

Bir Belâgat Kitabı Olarak *Mutavvel* ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi Üzerine Bir Risâle

Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK*

Öz

Teftâzânî'nin *Mutavvel* adlı eseri, Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca belâgat öğretiminin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Çeşitli imtihanlarda soru kaynağı olarak da kullanılmış olması, eserin oldukça titiz bir şekilde okunmasına vesile olmuştur. Bu makalede, *Mutavvel*'de geçen bir bahsi, elli soru çerçevesinde tartışarak müzâkere eden bir risâleden hareketle, eserin medreselerde nasıl ve hangi gözle okunduğu konusunda bir fikir verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Teftâzânî, *Mutavvel*, Medrese.

Mutawwal as a Book on Arabic Eloquence and A Tractate on the Reading Style in Ottoman Madrasas

Abstract

For centuries, Teftâzânî's *Mutawwal* was regarded as one of the main sources of the teaching Arabic eloquence in Ottoman madrasas. In addition, usage of *Mutavwal* like a source of question bank in various examination lead it to be meticulously read. In this article, based on a tractate containing fifty questions analysing *Mutawwal*, we will try to give an idea about the book how it was read and taught in Ottoman madrasas.

Keywords: Arabic Eloquence, Teftâzânî, *Mutawwal*, Madrasa.

Giriş

Belâgat ilmi, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1079) *Delâilü'l-i'câz* ile *Esrâru'l-belâğa* adlı eserleri ve Zemaşşerî'nin (ö. 538/1143) büyük ölçüde ondan beslenerek kaleme aldığı *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle olgunluk noktasına ulaşmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209), zikredilen bu eserlerin yanı sıra Ebu'l-Hasen er-Rummânî'nin (ö. 386/996) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*'ı ve Reşidüddin Vatvât'ın (ö. 573/1177) Farsça *Hadâiku's-sihr*'i gibi kaynaklardan da yararlanarak meydana getirdiği *Nihâyetü'l-icâz*'ıyla ise mantıkî, kelâmî ve felsefî bir karaktere bürünmeye başlamıştır. Belâgatın bu ilim dallarıyla ilişkisi, Râzî sonrası dönemde artarak devam etmiş ve bu nitelikte pek çok eser telif edilmiştir.

Râzî'den önemli ölçüde faydalanan ve *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü belâgata ayıran Sekkâkî (ö. 626/1229), bu eserinde konuları özet

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Öğretim Üyesi. Makaleye katkılarından dolayı Doç. Dr. Ali BULUT, Arş. Gör. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU, Arş. Gör. Nail OKUYUCU, Öğr. Gör. İsmail ERİŞ ve Arş. Gör. Ali BENLİ'ye teşekkür ederim.

olarak ve mantıkî bahisleri yoğun bir şekilde işleyerek ele almıştır. Bununla birlikte eser ilim çevrelerinde büyük bir ilgiyle karşılanmış ve pek çok kimse tarafından üzerine şerhler yazılmıştır. Kitabın tamamını şerh eden müelliflere de rastlanmakla birlikte, asıl ilginin eserin belâgatı işleyen üçüncü kısmına yönelik olduğu ve bu bölümün pek çok âlim tarafından şerh edildiği dikkat çekmektedir. En iyi üçü olarak; Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413)'nin şerhleri zikredilmiş, Teftâzânî ve Cürçânî üzerine pek çok da hâşiye yazıldığı belirtilmiştir.¹

Belâgatçıların *Miftâh*'a olan ilgileri yalnızca şerh düzeyinde kalmamış, bazı müellifler eseri nazım hâline getirdikleri gibi bazıları da metni üzerinde islah ve tağyir çalışması yapmışlardır. Bedruddîn b. Mâlik (ö. 686/1287) *el-Misbâh fî ihtisârî'l-Miftâh*, Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* ve Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) *el-Fevâidü'l-ğyâsiyye* adıyla kitabı ihtisâr etmişlerdir. Bu muhtasarlar içerisinde Kazvîni'ye ait olanı özellikle tutulmuş ve günümüze kadar devam eden büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Bahâuddîn es-Sübki'nin (ö. 773/1372) *'Arûsu'l-efrâh*', İsamuddîn el-İsferâyîni'nin (ö. 943/1536) *el-Etval*'i, İbn Ya'kûb el-Mağribî'nin (ö. 1128/1716) *Mevâhibu'l-fettâh*'ı, Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve Abdurrahmân el-Berkûkî'nin (ö. 1363/1944) *Şerhu't-Telhîs* adlı eserleri, *Telhîs* üzerine kaleme alınan şerhlerden bazılarıdır. Teftâzânî'nin *Mutavvel*'i ise bu şerhlerin en önemlisi ve en meşhuru olarak kabul edilmektedir.²

A. Osmanlı Medreselerinde Belâgat

Medreselerde okutulan dersler esas itibarıyla **cüziyyât** denilen hesap, hende-se, hey'et ve hikmet dersleri; **âlet ilimleri (ulûm-u âliye)** kabul edilen belâgat, mantık, kelâm, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyatı dersleri; **yüksek ilimler (ulûm-u 'âliye)** denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşmaktaydı.³ Arapça, medreselerde okutulan bütün eserlerin bu dille yazılmış olmalarından ötürü, bunların okunup anlaşılmasını sağlayacak araç ilmi olarak ilk öğretilen ilim olmuştur. Arapçanın din dili oluşu, bu dilin öğrenim ve öğretiminin de dinî bir görev olarak telakki edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle Osmanlı âlimleri arasında, Arapça öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu inancına yaygın bir biçimde rastlanmaktadır. Nitekim Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), "*Nahiv furûz-i kifâyedendir, zira Kitap ve Sünnet ile istidlâl, ilm-i nahve muhtaçtır*"⁴ şeklindeki

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut tsz., II, 1763, 1764.

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 474.

³ İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 20; Mehmet İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 328.

⁴ Ebu'l-Hayr İsamuddîn Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzû'atu'l-'ulûm*, Dersâadet, 1313, I, 182. Müellif sözün devamında gayet ciddi bir şekilde, nahiv öğrenmenin neden farz-ı ayn olmadığı üzerinde durmaktadır. Bkz. a.y.

ifadeleri bu yaygın anlayışın bâriz bir örneğini teşkil etmektedir. Belâgat ilminin nahvin tamamlayıcı boyutunu oluşturması, onun da dile gösterilen bu yoğun ilgiden önemli bir nasip elde etmesini sağlamıştır.

Osmanlı medreselerinde sınıf değil ders geçme sistemi uygulanmaktaydı. Derslerde belirli kitaplar üzerine yoğunlaşıldı. Bu kitapların hemen tamamı Arapça idi, ancak eğitim dili Türkçe, eğitim metodu ise genelde takrir tarzındaydı. Her ders, başlangıç (iktisâr), orta (iktisâd) ve ileri (istiksâ) seviyelerinde ele alınıp her ders için en az üç kitap takip edilirdi.⁵ Belâgat ilmine bakıldığında iktisâr düzeyinde *Telhîsü'l-Miftâh*, iktisâd düzeyinde *Muhtasarü'l-me'ânî* ve istiksâ düzeyinde ise *Mutavvel* veya *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* adlı eserler okutulmuştur.⁶ Görüldüğü gibi bir *Telhîs* şerhi olarak *Mutavvel*, medreselerde belâgat öğretiminin önemli bir ayağını oluşturmuş; üst düzey ve tafsilatlı belâgat derslerinin temel kaynaklarından biri olarak benimsenmiştir.

Yukarıda adı zikredilen eserler, medreselerde okutulan belâgat kitaplarını, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata tahsis edilen üçüncü bölümü, bu bölümün muhtasarları veya şerhlerinden oluşan farklı yazarların yazdığı eserlerin oluşturduğunu göstermektedir. Sekkâkî'nin eseri ve şerhlerine izâfeten medreselere isim bile verilmiştir. Otuzlu medreselere, okutulan belâgat eserlerine izâfeten "Miftâh Medreseleri" denmiştir.⁷ *Mutavvel* yirmili, *Şerhu'l-Miftâh* otuzlu ve *Miftâh*'ın üçüncü bölümü kırklı medreselerde okutulmuştur.⁸ Bu kaynakların kelâm-felsefe ekolüne ait olduğu hususu göz önünde bulundurulunca, medreselerdeki belâgat öğretiminin bu ekolden beslendiğini söylemek mümkündür.

B. Mutavvel'in İlim Dünyasındaki Yeri ve Önemi

Osmanlı medreselerinin önemli bir ders kaynağı olmayı başarması, eserin ilim dünyasındaki saygınlığını gösteren en önemli noktalardan biridir. Bunun yanı sıra, kaleme alındığı dönemden itibaren kitap üzerine pek çok hâşiyeye yazıldığı görülmektedir. Örneğin, Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), Muhammed b. Ali el-Koçhisârî (ö. 841/1438), Ali b. Nursa b. Dâvûd (ö. ~843/1439), Musannifek (ö. 875/1471), Seyyid Ahmed b. Abdullâh Kırîmî (ö. 862/1457), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Hasan b. Abdussamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Fenârî Hasan Çelebî (ö. 901/1495), Yûsuf b. Hüseyin Kirmastî (ö. 906/1500), Muslihuddîn Muhammed b. Salâh el-Lârî el-Ensârî (ö. 979/1571), Kınalızâde Hasan Çelebî (ö. 1012/1603), Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Abdülhalîm b. Nasûh er-Rûmî (ö. 1088/1677) ve Atpazârî (ö. 1102/1690) gibi âlimlerin *Mutav-*

⁵ Mehmet İpşirli, "Medrese", s. 328, 329.

⁶ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları, İstanbul 1997, I, 72.

⁷ Cahit Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, İFAV, 2. Basım, İstanbul 2005, s. 87; Mehmet İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 330.

⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 13.

vel üzerine hâşiyesi bulunmaktadır.⁹ Listenin uzatılabileceğine ve bu hâşiyelerden bazılarına, özellikle de Cürçânî üzerine ayrıca hâşiyeler yazıldığına dikkat çekmek gerekir.

Osmanlı âlimlerinin *Mutavvel*'e olan ilgisi, ona yalnızca hâşiyeye yazma düzeyinde kalmamış ve eserin belli bahisleri üzerine ta'likât türü çalışmalar da yapılmıştır. Ahmed el-Hayâlî'nin (ö. 870/1465) *Ta'likât 'ale'l-Mutavvel*'i,¹⁰ İbn Kemâl Paşa'nın (ö. 940/1534) *Şerhu evâilî'l-Mutavvel*'i,¹¹ Abdülbâkî b. Dursun el-İstanbulî el-Bekâî'nin (1015/1606) *Hâşiye 'alâ dîbâceti'l-Mutavvel*'i,¹² aynı müellifin *Risâle fî bahsi'l-kalb mine'l-Mutavvel*'i¹³ ile *Risâle fî mebhâsi'l-fasl mine'l-Mutavvel*'i,¹⁴ Ebu'l-Felâh Halîl b. Hasan el-Aydî'nin (ö. 1170/1756) *Hâşiye 'alâ ta'rîfi 'ilmi'l-beyân mine'l-Mutavvel*'i,¹⁵ Gelenbevî'nin (ö. 1205/1790) *Ta'likât 'alâ fenni's-sânî mine'l-Mutavvel*'i¹⁶ ve Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) *Ta'likât 'ale'l-Mutavvel*'i¹⁷ bu çalışma türünün bazı örnekleri olarak zikredilebilir.

Klasik belâğatın en önemli eserlerinden biri olan *Mutavvel*'in, edebî referans olarak bol miktarda şiire yer vermiş olması, kitapta geçen beyitler hakkında müstakil çalışmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür eserlerden bir kısmı yalnızca *Mutavvel*'de geçen şiirleri ele alırken bazılarının *Telhîs*, *Muhtasaru'l-me'ânî* ve Cürçânî'nin *Mutavvel* hâşiyesinde geçen beyitleri de dikkate aldıkları görülmektedir. Hüseyin b. Şihâbuddîn el-Âmilî'nin (1076/1665) *'Ukûdü'd-dürer fî halli ebyâti'l-Mutavvel ve'l-Muhtasar*'ı, İbrahim Vahdî Efendi'nin (ö. 1126/1714) *el-Mu'avvel Şerhu ebyâti'l-Mutavvel*'i ve Mehmed Zihî Efendi'nin (ö. 1331/1913) *el-Kavlî'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid* adlı eseri bu tür çalışmalardan bazılarıdır. *Telhîs*'te geçen beyitleri inceleyen müstakil çalışmalara da rastlanmaktadır.

Medrese eğitim sistemi içerisinde hocanın önemli bir rolünün olması, bazı hocaların belirli bir kitabı ya da kitapları okutmakla temâyüz etmesine vesile olmuştur. Bu nedenle aynı kitabı birkaç farklı hocadan okumak önemli görülmüştür. Örneğin Cevdet Paşa, müderris olduktan sonra bile belâgat ilmini, özellikle de *Mutavvel*'i değişik hocalardan okuduğunu anlatmaktadır.¹⁸ Bu anlayış, bazı müderrislerin *Mutavvel*'i okutmakla temâyüz etmesi sonucunu da beraberinde

⁹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 475-476.

¹⁰ Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 2313-001.

¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Blm., nr. 188-053.

¹² Nuruosmaniye, nr. 4531-001.

¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Blm., nr. 4873-002.

¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Blm., nr. 4873-004.

¹⁵ Nuruosmaniye, nr. 4410.

¹⁶ Gelibolulu, nr. 91-001.

¹⁷ Müellif ayrıca *Emsile*, *Binâ*, *Şâfiye* ve *Netâici'l-efkâr* gibi eserlere de ta'likât yazmış ve bunlar bir arada basılmıştır. (Matbaa-i Âmire, 1293).

¹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (haz. Cavid Baysun), Ankara 1986, IV, 8-10.

getirmiştir. Nitekim Mehmed Süreyyâ (ö. 1327/1909), Mutavvelci Mehmed Efendi (ö. 1131/1719) isimli bir şahıstan bahsetmekte ve bu şahsın çoğunlukla Mutavvel okuttuğunu belirtmektedir.¹⁹ Eserin medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş olduğu düşünülürse, literatüre geçmiş olsun veya olmasın, ömrünü *Mutavvel* okutmaya adanmış pek çok müderris ve ilim adamının olduğu hususu, tartışmasız bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Mutavvel'in Osmanlı eğitim sistemi içerisinde edindiği saygınlığı gösteren önemli noktalardan bir diğeri ise, eserin, müderris tayinlerini gerçekleştiren ruûs imtihanlarında soru ve seviye tespit kaynağı olarak kullanılmış olmasıdır. Somut bir örnekle îzâh etmek gerekirse, XVIII. yüzyılın son çeyreğine ait bir kaynaktan, Şeyhülislam Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin (ö. 1215/1800) müderrislik imtihanı yapmak için görevlendirildiği, Cuma günü başlayan imtihana 199 kişinin katıldığı, imtihan heyetinin bunları üç kısma ayırdığı, *Mutavvel*'den bir konuyu ders olarak tayin ettikleri ve bir hafta süren imtihanın tamamlanmasından sonra toplam 64 kişinin seçildiği ve sınavda başarılı olan bu kişilerin görev yerlerine dağıtıldıkları belirtilmektedir.²⁰ Ruûs imtihanlarında sorulan *Mutavvel* bahislerinden bazıları, birazdan ele alınacağı üzere, risâleler hâlinde yazıya dökülerek kayıt altına alınmış ve bir kısmı da basılmıştır.

Teftâzânî *Mutavvel*'ini, hicri 748 yılında ve 26 yaşındayken kaleme almıştır. Sonraki süreçte, okuyucularından gelen talepler doğrultusunda kitabını, *Muhtasar-ı'l-me'ânî* adıyla özetlemiştir. Bu eserin de en az *Mutavvel* kadar benimsendiği, aynı şekilde medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu ve hakkında başta hâşiye olmak üzere pek çok çalışma yapıldığı hususu dikkate alınıp *Muhtasar*'a gösterilen yoğun ilginin aynı zamanda doğal olarak *Mutavvel* hanesine yazıldığı düşünülürse, eserin Osmanlı medreselerinin belâgat öğretiminde ne denli büyük ve önemli bir yere sahip olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır.

Bu noktada şu iki sorunun cevabı büyük önem arz etmektedir: Birincisi, *Mutavvel*'in, ilim dünyasında asırlar boyunca ilgi odağı haline gelmesini sağlayan özellikleri nelerdir? İkincisi, eğitim-öğretim ortamlarında *Mutavvel*, bir ders kitabı olarak hangi bakış açısıyla okunuyor ve okutuluyordu? Geniş çaplı bir araştırmayı gerektiren birinci soru, bu makalenin ilgi alanı dışında kalmakta ve makalenin aslı problemini ikinci soru oluşturmaktadır. Eserin, klasik eğitim veren ortamlarda günümüzde de değerini muhafaza etmesi, nasıl okunduğuna dair güncel bir bakış açısı sunmakla birlikte, târîhî vesikalardan hareketle bir sonuca ulaşmaya

¹⁹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, (haz. Nuri Akbayar), İstanbul 1996, III, 1012. Medreselerde okutulan diğer kitaplar için de benzeri bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Bir örnek olarak, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseriyle çokça meşgul olduğundan Kâfiyeci lakabıyla tanınan meşhur Osmanlı âlimi Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman'ı zikretmek mümkündür. bk. Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *DİA*, XXIV, 154.

²⁰ *Taylesânîzâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789*, (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 112-114; Mehmet İpşirli, *DİA*, "Müderris", XXXI, 469.

çalışmak kuşkusuz daha doğru bir yaklaşımdır.

C. Telhîs ve Mutavvel Okumaları Üzerine Bazı Risâleler

Kütüphanelerde, büyük kısmı *Mutavvel* bir kısmı da *Telhîs*'in çeşitli bahislerini soru-cevap tekniğiyle analiz eden çoğunluğu yazma bazı risâlelere rastlanmaktadır. Örneğin Şeyhülislam Akşehirli Hasan Fehmi (ö. 1298/1882), ruûs imtihanlarında çıkan âlet ilimleri ve bu arada *Telhîs* ve *Mutavvel* bahisleriyle ilgili soruları 55 risâle hâlinde toplamış ve bu eser *Resâil-i imtihân* adıyla basılmıştır (Matbaa-i Âmir, 1262). Gelenbevî'ye ait *Risâletü'l-îmtihân* adlı eser,²¹ *Mutavvel*'in Beyân kısmının giriş bahsini soru-cevap yöntemiyle tahlil etmektedir. Emin Efendi isimli bir şahıs ise *Telhîs*'teki bir bahsi on soru çerçevesinde inceleyen bir risâle kaleme almıştır.²² Münîb Efendi adına kayıtlı bir risâle, *Mutavvel*'in bir bahsini on soru çerçevesinde incelemekte,²³ Akkirmânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1174/1760) *Risâletü'l-îmtihân*'ı, müsnedün ileyhlle ilgili bir bahsi yine aynı yöntemle analiz etmektedir.²⁴

Konuyla ilgili risâlelerden bir kısmının ise yazarı belli değildir. Örneğin, hocası Molla Ali Efendi'nin imtihanında kendisine yönelttiği soruları toplayan bir talebe/müderrisin kaleminden çıkan bir risâlede,²⁵ *Mutavvel*'in bir bahsiyle ilgili incelemeler yapılmaktadır. Bir başkasında, haberin inşâ yerine kullanılması konusu soru-cevap yöntemiyle ele alınmıştır.²⁶ Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ve üzerinde herhangi bir isim ve tarih bulunmayan bir risâle ise, *Mutavvel*'in Meânî kısmının müsnedün ileyhın halleri bahsinden bir cümleyi, elli soru çerçevesinde tahlil etmektedir.²⁷

Yaptığımız incelemelerde, Akşehirli Hacı Ömer Efendi isimli bir zâta ait olan ve 1259/1843 târihinde Yûsuf b. Abdullâh tarafından istinsâh edilen Arapça bir risâleye rastlanmış, yukarıda zikredilen Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış risâlenin, bazı küçük tasarruflarla beraber bunun tercümesi olduğu anlaşılmıştır. Fatih Millet kütüphanesinde Ömer Efendi'ye ait *Es'ile ve Ecvibe* isimli bir risâle ile karşılaşılmış ve bunun, tercüme risâlenin Dâru'l-Hilâfe Matbaası tarafından 1250 yılında yayınlanmış hâli olduğu tespit edilmiştir. Eserde, risâlenin 1250 yılında yapılan ruûs imtihanında Kitaphâne-i Hümâyun hocası Akşehirli Ömer Efendi tarafından tertib edildiği ve Takvîm-i Vekâyî nâzırı Şeyhzâde Seyyid

²¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Blm., nr. 606-25.

²² Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Blm., nr. 606.

²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Blm., nr. 606/50.

²⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Blm., nr. 822/003.

²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Blm., nr. 606/36.

²⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Blm., nr. 606/43.

²⁷ Nâfiz Paşa, nr. 1299.

Muhammed Es'ad tarafından Türkçeye tercüme edildiği belirtilmektedir.²⁸

Yukarıda zikredilen bütün risâlelerde, farklı şahıslar farklı bahisleri ele almış görünüyor ise de *Mutavvel*'i okuma yöntemleri tamamen paralellik arz etmektedir. Bu nedenle, risâlelerden herhangi birini veya tamamını incelemek, eserin nasıl bir bakış açısıyla okunduğuna dair sorgulamamızda ulaşılabilecek sonucu pek etkilemeyecektir. Osmanlı Türkçesiyle yapılmış tercümesinin de bulunması sebebiyle, Akşehirli Ömer Efendi'ye ait risâleyi neşretmenin daha uygun olacağını düşündük.²⁹ Zira risâlenin tercümesi, *Mutavvel* okumalarının Osmanlı müderris ve talebelerinin kendi anadillerine nasıl yansıdığını görme ve gösterme imkânı da sunacağından bir adım öne çıkmış olmaktadır.³⁰

D. Akşehirli Ömer Efendi (ö. 1267/1851)

Akşehirli Abdullah Bey'in oğlu olan³¹ Ömer Efendi'nin tam künyesi, el-Hâc Ömer b. Abdullâh Akşehrî olarak geçmektedir. Süleymaniye kütüphanesinde, bazı talebeleri için yazdığı üç adet icâzetnâme bulunmaktadır.³² Üslup ve muhteva açısından hemen hemen birbirinin aynı olan bu üç belgede müellifin, kendisi hakkında bazı bilgiler verdiği de görülmektedir. Mesela, ilmin faziletinden bahsettikten sonra, kendisinin de henüz beş yaşındayken Doğanhisarlı³³ İbrahim Efendi'den hece harflerini öğrenmeye başladığını ve onun yanında Kur'ân'ı hatmettiğini belirtmektedir. Sarf-nahiv gibi âlet ilimlerini de ondan tahsil etmiştir.³⁴ Daha sonra Konya'nın bir diğer ilçesi olan Hâdim'e gitmiş ve Hâdim Müftüsü Muhammed Emin Efendi'nin ders halkasında bulunmuştur.³⁵

İlim aşkı gün geçtikçe artan Akşehirli Ömer Efendi, buradan Kostantiniyye'ye gelerek Erzincanlı Müftüzâde Seyyid Muhammed Sâdık'a (ö. 1223/1807) talebe olmuştur.³⁶ Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirten müellifin, kendisini,

²⁸ Ali Emîrî, nr. 95, s. 1.

²⁹ Risâlenin kenarında Abdurrahman Efendi tarafından yazılmış bazı notlar bulunmaktadır. Risâleyi tercüme eden Şeyhzâde Muhammed Es'ad'ın bu notlardan yararlandığı ve bazen de tercümeyle aksettirdiği anlaşılmaktadır.

³⁰ Bütün yazılanları inceleyip varılan genel sonuçları yazmak da bir yöntem olabilirdi. Fakat risâlelerden birini tercih ederek neşretmek, hem konunun somut bir örneğini yansıtmış olacak hem de yazma veya matbu târihi bir eserin gün yüzüne çıkarılıp ilim dünyasına kazandırılmasına vesile olacaktır.

³¹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 1317.

³² Bu icâzetler İspartalı Seyyid Hacı Hüseyin oğlu Hasan Şükrü'ye 1238/1822 Cemâziyelevvel'inde (bkz. Ömer İşbilir, nr. 150); Kastamonulu Abdullah Efendi oğlu Salih Efendi'ye 1242/1826 Recep ayında (bkz. Kasidecizade, nr. 752-004) ve Burdurlu Seyyid Hüseyin b. Mustafa'ya ise 1244/1828 yılında verilmiştir (bkz. Kasidecizade, nr. 758-001).

³³ Doğanhisar, Konyanın bir ilçesidir.

³⁴ Kasidecizade, nr. 758-001, 4b-5a.

³⁵ Kasidecizade, nr. 758-001, 5a.

³⁶ Kasidecizade, nr. 758-001, 6a.

Akşehir doğumlu ve İstanbul'u vatan edinmiş biri olarak niteleyen ifadelerine bakılırsa,³⁷ hayatının geri kalanını veya büyük kısmını İstanbul'da sürdürmüş olmalıdır. Mehmed Süreyyâ'nın verdiği bilgilere göre müderrislik ve dersiâmlık yapmış, fazileti ve kemâliyle ders vekili ve mâbeyn-i hümâyun hocası olmuştur.³⁸ Kişiliğine hürmeten Rumeli kazaskerliği ve özel nişân-ı hümâyun ile taltif edilmiş olması,³⁹ kendisinin ahlaklı ve karakterli bir zât olduğunu ve bu yönüyle saray çevresinden büyük saygı gördüğünü göstermektedir. Sultan Abdülmecid ile Sultan Abdülaziz'in hocalığını da yapan Ömer Efendi, 3 Cemâziyelâhir 1267'de (5 Nisan 1851) vefat etmiştir. Kabrinin Üsküdar'da bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁰

E. Risâlenin Arapça Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(وَإِنْ بُنِيَ الْفِعْلُ عَلَى مُنْكَرٍ أَفَادَ) التَّقْدِيمِ أَوْ الْبِنَاءِ عَلَى الْمُنْكَرِ (تَخْصِيصِ الْجِنْسِ أَوْ الْوَاحِدِ بِهِ) أَيِّ بِالْفِعْلِ (نَحْوُ رَجُلٌ جَاءَنِي أَيَّ لَا امْرَأَةً) فَيَكُونُ تَخْصِيصَ جِنْسٍ (أَوْ لَا رَجُلَانِ) فَيَكُونُ تَخْصِيصَ وَاحِدٍ. وههنا أسئلة.

السؤال الأول: هذه الجملة على أي موضع تُعطف؟ أجيب بأنها تُعطف على مقدر أشار إليه الشارح بقوله: "هَذَا الَّذِي ذَكَرَ مِنَ التَّفْصِيلِ إِذَا بُنِيَ الْفِعْلُ عَلَى مَعْرَفٍ".

الثاني: ما معنى وَأُو الْعُطْفِ؟ أجيب بأنه الجمعُ المطلَق. ثم سئل: ما معنى الجمع؟ فلا بد أن يقول أن لا يكون لأحد الشئيين كَأُو وَإِمَّا. ثم سئل: في أي شيء يجمع؟ فلا بد أن يقول إما في الذات أو في الوصف أو في الثبوت، الأول فيما اتحد المسند إليه مع تعدد المسند، والثاني عكسه، والثالث في عطف جملة لا محل لها من الإعراب على مثلها لما في قول المصنف في هذا المقام.

الثالث: إذا جمع الواو في الوصف نحو: "قام زيد وعمرو" يلزم قيام العرض الواحد بمحلّين وهو محال، وأجيب بأنه إنما يلزم للمحال لو كان المراد من الوحدة الوحدة

³⁷ Kasidecizade, nr. 752-004, 35a.

³⁸ Ahmed Cevdet Paşa İstanbul'daki talebelik yıllarını anlatırken dönemin en meşhur âlimlerini zikrettiği listenin başına Akşehirli Ömer Efendi'yi almış, fakat ders vekili olması gibi nedenlerden dolayı kendisinin tedris pek vakit ayıramadığını belirtmiştir. bk. *Tezâkir*, IV, 8.

³⁹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 1317.

⁴⁰ a.g.e., IV, 1317.

الشخصية وهو ليس بمراد بل الوحدة النوعية، فالمحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال.

الرابع: إذا كان "الواو" للجمع في الثبوت يرد عليه أن الجملتين يدل على ثبوتها في نفس الأمر وثبوت مضمونهما مفاد ومعلوم بدون العطف بالواو وحاصل مع عدمها فلا فائدة في العطف بالواو؟ وأجيب بأنّ الجملتين إذا لم يعطف احديهما على الأخرى فهم اجتماع مضمونهما في الحصول بدلالة العقل ضرورة إنّ الأمور الواقعة في نفس الأمر تكون مجتمعة فيها، وربما لا يكون هذه الدلالة مقصودة للمتكلم، وإذا عطف بالواو فقد دل على الاجتماع بدلالة لفظية مقصودة، وإن قيل: العطف بالواو في جمل لا محل لها من الإعراب لدفع الرجوع والإضراب يُقبل.

الخامس: إذا عطف جملة لا محل لها من الإعراب على مثلها لا يصدق عليها تعريف التوابع وهو "كُلُّ ثَانٍ بإعرابٍ سابقه من جهةٍ واحدةٍ" مع أنه داخل في المعرف فلا يكون تعريف التوابع جامعاً لأفرادِهِ، وأجيب بأنه لأنّسَلِمَ أنه داخل في المعرف كيف إنّ التعاريف الواقعة في كتب النحو في الأكثر للمفردات، وأحوال الجمل يُعرف بالمقايسة، أو يقال لأنسَلِمَ أنه خارج عن التعريف، إنّ في هذا التعريف قيد ملحوظ وهو إنّ وُجد له إعراب.

السادس: ما معنى "إنّ"؟ وأجيب بأنه الشرط وكذا إذا لما قال صاحب التلخيص: "فإنّ وإذا للشرط" ثم سئل: ما معنى الشرط؟ فلا بد أن يقول: هو تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في الاستقبال. ثم سئل: إذا كان "إنّ" و"إذا" موضوعتين للشرط والحال إنّ "إنّ" حرفٌ و"إذا" اسمٌ والشرط لا يخلو إتما أن يكون مستقلاً بالمفهومية أو لا، فإنّ كان الأول فلا يكون معنى لإنّ ويكون معنى لإذا، وإنّ كان الثاني فيكون معنى لإنّ ولا يكون معنى لإذا، فلا بد أن يقول: إنّ "إنّ" موضوعَةٌ للتعليق فقط وهو غير مستقل ويدل عليه مطابقة، وأما "إذا" فيدل على التعليق غير مستقل والظرفية وهو مستقل مطابقة ويدل على كل واحد منهما تضمنا واستقلال المدلول التضميني اعني الظرفية كافٍ في الاسمية، فلذا كان "إنّ" حرفاً و"إذا" اسماً. ثم سئل: إذا كان مدلول "إذا" التعليق والظرفية فيكون مركباً من المستقل وغير مستقل فيكون غير مستقل. فلا بد أن يقول: هذا ليس على إطلاقه، بل إذا كان غير المستقل محتاجاً إلى الخارج عن المستقل كما في الفعل، وأما إذا كان غير المستقل محتاجاً إلى المستقل فقط، فيكون مستقلاً كما في لفظ "الرجل" مثلاً.

السابع: إذا بُني الفعل على المجهول أسند إلى نائب الفاعل وحذف الفاعل فما النكتة

لحذف الفاعل ههنا؟ وأجيب بأن الغرض تَعَلَّقَ بوقوعه على المفعول ولم يتعلَّقْ بصدوره عن الفاعل.

الثامن: ما معنى "اللام" في لفظ "الفعل" من المعاني المشهورة؟ وأجيب بأنها للعهد الخارجي النوعي. ثم سئل: ما معنى اللام العهد؟ فلا بد أن يقول: هي اللام التي وُضعت للإشارة إلى حَصَّة معينة من مفهوم مدخولها. ثم سئل: ما مفهوم مدخولها هنا؟ فلا بد أن يقول: كلمة دَلَّت على معنى مستقل بالمفهومية مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحَصَّة الفعل الخبري، فإن قال المجيب اللام للجنس يُقبل.

التاسع: ما معنى الزمان عند المتكلمين وعند الحكماء؟ هذا السؤال بمناسبة دخول الزمان في مفهوم الفعل. أجيب بأن الزمان عند المتكلمين أمرٌ وهمي، إذ لا وجود للماضي والمستقبل، ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء، وأما حقيقته عند المتكلمين أمرٌ متجددٌ معلوم يقدر به متجدد مبهم ولا يفيد الحقيقة، وعند قدماء الحكماء جوهر مجرد مستقل يُقطع بوجوده. وأما عند المتأخرين من الحكماء كأرسطو ومن تبعه مقدارُ حركة الفلك الأعظم. ثم سئل: إذا كان الزمان عبارة عن المقدار فمن أيِّ مقولة؟ فلا بد أن يقول بعد تعداد المقولات إنه من مقولة الكَم. ثم سئل عن أقسام الكَم، فلا بد أن يقول: إنه متصل ومنفصل، فالمتصل ينقسم إلى غيرِ قارِّ الذات كالزمان وإلى قارِّ الذات كالجسم التعليمي والسطح والخط. فالزمان كَم متصلٌ غيرُ قارِّ الذات. ثم سئل: كونه متصلاً يقتضي اجتماع الأجزاء وكونه غيرُ قارِّ الذات يقتضي عدمه فكيف يكون متصلاً غيرُ قارِّ الذات؟ فلا بد أن يقول: اتصاله في الخيال وعدمُ قراره في الخارج.

العاشر: الخبرُ الفعليُّ هل يختصُّ الخبرُ أو يعمُّ الإنشاء؟ أجيب بأنه يعمُّ الإنشاء يعني الإنشاء يقع خبراً عن المبتدأ كالخبر. ثم سئل: كونه خبراً بلا تأويل أو بالتأويل؟ فلا بد أن يقول: بالتأويل عند المحقق الشريف مثلاً إذا قلنا: "زيدٌ أضربه" فالشريف يؤوّل بأن يقول "زيدٌ في حقه أضربه" وأما السعد فلا يؤوّل ويقول في المثال المذكور: "وإن كان طلبُ الضربِ صفةً للمتكلم لكن طلبُ ضربِ زيدٍ صفةٌ لزيدٍ وحالٌ من أحواله كما ذكر في فهم المعنى من اللفظ".

الحادي عشر: إنَّ لفظ "بني" مأخوذٌ من البناء، والبناء لغةٌ يُستعمل في المحسوسات كوضع الحجر والشجر على الآخر، وههنا مُستعملٌ للمعقولات اعني ذكرُ الخبرِ الفعليِّ عقيب

المسند إليه المنكر، أهو حقيقة أم مجاز؟ أوجب بأنه مجاز واستعارة أصلية في المصدر وتبعية في الفعل وقريته إسناد "بني" إلى الفعل، وأما كلمة "على" فتزشيخ. ثم سئل: لم كانت الاستعارة في الفعل تبعية ولم يجز الاستعارة في الفعل أصالة؟ فلا بد أن يقول: لا يجري الاستعارة في الفعل أصالة، لأن الاستعارة تبني على التشبيه، والتشبيه يقتضي ملاحظة اتصاف المشبه به بوجه الشبه واتصافه بمشاركة المشبه في وجه الشبه، ويلزم من ذلك ضمناً ملاحظة اتصاف المشبه بوجه الشبه واتصافه بمشاركة المشبه به في وجه الشبه، فالاستعارة تقتضي كون المشبه به ملحوظاً من حيث كونه موصوفاً ومحكوماً عليه ضمناً، وكل ما هو كذلك فلا بد أن يكون معنى مستقلاً بالمفهومية صالحاً لأن يكون موصوفاً ومحكوماً عليه، ومعاني الأفعال خالية عن الاستقلال وصلاحيّة كونها موصوفةً ومحكوماً عليها، فلا يتصور جريان الاستعارة فيها أصالة.

الثاني عشر: هذه الاستعارة في لفظ "بني" من جهة المادة، هل فيه استعارة من جهة أخرى؟ أوجب بأن فيها استعارة من جهة الهيئته بقريته كلمة "إن"، لأنها تقلب الماضي مضارعاً، وطريق الاستعارة بأن يشبه البناء في المستقبل بالبناء في الماضي في تحقق الوقوع، ثم أستعمل هيئة الماضي في المستقبل.

الثالث عشر: لما قال "على منكر" ولم يقل "على نكرة" مع الخفة لفظاً؟ أوجب بأن فيه إشارة إلى أنّ القصد والإرادة معتبر في النكات، ولذا ساق المصنف إلى فعل المتكلم كالتعريف والتنكير والتقديم والتأخير مع أنّ المقصود بيان أحوال المسند إليه والمسند.

الرابع عشر: لم قال الشارح "أفاد التقديم أو البناء على المنكر"؟ أوجب بأنه بين مرجع ضمير "أفاد". ثم سئل: لم قَدَم في بيان المرجع لفظ "التقديم" على "البناء على المنكر"؟ فلا بد أن يقول: المقام يقتضي تقديمه، لأنّ المقام بيان أحوال المسند إليه، والتقديم يُحمّل على المسند إليه بالذات، تقول: "المسند إليه يقدم"، وأما بناء الفعل على المنكر يُحمّل على المسند إليه بواسطة الفعل، تقول: "المسند إليه يُبنى الفعل عليه" كما قيل في "زيد قائم" و "زيد قائم الأب"، ثم سئل إسناد الإفادة إلى التقديم أهو حقيقة أم مجاز؟ فلا بد أن يقول: مجاز عقلي من قبيل الإسناد إلى السبب لأنّ المفيد في الحقيقة متكلمً والتقديم سبب الإفادة.

الخامس عشر: إضافة لفظ "التخصيص" إلى الجنس أهو من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول؟ أوجب بأنه من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله. ثم سئل: فأين الفاعل؟

فلا بد أن يقول: هو متروك. ثم سئل: أهو مُنَوِيٌّ أو مُنَسِيٌّ؟ فلا بد أن يقول: هو مُنَسِيٌّ، لأنَّ وُضِعَ المصدر إلى الحدِّث والنسبة إلى الفاعل ليس بمعتبرة في مفهومه.

السادس عشر: هذه القضية حملية أم شرطية؟ أوجب بعد بيان أقسام القضية بأنها شرطية متصلة لزومية. ثم سئل: إنَّ الحكم في القضية الشرطية بين المقدم والتالي أو في التالي؟ فلا بد أن يقول: إنَّ الحكم بين التالي والمقدم وهو الاتصال ههنا عند المنطقيين أو في الجزاء عند العربية وهو ثبوت المحمول للموضوع. ثم سئل: إنَّ القضية الشرطية متى كانت لزومية؟ فلا بد أن يقول: إنَّ الحكم بين المقدم والتالي لعلاقة مشعور بها. ثم سئل بعد تفصيل العلاقة فما العلاقة ههنا؟ فلا بد أن يقول: إنَّ المقدم اعني "بِنَاءُ الْفِعْلِ عَلَى الْمُنْكَرِ" عِلَّةٌ للتالي اعني "أَفَادَ التَّقْدِيمِ تَخْصِيصَ الْجِنْسِ". ثم سئل: إنَّ إفادة التقديم علةٌ لبناء الفعل على المنكر فيلزم الدور. فلا بد أن يقول: إنَّ البناء علة خارجية والإفادة علة ذهنية فلا يلزم الدور.

السابع عشر: إنَّ هذه القضية شرطية، والشرطية لا تقع مسألة في العلم إلا بتأويلها بالحملية. أوجب بأنها مؤولة بالحملية بأن يقول "تقديم المسند إليه يفيد اختصاص الجنس أو الواحد وقت بناء الفعل على المنكر" والعرض الذاتي للمسند إليه الذي هو من الألفاظ العربية اعني "التقديم" وقع موضوع المسئلة.

الثامن عشر: إذا كان موضوع المسئلة والقاعدة لفظ "التقديم" لا يكون هذا المثال اعني "رجل جاءني" مطابقاً للممثل له ظاهراً بل فيه مسامحة. أوجب بأن في هذا المثال حذف مضاف والتقدير نحو "تقديم رجل في رجل جاءني" فيدفع الإشكال.

التاسع عشر: أهو جنس منطقي أم عربي؟ أوجب بأنه جنس عربي بمعنى يعم القليل والكثير وهو معروض المنطقي وهو الكلّي الطبيعي. ثم سئل بأن الكلّي الطبيعي أهو موجود في الخارج أم لا؟ فلا بد أن يقول بعد بيان بُطلان الاحتمالات بأن يقول لو كان موجوداً بوجود مستقل لكان الموجود متعدداً والوجود متعدداً فيلزم صدق أحد المتباينين على الآخر، ولو كانا موجودين بوجود واحد يلزم قيام المعنى الواحد بمحلّين هو موجود بمعنى، إنَّ أفراداه موجودة في الخارج.

والعشرون: إنَّ الباء في "به" أهو داخلٌ على المقصور أو على المقصور عليه؟ أوجب بأنه داخلٌ على المقصور. ثم سئل: إذا كان داخلاً على المقصور فكلمة "التخصيص" أهو حقيقةٌ أو هو مجازٌ؟ فلا بد أن يقول: إنه على حقيقته فيكون مدخولُ الباء مختصاً ليكون سبباً أو آلة

لتخصيص الشيء الأول، وأما على مذهب السيد إنّ هذا المعنى مستفادٌ من جعل التخصيص مجازاً عن التمييز لكونه لازماً له أو من تضمين معنى الامتياز فيه.

الحادي والعشرون: القصر في "رَجُلٌ جَاءَنِي" أهو من قبيل قصر الصفة على الموصوف أم عكسه؟ أجيب بأنه من قبيل قصر الصفة على الموصوف. ثم سئل بأن "جاءني" في هذا المثال خيرٌ لا صفةً، فلا بد أن يقول: إنّ المراد بالصفة في بحث القصر الصفة المعنوية أعني "ما يقوم بغيره" لا النعت النحوي أعني "تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقاً". ثم سئل: ما النسبة بين المعنيين من النَّسَب الأَرْبَع؟ فلا بد أن يقول: عمومٌ وخصوصٌ من وجه فلا بد مادة الاجتماع نحو: جاءني الرجل العالم، أو يوجد المعنوي ولا يوجد النحوي نحو: رجل جاءني، أو يوجد النحوي ولا يوجد المعنوي نحو: هذا الرجل. ثم سئل: قصر الصفة على الموصوف بالنظر إلى اعتقاد المخاطب أقسامه كم؟ فلا بد أن يقول: ثلاثة، قصر أفراد إنّ اعتقد المخاطب الشركة، أو تعيين إنّ تردد، أو قلب إنّ اعتقد عكس حُكْم المتكلم.

الثاني والعشرون: ما الباعث على التفسير بقوله "أي لا امرأة؟" أجيب بأنّ الباعث على التفسير الإبهام، إذ لفظ "الرجل" في المثال المذكور يحتمل الجنسية والوحدة فَحَصَلَ الإبهام في المراد فاحتاج إلى التفسير. ثم سئل: فما المصحح للتفسير؟ فلا بد أن يقول: المصحح للتفسير العموم والخصوص. ثم سئل: قوله "فيكون تخصيص جنس" على أيّ موضع يتفرّع؟ فلا بد أن يقول: إنه يتفرّع على التفسير بقوله "أي لا امرأة" وكذا الثاني. تمت الرسالة للفاضل الحاج عمر أفندي أشهري، حرّرها الفقير الحقير يوسف بن عبد الله سنة تسع وخمسين ومائتين وألف.

F. Risâlenin Tercümesi

Bismihi sübhâneh ve nes'elühü ihsâneh

Mahall-i ders ve imtihân *Mutavvel*'in fenn-i me'ânîde müsnedün ileyh ahvâli-ni mübeyyin bâb-ı sâninin müştemil olduğu mebâhisen: (وإنّ بُني الفعل على مُنَكَّرِ أفادَ) التقديم أو البناء على المُنَكَّر (تخصيص الجنس أو الواحد به) أي بالفعل (نحو رجلٌ جاءني أي لا امرأة) mebhasıdır. Ya'ni fiil ism-i münekkere binâ ve isnâd olundukda, fiili münekker üzerine takdîm yâhud binâ, cinsin yâhud o cinsden vâhidin fiile tahsîsin ifâde eder, cinsin yâhud o cinsden vâhidin fiile tahsîsin ifâde eder, cinsin yâhud o cinsden vâhidin fiile tahsîsin ifâde eder, mer'e değildir, demekdir. Bu sûretde olduğu gibi. Ma'nâsı, câh olan racül cinsidir, mer'e değildir, demekdir. Bu sûretde

terkîb-i mezkûr cinsi tahsîs eder. Yâhud câî olan bir racüldür, iki racül değildir, demektir. Bu sûrette vâhidi tahsîs eder.

Suâl (1): وإن بُني الفعل آه cümlesi vâv-ı 'âtife ile ityân olunmakla ma'tûfun 'aleyh hangi mevzî'dir?

Cevâb: Şârihin gösterdiği: هذا الذي ذكر من التفصيل إذا بُني الفعل على معرّف cümle-i mukadderesine ma'tûfdur.

Suâl (2): Vâv-ı 'atıfenin ma'nâsı nedir?

Cevâb: Cem'-i mutlak içindir.

Suâl (3): Cem'in ma'nâsı nedir?

Cevâb: Hurûf-i 'âtifeden أو ve إِمَّا gibi ehad-i şey'eyn için olmamaktır.

Suâl (4): Mutlakdan münfehim olan ıtlâkın ma'nâsı nedir?

Cevâb: Tertîb ve ta'kîb ve mühlet ile olmamak; ثم ve فا ve حتى'da olduğu gibi.

Suâl (5): Vâv ma'tûf ile ma'tûfun 'aleyhi hangi şeyde cem' eder?

Cevâb: Zâtta yâhud vasfda veyâhud sübûtda cem' eder. Zâtta cem'i زيد قام terkîbinde olduğu gibi müsnedin ta'addüdüyle bile müsnedün ileyhın it-tihâdındadır. Ve vasfda cem'i bunun aksidir, زيد وعمرو قام terkîbinde olduğu gibi. Ve sübûtda cem'i, i'râbdan mahalli olmayan bir cümle yine i'râbdan mahalli olmayan cümle-i uhrâya 'atfında olur, زيد قائم وعمرو قاعد gibi.

Suâl (6): Vâv-ı 'âtife, zikrolunan زيد وعمرو قام ibâresinde vâki' olduğu gibi vasfda cem' ettikde kıyâm arz olmakla arz-ı vâhidin iki mahalde kıyâmı lâzım gelir. Bu ise muhâldir.

Cevâb: Muhâlin lüzûmu, vahdet şahsiyye olduğu sûrette olur. Bu makâmda ise vahdet nev'iyyedir; lâzım gelen muhâl olmaz, muhâl olan lâzım gelmez.

Suâl (7): Vâv-ı 'âtife sübûtda cem' için oldukda suâl vârid olur ki cümleteynin nefsü'l-emrde sübûtu vâv ile 'atf bulunmadığı takdîrde dahî hâricden müstefâd ve ma'lûmdur. Bu sûrette vâv ile 'atfda ne fâide vardır?

Cevâb: Fi'l-hakîka bir cümle cümle-i uhrâ üzerine 'atf olunmadığı sûrette dahî husûlde ve sübûtda mazmûnlarının ictimâ'ı delâlet-i 'akliyye ile fehmi olunur ki nefsü'l-emrde umûr-i vâki'a cümleteynde müctema' olduğu zarûrîdir. Lâkin işbu delâlet-i 'akliyye bazen mütekellimin maksûdu olmaz. Eğer vâv ile 'atf olunur ise delâlet-i lafziyye ile ictimâ' maksûd olduğuna delâlet eder. Ve işbu suâlden i'râbdan mahalli olmayan cümlelerde vâv ile 'atf rücû' ve idrâb tevehhümünü def için 'atf olunur denilirse, bu dahî makbûldür.

Suâl (8): İ'râbdan mahalli olmayan cümle yine i'râbdan mahalli olmayan cümle-i uhrâya 'atf olunduğu sûretde ma'tûfun 'aleyh tâbî' iken tevâbî'in ta'rîfi - ki *كل ثان ياعراب سابقه من جهة واحدة* kelâmından ibâretdir- cümle-i ma'tûfenin üzerine sâdik olmamak iktizâ eder. Ma'azâlik ki mu'arrefde dâhildir. Bu sûretde ta'rîf efrâdını câmi' olmamak lâzım gelir?

Cevâb: İ'râbdan mahalli olmayan cümle mu'arrefde dâhil olduğu müsellemler değildir. Zira ekseriyâ kütüb-i nahvde vâki' olan ta'rîfler müfredât içindir. Cümlelerin ahvâli ise müfredde kıyâs ile bilinir. Yâhud cümle-i mezkûrede ta'rîfdan hâric olduğu müsellemler değildir. Zira tevâbî'in ta'rîfinde i'râb vücûden ve 'ademen şıklarından ta'mîm olunmuştur. Ya'ni eğer sâbıkında i'râb bulunur ise tâbî'inde bulunur; bulunmaz ise bulunmaz.

Suâl (9): İbâre-i dersde vâki' *ئ* lafzının ma'nâsı nedir?

Cevâb: Sâhib-i *Telhîs*'in beyânı üzere *ئ* ve *لا* şart için mevzû'dur.

Suâl (10): Şartın ma'nâsı nedir?

Cevâb: Bir cümlelerin mazmûnunun husûlünü cümle-i uhrânın mazmûnunun istikbâlde husûlüne ta'lîkdir.

Suâl (11): *ئ* harf ve *لا* isim olduğu hâlde şarta mevzû' oldukları sûretde şart mefhûmiyyetde müstakil olup yâhud müstakil olmamak şıklarından hâlî olmaz. Müstakil olduğu sûretde *ئ*'in ma'nâsı olmayıp *لا*'nın ma'nâsı olmak ve eğer mefhûmiyyetde müstakil olmaz ise *ئ*'in ma'nâsı olup *لا*'nın ma'nâsı olmamak lâzım gelir.

Cevâb: *ئ* gayr-ı müstakil olduğu hâlde ancak ta'lîka mevzû'dur ve ta'lîka delâleti delâlet-i mutâbakiyye ile olur. Ammâ *لا* gayr-ı müstakil olarak ta'lîka ve müstakil olarak zarfiyyete mevzû'dur. Yalnız ta'lîka ve yalnız zarfiyyete delâleti yine mutâbakiyye olur. Lâkin mecmû'unun zımında her birine delâleti tazammuniyye olur. Ve zarfiyyetden ibâret olan medlûl-i tazammunînin istiklâli ise ismiyyetde kâfidir. Bu sûretde *ئ* harf ve *لا* isim olur.

Suâl (12): *لا*'nın medlûlü ta'lîk ve zarfiyyet ma'nâları olduğu vaktde müstakil ile gayr-ı müstakilden mürekkeb olmak lâzım gelir. Bu sûretde müstakil ve gayr-ı müstakilden mürekkeb olan nesne gayr-ı müstakil olmak lâzım gelir.

Cevâb: İşbu terkîb ile gayr-ı müstakil olmak lâzım geldiği itlâkı üzere değildir. Belki gayr-ı müstakil olmak müstakilden hâric nesneye muhtâc olduğu vaktde gayr-ı müstakil olur, fiilde olduğu gibi. Ammâ gayr-ı müstakil ancak müstakille muhtâc olduğu vaktde müstakil olur, *الرجل* lafzında olduğu gibi.

Suâl (13): Bu makâmda بئى fiili mechûl üzere binâ olunub asıl fâili olan mütekellim-i belîğe isnâd olunmayıb da nâib-i fâile isnâdına ve fâilin hazfına nükte nedir?

Cevâb: Garaz, fiilin mef'ûl üzerine vukû'una ta'alluk etmiştir, fâilden sudûruna ta'alluk etmemiştir.

Suâl (14): الفعل lafzında olan lâm-ı ta'rîfin ma'nâsı me'ânî-i meşhûresinden hangisidir?

Cevâb: Ahd-i hâricî nev'î içindir.

Suâl (15): Ahd-i hâricînin ma'nâsı nedir?

Cevâb: Ahd-i hâricî için olan lâm, medhûlünün mefhûmundan bir hassa-i mu'ayyeneye işâret için vaz' olan lâmdır.

Suâl (16): Bu makâmda lâm-ı mezkûr medhûlünün mefhûmu nedir?

Cevâb: Ehad-i ezmine-i selâseye mukterin ve mefhûmiyyetde müstakil ma'nâya delâlet eden kelimedir. İşbu ma'nâdan hassa-i mu'ayyene zikr olunan fiil-i haberîdir. Suâl-i mezkûrun cevâbı, lâm-ı mezbûr cins içindir denilmekle dahî olur.

Suâl (17): Zamân fiil mefhûmunun cüz'ü olduğu münâsebetle mütekellimîn ve hükemâ 'indlerinde zamânın ma'nâsı nedir?

Cevâb: Zamân mütekellimîn 'indeinde bir emr-i vehmîdir. Zira mâzî ve müstakbel için vücûd yokdur. Mâzînin nihâyeti ve müstakbelin bidâyeti olan zamân-ı hâzır ise cüz-i lâ yetecezzânın vücûdun iktizâ eder. Bu cüz' ise 'inde'l-hükemâ mevcûd değildir. Binâen'aleyh mütekellimîn, mekûle-i kemmi inkâr etmişlerdir. Ve mütekellimîn zamânın hakîkati kendiyile müteceddid-i mübhem takdîr olunur bir müteceddid-i ma'lûmdan ibâretdir dediler ise de bu ta'bîr dahî hakîkat-i zamânı müfîd değildir. Ve kudemây-ı hükemâ 'indeinde zaman, bir cevher-i mücerred-i müstakildir ki vücûduyla kat' ve hükm olunur. Ammâ hükemây-ı müteahhirînden Aristo ve âna tâbî' olanların 'indlerinde zamân felek-i a'zamın hareketi mikdârından ibâretdir.

Suâl (18): Zamân mikdârdan ibâret olduğu vaktde ne mekûlden olur?

Cevâb: Mekûlât on olub biri cevher ve sâirleri 'arazdır. 'Araz olan kem ve keyfe ve metâ ve fiil ve infî'âl ve vaz' ve izâfet ve eyne ve mülkden ibâret olub zamân mekûle-i kemden olur.

Suâl (19): Kem kaç kısımdır?

Cevâb: Kem muttasıl ve munfasıl olur. Muttasıl dahî iki kısma münkasimdir. Kısım-ı evvel gayr-ı kârrü'z-zâtdır, zaman gibi. Kısım-ı sâni kârrü'z-zâtdır, cism

ta'lîmi ve sath ve hat gibi. Bu sûretde zaman kem-i muttasıl gayr-ı kârrü'z-zât olur.

Suâl (20): Zaman kem-i muttasıl olduğu vaktde ictimâ'-ı eczâyı; gayr-ı kârrü'z-zât olduğu sûretde 'ademini iktizâ eder. Bu sûretde muttasıl ne keyfiyyetle gayr-ı kârrü'z-zât olur?

Cevâb: Zamanın ittisâli hayâlde ve 'adem-i karârı hâricdedir, şu'le-i cevle'de olduğu gibi.

Suâl (21): Haber-i fiilî habere mi mahsûsdur yoksa inşâyâ da şümûlü var mıdır?

Cevâb: İnşâyâ da şümûlü vardır. Ya'nî inşâ mübtedâdan haber vâki' olur, haber gibi.

Suâl (22): İnşânın haber vâki' olduğu te'vîl ile midir yoksa te'vîlsiz midir?

Cevâb: Seyyid Şerîf 'indinde te'vîl Şerîf iledir. زيد terkîbini Seyyid زيد اضرته ile te'vîl etmiş, ammâ Sa'd te'vîl etmeyib misâl-i mezkûrde her ne kadar taleb-i darb mütekellimin sıfatı ise de Zeyd'in darbını talep Zeyd'in sıfatıdır ve ahvâlinde bir hâldir, demiştir.

Suâl (23): بُني lafzı binâdan me'hûz olub binâ dahî lûgatde mahsûsâtta müsta'meldir, şecer ve haceri biri biri üzerine vaz' etmek gibi. Bu makâmda ise ma'kûlâtta isti'mâl olunmuş ki haber-i fiilî müsnedün ileyh-i münekkerin akabinde zikr olunmaktan ibâretidir. İşbu isti'mâl hakîkat midir mecâz mıdır?

Cevâb: Mecâz ve masdarda isti'are-i asliyye ve fiilde isti'are-i tebe'iyedir ve بُني nin fiile isnâdi karînesidir ve ammâ على kelimesi terşîhdur.

Suâl (24): Fiilde isti'are-i tebe'iyeye olub da asliyye olmadığına 'illet ve sebeb nedir?

Cevâb: Fiilde isti'are-i asliyye cârî olmaz. Zira isti'are teşbîh üzere mebnîdir. Teşbîh ise müşebbeh bihin vech-i şebehle ittisâfını ve vech-i şebeh de müşebbeh bihe iştirâki ittisâfını mülâhaza iktizâ eder. İşbu iktizâdan dahî zimnen müşebbehin vech-i şebehle ittisâfı ve vech-i şebehde müşebbehin müşâreketi ittisâfını mülâhaza lâzım gelir. Bu sûretde isti'are müşebbeh bihin mevsûf ve mahkûmun 'aleyh olduğu haysiyyetle melhûz olduğunu zimnen iktizâ eder. Her bir şey ki vech-i meşrûh üzere ola; mefhûmiyyetde müstakil ve mahkûmun 'aleyh ve mevsûf olmaklığa salâhiyyeti müştemil bir ma'nâ olmak lâzım gelir. Me'ânî-i ef'âl ise istiklâlî ve mevsûf ve mahkûmun 'aleyh olmaklığa salâhiyyetin dînundadır. Binâen'aleyh ef'âlde asâlet-i isti'arenin cereyânı tasavvur olunmaz.

Suâl (25): Zikr olunan isti'are بُني lafzında olan mâdde cihetindedir. Cihet-i

uhrâdan dahî isti'âre bulunabilir mi?

Cevâb: اِنْ kelimesi karinesiyle min ciheti'l-hey'e dahî isti'âre vardır. Zira اِنْ kelimesi mâzî ma'nâsını muzârî ma'nâsına kalb eder. Bu vechle olan isti'ârenin târîki müstakbelde olan binâ mâzîde olan binâyâ tahakkuk-i vukû'da teşbih ile olub ba'dehû hey'et-i mâzî hey'et-i müstakbelde isti'mâl olunur.

Suâl (26): Musannif-i *Telhîs* على المنكر dir deyib lafzen hafîf iken نكرة على demediğine 'illet nedir?

Cevâb: منكر ta'bîrinde nikâtda kasd ve irâde mu'teber olduğuna işâret vardır ve kasd ve irâde dahî mütekellimin sıfatıdır. Hatta Musannif ahvâl-i müsnedün ileyh ve müsnedi beyânda nikâtî fiil-i mütekellime sevk-i yerle tefîl bâbından olarak ta'rîf ve tenkîr ve takdîm ve te'hîr lafızlarıyla ta'bîr etmişdir. Ya'ni نكرة على dese nekreye kasd ve irâde ta'alluk etmez. Lâkin منكر ki ism-i mef'ûl sıygasındadır, ânın câ'ili ya'ni nekira edeni mütekellimdir, demek olur.

Suâl (27): Şârih-i merhûm ibâre-i mezkûrede أفاد lafzından sonra التقديم أو البناء المقدم على المنكر demişdir, vechi nedir?

Cevâb: Vechi, أفاد fiilinin tahtında müstetir olan zamîrin merci'ini beyândır.

Suâl (28): Beyân-ı merci'de المقدم على المنكر lafzını التقديم üzerine niçin takdîm etmişdir?

Cevâb: Muktezây-ı makâm المقدم'in takdîm olunmasıdır. Zira makâm müsnedün ileyhini ahvâlini beyândır. Takdîm ise müsnedün ileyhe bizzât haml olunur. Ya'ni المسند إليه يقدم denilir. Ammâ fiili münekker üzerine binâ müsnedün ileyh üzerine haml olunur ise de fiil vâsıtasıyla olur. Ya'ni المسند إليه يبنى الفعل عليه denilir. زيد قائم ve زيد قائم الأب de denildiği gibi.

Suâl (29): إفادة'yi تقديم'e isnâd hakikat midir mecâz mıdır?

Cevâb: Fiili sebebe isnâd kabîlinden olarak mecâz-ı 'aklîdir. Zira ifâde eden fi'l-hakîka mütekellim olub takdîm ifâdeye sebebdir.

Suâl (30): İbâre-i mezkûrede tahsîsi cinse izâfet, masdarı fâile mi izâfetdir yâhud mef'ûle mi?

Cevâb: Masdarı mef'ûlüne izâfet kabîlindedir.

Suâl (31): Fâili kandedir?

Cevâb: Metrûkdur.

Suâl (32): Fâili menvî midir yoksa mensî midir?

Cevâb: Mensîdir. Zira masdar hadese mevzû'dur. Masdarın mefhûmunda ise fâile nisbet mu'teber değildir.

Suâl (33): وإن بُني الفعل على منكر الخ kaziyyesi, hamliyye midir, şartiyye midir?

Cevâb: Aksâm-ı kaziyyeyi beyân ve tafsilden sonra işbu kaziyye, kaziyye-i şartiyye-i muttasıla-i lüzûmiyyedir.

Suâl (34): Kaziyye-i şartiyyede hüküm, mukaddem ile tâlî beyninde midir yoksa ancak tâlîde midir?

Cevâb: Hüküm beyne'l-mukaddem ve't-tâlî olub ol dahî ittisâlden ibâretedir, Ehl-i Mantık 'inde; yâhud hüküm, tâlî ya'nî cezâda olub ol dahî mahmûlün mevzû'una sübûtundan ibâretedir, Ehl-i Arabiyye 'inde.

Suâl (35): Kaziyye-i şartiyye ne zamân lüzûmiyye olur.

Cevâb: Mukaddemle tâlî beyninde hüküm bir alâka-i ma'lûme ve meş'ûrun bihâ için olur ise lüzûmiyye olur.

Suâl (36): İşbu kaziyyede alâka nedir?

Cevâb: Alâkayı tafsilden sonra işbu makâmda alâka ya'ni mukaddemin -ki بناء إفادة التقديم تخصيص الجنس -ki tâlîye 'illet olmasıdır.

Suâl (37): İfâdenin fiili münekker üzerine binâya 'illet olması devri müstelzimdir.

Cevâb: Binâ 'illet-i hâriciyye ve ifâde 'illet-i zihniyyedir. Bu sûrette devr lâzım gelmez.

Suâl (38): İşbu kaziyye şartiyye olub şartiyyenin ise ilimde mes'ele olması hamliyye te'viliyledir.

Cevâb: Bu dahî المنكر على الفعل وقت بناء الفعل على المنكر ile müevveldir ki hamliyye olur ve mevzû'-i 'ilm -ki elfâz-ı 'arabiyyedir- ândan nev' olan müsnedün ileyhın a'râz-ı zâtîyyesinin bazıları -ki takdîmdir- bu makâmda mevzû'-i mes'ele vâki olmuştur.

Suâl (39): Mevzû'-i mes'ele ve kâide lafz-ı takdîm olduğu vaktde işbu misâl ya'ni رجل جاءني zâhiren mümessile mutâbık olmayıb belki müsâmahalı olur.

Cevâb: Misâl-i mezkûrde muzâf mahzûfdur ki takdîri تقديم رجل في رجل جاءني demektir. Bu sûrette işkâl mündefi' olur.

Suâl (40): İbâre-i mezkûrede olan, cins-i mantıkî midir yâhud cins-i 'arabî midir?

Cevâb: Cins-i ‘arabîdir ki ma’nâsı kalîl ve kesîre gâmilidir. Ve bu ma’nâya olan cins ise ma’rûz-i cins-i mantıkîdir ki küllî-i tabî’iden ibâretidir.

Suâl (41): Küllî-i tabî’î hâricde mevcûd mudur değil midir?

Cevâb: Efrâdı hâricde mevcûd olmak ma’nâsına mevcûddur. Zira küllî-i tabî’î vücûd-i müstakîl ile mevcûd olsa ya’ni mevcûd ve vücûd dahî mute’addid olsa ehad-i mütebâyineynin âhar üzerine hamlini iktizâ eder. Bu ise bâtıldır. Yâhud küllî-i tabî’î ve ferdî vücûd-i vâhid ile ve vâhid olsalar bu sûretde ma’nây-ı vâhidin mahalleyn ile kıyâmı lâzım gelir. Bu dahî bâtıldır. Binâen’aleyh ber vech-i muharrer küllî-i tabî’inin efrâdı hâricde mevcûd olmak ma’nâsına mevcûd olur.

Suâl (42): İbâre-i mezkûrede vâki’ به zamîrinde olan ب maksûra mı dâhildir yâhud maksûrun ‘aleyhe mi?

Cevâb: Maksûra dâhildir.

Suâl (43): Zikrolunan ب maksûra dâhil olduğu vaktde kelime-i tahsîs hakîkat mı olur yâhud mecâz mı?

Cevâb: Sa’duddîn mezhebi üzere hakîkatdır. Ve به bâ’sı tahsîsin sılası olmayıb belki bâ-i sebebiye yâhud âlet olur. Bu sûretde ب’nın medhûlü muhtess olur, şey’-i evvelin ki maksûrun ‘aleyhdır, tahsîsine sebab yâhud âlet olması için; ammâ Seyyid Şerîf mezhebince işbu ma’nâ, tahsîsi temyîzden mecâz kılmak sebebiyle müstefâd olur, temyîz tahsîse lâzım geldiği için; yâhud tahsîsde imtiyâz ma’nâsını tazmîn ile müstefâd olur.

Suâl (44): رجل جاءني terkîbinde olan kasr, mevsûfu sıfat üzerine mi kasrdır yâhud sıfatı mevsûfa mı?

Cevâb: Sıfatı mevsûf üzerine kasr kabîlindedir.

Suâl (45): İşbu misâlde جاءني haberdir, sıfat değildir.

Cevâb: Bahs-i kasrda olan sıfat, sıfat-ı ma’neviyedir ki ma’nâsı gayrıyla kâim olan şeydir. Nahivde olub متبوعه مطلقا على معنى في التابع يدل على ile mu’arref olan na’t değildir.

Suâl (46): Na’t-ı nahvî ile sıfat-ı ma’neviye beynlerinde niseb-i erba’dan hangi nisbet vardır?

Cevâb: Beynlerinde ‘umûm ve husûs min vech vardır. جاءني الرجل العالم terkîbinde ictimâ’ etmiş ve جاءني رجل terkîbinde sıfat-ı ma’neviye bulunub na’t-ı nahvî bulunmamış ve هذا الرجل’de nahvî bulunub ma’nevî bulunmamışdır. Zira هذا’nın sıfatıdır.

Suâl (47): Muhâtabın i'tikâdına nazaran kasrı's-sıfat 'ale'l-mevsûfun aksâmı kaçdır?

Cevâb: Üçdür. Eğer muhâtab şeriketi i'tikâd ederse kasrı-ı ifrâddır. Ve eğer tereddüd ederse kasrı ta'yındır. Ve eğer mütekellimin hükmünün aksini i'tikâd ederse kalbdır.

Suâl (48): İbâre-i mezkûrede şârihin لا امرأة أي تفسîrine bâ'is nedir?

Cevâb: Ba'is-i tefsîr ibhâmıdır. Zira misâl-i mezkûrde رجل cinsiyet ve vahdeti muhtemil olmakla murâdda ibhâm hâsıl olmuştur. Ol ibhâmı def' için tefsîre hâcet mess etmiştir.

Suâl (49): Tefsîre bir musahhih lâzım olmakla bu makâmda musahhih tefsîr nedir?

Cevâb: Musahhih tefsîr 'umûm ve husûsdur.

Suâl (50): Şârihin فيكون تخصيص واحد ile فيكون تخصيص جنس ibârelerinde olan fâ-i tefrî'iyeler ne üzerine teferru' eder?

Cevâb: لا رجلان ve لا امرأة kavillerinde olan tefsîrlere üzerlerine teferru' ederler.

G. Risâlenin Değerlendirilmesi

Medrese eğitim sisteminde Arapça derslerinin fonksiyonu, öğrenciye, fiil ve kelime yapısını tahlil edebilme, kitapların ibârelerini anlama, cümle unsurlarını çözüme (i'râb) ve metinleri kurallarına uygun okuyabilme gibi beceriler kazandırmak olduğu için ibâre tahlillerine çok önem verilmiştir.⁴¹ İncelediğimiz risâlenin muhtevâsına dikkat edildiğinde, elli sorudan oluşan bu metnin *Mutavvel*'de geçen bir şart-cevap cümlesini tahlil etmeye çalıştığı ve bu cümlede geçen hemen her lafzı ciddi bir analize tâbi tuttuğu görülmektedir. Mesela وإن بُني الفعل ifadesini incelerken atıf, إن ile إذا ve lâm-ı ta'rîf'in türü hakkında detaylı tahlillere girilmesi ve alıntılanan ibârenin tamamında bu yöntemin uygulanmış olması, eserin, ibâre merkezli olmak üzere dil açısından oldukça üst düzey ve derinlikli bir şekilde okunduğunu göstermektedir. Soru-cevap yönteminin kullanılmasından ise, okumanın tek taraflı ve monoton değil, çift yönlü ve dinamik/diyalektik olduğu anlaşılmaktadır.

Sorulara dikkat edildiğinde, önemli bir kısmının nahiv ve mantık, nispeten de kelâm-felsefe muhtevâlî oldukları dikkat çekmektedir. Nahiv ilminin dilin bir

⁴¹ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *GÜİFD*, 2002/1, s. 278.

başka boyutunu oluşturması sebebiyle, bu ilme yönelik verilerin bir belâgat kitabında kendine yer bulmasını bir noktaya kadar anlamak mümkündür. Fakat risâle göz önüne alındığında, Fahreddîn er-Râzî ile başlayan ve Sekkâkî ile yoğunlaşan belâgat-mantık buluşmasının, sonraki dönemlerde yazılı eserlerde olduğu gibi belâgat derslerinde de güçlü bir şekilde sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı medreselerinde, sarf-nahiv ilmini tahsil eden öğrencilere, belâgata geçmeden önce buna bir alt yapı olacak şekilde mantık ve felsefe okutulması,⁴² medrese eğitim sisteminde belâgatın bu ilim dallarıyla ne kadar güçlü bir ilişki içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

Teftâzânî'nin anıldığı bir ortamda Seyyid Şerîf Cürçânî'den bahsetmemek önemli bir eksiklik olacaktır. Zira bu iki ilim adamının birbirinden farklı düşünce yapısı, ilim dünyasına önemli bir hareketlilik getirmiştir. Mesela Timur huzurunda yaptıkları istiâre-i temsîliyye ile ilgili olan ve Cürçânî'nin galibiyeti ile sonuçlanan tartışma,⁴³ bu iki âlimin kendilerinden sonraki taraftarlarını da derinden etkilemiştir.⁴⁴ İlim çevrelerinde bu iki âlim birbiriyle özdeşleşmiş ve ikisini kısaca ifade etmek için Sa'deyn⁴⁵ denmiştir. İslam âlimlerinin uzun süre "Teftâzânî Ekolü" veya "Cürçânî Ekolü"ne bağlı gösterilmek suretiyle iki gruba ayrılmış bulunması da⁴⁶ bu iki âlimin kendilerinden sonraki dönemlere derin etkisini ve fikir ayrılıklarının ilmî faaliyetlere büyük tesirini göstermektedir. Risâledeki bazı soruların (tercüme metinde 22 ve 43. sorular) Teftâzânî-Cürçânî merkezli cevaplandırıldığı ve konuyla ilgili görüşlerinin herhangi bir tercihte bulunulmaksızın zikredildiği görülmektedir. Risâlede başka belâgatçıların anılmayıp Teftâzânî-Cürçânî ayrışmasına yer verilmesi, bu iki âlim arasındaki fikir ayrılıklarının özelde *Mutavvel* genelde ise belâgat okumalarındaki derin tesirini kendinden emin bir şekilde sürdürdüğünün önemli bir kanıtıdır.

Risâle vesilesiyle şu önemli noktaya temas etmek de bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır: Bilindiği gibi şerh ve hâşiye kültürü, oryantalistler ve bunlardan etkilenen bazı müslüman araştırmacılar tarafından yoğun bir şekilde tenkit edilen ve edilmekte olan bir alandır.⁴⁷ Yapılan tenkitler genelde şerh ve hâşiye türü çalışmaların özgünlükten uzak oldukları ve bu tip eserlerin eskiyi

⁴² Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 71-72.

⁴³ bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, (nşr. Reşîd A'râzî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, s. 382-391.

⁴⁴ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, s. 303.

⁴⁵ a.g.md., *DİA*, XL, s. 300.

⁴⁶ Sadreddin Gümüş, "Cürçânî" *DİA*, VIII, 135. Teftâzânî ile Cürçânî arasındaki görüş ayrılıklarında taraflardan birini savunmak için Şevkânî, *et-Tavdül-münif fi'l-intişâr li's-Sa'd 'ale's-Şerîf* adlı eserini, Taşköprüzâde Ahmed Efendi ise *Mesâlikü'l-halâs fi tehlûkî'l-havâs'*ı kaleme almıştır. Mestçizâde Abdullâh Efendi, *İhtilâfî's-Seyyid ve Sa'diddîn* adlı eserinde Teftâzânî ve Cürçânî arasındaki yirmi dört ihtilâfı zikrederek bunların bir kısmında kendi tercihlerini belirtmiştir. Sadreddin Gümüş, "a.g.md." *DİA*, VIII, 135.

⁴⁷ Şerh ve hâşiye konusunda önemli bir araştırma için bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul, 2011.

tekrarlamaktan öteye gidemedikleri noktasında yoğunlaşmaktadır. Fakat belâgat ilmi açısından bakıldığında bu tür kitapların, örneğin *Telhîs* ve *Mutavvel*'in, ilim çevrelerinde benimsenmesinin ancak derin bir sorgulama sınavından başarıyla geçtikten sonra gerçekleştiğini görmekteyiz. Teftâzânî, şerhinde *Telhîs*'i ciddi bir sorgulamaya tâbi tutmuş ve onun kelime tercihleri ve sözdizimi gibi hususiyetlerini dikkatle tahlil etmiştir. Somut bir örnek vermek gerekirse, müsnedün ileyin hallerinden bahsederken, söze, *Telhîs*'in hazif, zikir, ta'rif, tenkîr şeklindeki bu halleri sıralarken neden hazif olgusunu diğerlerinden önce zikrettiğini açıklayarak başlayacak kadar⁴⁸ titizlik göstermiştir.

Teftâzânî'nin *Telhîs* konusunda gösterdiği bu hassas okuma yöntemi, sonraki ler tarafından hem *Telhîs* hem de *Mutavvel* üzerinde aynen devam ettirilmiştir. Örneğin risâlede her iki eserin ibâresi ciddiyetle sorgulanmaktadır. Mesela *وإن بني* و إن بني *على المنكر* ifadesi kurulurken, daha hafif olan *على المنكر* ifadesinin seçilmeme nedeni üzerinde durulmakta ve soruya getirilen ince açıklama, *Telhîs*'in ibâresinin sağlamlığı konusunda saygı uyandırmaktadır. Aynı şekilde *Mutavvel*'in *التقديم* أو البناء على المنكر kelimesini neden *على المنكر* kelimesinden önce zikrettiği hususu ince bir îzâhla açıklanmaktadır. Bu sorgulama yönteminin *Telhîs* ve *Mutavvel*'e has olmadığını ve benzer okuma tarzının bu tür eserlerin büyük çoğunluğu için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, yüzlerce yıl farklı nesiller tarafından sürdürülen böylesine ince bir tenkit süzgecinden başarıyla geçmiş bu tür çalışmaları basite indirgeme ve değersiz göstermeye çalışmanın, ilmî açıdan söz konusu eserlere büyük bir haksızlık olacağını belirtmek gerekir.

Mutavvel'in netice itibarıyla bir belâgat kitabı olduğu göz önüne alındığında, nahiv, mantık, kelâm ve felsefe gibi ilimleri de bünyesinde barındıran medrese belâgat anlayışının, belâgatın esas amacı olan edebî zevk olgusunu gölgede bıraktığı ve bu yönün derslerde oldukça sönük kaldığı gerçeği, mevcut okuma biçiminin en büyük handikapı olarak dikkat çekmektedir. Şöyle ki, risâlede ele alınan ibâre Meânî kısmında geçmesine rağmen soruların yalnızca birkaç tanesi doğrudan Meânîyle ilgilidir. İstiâre ve teşbih gibi bazı Beyân ilmi konularına da yer verilmekle birlikte, buralarda da edebî zevke hitap edilmeyip daha çok ince tartışmalara girildiği görülmektedir. Bu belâgat anlayışı, özellikle çağdaş belâgatçıların sert tenkitlerine maruz kalmış, pek çok belâgat târihçisi, *Mutavvel*'i de kapsayan bu süreci belâgat ilminin donuklaştığı dönemler olarak nitelemişlerdir.⁴⁹ Netice itibarıyla, ister dönemin şartları ister ilmin gelişim aşamalarıyla îzâh edilmeye çalışılsın, medrese belâgat öğretiminin en büyük açmazının, girdiği bu mantıkî-felsefî kanal sebebiyle asıl fonksiyonunu icra etmede yetersiz kalmak

⁴⁸ Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel* (thk. Ahmed İnâye), Beyrut 2004, s. 185.

⁴⁹ Örnek olarak bk. Şevkî Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târih*, Kahire tsz., s. 271-367; Mâzin Mübârek, *el-Mücezz fi târihi'l-belâga*, yy., tsz.

olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Telhîs şerhlerinin en önemlilerinden biri olarak Teftâzânî'nin *Mutavvel*'i, asırlar boyunca Osmanlı medreselerinin en temel belâgat referanslarından biri olarak okunmuş ve okutulmuştur. İlmî olarak hâşiye, ta'likât vb. türde pek çok çalışmaya konu edilen ve geniş kitleler tarafından benimsenmiş olan kitabın ruûs imtihanlarında soru ve seviye tespit kaynağı olarak da kullanılmış olması, önemini bir hayli artırmıştır. İmtihanlarda tartışma konusu edilen *Mutavvel* bahislerinden bazıları risâleler hâlinde yazıya dökülmüştür. Bu risâleler bize eserin medreselerde hangi bakış açısıyla okunduğu konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Akşehirli Ömer Efendi'nin konuyla ilgili olarak neşrettiğimiz risâlesinden edindiğimiz intiba, kitabın medreselerde ibâre merkezli üst düzey ve derinlikli bir okumaya tâbi tutulduğu şeklindedir. Bu derinlemesine okumalarda gerek *Telhîs* ve gerekse *Mutavvel*'in ibâre açısından ciddi bir sorgulamaya tâbi tutulmuş olması ve buna rağmen yüzyıllar boyunca medreselerin temel belâgat referanslarından olma özelliklerini muhafaza etmeleri, adı geçen eserlerin ilmî sağlamlıkları ve üstünlükleri konusunda saygı uyandırmakta, şerh-hâşiye türü çalışmaları itibarsızlaştırmaya çalışan anlayışı âdetâ yalanlamaktadır. Diğer taraftan, medreselerde metinlerin ibâre merkezli okunması ve bu anlayışın doğal bir sonucu olarak cümle tahlillerine ağırlık verilmesi, nahiv ilmi verilerinin bu okumalarda yoğun bir şekilde kendini göstermesi sonucunu doğurmuştur. Bir belâgat kitabı olmasına rağmen gerek şerh ettiği eserin tabiatı ve gerekse Teftâzânî'nin ilmî arka planı sebebiyle eserin mantikî, kelâmî ve felsefî bahislere konu edilmeye yatkın olması, bu ilim dallarının da *Mutavvel* okumalarında güçlü bir şekilde yer almasına vesile olmuştur. Nitekim bu yönüyle eser, belâgatın iki temel ekolünden biri olan kelâm-felsefe ekolünün en bâriz eserlerinden biri olarak tanınmıştır. Belâgatın asıl maksadı olan edebî zevk olgusunu ikinci planda bırakacak şekilde ihmal etmesi, diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra belâgat araştırmalarına da önemli ölçüde yön veren Teftâzânî-Cürcânî kutuplaşmasının kendini hissettirdiği bu okumaların en zayıf noktası olarak dikkat çekmektedir. Nitekim edebiyat ekolüne mensup belâgatçıların *Mutavvel* ve benzeri kitapları tenkit ettikleri en mühim nokta da bu olmuştur.