




Bir Şerhin Hikayesini Kovalarken Bir Hikayenin Şerhini Bulmak: Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebī'nin *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e*'si ve Nesīmī'nin Öldürülüşüne Tanıklığı*

MUHAMMED OSMAN DOĞAN

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
modfsm@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6082-4365>

Öz

Bu makale, manzum bir kalam metninin Memlük Türk Devleti'nin son yüzyılının başında Halep'te yazılan şerhini konu edinmektedir. Şerhe konu olan manzum metin, Hanefi-Mâtürîdî kalam geleneğinin yayımlanmış en uzun Arapça akaid manzumesi olan İmânzâde el-Buḥârî'nin (ö.573/1177) *Uḳûdu'l-'Aqâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* isimli 770 beyitlik eseridir. Adı geçen manzumenin, 823 (1420) yılında Halepli bir Hanefî alim olan Ahmed b. Maḥmūd b. Suleymân (9./15.yy.) tarafından *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* başlığıyla yapılan şerhi; gerek İmâduddîn en-Nesīmî'nin (ö.823/1420) katledilmesi hakkında oldukça net bilgiler vermesi ve gerekse Hurûfiliğin Nesîmiyye kolundan bahseden ilk metin olması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Söz konusu şerhin tahkiki, bir yüksek lisans tezi kapsamında bilimsel metotlara riayet edilmeden yapılmış; sonuçta hem manzume hem de şerhi başka kişilere nisbet edilmiştir. Bu yazıda, ilkin ana metin ile şerhinin yazarlarının kimliğini tespit etme sürecinde yaşadıklarımız hikayelendirilmeye çalışılmış, ardından şerhin muhtevası kelâmî ve siyasi açıdan tahlil edilmiş, son olarak da Nesîmiyye hareketinin Memlük coğrafyasındaki varlık zemini ve bunun şerhteki izdüşümü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî-Mâtürîdî Kelâmı, Ehl-i Sünnet, Memlük Türk Devleti, Hurûfîlik, Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e*, Nesîmî.

Finding the Commentary of a Story While Chasing the Story of a Commentary: Ahmad b. Maḥmūd al-Ḥalabî's *Sharḥ al-Jawāhir al-Muḍī'a* and His Testimony to the Murder of Nasīmî

Abstract

This study deals with a kalam commentary text written in Aleppo dating from the beginning of the last century of the Mamluk Turkish State. The research has shown that the poem commented upon is Imânzâda al-Bukhârî's (d.573/1177) *Uḳûd al-'Aqâ'id fî Funûn al-Fawâ'id*, which consists of 770 couplets and is the lengthiest Arabic creed (*'aqâ'id*) poem in the Hanafî-Mâtürîdî tradition, and that the commentary entitled *Sharḥ al-Jawāhir al-Muḍī'a* is written by an otherwise unknown Hanafî scholar Ahmed b. Maḥmūd b. Sulaymân al-Ḥalabî (9th/15th century) in 823 (1420). Giving explicit first-hand information regarding circumstances of Nasīmî's (d.823/1420) death and being

the first text to mention the Nasîmiyya branch of the Ḥurūfism, the text has special importance. The commentary has been edited as part of a Master's thesis, however, without taking into account the scientific methods of critical edition, and as a result, both the poem and the commentary were attributed by the editor to other people than their true authors. In the first part of this study, I tell the story of how I have identified the authors of both the text and the commentary. Then, I analyze the commentary in terms of Kalam and the politics of the time. Finally, I discuss the ground of existence of the Nasîmiyya movement in the Mamluk region and its reflection on the commentary.

Keywords: Ḥanafî-Mâturîdî Kalam, Ahl al-Sunna, Mamluk State, Ḥurūfism, Aḥmad b. Maḥmūd al-Ḥalabî, *Sharḥ al-Jawāhir al-Mudî'a*, Nasîmî.

Giriş

2016 yılının ilk günleriydi. Her şey Ḥanafî-Mâturîdî kelimeler literatürüne dair bir araştırma yaparken Ebū'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö.710/1310) nispet edilen bir tezle karşılaşmamla başladı. Ḥanafî-Mâturîdî geleneğinin müteahhir dönem uleması arasında söz sahibi olan ve eserleriyle medrese müfredatında yer alarak söz konusu geleneğin sonraki nesillerinin zihin yapısının oluşmasında özellikle *el-'Umde*, *el-Menâr* ve *Kenzu'd-Deḳâ'ik* gibi özlü metinleriyle katkıda bulunan bu alimin yeni bir eseriyle daha tanışmak beni heyecanlandırıyordu. Bulduğum tezin yazarı olan Ömer Bölükbaş, en-Nesefî'nin bilinmeyen bir eserini ilk kez ortaya çıkardığını iddia ediyordu. Yüksek lisans çalışması olarak sunulan tezde; 'Ali b. Ebî Bekr el-Herevî'ye (ö.611/1211) ait olduğu öne sürülen hacimli bir akaid manzumesinin en-Nesefî tarafından yapıldığı iddia edilen bir şerhinin tahkiki amaçlanmıştı. Tezde kullanılan iki adet yazma vardı. Bu nüshaların her ikisi de Süleymaniye Kütüphanesi'nin Laleli koleksiyonunda kayıtlıydı. Tezin sahibi eserin en-Nesefî'ye nisbeti hakkında tatmin edici bir bilgiye ulaşamadığını şu ifadelerinde ele veriyordu:

Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Ali b. Ebî Bekir el-Herevî'nin hayatı ve her ikisine ait eserlerden pek çok tabakât kitabında bahsedilmekle beraber **el-Cevâhiru'l-Mudiyye**'nin Herevî'ye, şerhinin ise Nesefî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.¹

Haklı olarak şüphe uyandıran bu durum karşısında tez sahibinin eserin nisbet sorununu çözmek niyetiyle şu ifadeleri kullanması oldukça dikkat çekiciydi:

* Makalenin son şeklini almasındaki katkılarından ötürü Mehmet Kalaycı ile isimlerini bilmediğim değerli yazı hakemlerine teşekkür ederim.

¹ Ömer Bölükbaş, "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye Adlı Eserinin Tahkiki Neşri" (yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014), s.12.

2280 numaralı yazmanın başında Neseffî'nin ve Herevî'nin, sonunda ise yine Neseffî'nin isimleri; 2366 numaralı nüshanın sadece sonunda Neseffî'nin ismi açıkça zikredilir. Bu bilgiler, her açıdan bu eserlerin otantikliği konusundaki tüm şüpheleri izale etmeye yetmese de bu eserlerin Neseffî'ye ve Herevî'ye aidiyeti konusundaki kanaatimizi destekler mahiyettedir. 2366 no'lu nüshanın başında en-Neseffî ibaresi yerinde geçen el-Halebî nisbesi ise müstensihlin bir yazma hatası olabileceği gibi bir künye olarak da kullanılmış olabilir.²

Nisbet problemi olan eserlerin sağlıklı bir tahkikinin yapılabilmesi için – müellif hattıyla yazılan bir nüshaya erişilememişse– kanımca en az üç sağlam nüsha temin edilmelidir.³ Aksi halde eserin nisbetine ilişkin problemin çözülmesine yönelik doğru bir yargıya ulaşılması güçleşir. Söz konusu tezin yazarı, kullandığı iki nüshanın ne zaman ve kimler tarafından çoğaltıldığını incelemeyen ve kıymetlerinin ne olduğundan bahsetmeden içlerinden bir nüshayı seçmiş, onu diğer nüsha ile mukabele yaptığını ve dipnotlarda diğer nüshadaki farkları belirteceğini söylemiştir:

Konuların değerlendirilmesi esnasında, dip notlarda varak numarası yazmak suretiyle, yazma nüshada bulunan yerini gösterdik. Varağın sağ yüzünü “a” diğer yüzünü ise “b” harfiyle gösterdik. 2366 no'lu yazmayı “y”, 2280 no'lu yazmayı ise “ı” rumuzuyla gösterdik. “ı” nüshasını esas aldık. ı nüshasında olmayıp “y” nüshasında bir ilave ibare varsa bunu *italik* olarak yazdık.⁴

Nüshalar arasındaki titizlik ve ciddiyetin incelenmesi, okuyucuda eserin kendi gününe değin intikalinin müstensihler eliyle dikkat ve sadakat ile gerçekleştirilmiş olduğu kanaatine sahip olmasını sağlar. Aksi halde yeterince ilgi görmemiş ya da değiştirme ve tahriflere maruz kalmış bir eserin tahkiki oldukça zordur. Söz konusu tezde böyle bir incelemenin yapılmaması dikkatimi çekti. En başta sadece iki nüshasına ulaşılan ve nüshaları hakkında tarihsel bilginin yeterli olmadığı bir eser vardı karşımda.

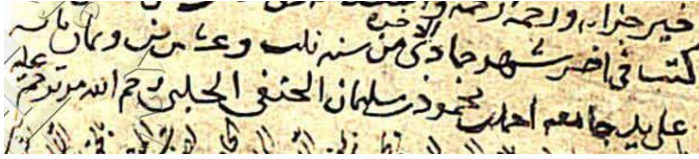
Eserin Süleymaniye'de bulunan nüshalarını temin edince karşılaştığım tablo hayli şaşırtıcıydı. Zira Laleli koleksiyonundaki her iki yazmanın da belge değeri ve tarihî kıymeti arasında neredeyse bir uçurum vardı. 2366 numaradaki kayıtlı nüsha, her ne kadar ilgili tezin sahibi tarafından ikincil

² Bölükbaş, “Ebu'l-Berekât en-Neseffî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye,” s.12.

³ Nitekim son yıllarda ülkemizde geliştirilen bir tahkik metoduna göre; çok sayıda nüshası bulunan bir eserin tahkikinde nüsha karşılaştırması için prensipte en az üç, en fazla beş nüshanın seçilmesi gereklidir. Bkz. Okan Kadir Yılmaz (haz.), *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), ss.38-39.

⁴ Bölükbaş, “Ebu'l-Berekât en-Neseffî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye,” s.13.

nüsha olarak sayılsa da büyük ihtimalle eserin müellif nüshasıydı. Sonunda müellifin ferağ kaydını barındıran bu nüshanın en önemli kısmı olan son iki satırı, ilgili tezin tahkik bölümünün dipnotunda dahi yazılmamıştı.⁵



كُتِبَ فِي آخِرِ شَهْرِ جُمَادَى الْآخِرَةِ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ وَثَمَانٍ مِائَةً عَلَى يَدِ جَامِعَتِهِ
أَحْمَدَ بْنَ مَحْمُودَ بْنَ سُلَيْمَانَ الْحَنْفِيَّ الْحَلَبِيَّ...

823 yılı Cemaziyelahir ayının sonlarında (eserin) derleyicisi olan Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān el-Ḥanefī el-Ḥalebī tarafından yazılmıştır...

Eğer şerh h. 823 yılında yazılmışsa ve metin yazarı Halepli bir Ḥanefī alim olan Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān ise söz konusu tezin en temel iddiası büyük bir riskle karşı karşıyaydı. Tezin yazarı Bölükbaş, “2366 no’lu nüshanın başında en-Nesefī ibaresi yerinde geçen el-Ḥalebī nisbesi ise müstensihinin bir yazma hatası olabileceği gibi bir künye olarak da kullanılmış olabilir”⁶ derken diğer nüshanın sağlamlığına güveniyor olmalıydı. Ancak 2280 numarada kayıtlı olan diğer nüshaya bakıldığında ise hat ve şekil yönünden özenilmiş ve alımlı olmasına karşın içerisinde müstensihinin ismi, yazım tarihi ve yeri belirtilmemişti. Osmanlı döneminde çoğaltıldığına dair güçlü emarelerin bulunduğu bu nüshanın zahriyesinde müstensihinin hattıyla eserin Ebū’l-Berekāt en-Nesefī’ye ait olduğu yazılmış ve onun kısa bir terceme-i hali eklenmişti. Ayrıca şerhin başlığının altında ana metnin yazarının ‘Alī b. Ebī Bekr el-Herevī olduğu da ifade edilmişti.⁷ O halde sıra metnin satır aralarının bize tarihî bir bilgi verip vermediğine gelmişti.

Eserin iç kritiğini yaptığımızda tarihî olarak birkaç önemli veriyle karşı karşıyaydık. Yazar sık olmasa da kendi hayatı ve yaşadığı yer hakkında ayrıntı vermişti. Her bir bilgi kırpıntısının bile önemli olduğu tahkikte bu hususun üzerine gidilmesi gerektiğini düşünüyordum. Nitekim daha sonra iç

⁵ Bkz. Bölükbaş, “Ebu’l-Berekāt en-Nesefī ve Şerhu’l-Cevāhiri’l-Mudiyye,” s.119.

⁶ Bölükbaş, “Ebu’l-Berekāt en-Nesefī ve Şerhu’l-Cevāhiri’l-Mudiyye,” s.12.

⁷ Bkz. Aḥmed b. Maḥmūd el-Ḥalebī, *Şerhu’l-Cevāhiri’l-Muḏī’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2280, v.0b-1a.

kritik yönteminin bu incelemede sonuç vereceği yönündeki beklentim boşa çıkmadı.

Eseri baştan sona gözden geçirdikten sonra bazı tarihî verilerle karşılaştım. Bunların en önemlisi meşhur şair Nesîmî (ö.823/1420) hakkında verilen bazı bilgilerdi. Yazar, iki farklı yerde ve bağlamda Nesîmî'den bahsediyordu. İlki: “Kim onun (Kur’an’ın) *maḥlûḳ* olduğunu iddia ederse; o her halükârda zındıktır” anlamındaki beytin şerhinde serdettiği şu tespitlerdi:

(Kim onun *maḥlûḳ* olduğunu iddia ederse...) Mu‘tezile ve Nesîmiyye gibi. Nesîmî, 822 dolaylarında ortaya çıkan, acemlerden olan fasık birisidir. Kendisinden Muşşaf-ı Şerîf hakkında “Muḥammed’in (s.a.v) tasnifidir” dediği zikredildi. Bunun üzerine Halep’te –Allah orayı afetlerden korusun– derdest edilerek tutuklandı. Kılıç korkusundan dolayı bu sözünü inkar etti. Sonrasında Halep kalesinde uzun süre hapsedildi. Allah onu yardımsız bıraksın, büyük zındıklardan idi. Allah onu kahretsin (*kâtelehullâh*), biz de onunla imtihan olunduk. Adı ‘İmâd eş-Şirâzî’dir. Zalimler ve emirlerle bir arada bulunuyor, onlara bazı şeylerde ruhsat veriyordu. [Sonunda] Allah yeryüzünü ondan temizledi.⁸

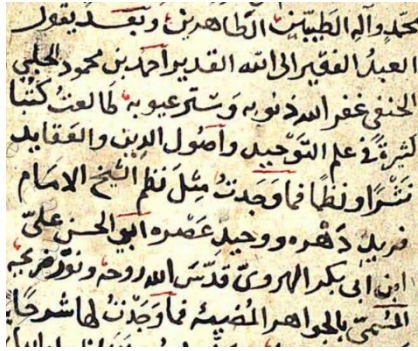
İkincisi ise peygamberlerin mucizeleri konusunu şerh ederken İslam’ın ilk asrında peygamberlik iddiasında bulunan Museylimetu’l-kezzâb, el-Esved el-‘Ansî, Tuleyḥa ve Secâh’tan bahsedip, sonra sözü Nesîmî’ye getirmesi ve onu da onlar gibi yalancı ve insanları kandırmaya çalışan birisi olarak tanıtmıştı. Onun bu çerçevedeki açıklamaları şu şekildeydi:

Asrımızda acemden kendisine ‘İmâd denilen ve Nesîmî olarak bilinen bir adam türedi. Halep memleketindeki Türkmenlerin (Terâkimîn) en rezil olanlarından birçoğunu saptırdı. Halep’te tutuklandıktan sonra onun Halep kadınlarının huzurunda kendisinin ‘İsâ b. Meryem olduğunu iddia ettiğini gördüler. Başka kişiler ise onun *rubûbiyyet* iddiasında bulunduğuna şahit oldular. Aynı şekilde (insanlar) onun, Kur’an’ın Hz. Muḥammed’in şiiri olduğu gibi küfür içerikli birçok şeyi söylediğine şahitlik ettiler. Onu ilk olarak öldürmediler, ancak hapse atıp ağır bukağullarla bağladılar. Bunun üzerine ölüm korkusu ile İslam’ını izhar etti. Dolayısıyla Halep kalesinde hapsedildi, Allah onu kahretsin, şimdiye kadar hapis halindeydi. Kısa bir zaman sonra –Allah onu dünyada ve ahirette aziz etsin– Sultan el-Meliku’l-Mu‘eyyed’den Nesîmî’nin katledilmesine ilişkin bir ferman (*mersûm*) geldi. Daha sonra onu feci bir şekilde katlettiler, hatta derisini soyup içine saman doldurdular ve o Ha-

⁸ Ahmed b. Maḥmûd el-Ḥalebî, *Şerḥu’l-Cevâhiri’l-Muḍî’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2366, v.8a-8b. (Bundan sonra bu eserle ilgili atıflar 2366 no’lu bu nüshaya yapılacaktır.)

lep kalesinin altına asıldı. Allah onu 823 yılının Rebiülahir ayının 8'inde halkına ibret kıldı.⁹

Bu ürpertici ifadeler aynı zamanda Nesīmī'nin katline ilişkin ayrıntılı bilgiler vermekteydi. Şarihin "asrımızda" ve "biz de onunla imtihan olduk" ifadeleri ile Halep'e yaptığı vurgu dikkatimi çekmişti. Kendisinin o tarihlerde Halep'te bulunan ve bizzat Nesīmī'yi yargılayan nüfuzlu kadırlardan olabileceği ihtimali üzerinde durdum. O halde Bölükbaşı'nın el-Ḥalebī yerine en-Nesefī nisbesinin doğru olduğu yönündeki iddiasının yanlış olduğu konusundaki önsezimin haklılığı ortaya çıkmıştı. Şerh 823 (1420) yılında hayatta olan Halep ulemasından Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān'ın kaleminden çıkmıştı ve Ebū'l-Berekāt en-Nesefī ile herhangi bir alakası yoktu.¹⁰ Sıra ana metin olan ve *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* isimli olduğu ifade edilen hacimli akaid manzumesinin peşine düşmeye gelmişti. Öncelikle şerhin girişinde eser hakkında bilgi veriliyordu. Tezin yazarı Bölükbaşı da şarih el-Ḥalebī'nin beyanı doğrultusunda eserin 'Alī b. Ebī Bekr el-Herevī'ye ait olduğunu iddia etmişti.



وبعد، يقول العبد الفقير إلى الله القدير أحمد بن محمود الحلبي الحنفي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه: طالعت كتباً كثيرة في علم التوحيد وأصول الدين والعقائد، نثراً ونظماً، فما وجدت مثل نظم الشيخ الإمام، فريد دهره، ووحيد عصره، أبي الحسن علي بن أبي بكر الهروي قدس الله روحه، ونور ضريحه المسعى بالجواهر المضية، فما وجدت لها شرحاً.

⁹ El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.53a.

¹⁰ Tabakat ve tarih kitaplarında -özellikle de Halep tarihine ilişkin eserlerde- yaptığımız tetkikler sonucunda Aḥmed b. Maḥmūd b. Suleymān isimli bir şahsa maalesef rastlayamadık. Kuvvetle muhtemeldir ki böyle birisinin yaşadığına dair elimizdeki tek kaynak onun bu eseridir. Dolayısıyla makalemizde söz konusu şahsın profiline dair ortaya koyduğumuz yaklaşımların yegane kaynağı yine onun telif ettiğini tespit ettiğimiz *Şerḥu'l-Cevāhiri'l-Muḍī'e* isimli eserdir.

İmdi, güç ve takdir sahibi (Kâdir) olan Allah'a muhtaç kul Ahmed b. Maḥmūd el-Ḥalebî el-Ḥanefî der ki: Tevhid, usulu'd-din ve akaid ilminde –gah nesir, gah nazım olsun– pek çok kitap inceledim. Ancak şeyh, imam, zamanının yeganesi, asrının biricigi Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Herevî'nin –Allah onun ruhunu mübarek kılsın, kabrini nurlandır-sın– *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* isimli nazmı gibisine rastlayamadım, onun herhangi bir şerhi ile de karşılaşmadım.¹¹

Gerçekten de el-Ḥalebî'nin bahsettiği manzum akaid metni epey sade, özgün ve hoş bir üslupla yazılmış ve içerisinde Ḥanefî-Mâturidî görüşler savunulmuştu. Yaklaşık 590 beyit, fasıllardan oluşan bölümlerde nakledilmiş, ardından şerhi yapılmıştı. El-Ḥalebî bazı yerlerde fasılların son taraflarını “geri kalan beyitler[in manası] açık”¹² diyerek şerh etmemişti. O halde el-Ḥalebî'nin bu şerhteki temel amacı, anlaşılmayan kelimelere odaklanmak ve anlamlarını açık hale getirmek idi.

Peki, Ḥanefî-Mâturidî bir yazar olan el-Ḥalebî'nin incelediği, o döneme kadarki kelimeler literatüründe kendisini üzerine şerh yazmaya sevk edecek kadar hoşuna giden kitabın yazarı olduğunu söylediği el-Herevî kimdi? 542/1147-48 yılında Musul'da doğan el-Herevî, zühd sahibi, simya ilminde anlayan ve Hindistan'dan Mağrib'e, İstanbul'dan Yemen'e dünyanın birçok yerine seyahat yapan entelektüel bir kişilik olarak bilinmektedir. Aynı zamanda ilmî ve edebî yönü olan el-Herevî seyahatname, hutbe mecmuası, harp ve siyaset teknikleri hakkında eserler vermiştir.¹³ Ömrünün sonlarında, Eyyubilerin Halep kolu hükümdarı el-Meliku'z-Zâhir Ğazî'nin himayesine mazhar olan el-Herevî, şehrin dışında kendisi için inşa edilen Şâfi'î medresesinde (el-Medresetu'l-Hereviyye) ders vermiştir.¹⁴ Halep tarihine ilişkin meşhur eserlerden *Buğyetu't-Taleb fi Târîhi Ḥaleb*'in yazarı İbnu'l-'Adîm (ö.660/1262) de zikri geçen eserinde el-Herevî'den hem şifâhen hem de yazılı olarak nakiller yapmıştır.¹⁵ 611/1215 yılında vefat eden ve

¹¹ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.1b. Bu giriş pasajında da görüldüğü üzere el-Ḥalebî, şerh ettiği eserin adının *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla el-Ḥalebî'nin eserinin adı *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđî'e* olmaktadır. Bu vesileyle Bölükbaş'ın, eserin adını *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđiyye* şeklinde okumasının yanlış olduğunu belirtmeliyiz.

¹² Bkz. el-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.10b, 59b, 65b.

¹³ Bkz. Cevat İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” *DİA*, c.17, ss.221-222.

¹⁴ İzgi, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” s.221. Ayrıca bkz. Şemsuddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî, 2003), c.13, s.322; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), c.22, ss.56-57. Hereviyye medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zehab fi Târîhi Ḥaleb*, tah. Şevkî Şa's, Fâlih el-Bekkûr (Halep: Dâru'l-Kalemî'l-'Arabî, 1417/1996), c.1, ss.319-322.

¹⁵ 588/1192'de Halep'te doğan İbnu'l-'Adîm'in, el-Herevî'den bahsederken eserinin bazı yerlerinde “hocamız (*şeyhunâ*)” ifadesini kullanması aralarındaki hoca-talebe ilişkisini daha da belirgin kıl-

Halep'te defnedilen el-Herevî'nin mezhep değiştirdiğine dair herhangi bir kayda rastlayamamıştım. Bu durumda nasıl olur da Şâfiî mezhebi mensubu birisi Mâturîdîlerin en uzun akaid manzumelerinden birisini telif ederdi? Bu soru, “acaba fıkihta Şâfiî olmasına karşın itikatta Mâturîdî olan alimler mi var?” şeklindeki ikinci bir soruyu ve ihtimali filizlendirdi. Bu iki soru ve beraberinde oluşturduğu tereddüt, eserin el-Herevî'ye nisbeti hakkında zihnime ciddi anlamda şüpheler îrâs ediyordu. Yoksa bu manzume bir başkasına mı aitti?

Şerhin müellif nüshasının zahriyesi olmak üzere sonradan kapağın arkasına iliştirilen bir yaprakta adeta bu sorunun cevabı yazılmıştı. Arapça olarak ilave edilen zahriye notlarında mealen; “Bu Manzumenin Tanıtılması Hakkında Önemli Bilgi” başlığı ile şunlar yazıyordu:

Tek olan Allah'a hamd, Efendimiz olan Muhammed'e, onun ailesine ve sahabesine şalât ve selâm olsun. 'Ârif-i bi'llâh olan Mevlânâ Hâce Muhammed Pârsâ en-Nakşebendî -Allah ona rahmet etsin- *Faşlu'l-Hiţâb* isimli eserinde şöyle dedi: “*Ukûdu'l-Cevâhir Manzûmesi*'ni zahit imam Sedîduddîn b. el-Îmâm, Şeyhulislâm, Kâdî Ruknuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, İmâmzâde olarak bilinen Buhara müftüsü nazm etmiştir. Bu İmâm Sedîduddîn, büyük din alimlerinin de hocası olan *el-Hidâye* sahibi [el-Mergînânî]nin çağdaşlarındanır.” O [Muhammed Pârsâ] daha sonra bu manzumenin sonlarından; “Faşl fi Temhîdî'l-'Uzr” başlıklı yerden bazı beyitleri zikretmektedir. Söz konusu fasıl, bu şerhten düşmüş (yazılmamış, eksik kalmış), beyitlerini 19 adet olarak saydım (...) Şarihin nazımın tanıtılması ve nazımın *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* şeklinde adlandırılması hakkında zikrettiklerine ise fakihlerin biyografi kitaplarında destekleyecek bir bilgi yoktur, öyleyse bu hususta dikkatli/basiretli ol (*fe-tebeşşar*). Allah her şeyi en iyi bilendir.¹⁶

Eserin İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî'ye (ö.573/1177) ait olduğu hakkındaki bu kayıt hayli önemliydi. Pârsâ'nın icazet silsilesinde bulunan İmâmzâde, daha çok ilmihal ve âdâb tarzında yazdığı *Şir'atu'l-İslâm* isimli eseriyle şöhret bulmuş bir kimseydi. Sırada eserin Türkiye kütüphanelerindeki nüshalarına bakmak vardı. Kütüphane kayıtlarında farklı isimlerde kaydedilen eserin asıl isminin, *Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id*¹⁷ olduğu

maktadır. Bkz. Kemâluddîn İbnu'l-'Adîm, *Buĥyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, tah. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), c.6, s.2730; c.9, s.4202.

¹⁶ El-Ĥalebî, *Şerĥu'l-Cevâhir*, v.1a. Bkz. Hâce Muhammed Pârsâ, *Faşlu'l-Hiţâb*, tah. Celil Misger Nejâd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhi, 1381), s.190.

¹⁷ İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî, *Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* (Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed en-Nesefî, *el-Manzûmetu'r-Râ'iyye* ile birlikte), tah. Muhammed Osman Doğan (Amman: Dâru'l-Feth, 1439/2018).

nu, bulduğum yedi nüshadan en kıymetlilerinin zahriyelerinden öğrenmiştim. Biyografi ve tabakat kitaplarında zikri geçen bu eser ile el-Ḥalebî'nin el-Herevî'ye nisbet ederek şerh ettiği manzume aynı eser idi. Peki el-Ḥalebî nasıl olmuş da böyle bir hataya düşmüştü?

Bu konuda aklıma ilk olarak el-Ḥalebî'nin eline ulaşan '*Ukūdu'l-Akā'id*' nüshasının eksik ve hatalı olduğu ihtimali geldi. Öyle ki el-Ḥalebî, şerhine eserin giriş bölümü olan ilk 18 beyti zikretmeden, doğrudan ilk faslın başladığı 19. beyitten başlamıştı. Aynı şekilde müellif nüshasına zahriye olarak eklenen sayfadaki notta da geçtiği üzere manzumenin son 19 beyti eksikti. Eğer elindeki nüshada bu kısımlar bulunmuyorsa muhtemelen eserin ilk ve son yapıları zarar görmüş ya da kaybolmuş olabilirdi. Başka bir ihtimal de eserin müstensihinin, çoğalttığı eserleri birbirine karıştırmış olması ihtimaliydi. Bu durumda aynı isimdeki başka eserler ile bu manzumenin hem başlık hem de yazar bilgilerini karıştırmış ve nihayetinde bir başka eserin ismini manzumeye atfederek *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* şeklinde yazmış olabilirdi.¹⁸ Sonuçta el-Ḥalebî'nin elindeki nüsha, eserin el-Herevî'nin *el-Cevāhiru'l-Muḍī'e* başlıklı bir manzumesi olduğu şeklinde yanlış bir bilgiyi muhtevi idi. Peki 560 (1164-1165) yılında Buhara'da telif edilen '*Ukūdu'l-Akā'id*' isimli 770 beyitlik akaid manzumesi, 823 (1420) yılında bir şerhe konu olacak şekilde Halep'e ne zaman ve nasıl intikal etti?

'*Ukūdu'l-Akā'id*' ve onun gibi Ḥanafî-Māturîdî geleneğe ait birçok eserin Maverannehir coğrafyasından batıya taşınmasında birçok etken vardır. Savaş ve istikrarsızlığın tetiklediği zorlu hayat koşulları Orta Asya kökenli alimlerinin Anadolu, Suriye hatta Mısır bölgelerine göç etmelerine neden olmuştur. Söz konusu göçte Arap coğrafyasında Türklerin kurdukları devlet ve emirliklerin de etkisi ve katkısı vardır. Onlar kurdukları idari yapıda kendi mezheplerinin fıkhi sistemini hakim kılmak istemişler, bu sebeple de doğudan gelen Ḥanafî ulemaya sahip çıkmışlar ve böylelikle Ḥanafiliğin Arap aleminde yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.¹⁹

¹⁸ Başlık karışıklığına konu olan eserin, o dönemde Ḥanefiler için önemli bir kaynak olan el-Kuraşî'nin (ö.775/1373) *el-Cevāhiru'l-Muḍīyye fi Ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye*'si olması muhtemeldir.

¹⁹ Büyük Selçuklu Devleti'nin Dimeşk (Şam) ve Halep atabegî olan Nürüddin Maḥmūd Zengî (ö.569/1174) bunların en önemlilerindedir. Mısırlı tarihçi el-Makrîzî (ö.845/1442) Şam topraklarında Ḥanefiliğin yayılmasının, Mısır'daki Ḥanefilerin sayısının artmasında ve doğudan Ḥanafî ulemanın gelmesinde etkili olan; Ḥanefiliğe tutkuyla bağlı olup onu yaymaya çalışan Maḥmūd Zengî'ye işaret etmekte ve onun ardından gelen Eyyubiler Hanedanlığı'nın kurucusu olan Şalâhüddin Eyyübî'nin (ö.589/1193) Kahire'de Suyüfiyye Medresesi'ni kurmasından kendi dönemine kadarki süreçte bu topraklarda Ḥanefiliğin giderek yayıldığını söylemektedir. Bkz. Taḳiyüddin el-Makrîzî, *el-Mevā'iz ve'l-İ'tibār bi-Zikri'l-Ḥiṭaṭ ve'l-Āşār* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), c.4, s.166.

Ruknuddīn ‘Ubeydullāh es-Semerķandī (ö.701/1301) Dimeşķ’a göçen doğu kökenli bir Ḥanefī-Māturīdī alim olarak; *el-‘Aķīdetu’r-Rukniyye* isimli eserinde *‘Uķūdu’l-‘Aķā’id*’den faydalanmış ve İmāmzāde’ye atıf yapmasa da onun üslubundan etkilenmiş hatta kimi zaman İmāmzāde’nin manzum olarak anlattığı konu ve kavramları düzenli cümleler halinde yazmış bir kimse-dir.²⁰ Es-Semerķandī, Mużafferuddīn İbnu’s-Sā’atī’nin (ö.694/1295) öğrencisi olması dolayısıyla İmāmzāde’nin de içinde bulunduğu bir ilim silsilesine sahiptir.²¹ *‘Uķūdu’l-Aķā’id*’in Suriye bölgesine onun tarafından taşınmış olması kuvvetle muhtemeldir.²²

1. *‘Uķūdu’l-Aķā’id* ile Şerhi Arasındaki Yaklaşım Farkı

560 (1164-1165) Buhara’sı ile 823 (1420) Halep’i arasındaki sosyal, ekonomik ve kültürel şartlardan da öte coğrafya farkı Ḥanefī-Māturīdī mezhebine nasıl bir seyir kazandırmış olabilir? Batı’daki Ḥanefīlik-Māturīdīlik, keza Ehlü’s-Sunne algısı Doğu’dakinden ne kadar farklılaşmıştır? Diğer mezheplere olan mesafe açılmış mıdır, yoksa azalmış mıdır? El-Ḥalebī’nin *Şerḥu’l-Cevāhiri’l-Muđ’ē* isimli *‘Uķūdu’l-‘Aķā’id* şerhi bütün bu soruların cevabına dair bize bir fikir verecektir. Aynı zamanda yaklaşık 260 yıllık bir aralıkta Buhara’dan Halep’e Ḥanefīliğin kelami yönden nasıl bir gelişme gösterdiği ile nelerin korunarak devam ettirildiği de gözlemlenebilecektir.

Öncelikle el-Ḥalebī’nin şerhinin derleme bir metin olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu durum, şarihin eserin sonuna yazdığı ferağ kaydında kendisini “derleyicisi” (*cāmī’i*) olarak nitelemesinde de ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte şarihin birtakım konularda orijinal açıklamaları da vardır. El-Ḥalebī, büyük ölçüde Ebū’l-Mu’īn en-Nesefī’nin *Tebşiratu’l-Edille*, *Baḥru’l-Kelām* ve Nūruddīn eş-Şābūnī’nin (ö.580/1184) *el-Kifāye fi’l-Hidāye* eserlerinden faydalanmış ve kimi zaman bu kitaplardan kelimesi kelimesine nakiller yapmıştır. Onun takip ettiği şerh yöntemi; her faslın beyitlerini –bazı durumlarda sadece ilk kısımlarını– topyekun vermek, ardından konuyu açıklamak ve kimi zaman “onun [ana metnin sahibinin] sözü (*ķavluhu*)”

²⁰ Bu bağlamda *‘Uķūdu’l-‘Aķā’id*’in içerisinde bulunduğu bir nüshasının (Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülkütüb, no.1175) derkenar notlarının *el-‘Aķīdetu’r-Rukniyye* ile büyük ölçüde aynı olması, söz konusu nüshanın es-Semerķandī’ye ait olabileceği kanaatini akla getirmektedir.

²¹ Bu silsilenin İmāmzāde’ye kadar olan halkaları şu şekildedir: Ruknuddīn ‘Ubeydullāh es-Semerķandī (ö.701/1301) → Mużafferuddīn İbnu’s-Sā’atī (ö.694/1295) → Ebū’l-Berekāt en-Nesefī (ö.710/1310) → Şemsu’l-e’imme el-Kerderī (ö.642/1244) → İmāmzāde eş-Şerģī el-Buḥārī (ö.573/1177). Vefat tarihleri dikkate alınacak olursa es-Semerķandī’nin, hocası İbnu’s-Sā’atī’nin hocası olan Ebū’l-Berekāt en-Nesefī’den de doğrudan ders almış olma imkanı söz konusudur. Eğer bu ihtimal gerçekleşmişse es-Semerķandī ile İmāmzāde arasında sadece iki halka vardır.

²² *‘Uķūdu’l-‘Aķā’id*’i 7/13.yüzyılda Anadolu’ya getiren ‘Alā’ el-Aḥlāṭī hakkında bkz. Mehmet Kalaycı, “7./13. Yüzyıl Anadolu’sunda Yaşamış Bir Hanefī Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alā-i Aḥlāṭī ve Mecmū’ası,” *Dini Araştırmalar* 20:52 (2017), ss.9-31.

diyerek belirli kelime ve ibareler üzerine odaklanmak şeklindedir. Konuların açıklamasında kelami problemin soru kipinde verilerek mezheplerin görüşlerini sıralama tarzındaki yöntem de el-Ḥalebî'nin sıklıkla başvurduğu eş-Şübünî'nin *el-Kifāye*'sinden yaptığı alıntılarda görülmektedir.

Uḫūdu'l-'Akā'id sahibi İmāmzāde ile akran olup onun gibi Buhara'da yaşayan eş-Şübünî'nin zikri geçen kitabından faydalanmak, tartışılan konuları ve benzeri yaklaşımları ortaya koymak açısından oldukça isabetlidir. Her ne kadar el-Ḥalebî, şerh ettiği manzumenin eş-Şübünî'nin çağdaşı ve hemşerisi olan İmāmzāde'ye ait olduğundan haberdar değilse bile bu çalışmasında kendisine en çok malzeme temin edebileceği metnin *el-Kifāye* olduğunun farkındadır.

El-Ḥalebî, mezhebî eğilimini belirtirken Ebū'l-Mu'în en-Nesefî ile Nūruddīn eş-Şübünî'yi takip ederek Ehlu's-Sunne, Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a, Ehlu'l-Ḥaḫḫ, mezhebdaşlarımız (*aşḫābunā*) ve hocalarımız (*meşāyihunā*) gibi tabirler kullanmıştır. El-Ḥalebî, Allah'ın Ebū Ḥanīfe (ö.150/767) ve takipçileri ile Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı güçlendirdiği kanaatindedir.²³ Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı üst bir kavram olarak ele alan el-Ḥalebî, "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'dan olan hocalarımız (*meşāyihunā*), hatta Şeyḫ İmām Ebū Mañşūr..." derken el-Māturidî'yi içerisinde bulunduğu Sünni geleneğin önde gelenlerinden birisi olarak anmaktadır.²⁴ Peki, el-Ḥalebî bağlı olduğunu hissettirdiği ve Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a olarak andığı mezhebin görüşlerinde temel otorite olarak kimi görmektedir? Şerhte Ebū Ḥanīfe mi yoksa el-Māturidî mi daha çok öne çıkarılmıştır?

El-Ḥalebî'nin teolojik meselelerde mezhebî otorite anlayışı, fıkıh imamlarının kelami mezheplerle görüşlerinin bütünlüğü dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda Ebū Ḥanīfe ve Māturidilik, eş-Şāfiî ve Eş'arilik, Aḫmed b. Ḥanbel ile Ḥanbelilik bir arada ele alınmıştır.²⁵ Açıkça Ḥanefiyye ya da Māturidiyye demeden bağlı bulunduğu mezhebi yukarıda zikri geçen kullanımlarla belirten el-Ḥalebî²⁶, Ebū Ḥanīfe'yi andıktan sonra "Allah ondan razı olsun (*raḏiya'llāhu 'anhu*)" ve "Allah ona rahmet etsin (*raḫime-*

²³ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.135a.

²⁴ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.67b.

²⁵ Bu bağlamda onun fıkıh usulüne verdiği önem de dikkate şayandır. Eserde bazı konular bağlamında usul prensiplerine yaptığı atıfların yanı sıra o, müçtehid olmanın iki şartının *uṣūlu'd-dīn* ve *uṣūlu'l-fıkıh* bilgisi olduğunu belirtmekte, bu iki ilmin tanımını vermekte ve aralarındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.27a-27b, 41b, 66a-66b, 84a; 92b.

²⁶ El-Ḥalebî'nin kendi ismini anarken "el-Ḥanefî" nisbesini kullanmasından hareketle bu adlandırmanın o bölge ve dönem açısından yeterli olduğu düşünülebilir. Zira "Māturidî" nisbesi daha sonraları kullanılmaya başlanmıştır.

hu'llāh)” demektedir;²⁷ el-Mâturîdî'ye atıf yaptığında ise onu “*şeyh*” ve “*imâm*” tabirleriyle nitelemektedir.²⁸ Ebû Hânîfe'nin *el-Âlim ve'l-Mute'allim* isimli kitabına ismen atıf²⁹ yapan el-Ḥalebî'nin, onun *istiṭâ'a* görüşünü zikretmesinden Ebû Muṭî' el-Belhî rivayeti olan *el-Fiḫhu'l-Ebsaṭ* ya da *el-Vaşiyye*'den de faydalandığını anlıyoruz.³⁰ El-Mâturîdî'nin ise *Te'vilātu'l-Kur'an*'i³¹ ile *Maḳâlât*'ına³² atıf yapan el-Ḥalebî'nin *Kitābu't-Tevḫid*'den de –doğrudan ya da dolaylı olarak– istifade ettiği anlaşılmaktadır.³³ Acaba el-Ḥalebî'nin kendi mezhebini açıklarken kullandığı başka kaynaklar nelerdir?

El-Ḥalebî'nin ismen atıf yaparak faydalandığı en önemli kaynaklardan birisi Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tebşiratu'l-Edille*'sidir.³⁴ Onun yine en-Nesefî'ye ait olan *Baḫru'l-Kelām*'dan da yararlandığı görülmektedir.³⁵ İsmen atıf yapmasa da eş-Şübünî'nin *el-Kifāye*'sinden sıklıkla istifade ettiğini gördüğümüz³⁶ el-Ḥalebî'nin, *Bed'u'l-Emālî* ile onun en az bir şerhine sahip olduğunu yaptığı atıflarla anlıyoruz. *Bed'u'l-Emālî*'den iki beyit zikreden el-Ḥalebî, yazarına atıf olarak “alimlerden birisi dedi ki (*ḳāle ba'ḍu'l-ulemā*)” demektedir. Bir başka yerde ise *Bed'u'l-Emālî*'nin Ḥalil b. el-Âlâ' tarafından kaleme alınan *Nefsu'r-Riyād li-İ'dāmi'l-Emrād* adlı şerhinden alıntı yapılmaktadır.³⁷ Bunların dışında el-Ḥalebî'nin 'Ubeydullāh es-Semerḳandî'nin (ö.701/1301) *el-Aḳidetu'r-Rukniyye*'si ile Ebû'l-Berekāt en-Nesefî'nin (ö.710/1310) *el-İ'timād fî'l-İ'tikād*'ı gibi müteahhir dönem Mâturîdîliğinin diğer kaynaklarından da istifade ettiğini akla getirecek düzeyde benzer ifadeler kullandığı görülmektedir.³⁸ El-Ḥalebî'nin şerhini, derleme tarzında

²⁷ Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.128a, 134a.

²⁸ Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.50a, 67b.

²⁹ Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.68b, 128a.

³⁰ Krş. Ebû Hânîfe, “el-Fiḫhu'l-Ebsaṭ,” tah. Muḫammed Zâhid el-Kevserî, *el-Aḳide ve 'İlmu'l-Kelām* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004) içinde, s.602; Ebû Hânîfe, “el-Vaşiyye,” tah. Muḫammed Zâhid el-Kevserî; *el-Aḳide ve 'İlmu'l-Kelām* içinde, ss.636-637; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.33b, 34b.

³¹ Krş. Ebû Manşûr el-Mâturîdî, *Te'vilātu'l-Kur'an*, c.4, tah. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayinevi, 2005), ss.110-111; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.66b.

³² Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.118b.

³³ Krş. Ebû Manşûr el-Mâturîdî, *Kitābu't-Tevḫid*, tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Şâdir, 1428/2007), s.250; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.48b-49b.

³⁴ Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.112b.

³⁵ Krş. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Baḫru'l-Kelām*, haz. Veliyyuddîn Muḫammed Şâlih el-Farfûr (Dimesşk: Mektebetu Dâri'l-Farfûr, 1421/2000), ss.130-131; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.64a.

³⁶ Örnek olarak krş. Nûruddîn eş-Şübünî, *el-Kifāye fî'l-Hidāye*, tah. Muḫammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014), ss.301-304; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.68a-69a.

³⁷ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.62a.

³⁸ Örnek olarak krş. Ruknuddîn 'Ubeydullāh b. Muḫammed es-Semerḳandî, *el-Aḳidetu'r-Rukniyye fî Şerḫi Lâ İlähe İllâllāh Muḫammed Rasûlullāh*, tah. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008), s.88; Ebû'l-Berekāt en-Nesefî, *el-İ'timād fî'l-İ'tikād* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1432/2012), ss.226-229; el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevāhir*, v.95b-96a.

hazırlamış olması bu kaynakların tamamını doğrudan görmemiş olabileceğine işaret etmekle beraber; başlıca faydalandığı metinlerden benimsediği pasajları iktibas ettiğini dikkate alacak olursak, onun kelami-mezhebî tercihlerinin ne yönde olduğunu tespit edebiliriz.

Özellikle 5/11. yüzyıl Hanevîliğindeki kelami iki eğilim olan Buhara ve Semerkand ekolleri arasında telife giden el-Ḥalebî, tercih ettiği görüşlerde bunlardan birisini tamamen benimsememiş, aksine her ikisinin de görüşünü vererek tercihler yapmıştır. El-Ḥalebî'nin bu yaklaşımı, İmâmzâde'nin her iki ekol arasındaki telifçi çizgisini devam ettirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Hanevîliğin Buhara ve Semerkand'a mahsus kelami yaklaşımları daha sonra Mâtürîdîliğe giden süreçte korunarak sonraki nesillere alternatif görüşler olarak aktarılacaktır.³⁹

Nübüvvet konusunda Buhara ekolüne daha yakın duran el-Ḥalebî, Allah tarafından peygamber göndermenin *mümkin* kategorisinde olduğunu Ehlul-Ḥaqq'ın tamamına (*âmmе*) nisbet ederken, hikmetin gereklerinden olup Allah Teala'dan vacip olduğunu ise “mezhebdaşlarımızdan bir grup” diyerek Semerkand ekolüne atıf yapmaktadır.⁴⁰ İmanın rüknünün tasdik ve ikrardan ibaret olduğu görüşünde olan İmâmzâde el-Buḥârî⁴¹ gibi alimlerin görüşüne “mezhebdaşlarımızın birçoğu (*keşirun min aşhâbinâ*)” diyerek işaret etmekle birlikte “mezhebdaşlarımızın *muḥakkik* olanları (*el-muḥakkikün min aşhâbinâ*)” şeklinde nitelediği alimlerin imanın kalp ile tasdik olduğu, ikrarın ise dünya ahkâmını yerine getirmek için bir şart olduğu şeklinde düşündüklerini, bu görüşün Ebû Ḥanîfe'den *el-Âlim ve'l-Mute'allim*'de rivayet edildiğini ve el-Mâtürîdî'nin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir.⁴² Bu örneklerde de görüldüğü üzere el-Ḥalebî'nin her iki ekolün de görüşlerini bir arada vererek kendince tercihler yaptığını söyleyebiliriz.

1.1. Mezhebî Yaklaşımı

İmâmzâde'nin polemik gönderimli “...nın aksine, ...reddiye olarak (*red-den 'alâ*)” tabiriyle ismini andığı mezheplerin görüşlerini ayrıntılı bir şekil-

³⁹ Buhara ve Semerkand ekollerinin arasındaki yaklaşım farklarına ilişkin bkz. Abdullah Demir, “Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları,” Ferhat Gökçe (ed.), *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: TDV Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), s.379; Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanevîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil,” Ahmet Hamdi Furat ve diğerleri. (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl Sempozyumu* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2018), c.2, ss.54-56.

⁴⁰ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.43a.

⁴¹ Bkz. İmâmzâde, *Ukûdu'l-'Akâ'id*, ss.148-149.

⁴² El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.68b.

de vermeye çalışan el-Ḥalebî, kimi yerde bu mezheplerin mensubu olan kelamcıların görüşlerini ayrı ayrı zikretmiştir. Savunduğu mezhep olan Ehlü's-Sunne ve'l-Cemā'a'yı geniş bir çerçevede ele almanın yanı sıra Eş'arilik ile Ḥanbeliliği müstakil kelami mezhepler olarak görmüş ve onların bazı kanaatlerinde dar anlamıyla Ehlü's-Sunne'den yani Ḥanefî-Mâtürîdî mezhebinden farklılaştıklarını imlemiştir. El-Ḥalebî'nin Ehlü'l-Ḥadîş kelamı ile Eş'arî kelamını birbirinden ayırdığı görülmektedir:

Bil ki, bir kudret iki zıdda (yönelmeye) elverişlidir. Eş'ariyye'nin tamamı ve Ehlü'l-Ḥadîş kelamcılarının bütünü, onun iki zıdda elverişli olamayacağını söylerken Ebū Ḥanîfe ise bedel yoluyla elverişli olabileceğini görüşündedir. Onu bu konuda Eş'ariyye'den el-Ḥalânîsî ile Ehlü'l-Ḥadîş'ten Ebū'l-'Abbās eş-Şureyhî takip etmektedirler.⁴³

Ehlü'l-Ḥadîş, Eş'ariler ve Ḥanbelîleri geniş anlamıyla Ehlü's-Sunne içerisinde telakki ettiği izlenimi veren el-Ḥalebî, bu mezheplerin mensuplarının daha çok Ḥanefî-Mâtürîdî tezlerine yakın olan alimlerini büyük bir saygıyla anmaktadır. Sözelimi el-Ḥalebî'nin tenzihçi Ḥanbelîlere olan ilgisini İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) *Zādu'l-Mesîr ilâ 'İlmi't-Tefsîr, Muşîru'l-'Azmi's-Sâkin ilâ Eşrafi'l-Emâkin* ve *el-Mevḏû'ât* isimli eserlerine atıf yapmasında ve onu "rabbani alim (*el-'âlimu'r-rabbânî*)" olarak nitelemesinde görebiliriz.⁴⁴ Onun ayrıca Ḥanbelî müfessir Naşr b. Ḍarîr'e Allah'ın sıfatlarının değişmesinin muhal olduğu hakkında bir atfı⁴⁵ da bu bağlamda önemlidir.

1.2. Âlem Anlayışı

Kelamcıların en temel ilkelerinden olan âlemin hudusü konusunda hassas olan el-Ḥalebî, feleklerin kıdemini iddia edenleri tekfir etmektedir.⁴⁶ İmâmzâde gibi atomcu bir âlem tasavvurunu benimseyen⁴⁷ el-Ḥalebî, mahlukatın birbirine eşdeğer ve aynı cins atomlardan oluştuğunu şöyle ifade etmektedir:

Bil ki, âlemin cisimleri tek cinstir, onların farklılaşması -felâsifenin aksine- mahiyetlerinde değil sıfatlarındadır. Söz gelimi melek, insan, at

⁴³ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.33b.

⁴⁴ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.104b.

⁴⁵ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.13a-13b. Bu şahıs muhtemelen âmâ (eđ-Ḍarîr) lakabı ile anılan Bağdatlı Ḥanbelî müfessir Hibetullâh b. Selâme b. Naşr (ö.410/1019) olmalıdır. Tefsiri ve *nâsiḥ-mensûḥa* ilişkin eseri ile de bilinen bu zat, aynı zamanda bir dil alimidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şihâbüddin el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ' İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, tah. İhsân 'Abbâs (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993/1414), c.6, s.2771; Şemsüddin ed-Dâvüdî, *Ṭabakâtu'l-Mufessirin*, tah. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.), c.2, ss.348-349.

⁴⁶ El-Ḥalebî, *Şerhu'l-Cevâhir*, v.94a.

⁴⁷ İmâmzâde'nin cevher-araz teorisi eksenli âlem anlayışına ilişkin beyitleri için bkz. *Uḳûdu'l-Akâ'id*, ss.183-185.

cisimlik itibariyle tek cinstir, onların farklılığı sıfatları ve özellikleri (*hāşşiyât*) ile. O halde Ehlu's-Sunne ve'l-Cemā'a'ya göre tanımlarda *had* ve *resm* eşittir. Yaratılmışların bir kısmının diğerlerine olan üstünlüğü ancak Allah'ın üstün kılmasıyla. ⁴⁸

Aklı, aydınlatıcı cevherlerden (*cevāhir muđī'e*) biri olarak anan el-Ḥalebī "Akıl, nurani bir cevherdir; mahalli beyin (*dimāğ*) olup etkisi (*eşeruhu*) kalptedir. Onun nuruyla kalp şeyleri idrak eder" ⁴⁹ diyerek İmāmzāde'nin görüşünü esas almıştır. ⁵⁰

El-Ḥalebī'nin ruh meselesinde de İmāmzāde'ye muvafakat ettiğini görüyoruz. ⁵¹ El-Ḥalebī, ruhların öldükten sonraki mekanından bahsettikten sonra, ruh hakkında konuşmanın caiz olmadığı görüşünü Ehlu's-Sunne'den ilim ehlinin bazılarına nispet etmektedir. ⁵² Eserinin başka bir yerinde ruhlardan bahsederken Ehlu's-Sunne'ye göre onların bedenlerin içerisinde yer kaplayan (*teḥayyuz*) bir halde bulunduğunu söyler; ancak asıl doğru olanın ruhların keyfiyetini araştırmamak olduğunu belirtir ve 17/el-İsrā' suresinin 85. ayetini ⁵³ zikrederek onları araştırmamanın ve tetkik etmenin faydasız bir uğraşı olduğunu ifade eder. ⁵⁴

1.3. Tasavvufa Bakışı

Ebū'l-Leys es-Semerqāndī'nin (ö.373/983) *Tenbīhu'l-Ġāfilin*'i ⁵⁵ ve Ebū'l-Kāsim el-Ḳuşeyrī'nin (ö.465/1072) *er-Risāle*'sine ⁵⁶ atıf yaptığını gördüğü-

⁴⁸ El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.115b. El-Ḥalebī bu ifadelerin devamında Mu'tezile'ye göre üstünlüğün ve saygınlığın madde ile olduğunu söylerken en-Nazzām gibi tabiatçı kelamcıların görüşlerinin varacağı noktanın böyle olacağını kastediyor olmalıdır. Aksi takdirde söz konusu görüşü Mu'tezile'ye nisbet etmek doğru değildir. Mu'tezile'nin doğa düşüncesi hakkında bkz. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cāhız'ın Ahlāk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2015), ss.40-48.

⁴⁹ El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.103a. Ayrıca bkz. Ebū İshāk eş-Şaffār, *Telḥiṣu'l-Edile li-Ḳavā'idit-Tevhīd*, tah. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedu'l-Almānī li'l-Ebhāş'iş-Şarḳiyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011), c.1, ss.119-131.

⁵⁰ Bkz. İmāmzāde, *Ukūdu'l-Akā'id*, s.179. İmāmzāde'nin aklın aydınlatıcı bir cevher (*cevherun muđī'un*) olduğu görüşü, 5/11.yüzyıl Ḥanefī-Māturīdī alimlerinden Ebū Şekūr es-Sālimī tarafından felasifeye nisbet edilmiş ve hakkında bir delil olmadığı ileri sürülmüştür. Es-Sālimī ayrıca bilginin husulü için bir aygıt olarak gördüğü aklın ve tefekkürün kalp ile olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ebū Şekūr es-Sālimī, *et-Temhīd fi Beyānī't-Tevhīd*, tah. Ömür Türkmen (Ankara: TDV; Beirut: Dāru İbn Ḥazm, 2017), ss.49-52. Aklın araz olmadığı, aksine onun Allah'ın ilk yarattığı; özü itibariyle nesnelere idrak eden bir melek(e) ya da ilk cevher olduğuna ilişkin İmāmzāde öncesindeki bazı Sünni alimlerin görüşleri için bkz. Ebū Ḥāmid el-Ġazālī, *Fayşalu't-Tefriķa beyne'l-İslām ve'z-Zendeķa*, tah. Maḥmūd Bicū (Dimesşk: Dāru'l-Beyrūtī, 1430/2009), ss.36-38; er-Rāġib el-İşfahānī, *ez-Zerī'a ilā Mekārimi's-Şerī'a*, tah. Ebū'l-Yezīd Ebū Zeyd el-'Acemī (Kahire: Dāru's-Selām, 1428/2007), s.133.

⁵¹ İmāmzāde'nin ruh hakkındaki beyitleri için bkz. İmāmzāde, *Ukūdu'l-Akā'id*, s.194, 201.

⁵² El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.120b.

⁵³ Ayetin meali: "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: Ruhun ne olduğunu yalnızca Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."

⁵⁴ El-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.138a.

⁵⁵ Krş. Ebū'l-Leys es-Semerqāndī, *Tenbīhu'l-Ġāfilin bi-Eḥādīşi Seyyidi'l-Enbiyā' ve'l-Murselin*, tah. Yūsuf 'Alī Bedivī (Dimesşk: Dāru İbn Keşir, 1421/2000), s.61; el-Ḥalebī, *Şerḥu'l-Cevāhir*, v.132b.

müz el-Ḥalebî, zühd anlayışını benimsemektedir. Ebû Ḥâmid el-Ġazâlî'yi (ö.505/1111) *imâm* olarak niteleyerek ona dinî tecrübeyle ilgili birkaç yerde atıf yapması⁵⁷ tasavvufa karşı çok da mesafeli olmadığını göstermektedir.

El-Ḥalebî, velilerden sadır olan bazı gaybi durumların bilgisinin ilham ve varidlerle meydana geldiğini ifade eder ve “Sizden önceki ümmetlerde *muḥaddeşün* (ilhama mazhar olanlar) vardı, eğer bu ümmette de onlardan bir kimse var ise şüphesiz o, ‘Ömer b. el-Ḥaṭṭâb’dır.”⁵⁸ hadisini zikreder. İlhamı bilgi kaynağı olma itibarıyla düşük derecede kabul ettiğini gördüğü müz el-Ḥalebî'ye göre ilham türünden bir şey işiten kişi (*semi'a's-sâmi'*), bunu kitap, sünnet ve icma'ya⁵⁹ arz etmedikçe kabul etmek durumunda değildir. Peygambere gelen ilham, gizli bir vahiy sayıldığı için hem kendisi hem de başkaları için hüccettir. Velinin ilhamı ise eğer onun Allah ya da bir melekten geldiğini biliyorsa başkaları için değil, sadece kendisi için hüccettir. Zira onun ismeti sabit değildir. Peygamber ve veli dışındaki herhangi birisinin ilhamı hüccet değildir, ilmi gerektirmez ve güvenilir de değildir. Çünkü ilham ile nefsani içsesleri (*hevâcis*) ve şeytani vesveseleri birbirinden ayırabilmek evliyanın sürekli olarak nefsinin gözden geçirenlerinden (*murâkibün*) başkası için zordur.⁶⁰

İlhamı objektif olmamak kaydıyla veliler için kısmi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve bunu da naslara aykırı olmamak şartıyla sınırlayan el-Ḥalebî, büyü ve kehanet gibi gaybdan haber verme iddialarını reddetmektedir. El-Ḥalebî'nin, Hz. Peygamber'in gaybdan verdiği haberlerin kahin ve müneccimlerin *sec'*, *recez*, yıldızlara ve usturlaplara bakma, *meṭâli'* (gezenlerin menzilleri) ve *ḥisâb*⁶¹ üzerine düşünme yöntemleriyle elde ettikleri bilgiler gibi olmadığını vurgulaması bu yöntemlerin o dönemlerde bilgi

⁵⁶ Krs. Ebû'l-Kâsim el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, tah. 'Abdulḥalim Maḥmûd ve Maḥmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz.), c.2, ss.423-424; el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.21b.

⁵⁷ El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.95b, 104a.

⁵⁸ El-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, tah. Muḥammed Zuheyir b. Nâşir en-Nâşir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), Eḥâdişu'l-enbiyâ' 60; Feḍâ'ilü aşḥâbi'n-nebi 6.

⁵⁹ El-Ḥalebî icmaya ayrı bir önem atfetmiş, onu kelam meselelerinde müstakil bir delil olarak kullanmıştır. O, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı görüşünün sahabe ve tabiinin tamamının mezhebi olduğunu ve Kaderiyye ortaya çıkana kadar bu konuda herhangi bir hilafın/muhalefetin nakledilmediğini söyleyerek sükutî icma ile delil getirmektedir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.116a. O ayrıca Ehlü's-Sunne ve'l-Cemâ'a'ya göre sahabe icmasının tartışmasız katı bir hüccet olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.19a.

⁶⁰ El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.93b.

⁶¹ Burada kastedilen *ḥisâbu'n-nîm* olarak bilinen ve arrâflar tarafından gaybi bilgiye erişmek için kullanılan yöntem olmalıdır. Söz konusu yöntem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ḥaldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), ss.312-315.

edinmek için yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.⁶² Peki o, nazari tasavvufçular ile melâmîler gibi mistik grupların anlayışlarına nasıl bakmaktadır?

El-Ḥalebî, nazari tasavvuf ile melâmet anlayışına karşı olduğunu bazı açıklamalarında hissettirmektedir. Söz konusu grupların velinin nebiden üstün olduğuna ilişkin bazı sözlerine karşı şunları söylemektedir:

Yeḳûlu'l-'Abd şarhi allame alim Ḥalîl b. el-'Alâ şöyle der: “Bil ki, zamanımızda ortaya çıkan bazı mülhitler vardır ki; onlar kendilerini ‘şüfiyyîn’ diye adlandırırlar. Bilakis onlar sapkın ve saptırıcıdırlar. Onlar velinin makamının nebini makamı üzerinde olduğunu söylerler, nübüvvet makamının resullerin az üstünde velinin de az altında ara bir makam olduğuna ilişkin şiir[ler] okurlar ve daha başka batıl sözler söylerler. Sözü uzatma [endişesi] olmasaydı onları da zikrederdik.” Onun sözünün hasılı şudur: Sen bu taifeden kaç ki; dininin selametine erişsin, aksi halde onlardan kurtulamazsın.⁶³

El-Ḥalebî, İbn ‘Arabî’nin (ö.638/1240) *Fuṣûṣu'l-Hikem*’inde geçen Firaun’un ölmeden önce iman ettiği ve ruhunun günahlardan arınmış bir şekilde kabz edildiği iddiasının itibara alınmamasını tavsiye ederek; taklide düşmeden bakıldığında onun bu husustaki sözlerinin takipçileri tarafından şeriat bilgisi olmaksızın zorlama tevillerle yorumlandığının görüleceğini savunmaktadır.⁶⁴ O ayrıca Halep kalesinde işkence ile katledilen Nesîmî’nin öldürülmesini yerinde görmekte ve onun katline ilişkin verdiği fermanı dolaylı olarak dönemin Memlûk sultanı el-Meliku'l-Mu’eyyed’i takdir etmektedir.⁶⁵ Nesîmî’nin öldürülmesi meselesi bu eserde özel olarak işlenen bir örnek olması açısından üzerine durulmayı hak ettiğinden, dolayısıyla bu konuyu ileride müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz.

⁶² El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.47b. Onun müneccimler ve azimet ehli hakkındaki eleştirileri için bkz. *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.94a-94b.

⁶³ El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.62a. Henüz yazma halde bulunan Ḥalîl b. el-'Alâ’nın söz konusu eserinin adı *Nefsü'r-Riyâd li-l'dâmi'l-Emrâd*’dır. El-Ḥalebî’nin söz konusu eserinden yaptığı nakilde tasarruf olmalıdır. Zira adı geçen eserdeki grubun kendilerini “şüfiyyîn” olarak isimlendirmelerine rağmen hakikatte böyle olmadıkları, namaz için bina edilen mescitleri dans ve oyun alanına çevirmeleri ile birtakım ibahi ve batını inanışları sebebiyle saptıkları anlatılmaktadır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi-A. Tekelioğlu, no.910, v.20b-21a; Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, no.1027-3, v.54a-54b; Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4984-2, v.46b-47a. Eğer el-Ḥalebî’nin elindeki *Nefsü'r-Riyâd* nüshasında herhangi bir değişiklik yoksa el-Ḥalebî’nin ilgili pasajla kurumsallaşan ve İbn ‘Arabî düşüncesi ile yeni bir felsefi hüviyete bürünen tasavvufi grupların tamamını hedef aldığı iddia edilebilir.

⁶⁴ El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.72a. İbn ‘Arabî’nin *Fuṣûṣu'l-Hikem*’deki ilgili sözleri ve eserinin son yorumcularından olan A. Avni Konuk’un önceki şarihleri de dikkate alarak yaptığı açıklamalar için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fuṣûṣu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), c.2, ss.1294-1308.

⁶⁵ El-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.8a-8b, 53a.

1.4. Tekfir

Öncelikle tekfir konusunun imamet gibi en temelde fikhın alanında olup, kelamın bizatihi uğraştığı meselelerden olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Özellikle el-Ġazālî'nin literatüre bu konu hakkındaki katkıları kelam-akaid metinlerine tekfir konularının girmesini sağlamıştır. Felasife ve Bâtiniyye'yi tekfir eden el-Ġazālî, Mu'tezile ve Mâturîdîlik mensuplarının da söz konusu grupları tekfir etmeleri ve bu konuyu akaid metinlerinde işlemelerinde etkili olmuştur. Sözelimi Mu'tezile'den İbnu'l-Melâhimî (ö.536/1141), fela-sifenin batını yorumlar yaptığını öne sürerek kaleme aldığı *Tuhfetu'l-Mutekellimîn fî'r-Redd 'alâ'l-Felâsife* başlıklı eserde onları tekfir etmiş, Ġanefî-Mâturîdî alimlerden İmâmzâde el-Buhârî de akaid manzumesinin sonuna tekfir edilmesi gerekli gruplara ve küfrü gerektiren sözlere ilişkin bir bölüm eklemiştir. Bu bağlamda tekfir meselesine ilişkin yazım tarzı olarak *Tuhfetu'l-Mutekellimîn*'de *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin, *'Ukûdu'l-'Aķâ'id*'de ise *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* ile *Fayşalu't-Tefriķa beyne'l-İslâm ve'z-Zendeķa*'nın etkileri görülmektedir. Bu durum elbette bahsi geçen grupların kelamcılar tarafından tekfir edilmesinin el-Ġazālî ile başladığının değil, aksine tekfir meselesinin fikhın sınırlarını aşarak kelam-akaid alanına doğru uzandığının bir göstergesi olarak addedilebilir. Aynı şekilde kelamcılarının mezhep farkı gözetmeksizin batını ve felsefi akımlarla mücadele etmek için el-Ġazālî'nin öncülüğünü yaptığı reddiye geleneğini takip ettikleri şekilde de yorumlanabilir.

'Ukûdu'l-'Aķâ'id metni, elfâz-ı küfür hakkında önemli kaideleri barındıran bir bölüme sahip olması açısından da önemlidir. Özellikle Ġanefî fikh literatüründe müstakil olarak telif edilen elfâz-ı küfür başlıklı risalelerde birtakım söz ve eylemlerin kişinin inancına hâlel getireceği öngörülmüştür. Söz konusu yazım tarzının kelam eserlerindeki ilk yansımalarından birisi olarak İmâmzâde'nin manzumesinde bu konu hakkında açtığı başlık vardır.⁶⁶ İmâmzâde ilgili beyitlerde genel olarak tekfiri gerektiren hususlardan bahsederken, manzumesinin bazı yerlerinde bizzat tikel meseleler üzerinden bazı grupları tekfir etmiştir. Bunlardan en çok dikkat çekeni Allah'ın kelamının *maħlûķ* olduğunu iddia edenler ile ilk iki halifenin hilafetini reddedenlerdir. Bununla birlikte Kible ehlinin tekfir edilmemesi konusunda Ġanefî geleneği sürdüren İmâmzâde, ilkesel olarak kişinin günahından do-

⁶⁶ Elfâz-ı küfür olgusunun akide metinlerine girişinde İmâmzâde'nin rolü için bkz. Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadrîl Olgusu," Murat Sülün (ed.), *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), ss.197-198.

layı imanına zarar gelmeyeceği kanaatindedir. Peki İmāmzâde'nin manzumesinin yorumcusu olan el-Ḥalebî de aynı görüşte midir?

İlkel tutum itibarıyla el-Ḥalebî'nin de İmāmzâde gibi Ehlu'l-Kible⁶⁷ ve günahkarın tekfiri konusunda mesafeli olduğunu görmekteyiz. Keza birtakım meselelerde tekfir etme bakımından el-Ḥalebî'nin de İmāmzâde gibi bu ilkeyi kısmen aşındırdığı dikkat çekmektedir. El-Ḥalebî'nin kaydettiğine göre; “Allah’a ve peygamberine inanan mümin, masiyetle kirlense ve son anda pişman olup tevbe etse onun tevbesi makbuldür. Buhara ve birçok bölgenin imamlarının fetvası bu yöndedir.”⁶⁸ El-Ḥalebî, ayrıca kafirin tevbesinin kabul olacağı⁶⁹ ve büyük günah sahibinin de mümin olduğu ve sonunda cennete gireceği kanaatindedir.⁷⁰

Ehlu'l-Kible'nin şeriata aykırı olan hususlar dışında tekfir edilmemesi gerektiğinden bahseden el-Ḥalebî, bunlara örnek olarak; Hz. Peygamber'in bir gece vakti Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a yürümesini (*isrâ*) ve cismani haşri reddetmeyi, –yine Ravâfiđ'ın yaptığı gibi– Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Ömer’in hilafetlerini reddetmeyi zikreder. Tembellikten dolayı namazı terk edeni Aḥmed b. Ḥanbel ile eş-Şâfi’î'nin tekfir ettiğini, Ebû Ḥanîfe'nin ise sadece namazın farzietini inkar edeni tekfir ettiğini belirtir.⁷¹

Burada İmāmzâde'de görülen ilk iki halifenin reddi üzerinden Şî'a'nın tekfir edildiği hususu çarpılmaktadır. Peki el-Ḥalebî'nin buradaki temel gerekçesi nedir? El-Ḥalebî, Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Ömer’in hilafetine dair Kur'an'dan delil getirdikten sonra sahabe icmasını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre “Şeyḫayn'ın hilafetini reddeden icmanın hükmünü reddetmesinden dolayı kafir olur. Zira icma –özellikle de sahabe ve Peygamber ailesinin icması– kati bir hüccettir.”⁷²

El-Ḥalebî'nin Şî'ileri genellikle “*ravâfiğ*” kavramı ile anması ve onları ilk iki halifenin hilafetini meşru görmemelerinden dolayı –sahabe icmasını reddettikleri gerekçesiyle– tekfir etmesi, o dönemin Memlûk teo-politiği açısından oldukça önemlidir. Zira kendilerini dört fıkhi mezhep esaslı Sün-niliğin hamisi konumunda gören Memlûk idaresi uzun bir süre bölgedeki

⁶⁷ El-Ḥalebî'nin “Ehlu'l-Kible” tabirini andıktan sonra sırasıyla Mu'tezile, Eş'ariyye ve Ehlu's-Sunne fukahasının görüşlerini zikretmesine bakılacak olursa; bu durum, onun Mu'tezile'yi de Kible ehli içerisinde değerlendirdiği şekilde yorumlanabilir. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.70a-70b.

⁶⁸ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.89a.

⁶⁹ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.14b.

⁷⁰ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.41a.

⁷¹ El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.82b.

⁷² El-Ḥalebî, *Şerḫu'l-Cevâhir*, v.57b.

Şîî-Bâtinî izlerini silmek için uğraşmıştır.⁷³ Dolayısıyla Şîî-Bâtinî akımlar aynı zamanda Memlûk devletinin siyasi otoritesi açısından önemli bir problem teşkil etmekteydi. Bu bağlamda Hürüfîliği ile tanınan meşhur şair Nesîmî'nin öldürülmesi Memlûk devletinin teo-politiği açısından son derece kritik bir dönüm noktasını işaret eder.

2. Nesîmî ve Nesîmiyye

El-Ĥalebî'nin Nesîmî hakkında bize verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Onun Halep'e gelişinin 822 (1419/1420) dolaylarında olduğunu haber vermesi, bazı faaliyetlerinden bahsetmesi ve infaz edilmesini tanık olarak anlatması calib-i dikkattir. Zendeka literatüründe önemli bir yeri olan bu olaylar aynı zamanda batını bir hareket olan Hürüfiyye'nin yayılma sürecine dair bir fikir vermektedir.

El-Ĥalebî'nin şerhinin iki yerinde Nesîmî'den bahsetmesine, onu Nesîmiyye isimli sapkın bir oluşumun lideri olarak zikretmesine, Halep ulemasından birisi olarak "onunla imtihan edildiklerini" söylemesine ve Sultan el-Meliku'l-Mu'eyyed'in onun katledilmesine ilişkin fermanının haklı olduğu yönündeki açıklamalarına bakılacak olursa "Kur'an *maĥlûk*tu" diyenin her halükarda zındık olduğu"na ilişkin görüşü de içermesi yönüyle söz konusu katlin teolojik meşruiyetini savunmak için '*Uĥûdu'l-'Aĥâ'id*'in uygun bir metin olarak görüldüğü de düşünülebilir. Zira Nesîmî'nin katli (8 Rebiülahir) ile eserin yazımının tamamlanması (Cemaziyelahirin sonları) arasında yaklaşık iki ay vardır.

Belki de kelim literatüründe ilk olarak kullanılan bu "Nesîmiyye" kavramlaştırması, Hürüfî bir şair olan Nesîmî'nin sapkın bir fırkaya önderlik ettiği çağrışımını barındırmaktadır. Bu nokta Nesîmî'nin taraftarlarının ve takipçilerinin sayısının önemli bir yekûn teşkil ettiğini göstermekle birlikte, devletin bu şerhin yazılmasından kısa bir süre önce yaptığı infazın ne denli haklı olduğunu ihsas ettirmeye matuf da olabilir.

Nesîmî'nin isminin geçtiği yerler '*Uĥûdu'l-'Aĥâ'id*'in "Kur'an'ın *maĥlûk* olduğunu iddia edenlerin her halükarda zındık olduğu"⁷⁴ ve peygamberlerin mucizeleri konusunun şerhindedir. İlk konuda Mu'tezile ve Nesîmiyye'nin

⁷³ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), ss.180-182.

⁷⁴ İmâmzâde, '*Uĥûdu'l-'Aĥâ'id*', s.83; el-Ĥalebî, *Şerĥu'l-Cevâhir*, v.8a-8b. Kur'an'ın *maĥlûk* olduğunu iddia edenlerin zındıklığı görüşü hadisçi bir tavır olup erken dönemde kavramların yerleşmediği bir vasatta ele alınmış ve sonraki Ehlu'l-Ĥadiş'e olduğu gibi intikal etmiştir. İmâmzâde'nin söz konusu meselede ilgili literatürden etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu tavrın belirgin ve temsil gücü yüksek bir örneği için bkz. el-Buĥârî, *Ĥalku Ef'âli'l-'İbâd*, tah. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Riyad: Dâru'l-Me'ârifî's-Su'ûdiyye, tsz.), s.30.

Kur'an'ın *maḥlūk* olduğu iddiası ile zındık olduğu belirtilirken; ikincisinde Nesimî, İslam'ın ilk dönemlerinde peygamberlik iddiasında bulunan Musey-limetu'l-kezzâb ve el-Esved el-'Ansî gibi bazı kişilere benzetilmiştir.⁷⁵

Yaklaşık bir yıl Halep'te kalan Nesimî, el-Ḥalebî tarafından "acemlerden olan fasık birisi" olarak nitelenmektedir. Nesimî'nin adının 'İmâd eş-Şîrâzî olduğu, Nesimî olarak bilindiği ve Türkmenler arasında görüşlerini yaydığı kaydedilir. "Allah onu yardımsız bıraksın, büyük zındıklardan idi. Allah onu kahretsin (*kātelehullāh*), biz de onunla imtihan olunduk" gibi değerlendirmelerinden hareketle el-Ḥalebî'nin Nesimî ile bizzat karşılaştığı da anlaşıl-maktadır. Kanaatimizce el-Ḥalebî'nin verdiği detayların yanı sıra "Allah onu 823 yılının Rebiülahir ayının 8'inde halkına ibret kıldı." demesi, Nesimî'nin infazı konusunda araştırmacılar arasında şu ana kadarki tarihî ihtilafı orta-dan kaldırmak için yeterlidir.⁷⁶ Nitekim meşhur Halep tarihçisi Aḥmed b. İbrāhîm Sibṭ İbnu'l-'Acemî'nin (ö.884/1479-80) Nesimî'nin katlini h. 820-824 arasında Memlûklerin Halep valiliği yapan Emîr Yaşbek el-Yūsufî (ö.824/1421) döneminde gerçekleşen olaylar içerisinde anlatması da bu bilgiyi teyit etmektedir.⁷⁷ Peki Nesimî'ye isnat edilen suçlar neydi?

Bunları el-Ḥalebî'den faydalanarak şöyle sıralayabiliriz:

i) Kendisinden Mushaf-ı Şerif hakkında "Muhammed'in (s.a.v) tasnifidir" dediğinin duyulması ki asıl tutuklanma nedeni budur.

ii) Tutuklanmasının ardından Halep kadılarının huzurunda kendisinin Hz. İsa olduğunu iddia ettiğinin görülmesi. Bu, onun Mesihanik (Mesîhî) bir propaganda yaptığna dair dile getirilen bir argümandır.

iii) Başkalarının Nesimî'nin *rubûbiyyet* iddiasında bulunduğuna şahit olmaları. Muhtemelen *vaḥdet-i vucûda* ilişkin görüşleri ve "*ene'l-Ḥaḳḳ*" söylemi bu iddia için bir zemin teşkil etmiştir.

iv) Yine başkalarının Nesimî'nin, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in şiiri olduğunu söylediği konusunda şahitlik yapmaları. Nesimî'nin şiiri propaganda aracı olarak kullanmasından olsa gerek; el-Ḥalebî, şiire karşı mesafeli dur-makla⁷⁸ beraber kendisi de söz konusu akıma karşı yaptığı fikrî mücadeleyi manzum bir akaid metnini şerh ederek yapmaktadır.

⁷⁵ İmâmzâde, *Uḳûdu'l-'Aḳâ'id*, ss.122-123; el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.53a.

⁷⁶ Söz konusu ihtilaf için bkz. A. Azmi Bilgin, "Nesimî," *DİA*, c.33, s.4.

⁷⁷ Bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zehab*, c.2, s.125.

⁷⁸ El-Ḥalebî, Şî'a'nın bir sınıfının içkinin haram değil, mekruh olduğunu iddia ettiklerini; livâtanın, şarkı ve şiirin helal olduğunu söylediklerini kaydeder. Ardından da Ehlu's-Sunne'ye göre bunların hepsinin haram olduğunu söyler. Bkz. el-Ḥalebî, *Şerḥu'l-Cevâhir*, v.79a.

v) Zalimler ve emirlerle bir arada bulunup onlara bazı dinî hususlarda ruhsat vermesi. Aşağıda görüleceği üzere bunlarla kastedilen muhtemelen Dulkadiroğlu ve Akkoyunlu Beylikleri gibi ilgili dönem açısından küçük ölçekteki Türkmen devletlerinin idarecileridir. Ruhsatlardan kastedilen ise Nesîmî gibi batını eğilim sahiplerinin zahirî ibadetleri önemsiz görmeleri ve halka bu şekilde göstermeleri hususu olmalıdır.

Nesîmî'nin infazına giden süreçte ilk olarak Kur'an hakkındaki sözlerinden dolayı tutuklandığını görüyoruz.⁷⁹ Daha sonra Halep kadılarının karşısında Mesihlik iddiasında bulunarak tutumunu kısmen devam ettirmekle birlikte görüşlerinden döndüğü ya da kendisine isnat edilen suçları kabul etmediği anlatılmaktadır. Hatta bu yüzden kadılar infaz hükmünü vermekte tereddüt etmişlerdir.⁸⁰ El-Ḥalebî'ye göre onun geri adım atması öldürüleceğini anlamasından ve kılıç korkusundan kaynaklanmaktadır. Onun bu yaklaşımı belki de doğrudan infaz edilmek yerine Halep kalesinde görece uzun süren bir hapis hayatı geçirmesini sağlamıştır. Hapiste ağır bukağılarla bağlanan Nesîmî, nicede yakalanmasının üzerinden bir yıldan fazla bir süre geçmeden öldürülmüştür. El-Ḥalebî, Nesîmî'nin ölüm fermanının dönemin Memlûk Sultanı el-Meliku'l-Mu'eyyed'den geldiğini bildirmektedir. Peki Nesîmî'nin infazının keyfiyeti nedir?

El-Ḥalebî, Nesîmî'nin öldürülüş biçimi hakkında da ayrıntılı bilgi vermektedir. Nesîmî'nin feci bir şekilde katledildiğini, derisinin soyulup içine saman doldurulduğunu ve vücudunun Halep kalesinin altına asıldığını söyleyen el-Ḥalebî, onun katledilmesinin ibret-i âlem olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Nesîmî'yi yargılayan kadılardan birisinin öğrencisi olan Sibṭ İbnu'l-'Acemî, sultanın fermanının Nesîmî'nin derisinin yüzülmesi, Halep'te nida edilerek yedi gün boyunca cesedinin teşhir edilmesi, sonra azalarının kesilerek Dulkadiroğlu Nâşiruddîn Mehmed Bey (hs.1399-1442) ve kardeşi

⁷⁹ Nesîmî'nin bağlı bulunduğu batını akım olan Hurûfilik ve Kur'an yorumları için bkz. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik," *DİA*, c.18, ss.408-412; Yakup Kansızoğlu, "Hurufilik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003).

⁸⁰ Kadıların aralarında ihtilaf ettiklerini gören Emîr Yaşbek, sultanın fermanı olmaksızın Nesîmî'yi öldürtmeyeceğini söylemiştir. Bkz. Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zeheb*, c.2, ss.125-126. El-Ğazâlî'nin kaydettiğine göre tekfir, şer'î bir hükümdür; kimi zaman kesin, kimi zaman zann-ı galip ile bilinir, bazen ise onda tereddüt edilir, tereddüt durumunda en evlâ olanı tekfirden uzak durmaktır. Bkz. el-Ğazâlî, *Fayşal*, s.59. Klasik dönem fıkıh eserlerinde "zındığın tevbesi" tartışması yapılmış ve bu konuda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Molla Luṭfî bağlamında zındıklığın fıkıh ilmi açısından değerlendirildiği bir makale çalışması için bkz. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfî'nin İdamının Fıkıhîliği," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), ss.17-62.

⁸¹ Nesîmî'ye uygulanan "derisini yüzerek öldürme" cezasının biçimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cüneyt Kanat, *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza* (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), s.50.

‘Alā’uddīn ‘Alī Bey ile Akkoyunluların kurucusu olan Kara Yülük ‘Oşman Bey’e (hs.1403-1435) gönderilmesi şeklinde olduğunu söyler. Sibṭ İbnu’l-‘Acemī’nin söz konusu fermanın akabinde Nesīmī’nin bu kişilerin inancını bozduğunu söylemesinden, onların Nesīmī ile müspet temaslar kurdukları ve ondan etkilendikleri anlaşılmaktadır.⁸² Memlüklerin resmî olarak karşılarına aldıkları bu Hürüflük ya da yeni tabiriyle Nesīmīlik akımı, Nesīmī’nin öldürülmesiyle son bulmuş muydu?

Hürüflüğün, Memlük Türk Devleti’nde Nesīmīyye adıyla kısa bir süre içerisinde süratle yayıldığı görülmektedir. Arapların çoğunlukta olduğu Suriye ve Mısır coğrafyasında Nesīmīyye’nin Nesīmī’nin katledilmesini takip eden birkaç on yıl boyunca etkinliğini sürdürdüğü görülmektedir. Bununla ilgili en dikkat çekici anekdotlardan biri, İbn Hacer’in (ö.852/1449) aktardığına göre, Nesīmī’nin infazından tam on yıl sonra Memlük muhitinde gerçekleşen bir olaydır.

İbn Hacer’in ilk olarak Hürüfiyye, daha sonra Nesīmīyye olarak bilinen bu batını harekete ilişkin anlattığı anekdot, 833 (1430) yılının Ramazan’ında Memlük sultanının sarayına gelen mektupla başlar. Buna göre Mısır’daki Memlük sultanına Sa’duddīn et-Teftāzānī’nin (ö.792/1390) o sıralar Şam’da bulunan öğrencisi ‘Alā’uddīn el-Buḥārī’nin (ö.841/1438) el yazısıyla Nesīmī ve hocası Faḍlullāh hakkında bazı kağıtlar ulaşır. Söz konusu kağıtlarda Şam ve Mısır bölgelerinde bunların inancına mensup bazı kimselerin bulunduğu değinilmektedir. El-Buḥārī, kendisinin onların içyüzünü ortaya çıkarmaya çalıştığından bahsetmekte ve Kahire’de o gruptan birisiyle karşılaştığından bahsetmektedir. Bunun üzerine sultan, o şahıs ile evindeki evrakın getirilmesini emreder.

4 Şevval’de sultanın sarayında bir toplantı yapılır ve söz konusu kitaplar tetkik edilir. Farsça yazılı olan bir kitap incelenerek sultanın huzurunda kelime kelime Arapçaya çevirilir. Muşebbihe ve İttihādiyye’nin görüşlerinin sentezi olduğu anlaşılan eserde harfler ve sayılara ilişkin ezoterik yorumlar vardır. Daha sonra eserin sahibi olan adam sultanın huzuruna çıkarılır ve

⁸² Bkz. Sibṭ İbnu’l-‘Acemī, *Kunūzu’z-Zeheb*, c.2, s.126. El-Ḥalebī’nin “zalimler ve emīrler”den kastettiği bunlar olmalıdır. Memlük sultanı, Nesīmī ile yakın ilişkisi bulunan bu beyliklerin yöneticilerine Nesīmī’nin azalarının gönderilmesi emri ile ülkesinin sınır güvenliğini tehdit eden komşu devletlere siyasi olarak gözdağı vermeyi de amaçlamıştır. Zira mezkur beylikler, kimi zaman sınıra yakın Memlük topraklarına baskın yapmaktadırlar. Aynı şekilde kimi zaman da Memlükler sınır komşularının bazı şehirlerini kuşatmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Nesīmī’nin katledilmesinin sosyo-politik yönüne farklı bir açıdan ışık tutmaktadır. Ayrıca bkz. Muharrem Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018) ss.310-312; İlhan Erdem, “Ak-Koyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Bey’in Hayatı ve Faaliyetleri (?-1435),” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 34: 1-2 (1990), ss.99-108.

kendisinin söz konusu kitapla ilişkisi sorulur. Adam bu eseri Hışni Keyfâ'dan (Hasankeyf) 30 dirheme satın aldığını, ondaki hiçbir şeye inanmadığını söyler ve kelime-i şehadet getirerek söz konusu taifeden beri olduğunu ilan eder. Daha sonra adamın samimiyetini ölçmek için o kitabı yakması istenir, o da yakar.

Bu olay sultanı Nesîmiyye taraftarlarına karşı tedbir almaya yöneltir ve sultan, Şâfi'î kadısına onları ülkeden çıkarması durumunda günaha girip girmeyeceğini sorar. Kadıdan hayır cevabını alan sultan, iki adet fermanının halka duyurulmasını ister. Bunlardan ilki Nesîmî'nin mezhebine ilişkin bir kitaba sahip olanların söz konusu kitapları sultana getirmeleri durumunda kendilerine 100 dinar verileceğidir. İkincisi ise Kahire'deki acemlerin üç gün içerisinde şehri boşaltmaları emridir.⁸³

Nesîmiyye'nin Halep özelinde Memlûk sınırları içerisindeki varlığı hakkındaki son kayıtlardan birisi de Menbic ve Antep'te takipçileri bulunan el-Ĥaddâd⁸⁴ Kâsim'in katledilmesidir. 846 (1442-1443) tarihinde gelen ferman, Nesîmiyye mensuplarının ortaya çıkarılmasına ilişkindir. Halep Ulu Camii'nde yapılan toplantı sonrası Nesîmî'nin şiiirlerini okuyan ve onun mezhebine uymayı teşvik eden el-Ĥaddâd Kâsim'in katledilmesine karar verilir. İki yıl sonra da Sündek et-Turkmânî isimli Nesîmiyye mensubu öldürülür.⁸⁵ Bu olaylardan sonra Memlûk tarihine ilişkin kitaplarda Nesîmiyye isimli oluşumdan pek bahsedilmemiştir.

Bütün bu olaylar da göstermektedir ki; Ĥurûfilik, Memlûk muhitinde Nesîmî ile tanınmış ve el-Ĥalebî'nin de içerisinde bulunduğu dönemin Sünni alimlerinin Nesîmiyye kavramlaştırmasıyla sapkın bir ekol olarak nitelenmiş ve ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁸⁶ Nesîmî'nin derisinin yüzülerek katledilmesi, Ĥurûfilik gibi batını hareketlerin Memlûk topraklarındaki yayılmasını yavaşlatmakla birlikte tam olarak ortadan kaldırılmasını sağla-

⁸³ Bkz. İbn Ĥacer el-'Askalânî, *İbnâ'u'l-Ġumr bi-Ebnâ'î'l-'Umr*, tah. Ĥasen Ĥabeşî (Kahire: Lecnetu İhyâ'î't-Turâsî'l-İslâmî, 1969/1389), c.3, ss.548-549.

⁸⁴ Bu kelime *Kunûzu'z-Zeheb*'in matbu nüshasında muhtemelen baskı hatası olarak el-Ĥidâd ya da el-Ĥaydâd şeklinde okunmaya müsait bir şekilde yazılmıştır.

⁸⁵ Sibṭ İbnu'l-'Acemî, *Kunûzu'z-Zeheb*, c.2, ss.168-169.

⁸⁶ Birkaç on yıl boyunca Memlûk coğrafyasında varlığını sürdüren Nesîmiyye mensuplarının önemli bir kısmı yıldırımlardan dolayı Anadolu'ya ve Rumeli'ye göçmüş, geri kalanları da muhtemelen diğer tasavvufî oluşumlara eklenmiştir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahud Dairesinin Dışına Çıkanlar: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), ss.154-157. Alevi-Bektaşilerin yedi ulu ozanı arasında ismi anılan Nesîmî'nin bağlı bulunduğu batını karakterli Ĥurûfilik akımı, Anadolu ve Balkan Aleviliğinin varlık ve bilgi anlayışlarının doktrini konusunda etkili olmuştur. Bkz. Rıza Yıldırım, *Aleviliğın Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, terc. Barış Yıldırım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), ss.87-89.

yamamıştır. Aksine Nesîmî'nin öldürülüş biçimi bu hareketin popülerliğini artırmış, Anadolu ve Rumeli'deki etkinliği için bir motivasyon kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Nesîmî'nin öldürülmesi Hürüflük açısından özel bir konuma sahiptir. Halebî'nin *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Muđî'e* adlı şerhi, Nesîmî'nin katlinin ve Nesîmiyye tabirinin aktarıldığı en eski kaynak olması açısından ayrı bir önemi haizdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu makalede manzum bir akaid metni ile bunun şerhi mahiyetindeki bir eserin yazarlarına olan nispetini ve bu iki metnin ilmî değerini inceledik. Şerhte şarih, manzum metnini 'Alî b. Ebî Bekr el-Herevî'ye nispet etmiş, bu şerhi bir tez çalışması kapsamında ele alan Ömer Bölükbaş da bu nispeti sorgulamaksızın şarihin nispetle ilgili kanaatine iştirak etmiştir. Bölükbaş, ayrıca nüshalardam birinin zahriye sayfasındaki nispeti esas alarak şarihin de Ebû'l-Berekât en-Nesefî olduğunu ifade etmiştir. Bu yazının da içeriğini oluşturan araştırmamız neticesinde, şerhe konu olan akaid manzumesinin İmâmzâde eş-Şergî el-Buĥârî'ye; şerhin de Halepli bir Hanevî alim olan Aĥmed b. Maĥmûd b. Suleymân'a ait olduğu tespit edilmiştir. Orijinal ismi *'Ukûdu'l-'Akâ'id fî Funûni'l-Fevâ'id* olan ve toplamda 770 beyitten oluşan İmâmzâde'nin akaid manzumesi Aĥmed b. Maĥmûd'a *el-Cevâhiru'l-Muđî'e* başlıklı ve el-Herevî'ye nisbet edilmiş bir şekildeki yanlış ve eksik bir nüsha ile ulaşmış, o da hoşuna giden bu manzumeyi şerh etmiştir. Daha sonra bu şerh de çoğaltılırken Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye nisbet edilmiş ve "el-Halebî" nisbesi "en-Nesefî"ye çevrilmiştir.

Şerhin el-Halebî'ye olan nisbetini günümüze ulaşan müellif hatlı nüshanın feraĥ kaydına ilaveten Nesîmî'nin Halep kalesinde katledilmesi hakkın-da verdiği net bilgiler sayesinde tespit ettik. Ana metin olan manzumenin İmâmzâde'ye nisbetini ise şerhin yine aynı nüshasında bulunan ve daha sonra zahriye olması için eklenen varaktaki anekdotla birlikte söz konusu manzumenin diğer nüshaları ile karşılaştırarak ortaya çıkardık. Sonuçta metin ve şerh ikilisinin asıl sahiplerine ulaştık.

Şerhin Nesîmî'nin katli ile olan yakından irtibatı dikkatimizi çekti ve yazarının mezheplere, sufi ve mistik gruplara bakışını, âlem tasavvuru ile tekfir anlayışını inceledik. Batıya göçen bazı Hanevî alimlerde olduğu gibi Hanevî-Mâturîdî geleneğinin Buhara ve Semerkand ekollerini mezc ettiğini gördüğümüz el-Halebî'nin Ehlu's-Sunne anlayışının da Eş'ariyye ile henüz daha tam bir uzlaşma aşamasına gelmediğini söylemeliyiz. Şerhini Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Tebşiratu'l-Edille*'si ve Nüruddîn eş-Şâbûnî'nin *el-Kifâye*

fî'l-Hidâye'si gibi müteahhir dönem Haneî-Mâturîdî kaynaklarından derleyen el-Ḥalebî, diğere mezheplere mensup alimlerin yazdığı kaynaklardan bigane kalmamış; İbnu'l-Cevzî gibi bazı Hanbelî alimlere atıf yapmıştır.

El-Ḥalebî her ne kadar Eş'arîler ile Hanbelîleri müstakil mezhep gibi zikretse de Ehlü's-Sunne ile genellikle Haneî-Mâturîdî geleneği ile onlara yakın görüşlere sahip olan kelamcılarını kastetmektedir. Eş'ariyye'yi sıklıkla anması onun bu mezhebin görüşlerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Son tahlilde el-Ḥalebî'ye göre Eş'ariyye, Ehlü'l-Ḥadîs ve Hanbelîler bazı görüşleri istisna olmak üzere geniş anlamıyla Ehlü's-Sunne blokunda yer almaktadırlar. El-Ḥalebî, Mu'tezile'yi kimi zaman tekfire varacak şekilde eleştirirse de onları Ehlü'l-Kible içerisinde mütalaa etmektedir. Şî'ileri ise ilk iki halifeyi kabul etmemelerinden dolayı tekfir etmektedir. Kendilerini Sün-niliğin mümessili olarak gören Memlûk teo-politiğinin bir tezahürü olan bu yaklaşım tarzı ile devletin otoritesini tehlikeye sokacak bir Şî'i-Bâinî yayılmasına karşı Sünni gruplar arasındaki birlik daha da pekişmiştir.

Atomcu bir âlem tasavvuru benimseyen el-Ḥalebî, atomların aynı cinsten olduğunu savunmuştur. O ruhun bir uzamı olan (*mutehayyiz*) latif bir cisim olduğunu söylemekle beraber en doğru yaklaşımın ruhun keyfiyetini araştırmamak olduğunu belirterek, bunun faydasız bir uğraşı olduğunu söylemiştir. Aklın ise nurani bir cevher olduğu görüşünü benimsemiştir. Onun âlem anlayışında İmâmzâde'nin sıkı bir takipçisi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufî yönelim olarak zühd anlayışını seçen el-Ḥalebî, nazari tasavvuf ve batını yorum sahiplerinin görüşlerini şiddetle reddetmiştir. O dönemin Halep'inde batını grupların yaygınlaşması, Hurûfiliğın kurucusu Faḍlullâh Hurûfî'nin öğrencisi Nesîmî'nin şehre gelişi ve Şirazlı olup Türkçe ve Farsça şiirler söyleyen bu şahsın Halep'te büyük bir kısmını Türkmenlerin oluşturduğu bir topluluk içerisinde hayli taraftar bulması Memlûk otoritesini dahi rahatsız etmişti. Bu sebeple zamanın Memlûk sultanı, verdiği fermanla Nesîmî'nin işkence edilerek katledilmesini sağladı. Bütün bu olayların taze olduğu bir konjonktürde yazılan bu eserde Nesîmî hakkındaki bilgiler oldukça nettir. Bu bağlamda el-Ḥalebî'nin Nesîmiyye isimli bir fırkadan bahsettiği görülmektedir ki bununla Nesîmî ve taraftarlarını kastetmektedir. Buradan Nesîmî'nin öldürülmesinden sonra bile o çevrede takipçileri bulunduğu izlenimi verilmektedir. Nitekim Nesîmî'nin öldürülmesinden birkaç on yıl sonra bile takipçilerinin Memlûk coğrafyasında Nesîmiyye olarak bilinip faaliyet gösterdiği görülmektedir.

Tekfir konusunda Haneî-Mâturîdî çizginin sınırlarını biraz zorladığı görünen el-Ḥalebî'nin Allah'ın kelamına *maḥlûk* diyen Mu'tezile ve ilk iki halifenin yönetimlerini meşru saymayan Şî'a'yı tekfir etmesi, bu konularda da onun İmâmzâde'nin takipçisi olduğunu göstermektedir. Şî'a'nın siyaseti akaidleştirmesinin aksülameli olan bu tavır, Haneî-Mâturîdî kelim geleneğinin Ebû'l-Yusr el-Pezdevî, Ebû'l-Mu'in en-Nesefî ve Şadru'ş-Şerî'a gibi büyük isimleri nezdinde pek kabul görmemiştir.

Kur'an'ın *maḥlûk* olduğunu iddia edenlerin "her halükarda zındık"lıklarına hükmeden İmâmzâde'nin ilgili beytinde bu kesimlere örnek olarak Mu'tezile ve Nesîmiyye'yi anan el-Ḥalebî, bu açıklamasıyla ülkesindeki batını eğilimlere karşı koymaktadır. Belki de el-Ḥalebî'nin İmâmzâde'ye ait olan bu manzum akaid metnini şerh etmesinde, söz konusu eserin içeriğinde Şî'a ve Bâṭiniyye'ye karşı sert yaklaşımların bulunmasının da bir payı vardır.

Osmanlı idaresine girmeden yaklaşık bir asır önce Memlûk dönemi Halep'inde İmâmzâde'nin '*Uḳûdu'l-'Aḳâ'id*' isimli özgün akaid manzumesine Halepli bir Haneî-Mâturîdî alimi Aḥmed b. Maḥmûd tarafından yapılan bu şerh dönemin dinî ve sosyal şartları açısından önemli bilgiler içermektedir. Özellikle Nesîmî'nin katledilmesi hakkındaki pasajlar, esere daha başka bir hüviyet kazandırmaktadır. Batını gruplarla mücadele etmek isteyen devlet ve alimlerin şahsında el-Ḥalebî'nin kelami dayanak olarak İmâmzâde'nin eserini görmüş olması gayet mümkündür.

El-Ḥalebî'nin şerhini herhangi bir devlet yöneticisine ithaf etmemesine rağmen Nesîmî'nin katledilmesinden dolayı döneminin Memlûk sultanını övmüş olması dikkat çekicidir. Nesîmiyye kavramlaştırmasının ilk kez zikredildiği eser olmasının yanı sıra '*Uḳûdu'l-'Aḳâ'id*'in bilinen tek şerhi olması açısından Haneî-Mâturîdî keliminde özel bir yere sahip olan bu şerhin ilmî neşir kurallarına riayet edilerek yayımlanmasının yukarıda ele aldığımız konulardaki araştırmaların niteliğini artıracığından şüphemiz yoktur.

KAYNAKÇA

Aksu, Hüsamettin. "Hurûflük," *DİA*, c.18, ss.408-412.

Bilgin, A. Azmi. "Nesîmî," *DİA*, c.23, ss.3-5.

Bölükbaş, Ömer. "Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye Adlı Eserinin Tahkikli Neşri," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Recep Tayip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2014.

el-Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Nâşir en-Nâşir. Beyrut: Dâru Ṭavḳî'n-Necât, 1422.

- el-Buḥārī, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmā‘il. *Ḥalku Ef‘ālī’l-‘İbād*. Tah. ‘Abdurrahmān ‘Umeyra. Riyad: Dāru’l-Me‘ārifi’s-Su‘ūdiyye, tsz.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- ed-Dāvūdī, Şemsuddīn Muḥammed b. ‘Alī. *Ṭabakātu’l-Mufessirīn*. Tah. Komisyon. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.
- Demir, Abdullah. “Ali b. Osmān el-Ūşī’nin Mâtürîdî Kelamına Katkıları,” Ferhat Gökçe (ed.), *Uluslararası Ali b. Osman el-Ūşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: TDV Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018) içinde, ss.371-386.
- Ebū Ḥanīfe en-Nu‘mān b. Şābit. “el-Fikhu’l-Ebsat,” tah. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *el-‘Aḳīde ve ‘İlmu’l-Kelām* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1425/2004) içinde, ss.595-615.
- Ebū Ḥanīfe en-Nu‘mān b. Şābit. “el-Vaşiyye,” tah. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *el-‘Aḳīde ve ‘İlmu’l-Kelām* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1425/2004) içinde, ss.633-637.
- Erdem, İlhan. “Ak-Koyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Bey’in Hayatı ve Faaliyetleri (?-1435),” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 34:1-2 (1990), ss.99-108.
- el-Ġazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed. *Fayṣalu’t-Tefriḳa beyne’l-İslām ve’z-Zendeḳa; ve yelihi Ḳānūnu’t-Te’vīl*. Tah. Maḥmūd Bīcū. Dimeşḳ: Dāru’l-Beyrūtī, 1430/2009.
- el-Ḥalebī, Aḥmed b. Maḥmūd b. Süleymān. *Şerḫu’l-Cevāhiri’l-Muḳī’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2280; *Şerḫu’l-Cevāhiri’l-Muḳī’e* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2366.
- Ḥalīl b. el-‘Alā’. *Nefīsu’r-Riyāḳ li-İ’ḳāmi’l-Emrāḳ* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-A. Tekelioğlu, no.910; *Nefīsu’r-Riyāḳ li-İ’ḳāmi’l-Emrāḳ* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, no.1027-3; *Nefīsu’r-Riyāḳ li-İ’ḳāmi’l-Emrāḳ* (Yazma), Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.4984-2.
- el-Ḥamevī, Şihābuddīn Yāḳūt b. ‘Abdillāh. *Mu‘cemu’l-Udebā’ İrşādu’l-Eriḳ ilā Ma‘rifeti’l-Edīb*. Tah. İḫsān ‘Abbās. Beyrut: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmī, 1414/1993.
- İbn Ḥacer el-‘Asḳalānī, Şihābuddīn Aḥmed b. ‘Alī. *İnbā’u’l-Ġumr bi-Ebnā’i’l-‘Umr*. Tah. Ḥasen Ḥabeşī. Kahire: Lecnetu İḫyā’i’t-Turāşī’l-İslāmī, 1389/1969.
- İbn Ḥaldūn, Veliyyuddīn ‘Abdurrahmān b. Muḥammed. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergāh Yayınları, 2016.
- İbnu’l-‘Adīm, Kemāluddīn ‘Umer b. Aḥmed. *Buġyetu’t-Ṭaleb fi Tārīhi Ḥaleb*. Tah. Suheyl Zekkār. Beyrut: Dāru’l-Fikr, tsz.
- İmāmzāde, Muḥammed b. Ebī Bekr eş-Şerġi el-Buḥārī. *Uḳūdu’l-‘Aḳā’id fi Funūni’l-Fevā’id* (Aḥmed b. Ebī’l-Mu’eyyed en-Nesefi, *el-Manzūmetu’r-Rā’iyye* ile birlikte). Tah. Muhammed Osman Doğan. Amman: Dāru’l-Feth, 1439/2018.
- İzgi, Cevat. “Herevî, Ali b. Ebû Bekir,” *DİA*, c.17, ss.221-222.
- Kalaycı, Mehmet. “7./13. Yüzyıl Anadolu’sunda Yaşamış Bir Hanefî Âlimin Ferağ Kayıtlarında Saklı Otobiyografisi: ‘Alā-i Ahlâṫī ve Mecmū‘ası,” *Dini Araştırmalar Dergisi* 20:52 (2017), ss.9-31.

- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil," Ahmet Hamdi Furat ve diğerleri (ed.), *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler - XVIII. Yüzyıl Sempozyumu* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2018) içinde, c.2, ss.47-95.
- Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadrîl Olgusu," Murat Sülün (ed.), *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018) içinde, ss.179-213.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kanat, Cüneyt. *Ortaçağ Türk Devletlerinde Suç ve Ceza*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Kansızoğlu, Yakup. "Hurufîlik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2003.
- Kesik, Muharrem. *Anadolu Türk Beylikleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- el-Ğuşeyrî, Ebû'l-Ğâsim 'Abdulkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletu'l-Ğuşeyriyye*. Tah. 'Abdulğalîm Mağmûd ve Mağmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz.
- el-Mağrîzî, Tağiyyuddîn Ağmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Ğiğat ve'l-Âşâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muğammed b. Muğammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Tah. Bekir Topaloğlu ve Muğammed Aruçi. Beyrut: Dâru Şâdir, 1428/2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muğammed b. Muğammed. *Te'vîlâtu'l-Ğur'ân, c.4, en-Nisâ' - el-Mâ'ide*. Tah. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ağmed b. Mağmûd. *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1432/2012.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muğammed. *Bağru'l-Kelâm*. Haz. Veliyyuddîn Muğammed Şâliğ el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Dâri'l-Farfûr, 1421/2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahud Dairenin Dışına Çıkanlar: 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütff'nin İdamının Fikhîliği," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), ss.17-62.
- Pârsâ, Hâce Muğammed b. Muğammed. *Faşlu'l-Ğiğâb*. Tah. Celîl Misger Nejâd. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- er-Râğib el-İşfahânî, el-Hüseyn b. Muğammed. *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*. Tah. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- eş-Şâbûnî, Nüruddîn Ağmed b. Mağmûd. *el-Kifâye fî'l-Hidâye*. Tah. Muğammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hâzım; İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014.
- eş-Şaffâr, Ebû İshâğ İbrâhîm b. İsmâ'îl el-Buğârî. *Telhîşu'l-Edille li-Ğavâ'idit-Tevhîd*. Tah. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâşi's-Sarkıyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011.

- es-Sâlimî, Ebû Şekûr Muḥammed b. ‘Abdisseyyid. *et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd*. Tah. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2017.
- es-Semerḳandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muḥammed. *Tenbîhu'l-Gâfilîn bi-Eḫâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâ' ve'l-Murselin*. Tah. Yûsuf ‘Alî Bedîvî. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1421/2000.
- es-Semerḳandî, Ruknuddîn ‘Ubeydullâh b. Muḥammed. *el-Aḳîdetu'r-Rukniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllâllâh Muḥammed Rasûlullâh*. Tah. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008.
- Sibt İbnu'l-'Acemî, Ebû Zerr Aḫmed b. İbrâhîm. *Kunûzu'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. Tah. Şevḳî Şa's ve Fâlih el-Bekkûr. Halep: Dâru'l-Ḳalemi'l-'Arabî, 1417/1996.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. Terc. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Okan Kadir (Haz.). *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḫmed. *Siyeru A'âmi'n-Nubelâ'*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḫmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî, 2003.