî, eserin farklı yerlerinde Şâfi'îlerden bahsederken ise onların Aşhâbu'l-Ḥadîş'ten olduklarını belirtmişse de muhtemelen burada vurgulamak istediği, Ehlu'l-Ḥadîş'in yalnızca Şâfi'îleri kapsamadığıdır.⁹² Mağdisî'nin burada ifade ettikleri, o dönemde belirtilen mezheplerin bazı kesimler tarafından birbiriyle aynı kabul edilirken bazılarının da bunları ayırdığı yorumunu yapmamıza imkan vermektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla el-Mağdisî'nin burada yapmak istediği, mezhepler için kullanılan kavramların tercihindeki farklı etmenlere dair genel bir eleştiride bulunmak ve/veya bu farkındalığını dile getirmektir. Onun verdiği örneklerde de görüldüğü üzere, mezhepleri isimlendirmek için kullanılan kavramların seçiminde ve yaygınlaşmasında pek çok farklı eğilim ve amaç etkili olabilmektedir. Ekoller, zaman zaman muhalifine olumsuz içeriğe sahip lakaplar verirken kendileri için methedici kavramlar seçmişlerdir. Kavramların farklı şekillerde tanımlanması o düşünceyi benimseyen gruplara yönelik algılarda da belirleyici olmuştur. Dolayısıyla el-Mağdisî kendi tarzında, mezhepler için kullanılan kavramlarla ilgili genel geçer kurallar olmadığına, sübjektif yaklaşımların isimlendirmelerde etkili olduğuna ve birtakım karışıklıkların mevcudiyetine işaret etmektedir.

⁹¹ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Tekâsîm*, ss.37-38.

⁹² Bkz. El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Tekâsîm*, ss.179-180.

4. Mezhep Mensuplarının Özellikleri

El-Mağdisî eserinde, çoğunluğu mezheplerden oluşan on farklı grubun her biri için dört sıfat saymak suretiyle onların bunlardan nadiren uzak durduğuna, yani büyük oranda bu vasıflara sahip olduklarına şahitlik ettiğini bildirmiştir. Bu değerlendirmeler de el-Mağdisî'nin özgün yaklaşımının örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. El-Mağdisî'ye göre aşağıdaki gruplar saydığı özellikler ile öne çıkmışlardır:

Ebū Ḥanīfe ekolünden olan fukaha	Nezakette birlikte riyaset	Hıfs	Haşyet	Vera
Mālīkī ekolünün takipçileri	Ağırkanlılık	Ahmaklık	Diyanet	Sünnet
Şāfi'î'nin takipçileri	Nazar	Huzursuzluk çıkarma	Mertlik	Ahmaklık
Dāvūd'un takipçileri	Büyükleme	Hiddet	Kelam (gevezelik)	Zenginlik
Mu'tezililer	Letafet	Dirayet	Fısk	Alay
Şī'iler	Buğz	Fitne	Zenginlik	Ün
Aşhābu'l-Hadīş mensupları	Örneklik/rol modellik	Himmet	İnfak	Zafer/kazanç
Kerrāmiler	Takva	Asabiyye	Düşüklük/değersizlik ⁹³	Dilencilik
Edipler⁹⁴	Canlılık	Kendini beğenmişlik	Tasarruf	Güzel giyim
Mukriler⁹⁵	Tamah	Livata	Riya	Şöhret ⁹⁶

El-Mağdisî'nin mezhep mensuplarının özelliklerine yönelik bu değerlendirmeleri, birtakım problemleri beraberinde getirmekle birlikte farklı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Herhangi bir gruba mensup olanların tamamını ahmaklık, mertlik ve zenginlik gibi sıfatlarla

⁹³ Metinde "الذل" kavramı kullanılmıştır.

⁹⁴ Metinde "ادباء" ifadesi yer almaktadır.

⁹⁵ Metinde "مقرنين" ifadesi yer almaktadır. Bu başlık altında genel olarak mezhep mensuplarından bahsedilirken bu şekilde herhangi bir mezhebi açıklamaktan uzak kavramların kullanılması ve herhangi bir tanımlama yapılmaması bu gruplardan kastedilenin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

⁹⁶ El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳāsim*, s.41.

nitelendirmek elbette mümkün ve doğru değildir. Zira bunlar genellenebilir sıfatlar değildir. Zenginliğin bütün Şîî mensupları için ve hiddetin bütün Dāvūdiler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. El-Mağdisî'nin, her grup için olumlu ve olumsuz özelliklere yer verirken, mensubu olduğunu ifade ettiği Hanefilik hakkında sadece olumlu sıfatlara yer vermiş olması ise bu hususta duygusal davranıp sübjektif bir tutum takındığını göstermektedir. Bununla birlikte bu tespitleri, el-Mağdisî'nin gezip gördükleri, karşılaştığı durumlar ve tanıştığı insanlar neticesinde zihninde oluşan izlenimler ve kanaatler olarak görmek mümkündür. Nitekim kendisi de bunun şahsi gözlemleri neticesinde ulaştığı sonuçlar olduğunu ifade etmiştir. Bu bakış açısıyla, el-Mağdisî'nin mezhep mensuplarının özellikleri hakkında verdiği bilgiler, onun kişisel algısı ve yorumları olarak değer ve önem kazanmaktadır.

El-Mağdisî'nin buradaki yaklaşımının, eserinin bütünüyle uyumlu olduğunu söylemek de mümkündür. Müellif, mukaddimesinde bazen bir konuyu detaylıca izah etmek yerine iki kelimeyle özetlemeyi tercih ettiğini belirterek bazı örnekler vermiştir. Mesela, "Beytu'l-Mağdis halkından daha şerefliisi yoktur" dediğinde, orada dolandırıcı ve hırsıza rastlamadığını, gündüz içen ayyaşların görülmediğini, aksine ihlaslı bir şekilde ibadet yapan insanların bulunduğunu kastetmekte olduğunu ifade etmiştir. Hatta şehir halkı, bölge emirinin içki içtiğini öğrenince evinin çevresine duvar örerek sosyal ilişkisini sınırlandırmıştır.⁹⁷ Yani kendisinin de ifade ettiği gibi el-Mağdisî, bazen gözlemlerini kısaca ve sıfatlar kullanarak ifade etmektedir.

El-Mağdisî, bölgelerin özelliklerine yer verirken de bazı genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Mesela ona göre bölgelerin en zarifi Irak'tır. Buranın iklimi kalbe hafiflik verir, zihni canlandırır. İnsanları en sefil ve şerli olarak nitelendirilebilecek olan bölge Huzistan'dır. Şam ise salihlerin, zahidlerin ve meşhedlerin en çok olduğu yerdir. El-Mağdisî'nin eserinde yer alan buna benzer değerlendirmelerin örneklerini çoğaltmak mümkündür.⁹⁸ Anlaşılan o ki el-Mağdisî, gözlemleri sonucunda bölgelere, şehirlere, bölgenin insanlarına ya da çeşitli gruplara ve onların özelliklerine yönelik genel değerlendirmelerde bulunabilmektedir. Bu yaklaşımını mezhep mensupları için de uygulamış gözükmektedir.

⁹⁷ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekāsīm*, s.7.

⁹⁸ El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekāsīm*, ss.32-33.

Değerlendirme

El-Mağdisî, *Ahşenu't-Tekāsīm*'inde İslam dünyasının 4./10. asrına dair zengin bir içerik sunmaktadır. O, İslam'ın hakim olduğu bölgelerdeki mezhebî durum hakkında bilgi vermesinin yanı sıra makalede ele almış olduğumuz Mezhepler bahsinde kendine has bir mezhep tasnifi yapmış, mezhepler için kullanılan kavramlara dair hususlara ve mezhep mensuplarının özelliklerine yönelik tespitlerine yer vermiştir. Onun, burada düşünce ekollerine dair kendince izahlar ve gruplandırmalar yaptığı söylenebilir.

El-Mağdisî'nin eserinde yaptığı mezhep gruplandırmasını İslam geleneğinde ortaya çıkıp gelişen fırka tasniflerinden herhangi bir tasnif modeli içerisinde değerlendirmek güçtür. Onun gruplandırmasını, bir serbest tasnif denemesi olarak görmek mümkün olabilir. El-Mağdisî'nin bir mütekellim, *mağālāt* müellifi ya da fakih sıfatıyla değil de araştırmacı ve gözlemci bir beşerî coğrafyacı olarak kendince bir tasnif denemesi yapması, onun eserini orijinal kılan yönlerindedir.

El-Mağdisî'nin müntesibi kalmayan mezhepler ve kırsal kesimlerde yer alan mezhepler gibi hususlar üzerinden gruplandırmaya gitmesi, böylece mezheplerin toplumsal boyutuna da işaret etmiş olması ve mezheplere verilen isimlerin kullanımıyla ilgili ihtilafli mevzulara değinerek mezhepler arası ilişkiler ve kavramsal değişimlere dair ipuçları sunması da eserinin ayırt edici özelliklerindedir. Özellikle mezheplerin tagallübü hakkında verdiği bilgiler, kendi döneminde yaşanan mezhebî gelişmelerin aydınlatılması açısından kayda değerdir. Burada Eş'arilik-Kullâbîlik, Kaderiyye-Mu'tezile ve Neccâriyye-Cehmiyye ilişkilerine dair işaretler mevcutken, Bâtinî, Kırmataî, Zeydî ve Şî'î kavramlarının kullanımlarına dair önemli veriler de yer almaktadır.

73 fırka rivayeti; mezhep tasnifleri, mezheplerin isimlendirilmesi, muhalif fikir ve mezheplere yaklaşım gibi geniş bir alanda etkisini göstermiş ve İslam Mezhepleri Tarihinde öne çıkan hususlardan biri olmuştur. El-Mağdisî, bu rivayetin iki farklı versiyonuna yer verip her ikisine dair yaptığı özgün yorumlarla dikkat çekmiştir. Murci'e'nin delil olarak kullandığı, yetmiş üç fırkadan yetmiş ikisinin cennete, yalnızca birinin cehenneme gideceği minvalindeki rivayeti daha makul bulan el-Mağdisî, bu hususta Murci'î düşünceye yakın olduğunu ima etmiştir. Zaten bir Hânefi olan el-Mağdisî'nin Murci'î fikirleri benimsemiş olması ihtimal dahilindedir. Diğer yandan yalnızca bir fırkanın cennete gireceğini ifade eden rivayetin doğru olabileceği

ihtimalini de göz önünde bulundurarak kurtuluşa erecek bu fırkanın da çoğunluğu kapsayan es-Sevâdu'l-A'zam olduğunu dile getirmiştir. Böylece o, mezhep tasnifini bu rivayeti merkeze alarak yapmadığı gibi kurtuluşa erecekler dairesinin içerisine her halükarda çoğunluğu dahil eden ve azınlığı dışarda bırakan kuşatıcı bir tavır benimsemiştir.

Mezheplerin isimlendirilmesiyle ilgili farklı hususlara dikkat çeken el-Mağdisî, mezhepler için kullanılan kavramların tek bir anlama sahip olmadığını vurgulamıştır. Kavramların methetmek ya da çeşitli yakıştırmalar yapmak amacıyla verilmiş olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kavramların anlam alanının geniş olması dolayısıyla bazı mezheplerin birbiriyle karıştırılmakta olduğuna ve sadece bu konuda ehil olan kimselerin onları ayırabildiğine işaret ederek mezheplerin ilişkileriyle ve algılanış biçimleriyle ilgili sorunlara dikkat çekmiştir. Bu noktada, el-Mağdisî'nin mezhepler için kullanılan isimleri yeniden düşünmeye davet eder bir yaklaşımı olduğu ileri sürülebilir.

El-Mağdisî'nin gözlemleri neticesinde ulaştığı, mezhep mensuplarının özelliklerine dair değerlendirmeleri de eserin özgün yönlerinden birini oluşturmaktadır. Yaşadığı dönemde mezheplere dair literatürün genel özelliği, mezheplerin fihri ve itikadi görüşleri üzerinden savunmacı ya da reddiyeci bir yaklaşımla ele alınması ve mezhep mensuplarının da daha ziyade bu fikirleri benimseyen kimseler olarak değerlendirilmesidir. El-Mağdisî'nin bu gözlemleri ise mezhep mensuplarına dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Her ne kadar bu kısımda verdiği bilgileri doğru ya da yanlış şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değilse de bunlar, el-Mağdisî'nin tespitleri ve yorumları olması açısından kıymetlidir.

Tüm bu yönleriyle, bir beşerî coğrafya eseri olarak el-Mağdisî'nin *Ahsenu't-Teķāsīm*'i, mezheplere dair orijinal nitelikte, tarihî ve tamamlayıcı veriler sunmaktadır. Bir taraftan da 4./10. asrın entelektüel olarak nitelendirilebilecek çok yönlü karakterinin, o dönemdeki sosyo-kültürel, dinî ve mezhebî duruma yönelik bireysel algısına örnek teşkil etmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ağarı, Murat. *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar: Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Er-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdiqa*. Nşr. Şabrî b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-Şebât, 2003.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2 (2009), ss.267-287.
- Avcu, Ali. "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları," Halil İbrahim Bulut (ed.), *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018) içinde, ss.165-192.
- Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- el-Bağdâdî, Ebü Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *El-Farq Beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firakat'n-Nâciye minhum*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- el-Bâkîllânî, Ebü Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib. *Temhîdu'l-Evâ'il ve Telhîşu'd-Delâ'il*. Nşr. 'İmâduddîn Ahmed Ḥaydar. Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1987.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Terc. 'Abdulhalîm en-Neccâr ve Ramadân 'Abduttevvâb. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Şîî Kelamcılardan Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânü't-Tâk) ve Ona Atfedilen Görüşler," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), ss.69-99.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler," *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) içinde, ss.441-491.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar," *İslâmî Araştırmalar* 19:2 (2006), ss.257-271.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet," *İLAM Araştırma Dergisi* 3:1 (1998), ss.9-36.
- Crone, Patricia ve Fritz W. Zimmermann. *The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *Kitâbu'z-Zîne*. nşr. 'Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâî, *el-Ğuluvv ve'l-Firaku'l Ğâliye fi'l-Hadâratil-'İslâm* (Bahreyn: Dâru'l-Vâsit li'n-Neşr, tsz.) içinde, ss.247-312.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Terc. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Faḥruddīn er-Rāzī, Muḥammed b. ‘Umer b. el-Ḥuseyn *İ’tikādātu Fırakı’l-Muslimīn ve’l-Muşrikīn*. Tah. M. M. el-Bağdādī. Beyrut, 1986.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*. Terc. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2005), ss.147-160.
- Gömbeyaz, Kadir. “İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhâtî Örneği-,” *İslami İlimler Dergisi* 10:1 (2015), ss.149-168.
- Gömbeyaz, Kadir. “İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2015.
- Hakyemez, Cemil. “Şii İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7:13 (2008), ss.7-36.
- İbn Ḥavḳal, Ebū’l-Kâsım Muḥammed. *Şüretu’l-Arḍ*. Ed. J. H. Kramers. Leiden: Brill, 1939.
- İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed ‘Abdullâh b. Muslim. *El-Ma‘ârif*. Tah. Şervet ‘Ukkâşe. Kahire: Maṭba‘atu Dâri’l-Kutub, 1960.
- İbn Mâce, Ebū ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezid. *Es-Sunen*. Tah. M. Fu’ad ‘Abdulbâkî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, tsz.
- İbn Manzûr, Ebū’l-Faḍl Cemâluddīn Muḥammed b. Mukerrem el-Enşârî. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut, 1955.
- İbn Ruste, Ebū ‘Alî Aḥmed b. ‘Umer. *Kitâbu’l-A’lâki’n-Nefise*. Tah. M. J. De Goeje, 1889, (Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, c.40, Frankfurt, 1992) içinde, ss.193-217.
- İbnu’n-Nedīm, Ebū’l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya’kûb İshâk. *El-Fihrist*. Tah. İbrâhîm Ramaḍân. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997.
- İğde, Muhyettin. “Ahmed b. Hanbel’in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), ss.193-208.
- el-İştâhri, Ebū İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî. *Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik*. Ed. M. J. De Goeje. Brill, 1967.
- Kalaycı, Mehmet. “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:2 (2010), ss.399-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- el-Kirmânî, Ebū’l-Ḥasen Ḥamîduddīn Aḥmed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed. “Er-Risâletu’l-Mevsûme bi’l-Lâzime fi Şavmi Şehri Ramaḍân,” tah. Muştafâ Gâlib, *Mecmû’atu Resâ’ili’l-Kirmânî* (Beyrut: Mu’essesetu’l-Câmi’iyye li’l-Dirâsât, 1987) içinde, ss.61-80.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerramiyye> (08.09.2020).

- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. Terc. E. Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- el-Mağdisî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Aḥsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Ed. M. D. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.
- Maşalı, Müntheha. "Mağdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası," *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), ss.63-106.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Terc. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*. Terc. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- al-Muqaddasî. *Ahsanu-t-Taqâsim fî Mâ'rifati-l-Aqâlîm*. Terc. G. S. Ranking ve R. F. Azoo. Calcutta, 1897.
- al-Muqaddasî. *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*. Terc. Basil Anthony Collins, Reading: Garnet Publishing, 1994.
- en-Nerşahî, Ebû Bekr Muḥammed b. Ca'fer. *Târîhu Buḥârâ*. Terc. Emîn 'Abdulmecid, Naşrullâh Mubeşşir et-Tırâzî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1965.
- Onat, Hasan ve Sönmez Kutlu. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş," Hasan Onat ve Sönmez Kutlu (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, ss.19-60.
- Öz, Mustafa. "Râfîziler," <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafiziler> (14.09.2020).
- Özdirek, Recep ve Ali Hakan Çavuşoğlu. "Süfyân es-Sevrî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-es-sevri> (13.09.2020).
- Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed> (08.09.2020).
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Terc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *El-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Terc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- eş-Şirâzî, Mu'eyyed fi'd-Dîn. *Siretu'l-Mu'eyyed fî'd-Dîn Dâ'î'd-Du'ât: Tercemetu Ḥayâtihi bi Kalemihî*. Nşr. Muḥammed Kâmil Ḥuseyn. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Mişrî, 1949.
- Tan, Muzaffer. "Batınlık Kavramı ve Batını Fırkaların Tasnifi Meselesi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâsîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâ'îlî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Toru, Ümit. "Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.

- Tolmacheva, Marina. "Makdisî, Muhammed b. Ahmed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/makdisi-muhammed-b-ahmed> (27.04.2021).
- Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Terc. İsmail Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Tunç, Cihat. "Sâlimiyye Mektebi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), ss.427-436.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Terc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sakaç Yayınları, 2010.
- Yurtalan, Betül. "İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Yurtalan, Betül. "Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî. İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Tekāsīm). Notlarla Tercüme Eden: Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015. 519 s. ISBN 6054944040.," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:2 (2018), ss.171-180.
- Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.



A Study on Trust in God in Juvenile Delinquents*

MUALLA YILDIZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

muallayildiz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2544-062X>

FATMA KENEVİR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fkenevir@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1224-1173>

Abstract

Adolescence is a critical stage of life in the triangle of education, family, and peers for young people. During adolescence, young people might need to overcome many hassles and fluctuations. This study aimed to investigate the relationship between the levels of trust in God and some variables such as education levels, mother's literacy, family unity, drug addiction, having a close friend at the correctional facility, repetitive crime, and experience of running away from home in male juvenile delinquents. This study is an associational research and the population of the study was 500 male adolescents who were in the Ankara Sincan Youth Closed Prison and Correctional Center, Turkey. 389 male adolescents were selected from the research population through purposeful sampling as the sample. In this study, the attitudes of the sample were measured by the Scale of the Image of God. The questions were asked in a closed-ended way, and the data was analyzed by using the SPSS software (version 22). T-Test and ANOVA were utilized to compare the means. The data revealed that the levels of the trust in God of the adolescents differed depending on using addictive substances, repetitive crime, criminal peers, and education level. The male adolescents whose close friends were in prison, those who used drugs, those who were involved in repetitive crimes, and those who had a low education level had a lower level of trust in God than others. It has been deduced that the social environment of adolescents can be consequential in the development of religious perceptions, and that negative life experiences, as well as adverse social conditions, inhibit the development of trust in God.

Keywords: Trust in God, Adolescence, Crime, Juvenile Delinquents, Drug Addiction.

Suçu Karışmış Ergenlerde Tanrı'ya Güven Üzerine Bir Çalışma

Öz

Ergenlik dönemi, eğitim, aile ve akran grubu üçgeninde hayatın kritik bir aşamasıdır ve gençlerin bu dönemde birçok zorluk ve çalkantının üstesinden gelmesi gerekebilir. Bu çalışmada da suçu karışmış erkek ergenlerde, Tanrı'ya güven düzeyi ile eğitim düzeyleri,

annenin okuryazarlığı, aile birliği, uyuşturucu bağımlılığı, ceza infaz kurumunda yakın arkadaşı olması, tekrarlayan suçlar ve evden kaçma deneyimi gibi değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çalışma ilişkisel modelde hazırlanmış bir araştırmadır ve araştırma evrenini Türkiye’de Ankara Sincan Çocuk Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Eğitim Evi’nde bulunan 500 erkek ergen oluşturmaktadır. Araştırma evreninden amaçlı örnekleme yoluyla 389 erkek ergen örneklem olarak seçilmiştir. Bu çalışmada, örneklemin tutumları Tanrı İmgesi Ölçeği kullanılarak ölçülmüştür. Sorular, kapalı uçlu olarak sorulmuş ve veriler SPSS yazılımı (sürüm 22) kullanılarak analiz edilmiştir. Ortalamaları karşılaştırmak için t-Testi ve ANOVA kullanılmıştır. Veriler, ergenlerin Tanrı’ya güven puanlarının bağımlılık yapan madde kullanımına, mükerrer suçluluğa, suça karışmış akranları olmasına ve eğitim düzeylerine göre farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Yakın arkadaşları cezaevinde olan, uyuşturucu kullanmış olan, tekrarlayan suçlara karışan ve eğitim düzeyi düşük olan erkek ergenlerin Tanrı’ya güven düzeyleri diğerlerinden düşük bulunmuştur. Ergenlerin sosyal ortamının dine ilişkin algılarının gelişmesinde etkili olduğu, olumsuz yaşam deneyimlerinin yanı sıra olumsuz sosyal koşulların da Tanrı’ya güven düzeyini etkilediği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrıya Güven, Ergenlik, Suç, Çocuk Suçluluğu, Madde Bağımlılığı.

Introduction

Everyone under the age of 18 is defined as a child by the Convention on the Rights of the Child (OHCHR) and the Turkish Penal Code. The concept of juvenile delinquency in this context includes childhood and adolescence.¹ Juvenile delinquency emerges in the adolescence period which is defined as the transition phase in the developmental period of children.² Individuals may be more prone to delinquency in childhood and adolescence when their understanding, capacity to understand the truth, and sense of responsibility have not fully developed.³ While determining the criminal liability of children by the law, the juvenile’s perception level of reality is taken into account. The threshold age at which individuals and juveniles

* We wish to thank Patrick Barfoot for his contributions and suggestions.

¹ Leyla Baysan Arabacı and Gülsenay Taş, “Çocuklarda Suça Sürükleyen Faktörler, Ruhsal Problemler ve Hemşirelik Bakımı,” *Journal of Psychiatric Nursing* 8:2 (2017), pp.110–117; UN “Convention on the Rights of the Child,”

<https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/crc.pdf> (02.12.2020); T.C.K. Kanun No: 5237 Kabul Tarihi: 26/09/2004, Madde 6, b Fıkrası

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237-20040926.pdf> (26.02.2021).

² Terrie E. Moffitt, “Adolescence-Limited and Life-Course-Persistent Antisocial Behavior: A Developmental Taxonomy,” *Psychological Review* 100:4 (1993), pp.674-701.

³ Nadir Çeliköz, Zariye Seçer and Tuğba Durak, “Suç İşleyen ve İşlemeyen Çocukların Düşünme Becerileri ve Ahlaki Yargılarının İncelenmesi,” *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2008), pp.335-350; Daphna Oyserman and Eli Saltz, “Competence, Delinquency, and Attempts to Attain Possible Selves,” *Journal of Personality and Social Psychology* 65:2 (1993), pp.360–374; Daphna Oyserman and Hazel Rose Marcus, “Possible Selves in Balance: Implications for Delinquency,” *Journal of Social Issues* 46:2 (1990), pp.141-157; Daphna Oyserman and Hazel Rose Marcus, “Possible Selves and Delinquency,” *Journal of Personality and Social Psychology* 59 (1990), pp.112-125.

gain social rights and responsibilities, such as marriage and voting, also coincides with the age at which they are responsible for the behaviors defined as crime or fault.⁴

According to data of Directorate General of Security between 2003 and 2005, the vast majority of crimes such as theft, extortion, and pickpocketing were committed by juveniles under the age of 18 in Turkey.⁵ The updated TUIK (Turkish Statistical Institute) data revealed that 168,250 juveniles were brought to security units due to involvement in criminal activities in 2019. Since the number of juveniles involved in criminal activities was 134.000 in 2015, the increase in numbers can be easily noticeable. Analyzing the types of crimes committed by children brought to Police Units in 2019 in Turkey, it is seen that the following crimes come into prominence: theft (25.6%), opposition to passport law (8.1%), migrant smuggling (6.9%), and drug offense (4.9%).⁶ Depending on changes in social, political, and living conditions, not only the number of juveniles involved in crime increased but also the type of crimes have diversified.

1. The Relationship between Religious Belief and Delinquency

Many researchers in the field of criminology have tried to find answers to the question of why people commit a crime. Determining the real sources of crime is quite difficult, especially for adolescence criminals. Some studies have found the relationship between juvenile delinquency and variables such as gender, socio-economic status, parental attitudes, family history, fragmented family structure, cultural characteristics, personality traits, physical or psychological health, school environment, academic performance, and criminal peers.⁷

Religious belief has also been considered as a research subject as one of the factors explaining involvement in crime during adolescence. Often, acts that are illegal by law are also prohibited by religions. Hence, it has been

⁴ M. Yasin Aslan, "Çocuk Suçluluğu Hakkında Uluslararası ve Ulusal Hukuk Düzenlemeleri," *Ankara Barosu Dergisi* 66:4 (2008), pp.88-96.

⁵ Bekir Kocadaş, "Düşük Sosyo-Ekonomik Yapı Suç İlişkisi: Malatya'da Çocuk Suçluluğu," *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 10:1 (2007), pp.157-186.

⁶ TUIK, "Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri, 2015-2019," <https://tuikweb.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33632> (01.12.2020).

⁷ June M. Andrew, "Delinquency: Correlating Variables," *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology* 10:2 (1981), pp.136-140; Robert Emery et al., "Delinquent Behavior, Future Divorce, or Nonmarital Childbearing and Externalizing Behavior Among Offspring: A 14-Year Prospective Study," *Journal of Family Psychology* 13:4 (1999), pp.568-579; Melike N. Korkmaz and Gülsen Erden, "Çocukları Suç Davranışına Yönelten Olası Risk Faktörleri," *Türk Psikoloji Yazıları* 13:25 (2010), pp.76-87; Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), pp.174.

wondered whether absence of religious belief can cause involvement in crime adolescence. Researchers have questioned the religious world of juvenile delinquents, their attitudes towards religion, and frequency of worship as possible factors to identify a relationship with crime.⁸ Some of the crime theories have even included religion as a factor in explaining criminal behavior.

The first of these crime theories is *the social control theory*, which spotlights why some people do not commit crimes while others commit crimes. The theory assumes that individuals do not commit crimes because of their existing ties, and crime occurs when these bonds are weakened, or when they are not established at all. Travis Hirschi, a pioneer of the theory, divides these bonds into four groups: attachment, commitment, involvement, and belief.⁹ Within the framework of this theory, some researches on juvenile delinquency have focused on the crime-preventing effects of family, school, community, and religious ties.¹⁰ Second theory addressing the relationship of religiosity with crime and delinquency is *the social choice theory*. According to the theory, religion affects peer selection. That is, the devout youth choose peers with similar beliefs. With this positive reinforcement, the person does not interfere with criminal events.¹¹ Third theory is *the arousal theory*, a combination of the social theory and biological theory, explains criminal behavior by an individual's demand for neural stimulation. Criminals are allegedly bored individuals. Therefore, they seek risky behaviors to meet the demands of their biological stimulation. However, religion eliminates this need for most individuals.¹²

The hellfire hypothesis, put forward by Travis Hirschi and Rodney Stark, focuses on the direct relationship between crime and religious devotion.¹³ According to theory, involvement in a deviant act is contrarily related to

⁸ Travis Hirschi and Rodney Stark, "Hellfire and Delinquency," *Social Problems* 17: 2 (1969), pp.202-213.

⁹ Travis Hirschi, *Causes of Delinquency* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2002), pp.334

¹⁰ Natasha Madon, "Social Control and Self-Control Theories," in: Scot Wortley (ed.), *The Review of the Roots of Youth Violence: Literature Reviews*, vol.5. chapter 12 (Toronto: Queen's Printer for Ontario, 2008).

<http://www.children.gov.on.ca/htdocs/english/documents/youthandthelaw/rootsofyouthviolence-vol5.pdf> (12.01.2021).

¹¹ Colin J. Baier and Bradley R.E. Wright, "'If You Love Me, Keep My Commandments': A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime," *Journal of Research in Crime and Delinquency* 38:1 (2001), pp.3-21.

¹² Baier and Wright, "If You Love Me, Keep," pp.3-21.

¹³ Hirschi and Stark, "Hellfire and Delinquency," pp.202-213.

religiosity and later theory has undergone different revisions.¹⁴ The original hellfire hypothesis assumes that religious education and commitment contribute to the development of moral values, acceptance of conventional authority, and beliefs in supernatural sanctions. Subsequently, people would refrain from forms of unethical conduct because of beliefs and religious attendances. Within the framework of this theory, the study by Hirschi and Starks had examined the relationship between delinquency and religiosity. Contrary to the hellfire hypothesis, they did not find a significant relationship between religious commitment and delinquency among young people.¹⁵ The findings of subsequent studies have found different results from Hirschi and Stark's first study.¹⁶

In addition to the different theoretical approaches, field studies have also yielded different results on the relationship between criminality and religiosity. For example, Kızmaz has classified the relationship between religion and crime into four groups.¹⁷ In the first group, studies determined a positive relationship between religiosity and delinquency. In this context, some researchers revealed that a decrease in religiosity corresponds to a decreasing tendency for delinquent actions.¹⁸ Studies in the second group were the majority that found a negative relationship between religious commitment and crime. Byron R. Johnson et al. evaluated the relationship between religiosity and criminality in his meta-analysis study which analyzed the results of 109 studies published between 1944 and 2007. According to the study, 89% (97/109) of the studies showed an inverse relationship between religious belief and delinquency, whereas only one study showed that religiosity increased delinquent events. In the remaining studies, there was either no relationship between religiosity and delinquency, or the relationship between them was rather complex.¹⁹

¹⁴ John K. Cochran, and Ronald L. Akers. "Beyond Hellfire: An Exploration of the Variable Effects of Religiosity on Adolescent Marijuana and Alcohol Use," *Journal of Research in Crime and Delinquency* 26:3 (1989), pp.198-225.

¹⁵ Hirschi and Stark, "*Hellfire and Delinquency*," pp.202-213.

¹⁶ Rodney Stark et al., "Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship," *Journal of Research in Crime and Delinquency* 19 (1982), pp.4-24; Byron R. Johnson et al., "A Systematic Review of Religiosity and Delinquency Literature," *Journal of Contemporary Criminal Justice* 16:1 (2000), pp.32-52; Cochran, "Beyond Hellfire," pp.198-225.

¹⁷ Zahir Kızmaz, "Din ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal Bir Yaklaşım," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15:1 (2005), pp.189-215.

¹⁸ Kızmaz, "Din ve Suçluluk," pp.189-215; Baier and Wright, "If You Love Me, Keep," pp.3-21.

¹⁹ Johnson et al., "A Systematic Review," pp.32-52; Byron R. Johnson, "Suç ve Suçluluğa Çözüm Üretmede Dini Kurumların Rolü," trans. into Turkish by Halide Aslan, in: Peter B. Clarke (ed.), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (Ankara: İmge, 2012), pp.401-424.

Another meta-analysis study was carried out by Colin J. Baier and Bradley R. E. Wright, who analyzed the results of 60 studies conducted between 1969 and 1998. According to their results, religiosity seemed to have a deterrent effect on delinquency. They also found that studies using larger and higher-power data were more likely to find a relationship between decreased delinquency and increased religiosity in comparison to studies with lower representative power.²⁰ The third group of studies found a complex relationship between religiosity and delinquency. The last group of studies revealed that the relationship between religious commitment and criminality varied based on the types of criminality. According to this argument, the relationship between religiosity and criminality should be handled according to the types of delinquency rather than general delinquency. Studies in this direction have revealed that the relationship between religious commitment and delinquency is related to the type of crimes such as drug use.²¹ For example, Thorleif Petterson stated that religiosity is effective on preventing crimes against property rather than violent crimes, and this is why religion is only preventive on certain types of delinquency.²²

Apparently, it is difficult to find an explicit or certain result in the studies focusing on the relationship between criminal tendency and religious belief. When the reason for this uncertainty is examined, some points draw attention.

Firstly, measuring religiosity by the frequency of worship might have caused an error. Delinquents could have many personal reasons for worshipping or for avoiding worship. For example, Maria Dominic ($N=155$) identified four different attitudes towards the church in juvenile delinquents: The gang delinquents who avoided church contact as much as they could, the hedonists who did not go to church because of their parents' negative attitude towards the church, the camouflagers who went to church to hide their crimes and the detesters who have hostile attitudes against the

²⁰ Baier and Wright, "If You Love Me, Keep," pp.3-21.

²¹ William Sims Bainbridge, "The Religious Ecology of Deviance," *American Sociological Review* 54:2 (1989), pp.288-295; Donald J. Shoemaker, *Theories of Delinquency: An Examination of Explanations of Delinquent Behavior* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Bruce A. Chadwick and Brent L. Top, "Religiosity and Delinquency among LDS: Adolescent," *Journal for Scientific the Study of Religion* 32:1 (1993), pp.51-67.

²² Thorleif Petterson, "Religion and Criminality: Structural Relationships Between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden," *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:3 (1991), pp.279-291.

church because of overwhelming family pressure from childhood.²³ Therefore, the frequency of worship may not be a variable that can measure religiosity.

Secondly, adolescents might be changing their behavior to gain social approval from their peers. Therefore, peer pressure may be more effective than other psychological, sociological, and religious factors. Anthony P. S. Guerrero et al. thought that cultural adaptation could significantly change adolescent behavior and they searched risk factors for delinquency among Filipino youth using the Filipino Culture Scale. The data revealed that delinquent behavior was correlated positively with acculturative stress, low cultural identification, and peer influences. They did not find any relationship between delinquent behavior and low level of religiosity in this study.²⁴

Thirdly, it might be inmates' inconsistent religious attitudes about belief and practices. For example, Aphichat Chamratrithirong et al. studied the relationship of intergenerational transmission of family religion and juvenile delinquent behavior among Buddhist people in Thailand. The study revealed that parents' spiritual beliefs have indirect protective effects, but parents' spiritual practices have a direct protective effect from serious delinquency. Similarly, teenagers' spiritual beliefs have an indirect protective effect, but spiritual practices have a direct protective effect on serious delinquency. They found that the spiritual practices have a differential role on teenagers' behaviors.²⁵

Fourthly, it may have gone unnoticed that the family climate supports religious values. It was reported that transmission of religious values from parents may differentiate the tendency towards crime in 7th-12th-grade students ($N = 10.444$) and their families in the United States between 1993 and 1995. The result of the research also showed that there was an inverse relationship between tendencies to commit a crime and family values, as well as the common religious values of the mother and the child.²⁶

²³ Maria Dominic, "Religion and the Juvenile Delinquent," *The American Catholic Sociological Review* 15:3 (1954), pp.256-264.

²⁴Anthony P.S. Guerrero, et al., "Low Cultural Identification, Low Parental Involvement and Adverse Peer Influences as Risk Factors for Delinquent Behavior Among Filipino Youth in Hawaii," *International Journal of Social Psychiatry* 56:4 (2010), pp.371-388.

²⁵Aphichat Chamratrithirong et al., "Intergenerational Transmission of Religious Beliefs and Practices and The Reduction of Adolescent Delinquency in Urban Thailand," *Journal of Adolescence* 36 (2013), pp.79-89.

²⁶ Lisa D. Pearce and Dana L. Haynie, "Intergenerational Religious Dynamics and Adolescent Delinquency," *Social Forces* 82:4 (2004), pp.1553-1572.

Adolescents' religious values may not be understood without collecting information about their families. Firstly, getting to know the religious and social environment of adolescents can provide an accurate understanding of the research findings.

Researchers have tried to clarify the relationship between religiosity and criminality using variables such as types of religiosity, religiosity levels and the levels of religious education in Turkey. They have found that an inconsistency between religious belief and worship among inmates.²⁷ For example, Nimet Ferah's study revealed that 90% of juvenile delinquents believed in God and the afterlife, but they performed salat (7%) rarely. Ferah also drew attention to the low socio-economic level of the families of juvenile delinquents and highlighted causes of delinquency as the migration of families and low school achievement.²⁸ Studies on prisoners indicated that prisoners' religious education levels were low. On the other hand, Özdemir examined the religious education of prisoners and he found that the lack of religious education of the participants was not a variable that could explain their involvement in a crime. According to their study, lack of religious education (18%) was one of the least significant causes of delinquency.²⁹ Therefore, even if the level of religious education is low in adolescents involved in crime, there is no direct relationship between religious education and criminality.

Focusing on the religious attributions, and religious perceptions of inmates³⁰ might be more helpful than focusing on the frequency of worship to understand the religious life of inmates.

2. Trust in God in Adolescence

Despite the fact that individuals' belief in God and the epithets they

²⁷ Zahir Kızmaz, "Din ve Suç: Cezaevindeki Hükümlü Bulunan Bazı Suçluların Dindarlık Durumları," *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8:18 (2010), pp.27-58; Adem Gürler, "Din ve Suç, Uygulamalı Bir Araştırma" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2010), pp.260; Muhammet Çevik, "Dindarlık Suç İlişkisi: Adıyaman Açık ve Kapalı Ceza İnfaz Kurumları Örneği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, 2010), pp.116; Fatma Kenevir, "Kadın Mahkumlarda Suç ve Din Anlayışı" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Ankara, 2015), pp.315; Şuayip Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat, 2006), pp.136-149.

²⁸ Nimet Ferah, "Suça Sürüklenen 12-18 Yaşlar Arası Ergenlerde Şiddetin Din Psikolojik Tahlili (Sakarya Örneği)" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2013), pp.134.

²⁹ Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi*, p.149.

³⁰ Jang, Sung Joon, Joshua Hays, Byron R. Johnson, Michael Hallett, Grant Duwe. "Four Gods" in Maximum Security Prison: Images of God, Religiousness, and Worldviews Among Inmates," *Review Religion Research* 60 (2018), pp.331-336.

attribute to God are directly related to a specific religion, trusting in God is more related to the ways and conditions of acquiring religious values.³¹ Trust in God is not acquired solely based on religious texts and statements of a particular religion about God. It also changes depending on the person's life experiences.³² Indeed, individuals form an image of God based on what they hear, feel, and learn about God from a very early age. Mental development, social environment and personal experiences are also decisive in creating an image of God.³³ The dominant religious beliefs of the society and religious texts in the social environment may also affect the image of God. The images of God in people's minds may also differ from each other, involving types of images such as protective and caring, forgiving, saving, punishing, and frightening images.³⁴

Early childhood experiences are dealt with to understand the trust relationship between individuals. Development of trust in God is also dependent on childhood experience. The first step of the eight-stage psychosocial development phase of the individual classified by Eric Ericson is also related to trust and insecurity. Meeting the baby's basic needs regularly by the person caring for the baby is the first step of healthy physical and biological development. Individuals who gain a basic sense of trust at an early age are expected to adapt to their environment and develop a sense of "hope" for the future.³⁵ Otherwise, babies who are neglected could not develop the basic sense of trust. According to Ericson, the acquisition of "religious feelings" is also associated with this period, and he had also argued that giving the baby the attention and peace that it needs from the mother will affect the individual's consistency in belief.³⁶

The attachment theory claims that the first attachment relationship established between the baby and the mother forms the basis of relations with others at later years.³⁷ John Bowlby discovered that the relationship

³¹ Mualla Selçuk, "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu: İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme," in: Mustafa Köylü (ed.), *Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi* (İstanbul: İSAV, 2000), pp.333-358.

³² Özlem Güler, "Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007), pp.206.

³³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), p.97; Ana Marie Rizzuto, *Birth of Living God A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p.8.

³⁴ Fatma Nur Bedir, "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:32 (2017), pp.717-740.

³⁵ İbrahim Gürses ve M. Akif Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2011), pp.153-166.

³⁶ Gürses ve Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim," pp.153-166.

³⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2000), p.106.

between the mother and the baby was more important than the mother's breast feeding the baby. Bowlby grouped this relationship as secure, anxious, or avoidant.³⁸ In addition to this, Lee A. Kirkpatrick developed the attachment theory to understand individuals' relationships with God. According to this, a person who is securely attached to God can trust in God and rely on support from their faith in difficult times.³⁹ The theory helps to understand the origin of individual differences in trust in God and emotional resilience from person to person. The relationship between attachment style and religious belief have been studied in many ways.⁴⁰ For example, it was found that parents attitudes are responsible for the development of the image of God in young adults ($N=132$) and that the mother's attitude is more effective than the fathers on creating the image of God.⁴¹

One of the most important variables that differentiate image of God is cognitive development. Cognitive developmental theorists claimed that infancy is very important in terms of the development of natural belief ability, but it is also expected that individuals need to reach an adequate cognitive capacity to understand an abstract concept like God. The cognitive development theory has been used for more than three decades in understanding religious development in childhood and adolescence.⁴² In Fowler's seven-stage faith development theory, the second and third stages include adolescence. At the second stage that includes early adolescence (synthetic-conventional faith), in combination with a consistent orientation, knowledge, and values, faith may lay the ground for a perspective identity for the adolescent. In this phase, trust in God may either lead to desperation or increase psychological resilience. In the third stage (individuated-reflective faith), which corresponds to the last phase of adolescence, some physical and moral responsibilities are expected from adolescents by society.⁴³ The adolescents might have to make a choice between the

³⁸John Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development* (1988), pp.21-27

³⁹ Lee A. Kirkpatrick, "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion," *International Journal for The Psychology of Religion* 2:1 (1992), pp.3-28; Bowlby, "A Secure Base," p.28.

⁴⁰ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Dem Publisher, 2007), pp.173-180.

⁴¹ Dickie, Jane R. Lindsey V. Ajega, Joy R. Kobylak, Kathryn M. Nixon. "Mother, Father, and Self: Sources of Young Adults God Concepts," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45:1 (2006), pp.57-71.

⁴² John W. Santrock, *Adolescence* (Boston: McGraw-Hill, 2007), p.260.

⁴³ James M. Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995), pp.173-182.

expectations of society and their hopes.⁴⁴

During adolescence, individuals need to overcome many hassles and fluctuations. While adolescents progress towards maturity, they deal with fluctuations in their hormones and problems related to social cohesion. This period is also critical in terms of religious development. Parental and social pressure on an adolescent's identity problems may also lead to weakening or even total loss of religious belief.⁴⁵ Conversely, praying in a difficult situation does not lead to the development of intense religious emotion, because mostly, the religious emotions of a praying person will disappear as soon as the danger fades away. In difficult periods of people's lives, both their desires and their religious consciousness are intense. Some people may turn to religion only in troublesome times. However, not everybody turns to religion under the same challenging conditions. The same difficulties may also drive some individuals away from religion.⁴⁶

Jang et al. had searched different images about God among inmates. They identified four different images which are Authoritative God, Benevolent God, Critical God, and Distant God. They collected data from (N=2249, all-male) inmates at Louisiana State Penitentiary. Images of God of inmates were associated with inmates' worldviews. Authoritative God (31,3%) is more popular than Benevolent God (21%), Critical God (16.5%), and Distant God (24.2%). Consequently, they have found a negative relationship between moral responsibility and Distant God.⁴⁷

In this case, examining trust in God, which is the most important religious value, may make it easier to understand the relationship between criminal behavior and religious values.

3. Research Problem

The focus of this study is to identify the variables that differentiate trust in God among juvenile delinquents at Ankara Sincan Youth Closed Prison and Correctional Center. This study investigates the relationship between the levels of trust in God and male juvenile delinquents' education levels, mother's literacy, family unity, drug addiction, having a close friend at the correctional house, repetitive crime, and experiences of running away from

⁴⁴ Fowler, *Stages of Faith*, pp.173-182.

⁴⁵ W. Gordon Allport, *The Individual and His Religion* (New York: McMillian Publisher, 1960), pp.57-58.

⁴⁶ Allport, *The Individual and His Religion*, p.56.

⁴⁷ Sung Joon Jang, "'Four Gods' in Maximum Security Prison: Images of God, Religiousness, and Worldviews among Inmates," *Review Religion Research* 60: (2018), pp.331-336.

home. In this direction, the hypotheses of the study are listed as follows:

H1. Maternal literacy will change the level of trust in God in participants.

H2. The marital status of the parents will change the level of trust in God in participants.

H3. To have a close friend in prison will change the level of trust in God in participants.

H4. To have experience of substance use or not will change the level of trust in God in participants.

H5. To have experience of running away will change the level of trust in God in participants.

H6. The education level will change the level of trust in God in participants.

H7. Being involved in repetitive criminal acts will change the levels of trust in God in participants.

4. Method

4.1. Sampling

The population of the study was 500 male adolescents who were in the Ankara Sincan Youth Closed Prison and Correctional Center. 389 male adolescents were selected from the research population through purposeful sampling as the sample. Homogeneous sampling was used in the selection of the sample, and voluntary participation was requested from the adolescents. Homogeneous sampling is one of the purposeful sampling types. Homogeneous sampling refers to the selection of a subgroup with similar characteristics concerning the research problem from the population. It is thought that by selecting people with similar social characteristics, the desired information will be obtained regarding the research questions about the target population.⁴⁸

This research is conducted with the permission of the Scientific Research and Publication Ethics Committee of the Ministry of Justice, the Republic of Turkey, decree no: B.30.0.CTE.0.00.10.203.02/827/155805. All participants were informed about the survey and their consents were taken before the survey application. The research outcome is cross-sectional. It is limited to delinquent boys who were involved in the research from January 2014 to June 2014. Gender was not included as a variable since all participants were male.

⁴⁸ Şener Büyüköztürk et al., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınevi, 2009), p.50.

- 15% of the participants were 18 years old, 55% were 17 years old, 21% were 16 years old, and 9% were 15 years old.

- As regards to the education levels, those who had gone to school for at least five years were coded as low level, those who had gone to school for 6-8 years were coded as intermediate level, and those who had gone to school for over 9 years were coded as high level. In this context, 20% ($N=79$) of the participants had low education levels, 47% ($N=181$) of the participants had intermediate education levels, and 33% ($N=129$) of the participants had high education levels.

- The mothers of 64% ($N=250$) of the participants were literate, whereas the mothers of 36% ($N=139$) were illiterate.

- 71% ($N=276$) of the parents of the participants were married or lived together, whilst 29% ($N=113$) of the parents of the participants were divorced or lived separately (apart).

- 63% ($N=247$) of the participants had a close friend in prison. On the other hand, 37% ($N=142$) of them did not have a close friend in prison.

- 53% ($N=206$) of the participants had the experience of running away from home at least once, but 47% ($N=183$) of the participants did not have a similar experience.

- 36% ($N=139$) of the participants had been at a penal institution before. On the contrary, 64% ($N=250$) of the participants did not have such an experience.

- 57% ($N=222$) of the participants had used addictive substances before, whereas 43% ($N=167$) of the participants had never used them.

4.2. Procedure

This study is an associational study as variables that differentiate the mean level of trust in God are examined. An associational study is more than just a description of a situation or event. It is also important to know the relationship networks for an associational study. Researchers can better explore a phenomenon by searching for possible relationships.⁴⁹

During the implementation of the surveys, support was received from the institution's preacher and execution protection officers. The questionnaires were applied to groups of 20 people in sessions. For the illiterate, the questions were read one by one and the answers were marked. Each session lasted half an hour.

⁴⁹ Büyüköztürk, et al., *Bilimsel Araştırma*, p.22.

4.3. Data-Collection Tools

Personal Information Form: Adolescents with a record of criminal behavior who participated in the study were asked to provide information regarding their education levels, mother's literacy, family unity, drug addiction and having a close friend at the correctional facility, previous occurrence of imprisonment and previous experiences of running away from home. Options regarding each of the aforementioned queries were provided, and it was requested to select the appropriate option.

Image of God Scale: Using the Image of God Scale, we tried to measure the mean value of trust in God. This is because trust has a more emotionally overwhelming side compared to acknowledging God's existence. Trust is associated with religious emotion, and this differentiates this study from other studies investigating the relationship between religious belief and delinquency. The scale used in this study is the short form of the scale developed by Yıldız and Arık.⁵⁰ The scale has two dimensions and 10 items. 7 items measure trust in God, and 3 items measure fear of God. Items related to fear of God were inversely scored, and the scale was used in one dimension. The levels that can be taken from the Image of God Scale vary between 10 and 50 points. The scale's Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) value was 0.83, and Bartlett's test sphericity value was found as $\bar{x} = 324.699$, and $p < 0.01$. Cronbach's alpha = 0.754, kurtosis = 1.393, skewness = 0.880, minimum value = 10 and maximum value = 50.⁵¹

The scale's short form was applied by Hoşrik⁵² to a group with similar characteristics.

4.4. Limitations

Since correction houses exist only for male adolescents in Turkey, this study is limited to male adolescents. The questions asked were allowed by the Ministry of Justice. During the implementation of the questionnaire, the hours chosen would not hinder the functioning of the penal institution. Only a limited number of questions were asked considering the education levels of the participants and the conditions of the institution.

⁵⁰ Mualla Yıldız and Recep Serkan Arık, "Measuring Image of God in Children," *Toplum Bilimleri Dergisi* 8:15 (2014), pp.349-364.

⁵¹ Yıldız and Arık, "Measuring Image of God," pp.349-364.

⁵² Muhammed Evren Hoşrik, "Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT'nin Tanrı İmgesi Affetme Eğilimi Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017).

5. Findings

The levels of the 389 participants in the study ranged from 14 to 50 points. In the normality test, the mean score was 41.545, and the standard deviation was 5.747. The variables that differentiate the mean of levels of trust in God were as follows:

Table 1: Comparison of trust in God levels with respect to maternal literacy

Mother's literacy	N	\bar{x}	SD	SE	t-test		
					T	Df	P
Literate	250	41.47	5.997	.379	-.317	316.380	.751
Illiterate	139	41.66	5.286	.448			

When the mean value of trust in God was assessed based on whether the mother was literate or not (Table 1), no significant difference was observed ($t=-0.317$; $p>0.05$) between the mean levels of those with literate mothers ($\bar{X}=41.47$) and those with illiterate mothers ($\bar{X}=41.66$) and H_1 was not accepted. Since most participants' mothers had low education levels, and their latest completed educational degree was not known, only whether they were literate was asked instead. Additionally, it was determined that not all literate mothers were primary school graduates, and they learned to read and write through literacy courses given under the National Education system at an advanced age.

Table 2: Comparison of trust in God levels with respect to the marital status of parents

Parents	N	\bar{X}	SD	SE	t-test		
					T	Df	P
Married	276	41.73	5.794	.348	.11.002	213.790	.317
Divorced	113	41.08	5.630	.529			

No significant difference was observed ($t=11.002$; $p>0.05$) between the mean of trust in God levels of the adolescents whose parents were married and together ($\bar{X}=41.73$) and those of the adolescents whose parents were divorced ($\bar{X}=41.08$), and H_2 was not accepted. However, those whose parents were married and living together had a higher mean of trust in God score on average.

Table 3: Comparison of trust in God levels with respect to having a close friend in prison

Have a close friend in prison	N	\bar{X}	SD	SE	t-test		
					T	Df	P
Yes	247	41.23	6.068	.386	-1.491	335.558	.155
No	142	42.09	5.115	.429			

Table 3 compares the mean of trust in God levels of the adolescents with a close friend in prison to those of the adolescents without a close friend in prison. There was no significant difference ($t=-1.491$; $p>0.05$) between the mean score of the group with a close friend in prison ($\bar{X}=41.23$) and that of the group with no close friend in prison ($\bar{X}=42.09$). H_3 was not accepted, but those whose close friend was in prison had a lower mean of trust in God score on average.

Table 4: Comparison of trust in God levels with respect to addictive substance use

Addictive substance use	N	\bar{X}	SD	SE	t-test		
					T	Df	P
Yes	222	41.00	5.761	.386	2.148	360.760	.032*
No	167	42.26	5.665	.438			

* $p<0.05$

Another test was conducted to compare the mean of trust in God levels of the adolescents based on whether they used addictive substances or not (Table 4). There was a significant difference between the two groups ($p<0.05$). The mean of trust in God levels of the adolescents who used addictive substances ($\bar{X}=41.00$) were significantly lower than those who did not use addictive substances ($\bar{X}=42.26$). Those who did not use addictive drugs had a higher mean of trust in God, and H_4 was accepted.

Table 5: Comparison of trust in God levels with respect to running away from home

Running away from home	N	\bar{X}	SD	SE	t-test		
					T	Df	P
Yes	206	41.33	5.693	.396	-.764	379.609	.445
No	183	41.78	5.813	.429			

The mean of trust in God levels of the adolescents who had run away from home at least once was compared to the mean of trust in God levels of the adolescents who had never run away (Table 5). There was no significant difference ($t = -0.764$; $p > 0.05$) between the mean levels of those who had run away from home ($\bar{X} = 41.33$) and those who had not run away ($\bar{X} = 41.78$). H_5 was not accepted, but on average, those who had not run away from home had a slightly higher mean trust in God score than those who had run away.

Table 6: Comparison of trust in God levels with respect to the history of crime

Repeat offender	N	\bar{X}	SD	SE	t-test		
					T	Df	p
Yes	139	40.71	6.230	.528	-2.057	253.613	.033*
No	250	42.00	5.418	.342			

* $p < 0.05$

The mean of trust in God levels of the adolescents with a history of crime and those without a history of crime were compared (Table 6). The results revealed that there was a significant difference ($t = -2.057$; $p < 0.05$) between the mean levels of those who had previously been in prison ($\bar{X} = 40.71$) and those who had not been in prison before ($\bar{X} = 42.00$). The mean of trust in God levels of the adolescents that were in prison for the first time was higher than those who had been in prison multiple times, and H_6 was accepted.

Table 7: Comparison of trust in God levels with respect to education level

Education level	N	\bar{X}	SD
Low (0-5 years)	79	40.7	5.703
Middle (6-8 years)	181	41.27	5.801
Higher (9 and +)	129	42.45	5.622
Total	389	41.55	5.747

Finally, the means of trust in God levels of the adolescents with different education levels was compared (Table 7). The results revealed that there was a difference between the groups. ANOVA was used to apply the tests. The group with the lowest mean trust in God score was the one with the lowest level of education (0-5 years). Some members of this group never attended to school in their lives or could not continue their education for 5 complete years. Therefore, the members of this group were those who benefited the least from the religious education provided at school. Among the groups, those with the highest mean of trust in God score were those who could graduate from middle school or could attend middle school. Indeed, on average, the mean of trust in God levels increased with the years of education attained.

Table 8: Multiple Comparison of trust in God levels with respect to education level

Education level			MD	SE	P
LSD	Low (0-5 years)	6-8 years	-.57452	.77165	.457
		9 and +	-1.75341*	.81754	.033*
	Middle (6-8 years)	9 and +	-1.17889	.65938	.075

* $p < 0.05$

When the groups were compared 2 by 2 (i.e., 0-5 years vs. 6-8 years, 0-5 years vs. 9+ years, 6-8 years vs. 9+ years), the results revealed that there was a significant difference ($p < 0.05$) between the mean levels of those with 0 - 5 years of education ($\bar{X} = 40.7$) and those with at least 9 years of education ($\bar{X} = 42.45$), and H_7 was accepted.

6. Discussion

Many studies on the relationship between religiosity and crime in the literature have examined religious devotion by the way of accepting the existence of God and participating in religious activities. Unlike the previous studies, this study has analyzed the variables that change the levels of trust in God in a group of male adolescents at Ankara Sincan Youth Closed Prison and Correctional Center. Although attachment style in infancy and childhood has often been linked to the long-term development of maladaptive behavior in the literature, only a few researchers have examined the connection between attachment style and maladaptive

behaviors throughout adolescence.⁵³ It is also important to study with adolescents from different social backgrounds.

In this study, we searched the level of trust in God and whether it changes some variables such as education levels, mother's literacy, family unity, drug addiction, having a close friend at the correctional facility, repetitive crime, and experience of running away from home. We found that variables that are directly related to the family, such as the education level of the mother of the adolescent and the marital status of the parents, and running away from home, did not change the levels of trust in God. On the other side the social environment-related variables, such as having friends involved in crime, substance use, repeated commitment to crime, and education level, changed the levels of trust in God.

This study revealed that there is no significant relationship between levels of trust in God and familial variables such as the mother's literacy, family unity, and experiences of running away from home. Since the family is the first social circle of the individual, it is the first institution where they learn moral and social values.⁵⁴ It is expected that the family makes the individual gain the social values that must be followed in the transition from childhood to adolescence. However, the adolescent's being under extreme pressure or being raised in an undisciplined manner in the family may expose the adolescent to abuse. There are many risk factors related to family relationships such as poor parental supervision, punitive or erratic parental discipline, cold parental attitude, parental conflict, disrupted families, antisocial parents. For example, Öter found that 67% of the adolescents involved in crime ($N=100$) live with their parents and only 17% of their parents are divorced in Turkey. However, only 15.3% of adolescents have been found to communicate positively with both parents.⁵⁵ Based on this, it can be stated that family unity has no meaning to protect from negative behaviors or criminal risks for adolescents, if there is no intrafamily communication.

It was found that juvenile delinquency is dependent on the education

⁵³ Joseph P. Allen et al., "The Relation of Attachment Security to Adolescents' Paternal and Peer Relationships, Depression, and Externalizing Behavior," *Child Dev.* 78:4 (2007), pp.1222-1239; Didar Kantarcı and Telat Gül Şendil, "Bağlanma ve Aldatma," in: Tarık Solmuş (ed.), *Bağlanma, Evlilik ve Aile Psikolojisi* (İstanbul: Sistem Publisher, 2010), pp.287-292.

⁵⁴ Radiye Canan Bağış, "Çocukları Suça Sürükleyen Çevresel Nedenler: Sosyal Bağ ve Sosyal Öğrenme Teorileri Işığında Bir Değerlendirme," *Humanitas* 7:14 (2019), p.297.

⁵⁵ Adem Öter, "Çocuk Suçluluğunun Toplumsal Nedenlerine Sosyolojik Bir Bakış (Antalya Örneği)," *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7:21 (2018), p.759.

level of parents in many studies. In these studies, it was determined that the higher the education level of the parents of adolescents, the lower the risk of adolescents' involvement in crime. The education level of the parents of criminal adolescents is generally low and the education level of the mothers is lower than fathers'.⁵⁶ Akduman et al. determined that 71% of the juvenile delinquents' mothers were able to receive education until primary school at most. In addition, 81.6% of these juveniles committed the crime together with their friends, and only 7% committed a crime with their family members.⁵⁷ In this case, it can be considered that low-educated mothers cannot discipline the behavior of their children. However, we did not find any relationship between the mother's education and the image of God in adolescents involved in crime in this study. In this study the participants' education level of mothers was so low in most of the sample. This made it harder to compare the level of the image of God.

More than half of the participants in this study had run away from home at least once. A child running away from home may be a significant indicator that there is someone in the house who mistreated the child.⁵⁸ An adolescent who is exposed to violence in the family and takes shelter from his friends will become more open to the guidance of his friends as he trusts his friends more.

Studies revealed that friendship relations may be the source of this high risk of crime experienced by male adolescents.⁵⁹ Studies conducted with young people involved in crime indicate that having a friend who is involved in crime and using drugs has a high level of association with being involved in crime and using drugs.⁶⁰ The fact that the neglected children think that they are not worthwhile being loved⁶¹ not only might pave the way for their unhappiness but also might make them vulnerable to the abuse of strangers and peers.

⁵⁶ Fiğen Başar, "Ankara Kalaba İslahevinde Kalan 15-18 Yaş Grubu Ergenlerin Suça Yönelmelerinde Ailenin Etkisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1992), p.157; Aylın Ok, "Kurumlar ve Suçlu Çocuklar" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir, 1989), p.103.

⁵⁷ Gülümser Gültekin Akduman, et al., "Ergen Suçluluğunda Bazı Kişisel ve Ailesel Özelliklerin İncelenmesi," *Türk Pediatri Arşivi* 42:4 (2007), pp.156-161.

⁵⁸ Sıddık Ekici, *Eyden Kaçan Çocuklar, Aile Dinamikleri ve Suç* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015), p.19.

⁵⁹ Howard N. Snyder and Melissa Sickmund, *Juvenile Offenders and Victims National Report* (Washington, DC: Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, 1999), pp.249.

⁶⁰ Linda A. Teplin, et al., "Psychiatric Disorders in Youth in Juvenile Detention," *Archives of General Psychiatry* 59:12 (2002), p. 1133.

⁶¹ Richard Beck, "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration," *Journal of Psychology and Theology* 34:2 (2006), p.45.

This study found that the trust in God levels of the adolescents who used addictive substances was significantly lower than those who did not use addictive substances. The low score of trust in God and the emergence of a significant relationship between drug uses can be explained by the occurrence of the same negative familial and social conditions. There are also studies showing that delinquency and substance use behavior are seen together.⁶² People may also be dragged into drug crimes as a way of economic survival due to economic hardships and a lack of skills and opportunities.⁶³ Peer victimization is also effective in drug use and drug crimes. Emotions can be a factor that initiates, sustains, and makes chronic substance addiction. Similarly, positive emotions such as family support also have an important place in individuals' recovery from drug addiction.⁶⁴ Therefore, there is a reciprocal relationship between these variables.

This study also revealed that the trust in God levels of the adolescents who repeatedly committed crime was significantly lower than adolescents who did not repeatedly commit crime. The studies on repetitive delinquency have investigated a large number of variables such as familial, demographic, social, mental, clinical, etc. as causes leading to repetitive delinquency.⁶⁵ Criminal activity at an early age is also an important factor that explains repetitive delinquency.⁶⁶ Thus, repetitive offensive behavior may be associated with the social environment of juvenile delinquents. Delinquent peers can lead to repetitive crime for juveniles with social learning mechanisms and group pressure.⁶⁷

A positive relationship has been found between education level of participants and the level of trust in God. Education has a determining role in the quality of life of the adolescent. Siennick and Staff have explained why delinquent juveniles have lower educational degree than their

⁶² Leyla Baysan Arabacı et al., "Çocuk ve Ergenlerde Madde Kullanımı, Suça Yönelme, Ruhsal Bozukluklar ve Hemşirelik Bakımı," *Bağımlılık Dergisi* 18:4 (2017), pp.135-144.

⁶³ Helene Raskin White and Dennis M. Gorman, "Dynamics of the Drug-Crime Relationship," *The Nature of Crime: Continuity and Change*, vol. 1: The Nature of Crime: Continuity and Change (Washington: U.S. Department of Justice, 2000), p.188.

⁶⁴ Emrah Tilim and Mehmet Murat, "Ergenlerde Madde Bağımlılığından Korunmaya İlişkin Özyeterlik ile Akran Baskısı, Kendini İfade Edebilme Becerisi ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişki," *OPUS* 4:20 (2019), pp.929-955.

⁶⁵ Zahir Kızmaz, "Mükerrer Suçlulukla İlişkili Değişkenler," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17:2 (2007), pp.227-249.

⁶⁶ David P. Farrington, "Age and Crime," *Crime and Justice*, 7 (1986), pp.189-250; Kızmaz, "Mükerrer Suçlulukla," pp.227-249.

⁶⁷ Mark Warr and Mark Stafford, "The Influence of Delinquent Peers: What They Think or What They Do?," *Criminology* 29 (1991), pp.851-866.

conventional peers with two reason: life goals and behavioral investments in the life goals shaped by peers.⁶⁸ Life goals learned from the criminal environment may distract adolescents from religious and social values.

Ericson described adolescence as a period in which one tries to establish relationships with peers and others. He stated that, if the adolescent successfully overcomes the identity crisis in this period, they can create a sense of “closeness” with others based on trust. In the opposite case, a feeling of “isolation and abandonment from society” may emerge in individuals.⁶⁹ In other words, it is quite normal for a person to care about their relationship with their peers during adolescence.

In fact, the search for identity and the need for independence in adolescence may lead to the adolescent’s resistance to the authority of the parents and his/her moving away from the family.⁷⁰ However, it is also a risky period considering the possibility of being misled by one’s peers. This study also reveals that the mean levels of trust in God were low among those whose close friends were in prison. As seen in the findings, their friends have a very important influence on the religious world of young people.

Conclusion

In this study, we found that having a close friend in prison, having used drugs, being involved in repeated crime has significantly associated the levels of trust in God for male juvenile delinquents. However, we did not identify any significant relationship between the mean of levels of trust in God and the mother’s literacy, parents being together, and experiences of running away from home. The male juvenile delinquents whose close friends were in prison, those who used drugs, and those who were involved in repetitive crimes had a low mean score of trust in God. We consider that these results may be related to the influence of close friends on the religious world of adolescents.

This study highlights two important issues: The first one is that friends are much more influential than the families in the spiritual world of juvenile delinquents. The second one is that adolescents’ sense of trust is hampered

⁶⁸ Sonja E. Siennick and Jeremy Staff, “Explaining the Educational Deficits of Delinquent Youths,” *Criminology* 46 (2008), pp.609-635.

⁶⁹ Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı* (İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), pp.26-30.

⁷⁰ Neriman Kazak Ekinci, “Suça Sürüklenmiş Çocukların Annelerinin Çocuklarına İlişkin Algısı: Siirt Örneği” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Başkent Üniversitesi, Ankara, 2016), pp.66-83.

by negative life experiences and social conditions, and trust in God is weakened.

Implication

With this study, it was determined that the effect of peers is very important in the formation of adolescents' religious values. Regarding potential future studies on the causes of delinquency in adolescents, we recommend focusing on the differences in religious values rather than frequency of worship or level of religiosity.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Etik Kurul Onayı / Ethics Committee Approval:	Bu araştırma, Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı, Eğitim Daire Başkanlığı, Bilimsel Çalışmaları Değerlendirme Kurulunun onayı ile yapılmıştır. Tarih: 27.11.2013, Sayı No: B.30.0.CTE.0.00.10.203.02/827/155805. / This research is conducted with the permission of The Scientific Research and Publication Ethics Committee of Ministry of Justice, The Republic of Turkey, decree no: B.30.0.CTE.0.00.10.203.02/827/155805. 27.11.2013
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Mualla Yıldız %50, Fatma Kenevir %50

BIBLIOGRAPHY

- Akduman, Gülümser Gültekin, Barış Akduman ve Gürol Cantürk. "Ergen Suçluluğunda Bazı Kişisel ve Ailesel Özelliklerin İncelenmesi," *Türk Pediatri Arşivi* 42:4 (2007), pp.156-161.
- Alacakaptan, Uğur. *Suçun Unsurları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Allen, Joseph P. Maryfrances Porter, Christy McFarland, Kathleen Boykin McElhaney and Penny Marsh. "The Relation of Attachment Security to Adolescents' Paternal and Peer Relationships, Depression, and Externalizing Behavior," *Child Dev.* 78:4 (2007), pp.1222-1239.
- Allport, W. Gordon. *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan Publisher, 1960.
- Andrew, June M. "Delinquency: Correlating Variables," *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology* 10:2 (1981), pp.136-140.
- Aslan, M. Yasin. "Çocuk Suçluluğu Hakkında Uluslararası ve Ulusal Hukuk Düzenlemeleri," *Ankara Barosu Dergisi* 66:4 (2008), pp.88-96.

- Bağış, Radiye Canan. "Çocukları Suça Sürükleyen Çevresel Nedenler: Sosyal Bağ ve Sosyal Öğrenme Teorileri Işığında Bir Değerlendirme," *Humanitas* 7:14 (2019), pp.203-221.
- Baier, Colin J. Bradley and R. E. Wright. "If You Love Me, Keep My Commandments: A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime," *Journal of Research in Crime Delinquency* 38:1 (2001), pp.3-21.
- Bainbridge, William Sims. "The Religious Ecology of Deviance," *American Sociological Review* 54:2 (1989), pp.288-295.
- Başar, Figen. "Ankara Kalaba Islahevinde Kalan 15-18 Yaş Grubu Ergenlerin Suça Yönelmelerinde Ailenin Etkisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1992.
- Baysan Arabacı, Leyla and Gülsenay Taş. "Çocuklarda Suça Sürükleyen Faktörler, Ruhsal Problemler ve Hemşirelik Bakımı," *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 8:2 (2017), pp.110-117.
- Baysan Arabacı, Leyla, Gülsenay Taş and Gül Dikeç. "Çocuk ve Ergenlerde Madde Kullanımı, Suça Yönelme, Ruhsal Bozukluklar ve Hemşirelik Bakımı," *Bağımlılık Dergisi* 18:4 (2017), pp.135-144.
- Beck, Richard. "God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration," *Journal of Psychology and Theology* 34:2 (2006), pp.125-132.
- Bedir, Fatma Nur. "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgisinin Analizi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:32 (2017), pp.717-740.
- Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. London: Routledge, 1988.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz ve Funda Demirel. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2009.
- Chadwick, Bruce A. and Brent L. Top. "Religiosity and Delinquency Among LDS Adolescents," *Journal For Scientific The Study of Religion* 32:1 (1993), pp.51-67.
- Chamratrithirong, Aphichat. Brenda A. Miller, Hilary F. Byrnes, Orratai Rhucharoenpornpanich, Pamela K. Cupp, Michael J Rosati, Warunee Fongkaew, Katharine A. Atwood, and Michael Todd. "Intergenerational Transmission of Religious Beliefs and Atwood Practices and the Reduction of Adolescent Delinquency in Urban Thailand," *Journal of Adolescence* 36 (2013), pp.79-89.
- Cochran, John K. and Ronald L. Akers. "Beyond Hellfire: An Exploration of the Variable Effects of Religiosity on Adolescent Marijuana and Alcohol Use," *Journal of Research in Crime and Delinquency* 26:3 (1989), pp.198-225.
- Çeliköz, Nadir, Zarife Seçer and Tuğba Durak. "Suç İşleyen ve İşlemeyen Çocukların Düşünme Becerileri ve Ahlaki Yargılarının İncelenmesi," *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2008), pp.335-350.
- Çevik, Muhammet. "Dindarlık Suç İlişkisi: Adıyaman Açık ve Kapalı Ceza İnfaz Kurumları Örneği," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, 2010.

- Dickie, Jane R. Lindsey V. Ajega, Joy R. Kobylak, and Kathryn M. Nixon. "Mother, Father, and Self: Sources of Young Adults God Concepts," *Journal for the Scientific Study of Religion* 45:1 (2006), pp.57-71.
- Dominic, Maria. "Religion and the Juvenile Delinquent," *The American Catholic Sociological Review* 15:3 (1954), pp.256-264.
- Ekici, Sıddık. *Evden Kaçan Çocuklar Aile Dinamikleri ve Suç*. Bursa: Sentez, 2015.
- Emery, Robert, Mary Waldron, Katherina M. Kitzmann, and Jeffrey Aaron. "Delinquent Behavior, Future Divorce, or Nonmarital Childbearing and Externalizing Behavior Among Offspring: A 14-Year Prospective Study," *Journal of Family Psychology* 13:4 (1999), pp.568-579.
- Erikson, Erik H. *İnsanın Sekiz Çağı*. İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- Ferah, Nimet. "Suça Sürüklenen 12-18 Yaşlar Arası Ergenlerde Şiddetin Din Psikolojik Tahlili (Sakarya Örneği)," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2013.
- Farrington, David P. "Age and Crime," *Crime and Justice* 7 (1986), pp.189-250.
- Fowler, James M. *Stages of Faith*. San Francisco: Harper Collins Publisher, 1995.
- Guerrero, Anthony P. S., Stephanie T. Nishimura, Janice Y. Chang, Celia Ona, Vanessa L. Cunanan, and Earl S. Hishinuma. "Low Cultural Identification, Low Parental Involvement and Adverse Peer Influences as Risk Factors for Delinquent Behavior Among Filipino Youth in Hawai'i," *International Journal of Social Psychiatry* 56:4 (2009), pp.371-388.
- Güler, Özlem. "Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007.
- Gürler, Âdem. "Din ve Suç, Uygulamalı Bir Araştırma," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2010.
- Gürses, İbrahim and M. Akif Kılavuz. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2011), pp.153-166.
- Hirschi, Travis and Rodney Stark. "Hellfire and Delinquency," *Social Problems* 17:2 (1969), pp.202-213.
- Hirschi, Travis. *Causes of Delinquency*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
- Hoşrik, Muhammed Evren. "Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT'nin Tanrı İmgesi Affetme Eğilimi Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Johnson, Byron R., Spencer D. Li, David B. Larson, and Michael McCullough. "A Systematic Review of Religiosity and Delinquency Literature," *Journal of Contemporary Criminal Justice* 16:1 (2000), pp.32-52.
- Johnson, Byron R. "Suç ve Suçluluğa Çözüm Üretmede Dini Kurumların Rolü," trans. into Turkish by Halide Aslan in: Peter B. Clarke (ed.), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (Ankara: İmge Yayıncılık, 2012), pp.401-424.
- Kantarıcı, Didar and Telat Gül Şendil. "Bağlanma ve Aldatma," in: Tarık Solmuş (ed.), *Bağlanma, Evlilik ve Aile Psikolojisi* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2010), pp.284-295.

- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Dem Yayıncılık, 2007.
- Kazak Ekinci, Neriman. "Suça Sürüklenmiş Çocukların Annelerinin Çocuklarına İlişkin Algısı: Siirt Örneği," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Başkent Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Kenevir, Fatma. "Kadın Mahkûmlarda Suç ve Din Anlayışı," Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Kızmaz, Zahir. "Din ve Suçluluk: Suç Teorileri Açısından Kuramsal Bir Yaklaşım," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15:1 (2005), pp.189-215.
- Kızmaz, Zahir. "Mükerrer Suçlulukla İlişkili Değişkenler," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17:2 (2007), pp.227-249.
- Kızmaz, Zahir. "Din ve Suç: Cezaevindeki Hükümlü Bulunan Bazı Suçluların Dindarlık Durumları," *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10 (2010), pp.27-58.
- Kirkpatrick, Lee A. "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion," *International Journal for The Psychology of Religion* 2:1 (1992), pp.3-28.
- Kocadaş, Bekir. "Düşük Sosyo-Ekonomik Yapı Suç İlişkisi: Malatya'da Çocuk Suçluluğu," *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 10:1 (2007), pp.157-186.
- Korkmaz, Melike and N. Gülsen Erden. "Çocukları Suç Davranışına Yönelten Olası Risk Faktörleri," *Türk Psikoloji Yazıları* 13:25 (2010), pp.76-87.
- Madon, Natash. "Social Control and Self-Control Theories." in: Scot Wortley (ed.), *The Review of the Roots of Youth Violence: Literature Reviews*, vol.5, chapter 12 (Toronto: Queen's Printer for Ontario, 2008) http://www.children.gov.on.ca/htdocs/English/professionals/oyap/roots/volume5/chapter12_social_control.aspx#foot11 (15.01.2021).
- Moffit, Terrie E. "Adolescence-Limited and Life-Course-Persistent Antisocial Behavior: A Developmental Taxonomy," *Psychological Review* 100:4 (1993), pp.674-701.
- Ok, Aylin. "Kurumlar ve Suçlu Çocuklar," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir, 1989.
- Oyserman, Daphna and Eli Saltz. "Competence, Delinquency, and Attempts to Attain Possible Selves," *Journal of Personality and Social Psychology* 65:2 (1993), pp.360-374.
- Oyserman, Daphna and Hazel Rose Marcus. "Possible Selves in Balance: Implications for Delinquency," *Journal of Social Issues* 46:2 (1990), pp.141-157.
- Oyserman, Daphna and Hazel Rose Marcus. "Possible Selves and Delinquency," *Journal of Personality and Social Psychology* 59:1 (1990), pp.112-125.
- Öter, Adem. "Çocuk Suçluluğunun Toplumsal Nedenlerine Sosyolojik Bir Bakış (Antalya Örneği)," *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7:21 (2018), pp.739-769.
- Özdemir, Şuayip. *Cezaevlerinde Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006, pp.204.
- Pearce, Lisa D. and Dana L. Haynie. "Intergenerational Religious Dynamics and Adolescent Delinquency," *Social Forces* 82:4 (2004), pp.1553-1572.

- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Petterson, Thorleif. "Religion and Criminality: Structural Relationships Between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden," *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:3 (1991), pp.279-291.
- Rizzuto, Ana Marie. *Birth of Living God A Psychoanalytic Study*. Chicago: Chicago University of Chicago Press, 1979.
- Santrock, John. *Adolescence*. Boston: McGraw-Hill, 2007.
- Selçuk, Mualla. "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü Açısından Bir Deneme)," in: Mustafa Köylü (ed.), *Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2000), pp.333-358.
- Shoemaker, Donald J. *Theories of Delinquency: An Examination of Explanations of Delinquent Behavior*. Oxford: Oxford University Publisher, 2010.
- Siennick, Sonja E. and Jeremy Staff. "Explaining the Educational Deficits of Delinquent Youths," *Criminology* 46 (2008), pp.609-635.
- Snyder, Howard N. and Melissa Sickmund. "Juvenile Offenders and Victims National Report," Washington, DC: Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, 1999.
- Stark, Rodney, Kent Lori and Doyle Daniel P. "Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship," *Journal of Research in Crime and Delinquency* 19 (1982), pp.4-24.
- T.C.K. Kanun No: 5237 Kabul Tarihi: 26.09.2004, Madde 6, b Fıkrası <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237-20040926.pdf> (26.02.2021).
- Teplin, Linda A., Karen M. Abram, Gary M. McClelland, Mina K. Dulcan, and A. Amy Mericle. "Psychiatric Disorders in Youth in Juvenile Detention," *Archives of General Psychiatry* 59:12 (2002), pp.1133-1143.
- Tilim, Emrah and Mehmet Murat. "Ergenlerde Madde Bağımlılığında Korunmaya İlişkin Özyeterlilik ile Akran Baskısı, Kendini İfade Edebilme Becerisi ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişki," *OPUS* 4:20 (2019), pp.929-955.
- TUIK, "Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri, 2015-2019." <https://tuikweb.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33632> (01.12.2020).
- UN, "Convention on the Rights of the Child." <https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/crc.pdf> (02.12.2020).
- Warr, Mark and Mark Stafford, "The Influence of Delinquent Peers: What They Think or What They Do?," *Criminology* 29 (1991), pp.851-866.
- White, Helene Raskin and Dennis M. Gorman. "Dynamics of the Drug-Crime Relationship," *The Nature of Crime: Continuity and Change, vol. 1: The Nature of Crime: Continuity and Change*. Washington: U.S. Department of Justice, 2000, pp.151-218.
- Yıldız, Mualla and Recep Serkan Arık. "Measuring Image of God in Children," *Toplum Bilimleri Dergisi* 8:15 (2014), pp.349-364.



Özgür İrade Olmaksızın Kötülükler, Tanrı ve Yaşamın Anlamı: Katı Teolojik Belirlenimcilik

AYKUT ALPER YILMAZ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

alper.yilmaz@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3905-018X>

Öz

Derk Pereboom, günümüz özgür irade tartışmalarının önde gelen isimlerinden biridir. Savunmuş olduğu katı bağdaşmazcılık (*hard incompatibilism*) görüşünün, onun ismiyle birlikte anıldığı söylenebilir. Pereboom'un daha az bilinen düşünceleri ise özgürlüğü ve sorumluluğu reddeden katı bağdaşmazcı görüşü ile sahip olduğu teistik inançları bağdaştırma çabasıyla alakalıdır. Ancak bu çabanın teistler açısından oldukça sorunlu görüldüğünü belirtmek gerekir. Zira pek çok teist, özgür iradenin ve sorumluluğun varlığı ile ilahî ödül ve ceza veya cennet-cehennem gibi anlayışlar arasında birbirini gerektirme ilişkisi olduğunu düşünür. Bu çalışmada ben, hem özgür iradenin hem de sorumluluğun reddedildiği bir anlayış ile teistik bir inancı uzlaştırma çabasının bir örneği olarak Pereboom'un düşüncelerini inceleyeceğim. Bu bağlamda, özgür irade ve sorumluluk olmaksızın kötülük problemi, insanların işlediği günahlar meselesi, cennet ve cehennemin ve yaşamın özellikle teizm açısından nasıl bir anlama sahip olabileceğine ilişkin bazı sorgulamalarda bulunacağım. Akabinde böyle bir anlayışın ne kadar tutarlı olduğuna ilişkin bazı eleştirilere yer vereceğim ve kısa bir değerlendirmede bulunarak makalemi bitireceğim.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Teizm, Teolojik Belirlenimcilik, Kötülükler, Derk Pereboom.

Evil, God, and the Meaning of Life without Free Will: Hard Theological Determinism Abstract

Derk Pereboom is one of the leading figures in today's free will debate. It can be said that the hard incompatibilism view he advocated is associated with his name. Pereboom's less-known thoughts are related to his attempt to reconcile his hard incompatibilism -denial of freedom and responsibility- with theistic beliefs he holds. However, it should be noted that this effort seems quite problematic for theists. For many theists, notions such as divine reward and punishment or heaven and hell require the reality of free will and responsibility. In this paper, I will examine Pereboom's effort as an example of an attempt to reconcile a theistic belief with a hard incompatibilist understanding in which both free will and responsibility are denied. In this context, I will question what the problem of evil, the sins committed by humans, heaven and hell, and life, might mean without free will and responsibility, especially in terms of theism. Then I will include some criticisms about how consistent such an understanding is and I will conclude with a brief evaluation.

Keywords: Philosophy of Religion, Theism, Theological Determinism, Evil, Derk Pereboom.

Kötü, Tanrı'yı bilmeden, ustanın elindeki edevat gibi bilinçsizce hizmet ederken tükenip gidendir; iyi ise bilinçli bir şekilde hizmet eder ve hizmet ettikçe mükemmelleşir.¹

B. de Spinoza

Giriş

Klasik teizmin temel öğretilerinden biri, Tanrı'nın iradesi ve kudretinin dışında hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğidir. Bilindik bir arabesk şarkıda da geçtiği gibi: "Tanrı istemezse yaprak düşmezmiş." Herhangi bir hadisenin, ilahî iradenin dışında gerçekleşmesi ihtimali bile, sıradan bir teistik öğreti açısından oldukça problemlili görülür. Felsefi ve dini literatürde, olan biten her şeyin Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğu öğretisi "İlahi Hükümranlık" (*Divine Sovereignty*) olarak adlandırılmaktadır. Bununla alakalı bir diğer kavram da Tanrı'nın tüm yarattıklarını görüp gözettiğini ve her şeyi bir plan dahilinde yarattığını vurgulayan "İlahi İnanet" (*Divine Providence*) kavramıdır. Her iki kavram da Tanrı'nın mutlak kudret ve kontrolünü önemseyen teistik anlayışların olmazsa olmazları arasında yer alır.

Tanrı'nın mutlak kontrolüne ilişkin bu vurgu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesi ile kötülük probleminde ilişkin bazı soruları gündeme getirir: Evrende tek bir irade mi vardır? İnsanların iradeleri belirlenmiş midir? Zira Tanrı'nın iradesinden başka bir iradenin varlığı ihtimali, ilahî hükümranlık açısından bir sorun olarak görülmüştür.² Diğer taraftan hiçbir şeyin Tanrı'nın kontrolü dışında gerçekleşmediği bir evrende insanın iradesinin nasıl bir yere sahip olabileceği ayrı bir soru olarak karşımıza çıkar. Bizler özgür irade ile ahlaki sorumluluk arasında bariz bir ilişki olduğunu düşünürüz -en azından böyle bir sezgiye sahibiz. Pekala, her şeyi Tanrı'nın belirlediği bir evrende insan nasıl sorumlu olabilir? Ortaya çıkan diğer bir problem de kötülükle alakalıdır. Eğer Tanrı'nın kontrolü ve planı dışında gerçekleşen hiçbir şey yoksa ve her şey Tanrı öyle istediği için vuku bulmaktaysa, kötülükler neden vardır? Söz konusu durumda, insanlara atfettiğimiz kötülükler aynı şekilde hatta daha fazlasıyla, bunları doğrudan irade eden ve yaratan Tanrı'ya atfedilemeyecek midir?

Bu tür soruları cevaplayabilmek için bazı filozof ve düşünürler, belirlenmiş insan eylemlerinin de özgür olabileceğini savunmuşlardır. Yani tüm eylemler Tanrı ya da tabiat kanunları tarafından belirlenmiş olsa da bu

¹ Benedictus de Spinoza, "Spinoza to Blyenbergh (Letter XXXII)," İng. çev. R.H.M. Elwes, <https://www.sacred-texts.com/phi/spinoza/corr/corr31.htm> (23.04.2021).

² Hugh J. McCann ve Daniel M. Johnson, "Divine Providence," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/> (19.09.2020).

durum özgürlüğü ortadan kaldırmamaktadır. Bu tutum, özgürlük ve belirlenimciliği (*determinism*) bağdaştırma çabası sebebiyle günümüz felsefi terminolojisinde bağdaşıcılık (*compatibilism*) olarak isimlendirilmiştir. Diğer taraftan bağdaşmazcılık (*incompatibilism*) ise herhangi bir eylemin nedensel olarak tümüyle belirlenmiş olması durumunda o eylemin özgürce gerçekleşmiş olamayacağını iddia eder. Bağdaşmazcılığın bir kısmı özgür iradeye yer açmak için belirlenimciliği reddederken diğerleri ise - belirlenimciliği kabul ederek- özgür iradeyi reddederler. Zira “özgürlük ve belirlenimcilik bir arada olmaz” önermesi kabul edildiğinde, ikisi birlikte doğru olamayacağı için çatalın iki ucundan biri reddedilmelidir. Çatalın belirlenimcilik tarafını reddetmek suretiyle özgür iradenin var olduğunu savunan filozoflar, günümüzde ‘libertaryenler’ olarak bilinirler. Robert Kane, Carl Ginet ve Timothy O’Connor gibi felsefeciler günümüzde libertaryenizmin önde gelen savunucularıdır. Çatalın diğer ucunu (özgür iradeyi) reddeden tutum ise ‘katı belirlenimcilik’ (*hard determinism*) olarak adlandırılan ve özgür iradeyi reddeden tutum oluşturmaktadır. Kimi felsefeciler ilk katı belirlenimcinin Spinoza olduğunu iddia etmektedir.³ Katı belirlenimcilik evrenin zorunlu yasalarla işlediğini ve bu durumun özgür iradeye yer bırakmadığını savunan tutumdur. Bu görüşü savunanlar, özgürlük algımızın bir yanılsama (illüzyon) olduğunu düşünürler. Ancak günümüzde özellikle atom altı parçacıklar alanında belirlenimciliğin doğru olup olmadığı meselesi oldukça tartışmalı olduğundan, katı belirlenimcilik bazı filozoflar için çekici bir pozisyon olarak görülmez. Fakat bunlardan bazıları, belirlenimciliğin doğru olup olmadığı meselesinden bağımsız olarak özgür iradeyi reddederler. Burada görüşleri üzerinde duracağımız Derk Pereboom⁴, belirlenimcilik doğru olsun ya da olmasın, özgür olmadığımızı öne sürer ve bu görüşünü de katı bağdaşmazcılık (*hard incompatibilism*) olarak adlandırır.⁵

Tahmin edileceği üzere, özgür irade meselesi ve öne sürülen çözümler burada bahsedilen halinden çok daha hacimli ve karmaşıktır. Bu yüzden burada, özgür irade anlayışı bağlamında hangi çözümün doğru olduğu meselesi üzerinde durmayacağım. Bunun yerine Pereboom’un öne sürmüş olduğu katı bağdaşmazcı çerçeveden -yani özgür iradenin her halükarda

³ Michael McKenna ve Derk Pereboom, *Free Will: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016), s.263.

⁴ Özgeçmiş için bkz. <https://cornell.academia.edu/DerkPereboom/CurriculumVitae> (10.08.2020).

⁵ Derk Pereboom, *Living Without Free Will* (New York: Cambridge University Press, 2001), ss.xix-xiii; McKenna ve Pereboom, *Free Will: A Contemporary Introduction*, ss.30-33.

reddedildiği görüşten- teizmin bazı temel sorularına cevap arayacağım. Diğer bir ifadeyle bu çerçevenin teistik açıdan ne kadar tutarlı ve tatminkar açıklamalarda bulunabildiği üzerine yoğunlaşacağım. Özellikle de özgür iradenin olmaması ve her şeyin -Tanrı tarafından- belirlenmiş olması (teolojik belirlenimcilik/*theological determinism*) durumunda, teizmin temel öğretilerinden olan sorumluluk ve cennet-cehennem gibi kavramların nerede durduğu üzerine eğileceğim. Belirtmek gerekir ki Tanrı'nın insanları sorumlu kılması, ödüllendirmesi ve cezalandırması gibi teolojik meseleler sebebiyle teologların çoğu özgür iradeyi varsaymışlardır. Aksi bir iddianın teolojik pek çok açıdan sorun çıkaracağını düşünmüşlerdir.

Teistler arasında teolojik belirlenimcilik oldukça yaygın bir görüştür. Fakat teolojik belirlenimciler, genellikle bu belirlenimci tavırlarıyla özgür iradeyi bir arada savunmak isterler. Pereboom'u bu noktada öne çıkaran husus, bu ikisinin bir arada savunulmasının imkanını yadsıması ve özgürlükten vazgeçmesidir. Bu sebeple onun teolojik belirlenimciliği, "katı teolojik belirlenimcilik" olarak da anılmaktadır. Dahası katı teolojik belirlenimcilik görüşünün -tıpkı katı bağdaşmazcılık görüşü gibi- Pereboom ismiyle birlikte anıldığını ifade etmek gerekir.⁶ O, özgürlüğü reddetmekle kalmayıp bunun teolojik sonuçlarına ilişkin de açıklamalar sunmaya çalışmıştır.

Bu çalışmada ilk olarak her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş olmasının Pereboom'a göre ne anlama geldiği ve bu görüşü savunmanın niçin önemli olduğu meselesi üzerinde kısaca duracağım. Daha sonrasında ise özgür iradenin reddinin yol açtığı sorunları Pereboom'un cevapları bağlamında inceleyeceğim. Ele alacağım sorunlardan bazıları şunlar olacak: Özgür iradenin olmaması durumunda, (1) kutsal metinlerdeki mükafat ve cezaların (cennet-cehennem) anlamı, (2) Tanrı'nın evrendeki kötülükleri niçin irade ettiği, (3) insanların kötü eylemlerinde, kendilerine ait iradi bir rolün olmadığı düşünüldüğünde, bu kötülüklerin failinin Tanrı olup olmayacağı ve (4) özgürlük olmaksızın anlamlı bir yaşamın imkanı meselelerini ele alacağım. Bu meselelere ilişkin Pereboom'un cevaplarını ele aldıktan sonra, bu cevapların ne kadar tutarlı olduğuna ilişkin bazı eleştiri ve değerlendirmelere yer vereceğim.

⁶ Ciro de Florio ve Aldo Frigerio, *Divine Omniscience and Human Free Will: A Logical and Metaphysical Analysis* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), s.109; Leigh Vicens, "Theological Determinism," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/theo-det/> (03.02.2021).

1. Teolojik Belirlenimciliğin Çekiciliği

Teolojik belirlenimciliği Pereboom şöyle tanımlar: Teolojik belirlenimcilik, “Tanrı’nın ya doğrudan ya da insan failer gibi ikincil nedenler aracılığıyla yaratılmış olan her şeyin yeter etkin sebebi (*sufficient active cause*) olduğu görüşüdür.”⁷ Başta da ifade edildiği üzere Tanrı’nın her şeyi kontrolü altında tuttuğu inancı, teistik inançların temel doktrinlerindedir. Tanrı’nın her şeyi belirlediği (teolojik belirlenimcilik) anlayışı, Pereboom’a göre teistlere özgür iradeyi reddetmeleri için önemli bir gerekçe sunmaktadır.⁸ Böyle bir görüşü tercih etmenin önemli gerekçelerinden biri, Pereboom’un da belirttiği üzere, güçlü bir ilahî inayet ve ilahî hükümler anlayışını koruyabilmektir.

Genellikle teolojik belirlenimciler, bu görüşlerinin yanı sıra libertaryen özgür iradeyi de savunmaya devam ederler. Ancak her şeyin doğrudan ya da ikincil nedenlerle Tanrı tarafından belirlendiği bir evrende, Pereboom’a göre, libertaryen anlamda bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Yani belirlenimin her türü, ona göre özgürlüğü dışlamaktadır. Dolayısıyla ona göre bağdaşırcılık bir seçenek değildir ve mümkün olan tek özgürlük türü “libertaryen özgürlüktür” (bundan sonra yalnızca “özgürlük”).⁹

Pereboom’a göre özgürlüğün olmayışı hayatı anlamsızlaştırır. Dolayısıyla hayatın anlamlı olabilmesi için özgürlüğün olması gerektiği şeklindeki sezgi doğruyu yansıtmamaktadır. Hatta tam tersine özgürlüğün yokluğu hayatı daha anlamlı hale getirir. Özgürlüğün olmadığı ve her şeyin en ince ayrıntısına kadar Tanrı tarafından belirlendiği inancı, yaşamın büyük acıları karşısında sükunetle durabilmeyi ve bize anlamsız gelebilecek kötü vaziyetlerin daha anlamlı görünmesini mümkün kılar. Örneğin, çok ciddi acılar çekmekte olan bir kimse, çektiği bu acıların kaynağının yüce Tanrı olduğunun şuurunda olacak ve bunların kendi hayrına olacağını bilerek teselli bulabilecektir.¹⁰ Pereboom’un ifadeleriyle:

Çoğu monoteist dinde, olan biten her şeyin Tanrı tarafından dünya için ayarlanan bir ilahî plana göre nedensel olarak belirlendiği anlayışı, bizler için oldukça rahatlatıcı olarak görülmüştür. Bu görüşün yansımalarını antik Stoacılıkta, İslam’da ve Hıristiyanlık tarihinin büyük bölümünde görüyoruz. Yaşamlarımız acı, mahrumiyet, başarısızlık ve

⁷ Derk Pereboom, “Theological Determinism and Divine Providence,” Ken Perszyk (ed.), *Molinism: The Contemporary Debate* (New York: Oxford University Press, 2012) içinde, s.262.

⁸ Pereboom, “Theological Determinism and Divine Providence,” s.262.

⁹ Açıklanan gerekçeyle bundan sonra kullanacağım “özgürlük” ifadeleri, aksi belirtilmedikçe, libertaryen özgürlüğe gönderme yapacaktır.

¹⁰ Pereboom, “Theological Determinism and Divine Providence,” s.262.

ölüme konu olmaktadır. Bu kötülüklerle nasıl baş edeceğiz? Güçlü bir ilahî inayet anlayışını onaylamak, başımıza gelen her şeyin en ince detayına kadar Tanrı'nın tümüyle iyi olan iradesine uygun olduğunu kabul etmektir. Asıl amaç, bu inancın kötülük karşısında büyük bir rahatlık sağlamasıdır.¹¹

Çektiği acıların hiçbir detayının anlamsız olmadığını ve ilahî bir plana göre ayarlandığını bilen kimsenin bunlarla baş edebilmesi, Pereboom'a göre, bunların insan iradesi gibi faktörler nedeniyle başına geldiğini düşünen birine kıyasla çok daha kolay olacaktır.

Pereboom'un, 'teolojik belirlenimciliğin getirdiği rahatlık' ifadesiyle kastettiği şeyin bir teselli veya düşünsel bir rahatlamanın çok daha ötesinde bir hal olduğunu diğer ifadelerinden anlayabiliyoruz. Onun bazı yerlerde Tanrı sevgisi olarak adlandırdığı bu hal, her şeyin Tanrı'dan geldiğinin bilincinde olmayı ve bunlar karşısında Stoacı bir metanetle durmayı da içermektedir. Zira ona göre doğru türden bir Tanrı sevgisine sahip olan kimse, başına gelen her şeyin en iyisi olduğunu bilecek ve bunu anladığı ölçüde de çektiği sıkıntılar karşısında hiçbir şikayette bulunmayacaktır. Pereboom'un ifadeleriyle:

Eğer Tanrı sevgimiz doğru türdense, Tanrı'nın amaçlarıyla öylesine kusursuz bir biçimde özdeşleşiriz ki tüm bunların ilahî iradeden kaynaklandığını kabul ettiğimiz için, ne ölümü ne de şahsi bir acıyı - reddedebileydik bile- reddetmezdik.¹²

Yani her şeyin mükemmel bir plana göre işlediğini anladığımızda, herhangi bir şeyden memnuniyetsizlik duymamız mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bize dokunacak her acıya veya şahsi kayba rıza gösterecek, hatta onları değiştirme imkanımız olsa bile bunu istemeyecektik. Zira başımıza gelen her şey, en ince detayına kadar ilahî bir planın parçasıdır ve iyi bir amaç üzere tasarlanmıştır. Bunu anladığımız ölçüde de, Pereboom'a göre, yaşamımızı çevreleyen acılarla barışık hale geliriz.¹³ Böylelikle bizler, mükemmel mutluluğa erişme imkanını elde ederiz.¹⁴ Bu açıdan özgür iradenin reddi, Pereboom'a göre, her şeyi ilahî iradenin bir eseri olarak görmemizi sağlar. Zira özgür iradenin bıraktığı anlam boşluğunu, ilahî elin üzerimizdeki tasarrufu doldurur.

¹¹ Derk Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, ss.214-215.

¹² Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence," s.264.

¹³ Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence," s.263.

¹⁴ Pereboom, *Living Without Free Will*, s.197.

Pereboom, sahip olduğu bu düşüncelerin Stoacılık, Hıristiyanlık ve İslam'da da bulunduğunu sıklıkla vurgular.¹⁵ Ayrıca o, bazı söyleşilerinde Spinoza'dan etkilendiğini de açık bir şekilde ifade eder.¹⁶ Bu tür bir etkilenim göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza'nın düşünceleri ile Pereboom'un ifadeleri arasındaki benzerlik de oldukça çarpıcı hale gelmektedir. Zira bilindiği üzere Spinoza, bizim iyi veya kötü olarak adlandırdığımız her şeyin ve herkesin, aslında Tanrı'nın iradesiyle yani zorunlu yasalara göre hareket ettiğini ifade eder. Dolayısıyla 'iyi' denen şey, Spinoza'ya göre, doğayı, doğadaki zorunluluğu ve dolayısıyla Tanrı'yı bilmek; böylece özgür olmadığının bilincinde olarak yaşamak iken, kötülük ise bu bilgiden mahrum olmaktır. Spinoza'nın kendi ifadeleriyle:

... imansızların da Tanrı'nın iradesini kendilerince ifade ettikleri doğrudur... kötüler Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanan (*proceeds from*) ve anlama yetimizin sınırları içinde bizi Tanrı'nın hizmetkarı kıldığı söylenen yegane şey olan Tanrı sevgisinden yoksundur. Nitekim kötüler Tanrı'yı bilmemelerinden ötürü ustanın elinde, bilinçsizce işleyen ve bu yolda bozulan birer alet gibiyken, iyilerse bilinçli olarak işler ve işledikçe yetkinleşir.¹⁷

Görüldüğü üzere iyilik veya kötülük, Spinoza'ya göre irade hürriyetine dayalı bir tercihte bulunarak iyiye yönelmekle alakalı bir husus değildir. Zira olan her şey Tanrı'nın zorunlu tabiatının gereği olarak gerçekleşir. İyilik ve kötülük de Tanrı'yı -dolayısıyla bu zorunluluğu- bilmekle alakalı bir husustur. Ayrıca pasajda, Tanrı sevgisinin Tanrı'yı bilmekten kaynaklandığı ifade edilmektedir. Tanrı'yı ve O'nun zorunlu tabiatını bilen kişi, bu tabiata teslim olmuş bir şekilde eylemde bulunarak yetkinleşecek, kötü olansa tabiattaki bu zorunluluktan habersiz bir şekilde ona karşı mücadele vererek perişan olacaktır; zira zorunlulukla işleyen bu düzende olacak olan engellenemez. Önemli olan bu bilinçle hareket etmektir. Dolayısıyla Spinoza için hayatın anlamı, özgür tercihlerle değil Tanrı/Doğa'yı bilmekle alakalıdır. Benzer şekilde Pereboom'un da Tanrı sevgisinden bahsederken, bu türden bir zorunluluğa boyun eğmenin verdiği huzuru dile getirmesi, Spinoza'nın ifadeleriyle önemli paralelliklere sahiptir. Zira o böyle bir kabullenişin bizi zihinsel huzura erİştireceğini ve bize yarar sağlayacağını düşünür.¹⁸

¹⁵ Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life* (New York: Oxford University Press, 2014), s.196.

¹⁶ Derk Pereboom, "Free Will is Impossible. Interview with Derk Pereboom," <https://www.youtube.com/watch?v=f5Ublv0fneY> (22.08.2020).

¹⁷ Baruch Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), s.135.

¹⁸ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, ss.175-176.

Ancak Pereboom'un, hayata yüklediği bu anlamı teistik bir çerçeveden yapıyor olması, onu oldukça farklı sorularla karşı karşıya getirmektedir. Zira Spinoza'nın Tanrısı, insanları özel olarak önemseyen ve/veya onları cennet-cehennem gibi mükafat ve cezaya tabi tutan bir varlık değildir. Hatta o, tümüyle zati olmayan (*impersonal*) bir Tanrı anlayışına sahiptir. Yine Spinoza'ya göre insan ebedî bir hayat ummamalıdır; zira bu yaşamından başka bir yaşama da sahip değildir.¹⁹ Fakat Pereboom, daha önce de belirttiğimiz üzere, teist bir bakış açısına sahip olması sebebiyle yukarıdaki sorulara Spinoza'dan farklı cevaplar vermek durumundadır. Zira teistik bir anlayışın temel unsurları arasında, Tanrı'nın insanları umursayarak onlara hitap etmesi -hatta Hıristiyanlığa göre o kadar umursamıştır ki insan formunda dünyaya gelmiştir- ve öte-yaşam anlayışı gibi öğretiler bulunmaktadır. Bu durum, Spinoza'nın -teist olmaması sebebiyle- kaçınılabileceği birçok soruyu cevaplama yükünü Pereboom'un omuzlarına yüklemektedir.

Şimdi daha önce de bahsi geçen teistik problemleri cevaplayabilmek amacıyla, Pereboom'un özgür irade ve sorumluluk kavramlarını nasıl ele aldığı meselesine değinebiliriz. Zira açıklanacağı üzere Pereboom, bu kavramlar arasındaki bağ anlaşılardan söz konusu problemlerin çözülemeyeceğini iddia eder.

2. Özgür İrade ve Sorumluluk Arasındaki İlişki

Sorumluluk ve özgür irade kavramları, özgür irade meselesinin en tartışmalı hususları arasındadır. Genellikle bu ikisinin birbirini gerektirdiği düşünülür. Sorumlu olmak için özgürlük gerekirken, özgür bir ahlaki eylemin de sorumluluğu gerektirdiği varsayılır. Fakat bazı filozoflar, bu varsayımı sorgulayarak özgür iradenin varlığından bağımsız bir şekilde sorumluluğun savunulabileceğini düşünür. Onlara göre bir kişinin sorumlu olabilmesi için özgür olması gerekmez. Dolayısıyla bir gün özgür iradenin olmadığı ortaya konsa bile bu durum, sorumluluğun olmadığı anlamına gelmeyecektir. Bu yaklaşım yarı-bağdaşırcılık (*semi-compatibilism*) olarak adlandırılır. Çünkü yarı-bağdaşırcılar, belirlenimciliğin sorumlulukla bağdaştığını kabul etseler de özgürlükle bağdaştığını kabul etmezler. Yani onlara göre, belirlenimcilik ile sorumluluk bir arada savunulabilir ama belirlenimcilik ile özgür irade bir arada savunulamaz.²⁰

¹⁹ Steven Nadler, "Baruch Spinoza," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/spinoza/> (12.07.2020).

²⁰ Ishtiaque Haji, "On the Viability of Semi-compatibilism," *Ideas Y Valores* 58:141 (2009), s.127.

Pereboom ise yarı-bağdaşırıcı ayırımın doğru olmadığını düşünür. Ona göre özgür irade ve sorumluluk, birbirini gerektiren kavramlardır ve özgür iradenin olmadığı yerde sorumluluktan bahsetmek mümkün değildir.²¹ Fakat Pereboom, sorumluluk ve özgür irade kavramlarını reddeden teistik bir çözümün, bu kavramlardan artakalan boşluğu doldurması gerektiğini teslim eder. Çünkü bu kavramlar teizm açısından oldukça önemlidir. Katı bağdaşmazcılık ekseninde düşündüğümüzde Tanrı, hiçbir irade gücü vermediği insanlara, bazı şeyleri yapmalarını bazı şeylerden de sakınmalarını emretmektedir. Bunları emrederken kendilerine alternatif hiçbir seçenek de sunmamaktadır. Burada bir sorun var gibi gözükür. Fakat Pereboom'a göre bizi böyle sorunlar varmış gibi düşünmeye iten şey, klasik sorumluluk anlayışımızdır. Söz konusu sorulara klasik sorumluluk anlayışı bağlamında cevap vermenin güçlüğünü kabul eden Pereboom, farklı bir sorumluluk anlayışı öne sürerek, özgür irade ve kendi öne sürdüğü anlamdaki sorumluluk arasındaki bağı koparmaya çalışır. Zira mevcut haliyle özgür irade ve sorumluluk arasında oldukça güçlü bir bağ bulunmakta ve bu bağ, özgür olmaksızın insanların sorumlu olduğu eylemlerden bahsetmeyi - Pereboom'a göre- imkansız hale getirmektedir. Şimdi Pereboom'un özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağı nasıl kopardığını inceleyelim.

Pereboom'a göre klasik sorumluluk anlayışımızın temelinde şu kavram bulunur: Temel hak etme (*basic desert*). Temel hak etme (bundan sonra yalnızca "hak etme"), insanların bir fiili/eylemi, onun iyi ya da kötü olduğunun farkında olarak yapmaları sonucunda övgü veya yergiyi hak etmeleridir. Ona göre bu kavram sorumluluk anlayışımızın temelinde bulunduğu sürece özgür irade gereklidir. Bu sebeple de özgür irade olmaksızın bir sorumluluk anlayışı geliştirebilmek adına temel hak etme kavramından vazgeçilmelidir. Öncelikle bu kavramı daha yakından ele alalım. Pereboom bu kavramı şöyle açıklar:

[Temel hak etme] bir failin, işlediği bir fiilden ahlaken sorumlu olabilmesi için işlenen fiil; failin ahlaken yanlış olduğunu anlayarak işlemesi halinde yerilmeyi hak ettiği ya da ahlaken örnek oluşturan bir fiil olduğunu bilerek yapması durumunda da takdir edilmeyi veya övülmeyi hak ettiği bir fiil olmalıdır. Buradaki hak etmenin (*desert*) temel (*basic*) olması, failin ahlaken sorumlu olabilmesi için yalnızca sonucuna veya sözleşmeye dayalı oluşuna bakılmaksızın, ahlaki

²¹ McKenna - Pereboom, *Free Will: A Contemporary Introduction*, ss.6-7.

statüsüne yönelik bir hassasiyetle yergiyi veya övgüyü hak edeceği eylemi gerçekleştirmesi sebebiyledir.²²

Pereboom'un, hak etmenin temel olmasına ilişkin daha basit bir tanımı ise "yalnızca bir eylemi gerçekleştirdiği için suçlanmayı ya da övgüyü hak etmek"²³ şeklindedir.

Burada "hak etme" veya "temel hak etme" şeklinde çevirdiğimiz kavram, hukuki haklardan farklıdır. En azından hukuki hakların tümünü içine almaz. Aradaki farkı açıklamak için Fred Feldman ve Brad Skow'un şu örneklerini ele alalım: Ailesine ömürleri boyunca kötü davranan zengin bir büyük kardeş ile ailesine ömürleri boyunca iyi davranmış fakir bir küçük kardeş olmak üzere iki kardeş düşünün. Ailenin tüm mirasını büyük çocuğa bırakması durumunda miras kötü kardeşin hakkı olur. Ancak yine de biz, kötü evladın bunu hak etmediğini düşünürüz. Bu çalışma kapsamında ele alınan hak etme ifadesi, bu anlamdaki 'hak etme' kavramına denk gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bu 'hak etme', yasalarla uyum içerisinde olmayabilir ve farklılık gösteren hukuk sistemlerinden bağımsız bir şekilde ele alınabilir.²⁴

Klasik anlamıyla 'hak etme' kavramının diğer bir özelliği, onun tepkisel bir tutumu (*reactive attitude*) ima etmesidir. Yani bir eylem karşısında, kızgın veya memnun olma şeklindeki bir tutuma bağlı olarak belirli bir cezayı ya da ödülü hak etme durumunu içerir. Örneğin "sen bunu hak ettin" tarzındaki bir tutum, yapılan eyleme karşı tepkisel bir tutuma işaret eder. Haksızlık karşısındaki öfke veya iyi bir eylem karşısında gurur duyma gibi tepkisel tutumlar, klasik sorumluluk anlayışı açısından, kişinin eylemden sorumlu olmasını temellendiren durumlardır.²⁵ Pereboom'a göre ise klasik sorumluluk anlayışındaki bu tepkisellik gereksizdir ve insanlar, gerçekten "hak etme"selere bile, bir anlamda sorumlu olabilirler.

Hak etmeye dayalı bir sorumluluk anlayışı, Pereboom'a göre, insanın özgür seçimde bulunabilmesini zorunlu kılar. Zira gerçek anlamda özgürlüğe sahip olmayan bir kimsenin eylemleri, kendisinin kontrolünde olmayan

²² Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence," ss.265-266; Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.202; Derk Pereboom, "A Defense without Freedom," Justin P. McBrayer ve Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2013) içinde, ss.411-412.

²³ Derk Pereboom, "Free Will, Evil, and Divine Providence," Andrew Dole ve Andrew Chignell (ed.), *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2005) içinde, s.77.

²⁴ Fred Feldman ve Brad Skow, "Desert," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016). <https://plato.stanford.edu/entries/desert/> (17.12.2020).

²⁵ McKenna ve Pereboom, *Free Will: A Contemporary Introduction*, s.263; Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence," s.266.

durumlar tarafından belirlendiğinden, o kişinin gerçek anlamda bir ödül veya cezayı hak etmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, eylemleri kendisi dışındaki faktörler tarafından belirlenen birinin herhangi bir şeyi “hak etme”si mümkün değildir. Birine “sen bu ödülü/cezayı hak ettin!” diyebilmek için, Pereboom’a göre eylemin faile ait olması, yani failin, eylemi kendi özgür iradesiyle gerçekleştirmiş olması gerekir. Fakat böyle bir özgürlüğümüz olmadığından, ona göre, “temel hak etme” türünden bir sorumluluktan bahsetmek de mümkün değildir. Zorunluluğun, özgürlüğü ve klasik sorumluluk anlayışını ortadan kaldıracağı şeklindeki Pereboom’un bu düşüncesinin kaynaklarını yine Spinoza’da görebiliriz. Pereboom da açık bir şekilde bu düşüncelerini Spinoza’nınkilerle karşılaştırır:

Spinoza, evrenin tabiatı hakkındaki genel olgular nedeniyle insanların, burada tartıştığımız anlamda bir ahlaki sorumluluk için gerekli olan özgür iradeden yoksun olduklarını düşündü. Onun bu konuda haklı olduğunu düşünüyorum. Daha açık bir biçimde o, nedensel belirlenimciliğin doğru olması sebebiyle bu türden [libertaryen] bir özgür irademiz olmadığını düşünüyordu; bu sebeple o katı belirlenimciydi. Aksine ben, nedensel belirlenimcilik konusunda agnostığım. Spinoza gibi, belirlenimciliğin doğru olması durumunda, daha açık olmak gerekirse, eylemlerimiz kontrolümüz dışındaki faktörler tarafından belirleniyorsa, özgür olamayacağımızı teslim ediyorum. Ama eylemlerimizin nedensel geçmişi belirlenmemiş olsaydı bile (...) ahlaki sorumluluktan yoksun olurduk.²⁶

Pereboom, tıpkı Spinoza gibi özgür iradeden ve özgürlüğün mümkün kıldığı türde bir sorumluluktan yoksun olduğumuzu düşünür. Ancak Pereboom, Spinoza’nın aksine, belirlenimcilik doğru olsun ya da olmasın özgür olamayacağımızı iddia etmektedir. Yani evren ister belirlenmiş yasalarla işliyor olsun isterse belirlenmemiş ve farklı ihtimallere açık bir şekilde yoluna devam ediyor olsun, hiçbir şekilde insan, sorumluluk gerektirecek türde bir özgür iradeye sahip olamaz. Yine de ona göre farklı bir ihtimalle özgür iradenin imkanından bahsedilebilse bile bu ihtimal, eldeki en iyi fiziksel teorilere ait verilerle birlikte değerlendirildiğinde, çok da muteber değildir. Pereboom’un ifadeleriyle:

Yine de, eğer bizler belirlenmemiş fail nedenler olsaydık -eğer birer cevher olarak neden olduğumuz şeylere nedensel olarak belirlenmemiş bir biçimde karar alabilme gücüne sahip olsaydık- bu türden bir özgür irademiz olurdu. Ama belirlenmemiş fail-nedenler (*agent-causes*) oluşumuz tutarlı bir imkanlılık olarak duruyor olsa da en iyi fiziksel

²⁶ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, s.3.

teorilerimizle birlikte düşünülduğünde bu, itibar edilir bir iddia değildir.²⁷

Pereboom'a göre, belirlenmiş (deterministik) bir evrende insan kendi eylemlerinin faili olamaz. Zira insanın tüm eylemleri daha önceki olaylar tarafından belirlenmiştir. Diğer taraftan belirlenmemiş bir evrende ise özgür olabilmemiz için olayların akışına müdahale edebilen fail nedenler olabilmemiz gerekir. Ancak fail neden olduğumuz iddiası, eldeki bilimsel/ampirik verilere aykırı bir iddiadır.²⁸ Fail nedenler olmadığımız içindir ki her iki ihtimalde de -belirlenmiş ya da belirlenmemiş- özgür olamayız.

Özgür iradenin olmaması halinde ortaya çıkan teistik problemlerin çözümü ise Pereboom'a göre, 'sorumluluk' kavramımızı, 'temel hak etme' kavramından ayırabilmemize bağlıdır. Ona göre 'hak etme' kavramına dayalı bir sorumluluk anlayışının, özgür iradeyi gerektirdiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla, sorumluluğun 'hak etme'ye dayalı olmadığı gösterilebilirse, özgür irade olmaksızın bir sorumluluktan bahsedebilmek mümkün hale gelecektir.

Pekala, temel hak etmeden ayrıştırılmış bir sorumluluk ve adalet anlayışı nasıl olurdu? Bir kimse özgür olmadığını düşündüğü takdirde gerçekten hatalarından pişman olabilir mi? Ya da gerçek anlamda bir tövbe ve bağışlanma isteği mümkün olur mu? Pereboom'a göre böyle bir sorumluluktan bahsetmek mümkündür. İçinde 'hak etme'nin yer almadığı bu sorumluluğa daha yakından bakalım.

Pereboom'a göre ahlaki anlamda sorumlu olmasak bile, eylemlerimiz "iyi, kötü, doğru ya da yanlış" olarak nitelenebilir.²⁹ Tıpkı ahlaki sorumluluk yaşına gelmemiş küçük bir çocuğun davranışlarını bunlarla niteleyebildiğimiz gibi. Pereboom'un konuyla alakalı diğer bir örneği de şöyle bir düşünce deneyine dayanır: Araba kullanırken hız yapmaya neden olan bir ilacın var olduğunu düşünün. Birisi siz yola çıkmadan önce içeceğinize bu ilaçtan katıyor. Siz de yola çıktığınızda elinizde olmadan hızlı bir şekilde araba kullanmaya başlıyorsunuz. Nihayetinde polis sizi durdurarak ceza yazıyor. Böyle bir durumda her ne kadar siz ahlaken sorumlu olmasanız bile yaptığınız şey hala hukuken yanlıştır ve yanlış olarak nitelendirilebilir. Pereboom bu örneğe binaen eylemlerimizin, ahlaki

²⁷ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, s.3.

²⁸ Fail nedenliliğin imkanı hakkındaki tartışmaya ve Pereboom'un argümanlarına, çalışmanın kısıtları sebebiyle değinemeyeceğim.

²⁹ Pereboom, "Free Will, Evil, and Divine Providence," s.79.

sorumluluk gerektirmemelerine rağmen yine de bunlarla -iyi, kötü, doğru, yanlış- nitelendirilebileceklerini düşünür. Yine onun ifadeleriyle “bir fail yalan söylediği için suçlanmaya layık olmasa bile, onun için yalan söylemek hala yanlış olabilir.”³⁰

Dolayısıyla Pereboom, temel hak etme kavramı olmaksızın yani olaylara öfke ve kırgınlık gibi tepkisel yaklaşımlar sergilemeden ve “sen bunu hak ettin” şeklinde bir tavır takınmadan da adaletin ve iyi insani ilişkilerin olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, iyiye yönelme, pişmanlık, davranış değişikliği vb. için temel hak etme anlamında bir sorumluluğa sahip olmamız gerekmez. Özgür ve hak etme anlamında sorumlu olmadığını bilen bir kimse de hata yaptığında yaptığının kötü olduğunun farkında olacaktır. Ancak bunun için acı çekerek kendini suçlamak yerine davranışını nasıl değiştirebileceğini anlamaya çalışacak ve bunun için dışarıdan yardıma da açık olacaktır. Onun ifadeleriyle:

Yine de hata yaptığınızı ama katı belirlenimciliğin doğruluğuna inandığınız için suçlanmaya layık olduğunuzu reddettiğinizi varsayın. Bunun yerine, hata yaptığınızı kabul ediyorsunuz, derin bir üzüntü, keder ya da hata yapan bir fail olmanın acısını hissediyorsunuz ... Dahası, doğru olanı yapmaya kararlı olduğunuz için, bu eylemi tekrar yapmamaya azmedersiniz ve belki de bu değişim için yardım ararsınız. Temel hak etme olmaksızın pişmanlık, keder veya suçluluk -böyle tarif edildiğinde- tövbe, kişisel-gelişim ve ilişkileri onarmak için özellikle motive edici olur.³¹

Pereboom’a göre özgür iradenin yokluğu tövbe, gelişim, hataları düzeltme gibi davranışların hiçbirini engellemeyecektir.³² Dahası kişi, yalnızca kendi hatalarına ilişkin değil, diğerlerinin hatalarına ilişkin de daha olgun bir tutum içerisine girecek; “o bunu hak etti” şeklinde bir öfke yerine, karşısındaki hangi sebeplerden dolayı o eylemi gerçekleştirdiğini anlamaya çalışacaktır. Pereboom, Spinoza’dan alıntıladığı şu ifadeleri kullanır: “Bu doktrin bize kimseden nefret etmemeyi, kimseyi küçümsememeyi, kimseyle alay etmemeyi, kimseye sinirlenmemeyi ... öğrettiği ölçüde sosyal yaşamımıza katkı sağlar.”³³

Sorumluluk ve özgürlük bağlamında temel hak etme kavramına ilişkin tartışmalara burada yer veremeyeceğiz. Zira oldukça farklı görüşlerin ve tartışmaların olduğu bir alan olmakla birlikte, Pereboom’un düşüncelerini

³⁰ Pereboom, “Free Will, Evil, and Divine Providence,” s.79.

³¹ Pereboom, “Theological Determinism and Divine Providence,” ss.268-269.

³² Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, ss.186-187.

³³ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, s.181.

izah etmesi bakımından bu kadar bilginin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse Pereboom; 'hak etme' olmasa veya kişiler eylemlerinden dolayı gerçek anlamda suçlanmayı ya da övgüyü hak eden varlıklar olmasalar bile, ahlaki ve iyi ilişkilerin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu bölümde ele aldığımız tartışma ve kavramlar, bundan sonra ele alacağımız teistik problemlere Pereboom'un bakışını anlamak için oldukça önemlidir. Çünkü Pereboom, başta ortaya koyduğumuz türden teistik problemlerin teolojik belirlenimcilik ekseninde çözülebilmesi için özgür irade ve sorumluluk ile temel hak etme kavramlarının birbirinden ayrılmasını zorunlu görmektedir -bu bölümde yapmaya çalıştığımız biçimde.

Şimdi özgürlüğün olmaması durumunda ortaya çıkacak problemleri kısaca hatırlayalım. Sonrasında ise Pereboom'un 'hak etme' ve 'sorumluluk' arasında yaptığı ayrımların bu problemleri çözmede nasıl yardımcı olacağını inceleyebiliriz.

3. Özgürlüğü Reddetmenin Getirdiği Bazı Teistik Problemler

'Özgür olmadığımız' şeklindeki iddianın, klasik teist anlayışla ilk bakışta çelişkili gözükken bazı yönleri vardır. Bunları soru formatında dile getirirsek, özgürlüğün reddedildiği teistik bir bakış açısına dair bazı sorular ön plana çıkmaktadır. Bu sorular; insanın özgür olmaması durumunda,

- 1- Tanrı'nın insanları nasıl sorumlu tuttuğu,
- 2- Tanrı'nın insanları neye göre cezalandırıp mükafatlandıracağı,
- 3- Evrendeki kötülüklerin ne gibi bir amaca hizmet ettiği,
- 4- Kötülüklerin failinin Tanrı olup olmadığı,

şeklinde özetlenebilir. Pereboom, özgür iradeye sahip olmamamız durumunda bildiğimiz manada bir sorumluluk anlayışının mümkün olmadığını ve ebedi azap gibi öte-yaşam öğretilerini gerekçelendirmenin oldukça zor olacağını kabul ederek bu soruları tutarlı bir biçimde cevaplamaya çalışır.³⁴ Şimdi onun bu tür sorulara nasıl cevaplar sunmaya çalıştığına bir bakalım. Sorumluluk (klasik anlamda) yoksa ceza nasıl haklı olabilir?

3.1. Öte-Yaşam: Mükafat ve Ceza

Klasik teizmin 'sorumluluk' öğretisinin bir sonucu olarak görülebilecek olan ödül-ceza veya cennet-cehennem anlayışları, özgür iradenin olmaması durumunda bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların, yaptıklarından başka türlü-sünü yapamayacakları ve yaptıkları her şeyin

³⁴ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.203.

Tanrı tarafından ezelde ayarlandığı düşünülürken, teistik dinlerin tarif ettiği cehennem cezası oldukça ağır ve adaletsiz gözükmeye başlayacaktır ki Pereboom da bu tür bir cezanın adaletsiz olacağını teslim eder:

Örneğin günümüzde pek çok Hıristiyan, nedensel belirlenimciliğin - özellikle Tanrı tarafından nedensel belirlenmenin- bu türden bir sorumluluk anlayışıyla örtüşmediğini ve bu sebeple ebedi azap doktrini için libertarian anlayışın gerekli olduğunu savunur. Bu bağlamda eğer teolojik belirlenimcilik doğruysa cehennem azabının gerektirdiği şekilde bir ahlaki sorumluluğun altı oyulmuş olur. Cehennem azabı ağır bir haksızlık olur.³⁵

Bu sebeple Pereboom, teolojik belirlenimciliğin makul bir savunusunun öteki-yaşamda cezaya çarptırılma öğretisinden vazgeçmekle mümkün olduğunu düşünmektedir. Yine Pereboom'un ifadeleriyle:

Göstermeyi amaçladığım şey, bazılarının ebedi olarak azaba çarpıldığı şeklinde bir inanç hatta daha genel anlamda belki de bir ilahî cezalandırıcı adalete olan inanç, Tanrı ile iyi bir ilişkiyi sağlayabilmek için libertarian özgür iradeye muhtaçtır. Fakat ilahî cezalandırıcı adalatten vazgeçildiğinde ve evrensel kurtuluş öğretisi kanıksandığında, hem libertarianizm hem de teolojik belirlenimcilik Tanrı ile iyi bir ilişkiyi sağlar.³⁶

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere Pereboom, yalnızca ebedî cehennem anlayışının değil *herhangi bir ilahî cezalandırıcı adalete* olan inancın da libertarian özgürlüğü gerekli kıldığını düşünür. Yani cehennem ister ebedi olsun ister sınırlı, öte-yaşamda bir cezanın imkanı bile, Pereboom'a göre, özgürlüğü gerekli kılar. Zira özgürlük yoksa cezai işleme konu olan bir sorumluluk da söz konusu olamaz. Bu türden bir sorumluluğa ve özgürlüğe sahip olmayan bir varlığı cezaya çarptırmak veya onu bu türden bir sorumluluk altına sokmak, adil bir tutum olmayacaktır. Teolojik belirlenimciliğe inanmakla birlikte bu türden bir ilahî ceza sistemi öngörmenin diğer bir dezavantajı da bunun Tanrı-insan ilişkisini zedeleyecek olmasıdır. Bu noktada Pereboom libertarian özgür iradenin, diğer görüşlere göre üstünlüğünü şöyle dile getirir: "Bazılarının günahları sebebiyle cehennem azabına çarptırıldığı varsayıldığında, Tanrı ile iyi bir ilişkinin korunması bakımından en iyisi olduğuna katılıyorum."³⁷ Fakat teolojik belirlenimcilik kabul edildiğinde ise cehennem azabına inanmaya devam etmek, Tanrı-insan ilişkisini zedeleyecektir. Zira insan, böyle bir

³⁵ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," ss.202-203.

³⁶ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.202.

³⁷ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.208.

durumda Tanrı'nın adaletine duyduğu güveni kaybedecektir. Pereboom bu durumu şöyle ifade eder:

... kurtuluşa ve lanetlenmeye teolojik olarak baştan belirlendiğimiz şeklindeki düşüncenin her bir versiyonu Tanrı'ya olan güvenimizi zedeler ve ilahî olana şeytani olanı karıştırma riski taşır.³⁸

Libertaryen anlayış ile teistik anlayış arasındaki uyumu bu şekilde özetleyen Pereboom, libertaryen anlayışın yerine geçecek bir teolojik belirlenimci anlayışın da benzer bir uyumu sağlayabilmesi gerektiğini düşünür. Cehennem gibi bir anlayış vazedenden belirlenimci tutum, Pereboom'a göre Tanrı-insan arasındaki güven ilişkisini zedeleyecek ve insanın, aksini yapamadığı halde niçin sorumlu tutulduğunu sorgulamasına neden olacaktır. Bu gerekçelerle Pereboom, bir teolojik belirlenimcinin, cehennem anlayışından -ahlaki gerekçelerle- vazgeçmesi gerektiğini öne sürer.³⁹ Pekala, Pereboom'un öte-yaşam inancına veya cehennem anlayışına alternatif olarak öne sürdüğü şey nedir? Savunmuş olduğu teolojik belirlenimcilik anlayışıyla bir öte-yaşam anlayışını nasıl bağdaştırmaktadır?

Pereboom'a göre bir teolojik belirlenimci, cehennem anlayışının yerine evrensel kurtuluş teorisini benimsemelidir. Zira Tanrı'nın, insanları cezalandırması ancak insanların cezayı hak etmesiyle mümkün olabilirdi. Cezanın hak edilmediği bir durumda ceza vermek de adalete yaraşmaz. Bu durumu şöyle basit önermelere dökebiliriz:

- (a) Tanrı bazı insanları cehennemle cezalandırır.
- (b) Tanrı adildir.
- (c) O halde insan cezayı hak edebilir.⁴⁰

Cezayı hak edebilen bir varlığı yani "temel hak" kapsamında ceza gerektiren eylemlerde bulunmuş birini cezalandırmak adalet gereğidir. Peki, ya bu varlıkların cezayı hak edebilecek derece özgürlükleri yoksa? Yani (c) yanlışsa? Şu durumda (a) da yanlış olmalı ve Tanrı insanları hak etmedikleri bir şeyle cezalandırmamalıdır. Pereboom'un anlayışına göre önermeleri yeniden düzenlersek:

- (d) İnsanlar, ödül ve ceza gerektirecek şekilde eylemlerde bulunamaz yani temel haktan yoksundur.
- (e) Tanrı adildir.

³⁸ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.208.

³⁹ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.208.

⁴⁰ Benzer bir formülasyon için bkz. Derek Parfit, *On What Matters* (New York: Oxford University Press, 2011), ss.271-272.

(f) O halde Tanrı insanları cehennemle cezalandırmaz.

Herkesin nihayetinde -bir şekilde- kurtuluşa erdiği bu görüşün (evrensel kurtuluş düşüncesi) detayları hakkında Pereboom pek fazla açıklama yapmamaktadır. Yalnızca bu konudaki makul bulduğu görüşün, Schleiermacher'ın öne sürdüğü, teolojik belirlenimcilikle birleştirilmiş evrensel kurtuluş görüşü olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre Hıristiyan metinlerin en makul yorumu da buna işaret etmektedir.⁴¹

Tanrı'nın her şeyi önceden belirlediğini ve bunun kader (*fate*) kelimesiyle ifade edilenden fazlası olduğunu düşünen Schleiermacher'a göre ilahî nedensellik (*divine causality*) tek gerçek nedendir. Diğer tüm nedenler, bu ilahî nedenselliğin yalnızca araçlarıdır ve ona boyun eğler. Ancak Schleiermacher'ın da belirttiği gibi, her şeyin ilahî yönetim altında olduğu bu evren anlayışı ile ebedi cezayı uzlaştırmak gerekir.⁴² Schleiermacher'a göre -eğer varsa- öte-yaşam en nihayetinde her insanın kurtuluşuyla sonuçlanmalıdır. Bu sebeple o, ebedi bir azap anlayışını reddetmektedir.⁴³ Benzer şekilde Pereboom'a göre de eğer ahirette azap diye bir şey varsa, bunun kısıtlı ve insanların kurtuluşuyla sonuçlanan bir azap olacağı anlaşılmaktadır.⁴⁴

Kısaca, Pereboom'a göre, teolojik belirlenimciliğin olduğu bir evrende libertaryen anlamda bir özgür iradenin varlığı mümkün değildir. Libertaryen özgürlüğün olmadığı bir evrende ise Tanrı'nın, ödül ve cezaya konu olacak şekilde yani ilahî cezalandırıcı adalete bağlı olarak insanları sorumlu tutması mümkün değildir. Böyle bir sorumluluğun yokluğu durumunda insanların, yaptıkları eylemler sebebiyle ilahî bir cezaya çarptırılmaları yani cehenneme atılmaları -en azından sonsuza dek- adil olmayacaktır. Bu sebeple, teolojik belirlenimciliğin benimsenmesi durumunda klasik ahiret anlayışından vazgeçilmelidir.

3.2. Özgürlük Olmaksızın Kötülükler

Libertaryen anlayışı teistik açıdan çekici kılan unsurlardan biri, Pereboom'un da ifade ettiği üzere, "kötülük probleminde karşı umut vadeden

⁴¹ Pereboom, "Free Will, Evil, and Divine Providence," s.82; Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God", ss.208-209.

⁴² Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Londra & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016), ss.725-726.

⁴³ Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election* (New York: Oxford University Press, 2006), s.98.

⁴⁴ Robert Merrihew Adams, "Faith and Religious Knowledge," Jacqueline Marina (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (New York: Cambridge University Press, 2005) içinde, s.46.

bir cevap sağlıyor olmasıdır.”⁴⁵ Zira özgürlük, Tanrı'nın kötülöklere niçin izin verdiğini açıklamak için sıklıkla başvurulan kavramlardan biridir. En bilindik haliyle Özgür İrade Savunusu (*Free Will Defense*) olarak formüle edilmiş bir argümana göre, hakiki özgür iradenin var olabilmesi, kötülük yapabilme imkanını gerekli kılmaktadır. Yani bir insanın gerçek anlamda özgür iradeye sahip olabilmesi ve teizmin iddia ettiği şekilde önemli bir sorumluluğa tabi tutulabilmesi, ancak ve ancak onun kötülöğü de tercih edebileceği türden bir özgür iradeye sahip olabilmesine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın kötülöğe izin vermeksizin özgür iradeli varlıklar yaratabilmesi mümkün değildir. Özgür irade kendi başına değerli bir şeydir ve Tanrı, özgürlöğü mümkün kılabilmek adına kötülöğe izin vermektedir. Bu sebeple Tanrı, kötülöğe izin vermek için haklı gerekçelere sahiptir. Pereboom'un da işaret ettiği libertaryen görüşün güçlü gözükten cevabı özetle böyledir. Ancak teolojik belirlenimciliğin olduğu bir evrende böyle bir özgür iradeye yer açılmayacağı için, bu argümanın teolojik belirlenimcilik savunucuları tarafından kullanılması oldukça zordur.⁴⁶ Özgür İrade Savunusunun önemli savunucularından Alvin Plantinga'nın ifade ettiği gibi:

Özgür İrade Savunusu açık bir biçimde libertaryen veya bağdaşmazcı özgürlöğü varsaymaktadır. Eğer özgürlük ve nedensel belirlenimcilik bağdaşsaydı, Tanrı ne yardan ne de serden vazgeçmek zorunda kalmazdı: Hem önemli ölçüde özgür kişiler yaratır hem de onlara hep doğru olanı yaptırabilirdi... Elbette ki bağdaşircılık doğruysa, Özgür İrade Savunusu başarısız olur.⁴⁷

Dolayısıyla özgür irade savunusu, libertaryen görüş için bir avantaj sağlamaktadır. Hugh J. McCann'in de belirttiği üzere, günümüzde teist düşünürlerin çoğu, ahlaki kötülöklere açıklayabilmek adına libertaryen anlayışa yakın durmaktadır.⁴⁸

Pereboom, libertaryen anlayışın bu avantajlı konumunun, teolojik belirlenimcilik tarafından da telafi edilmesi gereken bir gedik açtığını

⁴⁵ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.113.

⁴⁶ Özgür irade savunusunu ortaya atan isim olarak bilinen Alvin Plantinga da teolojik deterministlerin bu argümanı kullanamayacağını belirtmektedir. Bkz. Alvin Plantinga, "Self-Profile," James E. Tomberlin ve Peter van Inwagen (ed.), *Profiles: Alvin Plantinga* (Dordrecht: D. Reidel, 1985), s.45. Diğer taraftan teolojik belirlenimcilik ve özgür irade savunusunun bir arada savunulabileceğini düşünen filozoflar da bulunmaktadır. Bkz. Michael J. Almeida, "Compatibilism and the Free Will Defense," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, ss.56-70.

⁴⁷ Alvin Plantinga, "Self-Profile," James E. Tomberlin ve Peter Van Inwagen (ed.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht & Boston: D. Reidel Publishing Company, 1985) içinde, s.45.

⁴⁸ Hugh J. McCann, "Introduction," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, s.xiii.

düşünmektedir. Zira Tanrı'nın kendisi hakkında irade ettiği kötülüklerin hikmetine dair bir umuda veya genel olarak rasyonel bir açıklamaya sahip olmayan bir kimsenin, Tanrı'ya olan güveni azalacaktır. Pereboom'un ifadesiyle bu durum "Tanrı-insan ilişkisini zedeleyecektir." Zira teolojik belirlenimciliğin doğru olduğu düşünülduğünde, iyi bir Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiği sorusu, Tanrı-insan ilişkisinde bir güvensizliğe sebep olabilecektir. Pereboom'un ifadeleriyle:

Teolojik belirlenimciliğin özgür irade cevabını dışladığı düşünülduğünde, bu pozisyon, libertaryenizmin Tanrı'yla iyi bir ilişkiyi destekleyişiyle aynı ölçüde umut vadeden bir alternatifte ihtiyaç duymaktadır.⁴⁹

Libertaryen anlayışın, Tanrı ile iyi bir kişisel ilişki vadediyor olmasının Pereboom'a göre iki temel nedeni bulunmaktadır: Birincisi insanın özgür bir şekilde seçimde bulunarak Tanrı'nın emirleri doğrultusunda doğru ve yanlış yöneldiği bir ilişki türü olmasıdır. Bu durum, her şeyin zorunlu olarak Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği teolojik belirlenimciliğe göre daha iyi bir Tanrı-insan ilişkisi vadediyor gözükmektedir. İkincisi ise Tanrı'nın, kötülüğe izin verirken insanlara özgür irade gibi değerli bir şey bahsetmeyi amaçlamış olmasıdır ki böylece kötülükler -en azından ahlaki kötülükler- daha iyi bir şey uğruna mümkün hale gelmiştir. Pereboom bunları, libertaryenizmin iyi bir Tanrı-insan ilişkisi vadetmesinin sebepleri arasında görür.⁵⁰

Pekala, libertaryen görüşün bu vadedine karşılık olarak -en az onun kadar iyi olan- teolojik belirlenimciliğin öne sürdüğü alternatif nedir? Pereboom'a göre özgür irade savunusu ümit vadeden bir savunu olsa da kötülük probleminde kaçınmanın tek yolu değildir. Ayrıca özgür iradeye bağlı olmayan çok sayıda kötülük mevcuttur ve libertaryen çözüm bu kötülükleri açıklama noktasında pek de bir işe yaramaz. Örneğin, doğal kötülükler olarak adlandırılan sel, deprem ve volkanik patlamalar gibi doğa olaylarına bağlı gerçekleşen kötülükler özgür iradenin varlığından bağımsız olarak açıklanması gereken problemlerdir.⁵¹ Ayrıca libertaryenlerin de kabul ettiği gibi, kötülük problemi yalnızca özgür iradeye başvurularak çözülemez. Bu sebeple libertaryenler, kötülük problemine ilişkin olarak, özgür irade savunusu dışında da birçok cevap geliştirmek zorunda kalmışlardır.⁵² Bir diğer ifadeyle, özgür irade savunusu, libertaryenlerin kötülük problemine

⁴⁹ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.203.

⁵⁰ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.203.

⁵¹ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," ss.210-211.

⁵² Plantinga, "Self-Profile," s.42.

ilişkin genel stratejilerinin yalnızca bir bileşenidir. Yine libertaryen bir teist olan Timothy O'Connor'un da itiraf ettiği gibi: "Pereboom insan özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu reddetmenin kötülük/ıstırap problemini olduğundan çok daha fazla zorlaştırmadığını iddia etmektedir ve ben de buna katılma eğilimindeyim."⁵³ Ayrıca libertaryen özgürlük anlayışı doğru bile olsa, Pereboom'a göre, ahlaki kötülükleri tam olarak açıklayamamaktadır. Zira Tanrı hala kötülükleri -en azından kötü sonuçlarını- engelleme gücüne sahiptir. Mesela Tanrı, insanlar seçimlerini yaptıktan hemen sonra bunu engelleyecek müdahalelerde bulunabilir.⁵⁴ Pereboom'un bu itirazını biraz daha açıklayacak olursak; Tanrı, bir kötülüğü, insan özgürlüğünü tümüyle ortadan kaldırmayacak şekilde engelleyebilir. Örneğin bir kurşun sıkma olayı esnasında, silahın tutukluk yapmasını sağlamak Tanrı açısından zor bir şey değildir. Bu durumda hem insanların kendi özgür iradeleriyle kötülüğü seçmelerine izin verilmiş olacak hem de kötülükler engellenmiş olacaktır. Dolayısıyla libertaryen özgürlüğün de kötülük probleminin yeterli cevap veremeyeceğini belirten Pereboom, teolojik belirlenimciliğe yer açmaya çalışmaktadır.

Kötülük probleminin karşı Pereboom'un sunduğu çözüm, günümüzde septik (*süpheci-skeptical*) teizm olarak bilinen, Stephen J. Wykstra ve William P. Alston gibi filozofların öncülük ettiği görüştür. Bu görüşün temel iddiası, kötülüklerin Tanrı'nın niçin izin verdiğini, insanın sınırlı kapasitesiyle anlamanın mümkün olmayabileceği şeklindedir. Diğer bir ifadeyle septik teizm, insanın, sahip olduğu bilişsel kapasitesinin sınırlı olması sebebiyle, evrenin nihai gidişatını ve ilahî planın nasıl işlediğini bilemeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla bizler, evrendeki büyük resmi göremediğimiz için, gündelik yaşamımızda karşımıza çıkan tikel kötülüklerin büyük planda nereye tekabül ettiğini anlayamayız ve bu sebeple onların gerçekten kötü olup olmadığına karar veremeyiz.⁵⁵

Pereboom'a göre septik teizmin doğru olması durumunda, biz bilemiyor olsak da -bilişsel kapasitemizin yetersizliği sebebiyle- teolojik belirlenimcilik ve teist öğretiler arasında derin bir uyum olabilir. Diğer bir ifadeyle o, kötülük probleminin bir çözümü olduğunu, ancak bizim bilişsel kapasitemizin bunu anlamaya yeterli olmadığını ifade etmektedir.

⁵³ Timothy O'Connor, "Against Theological Determinism," Kevin Timpe ve Daniel Speak (ed.), *Free Will & Theism: Connections, Contingencies, and Concerns* (New York: Oxford University Press, 2016) içinde, s.134.

⁵⁴ Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," s.211.

⁵⁵ Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence," s.273.

3.3. Ahlaki Kötülüklerin Faili Tanrı mı?

Kötülük problemine ilişkin diğer bir problemse, tek gerçek iradenin Tanrı'ya ait olduğu düşünüldüğünde, insanların yaptıkları kötülüklerin failine ilişkindir. Tanrı'yı kötülüklerin doğrudan faili olarak görmek, teizmin mükemmel Tanrı'sına çoğunlukla yakıştırılmayan bir vasıflandırma olarak düşünülür.

Her şeyin nedeni Tanrı olduğunda, kötülüklerin nedeni de O olmayacak mıdır? Pereboom'un buna cevabı şöyledir: "...Tanrı kötü eylemlerimizin nedenidir. Ancak bizler, temel hak etme bağlamında yerilmeyi hak etmediğimiz için Tanrı, bizim temel hak etme kapsamında yerilmemizi gerektiren eylemlerin nedeni değildir."⁵⁶ Yani insan, yaptığı eylem için aşağılanmayı veya yergiyi hak edecek türden bir sorumluluk yüklenmemiştir. Dolayısıyla ortada insanlara ait alçaltıcı kötü fiiller bulunmadığından, Tanrı da alçaltıcı eylemlerin sebebi değildir. Zira ortada bu türden bir kötülük mevcut değildir -yani ahlaki kötülükler yoktur. Bu bağlamda Pereboom, insanların işlediği kötülükleri de doğal kötülükler kategorisinde -yani depresyon ve sel gibi insan iradesine dayanmayan kötülüklerle birlikte- değerlendirdiği söylenebilir.

Dolayısıyla Pereboom, ahlaki kötülükleri reddetmek suretiyle Tanrı'nın bu eylemlerin nedeni olmadığını iddia etmektedir. Ona göre ahlaki kötülüklerin varlığı, temel hak etme ve sorumluluk kavramıyla bağlantılıdır. Bu kavramların insana atfedilebileceğini iddia eden hiçbir teori, Pereboom'a göre, ahlaki kötülüklerin failinin Tanrı oluşu sorununa iyi bir çözüm sunamamaktadır.⁵⁷

Ancak burada hala şu soru sorulabilir: İnsanların ahlaki failer olmaması, Tanrı'nın ahlaki bir fail olmadığı sonucunu doğurur mu? İnsanlar, bu noktada, ahlaki sorumluluk taşıyabilecek bir kapasiteye sahip olmadıkları gerekçesiyle, ahlaki kötülüklerden azade olabilirler. Ancak bu durum, bu kötülüklerin sebebi olan Tanrı'yı ahlaki bir kötülüğün sebebi olmasını engelleyebilir mi? Bu sorunun, en azından Pereboom'un çalışmaları bağlamında yeterince iyi bir cevap bulmadığı gözükmektedir.

Sonuç Yerine: Pereboom'a Yöneltilen Bazı Temel Eleştiriler

Çalışma kapsamında Pereboom'un görüşlerine yapılan itirazları tartışma ya da onun görüşlerine itiraz yöneltme çabasına girişmedim. Daha ziyade onun görüşleri ekseninde bazı teistik problemleri ele almaya gayret ettim. Bu

⁵⁶ Pereboom, "A Defense without Freedom," s.412.

⁵⁷ Pereboom, "Free Will, Evil, and Divine Providence," s.81.

bölümde bazı itirazlara yer vereceğim; ancak burada da niyetim tüm tartışmaları ele almak değil, kısıtlı bir şekilde ve genel itirazlara yer vermek olacaktır.

Teolojik belirlenimcilik teistik dinler açısından önemli bir yere sahiptir. Fakat bu doktrin, sıklıkla insanların fail oldukları düşüncesinin içeriğini boşaltmakla suçlanmıştır. Eylemlerimizin asıl sebebi bizler değildir. Her şey Tanrı istediği için ve onun belirlemesiyle gerçekleşir. Böyle bir alemde kendimizi değiştirmeye çalışmanın, pişman olmanın anlamı nedir? Niçin birileri eylemlerinden dolayı iyi şeyleri hak ederken diğerleri yaptıklarından dolayı cezalandırılmalıdır? Pereboom'un tüm bunlara cevabı, kendimizi gerçek failer olarak düşünmemizin bize psikolojik açıdan zannettiğimiz kadar yardımcı olmadığıdır. Aksine kendimizi gerçek failer olarak düşünmediğimizde daha mütevazı ve hoşgörülü olabiliriz. Zira yaptığımız iyi veya fedakâr bir eylemin mutlak failinin kendimiz olmadığını düşündüğümüzde daha mütevazı ve şükreden kimseler olabilir, başkalarının kötü eylemleri karşısında ise -onların başka çarelerinin olmadığını düşünerek- daha az yargılayıcı ve hoşgörülü olabiliriz. Başımıza gelene sabretmek daha kolay bir hal alır. Hayata dair umut beslemek için de özgür olduğumuzu düşünmemiz gerekmez; her ne kadar başımıza geleceklerin bir şekilde belirlenmiş olduğunu düşünsek bile ümitvar olabiliriz.⁵⁸

Pereboom'un bu iddialarını iyi temenniler olarak görebilsek bile bunların oldukça tartışmalı meseleler olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Başımıza gelenlerin daha iyi bir amaç uğruna gerçekleştiğini veya aslında başka türlü olmasının mümkün olmadığını düşünmenin zaman zaman gerçekten de rahatlatıcı olduğunu reddetmek zordur. Kimi zaman başımıza gelenleri kabul edip yola devam etmemiz gerekir ve böyle zamanlarda bir tür determinist inancın rahatlatıcı yönü, Stoacı felsefeden beri kullanılmaya gelmiştir. Ancak bununla birlikte her bireyin, fail olmadığımız varsayımı karşısında Stoacılar veya Pereboom kadar ümitvar olacağını görmek oldukça güçtür. Her şeyin bir zorunlulukla ve kendi iradesinden bağımsız gerçekleştiğini düşünen herkes aynı şekilde olumlu bir bakış açısıyla hayata tutunamayabilir. Hatta özgür iradenin olmadığını iddia edenler arasında bile özgür iradeye inanmanın bizler için faydalı olduğunu öne süren felsefeciler mevcuttur.⁵⁹ Kimi felsefeciler ise özgür irademizin

⁵⁸ Derk Pereboom, "Hard Incompatibilism," Martin John Fischer vd. (ed.), *Four Views on Free Will* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007) içinde, ss.116-118.

⁵⁹ Bruce Hood, *Benlik Yanılsaması; Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*, çev. Eyüphan Özdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), ss.180-182.

olmadığına inanmanın insanın seçimlerini olumsuz yönde etkileyeceğini öne sürer.⁶⁰ Hatta Kathleen D. Vohs ve Jonathan W. Schooler tarafından yapılan bir deney, özgür olduklarına ikna edilen kimselerin deney ortamlarında ahlaki seçimlerinde daha dikkatli davrandıklarına işaret etmektedir. Vohs ve Schooler'ın deneyi özetle şu şekildedir: Deneklerin bir kısmına, özgür oldukları diğer bir kısmına ise özgür olmadıkları iddiasını destekleyen bilimsel yazılar okutulur. Daha sonra ucunda para olan bir deney ortamına sokulan bu deneklerden, özgür olduklarına inananlar, hatırı sayılır oranda daha az hile yaparak kazandıkları parayla yetinirken, özgür olmadıklarına ilişkin makaleler okutulan deneklerin ise hile yapma oranı daha yüksek çıkar.⁶¹ Buradan çıkarılan sonuç, özgürlüğe olan inancımız ile sorumluluk duygumuz arasında sıkı bir bağ olduğudur ki bu sebeple, özgür olduğunu düşünen bireyler, davranışlarının sorumluluğunu daha fazla üstlenme eğilimine girerek daha dikkatli davranırlar. Bu tür deneylerin sonuçları ve yorumları tartışmalı olsa dahi, en azından söz konusu kadercı denebilecek yaklaşımın çoğu kimse için aynı olumlu sonucu verip vermeyeceği tartışılabilir bir soru olarak kalmaktadır.

Bu anlayışın akla getirdiği diğer bir endişe de kutsal metinlerin yapısı ve söylem tarzıyla alakalıdır. Pereboom'un kutsal metinlerin en iyi yorumunun evrensel kurtuluş doktrinine çıktığı şeklindeki düşüncelerine değinmiştik. Ancak çoğu Hıristiyanın, Pereboom'un bu düşüncelerine katılmayarak cehennem öğretisini oldukça farklı ve literal yorumladığı bilinmektedir.⁶² Öte yandan Pereboomcu teolojik belirlenimciliğin, kutsal metinleri farklı yorumlayışı bununla da sınırlı değildir. Bu düşünce, "günah, sevap," kavramlarımızı da köklü bir şekilde değiştirir. Zira sorumluluk taşıyabilecek tek failin Tanrı olduğu bir evrende, bu tür kavramlardan söz edebilmek oldukça zordur.

Aşırı tevil gerektirdiği düşünülen hususlardan bir diğeri de Tanrı'nın insanlara seslenişi ve onlara öğüt vermesidir. Örneğin O'Connor, bu bağlamda bazı İncil metinlerini örnek gösterir. Ona göre, kutsal metinlerde, Pereboom'un görüşleriyle doğrudan çelişen ya da Pereboom gibi yorumlamanın oldukça zor olacağı pasajlar vardır. O'Connor'ın işaret ettiği bir pasaj şu şekildedir:

⁶⁰ Daniel Dennett, "Daniel Dennett: Stop Telling People They don't have Free Will," (2015). <https://www.youtube.com/watch?v=vBrSdIOhIx4> (15.12.2018).

⁶¹ Kathleen D. Vohs ve Jonathan W. Schooler, "The Value of Believing in Free Will," *Psychological Science* 19:1 (2008), s.50.

⁶² David K. Lewis, "Divine Evil," Louise M. Antony (ed.), *Philosophers without God: Meditations on Atheism and the Secular Life* (New York: Oxford University Press, 2007) içinde, s.238.

Ey Kudüs! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşıyan Kudüs! Bir tavuk, civcivlerini kanatları altına nasıl toplarsa, ben de kaç kez senin çocuklarını öylece toplamak istedim, ama siz istemediniz.⁶³

Bunun gibi insanın sorumluluğunu ve Tanrı'nın uyarmasına rağmen iradelerini O'nun dilediği gibi kullanmayabileceklerini vurgulayan pasajları birçok dinin kutsal metinlerinde görmek mümkündür. Ancak insanların arzu ve iradelerini dilediğince belirleyen Tanrı olduğu düşünüldüğünde bu gibi pasajları anlamak oldukça zor olacaktır. Tanrı'nın tüm seçimlerini belirlediği insanlara kendi planına uygun davranmadıklarını belirtmesi ve sanki kendi iradesinin dışında bir şeyi istemeleri, hatta akıllarından geçirmeleri bile mümkün olmayan bu varlıklara memnuniyetsiz bir dille hitap etmesi anlaşılır gözükmemektedir. Pereboom'un öne sürdüğü şekilde özgür iradenin reddedilmesi durumunda -O'Connor'a göre- bu tür pasajlar antropomorfik ve kasıtlı bir şekilde yanlış yönlendirici olarak okunmak zorunda kalacaktır. Yine O'Connor'ın ifadeleriyle, kutsal metinlerdeki bu tür pasajları "Pereboom'un önerdiği şekilde okumak, biz inananların, Tanrı'nın bize karşı tutumunu nasıl anladığımızı dramatik ölçüde değiştirecektir."⁶⁴

Bir önceki alıntıdaki gibi kutsal metinlerin işaret ettiği türde bir Tanrı-insan ilişkisi, O'Connor'a göre, her iki tarafın da fail olmasını gerekli kılmaktadır. Yani insan, özgür eylemde bulunabilmelidir. Aksi takdirde ilişkinin bir tarafı (insan), mekanik bir sistemin dışlıları arasındaki bir çark gibi işlerken, diğer yandan ilahî hitabın muhatabı olacaktır. Tanrı ve insan arasında öngörülen böyle bir ilişki, O'Connor'a göre hakiki bir ilişki olamaz.⁶⁵

Yine O'Connor'a göre, Pereboom gibi düşünen bir teistin, kendisini ahlaki sorumluluk sahibi olarak görmemesi nedeniyle tövbe ederken veya daha iyi bir insan olmak isterken gerçek bir samimiyet gözetmesi oldukça zordur. Dahası O'Connor'a göre, Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan bir zorunlulukla tövbe etmeye veya değişmeye çalıştığını düşünen bir kul, ciddi bir kafa karışıklığına maruz kalacaktır. O'Connor, böyle bir durumda kusurlu özelliklerini itiraf ederek bunların değişmesini dileyen bir kulun kafa karışıklığını şöyle tasvir eder:

Evet, Tanrım, beni yaratmış olduğun halimin şu ana kadar X, Y ve Z açılarından kusurlu olduğuna katılıyorum. Ben de senin kadar bunları sevmiyorum ... Bunları değiştirme konusunda seninleyim. Üstüme

⁶³ Matta 23:37. Tercümenin alındığı yer: <https://christiananswers.net/turkish/bible-tr/tr-mat23.html> (29.05.2019).

⁶⁴ O'Connor, "Against Theological Determinism," s.139.

⁶⁵ O'Connor, "Against Theological Determinism," ss.139-140.

düşeni yapacağım, tabi eğer benim böyle yapmamı önceden belirlediysen. Belirlemediysen yapmayacağım. Karar senin. Eğer yine başarısız olursam, yine itiraf edeceğim ve sonrası için ne planladığımı görecekim. Şu an itiraf ediyor olduğuma göre, tüm bunların biraz kafamı karıştırdığımı da itiraf edeyim. Bahane üretmiyorum açıkçası (suçlanamaz olsam da). Bu özelliklerim gerçekten berbat ve değişmeli. İşte ben de değişmeleri için umut ediyorum.⁶⁶

O'Connor'ın kısmen karikatürize ederek ortaya koymaya çalıştığı husus, Tanrı'nın tek fail olduğunu ve eylemlerimiz açısından suçlanabilir olmadığımızı düşündüğümüzde, gerçek anlamda pişmanlığın ve tövbenin oldukça zor olacağıdır.

Belki de insan, yalnızca kendi hatalarına odaklanarak, bunların Tanrı tarafından bir zorunlulukla gerçekleştiğini göz önünde bulundurmaksızın tövbe etmeli veya pişman olmalıdır. Fakat böyle bir öneri, Pereboom'un hayatın anlamına ilişkin diğer tavsiyelerini akla getirmektedir. Onun, her şeyin bir zorunlulukla gerçekleştiğinin farkında olarak eylemde bulunmanın ve bunu bilerek sabretmenin kolaylığına ilişkin tavsiyeleri, gündelik yaşamımızda zorunluluğu göz ardı etmemiz şeklindeki bir öneriyle çelişecektir. Belirlenimciliği bazı durumlarda hatırlayıp bazı durumlarda bir kenara mı bırakmalıyız? Pereboom'un tutarlı bir yorumu, her durumda belirlenimin ve Tanrısal düzenin farkında olarak gelişimimizi sürdürmemiz gerektiğidir. Ancak bu yorum, tutarlı bir pişmanlık ve tövbe anlayışıyla çelişkili gözükmektedir.

Diğer taraftan Hıristiyanlığa özgü bir hususun, bu tür bir anlayışa özellikle izin vermediğini ifade edebiliriz. Bilindiği üzere Hıristiyanlığa göre Tanrı, kullarını fazlasıyla önemsedığı için onlar adına acı çekmiş ve insan formunda dünyaya gelerek kendini feda etmiştir. Böyle bir enkarnasyon anlayışıyla, Spinoza'nın hiçbir şeyden etkilenmeyen ve hiçbir şeyi arzu etmeyen Tanrı düşüncesini birleştirme çabası ilk elde oldukça ilginç gözükmektedir.

İtiraz edilebilecek diğer bir husus da evrendeki acıların ve -ahlaki olmayan (!)- kötülüklerin, Tanrı'ya atfedilememesi meselesidir. Pereboom'un, ahlaki kötülükleri tümüyle reddetmek suretiyle, Tanrı'yı kötülüklerin faili olmaktan kurtarma çabasının ne kadar başarılı olduğu sorgulanabilir. Ahlaki olmasa bile evrende kötülükler vardır ve bunlar ilahî

⁶⁶ O'Connor, "Against Theological Determinism," s.138.

iradeyle belirlenmiştir. Bu konuda bilinemezciliğe başvurmanın tatmin edici bir cevap olmadığı söylenebilir.

Tüm bu olası ve haklı olabilecek itirazlara rağmen yine de bu çalışmayı daha ihtiyatlı bir şekilde bitirebiliriz. Genellikle sağduyumuz ve/veya sezgilerimiz bizleri, özgür olduğumuzu ve sorumluluğumuzun da bu özgürlüğe bağlı olduğunu kabul etmeye zorlar. Ancak bu libertaryen sezgilerimizin yanlışlanma ihtimali her zaman mevcuttur. Belki de evrende belirsizliğe yer olmadığı ve her şeyin belirlenmiş bir düzen içerisinde (tabiat kanunlarıyla) yönetildiği bilimsel olarak açığa çıkacaktır. Belirlenimciliğin tartışmasız bir biçimde ispatlandığı böyle bir olası durum, kadim mistik geleneğin nihayetinde haklı çıkması olarak yorumlanabilecektir. Hatta bu belirlenimcilik daha da genişletilerek, insan eylemlerinin de aslında özgürce gerçekleşmediği şeklinde de yorumlanabilme ihtimaline açıktır. Bunun olması durumunda, teistik inançları, belirlenimciliği de içine alacak şekilde yeniden yorumlamak zaruri bir hal alabilir.

Bu sonuçlardan her biri ihtimal dahilinde olsa da insani bakış açımızın bize dikte ettiği konumumuzdan, bunların doğruluğunun nasıl tartışmasız bir biçimde açığa çıkabileceğini öngörmek, en azından şimdilik, oldukça zordur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Adams, Robert Merrihew. "Faith and Religious Knowledge," Jacqueline Marina (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (New York: Cambridge University Press, 2005) içinde, ss.35-52.

Almeida, Michael J. "Compatibilism and the Free Will Defense," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, ss.56-70.

Dennett, Daniel. "Daniel Dennett: Stop Telling People They don't have Free Will." 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=vBrSdlOhIx4> (15. 12. 2018).

Feldman, Fred ve Brad Skow. "Desert," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/desert/> (17.12.2020).

- Florio, Ciro de ve Aldo Frigerio. *Divine Omniscience and Human Free Will: A Logical and Metaphysical Analysis*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Gockel, Matthias. *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Haji, Ishtiyaque. "On the Viability of Semi-compatibilism," *Ideas Y Valores* 58:141 (2009), ss.125-140.
- Hood, Bruce. *Benlik Yanılsaması; Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*. Çev. Eyüphan Özdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Lewis, David K. "Divine Evil," Louise M. Antony (ed.), *Philosophers without God: Meditations on Atheism and the Secular Life* (New York: Oxford University Press, 2007) içinde, ss.231-242
- McCann, Hugh J. "Introduction," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, ss.xi-xvii.
- McCann, Hugh J. ve Daniel M Johnson. "Divine Providence," Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/> (19.09.2020).
- McKenna, Michael ve Derk Pereboom. *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.
- Nadler, Steven. "Baruch Spinoza." Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/spinoza/> (12.07.2020).
- O'Connor, Timothy. "Against Theological Determinism," Kevin Timpe ve Daniel Speak (ed.), *Free Will & Theism: Connections, Contingencies, and Concerns* (New York: Oxford University Press, 2016) içinde, ss.132-141.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Pereboom, Derk. "A Defense without Freedom," Justin P. McBrayer ve Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2013) içinde, ss.411-425.
- Pereboom, Derk. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Pereboom, Derk. "Free Will, Evil, and Divine Providence," Andrew Dole ve Andrew Chignell (ed.), *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2005) içinde, ss.77-98.
- Pereboom, Derk. "Free Will is Impossible. Interview with Derk Pereboom." <https://www.youtube.com/watch?v=f5Ublv0fneY> (22.08.2020).
- Pereboom, Derk. "Hard Incompatibilism," John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas (ed.), *Four Views on Free Will* (Malden: Blackwell Publishing, 2007) içinde, ss.85-126.
- Pereboom, Derk. *Living Without Free Will*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Pereboom, Derk. "Theological Determinism and Divine Providence," Ken Perszyk (ed.), *Molinism: The Contemporary Debate* (New York: Oxford University Press, 2012) içinde, ss.262-279.

- Pereboom, Derk. "Theological Determinism and the Relationship with God," Hugh J. McCann (ed.), *Free Will and Classical Theism* (New York: Oxford University Press, 2017) içinde, ss.201-221.
- Plantinga, Alvin. "Self-Profile," James E. Tomberlin ve Peter Van Inwagen (ed.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht & Boston: D. Reidel Publishing Company, 1985) içinde, ss.3-97.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Londra & New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Spinoza, Benedictus, "Spinoza to Blyenbergh (Letter XXXII)." İng. çev. R. H. M. Elwes, <https://www.sacred-texts.com/phi/spinoza/corr/corr31.htm> (23.04.2021).
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Vicens, Leigh. "Theological Determinism," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/theo-det/> (03.02.2021).
- Vohs, Kathleen D. ve Jonathan W. Schooler. "The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating," *Psychological Science* 19:1 (2008), ss.49-54.
- "Curriculum Vitae, Derk Pereboom."
<https://cornell.academia.edu/DerkPereboom/CurriculumVitae> (10.08.2020).
- "Matta." <https://christiananswers.net/turkish/bible-tr/tr-mat23.html> (29.05.2019).



الفروق الدلالية بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية: دراسة تطبيقية في القرآن الكريم

MUHAMMED RIZK SHOEIR
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mrsheer2000@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5545-0012>

ملخص

إنَّ هناك فروقاً مهمّةً بين التّعبيرين: التّعبير بالجملة الاسميّة، والتّعبير بالجملة الفعلية، فالكثيرون من اللّغويين لا يذكرون هنا إلا الجانب الشّكلي للكلمة المتقدّمة دون الإشارة إلى ما وراء هذا الشّكل من جوانب دلالية؛ وهذه الفروق تعتمد على المسند إليه أسم هو أم فعل؟ فإذا كان المسند إليه اسماً فإنّ دلالته تختلف عن كونه فعلاً، والجملة تبنى عليه لأنّه أساسها، وبالتالي فإنّ دلالة الجملة كلّها تتغيّر؛ فالجملة الاسميّة إذا تكوّنت من اسمين مرفوعين دلّت على الدّوام والاستمرار بخلاف الجملة الفعلية؛ فالاسميّة تدلّ على الثّبوت وذلك إذا كانت اسميّة محضة- أي خالية من فعل- فإنّ كانت غير محضة- وهي التي يكون فيها الخبر جملة فعلية- فإنّها تفيد مع الثّبوت التّجدد، وقد تفيد الاستمرار التّجدي، أمّا الجملة الفعلية فإنّها بخلاف هذا؛ حيث تدلّ على التّغير والتّبدل في الأمر. الجملة الاسميّة أكثر لواحق؛ حيث إنّها قد تتركب من اسم وفعل، فكلّ ما يكون الفعل في جملتها من لواحق تحمله معه، وبجانب هذه اللّواحق للخبر في الجملة الاسميّة توجد لواحق أحياناً للاسم الأوّل المرفوع فيها، وبذلك يتّضح أنّ لواحق الجملة الاسميّة تتعدّد تعدّداً واسعاً، ممّا يجعلها أكثر اتّساعاً للمعاني. كما أنّ التّقدّم للاسم أو الفعل مرتبط بأهمية المتقدّم بالنّسبة للعناصر أو الأطراف المشاركة في الموقف اللّغوي؛ فدلالة هذا التّقدّم ترتد إلى محاولة المتكلم تلبية احتياجات الطّروف المؤثّرة في الموقف اللّغوي. وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث متّوجّح بإطار تطبيقي في آيات القرآن الكريم للاستدلال من خلال على بيان أهمّ الفروق الدلالية بين الجملتين- الاسميّة والفعلية- وذلك من خلال الاستعانة بأراء اللّغويين والمفسّرين لإيضاح الفكرة وتأكيدّها.

الكلمات المفتاحية: الجملة، الجملة الاسميّة، الجملة الفعلية، الموقف اللّغوي، الدلالة.

Öz

Arapçada İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi Arasındaki Semantik Farklar: Kur'an-ı Kerim Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma

Arapçada bir durumu veya eylemi isim ya da fiil cümlesiyle ifade etmek arasında önemli farklar vardır. Ne var ki çoğu dilci, cümleye başlarken isim ya da fiil kullanılmasının yol açtığı bu farklılıkları sadece şekilsel olarak ele almaktadır. Bu tercihin cümlelerin delaleti açısından ne anlam ifade ettiğine ise değinmemektedirler. Hâlbuki söz konusu farklılıklar *musned ileyh*in isim veya fiil olarak gelmesiyle doğrudan ilintilidir. Arapçada *musned ileyh*

cümle yapısının esas unsurudur. İsim ve fiil delâlet ettiği anlamlar farklılık arz ettiğinden, *musned ileyhin* isim veya fiil olmasına bağlı olarak cümlelerin anlamı da değişmektedir. İki *merfû'* isimden meydana gelen isim cümleleri, fiil cümlelerinin aksine süreklilik anlamı taşır. *Haberi* fiil cümlesi olarak gelen isim cümleleri ise sabitlik ve sürekliliğe ek olarak yenilenmeyi ifade eder. Fiil cümlesi ise isim cümlesinin aksine değişkenlik anlamı taşır. Zira fiiller isimlere kıyasla değişken olup süreklilik anlamı taşımazlar. Ayrıca isim cümlesi fiil cümlesine kıyasla daha fazla ek alır. Zira isim cümlesinin haberi hem isim hem de fiil olarak gelebilmektedir. İsim cümlesinin haberi fiil olarak geldiğinde fiile bağlı ekler de cümlede yer alır. İsim cümlesinin ilk ögesi olan *mubteda'* da bazı durumlarda ek alabilmektedir. Bütün bunlar isim cümlesindeki anlam zenginliğine delâlet eden göstergelerdendir. Cümleye isim veya fiille başlanması, ifadede yer alan öğelerin hangisine öncelik verildiğine delalet eder. Ayrıca bu tercih, konuşmacının ifade tarzına etki eden şartlara uygun tepki verme gayreti ile ilgilidir. Bu çalışmada isim ve fiil cümlesi arasındaki önemli semantik farkları ortaya koymak için Kur'an ayetleri özelinde uygulamalı bir tartışma yapılmıştır. Böylece dilbilimcilerin ve müfessirlerin konu hakkındaki görüşleri de değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cümle, İsim Cümlesi, Fiil Cümlesi, Dilsel Konum, Anlambilim.

Abstract

Semantic Differences Between the Noun Sentences and the Verbal Sentences: An Applied Study in the Holy Qur'an

There are important differences between the two expressions, namely, nominal sentences and verbal sentences. Many linguists mention only the formal differences between the two. The semantic differences between these two ways of expression are usually neglected. However, these differences are directly related to whether *musnad ilayh* is in the form of noun or verb, as the *musnad ilayh* is the main constituent in the sentence structure. The meaning of the sentences differs depending on whether the sentence in question begins with a noun or a verb. The noun sentences express the constancy in the meaning, as the nouns express stableness in the meaning compared to the verbs. Unlike verbal sentences, the nominal sentences consisted of two *Marfu'* names, indicate continuity and constancy. The noun sentences whose predicate is in the form of the verbal sentence, indicate renewal in addition to the stableness and constancy. In contrast to the nominal sentences, the verbal sentences express changeability and instability in meaning, as the verbs do not have stableness in meaning. Besides, nominal sentences might have prefixes and suffixes more than verbal sentences do, because the predicate of nominal sentences can be in the form of the verbal sentence too. When the predicate of a nominal sentence is in the form of a verbal sentence, all prefixes, and suffixes that are dependent on the verb take part in the sentence. And the *mubteda'*, the first component of the nominal sentence, might have prefixes and suffixes too. All these features point to the variety and abundance in the meaning of nominal sentences. Hence, to begin a sentence with either a name or a verb depends on which component of the sentence is wanted to be emphasized. This paper aims to bring into discussion the most significant differences between the nominal and verbal sentences by focusing on the Quranic verses. In doing so, the views of the linguists and mufassirun are also evaluated.

Keywords: Sentence, Nominal Sentence, Verbal Phrase, Linguistic Position, Semantics.

مقدّمة البحث

صور الكلام الذي تنطق به العربيّة لا يكاد يحيط بها الحصر، وإن كان الأمر كلّه يرجع إلى الجملتين الاسميّة والفعلية، فهما وحدة اللّغة العربيّة، وهما موضوع دراسة النّحو العربيّ، ومعهما ما يتعلّق بها، فالجملة قسمان لا ثالث لها، وهذا هو التّقسيم المنطقيّ لطبيعة اللّغة العربيّة من حيث النّشأة والتّكوين، أمّا التّقسيم الأكثر من اثنين فتقسيم تركيبيّ يرجع إلى النّاحية الشّكليّة، حيث اعتمد فيه النّحويون على ما تبدأ به الجملة من مفردات. وهناك فروق دلاليّة مهمّة بين التّعبيرين: التّعبير بالجملة الاسميّة، والتّعبير بالجملة الفعلية؛ حيث إنّ الكثيرين من اللّغويين يذكرون الجانب الشّكليّ للكلمة المتقدّمة مع الإشارة إلى ما وراء هذا الشّكل من جوانب دلاليّة^١ وهذه الفروق تعتمد على المسند إليه أسم هو أم فعل؟ فإذا كان المسند إليه اسمًا فإنّ دلالته تختلف عن كونه فعلاً، والجملة تبنى عليه لأنّه أساسها، وبالتالي فإنّ دلالة الجملة كلّها تتغير؛ حيث إنّ هناك فرقاً بارزاً وأساسياً، وهو دلالة الثّبوت والاستمراريّة للجملة الاسميّة؛ فالحكم الخالدة المستمرة تصاغ دائماً في الجمل الاسميّة، في مقابل دلالة التّجدّد والتّعير للجملة الفعلية. والاسم ما دلّ على معنى في نفسه، وهو ذات غير مرتبطة بالزّمن؛ لذا فإنّ له من القوّة ما ليس لغيره. والاسم هو المحور الأساسي في تكوين أركان الجملة؛ وعليه فلا بدّ من وجوده في كلّ جملة مفيدة؛ ولذلك كان من أنواعه الضّمير الذي يكون صالحاً للبروز والاستتار حتّى تستقيم فكرة الإسناد. أمّا الفعل فهو حدث مرتبط بزمن، ومن هنا انتهى النّحاة إلى نتيجتين؛ الأولى: أنّه لا بدّ لكلّ فعل من زمن يقع فيه. والأخرى: أنّه لا بدّ لكلّ زمان من صيغة فعلية تعبّر عنه. وللعمل دلالات معينة حيث إنّه يدلّ على الحدث بلفظه وعلى الزّمان بصيغته؛ أي كونه على شكل مخصوص؛ ولذلك تختلف الدّلالة على الزّمان باختلاف الصّيغ، ولا تختلف الدّلالة على الحدث باختلافهما.

خطّة البحث: يتكوّن البحث من مقدّمة، ومبحثين؛ كلٌّ مبحث يتضمّن عدّة مطالب. فالمبحث الأوّل يتكوّن من ثلاثة مطالب، أمّا المبحث الثّاني فيتكوّن من مطلبين، ثمّ خاتمة البحث، تليها قائمة المصادر والمراجع.

١. ماهيّة الجملة وتصنيفها الدلاليّ

١.١. الاسم والفعل، والنّمط التركيبي

أولاً معنى الاسم: الاسم ما دلّ على معنى في نفسه^٢، وهو ذات غير مرتبطة بالزّمن؛ لذا فإنّ له من القوّة ما ليس لغيره^٣. والاسم هو المحور الأساسي في تكوين أركان الجملة؛ وعليه فلا بدّ من وجوده في كلّ جملة مفيدة؛ ولذلك كان من أنواعه الضّمير الذي يكون صالحاً للبروز والاستتار حتّى تستقيم فكرة الإسناد؛ لأنّ الأسماء هي المحدث عنها- كما يقول سيبويه- وتصلح أيضاً أن تكون محدثاً بها، وأمّا الفعل فلا

١ يُنظر: فاضل صالح السامرائي، *الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها* (عمّان: الفكر ناشرون وموزعون، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م)، ص. ٢٣.

٢ مصطفى جمال البين، *البحث النّحوي عند الأصوليين*، (القاهرة: دار الهجرة للنشر والتّوزيع، ١٩٨٠م)، ص. ٦٣.

٣ سيبويه، *الكتاب*، تحقيق: محمّد عبد السّلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج. ٤، ص. ٢٢٩.

يكون إلا محدثاً به،^٤ "والجملة الاسميّة هي التي يكون صدرها اسماً"^٥.

أمّا المركّب الاسميّ فهو: مجموعة وظائف نحوية ترتبط ببعضها من غير طريق التبعيّة لتتمم معنى واحداً يصلح أن يشغل وظيفة واحدة أو عنصرًا واحدًا في الجملة؛ بحيث إذا كانت وحدها لا تكون جملة مستقلة، "ويلاحظ أنّ عنصرى الإسناد كليهما قد يكونان مركّبين اسمين، وقد يحتوي كلّ منهما في داخل تركيبه على مركّب اسمي آخر، وبذلك يتعمّد بناء الجملة ويتشابه من غير أن تنضاف إلى عنصرى الإسناد عناصر أخرى غير إسناديّة"^٦.

ثانيًا معنى الفعل: الفعل حدث مرتبط بزمن، ومن هنا انتهى النُّحاة إلى نتيجتين^٧: الأولى: أنّه لا بدّ لكلِّ فعل من زمن يقع فيه. والأخرى: أنّه لا بدّ لكلِّ زمان من صيغة فعلية تعبر عنه؛ ولذلك فللفعل دلالات معينة حيث إنّه يدلُّ على الحدث بلفظه وعلى الزّمان بصيغته؛ أي كونه على شكل مخصوص؛ ولذلك تختلف الدلالة على الزّمان باختلاف الصّيغ، ولا تختلف الدلالة على الحدث باختلافهما^٨؛ ومن هنا تبرز أهمية نظرية النّظم، والتي اهتمت بهذه النظريّة الجرجانيّة؛ "فالنّظم توحي العلاقات الرّوحية بين معاني الكلمات، ومعاني الكلمات لا يراد بها المعاني الإفراديّة الموضوعية إزاء الكلمة فحسب، بل معنى الكلمة في وجودها البياني (الكلام) من رافدين، الأوّل: المعنى المعجمي الوضعي، والأخر: الوظيفة التّركيبية من حيث هي فاعل أو مفعول أو غير ذلك. قولنا: "زيدٌ منطلقٌ" مثلاً، المعنى النّحوي فيه هو العلاقة التي بين معنى "زيد" من حيث هو علم على شخص متعين معلوم للسّامع ومن حيث هو مراد الإخبار عنه من قبل المتكلّم بالانطلاق وإسناده إليه، وبين معنى "منطلق" من حيث هو اسم على حدث متعين معلوم للسّامع أيضًا مواضعة، ومن حيث هو مراد الإخبار به عن زيد ومسنّدًا إليه وتقديرًا لوقوعه منه.

تتنوّع هذه العلاقات الرّوحية بين معنى "زيد"، ومعنى "منطلق" تنوعًا لا يكاد يحصر، ولكنّه تنوّع على أصول وقوانين كليّة لا تخرج عنها أي وجه أو فرق تركيبية؛ ولذلك تجد عبد القاهر يذكر لهذه العلاقة بين "زيد" و"الانطلاق" ثمانية وجوه: "زيد منطلق"، و"زيد ينطلق"، و"ينطلق زيد"، و"منطلق زيد"، و"زيد المنطلق"، و"المنطلق زيد"، و"زيد هو المنطلق"، و"زيد هو منطلق". كلّ هذه الأنماط التّركيبية (الوجوه والفرق) منبثقة من أصل قائم فيها جميعًا هو إثبات وقوع فعل هو الانطلاق من شخص متعين هو زيد. ويبقى لكلِّ وجه ونمط تركيبية خصوصية في الدلالة على معنى زائد على ما هو قائم في جميع هذه الأنماط التّركيبية.

هذا المعنى الرّائد المتنوّع بتنوّع النمط التّركيبية هو مناط المفاضلة، أمّا المعنى الأوّل الذي هو إثبات وقوع

٤ السُّيوطي، *معجم البوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية*، شرح: محمّد بدر الدّين النّعماني، (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٣٢٧هـ)، ج. ٢، ص. ٣٣؛ ويُنظر: محمّد حماسة عبد اللّطيف، *بناء الجملة العربيّة*، (الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م)، ص. ٣٠.
٥ ابن هشام، *مغني اللّبيب*، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ت)، ج. ٢، ص. ٤٣٣.
٦ عبد اللّطيف، *بناء الجملة العربيّة*، ص. ٤٨-٤٩-٥٠.
٧ علي أبو المكارم، *إعراب الأفعال*، (القاهرة: دار غريب، ١٩٩٢م)، ص. ١٧.
٨ السُّيوطي، *الافتراح في علم أصول النّحو*، تحقيق: عبد الحكيم عطية - علاء الدّين عطية، (دمشق: دار البيروت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص. ٣٨-٣٩.

فعل، هو الانطلاق، من شخص متعين، هو زيد، فذلك لا تفاضل فيه بين أحد لأنّه ثمرة نمط تركيبى موروث. والمتكلم يضع كلامه في صورة من هذه الصُّور الثمانية على وفق الأصل التركيبي المجرد الموروث "إسناد المسند إلى المسند إليه في سياق الإثبات"^٩؛ ولفهم الجملة فهماً صحيحاً يلزمنا أن نعرف الفرق الدقيق بين دلالة صيغة الفعل على معنى، ودلالة صيغة الاسم على نفس المعنى؛ أي بين أن تعبر عن الانطلاق بقولك: منطلق، وبين أن تعبر عنه بقولك: ينطلق وقد قالوا: إنك إذا قلت: منطلق فقد أفدت انطلافاً ثابتاً، وإذا قلت: ينطلق فقد أفدت انطلافاً يتجدد، فصيغة الاسم تدلُّ على الثبوت من غير إفادة التجدد، وصيغة الفعل تدلُّ على الحدوث والتجدد، فقولك: زيد منطلق كقولك: زيد طويل من حيث دلالته على أنه طويل من غير أن يشعر بتجدد الطول وحدوثه، وقولك: زيد ينطلق كقولك: زيد يطول من حيث دلالته على حدوث الانطلاق وتجده، وهذا إنما يصحُّ إذا كان زيد غلاماً لم يستقرّ طوله. ويظهر هذا واضحاً في قولك: هذا الشيء أبيض، وقولك: هذا الشيء يبيض، فقولك: أبيض يفيد أن صفة البياض ثابتة لا تحدث فيه، ولا تتجدد كاللبن مثلاً، وقولك: يبيض يفيد أنه يتحوّل إلى البياض شيئاً فشيئاً فبباضه يحدث ويتجدد. وإذا تقرّر هذا ظهر أنه لا يصحُّ وضع أحدهما موضع الآخر، فلكلّ منهما سياق يقتضيه، وصورة من المعنى لا يدلُّ عليها غيره.

٢٠١. الأصناف الدلالية للجملة

إن الجملة لا تصاغ وفقاً للأصناف التحوّية، بل من أصناف دلالية كالمسند والمسند إليه— أو الموضوع والمحمول— كما في القضايا المنطقية^{١٠}، ومن الظاهر أن المسند قد يكون عين المسند إليه أو خاصّة من خواصه أو شيئاً يشبهه، أو سبباً له^{١١}، وقد ألمح النحاة إلى لون من هذه العلاقة الدلالية بين المسند إليه والمسند؛ فقد قال سيبويه: "اعلم أن المبتدأ لا بد له من أن يكون المبني عليه شيئاً هو هو، أو يكون في مكان وزمان"^{١٢}، وقال المبرد: "اعلم أن خبر المبتدأ لا يكون إلا شيئاً هو الابتداء في المعنى أو يكون الخبر غير الأوّل فيكون له فيه ذكر، فإن لم يكن على أحد هذين الوجهين فهو محال"^{١٣}.

"ويتصلّ بهذه العلاقة الدلالية أن ثمة إسناداً على جهة الحقيقة وإسناداً على جهة المجاز^{١٤}؛ ويتحقّق الإسناد الحقيقي حين يكون المسند إليه هو المسند أو بسبب منه، ويتحقّق الإسناد المجازي حين يختلف

٩ محمود توفيق محمّد سعد، "نظرية النظم وقراءة الشّعر عند عبد القاهر الجرجاني،" موقع اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٥هـ، على موقع: <https://www.ketabpedia.com>، ص. ٥٤.

١٠ أفرام نعوم تشومسكي، *جوانب من نظرية النّحو*، ترجمة: مرتضى جواد باقر، (العراق: وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة)، ص. ١٨.

١١ محمود نحلة، *نظام الجملة في شعر المعلّقات*، (الرياض، دار الرياض للنشر والتّوزيع، ١٩٨٥م)، ص. ١٠٧، ١٠٨.

١٢ سيبويه، *الكتاب*، ج. ٢، ص. ١٢٧؛ وينظر: محمّد الدّسوقي الرّغبي، مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه، رسالة دكتوراه في كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨١م، ص. ٩.

١٣ أبو العباس المبرّد، *المقتضب*، تحقيق: محمّد عبد الخالق عزيمة. (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، ج. ٤، ص. ٢٨؛ وينظر: ابن السّراج، *الأصول في النّحو*، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (دمشق: مؤسسة الرّسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص. ٥٠.

١٤ بدوي أحمد طبانة، *معجم البلاغة العربيّة*، (البيبا: منشورات جامعة قارون، كلية التّربّية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج. ٢، ص. ٥٦١.

المسند إليه عن المسند في ملمح من الملامح المميزة، كأن يدلُّ أحدهما على عاقل أو حيٍّ، والآخر على غير عاقل أو جامد، أو إذا اتَّحدا من هذه النَّاحية وأريد تشبيه أحدهما بالآخر في صفة من الصِّفَات^{١٥}.
أولاً معى المسند فعلاً: يؤتى بالمسند فعلاً لأغراض؛ أهمُّها:

١- إفادة تخصيصه بأحد الأزمنة الثلاثة مع الاختصار وإفادة التَّجَدُّد؛ كقوله تعالى^{١٦}: (فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ)؛ فقد أفاد المسند الفعل الماضي (كتب) حصول الكتابة في الزَّمان الماضي دون حاجة إلى ذكر ما يدلُّ على الزَّمان كقولنا (أمس) أو نحوه؛ ومن هنا جاء الاختصار، كما أفاد الفعل التَّجَدُّد؛ لأنَّ الزَّمان جزء منه، والتَّجَدُّد لازم للزَّمان. وكذا أفاد المسند الفعل المضارع (يكسب) حصول الكسب منهم في الزَّمان الحاضر مع الاختصار والدِّلالة على حصول الكسب شيئاً فشيئاً. والتَّجَدُّد الَّذِي يفيدُه الفعل نوعان: تجدد زمني؛ ومعناه التَّقْضِي والحصول شيئاً فشيئاً على وجه الاستمرار، وتجددٍ حدثي؛ ومعناه الحصول بعد العدم دون مراعاة الاستمرار فيه.

٢- إفادة التَّجَدُّد الاستمراري بوجود القرينة وكون الفعل مضارعاً؛ كقوله تعالى^{١٧}: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُثِيِّ وَالْإِشْرَاقِ)؛ إذ المراد هنا حصول التَّسْبِيح من الجبال آنأ بعد آنٍ وحالاً بعد حال. وكقوله تعالى^{١٨}: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزِرُّكُمْ).

ثانياً معى المسند اسماً: يؤتى بالمسند اسماً لغرض أسامي هو إفادة الثُّبوت والدَّوام من غير دلالة فيه على زمن التَّجَدُّد والحدوث، ويلاحظ هنا أمران: الأمر الأوَّل: أنَّ إفادة الثُّبوت آتية من أصل وضع الاسم؛ ففي قولك: "زيدٌ مغادرٌ" لا يعني المسند "مغادرٌ" هنا أكثر من إثبات المغادرة فعلاً لزيد من غير مراعاة لمعنى التَّجَدُّد والحدوث ولا معنى الدَّوام والاستمرار. والأمر الآخر: أنَّ إفادة الدوام والاستمرار طارئة تستمد من قرائن تحفُّ بالمسند كأن يكون السِّبَاق سياق مدح؛ كما في قول النَّضْر بن جذبه، يفتخر بالكرم^{١٩}:

إِنَّا إِذَا اجْتَمَعَتْ يَوْمًا دَرَاهِمُنَا ظَلَّتْ إِلَى طَرِيقِ الْخِيَرَاتِ تَسْتَبِقُ
لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صِرْتَنَا لَكِنْ يَمَرُّ عَلَيْنَا وَهُوَ مُنْطَلِقُ

فقوله: "منطلق" - المسند الخبر- يفيد أنَّ الانطلاق ثابت للدَّرهَم دائماً لا ينقطع، وهذا موائم لسبب المدح؛ فالشَّاعر يذكر قومه بالسَّخَاء، وأنَّهم لا يبقون من المال بقية، فصرتهم لا تألف الدَّرْهَم، وقوله: وهو منطلق جاء بصيغة الاسم؛ لأنَّه يريد أن يثبت للدَّرهَم صفة الانطلاق من غير إشعار بتجدد، وحدوث حتَّى يُوَكِّد أنَّ الدَّرْهَم لا يتوقَّف توقُّفاً ما عند الصُّرَّة ينقطع به انطلاقه ليتجدد بعد ذلك، وإنَّما هو منطلق انطلاقاً ثابتاً مستمراً، ولو قال: يمرُّ عليها وهو ينطلق، لكان المعنى أنَّ انطلاقه يتجدد، وهذا يعني أنَّهم

١٥ عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، ص. ٣٤.

١٦ ٢/البقرة: ٧٩.

١٧ ٣٨/٣٨ ص: ١٨.

١٨ ٣/فاطر: ٣.

١٩ الخطيب القرظي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق: غريد الشَّيخ، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م)، ج. ٢، ص. ٣٤٤.

بمسكونه زماناً ما كما قلنا. ٢٠ قال عبد القاهر معيلاً على هذا البيت: "هذا هو الحسن الأثيق بالمعنى، ولو قلته بالفعل: لكنْ يمرُّ عليها وهو ينطلق، لم يحسن". ٢١

٣.١. التَّعبير بالمسند الاسمي والتَّعبير بالمسند الفعلي

تحدَّثت عن أهمِّ الفروق بين التَّعبيرين: التَّعبير بالجملة الاسميَّة، والتَّعبير بالجملة الفعلية، حيث إنَّ الكثيرين من اللُّغويين لا يذكرون هنا إلا الجانب الشُّكلي للكلمة المتقدِّمة دون الإشارة إلى ما وراء هذا الشُّكل من جوانب دلاليَّة؛ وهذه الفروق تعتمد على المسند إليه أسم هو أم فعل؟^{٢٢}، فإذا كان المسند إليه اسماً فإنَّ دلالاته تختلف عن كونه فعلاً، والجملة تبني عليه لأنَّه أساسها^{٢٣}، وبالتالي فإنَّ دلالة الجملة كلَّها تتغيَّر؛ وعلى هذا فإنَّنا نبدأ بتعريف ركني الإسناد فهما، وهما الاسم في الجملة الاسميَّة، والفعل في الجملة الفعلية. وعندما تحدَّثت عن الفروق بين التَّعبيرين فإنَّ هناك فرقاً بارزاً وأساسياً، وهو دلالة الثُّبوت والاستمراريَّة للجملة الاسميَّة؛ فالحكم الخالدة المستمرة تصاغ دائماً في الجمل الاسميَّة، في مقابل دلالة التَّجدد والتَّعبير للجملة الفعلية^{٢٤}؛ لكنَّنا نود أن نشير إلى أهمِّ الفروق بين الجملتين؛ وهي:

أولاً التَّعبير بالجملة الاسميَّة:

١- الجملة الاسميَّة إذا تكوَّنت من اسمين مرفوعين دلَّت على الدَّوام والاستمرار بخلاف الجملة الفعلية؛ فالاسميَّة تدلُّ على الثُّبوت وذلك إذا كانت اسميَّة محضة- أي خالية من فعل- فإنَّ كانت غير محضة- وهي الَّتِي يكون فيها الخبر جملة فعلية- فإنَّها تفيد مع الثُّبوت التَّجدد، وقد تفيد الاستمرار التَّجددي^{٢٥}؛ فمثال الاسميَّة المحضة؛ قولنا: "زيدٌ مفكِّرٌ" حيث دلَّ ذلك على أنَّ صفة التَّفكير خاصة من خواصه تلازمه كلَّ أن، لازمته في الماضي وتلازمه في الحاضر والمستقبل، فهي صفة ثابتة، والجملة كلَّها تدلُّ على الثُّبوت والدَّوام.

أمَّا الاسميَّة غير المحضة؛ فقولنا: "زيدٌ يفكِّرٌ" فإنَّ هذه الجملة بطبيعتها تدلُّ على الثُّبوت بالإضافة إلى التَّجدد؛ لأنَّ خبرها فعل يفيد تجدد هذا الشَّيء وهو التَّفكير. أمَّا الجملة الفعلية فإنَّها بخلاف هذا؛ حيث تدلُّ على التَّغير والتَّبدل في الأمر، فإذا قلت: "فكَّر زيدٌ" كان معنى ذلك أنَّ تفكيره كان في الرِّمَن الماضي، أمَّا إذا عبَّرت بالفعل المضارع فقلت: "يفكِّر زيدٌ" كان تفكيره منصباً على الرِّمَن الحاضر دون الرِّمَن الماضي. وإذا قلت لشخص: "فكَّر" كان معنى ذلك أنَّك تطلب منه التَّفكير في المستقبل، وبذلك يختلف زمن الوصف أو الحدث الَّذِي تضيفه إلى شخص باختلاف الأفعال الَّتِي تصوره.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الكوفيين يعتبرون هذه الجملة فعلية؛ لأنَّ مدار الجملة الفعلية عندهم هي

٢٠ محمَّد أبو موسى، خصائص التُّراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت)، ص. ٢٩٦.

٢١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلَّق عليه: محمود محمَّد شاکر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٧٥هـ)، ص. ١٧٥.

٢٢ علي أبو المكارم، الجملة الفعلية، (القاهرة: دار الثقافة العربيَّة، د. ت)، ص. ٣٨.

٢٣ عبده الرَّاجعي، دروس في المذاهب النُّحويَّة، (القاهرة: دار النُّهضة العربيَّة، ١٩٨٠م)، ص. ٣٢.

٢٤ شوقي ضيف، تجديد النُّحو، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص. ٢٥٣.

٢٥ عباس حسن، النُّحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ج. ٢، ص. ١٤٥.

المشتملة على فعل وإن تصدّر باسم، بخلاف البصريين.

٢- إنَّ التَّقَدَّمَ للاسم أو الفعل مرتبط بأهمية المتقدّم بالنسبة للعناصر أو الأطراف المشاركة في الموقف اللُّغوي؛ فدلالة هذا التَّقَدَّمَ ترتد إلى محاولة المتكلم تلبية احتياجات الطُّروف المؤثِّرة في الموقف اللُّغوي^{٢٦}؛ فمثلاً عندما نقول: "زيدٌ سافرٌ" و "سافرَ زيدٌ"؛ ففي الأولى- الاسميّة- فقد أردت أن تلفت انتباه السامع إلى زيد نفسه أولاً، وأنته سافر ثانياً، وكأنَّ السَّفَر كان بعيد الوقوع منه لسبب من الأسباب، أو كان غير مضمون فتريد أن تقول إنّه حدث فعلاً؛ ولذلك تقدّم الاسم المرفوع على الفعل وتجعله مبتدأ للكلام وأساسه الّذي يبني عليه. أمّا إذا قلت: "سافرَ زيدٌ" فإنك لم ترد أكثر من أن تذكر سفره.^{٢٧}

٣- الجملة الاسميّة أكثر لواحق؛ حيث إنَّها قد تتركّب من اسم وفعل، فكلُّ ما يكون الفعل في جملتها من لواحق تحمله معه، وبجانب هذه اللّواحق للخبر في الجملة الاسميّة توجد لواحق أحياناً للاسم الأوّل المرفوع فيها، وبذلك يتّضح أنّ لواحق الجملة الاسميّة تتعدد تعدداً واسعاً^{٢٨}، ممّا يجعلها أكثر اتِّساعاً لحمل الكثير من المعاني.

٤- الاسم أصل والفعل والحرف فرعان؛ لأنّ الكلام المفيد لا يخلو من الاسم أصلاً، ويوجد كلام مفيد كثير لا يكون فيه فعل ولا حرف، فدلّ ذلك على أصالة الاسم في الكلام وفرعيّة الفعل والحرف فيه.^{٢٩}

٥- التّعبير بالجملة الاسميّة أكثر من التّعبير بالجملة الفعلية؛ حيث إنّ الفعل أثقل من الاسم، وذلك لوجهين^{٣٠}؛ الوجه الأوّل: أنّه لكثرة مقتضياته يصير بمنزلة المركّب والاسم بمنزلة المفرد. والوجه الآخر: أنّ الاسم أكثر من الفعل؛ بدليل أنّ تركيب الاسم يكون مع الفعل ومن غير الفعل، والكثرة مظنة الخفة، كما في المعرفة والنكرة.

ثانياً التّعبير بالجملة الفعلية:

قال يحيى بن حمزة: "اعلم أنّ الإخبار في قولنا: قام زيد، وقولك: زيد قام، أنّ قولنا: زيد قام، فيه نوع اهتمام وإيضاح للجملة الاسميّة، وهكذا قولنا: زيد قائم؛ مثل قولنا: إنّ زيداً قائم، خلا أنّ الثّاني مختصٌّ بمزيد قوّة وتأکید لم يكن في الأوّل، ولو جئت باللام في خبر إنّ، لكان أعظم تأكيداً:

فقولنا: زيد منطلق، إخبار لمن جهل انطلاقه.

وقولنا: منطلق زيد، إخبار لمن يعرف زيداً، وينكر انطلاقه، فتقديمه اهتمام بالتّعريف بانطلاقه.

وقولنا: إنّ زيداً منطلق، ردٌّ لمقالة من يقول: ما زيد منطلقاً.

وقولنا: إنّ زيداً لمنطلق، ردٌّ لقول من قال: ما زيد بمنطلق.

فأنت إذا جئت بالجملة الفعلية فقلت: قام زيدٌ، فليس فيه إلا الإخبار بمطلق القيام مقروناً بالرّمان

٢٦ أبو المكارم، الجملة الفعلية، ص. ٤٠.

٢٧ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. ١٨٦.

٢٨ ضيف، تجديد النحو، ص. ٢٥٤، ٢٥٥.

٢٩ السُّيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ج. ١، ص. ٦٣.

٣٠ أبو المكارم، الجملة الفعلية، ص. ٤٠.

الماضي من غير أن يكون هناك مبالغة وتوكيد؛ كقوله تعالى^{٣١}: (وَحُسْرَىٰ لَسَلِيمًا جُنُودًا)، وقوله تعالى^{٣٢}: (نَزَلَ الْكِتَابَ)؛ فالغرض الإخبار بهاتين الجملتين بالفعل الماضي من غير إشعار بمبالغة هناك، ولما أراد المبالغة في الجملة الأولى قال^{٣٣}: (فَهُمْ يُوزَعُونَ)، وقال في الثانية^{٣٤}: (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) فإتيانه بالجملتين الاسميتين من آخر الجملتين السابقتين المصدرتين بالفعلين دلالة على المبالغة والتأكيد في المقصود الذي سقناه من أجله، وهو التولي للصالحين والإيزاع^{٣٥}.

ونقف من خلال الفروق السابقة على أن هناك فرقاً أساسياً وهو الثبوت للاسمية، والتجدد للفعلية، أما الفروق الأخرى فتحوم حول هذا الفرق؛ ففي جملة: "الحقُّ ظاهرٌ" - وهي جملة اسمية - نجد حكماً على الحقِّ بالظهور، وهو حكم مطلق لا علاقة له بالزمان، بحيث يمكن أن يرقى إلى أن يكون أمراً له صفة الثبوت والدوام والاستمرار^{٣٦}. أما في الجملتين: "ظهرَ الحقُّ" أو "يظهرُ الحقُّ"، فإنَّ كلَّ ما يمكن أن يستفاد من لفظهما هو الدلالة على ظهور الحقِّ خلال فترة زمنية محددة لا تتجاوزها الدلالة إلى غيرها^{٣٧}؛ ومن هنا كان التعبير بالجملة الاسمية تعبيراً يعبر عن الثبوت والجمود والملازمة والاستمرار في مقابل الجملة الفعلية التي تتسم بالتجدد والدلالة على التغير والتقلب تبعاً للزمن الذي حدث فيه الفعل.

٢. تطبيقات من القرآن الكريم

٢.١. دلالة التعبير بالاسم في القرآن الكريم

الفرق بين خلق وخالق أن الفعل يدلُّ على التجدد، بينما الاسم يدلُّ على الثبوت والدوام، فلكلِّ واحدٍ منهما معنى^{٣٨}. فهناك اختلاف دلالي بين الخطاب بالاسم والفعل، فالفعل يدلُّ على التجدد والحدوث، والاسم على الاستقرار والثبوت، ولا يحسن وضع أحدهما موضع الآخر؛ فمنه قوله تعالى^{٣٩}: (وَكَلَّمْنَاهُمْ بِبَسْطِ ذُرَائِهِ بِالْوَصِيدِ)، ولو قيل: يبسط، لم يؤد الغرض، لأنه لم يؤذن بمزاولة الكلب البسط، وأنه يتجدد له شيء بعد شيء، فبإسقاط أشعر بثبوت الصيغة^{٤٠}:

• ومنه قوله تعالى^{٤١}: (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالِ سَلَامًا فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ خَنِينٍ)؛ يقول تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا) وهم الملائكة (إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى) قيل تبشره بإسحاق

٣١ ٢٧/النمل: ١٧.

٣٢ ٧/الأعراف: ١٩٦.

٣٣ ٧/الأعراف: ١٧.

٣٤ ٧/الأعراف: ١٩٦.

٣٥ يحيى ابن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ)، ج. ٢، ص. ١٨.

٣٦ أبو المكارم، الجملة الفعلية، ٤٠.

٣٧ أبو المكارم، الجملة الفعلية، ٤٠.

٣٨ عبد الكريم بن عبد الله الخضير، التعليق على تفسير القرطبي لمحمد بن أحمد القرطبي، موقع الشيخ عبد الكريم الخضير، ج. ١٢، ص. ٩.

٣٩ ١٨/الكهف: ١٨.

٤٠ إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ)، ج. ٣، ص. ١٨٠.

٤١ ١١/هود: ٦٩.

وقيل بهلاك قوم لوط ويشهد للأول قوله تعالى: ^{٤٢} (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ)، (قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ)؛ أي عليكم؛ قال علماء البيان: هذا أحسن ممّا حيوه به لأنّ الرّفْع يدلُّ على الثبوت والدوام: ^{٤٣} فقرأه الرّفْع أمكن وأبلغ من قراءة النّصب، لأنّ الرّفْع في باب المصادر التي أصلها التّيابة عن أفعالها يدلُّ على الثبوت والاستقرار بخلاف النّصب فإنّه يدلُّ على التّجدد والحدوث؛ ولذلك قال العلماء: إنّ جواب خليل الرّحمن- عليه السّلام- في قوله تعالى حكايةً عنه: (قَالَ سَلَامٌ) أحسن من قول الملائكة (قالوا سلامًا)، امتثالاً لقوله تعالى: ^{٤٤} (فَحَيُّوا بِأَحْسَنُ مِنْهَا). ^{٤٥}

• ومثله قوله تعالى: ^{٤٦} (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ)

يقول الحقُّ جلّ جلاله: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ)، استفتح بالاستفهام التّشويقي، تفخيماً لشأن الحديث، وتنبهياً على أنّه ليس ممّا علّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير طريق الوحي. والضّيف في الأصل: مصدر: كالزّور، والصّوع، يصدق بالواحد والجماعة. قيل: كانوا اثني عشر ملكاً، وقيل: تسعة عشرهم جبريل. وجعلهم ضيفاً لأنّهم في صورة الضّيف، حيث أضافهم إبراهيم، أو لأنّهم كانوا في حسبانته كذلك. وقوله المُكْرَمِينَ أي: عند الله، لأنّهم عباد مكرمون، أو عند إبراهيم، حيث خدمهم بنفسه، وأخدمهم امرأته، وعجل لهم القرى.

إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ: ظرف للحديث، أو لما في الضّيف من معنى الفعل، أو بالمكْرَمِينَ، إنّ فسّر بإكرام إبراهيم لهم، (فَقَالُوا سَلَامًا)؛ أي: نسلم عليك سلامًا، قال إبراهيم: (سَلَامٌ)؛ أي: عليكم سلام. عدل به إلى الرّفْع بالابتداء للقصد إلى الثبوت والدوام حتّى تكون تحيته- عليه السّلام- أحسن من تحيتهم، وهذا أيضاً من إكرامه. ^{٤٧}

يقول العلماء: إنّ سلام إبراهيم أبلغ من سلام الملائكة، لماذا؟ قالوا: لأنّ سلام الملائكة مصدر، والمصدر

٤٢ / ١١ هود: ٧٤.

٤٣ أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمّد حسين شمس الدّين، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ)، ج. ٤، ص. ٢٨٧؛ يُنظَرُ: أبو محمّد عبد الرحمن ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمّد الطّيب، (السّعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ)، ج. ١٢، ص. ٥٥٦.

وَيُنظَرُ: سعيد حوى، الأساس في التّفسير، (القاهرة: دار السّلام، ١٤٢٤هـ)، ج. ٥، ص. ٢٥٨٣.

٤٤ / ٤ النساء: ٨٦.

٤٥ أبو العباس، شهاب الدّين السّمين الحلبي، الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمّد الخراط، (دمشق: دار القلم)، ج. ١، ص. ٤٠. ويُنظَرُ: سراج الدّين عمر بن علي أبو حفص، اللّباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمّد معوض، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ج. ١، ص. ١٧٢.

٤٦ / ٥١ الدّاريات: ٢٥، ٢٤.

٤٧ أبو العباس أحمد بن محمّد بن المهدي ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: النّاشر: حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ) ج. ٥، ص. ٤٧٤.

يُنظَرُ: وهبة بن مصطفى الرّحيلي، التّفسير المنير في العقيدة والشّريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ)، ج. ١٢، ص. ١٠٧. ويُنظَرُ: وهبة بن مصطفى الرّحيلي التّفسير الوسيط، (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ)، ج. ٢، ص. ١٠٥٩.

ينوب مناب فعله، والجملة الفعلية لا تدلُّ على الدوام والثبوت كالجملـة الاسمية، فسلام إبراهيم- عليه السلام- جملة اسمية، سلام الملائكة جملة فعلية، والجملة الاسمية تدلُّ على الثبوت والدوام والاستمرار بخلاف الفعلية^{٤٨}؛ فالرفع أدلُّ على الثبوت والدوام من النصب^{٤٩}؛ فنصب (سلامًا) يدلُّ على التجدد، ورفع (سلامًا) يدلُّ على الثبوت.^{٥٠}

• ومنه قوله تعالى: ^{٥١} (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)؛ (سُبْحَانَ) اسم يدلُّ على الثبوت والدوام، فكأنَّ تنزيه الله موجود وثابت له سبحانه قبل أن يوجد المنزه، كما نقول في الخلق، فالله خالق ومُصَفِّ هذه الصفة قبل أن يخلق شيئًا.^{٥٢}

• ومنه قوله تعالى: ^{٥٣} (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يُعِدُّوْنَ)؛ عبَّر بالحمد لله ولم يقل: أحمد الله، لإفادة الثبوت والدوام، وليبين أنَّ ماهية الحمد وحقيقته ثابتة.^{٥٤}

• ومنه قوله تعالى: ^{٥٥} (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)؛ اختلف الناس فيمن خوطب بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ فقالت فرقة: الخطاب لمن آمن بموسى وعيسى من أهل الكتابين، أي: يا من قد آمن بنبي من الأنبياء، آمن بمحمد- عليه السلام- ورجَّح الطبري هذا القول، وقيل: الخطاب للمؤمنين على معنى: ليكن إيمانكم هكذا على الكمال والتوفية بالله تعالى وبمحمد عليه السلام وبالقرآن وسائر الكتب المنزلة، ومضمن هذا الأمر الثبوت والدوام، وقيل: الخطاب للمنافقين؛ أي: يا أَيُّهَا الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ بِالْإِسْلَامِ، ليكن إيمانكم حقيقة على هذه الصورة.^{٥٦}

٤٨ عبد الكريم بن عبد الله الخضير، التعلیق على تفسير الجلالين لمحمد بن أحمد جلال الدين المحلي، ولعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السبوي، موقع الشيخ عبد الكريم الخضير، ج. ١٠، ص. ١٧.

٤٩ محمد أحمد إسماعيل المقدّم، تفسير القرآن الكريم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net> [الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - ٢٠٤ درسا] ٨٥: ٢٠.

٥٠ محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ) ج. ٦، ص. ١٧٩.

٥١ الإسرائ: ١.

٥٢ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي: الخواطر، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم)، ج. ١٣، ص. ٨٣١.

٥٣ الأنعام: ١.

٥٤ الزُّحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ٣٠، ج. ٧، ص. ١٣١.

٥٥ ٤/ النساء: ١٣٦.

٥٦ أبو محمد عبد الحق ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ)، ج. ٢، ص. ١٢٤. يُنظَر: أبو زيد عبد الرحمن النُّعالي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض- عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ)، ج. ٢، ص. ٣١٦.

● ومنه قوله تعالى: ^{٥٧} (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ): قوله: (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ)؛ أي إِنَّمَا يَلِيْقُ افْتِرَاءُ الْكَذِبِ بِمَنْ لَا يُؤْمِنُ، لِأَنَّهُ يَتَرَقَّبُ عِقَابًا عَلَيْهِ. وَلَمَّا كَانَ فِي كَلَامِهِمْ إِنَّمَا وَهُوَ يَفْتَضِي الْحَضَرَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ، جَاءَ الرَّدُّ عَلَيْهِمْ بِإِنَّمَا أَيْضًا، وَجَاءَ بِلَفْظِ يَفْتَرِي الَّذِي يَفْتَضِي التَّجَدُّدَ، ثُمَّ عَلَّقَ الْحُكْمَ عَلَى الْوَصْفِ الْمُفْتَضِي لِلاِفْتِرَاءِ وَهُوَ: انْتِفَاءُ الْإِيمَانِ، وَخَتَمَ بِقَوْلِهِ: وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ. فَافْتَضَى التَّوَكِيدَ الْبَالِغَ وَالْحَضَرَ بِلَفْظِ الْإِشَارَةِ، وَالتَّأَكِيدَ بِلَفْظِ هُمْ، وَإِذْخَالَ (الْ) عَلَى (الْكَاذِبُونَ)، وَبِكَوْنِهِ اسْمٌ فَاعِلٌ يَفْتَضِي الثُّبُوتَ وَالِدَّوَامَ، فَجَاءَ يَفْتَرِي يَفْتَضِي التَّجَدُّدَ، وَجَاءَ الْكَاذِبُونَ يَفْتَضِي الثُّبُوتَ وَالِدَّوَامَ. وَقَالَ الرَّمَحْشَرِيُّ: وَأُولَئِكَ إِشَارَةٌ إِلَى فُرَيْسٍ هُمُ الْكَاذِبُونَ، هُمُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيهِمُ الْكَاذِبُونَ. أَوْ إِلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَي: وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْكَامِلُونَ فِي الْكَذِبِ، لِأَنَّ تَكْذِيبَ آيَاتِ اللَّهِ أَعْظَمُ الْكَذِبِ. أَوْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ عَادَتُهُمْ الْكَذِبُ لَا يُبَالُونَ بِهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، لَا يَحْجُبُهُمْ عَنْهُ مَرُوءَةٌ وَلَا دِينٌ.^{٥٨}

● ومنه قوله تعالى: ^{٥٩} (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ): (ما) في قوله (بِمَا كَانُوا) مصدرية أي بكَذِبِهِمْ، وكان مقحمة لتفديد الثبوت والدوام؛ أي بسبب أن هذا شأنهم وهجيراهم.^{٦٠}

● ومنه قوله تعالى: ^{٦١} (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ): لما بين ما عليهم فيما ارتكبوه من المضار أتبعه ما في الإعراض عنه من المنافع فقال: (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا)؛ أي بما دعا إليه من هذا القرآن، ومن اعتقاد أن الفاعل في كل شيء إنما هو الله لا السحر (وَاتَّقَوْا) ما يقدر في الإيمان من الوقوف مع ما كان حقاً فنسخ من النوراة فصار باطلاً، ومن الإقدام على ما لم يكن حقاً أصلاً من السحر لأنثبوا خيراً ممَّا تركوا، لأنَّ من ترك شيئاً عوضه الله خيراً منه؛ هكذا الجواب ولكنَّه عبَّر عنه بما يقتضي الثبوت والدوام والشرف إلى غير ذلك ممَّا يقصر عنه الأذهان من بلاغات القرآن فقال: (لَمَثُوبَةٌ) صيغة مفعلة من الثواب وهو الجزاء بالخير، وفي الصيغة إشعار بعلو وثبات - قاله الحرالي - وشرفها بقوله: (مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) الذي له جميع صفات الكمال، وزادها شرفاً بقوله: (خَيْرٌ)، مع حذف المفضل عليه.^{٦٢}

● قوله تعالى: ^{٦٣} (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشًا وَوَسَّوْهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)، وقد أيد أيضاً بنصب (غشاوة)، وقيل إنَّ التحقيق أن تجعل اسمية معطوفة على الفعلية، وعدل عن

١٦٥٧/النحل: ١٠٥.

٥٨ محمَّد بن يوسف أبو حيَّان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمَّد جميل، ج. ٦، ص. ٥٩٧، ٥٩٨.

١٠/البقرة: ١٠.

٦٠ نظام الدِّين الحسن النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ)، ج. ١، ص. ١٦٥.

١٠٣/البقرة: ١٠٣.

٦٢ إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ج. ٢، ص. ٨٢، ٨٣، وتُنظَر: عبد القادر بن أحمد بدران، جواهر الأفكار ومعادن الأسرار المستخرجة من كلام العزيز الجبار، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٠ هـ-١٩٩١ م)، ج. ١، ص. ٢٨٨.

٧/البقرة: ٦٣.

فعلآتها للـلآلة على الثبوت، واللآوام اللآى اقتضاه المقام لآن سبب الإآمان على ما تقرّر حدوث العالم وتغيره، وهو لا يدرك إلا بحاسة البصر وكون الجملةآن دعائآتآن لآس بشآء هذا، والظآهر أن إن لم نقل بأن هذه الجملة وما عطف عليها حالآة ثابتة على كلّ حال وعليه لا إشكال، فوجه العدول عن الفعلآة إلى الاسمآة، وترك التّناسب المطلوب أنه قصد فآه إلى أن غشاوة البصر ثابتة جبلىة فآهم، كما قال تعالى: ^{٦٤} (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ)؛ فمن لا لب له لا ينظر نظر استبصار فآ الأنفس، والآفاق بخلاف عدم التّصديق وعدم الإصغاء للندر فآأنه متجدّد فآهم قفدآمآ وحفدآمآ، فدلّ التّنظم على أنّهم، كما لم آمتثلوا وأمر الرّسول لم آجرؤا على مقتض العقول لآبث طآنتهم والطّبع على طوبآتهم، وهذا هو السّرّ فآ التّعآبر بالآغشاوة الخلقآة فآ العآن، وهذا من بدآع التّنزآل.^{٦٥}

وقرأ الجمهور (آغشاوة) بكسر الغآن ورفع التّاء، وكانآ هذه الجملة ابتدائآة؛ لآشمل الكلام الإسنادآن: إسناد الجملة الفعلآة، وإسناد الجملة الآبتدائآة. فآكون ذلك آكّد؛ لآن الفعلآة تدلّ على التّآجدّد والحدوث، والاسمآة تدلّ على الثبوت واللآوام، وكان تقديم الفعلآة أولى، للـلآلها على أن ذلك قد وقع وفرغ منه.^{٦٦}

- ومنه قوله تعالى: ^{٦٧} (إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ)؛ أسند إدخالهم الجنة إلى نفسه تشرفآ لهم، وقال فآ الكافرآن (النّارُ متؤى لهم)، وعبر عنهم بالاسم المقتضى الثبوت واللآوام واللزوم؛ وعبر عن إآمان المؤمنآن بالفعل، إشارة إلى الآكتفاء منهم بمطلق إآمانٍ ومطلق عمل.^{٦٨}
- ومنه قوله تعالى: ^{٦٩} (وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ)؛ هذه صفة آالآة، آاءت على اسم الفاعل؛ للـلآلة على الثبوت واللآوام أيضاً. والعفو: ترك عقوبة من آستحق العقوبة من الناس؛ لذنب آناه. وهو آكمل من كظم الغآظ. لأنّ الغآظ؛ مجرد ضبط للنفس، ولا يلزمه الإآساءة عن الإساءة. أمّا العفو؛ فآقتضى تناسآ الإساءة وآآبارها كأن لم تكن.^{٧٠}
- ومنه قوله تعالى: ^{٧١} (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ)؛ المعهود فآ مثل هذا المقام أن آآآى كلمة (وآل) وما آماثلها

٦٤ ٣/٦٤ آل عمران: ١٩٠.

٦٥ شهاب الرّآن آحمد بن محمّد الخفآآى، آاشآة الشّآب على تفسآر البآضآوى، المسآة: عآآة القاضآ وكفآآة الرّاضآ على تفسآر البآضآوى، (آبروت: دار صادر)، آ. ١، ص. ٢٩٤.

٦٦ محمّد الآمن بن عبد الله الأرمآى، تفسآر حدائق الزّوح والزّآحان فآ روابآ علوم القرآن، إشراف ومراجعة: هاشم محمّد على، (آبروت: دار طوق النّآآة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) آ. ١، ص. ١٤٩.

٦٧ ٢٢٦٧/آآ: ٢٣.

٦٨ أبو العباس التّونسى البسىلى، نكت وتنبآآت فآ تفسآر القرآن المآآد (مآآ اختصره من تآبآه الكبرآ عن شآخه الإمام آبن عرفة وزاد عليه، وبذآله: تكلمة التّكت لابن غازآ العثمآنى المكناسى)، تقديم وآحقآق: محمّد الطّبرانى، (الدار البآضاء: منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامآة، مطبعة النّآآح الففءة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، آ. ٣، ص. ٥٢٨، ٥٢٩.

٦٩ ٣/٦٩ آل عمران: ١٣٤.

٧٠ مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامآة بالآزهر، التّفسآر الوسىط للقرآن الكرمآى، (القاهرة: الهيئة العامّة لشئون المطابع الأمآرىة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) - (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، آ. ٢، ص. ٦٥٨.

٧١ ٨٣٧١/المطّفقآن: ١.

منصوبة على أنّها مصدر سادٌ مسدٌ فعله؛ أي: نائب عنه يقصد به الدعاء، كأن يقال مثلاً: ويلاً لهم؛ أي هلاكاً لهم، ولكنّه عدل به إلى الرّفْع على الابتداء "ويلٌ" للدلالة على أنّ الهلاك والثُّبُور ثابت لهم ودائم عليهم لا يزايهم ولا يتجاوزهم؛ لأنّ الجملة الاسميّة - كما هو معروف- تدلُّ على الثُّبُوت والدِّوام.^{٧٢}

• ومنه قوله تعالى: ^{٧٣} (ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ): قال أصحاب المعاني: (تَبَارَكَ اللَّهُ): أي: ثبت ما به استحقّ التّعظيم فيما لم يزل ولا يزال، وهي تدلُّ على الثُّبُوت والدِّوام، ومثل هذا في سورة الأنعام عند قوله: ^{٧٤} (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ).^{٧٥}

• ومنه قوله تعالى: ^{٧٦} (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ): (مشركون) جاء التّعبير بالاسم وليس بالفعل؛ لأنّ الاسم يدلُّ على الثُّبُوت والدِّوام.^{٧٧}

• ومنه قوله تعالى: ^{٧٨} (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلِمْتُمْ عَذَابَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ): (شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا) لم يأت النَّصُّ "وصدره" منشرح بالكفر" كما في قوله تعالى: (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)؛ لأنّ (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) جملة اسميّة تدلُّ على الثُّبُوت والدِّوام، فهذا القلب دائم الاطمئنان بالإيمان؛ لأنّ من لا يكون قلبه مطمئناً بالإيمان وقت السّعة والراحة فلن يطمئن بالإيمان وقت الإكراه، فهو قلب مطمئن بالإيمان قبل الإكراه وعنده وبعده.

بينما جملة (شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا) هي جملة فعليّة لا تدلُّ على الثُّبَات والدِّوام؛ لأنّ القلب الكافر ليس قلباً منشرحاً، بل انشرح وقتياً لأمر عارض وسرعان ما يضيق هذا الصّدر، وتأمّل معي قوله تعالى: ^{٧٩} (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۗ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ۗ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ).^{٨٠}

٧٢ مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج. ١٠، ص. ١٧٢٧.

٧٣ ٧٣/المؤمنون: ١٤.

٧٤ ٦٧٤/الأنعام: ٩٢.

٧٥ أبو الحسن علي النيسابوري الواحدي، التفسير البسيط. المحقق: أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمّد بن سعود، ثمّ قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، (النّاشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ١٤٣٠هـ) ج. ٩، ص. ١٧٧.

٧٦ ٦٧٦/الأنعام: ١٢١.

٧٧ سامي وديع شحادة القدومي، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، (عمّان: دار الوضّاح)، ج. ١، ص. ٢٠١.

٧٨ ١٠٦/النحل: ١٠٦.

٧٩ ٦٧٩/الأنعام: ١٢٥.

٨٠ القدومي، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، ج. ١، ص. ٢١٣.

• ومنه قوله تعالى: ^{٨١} (أَقَامَ مَنْ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ * وَأَوْمَانَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ)؛ قوله: (وَهُمْ يُلْعَبُونَ) حال، وهذا يقوي أَنَّ (بَيَاتًا) ظرف لا حال، لنتطابق الجملة، فيصير في كل منهما وقت وحال، وأتى بالحال الأولى متضمنة لاسم فاعل لأنه يدل على ثبات واستقرار وهو مناسب للنوم، وبالثانية متضمنة لفعل؛ لأنه يدل على التجدد والحدوث وهو مناسب للعب والهزل. ^{٨٢}

٢.٢. دلالة التعبير بالفعل في القرآن الكريم

• منه قوله تعالى: ^{٨٣} (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ)؛ و(مِنْكُمْ) في محل نصب لأنه صفة ل(رَسُولًا)، وكذلك ما بعده من الجمل، ويحتمل أن تكون الجمل بعده حالاً لتخصص النكرة بوصفها بقوله: (مِنْكُمْ)، وأتى بهذه الصفات بصيغة المضارع لأنه يدل على التجدد والحدوث، وهو المقصود هنا بخلاف كونه منهم فإنه وصف ثابت له، وهنا قدّم التزكية على التعليم، وفي دعاء إبراهيم بالعكس، والفرق أَنَّ المراد بالتزكية هنا التطهير من الكفر وكذلك فسروه، وهناك المراد بها الشهادة بأنهم خيارٌ أذكياؤ وذلك متأخر عن تعلم الشرائع والعمل بها، وقوله: (وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) بعد قوله: (وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) من باب ذكر العام بعد الخاص وهو قليل بخلاف عكسه. ^{٨٤}

«منكم» في محل نصب؛ لأنه صفة ل «رسولاً»، وكذلك ما بعده من الجمل، ويحتمل أن تكون الجمل بعده حالاً لتخصص النكرة بوصفها بقوله: «منكم»، وأتى بهذه الصفات بصيغة المضارع؛ لأنه يدل على التجدد والحدوث، وهو المقصود هاهنا، بخلاف كون «منهم»، فإنه وصف ثابت له. ^{٨٥}

• ومنه قوله تعالى: ^{٨٦} (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ).

وقع الوصف في جانب المحبة بالجملة الفعلية لأن الفعل يدل على التجدد والحدوث، هو مناسب فإن محبتهم لله تعالى تجدد طاعته وعبادته كل وقت، ومحبة الله إياهم تجدد ثوابه وإنعامه عليهم كل وقت. ووقع الوصف في جانب التواضع للمؤمنين والغلظة على الكافرين بالاسم الدال على المبالغة دلالة على ثبوت ذلك واستقراره وأنه عزيز فهم، والاسم يدل على الثبوت والاستقرار، وقدّم الوصف بالمحبة منهم ولهم على وصفهم بأذلة وأعزة لأهمنا ناشئتان عن المحبتين، وقدّم وصفهم المتعلق بالمؤمنين على وصفهم المتعلق

٨١ /الأعراف: ٩٧-٩٨.

٨٢ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج. ٥، ص. ٣٩٢.

٨٣ /البقرة: ١٥١.

٨٤ السمين الحلبي، الدر المصون، ج. ٢، ص. ١٨٣، ١٨٤.

٨٥ أبو حفص، الثباب في علوم الكتاب، ج. ٢، ص. ٧٤.

٨٦ /المائدة: ٥٤.

بالكافرين لأنه أكد وألزم منه، ولشرف المؤمن أيضاً.^{٨٧}

● ومنه قوله تعالى: ^{٨٨} (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ)؛ لما كان الضامر يطلق على كل من الذكر والأنثى من الجمال، وكانت الأنثى أضعف النوعين، فكان الحكم عليها بالإتيان المذكور حكماً على الذكر الذي هو أشد بطريق الأولى، أسند إلى ضميرها فقال معبراً بما يدل على التجدد والاستمرار.^{٨٩}

● ومنه قوله تعالى: ^{٩٠} (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)؛ لما كان الذي بلا واسطة مع كونه أخفى الأقسام ليس فيه صوت ولا ترتب في كلمات، عبّر فيه بالمصدر وعبّر بما يليق به الملك بما يدل على التجدد فقال: (أَوْ يُرْسِلَ) وهو عطف على المصدر بعد تقدير حله (رَسُولًا)؛ أي من الملائكة.^{٩١}

● ومنه قوله تعالى: ^{٩٢} (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)؛ فقد أوتى التعبير بالفعل المضارع في قوله: مَنْ يُفْسِدُ وَيَسْفِكُ لِأَنَّ الْمَضَارِعَ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالْحُدُوثِ دُونَ الدَّوَامِ أَيْ مَنْ يَحْصُلُ مِنْهُ الْفَسَادُ تَارَةً وَسَفَكَ الدِّمَاءَ تَارَةً لِأَنَّ الْفَسَادَ وَالسَّفْكَ لَيْسَا بِمُسْتَمِرِّينِ مِنَ الْبَشَرِ.^{٩٣}

● ومنه قوله تعالى: ^{٩٤} (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ)؛ وردت مقالتهم الأخرى في صريحها بقوله لسان الذي يُلْجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي، وَرَدَ مَضْمُونُهَا هُنَا بِقَوْلِهِ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآيَةِ، حَاصِلًا بِهِ رَدُّ نَظِيرِهَا أَعْنِي قَوْلَهُمْ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بِكَلَامٍ أَبْلَغُ مِنْ كَلَامِهِمْ، لِأَنَّهُمْ أَتَوْا فِي قَوْلِهِمْ إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بِصِغَةِ قَصْرِ هِيَ أَبْلَغُ مِمَّا قَالُوهُ، لِأَنَّ قَوْلَهُمْ: إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ قَصْرٌ لِلْمُخَاطَبِ عَلَى صِفَةِ الْإِفْتِرَاءِ الدَّائِمَةِ، إِذِ الْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ تَفْتَضِي الثَّبَاتَ وَالِدَّوَامَ، فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِصِغَةِ تَقْصُرُهُمْ عَلَى الْإِفْتِرَاءِ الْمُتَكَرِّرِ الْمُتَجَدِّدِ، إِذِ الْمَضَارِعُ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ.^{٩٥}

● وقوله تعالى: ^{٩٦} (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ)؛ وَالرَّاجِحُ مِنْ أَقْوَالِ النُّحَاةِ قَوْلُ الْمَلَانِي: أَنَّ ضَمِيرَ الْقَصْلِ يَلِيهِ الْمَفْعَلُ الْمَضَارِعُ، وَحُجَّتُهُ قَوْلُهُ: وَمَكَرٌ أَوْلَيْكَ هُوَ يَبُورُ دُونَ غَيْرِ الْمَضَارِعِ، وَوَاقِفُهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ فِي "شَرْحِ الْإِبْرَاهِيمِ" لِأَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ، وَخَالَفَهُمَا أَبُو حَيَّانَ وَقَالَ: لَمْ

٨٧ السمين الحلبي، الدر المصون ج. ٤، ص. ٣١٠.

٨٨/٢٢٨٨/الحج: ٢٧.

٨٩ البقاعي، نظم الدر ج. ١٣، ص. ٣٧.

٩٠/٤٢٩٠/الشورى: ٥١.

٩١ البقاعي، نظم الدر ج. ١٧، ص. ٣٥٩.

٩٢/٢٩٢/البقرة: ٣٠.

٩٣ محمّد الطاهر ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المسماة: التحرير والتنوير، (تونس):

الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ)، ج. ١، ص. ٤٠٣.

٩٤/١٦٩٤/النحل: ١٠٥.

٩٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. ١٤، ص. ٢٩٠.

٩٦/٩٩٦/التوبة: ١٠٤.

يَذْهَبُ أَحَدٌ إِلَى ذَلِكَ فِيمَا عَلِمْنَا. وَأَقُولُ: إِنَّ وَجْهَ وَفُوعِ الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ بَعْدَ ضَمِيرِ الْفَصْلِ أَنَّ الْمُضَارِعَ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ فَإِذَا افْتَضَى الْمَقَامَ إِزَادَةَ إِفَادَةِ التَّجَدُّدِ فِي حُصُولِ الْفِعْلِ مِنْ إِزَادَةِ الثَّبَاتِ وَالِدَوَامِ فِي حُصُولِ الْيَسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ لَمْ يَكُنْ إِلَى الْبَلِيغِ سَبِيلًا لِلْجَمْعِ بَيْنَ الْقَصْدَيْنِ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ بِضَمِيرِ الْفَصْلِ لِتُفِيدَ الثَّبَاتَ وَالْتَّقْوِيَةَ لِتَعَدَّرَ إِفَادَةُ ذَلِكَ بِالْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ.^{٩٧}

● ومنه قوله تعالى: (وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى)، يشير إلى هذا الموضوع؛ لأنَّ «أغنى» تعبير بالفعل، وهو يدلُّ على التَّجَدُّدِ والحدوث، فقد كان - صلى الله عليه وسلم - من حيث المال حالاً فعالاً، والواقع أن غناه - صلى الله عليه وسلم - كان قبل كلِّ شيء، هو غنى النَّفْسِ والاستغناء عن النَّاسِ، ويكفي أنَّه - صلى الله عليه وسلم - أجود النَّاسِ.^{٩٨}

● ومنه قوله تعالى: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ)؛ جنس البشر خلاف جنس الملائكة، والملائكة فيهم النَّصَّ بِأَنَّهُمْ: (عِبَادٌ مُكْرَمُونَ)، والبشر فيهم النَّصَّ: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)، والفرق بينهما كالفرق بين الاسم والفاعل في الدلالة؛ ففي الملائكة بالاسم: (مُكْرَمُونَ)، وهو يدلُّ على الدوام والثبوت، وفي بني آدم (كَرَّمْنَا)، وهو يدلُّ على التَّجَدُّدِ والحدوث.^{٩٩}

● ومنه قوله تعالى: (أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتٍ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ). لماذا قال في قوم نوح: (أَنْصَحُ لَكُمْ)، وقال هنا في عاد: (وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ)؟

لقد قال الحقُّ: (أَنْصَحُ لَكُمْ) في قوم نوح لأنَّ الفعل دائماً يدلُّ على التَّجَدُّدِ، بينما يدلُّ الاسم على الثبوت. ونظراً إلى أنَّ نوحاً - عليه السَّلام - كان يدعو قومه ليلاً ونهاراً، وإعلاناً وسراً؛ لذلك جاء الحقُّ بالفعل: (أَنْصَحُ لَكُمْ) ليفيد التَّجَدُّدِ، ولكن في حالة قوم هود جاء سبحانه بما يفيد الثبوت وهو قوله: (نَاصِحٌ أَمِينٌ)؛ لأنَّ هوداً - عليه السَّلام - لم يفعل مع قومه كما كان يفعل نوح عليه السَّلام.^{١٠٠}

● ومنه قوله تعالى: (فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى) وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، كَأَنَّ الْحَقَّ سبحانه أراد أن يستدلَّ بالمحسِّن المنطور في الكون على ما يريد أن يخبرنا به من الغيب من أمور البعث والآخره؛ لذلك يعلِّل بقوله: (إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)؛ فذكر مع الأرض الفعل المضارع (يحيي)، والفعل المضارع يدلُّ على التَّجَدُّدِ والاستمرار وهذه عملية مُحَسَّنة لنا.

٩٧ ابن عاشور، التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ، ج. ٢٢، ص. ٢٧٥.

٩٨ ٩٣/الصُّعْي: ٨.

٩٩ محمَّد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، ص.:

ج. ٨، ص. ٥٦٢.

١٠٠ ٢١/الأنبياء: ٢٦.

١٠١ ١٧/الإسراء: ٧٠.

١٠٢ الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج. ٩، ص. ٥١.

١٠٣ ٧/الأعراف: ٦٨.

١٠٤ الشُّعْرَاوِي، تَفْسِيرِ الشُّعْرَاوِي: الْخَوَاطِرِ، ج. ٧، ص. ٤٢١٠.

١٠٥ ٣٠/الرُّوم: ٥٠.

أما في إحياء الموتى فجاء بالاسم (محيي): والاسم يفيد ثبوت الصفة؛ ليؤكد إحياء الموتى، ومعلوم أن الموت لا يشك فيه أحد؛ لأنه مُشاهد لنا، أما البيعت فهو محلُّ شكٍ لدى بعضهم لأنه غيب. ومع ذلك يقول تعالى عن الموت: ^{١٠٦} (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ)، فيؤكد هذه القضية مرّةً بآن، ومرّةً بالألم، والموت شيء واقع لا ننكره، فلماذا كل هذا التأكيد؟

قالوا: نعم هو واقع لا نشك فيه، لكنّه واقع مغفول عنه، فكأن الغفلة عنه كالإنكار، ولو كنتم متأكّدين منه ما غفلتم عنه. فلما ذكر البيعت قال: ^{١٠٧} (ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ)، فأكدّها بمؤكد واحد، مع أنّه محلُّ شكٍ، فكأنّه لما قامت الأدلة عليه كان ينبغي ألا يشك فيه؛ لذلك لم يؤكد كما أكد الموت، ولما غفلنا عن الأدلة كان واجباً أن يؤكد الموت، فأكد الموت، ولم يؤكد البيعت. ^{١٠٨}

• ومنه قوله تعالى: ^{١٠٩} (وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) هكذا بالفعل المضارع الذي يدلّ على التجدّد والاستمرار، فهؤلاء وقفوا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لينصروه بكلّ ألوان النصّر قبل الهجرة وبعد الهجرة، فكانوا صادقين فيما فعلوا وفيما كانوا عليهم من ثبات على الإيمان، ولذلك خصّهم الله بهذه الصفة حين قال: ^{١١٠} (أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) هكذا بتعريف الطرفين، وقوله: (هُم) التي تفيد حصر الصّدق فيهم، وكأنهم هم الصّادقون وحدهم.

• ومنه قوله تعالى: ^{١١١} (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّوهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ)؛ جاء التّعبير بالفعل المضارع (يضلّوهم) وليس "أضلوهم" إشارة إلى أنّ إضلال الكفار لغيرهم متجدّد؛ لأنّ الفعل المضارع يدلّ على التجدّد. ^{١١٢}

خاتمة البحث

إنّ الجملة لا تصاغ وفقاً للأصناف النحويّة، بل من أصناف دلاليّة كالمسند والمسند إليه - أو الموضوع والمحمول - كما في القضايا المنطقيّة، ومن الظاهر أنّ المسند قد يكون عين المسند إليه أو خاصّة من خواصه أو شيئاً يشبهه، أو سبباً له، وقد ألمح النحاة إلى لون من هذه العلاقة الدلاليّة بين المسند إليه والمسند. ويؤتى بالمسند فعلاً لأغراض؛ أهمّها: إفادة تخصيصه بأحد الأزمنة الثلاثة مع الاختصار وإفادة التجدّد. إفادة التجدّد الاستمراري بوجود القرينة وكون الفعل مضارعاً. ويؤتى بالمسند اسماً لغرض أساسي هو إفادة الثبوت والدوام من غير دلالة فيه على زمن التجدّد والحدوث، ويلاحظ هنا أمران: الأمر الأوّل: أنّ إفادة الثبوت آتية من أصل وضع الاسم، والأمر الآخر: أنّ إفادة الدوام والاستمرار طارئة تستمد من قرائن تحفّ

١٠٦/٢٣ المؤمنون: ١٥.

١٠٧/٢٣ المؤمنون: ١٦.

١٠٨ الشّعراوي، تفسير الشّعراوي - الخواطر، ج. ١٨، ص. ١١٥١٢.

١٠٩/٥٩ الحشر: ٨.

١١٠/٤٩ الحجرات: ١٥.

١١١/١٦ النحل: ٢٥.

١١٢ القدومي، التفسير البياني، ج. ١، ص. ٥١.

بالمسند كأن يكون السياق سياق مدح.

هناك فروق مهمة بين التعبيرين: التعبير بالجملة الاسمية، والتعبير بالجملة الفعلية، حيث إن الكثيرين من اللغويين يذكرون الجانب الشكلي للكلمة المتقدمة مع الإشارة إلى ما وراء هذا الشكل من جوانب دلالية؛ وهذه الفروق تعتمد على المسند إليه اسم هو أم فعل؟ فإذا كان المسند إليه اسماً فإن دلالة تختلف عن كونه فعلاً، والجملة تبنى عليه لأنه أساسها، وبالتالي فإن دلالة الجملة كلها تتغير؛ حيث إن هناك فرقاً بارزاً وأساسياً، وهو دلالة الثبوت والاستمرارية للجملة الاسمية؛ فالحكم الخالدة المستمرة تصاغ دائماً في الجملة الاسمية، في مقابل دلالة التجدد والتغير للجملة الفعلية.

الجملة الاسمية إذا تكوّنت من اسمين مرفوعين دلّت على الدوام والاستمرار بخلاف الجملة الفعلية؛ فالاسمية تدلّ على الثبوت وذلك إذا كانت اسمية محضة- أي خالية من فعل- فإن كانت غير محضة- وهي التي يكون فيها الخبر جملة فعلية- فإنها تفيد مع الثبوت التجدد، وقد تفيد الاستمرار التجديدي. والجملة الاسمية أكثر لواحق؛ حيث إنها قد تتركب من اسم وفعل، فكل ما يكون الفعل في جملتها من لواحق تحمله معه، وبجانب هذه اللواحق للخبر في الجملة الاسمية توجد لواحق أحياناً للاسم الأول المرفوع فيها، وبذلك يتضح أنّ لواحق الجملة الاسمية تعدد تعدداً واسعاً، ممّا يجعلها أكثر اتساعاً لحمل الكثير من المعاني.

الاسم أصل والفعل والحرف فرعان؛ لأنّ الكلام المفيد لا يخلو من الاسم أصلاً، ويوجد كلام مفيد كثير لا يكون فيه فعل ولا حرف، فدلّ ذلك على أصالة الاسم في الكلام وفرعية الفعل والحرف فيه. والتقدم للاسم أو الفعل مرتبط بأهمية المتقدم بالنسبة للعناصر أو الأطراف المشاركة في الموقف اللغوي؛ فدلالة هذا التقدم ترد إلى محاولة المتكلم تلبية احتياجات الظروف المؤثرة في الموقف اللغوي.

التعبير بالجملة الاسمية أكثر من التعبير بالجملة الفعلية؛ حيث إنّ الفعل أثقل من الاسم، وذلك لوجهين؛ الوجه الأول: أنه لكثرة مقتضياته يصير بمنزلة المركب والاسم بمنزلة المفرد. والوجه الآخر: أنّ الاسم أكثر من الفعل؛ بدليل أنّ تركيب الاسم يكون مع الفعل ومن غير الفعل، والكثرة مظنة الخفة، كما في المعرفة والتكرة.

القرآن الكريم في تماسكه اللغوي كالتسورة الواحدة، بل كآية الواحدة؛ يصدق بعضه بعضاً ويبين بعضه معنى بعض؛ ولذلك فمن أهم أوجه التفسير تفسير القرآن بالقرآن حتى يتضح المعنى بجلاء.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل. الموسوعة القرآنية. الناشر: مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ.
ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن. تفسير القرآن العظيم. الطبعة الثالثة تحقيق: أسعد محمد الطيب.
السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ.

ابن حمزة، يحيى. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. لبنان: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ.
ابن السراج. الأصول في النحو. الطبعة الثالثة. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. دمشق: مؤسسة الرسالة،

١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المسماة: *التحرير والتنوير*. عدد المجلدات (٣٠) (والمجلد رقم ٨ في قسمين). تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ.

ابن عجيبة، أبو العباس. *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان. القاهرة: الناشر: حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. *المحز الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

ابن هشام. *معني اللبيب*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. عدد المجلدات (٢). بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي. *اللُّباب في علوم الكتاب*. عدد المجلدات (٢٠). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

أبو حيّان الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. تحقيق: صدقي محمد جميل. عدد المجلدات (١١). بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.

أبو المكارم، علي. *الجملة الفعلية*. القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ت.

أبو المكارم، علي. *إعراب الأفعال*. الطبعة الثالثة. القاهرة: دار غرب، ١٩٩٢م.

أبو موسى، محمد. *خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني*. الطبعة السابعة. القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.

الأزمي، محمد الأمين. *تفسير حقائق الروح والريحان في روائع علوم القرآن*. إشراف ومراجعة: هاشم محمد علي. عدد المجلدات (٣٣) (٣٢ ومجلد للمقدمة). بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

البسيلي، أبو العباس التونسي. *نكت وتنبهات في تفسير القرآن المجيد* (مما اختصره من تقييده الكبير عن شيخه الإمام ابن عرفة وزاد عليه، وبذيله: *تكملة النكت لابن غازي العثماني المكناسي*). تقديم وتحقيق: محمد الطبراني. عدد المجلدات (٣). الدار البيضاء: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجّاح الجديدة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. عدد المجلدات (٢٢). القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

التبريزي، الخطيب. *شرح ديوان الحماسة لأبي تمام*. تحقيق: غريد الشيخ. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

تشومسكي، أفرام نعوم. *جوانب من نظرية النحو*. ترجمة: مرتضى جواد باقر. العراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، د.ت.

الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن. *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. تحقيق: محمد علي معوض- عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ.

الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي،

١٣٧٥هـ.

جمال الدين، مصطفى. *البحث النحوي عند الأصوليين*. القاهرة: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٩٨٠م. حسن، عباس. *النحو الوافي*. الطبعة الحادية عشر. القاهرة: دار المعارف، د.ت. الخضير، عبد الكريم بن عبد الله. *التعليق على تفسير القرطبي لمحمد بن أحمد القرطبي*، موقع الشيخ عبد الكريم الخضير.

الخضير، عبد الكريم بن عبد الله. *التعليق على تفسير الجلالين لمحمد بن أحمد جلال الدين المحلي*، ولعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، موقع الشيخ عبد الكريم الخضير. الخفاجي، شهاب الدين أحمد. *خاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*. عدد المجلدات (٨). بيروت: دار صادر.

الراجحي، عبده. *دروس في المذاهب النحوية*. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م. الرحيلي، وهبة بن مصطفى. *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. الطبعة الثانية. عدد المجلدات (١١). دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ.

الرحيلي، وهبة بن مصطفى. *التفسير الوسيط*. عدد المجلدات (٣) في ترقيم مسلسل واحد. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ.

الرغبي، محمد الدسوقي. "مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه"، *رسالة دكتوراه في كلية الآداب*، جامعة عين شمس، ١٩٨١م.

السامرائي، فاضل صالح. *الجملة العربية: تأليفها وأقسامها*. الطبعة الثانية. عمان: الفكر ناشرون وموزعون، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م.

سعد، محمود توفيق محمد. "نظرية النظم وقراءة الشعر عند عبد القاهر الجرجاني"، *موقع اتحاد الكتاب العرب*، ١٤٢٥هـ، على موقع: <https://www.ketabpedia.com>

سعيد حوى. *الأساس في التفسير*. عدد المجلدات (١١). الطبعة السادسة. القاهرة: دار السلام، ١٤٢٤هـ. السمين الحلبي. أبو العباس شهاب الدين. *الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون*. عدد المجلدات (١١). تحقيق: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ت.

سيبويه. *الكتاب*. تحقيق: محمد عبدالسلام هارون. عدد المجلدات (٥). بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

السيوطي. *معجم الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية*. شرح: محمد بدر الدين النعساني. القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٣٢٧هـ.

السيوطي. *الأشياء والنظائر في النح*. عدد المجلدات (٤). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م. السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: عبد الحكيم عطية - علاء الدين عطية، دمشق: دار البيروتي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

الشعراوي، محمد متولي. *تفسير الشعراوي: الخواطر*. عدد المجلدات (٢٠). القاهرة: مطابع أخبار اليوم. الشنقيطي، محمد الأمين. *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر

والتَّوْزيع، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

ضيف، شوقي. *تجديد النَّحو*. الطَّبعة الثَّالثة القاهرة: دار المعارف، د.ت.

طبانة، بدوي أحمد. *معجم البلاغة العربيَّة*. ليبيا: منشورات جامعة قاربونس، كليَّة التَّربِّيَّة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

عبد اللطيف، محمَّد حماسة. *بناء الجملة العربيَّة*. الطَّبعة الثَّانية. الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م.

عبد القادر بن أحمد بدران. *جواهر الأفكار ومعادن الأسرار المستخرجة من كلام العزيز الجبار*. تحقيق: زهير الشَّاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ-١٩٩١م.

القدمي، سامي وديع شحادة. *التفسير البياني لما في سورة النَّحل من دقائق المعاني*. عمَّان: دار الوضَّاح. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. *تفسير القرآن العظيم*. عدد المجلَّدات (٣). تحقيق: محمَّد حسين شمس الدِّين. بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٩هـ

المبرد، أبو العباس. *المقتضب*. عدد المجلَّدات (٤). تحقيق: محمَّد عبد الخالق عضيمة. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.

مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. عدد المجلَّدات (١٠). القاهرة: الهيئة العامَّة لشئون المطابع الأميرية، (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م) - (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

المقدِّم، محمَّد أحمد إسماعيل. *تفسير القرآن الكريم*. مصدر الكتاب: دروس صوتيَّة قام بتفريغها موقع الشَّبكة الإسلاميَّة: <http://www.islamweb.net> [الكتاب مرَّقَّم ألياً، ورقم الجزء هو رقم الدرس - ٢٠٤ درساً].

نحلة، محمود. *نظام الجملة في شعر المعلَّقات*. السَّعوديَّة: دار الرِّياض للنشر والتَّوزيع، ١٩٨٥م. النِّيسابوري، نظام الدِّين الحسن. *غرائب القرآن وورغائب الفرقان*. تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلميَّة، ١٤١٦هـ.

الواحدي، أبو الحسن علي النِّيسابوري *التفسيرُ البسيط*. المحقِّق: أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمَّد بن سعود، ثمَّ قامت لجنة علميَّة من الجامعة بسبكه وتنسيقه. عدد المجلَّدات (٢٥) (٢٤ جزءاً للفهارس). النَّاشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة. ١٤٣٠هـ.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- ‘Abdullaṭîf, Muḥammed Ḥamāse. *Binā’u’l-Cumleti’l-‘Arabiyye*. 2. bsk. Kuveyt: Dāru’l-Kalem, 1982.
- Bedrān, ‘Abdulḳādir b. Aḥmed. *Cevāhiru’l-Efkār ve Me’ādinu’l-Esrāri’l-Mustaḥrace min Kelāmi’l-‘Azīzi’l-Cebbār*. Tah. Zuheyr eṣ-Şāvīş. Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1991.
- el-Bikā’î, İbrāhīm b. ‘Umer. *Nazmu’d-Durer fî Tenāsubi’l-Āyāt ve’s-Suver*. Kahire: Dāru’l-Kitābi’l-İslāmī, 1984.
- el-Buseylî, Ebū’l-‘Abbās et-Tūnisî. *Nuket ve Tenbîhāt fî Tefsîri’l-Ḳur’āni’l-Mecîd. (Mimmā İḥteşarahū min Taḳyîdihî’l-Kebîr ‘an Şeyḫihî el-İmām İbn ‘Arafe ve Zāde ‘aleyhi) bi-Zeylihi: (Tekmiletu’n-Nuket li-İbn Ğāzî el-‘Uşmānî)*. Tah. Muḥammed eṭ-Ṭaberānî. ed-Dāru’l-Beydā’: Maṭba’atu’n-Necāḥ el-Cedîde, 2008.
- Cemāleddîn, Muştafâ. *el-Baḥşu’n-Nahvî ‘inde’l-Uşûliyyîn*. Kahire: Dāru’l-Hicre li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1980.
- Chomsky, Noam. *Cevānib min Nazariyyeti’n-Nahv*. Terc. Murteḏâ Cevād Bâḳır. Irak: Vizāretu’t-Ta’lîmi’l-‘Āli ve’l-Baḥşî’l-‘İlmî, tsz.
- el-Curcānî, ‘Abdulḳāhir. *Delā’ilu’l-İcāz*. Nşr. Maḥmūd Muḥammed Şākir. Kahire: Mektebetu’l-Ḥāncî, 1375.
- Ḍayf, Şevḳî. *Tecdidu’n-Nahv*. 3. bsk. Kahire: Dāru’l-Me’ārif, tsz.
- Ebū Ḥayyān el-Endelusî. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî’t-Tefsîr*. Tah. Şıdḳî Muḥammed Cemîl. Beyrut: Dāru’l-Fıkr, 1420.
- Ebū’l-Mekārim, ‘Alî. *el-Cumletu’l-Fi’liyye*. Kahire: Dāru’s-Şekāfeti’l-‘Arabiyye, tsz.
- Ebū’l-Mekārim, ‘Alî. *İrābu’l-Ef’āl*. 3. bsk. Kahire: Dāru Ğarîb, 1992.
- Ebū Mûşâ, Muḥammed. *Ḥaşâ’işu’t-Terākîb: Dirāse Taḥlîliyye li-Mesâ’ili ‘İlmi’l-Me’āni*. 7. bsk. Kahire: Mektebetu Vehbe, tsz.
- el-Ebyārî, İbrāhīm b. İsmâ’îl. *el-Mevsû’atu’l-Ḳur’āniyye*. Byy.: Mu’essesetu Sicillî’l-‘Arab, 1405.
- el-Ermî, Muḥammed el-Emîn. *Tefsîru Ḥadâ’iki’r-Rûḥ ve’r-Reyhân fî Revâyi ‘Ulûmi’l-Ḳur’ân*. Nşr. Hâşim Muḥammed ‘Alî. Beyrut: Dāru Tavḳî’n-Necât, 2001.
- el-Ḥafācî, Şihābuddîn Aḥmed. *Ḥāşiyetu’s-Şihāb ‘alâ Tefsîri’l-Beyḏāvî*. Beyrut: Dāru Şādır, tsz.
- Ḥasan, ‘Abbās. *en-Nahvu’l-Vāfi*. 11. bsk. Kahire: Dāru’l-Me’ārif, tsz.
- Ḥavvâ, Sa’îd. *el-Esās fî’t-Tefsîr*. 6. bsk. Kahire: Dāru’s-Selām, 1424.
- Heyet. *et-Tefsîru’l-Vaşiṭ li’l-Kur’āni’l-Kerîm*. Kahire: el-Hey’etu’l-‘Āmme li-Şu’uni’l-Meṭābi’i’l-Emîriyye. Kahire: 1973-1993.
- el-Ḥudayr, ‘Abdulkerîm b. ‘Abdullāh. *et-Ta’lîḳ ‘alâ Tefsîri’l-Ḳurtubî li Muhammed b. Ahmed el-Ḳurtubî*. Mevḳî’u’s-Şeyḫ el-Ḥudayr.
- el-Ḥudayr, ‘Abdulkerîm b. ‘Abdullāh. *et-Ta’lîḳ ‘alâ Tefsîri’l-Celāleyn li Celālidîn el-Maḥallî ve Celālidîn es-Suyûtî*. Mevḳî’u’s-Şeyḫ el-Ḥudayr.
- İbn ‘Acîbe, Ebū’l-‘Abbās. *el-Baḥru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Ḳur’āni’l-Mecîd*. Tah. Aḥmed ‘Abdullāh el-Ḳuraşî Raslân. Kahire: Ḥasen ‘Abbās Zekî, 1419.
- İbn ‘Aşûr, Muḥammed eṭ-Ṭāhir. *et-Ṭahrîr ve’t-Tenvîr*. Tunus: ed-Dāru’t-Tūnisîyye li’n-Neşr, 1984.

- İbn 'Atiyye, Ebū Muḥammed 'Abdulḥaḳḳ. *el-Muḥarraru'l-Vecīz fī Tefsīri'l-Kitābi'l-'Azīz*. Tah. 'Abdusselām 'Abduşşāfi Muḥammed. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Ebī Ḥātim, Ebū Muḥammed 'Abdurrahmān. *Tefsīru'l-Kur'āni'l-'Azīm*. 3. bsk. Tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. Riyad: Mektebetu Nizār Muşṭafā el-Bāz, 1419.
- İbn Ḥamza, Yahyā. *eṭ-Ṭırāz li-Esrāri'l-Belāga ve 'Ulūmi Ḥaḳā'iki'l-İcāz*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1423.
- İbn Hişām, Cemāluddīn 'Abdullāh b. Yūsuf. *Muḡni'l-Lebīb*. Tah. Muḥammed Muḫyiddīn 'Abdulḥamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, tsz.
- İbn Keşir, Ebū'l-Fidā' İsmā'īl. *Tefsīru'l-Kur'āni'l-'Azīm*. Tah. Muḥammed Ḥuseyn Şemsuddīn. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.
- İbnu's-Serrāc, Ebū Bekr Muḥammed b. es-Serī'. *el-Uşūl fī'n-Naḫv*. 2. bsk. Tah. 'Abdulḥuseyn el-Fetlī. Dimaşk: Mu'essesetu'r-Risāle, 1985.
- el-Ḳaddūmī, Sāmī Vedī' Şehhāde. *et-Tefsīru'l-Beyānī li-mā fī Süreti'n-Naḫl min Deḳā'iki'l-Me'ānī*. Amman: Dāru'l-Vaḳḳāh, tsz.
- el-Maḥallī, Celāluddīn ve Celāluddīn es-Suyūṭī. *et-Ta'lik 'alā Tefsīri'l-Celāleyn*. Şrh. 'Abdulkerīm b. 'Abdullāh el-Ḥuḍayr. Durūs muferrağa min mevḳi'i's-şeyḫ el-Ḥuḍayr.
- el-Muberrred, Ebū'l-'Abbās Muḥammed b. Yezīd. *el-Muḳteḍab*. Tah. Muḥammed 'Abdulḥalīḳ 'Uḳdayme. Kahire: 'Ālemu'l-Kutub, tsz.
- el-Muḳaddim, Muḥammed Aḫmed İsmā'īl. *Tefsīru'l-Kur'āni'l-'Azīm*. Maşdaru'l-Kitāb: Durūs Şavtiyye. <http://www.islamweb.net>. (el-Kitāb muraḳḳam āliyyen, ve raḳmu'l-cuz' huve raḳmu'd-ders - 204 dersin)
- Naḫle, Maḫmūd. *Nizāmu'l-Cumle fī Şi'ri'l-Mu'allakāt*. Riyad: Dāru'r-Riyāḳ, 1985.
- en-Nisābūrī, Nizāmuddīn el-Ḥasen. *Ġarā'ibu'l-Ḳur'an ve Regā'ibu'l-Furḳān*. Tah. Zeke-riyyā 'Umeyrāt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1416.
- en-Nu'mānī, Ebū Ḥafş Sirācuddīn 'Umer b. 'Alī. *el-Lubāb fī 'Ulūmi'l-Kitāb*. Tah. 'Ādil Aḫmed 'Abdulmevcūd ve 'Alī Muḥammed Mu'avviḳ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- er-Rāciḫī, 'Abduḫ. *Durūs fī'l-Mezāhibi'n-Naḫviyye*. Kahire: Dāru'n-Naḫḳatī'l-'Arabīyye, 1980.
- Sa'd, Maḫmūd Tevfīḳ Muḥammed. "Nazariyyetu'n-Nazm ve Ḳırā'atu's-Şi'r 'inde 'Abdilkāhir el-Curcānī," 1425, <https://www.ketabpedia.com> (12.10.2019).
- es-Sāmerrā'ī, Fāḳıl Şāliḫ. *el-Cumletu'l-'Arabīyye: Te'lifuhā ve Aḳsāmuhā*. 2. bsk. Amman: Dāru'l-Fikr, 2007.
- eş-Şe'alībī, Ebū Zeyd 'Abdurrahmān. *el-Cevāhiru'l-Ḥisān fī Tefsīri'l-Ḳur'an*. Tah. Muḥammed 'Alī Mu'avviḳ ve 'Ādil Aḫmed 'Abdulmevcūd. Beyrut: Dāru İḫyā'i't-Turāşi'l-'Arabī, 1418.
- es-Semīn el-Ḥalebī, Ebū'l-'Abbās Şihābuddīn. *ed-Durru'l-Maşūn fī 'Ulūmi'l-Kitābi'l-Meknūn*. Tah. Aḫmed Muḥammed el-Ḥarrāt. Dimaşk: Dāru'l-Ḳalem, tsz.
- Sībeveyhi, Ebū Bişr 'Amr b. 'Uşmān. *el-Kitāb*. Tah. Muḥammed 'Abdusselām Ḥārūn. Beyrut: Dāru'l-Cīl, 1991.
- es-Suyūṭī, Ebū'l-Faḳl Celāluddīn. *el-Eşbāḫ ve'n-Nezā'ir fī'n-Naḫv*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984.

- es-Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn. *el-İktirāḥ fī 'İlmi Uşūli'n-Naḥv*. Tah. 'Abdulḥakīm 'Aṭiyye. Dimaşk: Dāru'l-Beyruti, 2006.
- es-Suyūṭī, Ebū'l-Faḍl Celāluddīn. *Hem'u'l-Hevāmi' Şerḥu Cem'i'l-Cevāmi' fī 'İlmi'l-'Arabīyye*. Şrh. Muḥammed Bedruddīn en-Na'sānī. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1327.
- eş-Şa'rāvi, Muḥammed Mutevellī. *Tefsīru's-Şa'rāvi: el-Ḥavāṭir*. Kahire: Meṭābi'ū Aḥbāri'l-Yevm, tsz.
- eş-Şinkīṭī, Muḥammed el-Emīn. *Eḍvā'u'l-Beyān fī İdāḥi'l-Ḳur'an bi'l-Ḳur'an*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1995.
- Ṭabāne, Bedevī Aḥmed. *Mu'cemu'l-Belāgati'l-'Arabīyye*. Libya: Menşürātu Cāmi'ati Ḳāryūnus, 1975.
- et-Tebrīzī, Ebū Zekerīyyā Yahyā b. 'Alī el-Ḥaṭīb. *Şerḥu Dīvāni'l-Ḥamāse li-Ebī Temmām*. Tah. Ğarīd eş-Şeyḥ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- el-Vāḥidī, Ebū'l-Ḥasen 'Alī en-Nisābūrī. *et-Tefsīru'l-Basīṭ*. Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1430.
- ez-Zuġbī, Muḥammed ed-Desūķī. "Mefhūmu'l-İsnād ve Erkānu'l-Cumle 'inde Sībeveyh," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cāmi'atu 'Ayn Şems, Kahire, 1981.
- ez-Zuḥaylī, Vehbe b. Muştafā. *et-Tefsīru'l-Munīr fī'l-'Aḳīde ve's-Şerī'a ve'l-Menhec*. 2. bsk. Dimaşk: Dāru'l-Fikr'l-Mu'āşır, 1418.
- ez-Zuḥaylī, Vehbe b. Muştafā. *et-Tefsīru'l-Vaşiṭ*. Dimaşk: Dāru'l-Fikr, 1422.



Ĥirzu'l-Emānī'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı*

EREN PİLGİR

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
eren.pilgir@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1077-227X>

Öz

Yedi kıraat ekolü, İbn Mucāhid'in (ö.324/936) kıraatleri yedi ile sınırlamasıyla vücut bulmuştur. Bu ekol daha çok Endülüslü alimlerin kaleme aldığı eserlerle ön planda olmuştur. Endülüs'ün kıraat birikimini yansıtan temel eserlerin başında ise Ebū 'Amr ed-Dānī'nin (ö.444/1053) *et-Teysīr fī'l-Kirā'āti's-Seb'* adlı eseri gelmektedir. El-Ķāsim b. Fīrruh eş-Şāṭibī (ö.590/1194) bu eseri *Ĥirzu'l-Emānī ve Vechu't-Tehānī* adıyla nazma dökmüştür. Bu çalışmamızda *Ĥirzu'l-Emānī*'nin yöntem tahlilinden ziyade kıraat tarihindeki serencamına odaklanılmıştır. Bu bağlamda makalede, *Ĥirzu'l-Emānī*'nin tarih boyunca kıraat tedrisatında tercih edilmesinin temel nedenleri tespit edilmiş ve 19. asırdan itibaren ülkemizde kıraat tedrisatında niçin okutulmadığının cevabı aranmıştır. Böylece Türkiye'deki mevcut kıraat eğitiminin verimliliğinin sorgulanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıra'āt, eş-Şāṭibī, Tedrisat, Manzum Eser, *Ĥirzu'l-Emānī*.

The Journey of *Ĥirz al-Amānī* in Qirā'āt Instruction

Abstract

The seven-qirā'āt schools of the Qur'ān emerged after Ibn Mujāhid (d.324/936) delimited the number of agreeable qirā'āts into seven. This school remained at the forefront rather under favour of the works by the scholars of al-Andalus. Abū 'Amr al-Dānī's (d.444/1053) *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* is the primary work that reflects Andalusian accumulation in terms of qirā'āt. Then al-Qāsim b. Fīrruh al-Shāṭibī (d.590/1194) versified the work under the title *Ĥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī*. We focused here on the adventure of the history of recitation rather than on a methodological analysis. In doing so, we fixed main reasons why *Ĥirz al-Amānī* has been preferred in general throughout history in instruction field and also why it has not been made use of in qirā'āt in our country, Turkey, from the nineteenth century. Thus, we aimed to question the extent to which the recitation instruction in Turkey is nowadays fruitful.

Keywords: Qirā'āt, al-Shāṭibī, Islamic Education, Poetic Work, *Ĥirz al-Amānī*.

Giriş

Sahabiler gittikleri bölgelerde yedi harf ruhsatı kapsamında Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekilde kıraat talimini yapmışlardır. Bu durum ayrı bölgelerde yaşayan ve farklı muallimlerden ders alan insanların birbirleriyle karşılaştıklarında onların kıraatlerinin kendi kıraatleri ile aynı olmadığını tecrübe etmelerine zemin hazırlamıştır.¹ Bu tarz ihtilaflara şahit olan Huzeyfe b. el-Yemân (ö.36/656) durumu dönemin halifesi Hz. 'Uşmân'a aktarmıştır. Hz. 'Uşmân bunun üzerine sahabenin ileri gelenleri ile istişare ederek ihtilafların daha fazla artmaması için Zeyd b. Şâbit (ö.45/665) başkanlığında istinsah faaliyetini başlatmıştır.² İstinsah edilen mushaf lar beldelere dağıtılmış ve bu beldelerdeki insanlar *resm-i muşhafa* uymayan okuyuşları terk etmişlerdir. Fakat *resm-i muşhafa* uymayan okuyuşların terk edilmesi herkesin aynı kıraat üzerinde birleştiği şekilde algılanmamalıdır. İstinsah edilen mushaf lar da müdrec kıraatler ve müteradif okumalar dışında kalan Kur'an kelimelerinde vuku bulan sarfî ve nahvî farklılıklar (*fersu'l-hurûf*), ziyade ve noksanlıklar kendisine yer bulmaya devam etmiştir. Usul farklılıkları (fonetik okumalar) yazıyla ilişkili olmadığından bu tarz okumalara da devam edilmiştir. Bu dönemden Ebû Bekr İbn Mucâhid et-Temîmî'nin (ö.324/936) kıraatleri yedi ile sınırladığı döneme kadar kaleme alınan kıraat eserlerinde yirmiden fazla kıraate yer verilmiştir. Ebû 'Ubeyd b. el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö.224/838) *Kitâbu'l-Kırâ'ât*'ı ve İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310/923) *Kitâbu'l-Kırâ'ât* adlı eseri bu tür çalışmalara örnek olarak verilebilir.³ Dolayısıyla İbn Mucâhid'in *Kitâbu's-Seb'a'yı* kaleme alarak kıraatleri yedi ile sınırlaması kıraat tarihindeki önemli kırılmalardan biri olarak değerlendirilebilir. Zira bu kırılmanın sonucu olarak *Kitâbu's-Seb'a* sonrasında kaleme alınan kıraat eserlerinde genelde yedi kıraat üzerine yoğunlaşmıştır. Yedi kıraat tedrisatında ise genelde Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâhibî'nin (ö.590/1194) altıncı yüzyılda kaleme aldığı *Hırzu'l-Emânî ve Vecu't-Tehânî'si* okutulmuştur. İbn Mucâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasından sonra her ne kadar on kıraatle alakalı eserler kaleme alınmışsa da tedrisatta

* Bu çalışma, "Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emânî Örneği" başlıklı yüksek lisans çalışmamızdan (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2020) üretilmiştir. Makalenin son şeklini almasındaki katkılarından dolayı derginin kıymetli hakemlerine ve yayın kurulu üyelerine teşekkür ederim.

¹ Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), s.44.

² Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), s.94.

³ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), ss.51-53.

yedi kıraat okutulmaya devam etmiştir.⁴ Ancak bu durum Şemsuddīn İbnu'l-Cezerī'nin (ö.833/1429) Yıldırım Bāyezid'in (hs.1389-1403) daveti üzerine geldiği Bursa'da *en-Neşr fī'l-Ḳirā'āti'l-'Aşr*'ı kaleme alması ve bu eserini *Ṭayyibetu'n-Neşr* adıyla manzum hale getirmesiyle değişmiş ve kıraat tedrisatında artık "on kıraat" okutulur olmuştur. Fakat *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in içerdiği tariklerin *Hırzu'l-Emānī*'den çok daha fazla olması, *Hırzu'l-Emānī*'yi takip edenlerin *Ṭayyibetu'n-Neşr*'i bir anda hazmetmesini zorlaştırmıştır. *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in ihtiva ettiği tariklerin fazla olması alanda bir boşluk yaratmış olacak ki İbnu'l-Cezerī, *Hırzu'l-Emānī*'nin yöntemini takip ederek *Hırzu'l-Emānī*'de olmayan üç kıraati *ed-Durratu'l-Muḍiyye* adlı eserinde ortaya koymuş, böylelikle de *Hırzu'l-Emānī*'yi on kıraate tamamlamıştır. Böylece *Hırzu'l-Emānī* ve *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'nin takip edildiği sistem '*aşere-i şugrā*, *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in takip edildiği sistem ise '*aşere-i kubrā* olarak adlandırılmıştır. İbnu'l-Cezerī'nin kaleme aldığı eserler sonucunda yeniden şekillenen kıraat eğitim müfredatı haliyle ilk olarak Osmanlı topraklarında okutulmuştur. Ancak onun büyük çabaları sonucunda oluşan bu müfredat, Osmanlı'nın son dönemlerinde yerini başka eserlere bırakmıştır. Başka bir ifadeyle *Hırzu'l-Emānī*, *ed-Durratu'l-Muḍiyye* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr* bu dönemden itibaren tedrisatta kendine yer bulamaz olmuştur. Dolayısıyla bu durum şu soruları da beraberinde getirmektedir: *Hırzu'l-Emānī*'nin meşhur olmasının ve yedi kıraatle alakalı kaleme alınan onlarca eser varken bu eserin tedrisatta tercih edilmesinin arkasında yatan temel sebepler nelerdir? Osmanlı'nın son dönemlerinde hangi sebeplere binaen kıraat tedrisatında değişiklikler yapılmıştır? Yapılan bu değişikliklerin günümüz kıraat tedrisatına yansımaları nasıl olmuştur? Söz konusu bu çalışmada zikredilen soruların kısmen de olsa cevaplanması hedeflenmiştir. Zira *Hırzu'l-Emānī* özelinde akademik anlamda kaleme alınan çalışmalarda⁵ söz konusu sorular irdelenmemiştir.

Bu sebeple makalede ilk olarak eş-Şâtıbî'nin *Hırzu'l-Emānī*'si hakkında genel bilgiler verilerek ilgili eserin kıraat tedrisatındaki durumu ele alınmıştır. İbnu'l-Cezerī'nin kıraat ilmine sunduğu katkılarla beraber kıraat tedrisatında ortaya çıkan müfredat değişikliğine binaen bu konu "İbnu'l-Cezerī'ye Kadar Kıraat Tedrisatında *Hırzu'l-Emānī*" ve "İbnu'l-Cezerī'den Sonra Kıraat Tedrisatında *Hırzu'l-Emānī*" olmak üzere iki farklı başlıkta incelenmiştir.

⁴ On kıraatle alakalı kaleme alınan eserler için bkz. Maşalı, *Kıraat İlmî*, s.81.

⁵ Bkz. Durmuş Sert, "Şâtıbî'nin Hayatı, Kıraat İlmîndeki Yeri ve Eserleri," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1985), ss.85-98; Fatih Çollak, *Kıraat Âlimlerinden İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye" Adlı Eseri* (İstanbul: Özener Matbaası, 2002).

“Son Dönem Osmanlı’da Metin Ezberine ve Kıraat İlmine Duyulan İlginin Azalması” adlı başlıkta ise *Hırzu’l-Emānī*’nin Türkiye’de kıraat tedrisatında neden okutulmadığının temel sebeplerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Arap dünyasında yedi kıraat tedrisatında *Hırzu’l-Emānī* okutulduğu için bu eserin Türkiye’deki durumuna odaklanılmıştır. Bu bağlamda *Hırzu’l-Emānī*’nin Türkiye’de kıraat tedrisatındaki yerini daha net görmek adına Haseki Eğitim Merkezi’nin “Kıraat Eğitim Müfredatı-Aşere” örnek olarak ele alınmıştır.

1. *Hırzu’l-Emānī* Hakkında Genel Bilgiler

Eş-Şatıbî’nin *ṭavīl baḥr*inde ve lām kafiyeli olarak kaleme aldığı *Hırzu’l-Emānī*, Ebū ‘Amr ed-Dānī’nin (ö.444/1053) *et-Teysīr fī’l-Ḳırā’āti’s-Seb’* adlı kitabının nazma dökülmüş halidir. Lām kafiyesi ile nazmedildiği için *el-Ḳaṣīdetu’l-Lāmiyye* ve yazarına nispetle *eş-Şatıbiyye* olarak adlandırılan eser bin yüz yetmiş üç beyitten oluşmaktadır.⁶ Eş-Şatıbî’nin eserini manzum olarak kaleme alması kıraat ilminin ve birikiminin öğrenilmesini kolaylaştırma amacına matuftur. Zira onun yaşadığı dönemde genel olarak ilk dönem temel İslami eserler nazım formatına dönüştürülmüş, hatta eğitim amacıyla *Kelīle ve Dimne* gibi hikaye tarzı eserler dahi manzum hale getirilmiştir.⁷ İbn Haldūn (ö.808/1496) da *Muḳaddime*’sinde eş-Şatıbî’nin bu eserini hangi amaçla kaleme aldığına şu ifadelerle işaret etmiştir: “Maksadı kıraatle alakalı malumatı kolayca ihtisar etmek ve manzum olduğu için rahatça ezberlenmesini sağlamaktı.”⁸

Bilindiği kadarıyla kıraat farklılıklarını içeren çalışmalarda kıraat eserini *uṣūl* ve *ferṣ* olmak üzere iki kısma tabi tutan ilk müellif Ebū’l-Ḥasen ed-Dāraḳuṭnī’dir (ö.385/995).⁹ Ed-Dānī, ed-Dāraḳuṭnī’nin uygulamış olduğu bu yöntemi *et-Teysīr*’de takip etmiş, eş-Şatıbî de ed-Dānī’nin *et-Teysīr*’ine yansıttığı bu yöntemi manzumesinde aynı şekilde uygulamıştır. Dolayısıyla *Hırzu’l-Emānī*; *Muḳaddime*, *Tekbīr*, *Bābu Meḥārici’l-Ḥurūf* ve *Şifātihā*, *Ḥātīme* bölümlerinin yanı sıra *uṣūl* ve *ferṣ* bölümleriyle beraber toplam altı kısımdan oluşmaktadır. Eserin *muḳaddimesinde* doksan dört, *uṣūl* bölümünde üç yüz elli, *ferṣu’l-ḥurūf* bölümünde altı yüz yetmiş altı, *bābu’t-tekbīr*

⁶ Ebū Muhammed el-Ḳāsim b. Fīrruh eş-Şatıbī, *Hırzu’l-Emānī ve Vecḥu’t-Tehānī*, tah. Eymen Ruṣdī Suveyd (Dımaşk: Dāru’l-Ḡavṣānī, 2013), s.17 (1161.beyit); Şemsuddīn Ebū’l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed İbnu’l-Cezerī, *Ḡāyetu’n-Nihāye fī Ṭabaḳāti’l-Ḳurrā*, tah. G. Bergstraesser (Beyrut: Dāru’l-Kutubī’l-İlmiyye, 2006), c.2, s.20.

⁷ Mehmet Yalar, “Arap Şiiri,” İsmail Güler (ed.), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015) içinde, s.342.

⁸ İbn Haldūn, *Muḳaddime*, terc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergāh Yayınları, 2015), c.2, s.786.

⁹ Ferīd Muhammed b. ‘Azzūz, “Dirāse,” Ebū ‘Amr ‘Uṣmān b. Sa’īd ed-Dānī, *et-Teysīr fī’l-Ḳırā’āti’s-Seb’*, tah. Ferīd Muhammed b. ‘Azzūz (Dımaşk: Dāru İbn Keşīr, 2016) içinde, s.126.

bölümünde on üç, *bābu meĥārici'l-ĥurūf* ve *şifātihā* bölümünde yirmi altı ve *ĥātime* bölümünde on dört beyit yer almaktadır. Eş-Şāṭibī, *et-Teysīr*'i nazma dökmekle beraber *et-Teysīr*'e bazı eklemeler de yapmıştır. Örneğin o, *et-Teysīr*'de harflerin sıfat ve mahreçleriyle alakalı bir bölüm yokken nazmına “*bābu meĥārici'l-ĥurūf* ve *şifātihā*” adlı bir bölüm eklemiştir.¹⁰ Eş-Şāṭibī, bunun yanında ed-Dānī'nin *et-Teysīr*'de verdiği vecihlerden bazı tercihlerde bulunmuştur. Örneğin o, eserindeki 602. beyitte en-Nāfi' b. 'Abdirrahmān (ö.169/785) dışında yer alan diğer altı kıraat imamının ‘تَعْدُوا’ (4/en-Nisa:114) kelimesini “ayn’ (ع) harfinin iskānı ve ‘dāl’ (د) harfinin *taĥfifi* (şeddesiz) ile okuduğunu, Ebū Sa'īd Verş'in (ö.197/812) “ayn’ (ع) harfinin fethası ve ‘dāl’ (د) harfinin şeddesi ile okuduğunu, Ebū Mūsā Kālūn'un (ö.220/835) “ayn’ (ع) harfinin *fethasının* iĥtilāsı¹¹ ve ‘dāl’ (د) harfinin şeddesi ile okuduğunu ifade etmiştir.¹² Ancak ed-Dānī, *et-Teysīr* adlı kitabında Kālūn'un ‘تَعْدُوا’ kelimesini hem “ayn’ (ع) harfinin *fethasının* iĥtilāsı hem de “ayn’ (ع) harfinin *iskānı* ile okuduğunu belirtmiştir.¹³ Böylece eş-Şāṭibī'nin Kālūn için ‘تَعْدُوا’ kelimesinde sadece “ayn’ (ع) harfinin *fethasının* iĥtilās vechini tercih ettiği açığa çıkarılmıştır. Eş-Şāṭibī bu hususların yanı sıra *et-Teysīr*'e yöntemsel olarak da ziyadeler yapmıştır. Onun eserinde kullanmış olduğu rumuzlar, kıraat istilahlarını zıtlarıyla beraber kullanması ve *hā-i kināyeyi*¹⁴ ilgilendiren bütün kelimeleri “*bābu hā'i'l-kināye*” başlığı altında toplaması, eş-Şāṭibī'nin *et-Teysīr* üzerine yapmış olduğu yöntemsel ziyadelerdendir.¹⁵

2. *Ĥirzu'l-Emānī*'nin Kıraat Tedrisatındaki Durumu

2.1. İbnu'l-Cezeri'ye Kadar Kıraat Tedrisatında *Ĥirzu'l-Emānī*

Kıraat ilminin tarihi seyrinde İbn Mucāhid'e kadar olan dönem içerisinde Ebū 'Ubeyd el-Kāsım b. Sellām'ın *Kitābu'l-Kırā'āt* ve İbn Cerir eṭ-Ṭaberī'nin *Kitābu'l-Kırā'āt* adlı çalışmalarında olduğu gibi kıraat kitaplarında genel olarak yirmiden fazla kıraate yer verilmiştir.¹⁶ Ancak İbn Mucāhid *Kitābu's-Seb'ā* adlı eserinde farklı coğrafyalarda meşhur olan kıraatleri seçmeye çalışmış;

¹⁰ eş-Şāṭibī, *Ĥirzu'l-Emānī*, ss.114-116 (1134-1159 arası beyitler).

¹¹ Harekenin üçte ikisinin telaffuz edilmesidir. Fatih Çollak, “Revm,” *DİA*, c.35, s.32.

¹² 'Alemuddīn Ebū'l-Ĥasen 'Alī b. Muĥammed es-Seĥāvi, *Fethu'l-Vaṣid fi Şerhi'l-Kaṣid*, tah. Muĥammed İdrīs eṭ-Ṭāhirī (Riyad: Mektebetu'r-Ruṣd, 2005), c.3, ss.846-847; 'Abdurrahmān b. İsmā'il Ebū Şāme el-Makdisī, *İbrāzu'l-Me'āni min Ĥirzi'l-Emānī* (Ṭanā: Dāru's-Şahābe, 2009), c.2, ss.655-656; 'Abdufettāĥ 'Abdulġanī el-Kādi, *el-Vāfi fi Şerhi's-Şāṭibiyye* (Kahire: Dāru's-Selām, 2015), s.206.

¹³ ed-Dānī, *et-Teysīr*, s.339; 'Abdurrahīm b. 'Abdillāh eş-Şenķiṭi, “Ĥālātu's-Şāṭibiyye me'a't-Teysīr,” *Mecelletu Ma'ĥedi'l-İmām eş-Şāṭibi li'd-Dirāsati'l-Kur'āniyye* 9:9 (2010), s.32.

¹⁴ Mufred muzekker *ġā'ib siġasına* delalet eden, *hā-i ġamir* ve *hā-i kināye* olarak da adlandırılan 'he' (ه) zamiridir. Bkz. İbnu'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kırā'āti'l-'Aşr*, tah. Eymen Ruṣdi Suveyd (Dimaşķ: Dāru'l-Ġavşānī, 2018), c.2, s.971.

¹⁵ eş-Şenķiṭi, “Ĥālātu's-Şāṭibiyye me'a't-Teysīr,” ss.28, 29, 34.

¹⁶ Maşalı, *Kıraat İlmī*, ss.51-53.

Mekke, Medine, Basra ve Şam'dan birer imam, Kufe'den ise üç imam seçerek kıraatleri yedi ile sınırlamıştır. Onu kıraatleri yedi ile sınırlamaya iten sebeplerin başında kıraat rivayet eden kişiler arasında ehil olmayan ve ehil olanlar arasında ihtilafın gitgide artması ve bu konudaki otoritesizliğin had safhaya ulaşmış olması gelmektedir.¹⁷ Bu hususun yanı sıra İbn Mıķsem el-‘Attār el-Baġdādī'nin (ö.354/965) kıraatlerin kabulü için senede itibar etmemesi, aksine herhangi bir dil kuralına uymasının yeterli olduğunu iddia etmesi, İbn Şenebūz el-Baġdādī'nin (ö.328/939) ise *resm-i muşhafa* uymayan okumalara devam edip bunları namazlarda da tilavet etmesi İbn Mucāhid'i böyle bir eser telif etmeye iten diġer sebeplerdir. Ancak İbn Mucāhid her ne kadar böyle bir gediġi doldurmak için kıraat imamları arasından seġkide bulunmuş olsa da tercihini yedi ile sınırlı tutmasının yedi harf ruhsatı ile karıştırlma ihtimali, kıraat imamlarının birçok ravisi varken içlerinden sadece iki tanesini seġmesi ve yedi kıraatin dışında kalan kıraatlerin belli bir zaman sonra anlam karmaşasına uğrayıp *şāz* olarak anılması hususlarında birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁸ İbn Mucāhid'e yöneltilen bu eleştirilerden ilk ikisi zayıf olup, söz konusu diġer eleştiri yani yedi kıraat dışında kalan kıraatlerin belli bir zaman sonra anlam karmaşasına uğrayıp *şāz* olarak anılması itibariyle eleştirilmesi yerinde ve tutarlı görünmektedir.¹⁹

İbn Mucāhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasından sonra oluşan yedi kıraat ekolü özellikle Endülüs bölgesinde kabul görmüştür. Her ne kadar yedi kıraatin kabul gördüğü ana merkez olan Endülüs'te kıraat ilmiyle alakalı ilk faaliyetler hakkında ihtilaf olsa da Endülüslü ilk kıraat aliminin Ebū Muḡammed el-Ġāzī b. Ḳays (ö.199/814) olduġu,²⁰ Endülüs'e ilk olarak kıraat ilmini getiren alimin ise Aḡmed b. Muḡammed eṭ-Ṭalemenkī el-Me‘āfirī (ö.429/1037) olduġu belirtilmektedir.²¹ Endülüs kıraat birikimini oluşturan eṭ-Ṭalemenkī, Mekki b. Ebī Ṭālib el-Ḳayravānī (ö.437/1045) ve ed-Dānī'nin Mısır'da yedi kıraate dair dersler almış olmaları²² Endülüs'ün kıraat kaynaġının Mısır olduġunu açıkça ortaya koymaktadır. Mısır'ın kıraat ilmi açısından durumuna bakılacak olursa İbnu'l-Cezerī'nin belirttiġi üzere o dönemde

¹⁷ İbnu'l-Cezerī, *en-Neşr*, c.1, s.116.

¹⁸ Mehmet Daġ, "İbn Mucāhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım," *Ekev Akademi Dergisi* 10:27 (2016), ss.92-103.

¹⁹ Daġ, "İbn Mucāhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım," s.104.

²⁰ Muḡammed el-Muḡtār, *Tārīḡu'l-Ḳirā'at fi'l-Maşriḡ ve'l-Maġrib* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), s.251.

²¹ el-Muḡtār, *Tārīḡu'l-Ḳirā'at*, ss.251-252.

²² Mehmed Emīn Efendi, *Zuḡru'l-Erib fi İdāḡih'il-Cem' bi't-Taḡrib*, Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no.11, v.30a-b.

bölgeye hâkim olan İsmâ'îlîler'in çok fazla alimi katletmeleri Mısır'da kıraat ilmi birikiminin sınırlı kalmasına sebep olmuştur.²³

Endülüs'teki kıraat birikimi, eṭ-Ṭalemenkī'nin *er-Ravḍa* adlı kitabını Endülüs'ün batısında, Mekkī b. Ebī Ṭālib'in *et-Tebsıra* adlı çalışmasını Ḳurṭuba'da ve ed-Dānī'nin *et-Teysir* adlı telifini Endülüs'ün doğusunda okutmasıyla beraber üç koldan devam ettirilmiştir.²⁴ Mısır kaynaklı olduğu için çok fazla rivayet barındırmamasına rağmen bu kıraat birikiminin sonraki süreçte meşhur olmasının sebebi ise Moğol saldırıları esnasında çok sayıda kıraat aliminin öldürülmesidir. Zira bu kadar çok kıraat aliminin katli doğuda kıraat çalışmalarını kesintiye uğratmış ve bu bağlamda Endülüs'te kaleme alınan kıraat eserleri ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren Mısır'da Ebū Ṭāhir İsmā'īl Ḥalef es-Seraḳuṣṭī'nin (ö.455/1063) *el-Unvān fi'l-Ḳirā'āti's-Seb'* ve Irak'ta Ebū'l-İzz Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Vāsiṭī'nin (ö.521/1217) *İrṣādu'l-Mubtedī* adlı kitabı yerini Endülüs'te telif edilen en temel iki kitaba; *et-Teysir* ve *Ĥirzu'l-Emānī*'ye bırakmıştır. İbnu'l-Cezerī'nin ifadesiyle, eğer Moğol saldırıları olmasaydı belki de *et-Teysir* ve *Ĥirzu'l-Emānī* bu kadar meşhur olmayacaktı.²⁵

Buraya kadar serdedilen sebeplerin yanı sıra eṣ-Şāṭibī'nin, eser içerisinde meseleleri kolay bir üslupla nazmetmesi, böylece beyitlerin kolayca ezberlenmesini sağlaması, eserini Mısır'da okutması²⁶ ve talebesi 'Alemuddīn es-Seḥāvī'nin (ö. 643/1245) yazmış olduğu şerh sonrasında eserin Dımaşk ve etrafında ün kazanması *Ĥirzu'l-Emānī*'nin kıraat eğitim ve öğretim müfredatında yerini almasını kolaylaştıran diğer sebeplerdendir. Dolayısıyla hem Şemsuddīn ez-Zehebī'nin (ö.748/1248) hem de İbnu'l-Cezerī'nin belirttiği üzere *Ĥirzu'l-Emānī*, kaleme alınmasından sonra ilim ehli tarafından kabule şayan olmuş ve hatta hemen herkes bu eseri istinsah etmeye çalışmıştır. İbnu'l-Cezerī ayrıca *Ĥirzu'l-Emānī*'nin kıraat tahsil etmek isteyen her öğrencinin başvurması gereken temel kaynak olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Sonuç ola-

²³ İbnu'l-Cezerī, *Muncidu'l-Muḳri'in ve Muṣṣidu't-Ṭālibin*, tah. Nāsır Muḥammedī Muḥammed Cād (Riyad: Dāru'l-Meymān, 2014), s.268.

²⁴ Emīn Efendī, *Zuḥru'l-Erīb*, v.30a-b; İbnu'l-Cezerī, *Muncidu'l-Muḳri'in*, ss.119-120; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), s.55.

²⁵ İbnu'l-Cezerī, *Muncidu'l-Muḳri'in*, s.268; Maşalı, *Kıraat İlmî*, s.68.

²⁶ Şihābuddīn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḳaṣṭallānī, *Muḥtaşaru'l-Fethi'l-Mevāhibi fi Menākibi'l-İmām eṣ-Şāṭibī*, tah. Muḥammed Ḥasen 'Akīl Mūsā (Cidde: el-Cemā'atu'l-Ḥayriyye, 1995), s.39.

²⁷ Şemsuddīn Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-Ḳurrā'i'l-Kibār 'ale't-Ṭabākāti ve'l-A'şār*, tah. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), c.3, ss.1111-1112; İbnu'l-Cezerī, *Ġāyetu'n-Nihāye*, c.2, s.21.

rak İbn Mucāhid'in kiraatleri yedi ile sınırlaması sonucu Endülüs'te kabul gören yedi kiraat ekolünü en iyi temsil eden kitap eş-Şāṭibî'nin *Ḥirzu'l-Emānî*'si olmuştur.

2.2. İbnu'l-Cezerî'den Sonra Kiraat Tedrisatında *Ḥirzu'l-Emānî*

İbnu'l-Cezerî'nin Bursa'da kiraat ilmiyle alakalı ortaya koyduğu çalışmalar genelde kiraat ilmine özelde de Osmanlı'daki kiraat birikimine katkı sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu başlık altında verilecek bilgilerle Osmanlı'da kiraat eğitimine de işaret edilmiş olacaktır.

Kiraat tedrisatının tarihi seyri İbnu'l-Cezerî'nin sahih kiraatleri on sayısına tamamlaması ve telif ettiği eserlerde bu durumu net bir şekilde ortaya koymaya çalışması ile beraber farklı bir sürece girmiştir.²⁸ O, *resm-i 'Uşmān'*a muvafık, Arap dili gramerine bir vecihle de olsa uygun ve senedi sahih kiraatlerin sahih olacağı görüşünü benimsemiş ve bu şartlardan birisinin sahih kabul edilen yedi kiraatte de bulunmadığı takdirde o kiraatin de sahih olmayacağını açıkça ifade etmiştir.²⁹ İbnu'l-Cezerî, bu temel gerekçelere binaen, kiraat ilmi seyri içerisinde Ebū Ca'fer el-Kārī (ö.130/747-748), Ya'kūb el-Ḥaḍramī (ö.205/821) ve Ḥalef b. Hişām (ö.229/844) kiraatinin de diğer kiraatler gibi sahih olduğunu ve kiraat ilmi tedrisatında yer alması gerektiğini belirtmiş, kaleme aldığı eserlerin tamamında mezkur üç kiraate de yer vermiştir. İbnu'l-Cezerî'nin yapmış olduğu bu uygulama kiraat ilmi tarihinde bir ilk değildir. İbn Mucāhid'in kiraatleri yedi ile sınırlaması sonrasında örneğin İbn Mihrān en-Nisābūrī (ö.381/992) *el-Mebsūṭ fī'l-Kirā'āti'l-'Aşr* ve *el-Ġāye fī'l-Kirā'āti'l-'Aşr* adlı iki kitabında Ebū Ca'fer, Ya'kūb ve Ḥalef kiraatlerine, İbn Sivār Aḥmed b. 'Alī el-Baġdādī (ö.496/1103) *el-Mustenīr fī'l-Kirā'āti'l-'Aşr* adlı telifinde Ebū Ca'fer, Ya'kūb ve Ḥalef kiraatlerine yer vermiştir.³⁰ İbnu'l-Cezerî'yi zikredilen müelliflerden farklı kılan ise, bu müelliflerin başaramadığı şeyi yani üç kiraati, kiraat ilmi eğitim ve öğretim müfredatına dahil etmiş olmasıdır.³¹ Böylece İbnu'l-Cezerî açmış olduğu bu çığırda kiraat ilmi eğitim müfredatının yeni bir döneme geçmesine de zemin hazırlamıştır. İbnu'l-Cezerî'nin Ebū Ca'fer, Ya'kūb ve Ḥalef kiraatinin de aslında sahih olduğunu ortaya koymaya çalışmasının diğer bir sebebi de yaşadığı dö-

²⁸ İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-Muḳrri'in*, s.57.

²⁹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s.117; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-Muḳrri'in*, s.91; İbnu'l-Cezerî, *Taḥbiru't-Teysir fī'l-Kirā'āti'l-E'immeti'l-'Aşr*, tah. Aḥmed Muḥammed Muflih el-Ḳudāt (Zerkā: Cem'iyyetu'l-Muḥāfaẓa 'ale'l-Ḳur'āni'l-Kerīm, 2010), s.102.

³⁰ On kiraatle alakalı kaleme alınan diğer eserler için bkz. Maşalı, *Kiraat İlmî*, s.81.

³¹ Kübra Türkmen, "İbnu'l-Cezerî ve 'ed-Dürretü'l-Mudiyye' Adlı Eseri" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), s.X.

nem içerisinde insanların *Hirzu'l-Emānī* ve *et-Teysīr* adlı iki eserin ihtiva ettiği kıraatler dışında sahih kıraat olmadığı zannına kapılmış olmalarıdır.³² İbnu'l-Cezerī, bu durum üzerine Ebū Ca'fer, Ya'qūb ve Hālefi de ihtiva eden *en-Neşr* isimli eserini kaleme almıştır. İbnu'l-Cezerī bahsedilen üç kıraat imamını eserine dahil etmekle yetinmemiş her bir rivayet için tarik sayısını artırmış ve eserinde yaklaşık bin tarike yer vermiştir.³³ Daha sonra bu eserini *Ṭayyibetu'n-Neşr* adıyla nazım haline getiren İbnu'l-Cezerī, bu eserinde de *et-Teysīr* ve *Hirzu'l-Emānī*'de var olan tariklerin mevcut olduğuna dikkat çekmiştir. İbnu'l-Cezerī'nin yazdığı *en-Neşr* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in muhtevasının *Hirzu'l-Emānī*'yi içeriyor olması *Hirzu'l-Emānī*'nin kıraat tedrisatındaki durumunun sorgulanmasına ve *Hirzu'l-Emānī*'yi okumadan *Ṭayyibetu'n-Neşr*'i okumanın mümkün olup olmadığı sorusuna zemin hazırlamıştır. İbnu'l-Cezerī'nin *en-Neşr* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr*'den sonra *Hirzu'l-Emānī*'de olduğu gibi her kıraat imamı için iki ravi, her ravi için de bir tarik içeren *ed-Durratu'l-Muḍiyye* adlı nazmını telif etmesi³⁴ onun da bu soruyu düşündüğünü göstermektedir.³⁵ Kanaatimizce o, *en-Neşr* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in içerdiği olduğu tarik sayısının *Hirzu'l-Emānī*'ye nispeten fazla olması, bu sebepten *Hirzu'l-Emānī*'nin kıraat eğitim ve öğretimindeki yerini korumaya devam etmesi ve kendisinin on kıraat üzerindeki ısrarı sonucunda *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'yi yazmaya karar vermiştir. Sözün özü İbnu'l-Cezerī, *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'yi yazarak *kırā'āt-i 'aşerenin* kolay bir şekilde elde edilmesini sağlamıştır.³⁶ Aksi takdirde İbnu'l-Cezerī'nin *ed-Durratu'l-muḍiyye*'de var olan tarikleri içeren *en-Neşr* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr* adlı çalışmalarından sonra neden tekrar *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'yi kaleme aldığı sorusu cevapsız kalacaktır. İbnu'l-Cezerī'nin *Tahbīru't-Teysīr* adlı kitabından aktarılacak değerlendirmeler de bu durumu teyit eder niteliktedir:

Ṭayyibetu'n-Neşr'i nazım haline getirdiğimde bu amelin kıyamet gününde benim için azık olmasını Cenab-ı Haktan niyaz ettim. *Hirzu'l-Emānī*'yi ezberleyenlerin *kırā'āt-i seb'a* eğitiminden sonra *Ṭayyibe*'ye yöneldiklerini gördüm ve buna binaen *eş-Şatıbiyye* hafızlarına on kıraati

³² İbnu'l-Cezerī, *en-Neşr*, c.1, s.233; *Ġāyetu'n-Nihāye*, c.2, s.22.

³³ İbnu'l-Cezerī, *Ṭayyibetu'n-Neşr*, s.4 (35. beyit.)

³⁴ Ahmed Hālid Şukrī ve diğerleri, *el-Muzhir fī Şerhi's-Satıbiyye ve'd-Durra* (Amman: Dāru 'Ammār, 2016), s.18.

³⁵ İbnu'l-Cezerī üç kıraat ile alakalı *Hidāyetu'l-Mehera fī Tetimmeti'l-Kırā'āti'l-'Aşera* adında bir başka eser daha kaleme almıştır. Ancak o, bu eserinde *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'de olduğu gibi *Hirzu'l-Emānī*'nin yöntemini benimsemiştir. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerī'nin *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'de *Hirzu'l-Emānī*'nin yöntemini benimsemiş olması diğer eseri olan *Hidāyetu'l-Mehera*'nın değil *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'nin kıraat tedrisatında ön planda olmasını sağlamıştır.

³⁶ Türkmen, "İbnu'l-Cezerī ve 'ed-Dürretü'l-Muḍiyye' Adlı Eseri", ss.23-24.

tanıtmak için *Ĥirzu'l-Emānī* metninde olduğu gibi³⁷ muhtasar manzum bir eser kaleme aldım. Bu manzum eser üslup açısından girift ve veciz, lafızlarının benzersizliği ve öz olması bakımından farklıdır. Şüphe yok ki bu da İmām eş-Şāṭibī'nin kasidesinin bereketi ve onun bize ulaşan gizli kerameti sayesinde. Kaleme aldığım bu eser kabule şayan olup için ehline son derece fayda sağlayınca, aynı uygulamayı *Kitābu't-Teysir*'de³⁸ de yaptım. Bu kitapta mevcut olan yedi kıraate kitabın süsü olması için üç kıraati ekledim.³⁹

Sonuç olarak İbnu'l-Cezerī'nin *ed-Durratu'l-Muḍiyye*'si ve eş-Şāṭibī'nin *Ĥirzu'l-Emānī*'si *'aşere-i şuḡrā* tarikini, İbnu'l-Cezerī'nin ilk olarak telif ettiği *en-Neşr* ve onun nazım hali *Ṭayyibe* ise *'aşere-i kubrā* tarikini oluşturmuştur.⁴⁰ Kıraat eğitim müfredatında oluşan bu farklılıkla birlikte *kırā'āt-i seb'a* ve *'aşere-i şuḡrā* her ne kadar *'aşere-i kubrā* içerisinde mündemiç olsa da kıraat eğitiminde ilk safhada *kırā'āt-i seb'a* ve *'aşere-i şuḡrā* eğitimi alınmıştır. Bu iki merhaleyi tamamlayan öğrenciler isterlerse *'aşere-i kubrā* eğitimine geçmiştir. Sözün özü *ed-Durratu'l-Muḍiyye*, *Ĥirzu'l-Emānī* ve *Ṭayyibe* Osmanlı dönemi kıraat eğitim müfredatlarının temel eğitim kitapları olmuştur.⁴¹

Kırā'āt-i seb'a'yı elde etmek isteyen hemen her kıraat alimi gibi İbnu'l-Cezerī de *Ĥirzu'l-Emānī*'yi ezberlemiştir.⁴² O, kendi dönemine kadar kıraat eğitimi alan hemen her öğrencinin *Ĥirzu'l-Emānī*'yi ezberlemiş olduğunu göz önünde bulundurarak *Ṭayyibetu'n-Neşr*'in birçok yerinde eş-Şāṭibī'nin

³⁷ İbnu'l-Cezerī bu bölümde eş-Şāṭibī tarafından *Ĥirzu'l-Emānī*'de kullanılan vezni, ravi sistemini ve rumuzlandırma yöntemini takip ettiğine işaret etmiştir. Bkz. İbnu'l-Cezerī, *Tahbīru't-Teysir*, s.103 (dn. 3).

³⁸ İbnu'l-Cezerī *ed-Durratu'l-Muḍiyye* adlı nazımını yazarak eş-Şāṭibī'nin *Ĥirzu'l-Emānī*'si ile beraber on kıraat sistemini oluşturmuştur. İbnu'l-Cezerī yapmış olduğu bu uygulamayı mensur olarak da yapmak istemiş ve Ebū 'Amr ed-Dānī'nin *et-Teysir* adlı kitabını *Tahbīru't-Teysir* adlı çalışmasıyla mensur olarak kıraate tamamlamıştır.

³⁹ İbnu'l-Cezerī, *Tahbīru't-Teysir*, s.103.

⁴⁰ Akdemir, *Kıraat İlmī*, s.106.

⁴¹ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), c.1, s.82; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), s.388; Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşād Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı," *Divân İlmī Araştırmalar Dergisi* 10:18 (2005), s.132; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri: Dâru'l-Kurrâlar ve Sibyan Mektepleri," *Edebali İslamiyat Dergisi* 1:2 (2017), ss.51-52; Ahmet Gökdemir, "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18:1 (2018), s.186; Ahmet Gökdemir, "Köprülü Ailesinin Kur'an Eğitimi ve Kıraatine Katkıları," *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4:2 (2018), s.337; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), s.36; Ahmet Akın, "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)," *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:8 (2006), s.76.

⁴² Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerī," *DİA*, c.20, s.553. Ayrıca İbnu'l-Cezerī'nin talebeleri de *Ĥirzu'l-Emānī*'yi Mekke, Medine, Yemen, Mağrib, Mısır ve Şam gibi çeşitli ülkelerde okutmuştur. Bkz. Mehmed Emin Efendi, *'Umdetu'l-Hullân fî İdâhi Zubdeti'l-'İrfân* (İstanbul: Hanefiyye Kitabevi, ts.), s.117.

eserinde izlediği yöntemi takip etmiştir. Örneğin İbnu'l-Cezerī, eş-Şāṭibī'nin manzumesinde yer verdiği ebced uygulamasına ve kıraat istilahlarnın zıtları ile kullanımına aynı şekilde kendi nazmında yer vermiştir.⁴³ Ayrıca İbnu'l-Cezerī, eş-Şāṭibī'nin med konusunda *merātib-i erba'a* ve *mertebeteyn* arasından *mertebeteyni* seçmiş olmasına dikkat çekmiş; her ne kadar kendisi *en-Neşr* ve *Ṭayyibetu'n-Neşr* adlı çalışmalarında *merātib-i erba'a* ve *mertebeteyne* yer verse de kıraat eğitiminde eş-Şāṭibī gibi *mertebeteyni* tercih etmiştir.⁴⁴ İbnu'l-Cezerī'nin örnek olarak zikredilen hususlarda eş-Şāṭibī'yi takip etmesi bir nevi *Hirzu'l-Emānī*'nin hem kıraat edebiyatındaki yerini perçinlemiş hem de *Hirzu'l-Emānī*'nin bu dönem itibarıyla da ön planda olmasına imkan tanımıştır.

3. Son Dönem Osmanlı'da Metin Ezberine ve Kıraat İlmine Duyulan İlginin Azalması

İbnu'l-Cezerī *en-Neşr* adlı çalışmasında uşul bölümünün ardından "bābu beyāni infirādī'l-kırā'āti ve cem'ihā" adlı bir başlık açmış ve bu bölümde kıraat ilmini tahsil etmek isteyen her öğrencinin, kıraat imamlarının ihtilaflarını bilmesi için manzum eser ezberlemesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir.⁴⁵ Şayet öğrenci manzum bir eser ezberlemeden kıraat tahsil ederse, İbnu'l-Cezerī, o talebenin her bir kıraati *infirād* metoduyla okuması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶ Son devir Osmanlı kıraat alimlerinden olan Molla Mehmed Emīn Efendi (ö.1275/1859) ise hayatının son zamanlarında telif ettiği *Zuḥru'l-Erīb fi İdāhi'l-Cem' bi't-Taḳrīb* adlı çalışmasında kıraat ilmi tahsilinde manzum eserlerin önemine dikkat çekmiştir. Ancak o, 19. yüzyıl itibarıyla yaşadığı dönemdeki kıraat talebelerinin kıraat ilmiyle alakalı manzum eserleri ezberlemeleri noktasında tembellik gösterdiklerini ifade etmiştir.⁴⁷ Son dönem kıraat alimlerinden Kuraym Rāciḥ ve Muḥammed Temīm ez-Zu'bī de metin ezberi olmadan kıraat ilmi tahsilinin mümkün olmayacağına işaret etmiştir.⁴⁸ Öğrencilerde ezber hususunda ortaya çıkan söz konusu bu tembellik kıraat tarihinde *kurrāselerin* (kıraat *vecīh*lerini içeren yazılı şemalar) ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Emīn Efendi dönemin kıraat algısını şu şekilde özetlemiştir:

⁴³ Muḥammed Sālim Muḥaysin, *el-Hādī Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırā'āti'l-ʿAşr*, tah. Aḥmed ʿİsā el-Ma'şarāvi ve Muḥammed ed-Desūḳī (Kahire: Dāru'l-Beyāni'l-ʿArabī, 2017), c.1, ss.68-83.

⁴⁴ İbnu'l-Cezerī, *en-Neşr*, c.2, s.1075.

⁴⁵ İbnu'l-Cezerī, *en-Neşr*, c.3, s.2079-2115.

⁴⁶ İbnu'l-Cezerī, *en-Neşr*, c.3, s.2089.

⁴⁷ Emin Efendi, *Zuḥru'l-Erīb*, v.50a.

⁴⁸ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", [https://mushafhari-inceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATINDE%20ve%20KITABETINDE%20TÜR-KİYE'NİN%20DURUMU%20\(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI\).pdf](https://mushafhari-inceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATINDE%20ve%20KITABETINDE%20TÜR-KİYE'NİN%20DURUMU%20(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI).pdf), (4-8.11.2015), s.7.

Kıraat talep eden kişinin, hocasının durumu elverdiği sürece kıraatleri teker teker [*infirād* metoduyla] okuması gerekir. Talebe, kıraatleri *cem'* etmeye başlayınca bizden önceki alimlerin adeti olduğu üzere, kesinlikle *eş-Şatıbiyye'*yi ezberlemesi gerekir. [*Seb'a* tarikinde] *eş-Şatıbiyye*, [*aşere-i şuğrā* tarikinde] *ed-Durra*, [*takrīb* tarikinde] de *Ṭayyibe* ezberlenir. Şüphesiz ki her akıl sahibinin ittifakıyla nazım eserin ezberlenmesi mensur eserin ezberlenmesinden daha kolaydır. Talebenin bu kasideleri ezberlemesi en güzel ve en uygun olanıdır. Şayet talebe günümüzde de şahit olduğumuz üzere tembellik gösterip, bu metinlerin tamamını ezberlemese de uşul bölümlerini kesinlikle ezberlemesi gerekir. Çünkü, günümüzde talebenin gayreti azaldı ve bunun için Müslüman ülke ve coğrafyada kıraat ilmini tahsil edecek ehil kişiler de azaldı. Talebenin okuma esnasında basiretinin artması, bu okumadan istifade etmesi, kurallara tam manasıyla vâkıf olması, ancak önemli olan kaynakların -özellikle de zikrettiğimiz kasidelerin- ezberlenmesi ile ve o kaynakların ihtiva ettiği şeyleri tam manasıyla anlaması ile mümkün olur. Kıraat ilmini içinde sureleri barındıran şemalardan ve mecmualardan tahsil etmek, kıraat ilminin meselelerini ve kurallarını anlamak açısından faydasızdır ve hiçbir önem arz etmez. Ancak kıraat ilminde ehil olmuş kişilerin ders esnasında uzun uzun kaynaklara dönmesindenense bu cetvel veya şemalara bakması daha kolay olacaktır.⁴⁹

Emîn Efendi'nin konuyla alakalı verilen değerlendirmeleri, manzum eser ezberinin yavaş yavaş terk edildiğini gözler önüne sermektedir. Bu durum ister istemez manzum olarak kaleme alınmış *Hırzu'l-Emānī'*yi de etkilemiş ve Emîn Efendi'nin adeta korkulu rüyası olan *kurrāseler* üzerinden kıraat eğitimi devam ettirilmiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ezberin artık terk edilmesi kıraat ilmine duyulan ilgiyle de alakalıdır. Nitekim Saçaqlızāde el-Mar'aşī (ö.1150/1737) kendi döneminde yaşayan alimlerin *tecvīd* ile alakalı temel meseleleri içeren kitapları okumaktan ve müzakere etmekten imtina ettiklerini belirtmiş; dolayısıyla *tecvīd* ilmine duyulan ilginin azaldığından söz etmiştir.⁵⁰ O, bu husustaki değerlendirmelerini şöyle dile getirmiştir:

Bu ilim [*tecvīd*], ümmetin ilk dönem alimlerinin önem verdiği ve kendisiyle meşgul olduğu müddetçe kişinin şerefini artıran bir ilimdir. Fakat zamanımızın üstün insanları bizim bölgemizde de olduğu gibi ellerini *tecvīd* kitaplarından çektiler, müzakere etmediler ve o ilmi unuttu-

⁴⁹ Emîn Efendī, *Zuḥru'l-Erīb*, v.50a-50b.

⁵⁰ Muḥammed b. Ebī Bekr el-Mar'aşī, *Cuhdu'l-Muḳill*, tah. Sâlim Ḳaddūrī el-Ḥamed (Amman: Dâru 'Ammār, 2009), s.109.

lar. *Tecvīd* ilmini terk mi ettiler yoksa onu tahsil etme hususunda zorlandılar mı?!⁵¹

Dönemin bir diğer alimi ‘Abdulfettāh el-Pālūvī (ö.1183/1769-70) ise *Zubdetu'l-‘İrfān* adlı kitabında sadece *tecvīd* ilmine değil genel anlamda kıraat ilmine duyulan ilginin gitgide azaldığını ve bu bağlamda kıraat alimlerinin de o ilimle alakalı eserlere eskisi gibi rağbet etmediğini ifade etmiştir.⁵² Dolayısıyla öğrencilerin manzum eserleri ezberleme noktasında tembellik göstermeleri kıraat ilmine duyulan ilginin azalmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Meḥmed Emīn Efendi'nin “Kıraat ilminin meselelerini ve kurallarını anlamak açısından faydasızdır ve hiçbir önem arz etmez.”⁵³ dediği *kurrāseler* ise söz konusu iki olumsuz gelişmenin kıraat eğitimine yansımaları olarak ele alınabilir.

4. Haseki Eğitim Merkezi Ders Müfredatı Özelinde *Hırzu'l-Emānī*'nin Günümüz Eğitim ve Öğretimindeki Yeri

Bir önceki başlıkta tespit edildiği üzere 19. yüzyıl itibarıyla yedi kıraat tedrisatının başucu kitabı olan *Hırzu'l-Emānī*, manzum eserlerin ezberinin terk edilmesi sebebiyle kıraat tedrisatından kalkmıştır. Haliyle öğrenciler kıraat tedrisatı için farklı yollara başvurmuşlardır. Bu bağlamda onlar özellikle el-Pālūvī'nin *Zubdetu'l-‘İrfān* ve Meḥmed Emīn Efendi'nin bu eser üzerine yazdığı şerhi *‘Umdetu'l-Ḥullān*'dan faydalanarak *kurrāseler* hazırlamışlardır. İşbu yöntem günümüzde Haseki Eğitim Merkezlerinin “Aşere” eğitim programında uygulanmaktadır. İlgili programın müfredatı şöyledir: Kur’ân ve Kıraat Tarihi, Kıraat Metinleri, Arapça, Kıraat Çözümlemeleri, Aşere Uygulamaları, *Tecvīd*, Kıraat-Anlam İlişkisi, Kur’ân İmlası, Dini Müsiki.⁵⁴

Yukarıda sıralanan dersler arasında “Aşere Usûlü” dersinde İbnu'l-Cezerī'nin *Tahbīru't-Teysīr* adlı kitabı, “Kıraat Çözümlemeleri” dersinde ‘Abdulfettāh el-Pālūvī'nin *Zubdetu'l-‘İrfān* adlı telifi ile Emīn Efendi'nin bu eser üzerine yazdığı *‘Umdetu'l-Ḥullān fī Īdāhi Zubdeti'l-‘İrfān* adlı şerhi yer almaktadır.⁵⁵ Eş-Şāṭibī'nin *Hırzu'l-Emānī* adlı çalışması ise sadece “Aşere Uygulamaları” dersinde kaynak olarak gösterilmiştir.⁵⁶ Verilen bu ders programından da anlaşılacağı üzere günümüz kıraat tedrisatında eş-Şāṭibī'nin yedi kıraate

⁵¹ el-Mar‘aşī, *Cuḥdu'l-Muḳill*, s.105.

⁵² Mustafa Atilla Akdemir, “Hâmid b. Abdulfettāh el-Pālūvī Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetu'l-‘İrfān Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), Arapça Metin, s.17.

⁵³ Emīn Efendi, *Zuḥru'l-Erīb*, v.50b.

⁵⁴ Aşere-Takrīb Programı, [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20\(Aşere-Takrīb\)%20Programı%20-%20202014.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20(Aşere-Takrīb)%20Programı%20-%20202014.pdf) (10.07.2020), s.3.

⁵⁵ Aşere-Takrīb Programı, ss.11-12.

⁵⁶ Aşere-Takrīb Programı, s.3.

dair kaleme aldığı manzûm eseri *Hırzu'l-Emânî* yerini 'Abdulfettâh el-Pâlûvî'nin *Zubdetu'l-İrfân* ve Emîn Efendi'nin bu eser üzerine yazdığı şerhi '*Umdetu'l-Hullân'a* bırakmıştır.⁵⁷ Ortaya çıkan bu müfredat değişimi yedi kıraat tedrisatının ihmal edilmesine ve doğrudan '*aşere-i şugrâ* eğitimine başlanmasına sebep olmuştur. Şöyle ki, manzum eserler üzerinden takip edilen yöntemde *Hırzu'l-Emânî* ve *ed-Durratu'l-Muğiyye* ayrı ayrı okutulmuş, bu yöntem terk edilmeye başlanınca bahsedilen her iki kitabın muhtevasını bir araya getiren *Zubdetu'l-İrfân* üzerinden eğitim yapılmıştır.⁵⁸ Bu ders programına göre bir öğrenci ya on kıraati okuyacak ya da kıraat tedrisi yapamayacaktır. Zira daha önce yer verdiğimiz müfredat örneklerinde de görüleceği üzere bir kıraat talebesi yedi kıraati müstakil olarak tedris edebilmekteydi. Dolayısıyla öğrenci, isterse yedi kıraatle iktifa da edebilirdi. Haliyle Haseki Eğitim Merkezlerinin "Aşere" programında öğrencinin bu şansı ortadan kalkmakta ve ona tek bir program sunulmaktadır. Mehmet Emin Maşalı bu anlayışı "ya hep ya hiç" olarak nitelendirmiştir. Ancak o, '*aşere-i şugrâ* okuyan ve fakat bunun yanında '*aşere-i kübrâ* okumayan kişilere icazet verilmemesi bağlamında konuyu ele almıştır. Maşalı'nın ifade ettiği üzere kıraat müfredatındaki bu tür uygulamalar alanla alakalı daha yüzeysel eğitim almak isteyenlerin önünü bir açıdan tıkmış olmaktadır. Maşalı'nın bu husus hakkındaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

Bizdeki kıraat eğitiminin bir diğer temel özelliği, "ya hep ya hiç mantığı" üzerine kurulu olmasıdır. Kıraat okumak, on kıraati rivayet ve tarikleriyle birlikte (takrib/aşere-i kübrâ) indirâc usulüne göre okumak olarak addedilmektedir. Dolayısıyla aşere-takribi tamamlamamış kimseler kıraat okumuş sayılmamaktadır. Aşere(-i şugrâ) okumuş olanlara icazet/belgesi verilmesi yönünde yaygın bir geleneğin bulunmamasına, bu yönde bir delalet yüklemek kanaatimizce mümkündür. Bu durum, daha dar düzeyde kıraat eğitimi almak isteyenlerin bu eğitimden mahrum kalmasına yol açtığı gibi, aslında ideal ve nitelikli bir kıraat tedrisatının hakkını veremeyecek evsaptaki öğrencilerin tamamının son aşamaya yani takrib (aşere-i kübrâ) aşamasına taşınmasına yol açmaktadır.⁵⁹

Hem Maşalı'dan aktardığımız bu pasaj hem de bizim işaret ettiğimiz hususlar dikkate alınarak Haseki Eğitim Merkezleri kıraat müfredatları daha çeşitli hale getirilebilir. Bu bağlamda kıraat talebelerine kıraatleri tek tek elde etme ve yedi kıraati okuma noktasında ders seçimi sunularak onların bu basamakları başarıyla tamamları halinde icazet almaları sağlanmış olur.

⁵⁷ Akyüz, "Osmanlı Kıraat Alimleri," s.18; Akdemir, *Kıraat İlmî*, s.163.

⁵⁸ Akdemir, *Kıraat İlmî*, s.163.

⁵⁹ Maşalı, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu," ss.4-5.

Buraya kadar ülkemizde takip edilen kıraat eğitiminin belli başlı eserlerden istifade edilerek hazırlanan *kurrāseler* üzerinden takip edildiğine işaret etmiş olduk. Ancak bu yöntemi de takip etmeyerek işin daha kolayına kaçmak adına son birkaç yıldır kıraat eğitim merkezlerinde *kurrāselerden* elde edilen fotokopiler vasıtasıyla kıraat eğitimine göz yumulduğuna işaret etmek gerekmektedir.⁶⁰ Zira manzum eser ezberinin tedrisattan kaldırılarak mensur eserlerden oluşturulan *kurrāselerin* yerini yavaş yavaş fotokopilere bırakması kıraat ilmi tedrisatı açısından oldukça tehlikeli bir durumdur. 19. yüzyıl Osmanlı alimlerince *kurrāse* yöntemine değer verilmezken günümüzde fotokopi yardımıyla yapılan kıraat tedrisatının faydasız olacağı aşikârdır. Fakat açık ve net olarak ifade etmek gerekir ki ne *kurrāse* yöntemi ile ne de *kurrāselerden* elde edilen fotokopiler üzerinden eğitim alan talebeler kıraat ilminin temel meselelerine vakıf olamamaktadır. Bu iki yöntemle göre kıraat tedrisatı aldığını ifade eden kişiler, kıraat hakkında birtakım bilgilere sahip kişiler olarak değerlendirilmekten öteye geçememektedir.⁶¹

Hasılı, Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve halihazırda ülkemizde de uygulanan *kurrāse* yöntemi, manzum eser ezberinin yavaş yavaş terk edilmesine sebebiyet vermiş; bu durumdan *Hirzu'l-Emānī* de nasibini almıştır. *Kurrāselerin* yanı sıra fotokopi yardımıyla yapılan kıraat tedrisatının eğitim seviyesini ne kadar düşürdüğü ise izahtan varestedir.

Sonuç

Çalışmada ilk olarak *Hirzu'l-Emānī* hakkında birtakım bilgiler verilmiş ve bu eserin sınırlı rivayeti barındıran Mısır'a dayandığı ortaya konulmuştur. Buna rağmen eserin; Moğol saldırıları esnasında çok sayıda kıraat aliminin vefat etmesi sonucu doğuda kıraat çalışmalarının zayıflaması ve bu sebeple Endülüs kıraat birikiminin ön plana çıkması, eş-Şâṭibī'nin eserini manzûm olarak kaleme alması ve ez-Zehbī'nin ifadesiyle eş-Şâṭibī'nin eserinde kıraat ilmi ile alakalı meseleleri kolay bir üslupla ifade etmesi, eş-Şâṭibī'nin eserinin edebî açıdan zengin bir yapıya sahip olması, kendisinin eserini Mısır'da okutması, es-Seḥāvī'nin, hocasının eseri üzerine *Fethu'l-Vaṣīd* adlı şerh yazarak *Hirzu'l-Emānī*'nin ününün Dımaşq'a kadar yayılmasını sağlaması gibi hususlar sayesinde yedi kıraat tedrisatında ön planda olduğu tespit edilmiştir.

Makalede ikinci olarak, *Hirzu'l-Emānī*'nin Osmanlı'nın son dönemlerine kadar kıraat müfredatlarında kendine yer bulduğu; ancak bu dönemden iti-

⁶⁰ Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu," s.2.

⁶¹ Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu," s.7.

baren kıraat ilmine duyulan ilginin azalmış olması ve kıraat ilmini tahsil etmeye çalışan öğrencilerin manzum eserleri ezberleme hususunda tembellek göstermeleri sebebiyle bu eserin yerini el-Pâlûvî'nin *Zubdetu'l-İrfân* adlı eseriyle Mehmed Emîn Efendi'nin bu eser üzerine yazdığı şerhi *Umdetu'l-Hullân*'a bıraktığı açığa çıkarılmıştır.

Makalede son olarak Haseki Eğitim Merkezleri kıraat müfredatı özelinde *Hirzu'l-Emânî*'nin durumu incelenmiş ve bu eserin ilgili müfredatta yer almadığına şahit olunmuştur. Kıraat talebelerinin bu eserin yerini alan *Zubdetu'l-İrfân* ve *Umdetu'l-Hullân*'dan istifade ederek *kurrâseler* oluşturduğuna ve hatta son zamanlarda *kurrâselerden* oluşturulan fotokopiler üzerinden bu ilmi elde etmeye çalıştıklarına işaret edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu iki yöntemin de faydalı olmadığı ileri sürülmüş ve bu ilmi sınırlı seviyede elde etmek isteyen talebelere uygun olacak şekilde kıraat eğitim müfredatına yeni dersler eklenmesi önerilmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâlûvî Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetu'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1999.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Aşere-Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları*. [https://mushaflariinceleme.diyinet.gov.tr/Documents/AŞERE-%20TAKRİB%20EĞİTİMİ%20VE%20UYGULAMA%20FARKLILIKLARI-\(Doç.%20M.%20Atilla%20AKDEMİR\).pdf](https://mushaflariinceleme.diyinet.gov.tr/Documents/AŞERE-%20TAKRİB%20EĞİTİMİ%20VE%20UYGULAMA%20FARKLILIKLARI-(Doç.%20M.%20Atilla%20AKDEMİR).pdf). (04.07.2020).
- Akın, Ahmet. "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4:8 (2006), ss.65-104.
- Akyüz, Abdullah. "Osmanlı Kıraat Alimleri," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.20, ss.551-557.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

- Çollak, Fatih. *Kırâat Alimlerinden İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye" Adlı Eseri*. İstanbul: Özener Matbaası, 2002.
- Çollak, Fatih. "Revm," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.35, ss.31-32.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım," *Ekev Akademi Dergisi* 10:27 (2016), ss.81-104.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd. *et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*. 2. bsk. Tah. Ferîd Muḥammed b. 'Azzûz. Dımaşq: Dâru İbn Keşîr, 2016.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Ta'lîm ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı," *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 10:18 (2005), ss.115-173.
- Ferîd Muḥammed b. 'Azzûz, "Dirâse," Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*, tah. Ferîd Muḥammed b. 'Azzûz (Dımaşq: Dâru İbn Keşîr, 2016) içinde, ss.21-146.
- Gökdemir, Ahmet. "Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi ve Kıraatine Katkıları," *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4:2 (2018), ss.331-355.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dâru'l-Kurrâlar ve Sıbyan Mektepleri," *Edebalı İslamiyat Dergisi* 1:2 (2017), ss.43-60.
- Gökdemir, Ahmet. "Kıraat Eğitiminde Ali b. Süleyman el-Mansûrî Öncesi Mısır Tarikinin Arka Planı: Biyografik Bir İnceleme," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18:1 (2018), ss.177-192.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:1 (2008), ss.25-46.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 11. bsk. Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2015.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Gâyetu'n-Nihâye fî Ṭabakâti'l-Kurrâ'*. Tah. G. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Taḥbîru't-Teysîr fî'l-Kırâ'âti'l-Eimmeti'l-'Aşr*. 2. bsk. Tah. Aḥmed Muḥammed Muflih el-Ḳudât. Zerkâ': Cem'iyetu'l-Muḥâfaza 'ale'l-Ḳur'âni'l-Kerim, 2010.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Ṭayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*. 2. bsk. Tah. Eymen Ruşdî Suveyd. Dımaşq: Dâru'l-Ğavşânî, 2013.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Muncidu'l-Muḳrî'in ve Murşidu't-Ṭâlibîn*. Tah. Nâsır Muḥammedî Muḥammed Câd. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2014.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*. Tah. Eymen Ruşdî Suveyd. Dımaşq: Dâru'l-Ğavşânî, 2018.
- el-Ḳâdî, 'Abdufettâh 'Abdulğani. *el-Vâfi fî Şerḥi's-Şâtıbiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2015.
- el-Ḳaşallânî, Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Muḥtaşaru'l-Fetḥi'l-Mevâhibî fî Menâkıbi'l-İmâm eş-Şâtıbî*. Tah. Muḥammed Ḥasen 'Akîl Mûsâ. Cidde: el-Cemâ'atu'l-Ḥayriyye, 1995.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. 18. bsk. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

- el-Mar‘aşī, Muḥammed b. Ebī Bekr. *Cuhdu'l-Muḳill*. 2. bsk. Tah. Sâlim Ḳaddürī el-Hamed. Amman: Dâru ‘Ammâr, 2009.
- el-Maḳdisī, ‘Abdurrahmân b. İsmâ‘il Ebū Şame. *İbrâzu'l-Me‘ânî min Ḳirzî'l-Emânî*. Tañtâ: Dâru's-Şahâbe, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur’an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye’nin Durumu.” [https://mushafliinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAAT%20İNDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKiYE'NİN%20DURUMU%20\(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI\).pdf](https://mushafliinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAAT%20İNDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKiYE'NİN%20DURUMU%20(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI).pdf) (04.07.2020).
- Meḫmed Emîn Efendi (‘Abdullâh Efendizâde). *Zuḥru'l-Erib fî İdâhi'l-Cem‘ bi't-Taḳrib*. Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 11, vv.1b-317a.
- Meḫmed Emîn Efendi (‘Abdullâh Efendizâde). *Umdetu'l-Hullân fî İdâhi Zubdeti'l-İrfân*. İstanbul: Ḥanefiyye Kitabevi, ts.
- Muḫaysin, Muḫammed Sâlim. *El-Hâdî Şerḫü Ṭayyibeti'n-Neşr fî'l-Ḳirâ‘ati'l-‘Aşr*. 3. bsk. Tah. Aḫmed ‘İsâ el-Ma‘şarâvî - Muḫammed ed-Desûkî. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-‘Arabî, 2017.
- el-Muḫtâr, Muḫammed. *Târîḫü'l-Ḳirâ‘ât fî'l-Maşriḳ ve'l-Mağrib*. 3. bsk. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2008.
- Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur’an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- es-Seḫâvî, ‘Alemuddîn Ebū'l-Ḥasen ‘Alî b. Muḫammed. *Fetḫü'l-Vaşid fî Şerḫi'l-Ḳaşid*. 2. Bsk. Tah. Muḫammed İdrîsî eṭ-Ṭâhirî. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.
- Sert, Durmuş. “Şâtıbî'nin Hayatı, Kıraat İlmindeki Yeri ve Eserleri,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1985), ss.85-98.
- eş-Şâtıbî, Ebū Muḫammed el-Ḳâsım b. Firruh. *Ḳirzî'l-Emânî ve Vecḫu't-Tehânî*. 2. bsk. Tah. Eymen Ruşdi Suveyd. Dımaşk: Dâru'l-Ġavşânî, 2013.
- eş-Şenḳitî, ‘Abdurrahîm b. ‘Abdillâh. “Ḥâlâtu’s-Şâtıbiyye me‘a’t-Teysîr,” *Mecelletu Ma‘hedî'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur‘âniyye* 9:9 (2010), ss.13-38.
- Şukrî, Aḫmed Ḥâlid, Muḫammed Ḥâlid Manşür - Aḫmed Muḫammed Mufliḫ el-Ḳudât - Ḥâlid Seyfullâh Seyfî - Muḫammed Mûsâ Naşr - İbrâhîm Muḫammed el-Curmî - Muḫammed ‘İşâm el-Ḳudât. *El-Muzḫir fî Şerḫi’s-Şâtıbiyye ve’d-Durra*. 2. bsk. Amman: Dâru ‘Ammâr, 2016.
- Türkmen, Kübra. “İbnü'l-Cezerî ve ‘ed-Dürretü'l-Mudiyye’ Adlı Eseri,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- Yalar, Mehmet. “Arap Şiiri,” İsmail Güler (ed.), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015) içinde, ss.307-356.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebū ‘Abdillâh Muḫammed b. Aḫmed. *Ma‘rifetu'l-Ḳurrâ‘i'l-Kibâr ‘ale’t-Ṭabaḳâti ve'l-A‘şâr*. Tah. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- “Aşere-Takrib Programı.” [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20\(Aşere-Takrib\)%20Programı%20-%20202014.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20(Aşere-Takrib)%20Programı%20-%20202014.pdf). (10.07.2020).



Emmy Abdul Alim. *Global Leaders in Islamic Finance: Industry Milestones and Reflections.*
Singapore: John Wiley & Sons, 2014. XXVIII+323 s.
ISBN: 978-1-118-46524-0

MÜCAHİT ÖZDEMİR

Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi
mucahitozdemir@sakarya.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4455-5943>

İslam iktisadi ve finansına yönelik teorik ve pratik uygulamalar son elli yılda yaygınlık kazanmıştır. İlk İslami bankaların kurulduğu 1960'lı yıllardan bugüne İslami sigortacılık (*tekāful*), *şukūk* gibi farklı yapılar teşekkül etmiş ve günümüzde sektör iki trilyon doları aşan bir büyüklüğe ulaşmıştır.¹ İslami finansın yaygınlaşmasında, isimleri bilinen veya bilinmeyen öncü birçok kişi bulunmaktadır. Bu kişilerin tecrübeleri ve günümüzdeki İslami finansın durumuna ilişkin değerlendirmeleri hem sektörün geçtiği merhaleleri anlamak hem de bugünkü konumunu değerlendirmek adına önemli bilgiler ve bakış açıları sunmaktadır. Bu eser değerlendirmesinde, İslami finansın öncü isimleri ile yapılan görüşmelerden derlenmiş *Global Leaders in Islamic Finance: Industry Milestones and Reflections* adlı kitap incelenerek eserin ele aldığı konular ve alana olan katkısından bahsedilmektedir.

Emmy Abdul Alim tarafından hazırlanan kitap, İslami finansın dünya genelindeki başlangıcı ile gelişimini, buna farklı alanlarda katkı sunmuş birinci ağızlardan aktarması açısından önem taşımaktadır. Singapurlu yazar, İslami finansa yönelik yayınlar ile araştırmalar yapan çeşitli uluslararası kuruluşlarda çalışmış ve İslami finans sektörünü yakından değerlendirme fırsatı bulmuştur. İslami finans ile ilgili haber içerikleri hazırlamış, muhabirlik, yazarlık ve editörlük yapmıştır. National University of Singapore'da İngiliz ve Avrupa Çalışmaları (English and European Studies) ile SOAS Uni-

¹ IFSB, "Islamic Financial Services Industry Stability Report 2020," <https://www.ifsb.org/> (15.02.2021).

versity of London'da Arapça ve İslam Çalışmaları (Arabic and Islamic Studies) bölümlerinden lisans dereceleri almıştır. Yazar, University of Aberdeen'deki Finans programında yüksek lisans yapmıştır. Halihazırda İslami finans, İslami finansal teknoloji gibi İslam iktisadının farklı alanlarına yönelik içerikler, raporlar hazırlayan Salaam Gateway² platformunda Yönetici Editör olarak görev yapmaktadır.

Kitap "Giriş Bölümü" hariç toplam on bir bölümden oluşmaktadır. On bölümünde, müstakil olarak İslam iktisadı ve finansının gelişmesinde önderlik eden kişiler hakkında bilgiler ile söz konusu isimlerin bu alandaki tecrübeleri aktarılmaktadır. Diğer taraftan bu isimlerin İslami finans kuruluşlarının şu anki durumlarına yönelik eleştirileri de sunulmaktadır. Son bölümde ise yazar, önceki on bölümde vurgulanan İslami finans sektörüyle ilgili temel meseleleri ve endişeleri bir araya getirmekte ve sektör hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır.

Yazar, kitaba konu olan isimleri, İslami finansa küresel bir etkide bulunarak sektörde çığır açmış, halen hayatta olan öncü kişilerden seçtiğini belirtmiştir (s.xxiv). Bu on öncü isim yaptıkları katkılar açısından farklı alanlardan seçilmiş ve geniş bir çerçeveden İslami finansın ele alınması amaçlanmıştır. Bu kapsamda kitapta bahsedilen isimler ve onların İslam iktisadı ve finansı ile ilişkili oldukları alanlar şu şekildedir:

(1) İslam İktisadı: İslam iktisadının teorik temellerinin oluşturulmasında önemli katkılarda bulunan Pakistanlı Khurshid Ahmad³ (Bölüm 1) ile uzun yıllar International Monetary Fund (IMF)'da görev yapmış ve buradaki İslam iktisadı ve finansı ile ilgili çalışmaları başlatmış olan İranlı Abbas Mirakhor (Bölüm 6).

(2) İslami Bankacılık: 1975 yılında kurulan ve dünyadaki ilk ticari İslami banka olan Dubai Islamic Bank'ın kurucusu Saeed Bin Ahmed Al Lootah (Bölüm 2), dünyanın birçok ülkesinde İslami bankaların kurulmasını öncülük eden Prens Mohamed Al Faisal Al Saud (Bölüm 3) ile Türkiye'deki Albaraka Türk Katılım Bankası'nın da ana ortağı olan en büyük İslami bankacılık gruplarından birinin (Albaraka Banking Group) sahibi Saleh Abdullah Kamel (Bölüm 4).

(3) Politika Belirleme: İslami finansın en yaygın olduğu ve özellikle küresel İslami sermaye piyasalarından büyük pay alan ülkelerin başında gelen Malezya'da, İslami finansın gelişmesi için uygun ortamın sağlan-

² <https://www.salaamgateway.com> (15.02.2021).

³ Prof. Dr. Khurshid Ahmad'ın İslam medeniyeti ve iktisadı ile ilgili Türkçe'ye çevrilmiş çeşitli eserleri bulunmaktadır.

masında önder olan ve uzun yıllar başbakanlık yapmış Mahathir Mohamad (Bölüm 5).

(4) Uluslararası Standart Belirleme: İslami finanstaki farklı uygulamaları standartlaştırmak amacıyla kurulan Bahreyn'deki Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions [AAOIFI/İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Organizasyonu] ile Malezya'daki Islamic Financial Services Board'un [IFSB/İslami Finansal Hizmetler Kurulu] kuruluşunda ve gelişiminde büyük emekleri olan Rifaat Ahmed Abdel Karim (Bölüm 7).

(5) Şer'i Danışma Kurulu: Dünyanın farklı bölgelerindeki İslami bankaların danışma kurullarında bulunan Şeyh Nizam Yaquby (Bölüm 8).

(6) Hukuki Çerçeve: İslami finans ürünlerinin, özellikle uluslararası sermaye piyasalarında işlem görmesinde ve bunun hem şeriata hem de ilgili devletlerin/piyasaların hukuki yapılarına uygun şekilde gerçekleşmesinde aktif bir rol oynamış hukukçu Michael J.T. McMillen (Bölüm 9).

(7) İslami Sermaye Piyasası: İslam'a uygun hisse senetlerini içeren endekslerin ilki olan Dow Jones Islamic Index'in 1999 yılında kurulmasında ve yönetilmesinde öncü rolü oynamış Rushdi Siddiqui (Bölüm 10).

Yazar, Khurshid Ahmad ve Michael J.T. McMillen haricindekilerle yüz yüze, ikisi ile de zaman uyuşmazlığı nedeniyle çevrimiçi olarak mülakat gerçekleştirmiştir. Kitaba konu edilen öncü isimlerden bazıları bu alanın en önde gelenleri hatta kurucuları arasında bulunan isimlerdir. Bu kişilerden Saeed Bin Ahmed Al Lootah (1923-2020), Prens Mohamed Al Faisal Al Saud (1937-2017) ve Saleh Abdullah Kamel (1941-2020) kitabın yayımlanmasından sonra vefat etmiştir. İleri yaşlarda olan Khurshid Ahmad (1932-) ve Mahathir Mohamad (1925-) ise hayattadır. Kitapta yer alan diğer isimler kendi alanlarında öncü olmakla birlikte görece daha genç bir jenerasyonu temsil etmektedirler. Kitapta yer verilen tek gayrimüslim kişinin ise Michael J.T. McMillen olduğunu belirtmek gerekir.

İsimler değerlendirildiğinde, kitabın amacı açısından makul bir seçim yapıldığı söylenebilir. Aynı zamanda yukarıda bahsedilen isimlerden üçünün yakın bir zamanda vefat etmesi bu kişilerin tecrübelerinin yeni nesillere aktarılması açısından büyük bir katkı sunmuştur. Örneğin kitabın, Saleh Abdullah Kamel'i İslami banka kurmaya sevk eden, annesiyle yaşadığı banka kredisi almanın haramlığına ilişkin diyalogu yazılı bir hale getirmesi önem taşımaktadır (s.82). Benzer şekilde Saeed Bin Ahmed Al Lootah da Dubai Islamic Bank'ın kuruluşunda yaşadığı anıları detaylı ve samimi bir

şekilde ifade etmiş ve bunlar kitapta sunulmuştur (ss.28-30). Bu anekdotlar İslami bankaların hangi saiklerle ve nasıl bir ortamda kurulduklarını göstermesi açısından değerli ipuçları sağlamaktadır. Şüphesiz bu mesajlar kitabın özgünlüğünü gösteren hususlar ve literatüre yaptığı en önemli katkılar arasındadır.

Her bölümde, yazar tarafından gerçekleştirilen mülakatlardaki bazı önemli ve ilgili görülen yerlerin doğrudan o öncü ismin ifadeleri ile tırnak işaretiyle aktarılmasının yanında bahsedilen konu hakkında gerekli ön bilgiler de sunulmaktadır. Kitapta mülakatlardan elde edilen bilgiler yazar tarafından ham olarak değil; çoğunlukla harmanlanarak verilmiştir. Bu anlamda yazarın bahsedilen ilgili konular hakkında ciddi hazırlık yaptığı ve okuyucuya bunların arka planını öncü ismin ifadeleriyle birlikte sunduğu görülmektedir. Örneğin; İslam fıkhi alanında tanınmış bir alim olan ve birçok İslami bankanın Şer'i Danışma Kurulu'nda (*Shariah Advisory Board*)⁴ bulunan Şeyh Nizam Yaquby'den bahsedilen bölümde, fıkhi alimlerine yöneltilen aynı anda birçok İslami finans kuruluşunun danışma kurulunda bulunmaları eleştirisi hakkında literatürdeki önemli bir raporu⁵ hazırlayan kişiden aktarımlar yapılmıştır (ss.199-200). Bu bilgiler öncü ismin açıklamalarının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Kitapta akademik bir üslup yerine daha çok hikayeleştirici bir yöntem izlenmiştir. Geniş bir kitleye hitap etme amacı ile birlikte yazarın editör kimliğinin de bu tercihte etkili olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan bazı bölümlerde İslami finans ya da İslam iktisadının bağlamından kopulduğu görülmektedir. Prens Mohamed Al Faisal Al Saud'un 1970'li yılların sonundaki Suudi Arabistan'a içme suyu sağlamak amacıyla Antarktika'dan buzul parçalarını taşıma girişiminin anlatıldığı kısım buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durum bazı isimlerde daha dikkat çekici olmakla birlikte kitabın genel başarısı düşünüldüğünde tolere edilebilir seviyededir.

Kitapta tabii olarak bazı sınırlılıklar söz konusudur. İslami finansa katkı sağlayan bütün isimlere yer verilememiştir. Yazar, İslami finansla ilgisi olan herkesin, kendi bakış açılarına göre farklı isimlerin öncü olarak kitapta bu-

⁴ Türkiye'deki katılım bankalarında da "Danışma Kurulu" adı altında aynı görevi icra eden yapılar mevcuttur. Diğer yandan 2018 yılında Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) bünyesinde katılım bankacılığı sektörüne yönelik meslek ilke ve standartlarını belirlemek amacıyla merkezi Danışma Kurulu tesis edilmiştir. TKBB Danışma Kurulu hakkında bkz. <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/> (15.02.2021).

⁵ 2010 yılında yayımlanan "The Small World of Islamic Finance" isimli rapora şu linkten erişilebilmektedir: <https://funds-at.work/wp-content/uploads/2018/02/Sharia-Network-by-Funds-at-Work-AG.pdf> (15.02.2021).

lunması gerektiğini düşünebileceğini ancak herkesi memnun etmenin imkansız olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında yazar, ilerleyen dönemde yapılacak çalışmalara bu kişilerin de eklenebileceğini vurgulamaktadır (s.xxiv). Her ne kadar yazar, bu eleştiriyi öngörüp bir açıklamada bulunmuş olsa da bu hususta birkaç noktaya temas etmemiz gerekmektedir. İslami finans sektörünün kitapta yer almayan alanlarını temsil edecek birkaç kişi daha eklenebilseydi çok daha kapsayıcı bir eserin ortaya çıkma imkanı olabilirdi. Örneğin; sektörel olarak bakıldığında İslami sigortacılıkla ilgili bir isim eserde bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şeyh Nizam Yaquby'nin yanında İslami bankaların danışma kurullarında uzun yıllardır bulunan fıkıh alimleri kitapta yer verilen isimler arasına eklenebilirdi. Bu ismin AAOI-FI'nin Şeriat Kurulu'nun başkanı Muhammed Taki Osmani olması, hem AA-OIFI'deki tecrübeleri hem de piyasadaki birçok *şukûk*un şer'i uyumlu olmadığı yönündeki 2007 yılında verdiği fetvası hakkında ilk ağızdan detaylı bilgiler sağlayabilirdi. Bu fetva İslami finans açısından o kadar önemli bir olaydır ki kitapta Michael J.T. McMillen'a ayrılan bölümde ona özel atıf yapılmıştır (ss.228-229). Bu doğrultuda, ilerleyen zamanlarda yapılacak benzer çalışmalar, bu isimleri ve kitabın kapsamadığı İslami sigortacılık, İslami sosyal finans kurumlarını da içerecek öncülerini konu edinebilir.

Kitaptaki çoğu bölümde anlaşılır bir dil tercih edilmiş ve bilgiler alan dışındaki kişilerin de rahatlıkla okuyabileceği bir şekilde sunulmuştur. Bu anlamda Türkiye'de İslami finans alanına ilgi duyan akademisyenlerden katılım bankası çalışanlarına kadar birçok kesimden kişinin kitaptan istifade edebileceğini söyleyebiliriz.⁶ Diğer yandan kaynakların kullanımı, tablo ve şekillerin sunumu açısından da özenli bir eser olduğu görülmektedir.

Eser, Türkiye'deki İslam iktisadi ve finansı alanındaki öncü isimlerle yapılan röportajları içeren *İslam İktisadi Üzerine Söyleşiler*⁷ kitabı ile birlikte okunduğunda, İslami finans kurumlarının geçirdikleri serencam, hem küresel hem de ülkemiz açısından kapsamlı ve karşılaştırmalı bir şekilde görülebilecektir. Bu anlamda kitap, İslami finansın öncü isimlerinin tecrübe ve tavsiyelerinin gerek alanda araştırma yapanların istifade edebileceği bilgileri sağlaması gerekse de söz konusu anıların yazılı şekilde yeni nesillere aktarılması adına alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

⁶ Eserin Türkçe tercümesi 2019 yılında yayımlanmıştır. Emmy Abdul Alim, *İslami Finansın Küresel Önderleri – Sektördeki Dönüm Noktaları ve Yansımaları*, terc. Hüseyin Burgazoğlu (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019).

⁷ Fatih Savaşan, Fatih Yardımcıoğlu, Şakir Görmüş ve Süleyman Kaya (ed.), *İslam İktisadi Üzerine Söyleşiler* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019).



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Yeterlikleri -Araştırma, Geliştirme ve Eğitim Projesi-

FATMA ÇAPCIOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fatmacapcioglu06@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8315-6144>

HALİSE KADER ZENGİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

zenginhalse@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9011-6933>

21. yüzyılla birlikte yaşanan hızlı değişim, hayatın pek çok alanında olduğu gibi, bireylerin sahip olması gereken bilgi ve becerilerde de farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Değişen dünyaya uyum sağlamak durumunda olan insan, yeni bilgi ve becerilere ihtiyaç duymaktadır. Bu beceriler arasında yaratıcılık, eleştirel düşünme, iş birliği, karar verme, bilgi ve medya okuryazarlığı, bilgisayar teknolojileri okuryazarlığı, esneklik, uyum sağlama, üretkenlik, sorumluluk gibi başlıklar dikkat çekmektedir.¹ Yetişmiş insanın özelliklerindeki bu değişim, onu yetiştirecek olan eğitim sistemlerinin de yenilenmesini gerekli kılmaktadır.

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), 2018 yılında yayınladığı 2023 vizyon belgesinde 21. yüzyıl becerilerine dikkat çekerek “Son yıllarda ise ‘21. yüzyıl becerileri’ diye adlandırılan ve bugün olmazsa olmaz küresel bir norm olarak görülen eğitim yaklaşımı; yaratıcılık, iletişim, takım çalışması, eleştirel düşünce gibi ‘yumuşak becerilerin kazanılması’ adı altında, insanın maddi dünyada başarabildikleri ışığında, gelişimi ve olgunlaşması anlayışını da-yatmaktadır.”² demektedir. Vizyon belgesinde eğitimin odak noktasına in-

¹ Bkz. Pınar Erten, “Öğretmen Adaylarının 21. Yüzyıl Becerileri Yeterlilik Algıları ve Bu Becerilerin Kazandırılmasına Yönelik Görüşleri,” *Millî Eğitim* 49: 227 (2019), s.35.

² MEB, “2023 Eğitim Vizyonu,” s.14,

http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf (10.04.2021).

san yerleştirilmekte ve 21. yuzyıla dair eğitim önerisi şu şekilde ifade edilmektedir: “2023 Eğitim Vizyonu’nun, 21. yuzyıla dair eğitim önerisi, 21. Yuzyıl Talim ve Terbiye Modeli şeklindeki çift kanatlı bir okumadır. Sadece beceri kazandırmak hayatı gōđüslemeye yetmemektedir. Gerekli olan insana ait evrensel, yerel, maddi, manevi, mesleki, ahlaki ve millî tüm değerleri kapsayan ve kuşatan bir olgunlaşma, gelişme, ilerleme, değişim ve ahlak güzelliğidir.”³ Burada insanın maddi ve manevi bütünlüğüne dikkat çekilmektedir.

MEB, 2018’de yenilediği Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programında, bilgi ve teknolojiadaki değişimin, yetiştirilmek istenen insan tipindeki değişime etkisini şu şekilde tanımlamaktadır: “Bu değişim bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan vb. niteliklerdeki bir bireyi tanımlamaktadır.”⁴ Bu tanımlamalar, isimlendirme aynı olmasa da 21. yuzyıl becerileriyle donanmış bireyin özelliklerine vurgu yapıyor görünmektedir.⁵ Bu da DKAB programlarının amaçlarında bu becerilerin geliştirilmesine yönelik bir çaba olduğunun göstergesi sayılabilir. Bunun yanında din eğitiminin genel amaçları çerçevesinde de bu becerilere atıflar görmek mümkündür. Nitekim insanın her yeni dönemde din ile ilgili yeni soruları olabilmekte, her birey kendi hayat serüveni içinde bu yeni sorulara cevap aramaktadır. İnsan karşılaştığı zor durumlarla başa çıkma yolları aramakta, bu durumlar din ile ilgili yeni sorgulamaları ve anlama biçimlerini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte bazı durumlarda din ile ilgili soruların arkasında, bireyin yaşantılarının etkisi bulunmaktadır. Ayrıca insanoğlunun varoluşundan itibaren sorduğu ve cevap aradığı kadim soruları da bulunmaktadır. İnsanın sadece maddi dünyasında değil, aynı zamanda manevi dünyasında da anlam bulma çabası her daim devam etmektedir. Din ve maneviyatla ilgili sorular da insanı meşgul etmektedir. Bu soruların bilhassa gençlik döneminde gelişim özellikleri çerçevesinde yoğunlaştığı ve bu dönemin ergenler için bir arayış dönemi olduğu bilinmektedir. Bunun yanında gençler, kimi zaman kendi tecrübelerinin etkisiyle geleneksel eğitim metotlarıyla çözümlenme imkanı bulunmayan birtakım anlama ve genellemeler yapı-

³ MEB, “2023 Eğitim Vizyonu,” s.15.

⁴ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar Öğretim Programı),” s.1. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319> (10.04.2021).

⁵ Bkz. Aybiçe Tosun, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin XXI. Yuzyıl Öğrenen ve Öğreten Becerilerini Kullanım Düzeyleri,” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24:42 (2019), s.295.

bilmektedirler. Böyle durumlarda öğretmenin, gencin amacının soru sormak olup olmadığını anlaması, çoğu zaman doğru soruları sorması, soru ve problem olarak görülen durumların arka planındaki yaşanmışlıkları fark etmesi önemlidir. Ayrıca öğretmenin, gencin anlam dünyasına ulaşabilmesinde bu farkındalığın önemini kavraması, öğrenci ile arasında ortak bir kavrama alanını oluşturması ve öğrencinin kendi algı dünyasına dair bir farkındalık geliştirmesine yardım etmesi önem arz etmektedir. İşte bu noktada geleneksel öğretmen yeterlikleri yanında birtakım özel yeterliklerin de işe koşulması gereklidir. Bu yeterliklerden biri *dinî danışmanlık ve rehberlik becerileridir*.

Din Eğitimi, dinî danışmanlık ve rehberlik beceri ve yöntemlerini de içerisinde barındıran bir eğitim alanıdır. Dinî danışmanlık bireyin hayata dair anlam arayışına katkı sunmayı amaçlamaktadır.⁶ Din eğitimi açısından insanın bu anlam arayışı sürecine yapılacak katkı çok önemlidir. Bireyin kimlik arayışında olduğu, fiziki ve ruhi değişime ve gelişime paralel olarak dinî gelişimde de canlanma yaşadığı ergenlik ise dinî gelişim açısından kriz ya da fırsat olarak değerlendirilebilecek bir dönemdir. Ergenlikteki dinî gelişim; dinî şuurun uyanışı, dinî bunalım ve şüpheler, dinî tutumların belirginleşmesi şeklinde üç safhada incelenebilir. Lise düzeyindeki gençler dinî gelişim sürecinin ikinci aşamasında bulunmaktadırlar.⁷ Bu doğal gelişim özellikleri haricinde, yaşanan zor ve beklenmedik durumların da bireylerin anlam arayışı sürecinde etkili olduğu muhakkaktır. Gençler kendilerini zorlayan bir olay ya da durumla başa çıkabilmek için çeşitli yollar aramaktadır. Bu arayışın ilk aşaması *soru sormaktır*. Sorunun muhatapları ise lise düzeyinde genelde DKAB öğretmenleri olmaktadır. Çeşitli araştırmalar, DKAB öğretmenlerinin öğretim sırasında öğrencilerin dinî soru ve problemlerine danışmanlık ve rehberlik yapmak durumunda kaldıklarını ortaya koymaktadır.⁸ Bunun yanında öğrenciler dinin inanç boyutuna dair pek çok soruyu da gündeme getirmektedir.⁹ Dolayısıyla günümüz din eğitimcileri dinî inanç ve dinî yaşayış konularında öğrencilerin pek çok sorusuyla karşılaşmakta-

⁶ Dinî danışmanlık ve rehberlik alanına dair Türkiye üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Havva Sinem Uğurlu, "Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği ve Türkiye Gereksinim Çözümlemesi Üzerine Nitel Bir Araştırma" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2017).

⁷ Emine Zehra Bilge ve Mustafa Naci Kula, "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21:1 (2020), ss.217.

⁸ Bkz. Nazım Bayraktar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2014); Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: DİB Yayınları, 2011).

⁹ Ayşe Betül Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi," *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8:1 (2020), ss.318-342.

dırlar. Bu sorulara verilecek literal cevapların tek başına yeterli olmadığı da tecrübe edilmektedir. Öğretmenlerin karşılaştıkları bu durumları doğru analiz edebilmeleri, öğrencilerin sorularının arka planında neler olabileceğine dair farkındalık oluşturmaları, doğru tavır ve iletişim kodlarını bilmeleri ve uygulamaları; öğretmenlerin dinî danışmanlık ve rehberlik yeterliklerinin geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

21. yüzyılın eğitim ve din eğitimi alanında getirdiği yenilikler, Z kuşağı olarak nitelenen gençlerle iletişimde geleneksel yöntemlerin yetersiz kalması, lise düzeyi öğretmenlerinin gençlerin kimi zaman doğrudan dini, kimi zaman ise tamamen kişisel tecrübelerinin dinle ilişkilendirilmesi ile oluşan sorularına muhatap olmaları gibi durumlar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından bir grup akademisyenin dikkatini çekmiş ve onları, lise düzeyi DKAB dersi öğretmenlerinin dinî danışmanlık ve rehberlik bilgi, beceri ve yetkinliklerinin geliştirilmesine yönelik bir araştırma projesi geliştirmeye yöneltmiştir. Projenin amacı lise düzeyinde DKAB öğretmeni olarak görev yapan din eğitimcilerinin dinî danışmanlık ve rehberlik bilgi, beceri ve yetkinliklerinin geliştirilmesidir.

Bu kapsamda öncelikle 2020 Eylül'ünde MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne proje başvurusu yapılmıştır. 2023 eğitim vizyonu çerçevesinde öğretmen yeterliklerinin artırılmasına yönelik bu proje, Din Öğretimi Genel Müdürü Dr. Nazif Yılmaz başta olmak üzere Din Öğretimi Genel Müdürlüğü şube müdürleri ve uzmanları tarafından ilgi ile karşılanmış ve projeye destek sağlanmasına karar verilmiştir. Yapılan müzakereler sonucu proje ismi "Eğitimde Rehberlik ve Destekleme Modeli (ERDEM) Rehberlik Programı 2020, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Yeterlikleri -Araştırma, Geliştirme ve Eğitim Projesi-" olarak belirlenmiştir.

Proje kapsamında öncelikle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarından oluşan bir Araştırma Ekibi kurulmuştur. Bu ekipte Prof. Dr. İhsan apcıoğlu ve Dr. Havva Sinem Uğurlu yürütücü olarak, Doç. Dr. Remziye Ege, Doç. Dr. Rabiye etin, Doç. Dr. Halise Kader Zengin, Dr. Hadi Ensar Ceylan ve Dr. Fatma apcıoğlu araştırmacı olarak yer almıştır. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü bünyesinde ise Proje Koordinasyon, İzleme ve Değerlendirme Ekibi oluşturulmuştur. Bu ekipte ise Din Öğretimi Genel Müdürlüğü uzmanlarından Dr. Şefika Mutlu, Abdullah Cevizci, Ahmet Polat ve Aslihan İlhan yer almıştır.

Araştırma projesinin ilk aşaması, DKAB öğretmenlerinin dinî danışmanlık ve rehberlik ihtiyaçlarının belirlenmesidir. Eğitimde bir program tasarısı hazırlanırken ihtiyaçlara göre belirlenen kazanımlar, kazanımlara göre belirlenen içerik ve içeriğe göre belirlenen eğitim öğretim süreç ve etkinlikleri ile eğitimin sonunda bunların tamamına göre belirlenen değerlendirme süreçleri işletilmelidir.¹⁰ Her eğitim programının öncelikle belli ihtiyaçlar düşünülerek oluşturulması gerekliliğinden hareket eden araştırma ekibi, 2020 yılında Ankara’da görev yapan lise düzeyi DKAB öğretmenleri arasından amaçlı örneklem ve gönüllülük esasına göre seçilen sekizer kişilik iki ayrı grupla, ilki 25.09.2020 ve ikincisi 11.10.2020 tarihlerinde olmak üzere odak grup görüşmeleri gerçekleştirmiştir. Bu görüşmelerde öğrencilerin dinî danışmanlık ve rehberlik yeterliklerinin kullanılmasını gerekli kılan ihtiyaçları, öğretmenlerin gözünden belirlenmeye çalışılmıştır. Bu şekilde öğretmenlerin desteklenmesi ve geliştirilmesi gereken dinî danışmanlık ve rehberlik yeterlikleri konusunda ihtiyacın ortaya çıkarılması ve bu doğrultuda hazırlanacak eğitim programı için temel kazanım ve konuların belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu görüşmelerde sorulacak sorular, araştırma ekibinin düzenli olarak yaptığı toplantılarda müzakere edilmiş, konuya dair yapılmış olan teorik ve alan çalışmalarının desteği ile hazırlanmıştır. Uzman görüşlerine başvurarak sorulara son hali verilmiştir. Görüşmeler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirilmiştir.

Odak grup görüşmeleri iki araştırmacının gözlemi, bir araştırmacının moderatörlüğü ve yarı yapılandırılmış mülakat soruları ile gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmelerinden elde edilen verilerin analizinde “içeriğe” odaklanılarak olay veya süreci derinlemesine incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu veriler betimsel içerik analizine tabi tutulmuş ve DKAB öğretmenlerinin eğitsel ihtiyaç alanları belirlenmiştir. İhtiyaç alanlarının belirlenmesi sürecinin geçerlik ve güvenilirliği; iki araştırmacının verileri ayrı olarak kodlaması, üçüncü bir araştırmacının bu kodlamalardaki tutarlılığı kontrol etmesi ve sonuçta benzer kodlara ulaşılması ile sağlanmıştır. Daha sonra ihtiyaç alanlarına dair belirlenen temel konular, araştırma ekibi ile yapılan müzakereler sonucunda temel dört alana ve alt alanlara ayrılmıştır. Eğitim programının oluşturulmasında verilecek derslerin amaç, kazanım ve içeriğinin belirlenmesinde bu alanlar esas alınmıştır. Projenin ilk aşaması, ihtiyaç analizi raporunun oluşturulması ile tamamlanmıştır. İhtiyaç analizi sonucunda veriler şu konu alanları altında toplanmıştır:

¹⁰ Bkz. Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007).

- 1- **Psikoloji ve Din Psikolojisi Alanı:** Bu tema kapsamında; öğrenciyi tanıma, gençlerle iletişim becerileri, gençlik dönemi dinî ahlaki kişilik gelişimi, gençlik dönemi problemleri, dinî başa çıkma, kimlik bunalımı, yas ve kriz durumları, ğretmen ve ğrenci duygu kontrolü alt temaları yer almıştır.
- 2- **Din Eğitimi ve Din Sosyolojisi Alanı:** Bu tema kapsamında; DKAB ğretmenlerinin rolü, değer ğretimi, teori-pratik açmazı, çevre ve kültürün birey üzerindeki etkisi, yeni nesil gençlerin sosyolojisi alt temaları yer almıştır.
- 3- **Kelam-Felsefe Alanı:** Bu tema kapsamında; inanç (Allah, ateizm, deizm), kötülük problemi, din-bilim tartışmaları, özgür irade, kader, Allah'ın adaleti, sabır, tevekkül, imtihan vb. kavramlar, hayatı ve ölümü anlamlandırma alt temaları yer almıştır.
- 4- **Fıkıh Alanı:** Bu tema kapsamında; fetva dili ile danışmanlık dili ayrımı, fıkıh geleneği, fıkıh- hayat ilişkisi, gençlik ve cinsiyet tartışmaları alt temalar olarak yer almıştır.

İhtiyaç analizinde öğretmenlerin öncelikle dinî sorulara cevap verme konusunda hem büyük bir sorumluluk ve zorunluluk hissettikleri, hem de bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirme konusunda kaygı duydukları anlaşılmıştır. Bu noktada DKAB ğretmeninin rolü ve sınırlarına dair bir ihtiyacın belirdiği görölmüştür. Yeni neslin farklı özellikleri onlarla kurulacak iletişim dilini de değiştirmektedir. Bu kapsamda gençlerle iletişim konusunda hem psikolojik hem de sosyolojik bir bakış açısının geliştirilmesine yönelik bir konu alanı belirlenmiştir. Gençlerin yaşadıkları çeşitli kriz durumları onların din ile ilgili sorgulamalarına yansımakta, üstelik bu durumlarda öğrencilerin müracaat kaynağı genellikle DKAB ğretmenleri olmaktadır. Bunlar arasında yas, kayıp, ihmal ve istismar konuları öğretmenlerin sık karşılaştığı problemler olarak ortaya çıkmıştır. DKAB ğretmenleri, dinî şüphe ve arayışın zirvede olduğu ergenlik dönemindeki öğrencilerine yönelik peygamber örnekliliği, ahlak ve değer ğretimi gibi konularda çeşitli problemlerle karşılaştıklarını dile getirmişlerdir. Teori pratik açmazı olarak tanımlanan bu alan da bir ihtiyaç olarak belirlenmiştir. Lise ğrencilerinin özellikle inanç konularında çeşitli sorgulamalar yaptıkları ve DKAB ğretmenlerine sorular sordukları çeşitli alan araştırma sonuçları¹¹ ile de örtüşmektedir. İhtiyaç analizinde öğrencilerin; öğretmenlerine kötülük problemi, kader-tevekkül, ateizm, deizm, din-bilim karşılaşması, evrim teorisi, hayatın ve ölümün anlamı gibi kelam ve felsefe alanına yönelik çeşitli sorular yönelttikleri tespit edilmiştir. Bu konu alanları Kelam-Felsefe ana başlığı al-

¹¹ Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi," ss.318-342.

tında ele alınmıştır. Öğretmenlerin karşılaştıkları bir başka konu alanı ise fıkıh olarak tespit edilmiştir. Öğrenciler, günlük hayatta karşılaştıkları pek çok durumla ilgili “sevap mı günah mı?” şeklindeki sorularını DKAB öğretmenlerine yöneltmektedirler. Bu soruların temelinde ise öğrencilerin bilişsel olarak teolojik bilgi alma ihtiyacının ötesinde, yaşamsal tecrübelerinin etkisi de bulunabilmektedir. Öğretmenlerin bu durumu fark etme konusunda birtakım sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu kapsamda öğretmenlerin öncelikle, bu tür soruların nedenlerini düşünmeleri gerekliliğine dair temel bir bakış açısına ihtiyaç duydukları belirlenmiştir. Ayrıca, varoluşsal sorular ve fıkıh geleneği yanında cinsiyet tartışmaları gibi oldukça popüler tartışmalarda da öğretmenler, dinî danışmanlık ve rehberlik becerilerine ihtiyaç duymaktadırlar.

Projenin ikinci aşaması, ihtiyaç analizi raporuna göre eğitim tasarısının hazırlanması ve eğitimlerin gerçekleştirilmesidir. Bu çerçevede derslerin isimleri ve elde edilecek kazanımlar belirlenmiştir. Bu noktada dikkat çeken bir husus ders isimlerinin oldukça uzun olmasıdır. Bu durum eğitim sürecinde, eğitim programına katılan öğretmenler tarafından da dile getirilmiştir. Bu seçimin araştırma ekibinin bilinçli bir tercihi olduğunu belirtmek gereklidir. Nitekim dersin hangi kapsamda olduğunu ve içeriğini oluşturan temel noktaları, uzun ders isimleri ile katılımcı öğretmenlere aktarma istek ve gerekliliği hissedilmiştir. Bu çerçevede ikişer saatlik toplam 15 ders belirlenmiştir. Bu dersler ve eğitimciler şu şekildedir:

1. “21. yüzyılda DKAB Öğretmeni Kimdir? DKAB Öğretmeni Yeterliklerine Yeni bir Bakış Mümkün mü?” / Prof. Dr. Nurullah Altaş - Doç. Dr. Remziye Ege
2. “Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Yeterlikleri Nelerdir? DKAB Öğretmeni Bu Yeterlikleri Niçin, Nerede, Ne Zaman, Nasıl Kullanabilir/Kullanmalıdır?” / Doç. Dr. Remziye Ege - Dr. Havva Sinem Uğurlu
3. “Gençlik Dönemi ve Yeni Nesil Gençlik” / Prof. Dr. Asım Yapıcı
4. “Gençlerin Sosyolojisini Tanımak ve Gençlerle İletişimde Öne Çıkması Gereken Beceriler” / Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu
5. “Düğümü Kördüğümüne Dönüştürmemek: Din Anlatımlarında Dil ve Yaklaşım” / Hüseyin Öresin - Dr. Hadi Ensar Ceylan
6. “Gençlik Dönemi Zor Konularına Din Psikolojik Yaklaşım” / Doç. Dr. Naci Kula
7. “Gençlik Dönemi Yas ve Kriz Durumları ile İhmal ve İstismar Vakalarına Yaklaşım” / Dr. Öğr. Üyesi Elif Kara

8. “Gençlere Değer Öğretiminde ve Teori-Pratik Uyumunu Gerçekleştirmede ıkış Noktalarımız Neler Olmalı?” / Prof. Dr. Cemal Tosun
9. “Dine İtirazların Odağında Bilim”, Dr. Öğr. Üyesi Yasin Ramazan Başaran
10. “Gençlere Yönelik Din Öğretiminde Ayet ve Hadislerin Derslere Konu Edilmesi”, Dr. Öğr. Üyesi Suat Koca
11. “İnancın/ Dinin Doğası ve Hakikati”, Prof. Dr. şaban Ali Düzgün-Doç. Dr. Rabiye etin
12. “İslam İnanç Esaslarına Dair Sorular”, Prof. Dr. Mahmut Ay- Doç. Dr. Rabiye etin
13. “Allah-Alem-İnsan İlişkisi”, Prof. Dr. şaban Ali Düzgün- Doç. Dr. Rabiye etin
14. “Gençlik ve Cinsiyet Tartışmaları”, Doç. Dr. Oğuzhan Tan- Dr. Hadi Ensar Ceylan
15. “Gençlerin Varoluşsal Problemleri ve Fıkıh Geleneği”, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Bayraktar- Dr. Hadi Ensar Ceylan
16. “Uygulama Dersleri”, Doç. Dr. Remziye Ege- Dr. Öğr. Üyesi Elif Kara- Dr. Havva Sinem Uğurlu-Dr. Fatma apcıoğlu- Dr. Gökhan Ergür

Ders içerik ve kazanımlarının belirlenmesinin ardından dersleri kimlerin vereceğine dair yine proje araştırma ekibi ile toplantılar yapılmıştır. Tespit edilen eğitimci isimleri Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne sunulurak kurumun katkısı ve onayı alınmıştır. Sonuç olarak 7 farklı üniversite ve 2 kamu kurumundan toplam 19 eğitici rehberliğinde, 05.02.2020 ve 25.01.2021 tarihleri arasında evrimii olarak teorik derslerin gerçekleştirilmesine karar verilmiştir. Eğitim programının netleşmesinin ardından MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara ilindeki lise dengi tüm okullara 21.09.2020 tarihli yazısı ile duyuruya çıkmış ve programa katılmak üzere DKAB öğretmenlerinden başvuru almıştır. Katılımcılar projenin kapsamına uygun olarak sadece lise düzeyinden seçilmiştir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne 167 öğretmen eğitime katılmak için başvuruda bulunmuştur.

Çevrimiçi dersler MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün sunduğu ve koordine ettiği uzaktan eğitim imkanları ile gerçekleştirilmiştir. Teorik derslerdeki katılım genel olarak 100-150 arasında değişkenlik göstermiş ve son uygulama dersine kadar 100 kişinin altına düşmemiştir. Bu oran, 3 hafta boyunca bazı günler sabah ve öğleden sonra şeklinde devam eden bir uzaktan eğitim programı için oldukça yüksek kabul edilebilir.

Toplam 30 saatlik teorik derslerin ardından 11-13.02.2021 tarihleri arasında 10 saatlik uygulama eğitimi yine evrimii yapılmıştır. Bu uygu-

lama eğitimlerinin içeriği, teorik derslerin katılımcı gözlem yoluyla izlenmesi ve teorik derslerde katılımcılar tarafından ortaya konan örneklerin ve sorunların uygulama örnekleri haline getirilmesi ile belirlenmiştir. Dinî danışmanlık ve rehberlik becerilerinin geliştirilmesinde, bu becerilerin uygulanabileceği örnekler üzerinde yapılacak tartışmaların ve öğrenme sürecine öğretmen katılımının önemi büyüktür. Eğitim programının amacı ile bağlantılı olarak teorik dersler uygulama dersleri ile desteklenmiş, katılımcılar kendi yaşadıkları/yaşayabilecekleri durumlarda gençlerle kuracakları iletişim ilkeleri ile farklı durumlarda nasıl tavır göstereceklerine dair örnekler üzerine tartışma imkanı bulmuşlardır. Eğitim programının tamamlanmasının ardından Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, hem katılımcı öğretmenlere hem de araştırma ekibi ve eğiticilere katılım belgelerini takdim etmiştir.¹²

Projenin son aşaması eğitim programının izlenmesi ve değerlendirilmesidir. Her eğitim programı aslında uygulandığı anda geliştirmeye açık hale gelmiş demektir. Ayrıca eğitimin çok önemli bir aşaması değerlendirme aşamasıdır. DKAB öğretmenlerinin dinî danışmanlık ve rehberlik yeterliklerinin geliştirilmesi için uygulanan eğitim programının da verimliliğinin ve etkililiğinin artırılması, ancak katılımcılardan alınacak geri dönütler ile iyileştirilmesine bağlıdır. Bu bağlamda eğitim programı paydaşları odağa alan “Katılımcı Odaklı İhtiyaca Cevap Verici Program Değerlendirme Modeli”¹³ çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu kapsamda öncelikle değerlendirme çerçevesi belirlenmiş, değerlendirmede ele alınacak konu ve sorunlar tespit edilmiş, değerlendirmeyi yönlendirecek sorular belirlenmiş, her dersin ardından katılımcı öğretmenlere dersin değerlendirilmesine yönelik çevrimiçi formlar gönderilmiş, eğitim programına yönelik görüş ve düşüncelerini iletmeleri istenmiştir. Bunun yanında teorik dersler araştırmacı ekip tarafından katılımcı gözlem ile izlenmiş ve bu veriler analiz edilmiştir.

Projenin bitiş tarihi Haziran 2021 olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede bu tanıtım yazısı eğitim programının sonuç raporunun yazıldığı ve MEB’e gönderilmek üzere tamamlandığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Her der-

¹² MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün haberi için bkz. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ankara-universitesi-ilahiyat-fakultesine-tesekkur-ve-hayirli-olsun-ziyareti/icerik/1178>; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin haberi için bkz. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/?p=20477> (19.03.2021)

¹³ R. E. Stake’in program değerlendirme alanı için geliştirmiş olduğu “Katılımcı Odaklı İhtiyaca Yönelik” modeli için bkz. Tuba Gökmenoğlu, “Geniş Açık: Modeller ve Yaklaşımlar Açısından Türkiye’de Program Değerlendirme Çalışmaları,” *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi* 4:7 (2014), ss.55-70.

sin sonunda katılımcıların doldurdukları değerlendirme formlarına göre, eğitim programının öğretmenlerin beklentilerini büyük ölçüde karşılıadığı, meslek hayatlarında karşılaşacakları durumlarda Z kuşağı olarak nitelenen yeni nesille nasıl iletişim kuracakları konusunda kendilerinde bir farkındalık oluşturduğu, mesleklerini icra etme konusunda onları motive ettiği, eğitim programının din danışmanlık ve rehberlik becerileri konusunda farkındalık oluşturarak katkı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında teorik derslerden oldukça istifade ettiklerini belirten katılımcılar, uygulamalı derslerin daha fazla olmasını, örnek durumlar üzerine etkileşimli çalışmaların daha fazla gerçekleştirilmesini, bu tür eğitimlerin ğretim yöntemleri ve materyal geliştirme gibi farklı konularda genişletilmesini, yaygınlaştırılmasını ve öğretmenlerin mesleki yeterliklerinin yükseltilmesi için belli periyodlarla devam ettirilmesini talep etmektedirler. Bu sonuçlar genel olarak değerlendirildiğinde eğitim programının büyük ölçüde başarıya ulaştığı görülebilir. Bu kanaat, dersler sırasında yapılan gözlemlerle de pekiştirilmiştir.

Her eğitim programının belli noktalarda iyileştirilmesine yönelik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Katılımcı görüşleri incelendiğinde öğretmenlerin, yaşadıkları problemlerin gündeme alındığı ve bizzat katılım sağlayabilecekleri öğrenme ortamlarını tercih ettikleri ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onlar, hemen kullanabilecekleri pratik ve hızlı sonuç verecek cevaplar istemektedirler. Bu istekler, yetişkin bir eğitim programının genel beklentileri ile de uyumludur. Bunun yanında katılımcı sayısının oldukça fazla olduğu ve evrimii düzenlenen bir eğitim programının, bu beklentileri tam olarak karşılama konusunda sınırlı kaldığı da söylenmelidir. Daha küçük gruplarla yüz yüze yapılacak eğitimlerin katılımcıların bu beklentilerine cevap verebileceği umulabilir. Ayrıca din danışmanlık ve rehberlik becerilerinin geliştirilmesine dair verilecek bir eğitim, belli durumlara belli cevapları öğretecek bir program da olamaz. Nitekim her ğrenci biriciktir ve her öğrencinin tecrübesi de biriciktir. Bu, DKAB ğretmenlerinin karşılaştıkları her yeni durum karşısında belli ilkeler çerçevesinde doğru hareket tarzını yeniden keşfetmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu süreç, sadece öğrenciler/gençler için değil, aynı zamanda eğitimciler için de yepyeni öğrenme ortamlarının oluşması demektir.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (*iladergi@ankara.edu.tr*) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevaşı ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşamada olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmektedir. beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (*iladergi@ankara.edu.tr*) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazı içinde referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir.

Dergi, İngilizce yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD* Transliteration Guide.

AUIFD follows the Chicago Manual of Style for citations and bibliography in

Chicago Manual of Style'i, Türkçe veya diğer dillerdeki yazılarda ise bunun biraz uyarlanmış halini takip eder.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimededen oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD* Publication Guide. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>