

Abdullah İrfânî Lârendevî'nin Besmele'yi Konu Edinen el-Fevâidü'l-Latîfe Adlı Eserinin Muhteva Analizi*

Content Analysis of Abdullah Irfani Larandavi's Work Fevaid al-Latifa, Which is About the Basmala

Muhammed Selim Çalışkan^{1*} - Mehmet Zeki Süslü²

¹ Doktorant, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.
Ph.D. Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Isparta, Türkiye.
<https://ror.org/04fjte888>, <https://orcid.org/0000-0001-6399-2316>, caliskanselim95@gmail.com

² Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye.
Ph.D. Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Isparta, Türkiye.
<https://ror.org/04fjte888>, <https://orcid.org/0000-0001-7703-1321>, zekisuslu@sdu.edu.tr

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 29.09.2025

Kabul Tarihi: 13.11.2025

Yayın Tarihi: 30.12.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Muhammed Selim Çalışkan-Mehmet Zeki Süslü

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Muhammed Selim Çalışkan-Mehmet Zeki Süslü

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu çalışmaya desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayın

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atıf

Çalışkan, M. S.-Süslü, M. Z. (2025). Abdullah İrfânî Lârendevî'nin besmele'yi konu edinen el-fevâidü'l-latife adlı eserinin muhteva analizi. *Turkish Academic Research Review*, 10/4, 1015-1036, <https://doi.org/10.30622/tarr.1793203>

* Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Muhammed Selim Çalışkan tarafından Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki Süslü danışmanlığında hazırlanmakta olan "Evliyâzâde İsmâil Hakkı ve Miftâhu't-Tefsîr Adlı Tefsirindeki Metod" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Abdullah İrfânî Lârendevî Hanefî mezhebine mensup olup sûfî kimliğiyle tanınmış, kaynaklarda genellikle "İrfânî" mahlasıyla anılmıştır. Osmanlı ilim ve irfan geleneği içinde yer alan Lârendevî'nin hayatına dair bilgiler sınırlı olmakla birlikte, hicrî 1184 (1770) yılı civarında hayatta olduğu ve Lârende vilayetinde yaşadığı kaydedilmektedir. Müellifin el-Fevâidü'l-Latife adlı risâlesi, Besmele'yi konu edinerek onu lügavî, kelâmî ve tasavvufî yönleriyle inceleyen özgün bir metindir. Bu yönüyle eser, dönemin ilmî birikimini ve tasavvufî anlayışını yansıtan dikkate değer örneklerden biri olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Osmanlı tefsir geleneğinde Besmele'nin lafzî ve mânevî boyutlarını konu alan müstakil risâlelerin özellikle XVIII. yüzyılda belirgin bir yoğunluk kazandığı görülür. Bu yüzyıl, bir yandan klasik medrese ilimlerinin güçlendiği, diğer yandan da tasavvufî yorum biçimlerinin etkili bir şekilde öne çıktığı bir dönemi temsil etmektedir. Bu bağlamda, Besmele'ye dair kaleme alınan risâlelerde dilsel ve gramatik çözümlemelerin yanı sıra işârî ve kelâmî yorumlara geniş yer verilmiştir. Harflerin sembolik anlamları, Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki ilişkiler, fiillerin yaratılışı ile kulun sorumluluğu gibi meseleler bu metinlerin ortak konuları arasında yer almıştır. el-Fevâidü'l-Latife de bu genel çerçeve içinde değerlendirilmekle birlikte, içerdiği özgün yaklaşımlar sayesinde müstakil bir değer taşımaktadır. Bu çalışmada, akademik literatürde henüz incelenmemiş olan el-Fevâidü'l-Latife risâlesi merkeze alınmaktadır. Araştırmanın amacı, söz konusu eseri içerik bakımından tahlil etmek, yapısal, ilmî ve tasavvufî yönlerini ortaya koymak ve onu Osmanlı'nın müstakil Besmele şerhleri geleneği içerisinde konumlandırmaktır. Metin analizi ve analitik değerlendirme yöntemleriyle yürütülen inceleme sonucunda, eserin XVIII. yüzyılda taşra merkezli ilmî faaliyetlerin canlılığını yansıttığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin en önemli eserlerinden biri olan bu risâle, konu zenginliği bakımından da dikkate değer bir içeriğe sahiptir. Risâlede "Bâ harfinin tahlili", "er-Rahmân ve er-Rahîm isimlerinin anlamı", "zâtî ve fiilî sıfatların farkı", "irade ve kesb meselesi" ve "Besmele'nin Kur'an'a dâhil olup olmadığı" gibi başlıkların ele alınması, Lârendevî'nin derin ilmî birikimini ve çok yönlü düşünce tarzını ortaya koymaktadır. Müellifin risâlede dil ve tefsir geleneğine bağlı yönleriyle birlikte tasavvufî bakış açısını da özgün biçimde harmanlaması, eserin hem dönemi hem de müellifi açısından önemini pekiştirmektedir. el-Fevâidü'l-Latife yalnızca Besmele üzerine yazılmış bir şerh değil, aynı zamanda XVIII. yüzyıl Osmanlı taşrasında yürütülen ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin niteliğini gözler önüne seren değerli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Besmele, el-Fevâidü'l-Latife, Lârendevî, Osmanlı.

Research Article**History**

Recieved: 29.09.2025

Accepted: 13.11.2025

Date Published: 30.12.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Muhammed Selim Çalışkan-Mehmet Zeki Süslü

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Muhammed Selim Çalışkan-Mehmet Zeki Süslü

Complaints

turkisharr@gmail.com

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite as

Çalışkan, M. S.-Süslü, M. Z. (2025). Content analysis of Abdullah İrfani Larandavi's work fevaid al-latifa, which is about the basmala. *Turkish Academic Research Review*, 10/4, 1015-1036, <https://doi.org/10.30622/tarr.1793203>

* This study is derived from the doctoral thesis entitled "Evliyâzâde İsmâil Hakkı and the Method in His Commentary Titled Miftâhu't-Tefâsir", which is being prepared by Muhammed Selim Çalışkan under the supervision of Dr. Mehmet Zeki Süslü, within the Institute of Social Sciences at Süleyman Demirel University.

Abstract

Abdullah İrfani Larandavi, a member of the Hanafi school of thought, was known for his Sufi identity and is generally referred to by the pen name "İrfani" in sources. While information on Larandavi's life, a member of the Ottoman tradition of scholarship and wisdom, is limited, it is recorded that he was alive around 1184 AH (1770) and lived in the province of Laranda. The author's treatise, al-Fawā'id al-Lātīfa, is an original text that examines the Basmala from its literal, theological, and mystical perspectives. In this respect, the work stands out as a notable example reflecting the scholarly knowledge and mystical understanding of the period. Indeed, within the Ottoman exegetical tradition, independent treatises addressing the literal and spiritual dimensions of the Basmala gained significant prominence, particularly in the 18th century. This century represents a period in which, on the one hand, classical madrasa sciences gained strength, while, on the other, Sufi interpretations gained significant prominence. In this context, treatises on the Basmala devoted extensive space to linguistic and grammatical analyses, as well as isharic and theological interpretations. Common themes in these texts include the symbolic meanings of letters, the relationships between God's names and attributes, the creation of actions, and the responsibility of servants. While al-Fawā'id al-Lātīfa is also evaluated within this general framework, it possesses a distinct value thanks to its unique approaches. This study focuses on the treatise al-Fawā'id al-Lātīfa, which has not yet been studied in academic literature. The aim of the research is to analyze this work in terms of its content, to reveal its structural, scientific, and Sufi aspects, and to position it within the Ottoman tradition of independent Basmala commentaries. As a result of the analysis conducted using textual analysis and analytical evaluation methods, it is understood that the work reflects the vitality of provincial-based scholarly activities in the 18th century. Furthermore, this treatise, one of the author's most important works, possesses a remarkable richness of subject matter. The treatise addresses topics such as "The Analysis of the Letter Bā," "The Meaning of the Names al-Raḥmān and al-Raḥīm," "The Difference Between Personal and Physical Attributes," "The Issue of Will and Profession," and "Whether the Basmala is Included in the Quran," revealing Larandavi's profound scholarly knowledge and multifaceted thought. The author's unique blend of a Sufi perspective with aspects related to linguistic and exegetical traditions in the treatise reinforces the work's significance both in terms of its time and its author. Al-Fawā'id al-Lātīfa is not only a commentary on the Basmala, but also a valuable example of the quality of scientific and mystical activities carried out in the Ottoman provinces in the eighteenth century.

Keywords: Tafsir, Basmala, al-Fawā'id al-Lātīfa, Larandavī, Ottoman.

Giriş

Osmanlı ilim ve irfan geleneğinde tefsir faaliyetleri, yalnızca Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin genel yorumuyla sınırlı kalmamış; âyetlerin lafızlarının lafzî, lugavî ve işârî boyutlarını ele alan müstakil risâlelerle de zenginleşmiştir. Bu çerçevede, Kur'ân-ı Kerîm'in en temel cümlesi olan ve hem sûrelerin başında hem de günlük hayatta Müslümanların dilinden düşmeyen Besmele, Osmanlı ulemâsının özel ilgi alanlarından birini teşkil etmiştir. Nitekim Besmele'nin lafzî yapısı, kelimeler arasındaki i'rab ilişkisi, lugavî çağrışımları, Allah'ın iki sıfatı olan “er-Rahmân” ve “er-Rahîm”in anlam derinliği, bu ifadenin her bir harfinin ve hatta “bâ”sının altındaki noktanın sırlarını bütün bu konuları ele alan ve çözümlemeye yönelik bir gelenek doğurmuştur.

Bu gelenek içerisinde, özellikle XVIII. yüzyıl, Besmele'nin müstakil olarak ele alındığı eserlerin yoğun biçimde telif edildiği bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı'nın ilmi birikiminin zirveye ulaştığı bu yüzyılda, medreselerdeki dil, mantık ve tefsir eğitiminin yanında, tarikat çevrelerinde oluşan tasavvufi derinlik de metin yorumlarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu dönemde kaleme alınan besmele şerhleri, sadece dilsel veya zahiri açıklamaların yanı sıra tasavvufi kavrayışın ışığında sembolik ve remiz eksenli yorumlara da geniş yer vermiştir.

Bu dönemde telif edilen belli başlı müstakil besmele şerhleri arasında İsmail Hakkı b. Mustafa el-Celvetî el-Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Şerh-i Besmele-i Şerîf*¹ adlı eseri, özellikle Celvetî meşrebinin tasavvufi yorumlarını yansıtan örneklerden biridir. Yine Ebû Naîm Ahmed el-Hâdimî'nin (ö. 1160/1747) *Tefsîrû'l-Besmele'si*², Besmele'nin lafzî yapısı ve tertibini ele alan bir çizgiye sahiptir. Dâvûd el-Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Şerhu'l-Besmele'si*³ gramatik çözümlemelerle dikkat çekerken belagat ve kelam içerikli konulara detaylıca yer vermektedir. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Risâletü'l-Besmele'si*⁴ ise, muhtelif ilim dallarıyla Besmele şerhi olarak ön plana çıkar. Ahmed el-Karamânî'nin (ö. 1190/1776) *Tuhfetu'l-Besmele'si*⁵ ve Abdullah el-Hâdimî'nin (ö. 1192/1778) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Besmele'si*⁶ gibi eserler de dönemin Besmele literatürünü

¹ Söz konusu risâle, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları koleksiyonunda yer almakta olup, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osman Ergin-Yazmalar, nr. 0574_01 numarasıyla kayıtlıdır. Eserin mevcut nüshası, yazma mecmuanın başında yer almakta ve 1b -13a varakları arasında bulunmaktadır.

² İlgili yazma eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu, nr. 808'de kayıtlı bir mecmuanın 104b-106b varakları arasında yer almaktadır. Eserin müstakil bir serlevhası ya da mukaddimesi bulunmamaktadır. Risâlenin adı, Konya Ansiklopedisi'nde belirtilen isim doğrultusunda tespit edilmiştir. Telif tarihi açıkça belirtilmemekle birlikte, mevcut nüsha 1214/1800 yılında istinsah edilmiştir.

³ Dâvûd Karsî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Besmele* adlı risâlenin bilinen nüshalarından biri, Manisa İl Halk Kütüphanesi Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu'nda, 5937/1 numara altında kayıtlıdır. Eser, bu nüshada 1b-8a varakları arasında yer almaktadır.

⁴ Ali Can, *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu* başlıklı çalışmasıyla, Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* adlı risâlesini literatüre kazandırmıştır.

⁵ Ahmed b. Hasan el-Karamânî'nin kaleme aldığı bu risâlenin istinsah nüshasının son sayfasında yer alan kayıttan anlaşıldığına göre, müellif eserini Hicrî 1181 yılı Zilhicce ayının son on gününde tamamlamıştır. Eser klasik İslâmî telif geleneğine uygun olarak bir mukaddime, üç bâb ve bir hâtmeden oluşacak şekilde tertip edilmiştir. Risâlenin birinci bâbında besmele, ikinci bâbında hamdele, üçüncü bâbında ise salvele konuları işlenmektedir. Metnin sonunda bu üç ana bölümün ardından bir hâtime yer almaktadır. Toplam 39 varaktan oluşan bu risale, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, nr. 224'te kayıtlıdır.

⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nr. 5311/4 numarada kayıtlı mecmuanın 108b-110b varakları arasında yer alan risâle, Abdullah el-Hâdimî'ye ait olup, metin içerisinde “Abdullah b. Ebî Saîd el-Hâdimî der ki” ifadesiyle başlaması, müellifin kimliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bahsi geçen risâle, söz konusu mecmuanın sonlarına doğru konumlanmış olup, öncesinde müellifin babası olan Ebû Saîd el-Hâdimî'ye ait *Şerhu'l-Besmele* adlı çalışmaya yer verilmiştir. Abdullah el-Hâdimî'nin bu risâlesi Hicrî 1182 yılında istinsah edilmiştir. Ancak istinsah nüshasında müstensihin adına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

zenginleştiren önemli örnekler arasında yer alır. Ayrıca Üsküdarlı Haşim Baba'nın kaleme aldığı *Makâle fi Besmele-i Şerîfe*⁷ adlı metin, tasavvufî yönü ağır basan bir başka örnek olarak zikredilmelidir.

Bu zengin gelenek içerisinde, henüz modern araştırmalarda yeterince işlenmemiş; fakat dönemin ilmî ve tasavvufî birikimini güçlü biçimde yansıtan bir eser de Abdullah İrfânî Lârendevî'ye ait *el-Fevaidü'l-Latîfe* adlı risâledir. Bu risâle, Besmele'yi lafzî, kelâmî, işârî ve tasavvufî açıdan çok yönlü bir şekilde ele almakta; müellifin geniş ilmî donanımı ve tasavvufî sezgisi, eserin her satırına sirayet etmektedir. Lârendevî'nin eseri hem medrese kökenli geleneksel ilimlerin hem de tasavvufî derinliklerin bir arada görülebildiği nadide metinlerden biridir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı, Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinde kaleme alınan ancak günümüzde henüz incelenmemiş eserlerden biri olan Abdullah İrfânî Lârendevî'nin detaylı biçimde *el-Fevaidü'l-Latîfe* adlı risâlesini içerik merkezli bir yaklaşımla ele alarak literatüre kazandırmaktır. Besmele'yi lafzî, kelâmî ve işârî yönleriyle açıklayan bu risâle, hem klasik besmele şerhleri arasında özgün bir konuma sahiptir hem de dönemin ilmî birikimini yansıtan önemli veriler sunmaktadır.

Bu çalışma, *el-Fevâidü'l-Latîfe* adlı risâledeki iç yapıyı ve tematik örgüyü takip ederek Lârendevî'nin Besmele merkezli düşünce sistemini bütüncül biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Müellifin ilmî arka planı ve tasavvufî yönü dikkate alınarak eserin bölümleri hem klasik tefsir geleneğinin hem de dönemin dilbilimsel ve kelâmî tartışmalarının izlerini taşımaktadır. Bu doğrultuda önce Lârendevî'nin hayatı, ilmî çevresi ve eserleri ele alınacak; ardından *el-Fevâidü'l-Latîfe*'deki Besmele yorumu ve bu yorumun beslendiği kaynaklar incelenecektir. Eserin mukaddimesi üzerinden müellifin maksat ve yöntemi tespit edildikten sonra, Besmele'de yer alan “bâ” harfinin farklı anlam boyutları, bu harf üzerinden kurulan hasr ve kasr ilişkileriyle birlikte ele alınacaktır. Ayrıca, ilmü'l-vaz' açısından Besmele'nin genel yapısı incelenecek; bu çerçevede “isim” kavramı ile “Allah” lafzının kökeni ve iştikakı üzerinde durulacaktır. Ardından *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* sıfatlarının dilsel ve kelâmî tahlilleri, cüz'î irade, kesb ve ilahî isimlerin tevkîflîği meseleleriyle birlikte ele alınacaktır. Çalışmanın ilerleyen kısmında, sûre başlarındaki Besmele'nin Kur'an'a dâhil olup olmadığı tartışması, istiâze meselesi, Tevbe sûresinin başında Besmele'nin yazılmama gerekçesi ve Hz. Süleyman'ın mektubunda kendi ismini Allah'ın ismi önünde zikretmesinin muhtemel hikmetleri üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise Besmele'nin faziletlerine dair rivayet ve değerlendirmeler tahlil edilerek Lârendevî'nin bu konuya yaklaşımı ortaya konulacaktır. Böylece müellifin metodu, dil anlayışı ve tasavvufî yönelimi bir bütün olarak görünür hâle gelecektir.

1. Abdullah İrfânî Lârendevî'nin Hayatı ve Eserleri

Şeyh Abdullah b. Muhammed Lârendevî⁸, Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinin seçkin simalarından biri olarak tanınmaktadır. Hanefî mezhebine mensup olup, sûfî kimliğiyle ön plana çıkmış, “İrfânî” mahlasıyla

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, nr. 784-14'te kayıtlı olan risâle, varak 121b-123a arasında yer almakta olup, tasavvuf konulu bazı risâlelerin bir araya getirildiği bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Eserin telif ve istinsahına dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.

⁸ Bugünkü Karaman şehri, tarihî kaynaklarda asıl adıyla Lârende olarak geçmektedir. Konya havzasının güneydoğusunda, deniz seviyesinden yaklaşık 1038 metre yükseklikte yer alan Lârende, Anadolu'nun iç kesimlerini Akdeniz kıyılarına bağlayan kadim ticaret yolları üzerinde stratejik bir konuma sahiptir. Şehir, Toros Dağları'nı Sertavul Geçidi (1610 m.) üzerinden aşan ve Silifke–Mut–Karaman–Konya güzergâhını takip eden tarihî ticaret yolu üzerinde bulunması sebebiyle bölgesel ticaret ve kültürel etkileşim açısından önemli bir merkez olmuştur. Antik dönemlerde Laranda adıyla bilinen yerleşim, önce Hititler'in hâkimiyetine girmiş; ardından Frigyalılar (m.ö. VII. yüzyıl), Lidyalılar (m.ö. VI. yüzyıl) ve Persler'in (m.ö. V. yüzyıl sonları) idaresi altında kalmıştır. Pers hâkimiyetinin sona ermesiyle Büyük İskender ve halefleri tarafından yönetilen şehir, daha sonra Roma ve 395 yılından itibaren Bizans İmparatorluğu topraklarına katılmıştır. Bizans döneminde önemli bir Hristiyanlık merkezi hâline gelen Lârende, VII. ve IX. yüzyıllarda Arap ordularının iki büyük saldırısına maruz kalmıştır. Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinin ardından şehir, Selçuklular ve Dânişmendîler tarafından fethedilmiş; II. Kılıçarslan döneminde (yaklaşık 1165) Anadolu Selçuklu Devleti'nin sınırları içine alınmıştır. III. Haçlı Seferi sırasında Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa 30 Mayıs 1190'da buradan geçmiş ve kısa süreli bir işgal gerçekleştirmiştir. 1210'larda önce Hospitalier şövalyeleri, ardından Kilikya Ermeni Kralı II. Levon tarafından ele geçirilen Lârende, 1216'da Selçuklu Sultanı I. İzzeddin

anılmıştır. (el-Bağdâdî, 1997, Cilt 1, s.484.) Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte, H.1184/M.1770 yılında hayatta olduğu da kaydedilmektedir. (el-Bağdâdî, 1997, Cilt 1, s.484.; el-Kümillâî, 2018, Cilt 9, s.419.; Kehhâle, t.y., Cilt 6, s.118.)

Abdullah İrfânî Lârendevî, şeyhler arasında ilmiyle temayüz etmiş, tasavvufî şiirler kaleme almış bir şahsiyettir. Onun Lârende vilayetine mensup olduğu ve hayatını burada sürdürdüğü belirtilmektedir. (Bursalı, 1972, Cilt 1, s.132.) Tasavvufî meşrepte yazdığı şiirlerinin yanı sıra, ilmî sahada da dikkate değer eserler vermiştir. Başlıca eserleri arasında *el-Fevâidü'l-Latîfe fî Şerhi'l-Besmele-i'ş-Şerîfe*⁹, *Mesâlikü's-Sâlikîn*, (el-Bağdâdî, 1997, Cilt 1, s.484.; el-Kümillâî, 2018, Cilt 9, s.419.; Kehhâle, t.y., Cilt 6, s.118.) ve *Risâletü'l-İmtihân*¹⁰ (Lârendevî, 1183, s. 6^a.) adlı çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca Yaptığımız araştırmalar neticesinde, Lârendevî'ye ait Ravzatü'l-Ârifin adlı bir eserin daha bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 4140/1'de kayıtlıdır. Bu eserlerde hem tasavvufî hem de şer'î ilimlerin derin izleri görülmektedir.

Özellikle *el-Fevâidü'l-Latîfe*¹¹, Besmele-i Şerîf üzerine kaleme alınmış önemli şerhlerden biri olup, muhtelif ilmî ve tasavvufî boyutları dikkate alarak incelikli yorumlar sunmaktadır. *Mesâlekü's-Sâlikîn* ise seyr-i sülûk yoluna dair esasları ele alan bir eserdir. Her iki eserin de Bursa'da Ulu Cami Kütüphanesi'nde muhafaza edildiği belirtilmiştir¹². Abdullah İrfânî'nin, hicrî 1184 yılında son eserini telif ettiği ve akabinde Lârende'de vefat ederek buraya defnedildiği rivayet olunmaktadır. (Bursalı, 1972, Cilt 1, s.132.) Ancak vefat tarihi kesin olarak kaydedilmemiş, söz konusu tarihte hayatta olduğu bilgisi de nakledilmiştir. (Bursalı, 1972, Cilt 1, s.132., 1972; el-Bağdâdî, 1997, Cilt 1, s.484.; el-Kümillâî, 2018, Cilt 9, s.419.; Kehhâle, t.y., Cilt 6, s.118.) Bu yönleriyle Lârendevî, XVIII. yüzyıl Osmanlı tasavvuf ve ilim dünyasında önemli bir yere sahip hem ulema hem de meşihat sınıfına dahil sûfî bir müellif olarak kayda geçmiştir.

Keykâvus'a teslim edilmiştir. XIII. yüzyılda Moğol istilâsından etkilenen şehir, Selçuklu otoritesinin zayıflaması üzerine 654/1256 yılında kurulan Karamanoğulları Beyliği'nin hâkimiyetine geçerek beyliğin merkezi hâline gelmiştir (Tuncel, 2001). Yazma nüshalarda müellifin kendisini "es-Seyyid Abdullah el-Lârendevî el-Ârif bi-İrfânî" şeklinde tanıttığı açıkça görülmektedir. Nitekim doğrudan müellif hattı olduğu anlaşılan nüshalarda da aynı nisbenin "Lârendevî" olarak kaydedilmiş olması, bu şeklin doğru olduğunu göstermektedir. Buna rağmen daha sonraki biyografik kaynaklarda müellifin "Dârendî" olarak zikredilmesi, muhtemelen İsmail Paşa el-Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-Ârifin* adlı eserinde geçen bir yanlış kayıttan kaynaklanmıştır. Bağdâdî'nin bu hatası, ondan istifade eden Kümillâî, Kehhâle ve Bursalı Mehmed Tâhir gibi müellifler tarafından da tekrarlanmış, böylece yanlış nisbe literatürde yerleşik hâle gelmiştir. Oysa mevcut veriler, müellifin aslen Karamanlı olduğunu ve nitekim risâlesinin giriş kısmının Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Şerhu'l-Besmele adlı eseriyle dikkate değer benzerlikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hem yazma şahitleri hem de iç metin delilleri dikkate alındığında, müellifin "Lârendevî" nisbesiyle anılması ilmî bakımdan daha isabetli görünmektedir.

⁹ Her ne kadar Bağdâdî, eserin adını *el-Fevâidü'l-Latîfe fî Şerhi'l-Besmele-i Şerîfe* şeklinde kaydetmiş olsa da müellifin yazma nüshada yer alan "kitabımı, *el-Fevâidü'l-Latîfe* olarak isimlendirdim" ifadesinden hareketle Bursalı Mehmed Tahir'in eser adı konusundaki kaydının daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰ Lârendevî'nin *Risâletü'l-İmtihân* isimli bir eseri katalog ve biyografik kayıtlarda yer almamaktadır. Bununla birlikte, müellif *el-Fevâidü'l-Latîfe*'de hasr ve kasr konusunu ele aldıktan sonra, konunun sonunda "Biz bu meseleyi *Risâletü'l-İmtihân* adını verdiğimiz eserimizde ayrıntılı olarak inceledik" ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserin varlığına yalnızca müellifin kendi beyanından hareketle ulaşılabilmektedir.

¹¹ Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu, nr. 483'te kayıtlı bulunan risâle, 34 varaktan oluşmakta olup müstakil bir eser niteliği taşımaktadır. Müellif ve eser ismi, risâlenin dibâçesinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Müellif kendisini "es-Seyyid Abdullah el-Lârendevî el-Ârif bi-İrfânî" olarak tanıtmaktadır. Elimizdeki mevcut nüshanın telif tarihi hicrî 1183 yılıdır.

¹² Ulu Cami Kütüphanesi'nde yapılan incelemede söz konusu eserlere rastlanmamıştır. Bununla birlikte, bu bilginin kaynağı Bursalı Mehmed Tahir Efendi'dir. Nitekim Bursalı, eserinde böyle bir kayıttan bahsetmiş olmakla birlikte, günümüz kütüphane kataloglarında bu eserlerin herhangi birine dair bir iz veya kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla, Bursalı'nın verdiği bilginin mevcut katalog verileriyle teyit edilemediğini belirtmek gerekir.

2. el-Fevâidu'l-Latîfe Adlı Eserde Besmele Yorumu

İslâmî düşünce geleneğinde Besmele, salt bir ibare olmayıp aynı zamanda tevhid inancının, Allah'a yönelişin ve kulluğun başlangıç nişânesi olarak müstesna bir yere sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm'in bir sûresi hariç bütün sûrelerinin başında yer alması ve hadislerde her hayırlı işe onunla başlanması gerektiğinin vurgulanması, bu ifadenin dinî, ahlâkî ve metafizik yönlerden ne denli kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeptendir ki klasik dönemlerden itibaren birçok âlim Besmele'yi müstakil risâlelerle şerh etmiş; onun lafzî, nahvî, kelâmî ve tasavvufî boyutlarını derinlemesine ele almıştır. 18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Abdullah İrfânî Lârendevî de bu gelenek içerisinde yer alan isimlerden biridir. Onun kaleme aldığı *el-Fevâidü'l-Latîfe* adlı risâle hem klasik kaynaklardan hem de yaşadığı dönemin önde gelen şahsiyetlerinden beslenen çok yönlü bir şerh risalesi olarak dikkat çeker. Lârendevî'nin bu eserdeki yaklaşımı, tefsirciliğinin yanı sıra kelâmî, edebî ve tasavvufî literatüre vâkıf bir âlim olarak ilmî şahsiyetini de ortaya koyar.

2.1. Eserin Kaynakları

Lârendevî'nin yararlandığı kaynaklar arasında farklı ilim dallarına mensup birçok isim bulunmaktadır. Şiir ve edebiyat alanında Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) (Lârendevî, 1183, s. 2^a) ile hekim, edip ve filozof kimliğiyle tanınan İbn Hindû'nun (ö. 423/1032) (Lârendevî, 1183, s. 3^b) beyitlerine yer vermesi, onun edebî zevkini ve şiirin hikemî gücünü yorumlarında bir araç olarak kullandığını gösterir. Tefsir sahasında ise Nâsiruddîn el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl* adlı eseri (Lârendevî, 1183, s. 4^a) ile Osmanlı âlimlerinden Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) tefsire dair görüşlerine başvurması (Lârendevî, 1183, s. 4^a) hem klasik hem de Osmanlı tefsir geleneğini benimsediğini ortaya koyar. Kelâm alanında ise Mu'tezilî görüşleriyle tanınan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) (Lârendevî, 1183, s. 8^b) Eş'arî âlimlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), (Lârendevî, 1183, s. 8^b) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) (Lârendevî, 1183, s. 5^a) ve Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) (Lârendevî, 1183, s. 5^a) gibi isimlerden nakiller yapması, Lârendevî'nin kelâmî meselelerde hem akli hem de nakli zemine dayalı bir okuma gerçekleştirdiğini gösterir. Bu yönüyle müellif, "Besmele" gibi kısa ama derin anlam yüklü bir lafzın yorumunu kelâmî tartışmalarla da zenginleştirmeyi amaçlamıştır.

Lârendevî'nin kaynakları arasında geçmişin büyük isimleriyle birlikte kendi dönemindeki âlimler de yer alır. Bunlardan biri olan Akkirmânî Mehmed b. Mustafa (ö. 1197/1783), (Lârendevî, 1183, s. 14^b) tasavvuf, kelâm ve mantık sahalarında derinliğiyle bilinen bir Osmanlı âlimidir. Bir diğeri ise Muhammed Hâdimî (ö. 1176/1762) (Lârendevî, 1183, s. 20^b) olup, özellikle tasavvufî yorumlarıyla tanınır. Lârendevî'nin bu iki isme yaptığı atıflar, onun çağdaş ilmî çevrelerle bağını ve dönem içi entelektüel etkileşimini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Tasavvufî kaynaklar bağlamında ise müellifin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) sıkça atıf yapması (Lârendevî, 1183, s. 18^a) onun sadece teorik değil, ahlâkî ve irfânî boyutları da dikkate alan bir anlayışla Besmele'yi yorumladığını ortaya koyar. Ayrıca Ebû'l-Abbâs el-Bûnî'nin (ö. 622/1225) hurûfî ve remzî yaklaşımlarını temel alan yorumları (Lârendevî, 1183, s. 27^b) Lârendevî'nin ilmine de temas eden bir şerh anlayışını benimsediğini gösterir. Müellifin eserindeki metodunu ve kaynaklarını belirttikten sonra buradan itibaren çalışmamızın yöntemiyle uyumlu olarak eserin muhtevası hakkında bilgi vermeye gayret edeceğiz.

2.1. Eserin Mukaddimesi

Lârendevî, *el-Fevâidü'l-Latîfe* adlı risâlesinin mukaddimesinde, eserini kaleme alma gerekçesini, içeriğini ve ithaf ettiği şahsiyeti edebî bir üslupla açıklamaktadır. Müellif, besmeleyle başladığı eserde Allah Teâlâ'yı, "besmeleyi şer'i başlangıç ve hayra ulaşma vesilesi kılan" bir Rabb olarak tavsif eder ve Kur'ân-ı Kerîm'in

anahtarı olan Besmele ile Allah'a hamd ederek Hz. Peygamber ve ailesine salât ile mukaddimesini sürdürür (Lârendevî, 1183, s. 1^b).

Kendisini Allah'ın lûtfuna muhtaç bir Nakşibendî olarak tanıtan müellif, yaşadığı dönemi sıkıntı ve kederin hâkim olduğu bir zaman olarak tasvir eder. Bu durumu, “*Rüzgârlar her zaman gemilerin istediği yönden esmez*” beytiyle özetler (Lârendevî, 1183, s. 2^a). Zamanın tabiatı gereği fazilet sahiplerinin destek bulmakta zorlandığını vurgulayan Lârendevî, nihayet dualarının kabul edildiğini ve hocası Muhammed Mirzazâde'nin (ö. 1147/1735) himmetiyle şereflendiğini belirtir. Eserinin adını *el-Fevâidü'l-Latîfe* olarak belirlediğini bununla birlikte içinde zarif ilmî inceliklerin yer aldığını belirtmiştir (Lârendevî, 1183, s. 2^b). Müellif, hocası Muhammed Mirzazâde'ye karşı minnet ve şükran duygusuyla kaleme aldığı risâleyi ona ithaf ettiğini de belirtmektedir (Lârendevî, 1183, s. 3^a).

2.2. Besmele'de Yer Alan “Bâ” Harfi Üzerine Bir İnceleme

Lârendevî, besmelenin ilk harfi olan “bâ” üzerine dikkat çekici dilsel ve kelâmî tahlillerde bulunmaktadır. Müellife göre “bâ” harfi, Arapçada yerleşik üç temel anlamı ihtiva eder: Mülâbese/beraberlik veya ilişkililik, ilsâk/bağ kurma, yapıştırma ve istiâne/yardım dileme (Lârendevî, 1183, s. 4^a). Lârendevî, Molla Hüsrev'in, besmeledeki “bâ” harfinin istiâne anlamında kullanılmasının uygun olmadığı yönündeki görüşüne yer verir. Molla Hüsrev'e göre bu durumda Allah lafzı âlet konumuna düşer ki bu, Allah'ın azametini aykırıdır. Lârendevî ise buna katılmaz ve besmeleyi söyleyen kişinin fiilinde Allah'tan yardım istemesinde bir sakınca bulunmadığını, burada Allah'ın zatının araçsallaştırılmadığını belirtir (Lârendevî, 1183, s. 4^a).

Lârendevî'nin Molla Hüsrev'e yönelttiği itiraz, ilk bakışta haklı görünmektedir. Bununla birlikte, Molla Hüsrev gibi güçlü bir ilmî birikime sahip bir âlimin, özellikle Beyzâvî şerhlerinde (el-Hafâcî, t.y., Cilt 1, s. 38; Konevî, 2001, Cilt 1, s. 92; Şeyhzâde, 1999, Cilt 1, s.34,35) ittifak derecesinde tekrar edilen bir hususta cem'i gâfirden ayrılması ve dahası, oldukça basit görülen bir nükteyi gözden kaçırmaması ilmî kişiliğiyle bağdaşmayacaktır. Bu sebeple meselenin aslını kavramak üzere doğrudan Molla Hüsrev'in ifadelerine müracaat ettik. Burada, Lârendevî'nin aktardığı şekliyle bir durumun söz konusu olmadığını, bilakis Molla Hüsrev'in meselenin mahiyetini farklı bir düzlemde ele aldığını gördük. Kanaatimizce Molla Hüsrev'in kastını daha belirgin vurgulamak gerekir. Onun beyanlarına dikkatle bakıldığında, “âlet” olma vasfını iki farklı açıdan ele aldığı anlaşılmaktadır:

1. **Tabiiyet yönü:** Âlet, mahiyet itibarıyla asıl olana tâbidir. Bu açıdan bir derece “ibtizâl” (değer kaybı) anlamı taşır. Buradan hareketle, Allah'ın isminin bir fiilde âlet kılınması, ta'zîm ve iclâl ilkeleriyle bağdaşmaz görünmektedir. Molla Hüsrev öncelikle bu noktaya işaret ederek, söz konusu anlamın problem teşkil edebileceğini belirtir.

2. **Tevakkuf (bağımlılık) yönü:** Âlet, aynı zamanda bir fiilin meydana gelmesinin veya kemale ermesinin vazgeçilmez unsurudur. Mesela yazı kaleme bağlıdır; kalemsiz yazı düşünülemez. Benzer şekilde, bir fiil Allah'ın adıyla başlamadıkça şer'an muteber değildir. Dolayısıyla Allah'ın isminin “âlet” olarak nitelendirilmesi, O'nun yüceliğine aykırı değil; bilakis fiilin sahihliğini ve meşruiyetini sağlayan temel unsur olduğuna delalet eder (Molla Hüsrev, 1088, s. 19^b).

Bu değerlendirmeler ışığında Molla Hüsrev, “âlet” kavramını tek boyutlu değil, iki boyutlu bir perspektifle ele almakta, ilk boyutun (tabiiyet) Allah'ın ismine uygun düşmediğini, ikinci boyutun (tevakkuf) ise uygun ve hatta gerekli olduğunu kabul etmektedir. Böylece hem Beyzâvî'nin ifadesini muhafaza etmiş olmakta hem de meseleyi daha anlaşılır bir çerçeveye oturtmaktadır. Ayrıca Molla Hüsrev, ilgili bahislerde “bâ” harfinin musahabe

anlamına geldiğini ileri süren görüşlere yer vermekle birlikte, asıl olarak onun istiâne manasını tercih etmektedir. Ona göre “bâ” harfinin “âlet” manası da zaten istiâne anlamından türemektedir. Çünkü yardım isteme, tabiatı gereği bir vasıta veya araçla gerçekleşir; dolayısıyla âlet kavramı istiâneye bağlı ve ondan neşet eden bir boyuttur. Bu çerçevede Molla Hüsrev, musahabe manasını öne çıkaran yorumlara tek tek cevap vermekte, bunları tenkit etmekte ve nihayetinde “bâ” harfinin özellikle istiâne anlamında anlaşılmasının daha isabetli ve tercih edilir olduğunu ortaya koymaktadır (Molla Hüsrev, 1088, s. 18^a,19^b,19^a).

Bununla beraber Lârendevî, “bâ” harfinin muteallağının mahzuf fiil olduğunu da beyan eder. Bu fiil ya “Allah’ın ismiyle başlıyorum” (أَبْتَدِئُ بِسْمِ اللَّهِ) şeklinde muzâri fiildir. Ya da muteallağın isim olduğunu belirtip “Benim başlangıcım Allah’ın ismiyledir” (إِبْتِدَائِي بِسْمِ اللَّهِ) şeklinde isim cümlesi ile tanımlar. Lârendevî, burada iki tür cümle yapısının anlam farkına dikkat çekerek fiil cümlesinin, istimrâr ve teceddüd anlamı taşıırken, isim cümlesinin ise, devamlılık (istimrâr-ı dâimi) anlamı kazandırdığını ifade eder. Ayrıca Lârendevî, bu cümlede “bâ” harfinin muteallağı olan fiil veya isim unsurunun mukaddem mi yoksa muahhar mı meselesini de tartışır. Bazı nahiv âlimlerince, “âmilin hakkı takdimdir” gerekçesiyle bu unsurun mukaddem getirilmesini savunduklarını ifade eder. Bu durumda cümle, أَبْتَدِئُ بِسْمِ اللَّهِ veya إِبْتِدَائِي بِسْمِ اللَّهِ şeklinde takdir edilmiş olur. Diğer bazı âlimlerin ise muteallağın muahhar getirilmesini tercih ettiklerini nakledip cümlelerin takdirinin بِسْمِ اللَّهِ إِبْتِدَائِي veya بِسْمِ اللَّهِ أَبْتَدِئُ şeklinde olduğunu söyler. Ona göre bu takdirlerin tercih edilme sebepleri arasında iki temel maksat gözetilir. Bunlardan biri ihtimâm, diğeri ise kasırdır. Lârendevî burada özellikle “bâ” harfinin muahhar amile muteallak olmasıyla elde edilen kasr anlamına dikkat çeker. Zira bu kullanım biçimi, müşriklerin uygulamalarına karşı açık bir reddiyedir. Müşrikler, işe başlarken بِسْمِ اللّٰهِ وَ الْعَزْزِ وَ الْجَلَالِ gibi ifadeler kullanırlardı. Dolayısıyla بِسْمِ اللَّهِ ifadesiyle yapılan bu başlangıç, onların bâtil inançlarına karşı açık bir duruştur. Müellife göre burada kastedilen kasr, ya kasr-ı kalb ya da kasr-ı ifrâd şeklinde anlaşılmalıdır (Lârendevî, 1183, s. 4^b).

2.2.1. “Bâ” Harfi Bağlamında Hasr-Kasr

Lârendevî eserinde, belâgat ilminin önemli meselelerinden biri olan “hasr ve kasr” konusuna özel bir bölüm tahsis ederek bu kavramların hem lügat hem de istilâh anlamlarını, ardından türlerini ve uygulanma yollarını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Müellif, önce hasr kelimesinin lügatte “hapsetme” ve “men etme” anlamına geldiğini belirtir. İstilahta ise hasr, “bir hükmün yalnızca bir unsura nispet edilmesi veya diğer bütün unsurlardan nefyedilmesi” şeklinde tanımlanır. Lârendevî, hasrın gerçekleştiği dilsel yolları da şu şekilde sıralar: *lâ* (لا) ve *mâ* (ما) gibi nefiy edatları, *illâ* (إلا) gibi istisna edatları, *lâ* (لا) ve *bel* (بل) gibi atıf edatları, *ma*’mulun takdimi, damir-i fasl, haberin takdimi ve mübteda ve haberin her ikisinin marife oluşu (Lârendevî, 1183, s. 4^b,5^a).

Ardından kasr kavramına geçen müellif, bu türün iki şekilde ortaya çıktığını ifade eder:

1. Hakikî kasr: Hükmün diğer bütün ferdlerden kaldırılarak yalnızca bir unsura tahsis edilmesidir.
2. İzâfî kasr: Hükmün sadece bazı fertlerden kaldırılması, ancak diğer bazı ihtimallerin teorik olarak varlığını kabul etmesidir.

Bu iki kasr türünün her birinin iki şekilde vuku bulabileceğini ifade eder. Ya sıfatın mevsufa kasrıyla ya da mevsufun sıfata kasrıyla meydana gelir. Müellif, bu iki yapı arasındaki farkı şöyle izah eder: “Sıfatın mevsufa kasrında, mevsufun o sıfatta başkalarıyla ortak olması mümkünken, mevsufun sıfata kasrında ise, o sıfatta başkasının ortaklığı imkânsızdır; ancak mevsuf başka sıfatlara sahip olabilir (Lârendevî, 1183, s. 5^a).

Lârendevî, izâfî kasrın özellikle muhatabın yanlış kanaatini düzeltme amacı taşıdığına dikkat çeker ve bu durumun üç temel şekli olduğunu belirtir:

a- Kasr-ı İfrâd: Muhatabın, hükümde başkasının da ortak olduğunu zannetmesi hâlinde uygulanır. Müellif bu duruma şu örnekleri verir: “Zeyd ancak bir yazardır” (ما زيد الا كاتب). Muhatap, Zeyd'in hem yazar hem şair olduğunu zannetmektedir. Burada mevsuf sıfata kasr edilmiştir. Farklı bir örnek olarak “Yazar sadece Zeyd'dir” (ما كاتب الا زيد). Muhatap, Zeyd ile Amr'ın birlikte yazar olduğunu zannetmektedir. Bu durumda ise sıfat mevsufa tahsis edilmiştir. Müellif, bu tür kasırların “vahdehû” (وحده) gibi lafızlarla da pekiştirilebileceğini belirtir.

b- Kasr-ı Kalb: Muhatabın, hükmü tamamen başkasına ait zannetmesi hâlinde uygulanır. Bu türde, genellikle “ondan başkası değil” (لا غيره) ifadesiyle vurgulanır. Lârendevî bu kısımda ise: “Zeyd sadece ayakta olandır” (ما زيد الا قائم) örneğini zikreder. Muhatap, Zeyd'in oturduğunu zannetmektedir. Bu örnekte mevsuf sıfata tahsis edilmiştir. Farklı bir örnek olarak “Şair sadece Zeyd'dir” (ما شاعر الا زيد). Muhatap, şairin Amr olduğunu sanmaktadır. Bu örnekte ise sıfat mevsufa tahsis edilmiştir.

c- Kasr-ı Tayîn (belirleme): Muhatabın iki taraf arasında tereddüt hâlinde bulunduğu durumlarda kullanılır. Lârendevî bu kısmı ise şu örnekle açıklar: “Ayakta olan sadece Zeyd'dir” (ما قائم الا زيد). Muhatap, ayakta olanın Zeyd mi yoksa Amr mı olduğunu bilmemektedir. Bu kullanımda amaç, belirsizliği kaldırmak ve tayinde bulunmaktır (Lârendevî, 1183, s. 5^b).

Müellif, bu üç kasr türünün sadece izâfî kasra mahsus olduğunu; hakikî kasrın bu tür ayrımlara tâbi olmadığını açıkça belirtir. Lârendevî, bu bahisle ilgili olarak daha geniş açıklamaları *Risâletü'l-İmtihân* adlı eserinde ayrıntılı olarak ele aldığını da okuyucuya hatırlatır ve dileyenlerin o risâleye müracaat edebileceğini ifade eder (Lârendevî, 1183, s. 6^a).

Müellif, besmelede âmîlin muahhar olarak takdir edilmesinin kasrı (tahsisi) ifade etmesine bağlı olarak, “bâ” harf-i cerrinin cümlede maksûra mı yoksa maksûr aleyhe mi dâhil olması gerektiği meselesini gündeme getirmektedir. Ancak yaptığımız incelemeler neticesinde söz konusu tartışmanın doğrudan besmelenin başındaki “bâ” ile ilgili olmadığı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta besmelenin manasını açıklarken kullandığı “اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء” ifadesindeki (Zemahşerî, 2009, Cilt 1, s.13) “بالابتداء” kelimesinin başındaki “bâ” ile ilgili olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla Lârendevî'nin kaydettiği Teftâzânî (ö. 792/1390) (Teftâzânî, 2022, Cilt 1, s.51) ve Cürcânî'ye (ö. 816/1413) (Cürcânî, t.y., s. 29) ait farklı görüşler de doğrudan bu terkiplerle ilgilidir. Zemahşerî, “أن يقصد الموحّد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء” ifadesiyle, tevhid ehlinin Allah'ın ismini başlangıca tahsis etmesi gerektiğini vurgular (Zemahşerî, 2009, Cilt 1, s.13).

Bu noktadan sonra, metinde geçen “بالابتداء” terkihi üzerinde durulmuş ve özellikle “bâ” harfinin hangi unsura dâhil olduğu tartışılmıştır. Teftâzânî'ye göre “bâ”nın dâhil olduğu unsur maksûrdur; maksûr aleyh ise Allah'ın ismidir. Ona göre asıl olan, “bâ” harfinin maksûra bağlanmasıdır. Nitekim “نخص اسم الله بالابتداء” takdirinde de bu anlam açıkça görülür. Burada başlangıç eylemi Allah'ın adına tahsis edilmiştir. Bununla birlikte “bâ”nın maksûr aleyhe bağlanması Arap dilinde yaygın bir kullanım olmakla beraber aslî değildir. Mesela “نخص الابتداء” ifadesinde olduğu gibi, başlangıç Allah'ın adına yöneltilmiş olur. Teftâzânî bu görüşünü “فالمجرور بالباء هو “يُخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ” sözleriyle temellendirmiş ve buna delil olarak “(Bakara, 2/105) âyetini zikretmiştir. Bu âyette Allah'ın rahmeti yalnızca dilediği kimselere mahsus kılınmıştır; bunun aksi düşünülemez. Aynı şekilde “إياك نعبد” ifadesi de “yalnız sana ibadet ederiz; seni ibadette tek kılar, başkasına ibadet etmeyiz” anlamında açıklanır. Cürcânî ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşır. Ona göre, metinde “bâ”nın maksûra dâhil olmuş olması caizdir; ancak asıl olan “bâ”nın maksûr aleyhe dâhil edilmesidir. Bu görüşünü “صار مقصورا على زيد لا يتجاوزه إلى غيره” örneğiyle temellendirir ve bunu “اختص الجود بزيد” şeklinde yorumlar. Yani “cömertlik fiili yalnızca Zeyd'e tahsis edilmiştir ve ondan başkasına geçmez”. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre

“bâ”nın maksûra dâhil edilmesi meşhur bir mecaz iken, hakiki ve esas kullanım onun maksûr aleyhe bağlanmasıdır (Lârendevî, 1183, s. 6^a,6^b).

Sonuç itibarıyla Zemahşerî’nin ifadesi, hasrın mahiyetini “kasr-ı ifrâd” olarak ortaya koymuş; şârihler ise بالابتداء terkindeki “bâ” harfinin konumunu farklı yorumlarla açıklamışlardır. Teftâzânî, “bâ”yı maksûra bağlayarak bu görüşünü âyetler ve ibadet örnekleriyle desteklerken; Cürçânî, hakiki olanın maksûr aleyh olduğunu, maksûra bağlamanın ise mecazî bir kullanım teşkil ettiğini savunmuştur. Böylece tartışma, yalnızca nahiv açısından değil, aynı zamanda belâgat ve usûl-i tefsir bakımından da dikkat çekici bir problem alanı olarak ortaya çıkmıştır.

2.2.2. İlmü’l-Vaz’ Açısından “Bâ” Harfi

Lârendevî, vaz’ ilmi bakımından öncelikle Besmele’deki “bâ” harfini konu edinmiş; ancak bununla yetinmeyerek vaz’ ilminin genel meselelerine de temas etmiş ve böylece okuyucuya konunun teorik çerçevesini ana hatlarıyla sunmuştur.

Bu bağlamda müellif, özellikle “bâ” harfi üzerinden hareketle bütün harf-i cerlerin fiil anlamlarını mecrûr unsurlara ulaştırmak üzere vazolunduğunu belirtir. Eğer harf-i cer yalnızca fiil anlamını aktarıyor ve özel bir mana taşıyorsa buna ‘sıla’ denir; ancak ilsâk, te’diyye, isti’âne veya musâhabe gibi özel bir anlam yüklediğinde, artık o harf bu işlevle isimlendirilir. Nitekim “bâ” harfi ilsâk için kullanıldığında “bâ-i ilsâk” olarak adlandırılmaktadır (Lârendevî, 1183, s. 6^b,7^a).

Bu yaklaşımıyla Lârendevî, lafızların vaz’ sürecinde ortak unsuru belirleyici fakat tek başına yeterli görmeyen bir çizgi ortaya koyar. Ona göre vaz’ın umumî olması, lafzın her bir ferde doğrudan delalet ettiği anlamına gelmez; bilakis lafız, müşterek unsura bağlı olarak belirli bir ferde veya gruba hususî şekilde konulmuştur. Bu sebeple, müşterek unsurun doğrudan mevzû leh olarak kabul edilmesi teorik açıdan yanlıştır. Lârendevî, bu görüşünü temellendirirken, harflerde müşterek mananın mahiyetin asli bir unsuru olduğunu, buna karşılık zamir ve işaret isimlerinde ortak unsurların mahiyetin zâtına değil, arazî niteliklere bağlı bulunduğunu açıkça ayırır. Örneğin “من” edatında “ibtidâ” manası zatîdir; fakat “نا” zahirinde “konuşan şahıs” olma özelliği ferden mahiyetine dışarıdan arız olan bir vasıftır (Lârendevî, 1183, s. 7^a,7^b).

Lârendevî ayrıca vaz’ kavramını lügavî ve istilahî açıdan tanımlar. Lügat bakımından vaz’, “bir şeyi bir yere koymak”tır; istilahta ise “bir lafzın belirli bir manaya delalet etmesi için tayin edilmesidir.” (Dîşûrî, 2012, s. 54) Bu tayin ister dilin kurucusu ister başka biri tarafından yapılsın, sonuç değişmez (Lârendevî, 1183, s. 7^b). Ayrıca Lârendevî, vaz’ kavramını dil, şeriat, istilah ve örf düzeylerinde tasnif eder. “Aslan” (اسد) kelimesinin hayvan için vaz’ edilmiş olması lügatî, “Salât”ın (صلاة) lügatte duadan ibaret iken ibadet anlamına dönüşmesi şer’î, “Lafz”ın (لفظ) aslen atış manasında iken nahivde kelimeye ad olması istilahî, “Dâbbe”nin (دابة) aslında yerde sürünen canlı iken örfte dört ayaklı hayvana tahsisi ise örfî vaz’ örnekleridir. Bununla birlikte, vaz’ın cinsî, nev’î ve şahsî şekillerini de (örneğin, hayvan, insan, Zeyd) ele alarak meseleyi mantık kategorileriyle ilişkilendirir (Lârendevî, 1183, s. 8^a).

Eserde dil meselelerinin arka planında “vaz’ı kim yapmıştır?” sorusu da tartışılır. Lârendevî, Eş’arî’nin vaz’ın Allah tarafından olduğu, Ebû Hâşim’in insanlar tarafından konulduğu, Ebû İshak el-İsferâyînî’nin bir kısmı Allah, bir kısmı insanlar görüşlerini aktarır. Ayrıca, lafızların bizzat zatlarıyla delalet ettiklerini ileri süren Abbâd b. Süleyman’ın (ö. 250/864) farklı yaklaşımını da nakleder. Ancak müellif, çoğunluğun görüşüne katılarak bu sonuncu tezi fasit bulur. (Lârendevî, 1183, s. 8^b).

2.3. Besmele'de Geçen “İsim” Bahsi

Lârendevî eserinde, “isim” (اسم) kelimesinin kökeni, dilsel yapısı ve isim-müsemma ilişkisi üzerine klasik dilciler ve kelâmcılar arasında tartışılmalı görüşleri derli toplu bir şekilde ele alır. Müellif, öncelikle Basra ekolü dilcilerinin görüşünü aktarır. Buna göre, “isim” kelimesi, “yücelik” anlamına gelen *es-sumûv* (السمو) kökünden türetilmiştir. Çünkü isim, müsemmanın yani adlandırılan varlığın değer ve makamını yüceltici bir anlam taşır (Lârendevî, 1183, s. 8^b). Bu yaklaşıma göre kelimenin aslı *simvun* (سمو) şeklindedir. Müellif, kelimenin yapısına dair teknik bir açıklamaya geçerek, kelimedeki “vâv” (و) harfinin sık kullanımının iktiza ettiği tahfif ihtiyacına binaen düşürüldüğünü, bunun dışında başka bir hafz gerekçesi bulunmadığını belirtir. Zira hafz başka bir illete dayansa idi, düşürülen harf menvi sayılıp, mensi sayılmayacaktı. Ve i’rab bu harf üzerine değil, saklı olan son harf üzerine takdîrî olarak uygulanacaktı. Bu durumda “عصا” kelimesinde olduğu gibi, i’rab zâhir değil, takdîrî olurdu. Oysa burada hafz, yalnızca hafifletme içindir ve bu nedenle düşen harf mensî sayılır. Böylece lafzın son harfi i’rab mahalli olur ve isim, i’rabı zâhir olan kelimelerden sayılır. Müellif bu durumu *yed* (يد) ve *dem* (دم) kelimelerine benzetir. Lafzın i’rab açısından düzgün işleyebilmesi için *mîm* (م) harfi harekelenmiş, *sîn* (س) harfi ise sükûn ile bırakılmıştır. Zira *vav* (و) hafzedildikten sonra kalan iki harften biri sâkin diğeri harekeli olduğunda, kelimenin fonetik dengesini sağlamak adına harekeli harf sükûnlaştırılır, sâkin olan ise harekelenir. Bu yapının ardından, kelimenin başında telaffuzu kolaylaştırmak için bir hemze eklenmiş, daha sonra kelimenin başına “bâ” harfi ilave edilerek *bism* (بسم) formu elde edilmiştir. Ancak kelimenin başındaki hemze sık kullanılmasından dolayı hafzedilmiştir. Buna rağmen bu hemze, bazı bağlamlarda yeniden ortaya çıkar. Müellif, bu durumu özellikle kelimenin başına başka bir harf geldiğinde ya da başka bir isme izâfe edildiğinde hemzenin yeniden telaffuz edildiğini örneklerle açıklar. Mesela (باسم ربك) örneğinde olduğu gibi. Ayrıca Lârendevî, düşürülen “hemzenin” yerine “bâ” harfinin uzatılarak bedel edildiğini ve “bâ”nın daha kuvvetli okunduğunu, aynı zamanda “bâ” harfinin görevsel ve biçimsel olarak kesralı oluşunun, taşıdığı anlamla da uyum arz ettiğini ifade eder (Lârendevî, 1183, s. 9^a).

Daha sonra müellif, Kûfe ekolü dilcilerinin bu konudaki farklı yaklaşımına yer verir. Buna göre *isim* (اسم) kelimesi, “nişan, işaret” anlamına gelen *vesm* (وَسْم) kökünden gelir. Çünkü isim, müsemma üzerine konulan bir alâmettir. Bu yaklaşımda kelimenin aslı *vesm* (وَسْم) şeklindedir ve buradaki *vâv* (و) harfi gayri kıyasi olarak hafzedilmiştir. Yerine “vasl hemzesi” getirilerek lafzın başına *bâ* (ب) harfi ilave edilmiş ve böylece *bismi* (بسم) formu oluşmuştur. Ancak müellif, bu görüşe yönelik önemli bir dilsel itiraza da yer verir. Arap dilinde, baş harfi hafzedilmiş bir kelimenin başına doğrudan *bâ* (ب) harfinin getirilmesiyle oluşmuş bir yapı örneği bilinmemektedir (Lârendevî, 1183, s. 9^b).

Müellif, lafzî tartışmaların ardından, “isim” kelimesi ile müsemma arasındaki ilişkiye dair kelâmî tartışmalara geçer. Bu tartışma, kelimenin harf yapısı bakımından değil, ismin işaret ettiği varlıkla özdeş olup olmadığı bağlamında cereyan etmektedir. Bu konuda dilciler ve kelâmcılar arasında farklı yaklaşımlar bulunduğunu belirten Lârendevî, özellikle Ehl-i sünnet ve'l-Cemâat mezhebinin yaklaşımını destekler. Bu görüşe göre isim, müsemmanın aynısıdır; ancak isimlendirme (tesmiye) ondan farklı bir şeydir. Bu görüş müellif tarafından da doğru bulunur (Lârendevî, 1183, s. 9^b).

Buna karşılık Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar, ismin ne müsemma ne de yalnızca tesmiye olduğunu, her ikisinden farklı üçüncü bir şey olduğunu savunurlar. Bazı âlimler ise ismin hem tesmiye hem müsemma ile aynı olduğunu, bazıları da ne aynı ne de başka olduğunu ileri sürmüştür. Lârendevî, bu konuda Fahreddin er-Râzî ve Âmidî gibi âlimlerin değerlendirmelerine yer vererek, bu meselenin gerçekte ilim

adamları arasında ciddi bir tartışma konusu yapılamayacak kadar soyut mesele olduğunu da ifade eder (Lârendevî, 1183, s. 10^a).

Müellif, bu teorik çerçevenin ardından muhtemel bir şüpheye de cevap verir. “Şayet “bâ” (ب) harfi ve “isim” (اسم) kelimesi Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri değilse, o hâlde “Bismillâh” ifadesi nasıl olur da Allah’ın ismiyle başlanmış sayılır?” Lârendevî bu soruya şu şekilde cevap verir: “Bâ” harfi sadece başlangıcı gerçekleştiren bir araç konumundadır. İsim kelimesinin “Allah” lafzına muzaf olması beyan içindir. “İsim” kelimesinin kullanılması ise yemin ile teberrük arasında ayırım sağlamak içindir. Böylece anlam bakımından doğrudan Allah’ın ismiyle başlanmış olur (Lârendevî, 1183, s. 10^a).

Son olarak müellif, “Bismillâh” terkindeki izafetin türüne göre cümlenin mantıksal yapısının farklı anlamlara açık olduğunu da belirtir. Eğer izafet belirli bir varlığı ifade etmesi anlamında “ahid” içinse cümle bu takdirde kadıyye-i hamliyye-i şahsiyye (tikel yüklemli önerme) olur. İzafet “istiğrâkiyye” yani tüm isimleri kapsayıcı şekilde anlaşılırsa, bu durumda hamliyye-i külliyye (tümel yüklemli önerme) söz konusudur. Şayet izafet “cins” içinse, dolayısıyla türü bildiriyorsa, kadıyye-i hamliyye-i mühmele (belirsiz yüklemli önerme) olur (Lârendevî, 1183, s. 10^a).

2.4. Besmele’de Yer Alan “Allah” Lafzının Aslı ve İştikakı

Lârendevî, Allah (الله) lafzının kökenine, morfolojik dönüşümüne ve istikakına dair dil, kelâm ve tefsir disiplinlerinde ileri sürülen görüşleri sistemli bir biçimde bir araya getirir. Müellifin ilk aktardığı görüş, Beyzâvî’ye aittir. Ona göre Allah (الله) lafzının aslı *ilâhun* (إِلَٰه) kelimesidir. Beyzâvî’nin tercihiye göre, bu kelimenin başındaki hemze, Arap dilinde gayri kıyasi (geçerli kıyasa aykırı) şekilde hafzedilmiştir. Böylece kelime *lâhun* (لَٰه) şekline bürünmüş, ardından bu hafzedilen hemzenin yerine *elif-lâm* (ل) bedel olarak getirilmiş, daha sonra “lâm” harflerinin idğâm edilmesiyle Lafzatullah ortaya çıkmıştır. (Lârendevî, 1183, s. 10^a, 11^b) Lârendevî, mahzûf hemzeden bedel *elif-lâm* (ل) getirilmesi sebebiyle nida sırasında lafzın başındaki “hemze”nin yeniden telaffuz edildiğini ifade eder. Zira her ne kadar bedel *elif-lâm* (ل) ile yapılmış olsa da idğâm sebebiyle lafzın yapısında artık bağımsız bir elif bulunmadığından, nidâ hâlinde telaffuz edilen “hemze”, sanki düşen “hemze”nin bizzat bedeli gibidir. Müellif burada bir diğer ihtimali de aktarır. Buna göre lafzın aslı *el-ilâhu* (إِلَٰه) şeklindedir. Bu durumda “hemze” tahfif gerekçesiyle hafzedilmiş, harekesi kendisinden önceki harfe nakledilmiştir. Akabinde birinci “lâm” harfi ikinciye idğâm edilmiştir (Lârendevî, 1183, s. 10^b).

Müellif, lafzın müştak olup olmadığına dair ulemâ arasında süregelen ihtilâfa da yer verir. Özellikle Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Zeccâc (ö. 311/923, Hüseyin b. el-Becelî (ö. 282/896), Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi ulemanın da aralarında bulunduğu geniş bir kitleye göre lafzın gayr-i müştak yani türememiş ve Arapça menşeli bir alem olduğunu belirtir. Bu görüşe göre Allah (الله), yalnızca Cenâb-ı Hakk’a mahsus bir özel isimdir; hiçbir mahlûka izafe edilmesi câiz değildir. Lârendevî, bu görüşü *هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا* “Hiç sen (ey Rasûlüm!) Allah’ın ismini taşıyan başka birini bilir misin?” (Meryem, 19/65) âyetiyle destekler. Âyette başka bir varlığın Allah’ın ismini taşımasının imkânsızlığına işaret edilmektedir (Lârendevî, 1183, s. 10^b, 11^a).

Müellif Lafzatullahın müştak olduğunu söyleyenlere göre lafzın kökü olan *ilâhu* (إِلَٰه) kelimesinin aslını ve bu asla bağlı kalarak kazandığı anlamları da izah etmektedir. Allah (الله) lafzının türediği fiil köklerine dair farklı ihtimalleri sıralarken, bu lafzın çeşitli anlam düzeylerinde ilâhî yüceliğe ve kulların yönelişine işaret ettiğini vurgular. Lafız, “ibadet etti” anlamında olan *e-le-he* (أَلِهَ) fiilinden türetilmiş olabilir. Nitekim *teellehe* (تَعَلَّى) fiili, tefa’ul bâbında “kendini Allah yoluna adadı” manasına gelirken *iste’lehe* (اسْتَأْثَرَهُ) fiili istifâl bâbında olup “kulluk etti, ilâh edindi” anlamını taşır. Diğer bir ihtimal, lafzın *e-li-he* (أَلِهَ) kökünden gelmesi olup bu fiil kesralı lâm ile

“aklı şaşmak, hayrete düşmek” anlamına gelir ki bu, Allah’ın mahiyetinin idrak edilemezliğine işaret eder. Aynı kökten türeyen *elihtü ilâ fülânin* (أَلِهْتُ إِلَى فَلَانٍ) ifadesi ise “Falan kimseye yöneldim/sığındım” manasındadır. Bu açıdan Allah için kullanılması durumunda kelime kalbin Allah’la huzur ve itmi’nân bulmasıyla ilişkilendirilir. Yine *e-li-he* (أَلِه) fiili, “korkuya kapılmak, sarsılmak” anlamında kullanılmış ve bu anlam, kulların musibet anında Allah’a yönelmeleriyle bağdaştırılmıştır. Ayrıca *elihe’l-fasîlu* (أَلِهَ الْفَصِيلُ) ifadesi, “yavru devenin annesine karşı aşırı düşkünlüğü” manasında kullanılır ki lafız kulların sıkıntılı anlarda Allah’a yönelmesine işaret eder. Diğer bir görüşe göre kelime *ve-li-he* (وَلِه) kökünden gelmektedir. Bu fiil “şaşırmak, aklını kaybetmek” anlamında olup, kelimenin aslı *vilâhun* (وَلِه) iken kesranın *vav* (و) üzerine ağır gelmesi sebebiyle *vav* (و), hemzeye kalbedilmiş ve kelime *ilâhun* (إِلِه) hâlini almıştır. Müellif, “yastık” anlamındaki *visâd* (وَسَادٌ) kökünün *isâd* (إِسَادٌ) şekline; “kuşak” anlamındaki *vişâh* (وِشَاحٌ) kökünün de *işâh* (إِشَاحٌ) formuna dönüşmesini örnek vererek bu görüşü temellendirir (Lârendevî, 1183, s. 11^a).

Ayrıca bazılarına göre lafzın kökü, “gizlendi, yükseldi” manasındaki *lâ-he* (لَاَه) fiilidir. Bu durumda kelime, Allah Teâlâ’nın basîret ve idrâklerden gizlenmiş, gözlerin ulaşamayacağı kadar yüce olduğunu ifade eder. Lafız ister ilk *vaz*’ın da alem olarak tayin edilmiş olsun isterse de müştak bir alem olsun mahlukat arasında en sevimli ve en çok anılan isim olması hasebiyle özel bir statüye sahiptir. “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” cümlesinin tevhid kelimesi olması da bunun açık bir göstergesidir (Lârendevî, 1183, s. 11^b).

Lârendevî, “Allah” lafzının mahiyetine dair tartışmalara temas ederken Beyzâvî’nin görüşünü ayrıntılı biçimde ele alır. Ona göre bu lafzın zat-ı ilâhî için doğrudan konmuş kasdî bir özel isim olup olmadığı yahut aslında bir sıfat iken galebe yoluyla özel isimleşmiş bulunup bulunmadığı meselesi önem arz etmektedir. Lârendevî, burada Beyzâvî’nin tercih ettiği görüşü aktarır. Beyzâvî’ye göre, “açık olan, Allah lafzının aslen bir sıfat olduğudur”. Bununla beraber bu lafız, hiçbir başka varlık için kullanılmayıp yalnızca Hak Teâlâ’ya tahsis edildiğinden zamanla özel isim hükmüne geçmiştir. Bu durum dilde bazı kelimelerde görülen gelişime benzetilir. Nitekim “Süreyya” (سُرْيَا) kelimesi aslen “zenginlik, çokluk” manasına gelen bir sıfat iken belli bir yıldız kümesine isim olmuş; “es-Sa’ku” (الصَّقُّ) kelimesi “yıldırım çarpan kimse” manasında bir sıfat iken bir şahsın lakabı hâline gelmiştir. Bu örneklerde olduğu gibi, “Allah” lafzı da sıfat kökenli olmakla birlikte yalnızca Hak mabuda tahsis edilmiş ve böylece özel isim gibi kullanılmaya başlanmıştır (Lârendevî, 1183, s. 11^b, 12^a).

Lârendevî’nin ifadelerinde “alem”in galebe yoluyla oluşumuna dair kısım okuyucuya kapalı kalmaktadır. Metin olarak Beyzâvî’den istifade etmiş olması bizi Beyzâvî şerhlerinden birisine yönelmeye sevk etmiştir. Kanaatimizce konuyu açıklığa kavuşturmak üzere Şeyhzâde’nin (ö. 950/1543) açıklamalarından istifade etmek yerinde olacaktır. Şeyhzâde bu bağlamda *galebe* kavramını ayrıntılı biçimde izah eder. Buna göre galebe iki türlüdür: Hakikî galebe, kelimenin önce farklı anlamlarda kullanıldıktan sonra yalnızca bir anlam üzerine yoğunlaşmasıdır. Takdirî galebe ise kelimenin başka anlamlarda kullanılmasının mümkün olmasına rağmen fiilen baştan beri sadece bir anlamda, belirli bir varlık için kullanılmasına denir. Şeyhzâde, “Allah” lafzının ikinci türden bir galebe ile özel isimleştiğini belirtir; yani aslen sıfat kökenli olmakla birlikte, başlangıçtan itibaren başka bir anlamda kullanılmamış, yalnızca hak mabuda tahsis edilmiştir. Şeyhzâde, Beyzâvî’nin ifadelerini yorumlayarak bu görüşün gerekçelerini de aktarır: Öncelikle Allah’ın zatı, herhangi bir izafî veya hakikî nitelik dikkate alınmaksızın kendi başına insan aklıyla idrak edilemez. Dolayısıyla O’nun zatını doğrudan gösterecek özel bir lafzın *vaz* edilmesi mümkün değildir. Ayrıca eğer “Allah” lafzı doğrudan zat-ı ilâhîye delalet eden kasdî bir özel isim olsaydı, “وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ” “O, göklerde Allah’tır” (En’âm, 6/3) âyeti doğru bir anlam ifade etmezdi; zira zatın kendisi mekâna nispet edilemez. Bu âyet, ancak lafzın sıfat kökenli olup özel isimleşmesiyle tutarlı bir şekilde

anlaşılabilir. Son olarak Şeyhzâde, Beyzâvî'nin iştikak meselesine de işaret ettiğini kaydeder. “Allah” lafzı, “ilâh” kökünden türetilmiştir. İki kelime arasındaki ortak anlam ve yapısal bağ, lafzın aslında bir sıfat kökenli olduğunu göstermektedir. Neticede Şeyhzâde, Beyzâvî'nin tercih ettiği bu görüşü benimseyerek, “Allah” lafzının aslen sıfat olduğunu, fakat yalnızca Hak Teâlâ'ya tahsis edilmesiyle özel isim konumuna yükseldiğini vurgular. Böylece hem lafzın sıfat kökeni muhafaza edilmiş olur, hem de bugün özel isim gibi algılanmasının gerekçesi ortaya konmuş olur (Şeyhzâde, 1999, Cilt 1, s. 48-54).

Lârendevî, “eğer özel isim olabilmek için zâtın tayin edilmesi gerekiyorsa, Allah'ın zâtı bilinemez olduğuna göre nasıl olur da O'na özel bir isim tahsis edilebilir?” şeklindeki muhtemel bir itiraza da cevap verir. Lârendevî'ye göre tayin her zaman mahiyet bilgisine dayanmaz. Nitekim bir kimse henüz doğmamış çocuğuna isim koyabilir. Ayrıca lafzın bizzat Allah Teâlâ tarafından (vahiy ya da ilham yoluyla) tayin edilmesi hâlinde bu özel isimlik daha da sağlamlaşır; çünkü bu durumda vaz' edeni, mutlak bilgiye sahip olan Zât-ı İlâhî'dir (Lârendevî, 1183, s. 11^b,12^a).

Son olarak müellif, *Allah* (الله) lafzının İbrânîce kökenli olduğu yönündeki görüşlere de değinir. Yahudilerin ve Hristiyanların *ellâhe* (الاه) dedikleri, Arapların ise bu lafzın sonundaki elif harfini tahfif sebebiyle hazfettikleri nakledilir. Lârendevî bu görüşe örnek olarak “تَوْرًا، رُوحًا، يَوْمًا” gibi bazı kelimelerin İbrânîcedeki asıllarında uzun elif ile sonlandığını; fakat Arapçada bu eliflerin hazfedildiğini belirtir. Ancak müellife göre bu benzerlik etimolojik olarak birinin diğerine kaynak olduğu anlamına gelmez. Zira diller arasındaki benzerlik, birinin diğerinden türediğine değil, ortak lafız yapılarının olabileceğine delâlet eder (Lârendevî, 1183, s. 12^b).

2.5. “er-Rahmân” ve “er-Rahîm” Sıfatlarına Dair Bahis

Lârendevî, Besmele'de geçen *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* sıfatlarını nahiv ve semantik açıdan inceleyerek bu iki sıfatın derinliğini ortaya koyar. Her ikisi de *ra-hi-me* (رَحِمَ) fiilinden türemiş olan sıfat-ı müşebbehtir. Ancak sıfat-ı müşebbehe müteaddî fiilden gelmeyeceği için, bu kökün *ra-hu-me* (رَحِمَ) şeklinde lâzımî fiile nakledildiği kabul edilmiştir. Zira sıfat-ı müşebbehe, hudûs değil, süreklilik ifade eden ve lâzım fiilden türetilen bir isimdir (Lârendevî, 1183, s. 12^b). *er-Rahmân*, “çok susayan” anlamındaki *atşân* (عَطْشَان) gibi kalıplarda olduğu üzere mübalağa ifade eder. *er-Rahîm* de *fail* (فَعِيل) vezninde bir mübalağa sıfatı olmakla birlikte, *er-Rahmân* kadar mübalağa ifade etmemektedir. Bu fark, lafızdaki harf sayısına bağlanır. Zira *kata 'a* (قَطَعَ) ve *katta 'a* (قَطَعَ) örneğinde olduğu gibi harf çoğaldıkça anlam genişler. Bununla birlikte müellif, bu kaidenin ekseriyetle geçerli olduğunu da vurgular. Lârendevî, *er-Rahmân*'ın *er-Rahîm*'den daha mübalağalı olmasını iki cihetle açıklar: Birincisi, kemiyet yönünden: *er-Rahmân* sıfatı, rahmetin muhataplarının çokluğunu ifade eder. Bu sebeple “Ey dünyanın Rahmân'ı” anlamında *Yâ Rahmâne'd-dünyâ* (يا رحمن الدنيا) denilmiştir; zira bu rahmet hem mu'min hem de kâfir üzerine şâmidir. Buna karşın *er-Rahîm* yalnızca âhirette mu'minler için geçerlidir. Dolayısıyla *Rahmân*'dan sonra *Rahîm*'in zikredilmesi, mananın tekmihi içindir. İkincisi ise, keyfiyet açısından: *Rahmân* lafzı, büyük ve yüce nimetleri kapsar. Bu sebeple “Ey dünyanın ve âhiretin Rahmân'ı” anlamında *Yâ Rahîme'd-dünyâ ve 'l-âhira* (يا رحيم الدنيا و الآخرة) denilmiştir. Dünyadaki nimetler hem yüce hem de hakir olabilir. Bu nedenle *Rahmân*'ın dünyaya nispeti, yalnızca yüce nimetlerle sınırlı görülür. Âhiretteki nimetlerin tamamı yüce olduğundan, *Rahmân*'ın âhirete nispet edilmesi daha uygun kabul edilir. Buna karşılık “Ey dünyanın Rahîm'i” manasında *Yâ Rahîme'd-dünyâ* (يا رحيم الدنيا) ifadesi, dünyadaki küçük ve sınırlı nimetleri kapsaması sebebiyle kullanılmıştır. Böylece *Rahmân* büyük nimetlere delalet ederken, ardından gelen *Rahîm* ismi küçük ve ince nimetleri de kapsamaktadır. Bu durumda *Rahmân* isminden sonra *Rahîm*'in zikredilmesi tetmim kabilindendir (Lârendevî, 1183, s. 13^a,13^b).

Lafızların tertibi hususunda ileri sürülen, “neden ‘ednâ’dan a’la’ya terakkî’ kâidesi uygulanmamıştır?” itirazına karşı ise Lârendevî iki cevap verir: Birincisi, Cevherî gibi bir kısım ulemâya göre iki sıfat anlamca eşdeğerdir, sadece lafız farklıdır; böyle olunca terakkî aranmaz. İkincisi ve daha yaygın görüşe göre *er-Rahmân* daha mubalağalıdır; fakat hem *Allah* (الله) lafzı hem de *er-Rahmân* Allah’a has isim olduğundan öne alınmıştır. Nitekim *er-Rahmân* insan için kullanılmaz; *Rahmânü'l-Yemâme* ifadesi ise ancak küfür ve inat örneğidir. Buna karşılık *er-Rahîm* insanlar için de kullanılabilir. Bu sebeple tertipteki amaç terakkî değil, anlamın tekâmülüdür. Son olarak müellif, nahiv açısından *er-Rahmân*’ın ya *Allah* (الله) lafzının sıfatı (mecrûr) ya da hazfedilmiş bir mübtedânın haberi (merfû) olduğunu belirtir. Haber olarak kabul edildiğinde takdiri *Huve'r-Rahmân* (هو الرحمن) şeklindedir. Her iki durumda da *er-Rahmân*, *Allah* (الله) lafzının sıfatıdır (Lârendevî, 1183, s. 13^b, 14^a).

2.5.1. Sıfatların Dilbilimsel ve Kelâmî Tahlili

Lârendevî, sıfat kavramını hem dilbilimsel hem de kelâmî açıdan ele alır. Arapçada sıfat, cümlede mevsufun türüne göre farklı işlevler üstlenir. Nekra bir isme sıfat getirildiğinde anlamı belirginleştirir ve kullanımını sınırlar. Sözelimi “Yanımda âlim bir adam var” anlamında ‘*indî racûlun âlimün* (عندي رجل عالم) denilmesi bunun bir örneğidir. Marife bir isme sıfat getirildiğinde ise lafzı açıklayıp anlam ihtimallerini ortadan kaldırır. Mesela “Zarif Zeyd” anlamında *Zeydû'z-zarîf* (زيد الظريف) denilmesi böyledir. Ayrıca sıfat, kullanım yerine göre medih, zem veya te’kîd maksadı taşır. *زيد الكامل* ve *زيد الجاهل* övgü ve yergi örnekleridir; “tek bir üfürme” anlamında (نفخة واحدة) ifadesi ise te’kîdin misalidir. Bu bağlamda *er-Rahîm* lafzının i’râbının, açıklama veya övgü amaçlı olduğu anlaşılmaktadır (Lârendevî, 1183, s. 14^b).

Besmele’de *er-Rahmân* ve *er-Rahîm*’in birlikte zikredilmesi ise kalpte anlamın pekişmesini sağlayan bir itnâb¹³ örneğidir. Lârendevî burada Akkirmanî’nin şu yorumunu aktarır: “Allah’ın celâli kahr, rahmeti şefkattir; bu iki sıfat arasında zıddiyet (طباق) vardır. Lafzatullah bütün sıfatları cemedir. *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* lafızlarında lafzî olarak mücmel bir “leff ve neşr” bulunur; çünkü Allah’ın ihsanı yalnız dostlarına değil, düşmanlarına ve tüm mahlûkata şamildir.” Eğer bu sıfatlar birer illet olarak görülürse bu yorum kelâmî bir bakışa işaret eder. Lârendevî, bu açıklamaları bedî’ ilmindeki manevî muhsenât kapsamında değerlendirir. Bununla birlikte rahmet sıfatının “kalbî yumuşama” ya da “acıma hissi” gibi nefsânî niteliklerle ilişkilendirilemeyeceğini belirtir. Zira Allah mahlûka ait özelliklerden münezzehtir. Bu sebeple rahmet ya doğrudan ihsan ve in’âm fiilini (fiilî sıfat), ya da bu fiile yönelen ilâhî iradeyi (zâtî sıfat) ifade eder. Gazap ve haya gibi nefse dair sıfatlar da Allah hakkında yalnız gayelerine işaret edecek şekilde te’vil edilmelidir (Lârendevî, 1183, s. 14^b, 15^a).

Lârendevî, sıfat-zât ilişkisi bağlamında ehl-i sünnet görüşünü benimser. Ona göre sıfatlar ne zâtın aynısıdır ne de zâtın tamamen ayrı. Bir sıfatın, kendisine izâfe edildiği şeyin aynısı olması imkânsızdır; fakat zâtın tamamen bağımsız kabul edilmesi de mümkün değildir. Bu noktada meşhur *el-Emâlî* kasîdesindeki şu beyte işaret eder: “Allah Teâlâ’nın sıfatları, Zâtı’nın kendisi değildir ve O’ndan ayrılmaz da” (صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه)

¹³ İtnâb, belâgat ilminde, bir mânâyı ifade etmek için ihtiyaç duyulandan daha fazla söz kullanmaktır. (Teffâzânî, 2010, Cilt 1, s.519) Teffâzânî’nin zikrettiğine göre, itnâb (ayrıntılı anlatım) çeşitli yollarla gerçekleşir. Bunlardan biri de, “ibhamdan (kapalı biçimde söylemekten) sonra izah” yoludur. Zira bu durumda mânâ iki farklı surette görülür: bunlardan biri kapalı, diğeri ise açıklanmış şeklidir. İki bilgi, tek bir bilgidен daha hayırlı kabul edildiği için bu tür bir açıklama, anlamı pekiştiren bir işlev görür. Ayrıca insan tabiatının bir gereği olarak, bir şey önce kapalı biçimde zikredilip ardından açıklığa kavuşturulduğunda, onun nefis üzerindeki tesiri daha güçlü olmaktadır. Bunun yanı sıra, bu yöntem anlamın öğrenilmesinden elde edilen lezzeti de tamamlar. Çünkü bilinmektedir ki, bir şeye duyulan iştiaak ve arayıştan sonra o şeye ulaşmak, özellikle dinleyici açısından, daha büyük bir haz meydana getirir. Buna örnek olarak şu âyet zikredilebilir: رَبِّ اِشْرَحْ لِي صَدْرِي (Tâhâ, 20/25) “Rabbim! Göğsümü genişlet.” Burada “اِشْرَحْ لِي” ifadesi, bir şeyin (talepte bulunan için) açılmasını istemeyi anlatır. Ancak ardından gelen “صَدْرِي” lafzı, bu talebin neye dair olduğunu beyan ederek, yani o şeyin “göğüs” olduğunu açıklayarak anlamı netleştirir. Böylece ibhamdan sonra gelen izah, hem belâgat açısından hem de anlamın tesiri bakımından daha kuvvetli bir üslup ortaya koyar. (Teffâzânî, 2010, Cilt 1, s.538).

انفصال) Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), bu beyti şerh ederken Mu'tezile'nin yaklaşımını da aktarır. Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını nefyederek ilim ve kudret gibi nitelikleri yalnız zâtın farklı bağlamlardaki tezahürleri saymıştır. Mesela bilgiyle ilişkili olduğunda “âlim”, kudretle ilişkili olduğunda “kâdir” isimlerini kullanmıştır. Bu yaklaşım, çok sayıda ezeli varlığın kabul edilmesini tevhid akîdesine aykırı gören bir mantığa dayanmaktadır (Lârendevî, 1183, s. 15^b,16^a).

Lârendevî, zâtî ve fiilî sıfatlar arasındaki farkı ise klasik tasnife uygun biçimde açıklar. Zâtî sıfatların yokluğu, zorunlu olarak zıtlarının varlığını gerektirir; buna karşılık fiilî sıfatların yokluğu böyle bir zıtlığı gerektirmez. Yani zâtî sıfat bulunmazsa, o sıfata zıt bir nitelik Allah'a isnad edilmiş olur; fiilî sıfatlarda ise bu geçerli değildir. Ona göre zât, zihinde bağımsız tasavvur edilebilen bir varlık kategorisidir; sıfatlar ise ancak bir zâta nispet edilerek anlam kazanır. Hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm gibi zâtî sıfatların ezeli olduğu hususunda ittifak vardır. Ancak tekvîn, yaratma, rızık verme, icâd, inşâ, ibdâ, ihyâ, imâte, inbât gibi fiillere karşılık gelen sıfatların mahiyeti hususunda ihtilaf mevcuttur. Hanefîlerin çoğu bu fiilî sıfatların da kadîm olduğunu savunurken, Eş'arîler bunların hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte bazı âlimler, bu ihtilafın hakikatte lafzî olduğunu ve esaslı bir görüş ayrılığı teşkil etmediğini dile getirmişlerdir (Lârendevî, 1183, s. 16^a).

2.5.2. Fiillerin Yaratılması, Cüz'î İrade ve Kesb

Lârendevî, fiillerin yaratılması tartışmasını Eş'arî gelenek içinde ele alır; ancak bazı özgün açılımlar da getirir. Ona göre Allah Teâlâ'nın fiillerinden biri, kulların ihtiyârî fiillerini yaratmaktır. Bu fiillerin yaratıcıya nispeti genel kabul görse de fiilen oturma, yeme, içme gibi eylemleri yapan insandır; dolayısıyla fiil, meydana getirene değil, işleyene izafe edilir. Bu çerçevede Lârendevî, klasik görüşleri özetler: Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre fiilde yalnız Allah'ın kudreti etkilidir. Kadî Bâkılânî (ö. 403/1013), fiilin zatını Allah'a, itaat/isyan niteliğini kula nispet eder. Ebû İshak el-İsferayînî, fiilin her iki kudretle birlikte gerçekleştiğini savunur. İmamü'l-Haremeyn'e (ö. 478/1085) göre Allah, kulda kudret ve irade yaratır; bu da fiilin zorunlu olarak vukuuna yol açar. Cebriyye kulun kudretini tamamen etkisiz sayarken, Mu'tezile yalnız kulun kudretini tesirli kabul eder (Lârendevî, 1183, s. 16^b,17^a).

Lârendevî'ye göre kulun fiili, Allah'ın ezeli kudretiyle yaratılır; fakat kulun hâdis kudreti de ona eşlik eder. Böylece fiiller, Allah'a nispetle “halk”, kula nispetle “kesb”tir. Kulun kudreti Allah tarafından yaratılmış bir sıfat olup doğrudan “kesb” değildir; fiil iki kudrete bağlıdır: Allah'ın kudreti yaratıcı, kulun kudreti ise sadece kazanıma delalet edici bir bağdır. Bu yaklaşım cebir anlayışını reddeder: Zira cebir geçerli olsaydı, yürümekle titreme arasında fark kalmazdı (Lârendevî, 1183, s. 17^b,18^a). Lârendevî, kulun fiilin tüm ayrıntılarını ihata edememesinin, onun yaratıcısı olmadığını; fakat yönelişinin de sorumluluğun esas olduğunu belirtir. Bu, Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde savunduğu orta yola uygun biçimde fiilin Allah'ın kudretiyle yaratılması ve kulun kudretiyle kazanılmasıdır. İlâhî sünnet gereği kulun yönelişi fiilin yaratılmasında şart kılınmıştır. Bu yöneliş dış dünyada varlığı olmayan, “nisbî” bir statüye sahiptir; kelâm literatüründe “cüz'î irade” ve “kesb” bu bağlamda değerlendirilir. Ayrıca tartışmalı “hal” (حال) kavramına yer verir. Kul, kudretini itaate kesin bir şekilde yönelttiğinde Allah, âdetinin gereği olarak o fiili yaratır; kudretini günaha yönelttiğinde de yine âdetinin gereği olarak onu yaratır. Ancak burada söz konusu olan ‘yöneltme’, yani taalluk, dış dünyada varlığı olan bir şey değildir; çünkü bu, haricî varlığı bulunmayan nisbî durumlardandır. İşte bu, “irâde-i cüz'îyye” ve “kesb” diye isimlendirilmiştir. Bunlar ne tam anlamıyla mevcut ne de mutlak şekilde ma'dûmdur; bilakis “hâl” türünden kabul edilir. Ebû Bekâ'nın (ö. 1095/1684) belirttiği üzere bazı kelâm âlimleri mevcut ile ma'dûm arasında bir vasıta kabul etmiş ve buna “hâl” adını vermişlerdir. Hâl, ne mevcut ne ma'dûm olan, fakat mevcut bir şeyle kaim bulunan

sıfat olarak tanımlanır. Mesela âlimlik, âlim ile ma'lûm arasındaki nisbettir. Bu tür nisbî şeylerin haricî varlığı bulunmamaktadır (Lârendevî, 1183, s. 18^a,18^b,19^a).

Lârendevî, Allah'ın fiilleri ezelde bilmesi ve Levh-i Mahfûz'da yazmasının cebri gerektirmediğini vurgular. Zeyd'in Amr'ın fiillerini önceden bilmesi onu zorlamadığı gibi, Allah'ın ilmi de kulun ihtiyarını iptal etmez. Bu yaklaşımı, Muhammed Muftî el-Hâdimî'den nakille destekler: “Allah, kulda başlangıç kudreti yaratır; kul bu kudreti fiil veya terke yönlendirir. Bu yöneliş dış dünyada yoktur, ancak fiilin yaratılmasına vesile olan bağıdır; “cüz’î irade”, “kesb” veya “kast” diye adlandırılır. Fiil Allah'ın kudretiyle yaratılırken, kulun irade yönelişi yaratmada şarttır. Böylece aynı fiil hem Allah'a (halk), hem kula (kesb) nispet edilir.” Özetle Lârendevî, bu meselede “cebr-i mutavassıt” denilen orta yolu benimser. Bu yolla hem Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı, hem de kulun sorumluluğu birlikte korunur (Lârendevî, 1183, s. 19^a,19^b,20^a).

2.5.3. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfliliği Meselesi

Lârendevî, Esmâ-i Hüsnâ'nın kullanımında tevkîf esasını merkeze almakta ve farklı kelâmcıların görüşlerini mukayeseli biçimde aktarmaktadır. Ona göre Allah'a bir ismin ancak Kur'ân veya sahih hadislerde sabit olması hâlinde nispet edilmesi gerekir. Bu yaklaşım hem Şemseddin el-Fenârî'nin (ö. 834/1431) ifadesiyle uyumlu hem de Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşüyle örtüşmektedir (Lârendevî, 1183, s. 20^a). Bununla birlikte Lârendevî, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin daha esnek yaklaşımına da işaret eder: “Şayet bir lafız anlam bakımından Allah'ın yüceliğine uygunsuz ve şer'an engel yoksa, Allah için kullanılabilir.” Benzer biçimde İmam Gazzâlî, Allah'a nispet edilen lafızları isim ve haberî ifadeler olarak ikiye ayırır. Ona göre doğrudan isim olarak kullanılan lafızlar mutlak surette tevkîfidir. Çünkü bu tür isimlendirmeler ancak vahiy ile sabit olabilir. Gazzâlî, Peygamber'e keyfi isim koymanın edebe aykırı oluşunu örnek vererek Allah için de aynı hassasiyetin zorunlu olduğunu belirtir (Lârendevî, 1183, s. 20^b).

Lârendevî, Gazzâlî'nin bu ayrımına dayanarak haber verme maksadıyla kullanılan bazı ifadelerin —eğer kusur çağrıştırmıyorlarsa— Allah hakkında zikredilebileceğini kabul eder. Bununla birlikte “çiftçi” gibi yakışıksız lafızları, ya da “Yâ Muzil” gibi celâl sıfatlarının tek başına kullanımını sakıncalı bulur. Ancak “Yâ Muizz Yâ Muzil” gibi zıt çiftler hâlinde zikredildiklerinde anlam dengesi sağlandığı için câizdir. Benzer şekilde “Yâ Mevcûd” veya “Yâ Muharrik” gibi naslarda geçmeyen isimler doğrudan isim olarak kullanılmaz; fakat Allah'ın bir fiiline işaret eden haberî bağlamda zikredilebilir. Ona göre dikkatsizlik, sû-i edebe ve tevhid inancına aykırı çağrışımlara yol açabilir. Bu sebeple lafzî tevkîfliliğe riayet hem itikadî hem edebî açıdan zorunludur. Bununla birlikte bazı kelâmcılar, farklı dillerdeki duaları lafzî değil anlam merkezli değerlendirmişlerdir. Lârendevî, bu noktada A'râf 7/180'deki “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin” (وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ) (بِهَا) ayetini delil getirir; ayetteki *el-esmâ* (الْأَسْمَاءُ) ifadesinin bütün güzel isimleri kapsadığını; ancak keyfi yorumlara kapı açmamak için edebe riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Özetle Lârendevî, Allah'a isim nispetinde tevkîfliliği esas almakla birlikte, haber verme bağlamında anlam merkezli bir esneklik tanır (Lârendevî, 1183, s. 20^b,21^a). Bu tutum Ehl-i Sünnet kelâm çizgisiyle tasavvufun edep merkezli yaklaşımını birleştiren dengeli bir görüş olarak değerlendirilebilir.

2.6. Sûre Başlarındaki Besmele'nin Kur'ân'a Dâhil Olup Olmadığı Meselesi

Lârendevî, sûrelerin başında yer alan Besmele'nin Kur'ân'a dâhil olup olmadığı konusunun İslâm ilim geleneğinde tartışmalı meselelerden biri olduğunu belirtir. Ona göre farklı beldelerdeki fıkıh ve kıraat otoriteleri bu hususta değişik görüşler ileri sürmüştür. Bu kapsamda Medine, Şam ve Basra ehli ile İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onu takip edenler, sûre başlarındaki Besmele'nin Kur'ân'dan olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.

Bununla birlikte Hanefî mezhebinin müteahhir âlimleri sahih kabul edilen görüşün farklı olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Besmele Kur’ân’dan bir parçadır; fakat sûrelerin cüz’ü değildir. Mushaflarda sûrelerden ayrı bir satıra yazılması da onun âyetler arasındaki fâsıla konumunu göstermektedir. Lârendevî, Mekke ve Kûfe ehlinin ise farklı bir görüşe sahip olduklarını aktarır. Bu anlayışa göre Besmele, her sûrenin başında bulunduğu için o sûrenin bir parçasıdır ve her biri için bir âyet konumundadır. Bu görüş özellikle İmam Şâfiî ve takipçileri tarafından savunulmuştur (Lârendevî, 1183, s. 21^b).

Hanefî âlimlerinden İbn Melek’in (ö. 821/1418’den sonra) değerlendirmesine de değinen Lârendevî, Ebû Hanîfe’nin meşhur görüşüne göre Besmele’nin Kur’ân’dan olmadığını; zira onu inkâr edenin tekfir edilmediğini ve namazın sıhhatiyle doğrudan ilişkilendirilmediğini aktarır. Ancak sahih kabul edilen Hanefî görüşüne göre Besmele Kur’ân’dandır; fakat sûrelerin başına veya sonuna ait değildir. Ayrıca Besmele’nin inkârının tekfir sebebi sayılmamasını meseledeki ihtilâfa bağlar. Kat’î bilgi bulunmadığından bu konuda farklı kanaatler tekfir gerekçesi yapılmamıştır. Aynı sebeple besmele, namazda farz olarak kabul edilmemiştir. Hayızlı veya cünüp kimsenin Besmele okuması ise tilâvet kastı taşımadığı, sadece bereket ve hayır umma (teyemmün) niyetiyle gerçekleştiği için câiz görülmüştür. Nitekim اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ gibi âyetler de benzer şekilde şükür kastıyla okunabilmektedir (Lârendevî, 1183, s. 21^b, 22^a). Sonuç olarak Lârendevî, Besmele’nin Kur’ân’la ilişkisine dair ihtilâfları aktarmış; Hanefî mezhebindeki tercih edilen görüşün Besmele’nin Kur’ân’dan kabul edilmekle birlikte sûrelerin parçası sayılmadığı yönünde olduğunu vurgulamıştır.

2.7. İstiâze Meselesi

Lârendevî, istiâzeyi müstakil bir bahis olarak ele alır ve bu hususun icmâ ile Kur’ân’dan olmadığını belirtir. Ona göre fakihler ve müfessirler arasında farklı görüşler vardır. İmam Mâlik farz namazlarda istiâzeyi okumazken, İmam Şâfiî, İmam Ebû Hanîfe ve diğer bazı müçtehitler farz namazın ilk rekâtında istiâze okunmasını uygun görmüş; Muhammed b. Sîrîn ise her rekâtta istiâze okunması gerektiğini söylemiştir (Lârendevî, 1183, s. 22^a).

İstiâzenin Kur’ân kıraatine başlanırken vacip mi mendup mu olduğu da tartışmalıdır. Lârendevî, en sahih şeklin hadislerde de rivayet edilen ve en-Nahl 98. âyetteki “O kovulmuş şeytandan Allah’a sığın” (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنْ) اَلشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ emrine uygun olan “أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” olduğunu belirtir. İstiâze, bir şeye sığınmak ve iltica etmek anlamına gelir. Aynı kökten *avze* (عَوَظٌ) ve *ûze* (عَوَظٌ) ise çocuklara asılan rukyeleri ifade eder. Ayrıca Lârendevî, “şeytan” kelimesinin etimolojisine dair iki görüş aktarır: “uzak olmak” (سَطَنَ) fiilinden türediğine göre şeytan, haktan ve rahmetten uzak olandır. Diğer görüşe göre ise “yanmak” (سَاطَ) fiilinden türemiştir, bu da şeytanın mahiyetine uygundur. “رَجِمَ” kelimesi ise “recm”den türemiş olup fiil zamanla mecazî olarak lânetlemek ve kovmak anlamını kazanmıştır. (eş-Şuarâ, 26/116) âyetinde olduğu gibi, burada da sövme ve kovma manası söz konusudur. Lârendevî’ye göre “racîm”, mef’ûl manasında “taşlanan, kovulmuş”, yahut fâil manasında “başkasını taşıyan” anlamında kullanılmaktadır (Lârendevî, 1183, s. 22^a, 22^b, 23^a).

Tasavvufî boyutta ise istiâze, “el-Hâdî” isminden yardım dilemek, peygamberlere, velîlere ve sâlih kullara yönelmek; buna karşılık “el-Mudîl” isminin mazharı olan şeytan ve onun yardımcılarının uzaklaşmasıdır. Lârendevî, Şeytan’ın “سَطَنَ” kökünün “uzaklaşma”, “رَجِمَ”’in ise “kovulmuşluk” ve “lânetlenmişlik” ifade ettiğini, ayrıca “şeytanın şerrinden” denilmesine gerek olmadığını söyler. Çünkü şeytan özü itibarıyla şerdir. Ancak varlığın hikmeti açısından onda az da olsa hayır yönü bulunabilir; nitekim hayır yönü hiç olmasa yaratılmazdı. Lârendevî bu yorumları hem kendi görüşü olarak aktarır hem de “Mevlânâ Câmî rahmetullahi aleyh bu şekilde ifade etmiştir” diyerek Câmî’ye (ö. 898/1492) nispet eder (Lârendevî, 1183, s. 23^a, 23^b).

2.8. Tevbe Sûresinin Başında Besmele’nin Yazılmama Sebebi

Lârendevî, Tevbe sûresinin başında Besmele'nin bulunmamasını farklı gerekçelerle açıklar. Ona göre mesele hem Kur'ân tertibi hem de sahabe icthadı bağlamında ele alınmalıdır. Lârendevî'nin aktardığına göre sahabe, Tevbe ve Enfâl sûrelerinin tek mi yoksa iki ayrı sûre mi olduğu hususunda ihtilâf etmiştir. İki sûre kabul edenlere göre araya Besmele konmalıydı; tek sûre sayanlara göre ise gerek yoktu. Bu sebeple mushaflarda başa boşluk bırakılmış; fakat Besmele yazılmamıştır. Katâde'nin (ö. 117/735) de bu görüşte olduğunu nakletmektedir. İmam Fahrüddîn er-Râzî'ye göre ise Besmele, rahmet ve emân sembolü olduğundan savaş ve münâferet içeriği taşıyan Tevbe sûresine başlık olmaya uygun görülmemiştir. Zira sûre müşriklerle ilişkilerin koparılması ve savaş hükümlerini ihtiva etmektedir. Muhammed el-Birgîvî (ö. 981/1573) de *Şerhu'l-Erba'în* adlı eserinde Tevbe sûresini “kılıçla indirilen” bir sûre olarak nitelendirir ve bu durumun emânı ortadan kaldırdığına işaret eder. Ona göre Arap örfünde sulh mektupları “Bismillâh” ile başlarken, ahid bozma ve emân iptalinde Besmele yazılmazdı. Kur'ân da bu teamüle uygun olarak nâzil olmuştur (Lârendevî, 1183, s. 23^b,24^a). Özetle Lârendevî, Besmele'nin Tevbe sûresinin başında yer almamasını hem sahabe arasındaki tertip ihtilâfı hem de sûrenin savaş merkezli muhtevası ile açıklar; bu değerlendirmesini Katâde, Râzî ve Birgîvî gibi âlimlere atıfla temellendirir.

2.8.1. Hz. Süleyman'ın Mektubunda Kendi İsmi Allah'ın İsmi Önünde Zikretmesinin Muhtemel Hikmetleri

Lârendevî, Hz. Süleyman'ın Sebe' Melikesi Belkıs'a gönderdiği mektubu anlatan âyet çerçevesinde, *إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ* (Neml 27/30) ibaresinin besmeleden önce zikredilme sebeplerini üç ayrı ihtimal üzerinden değerlendirmektedir. İlk ihtimale göre Belkıs mektubu başucunda, yastığının üzerinde bulmuştur. Kendisine bu şekilde ulaşan bir mektubun herhangi bir insan eliyle gönderilmiş olması mümkün görünmediğinden, bunun özel ve olağanüstü bir yolla ulaştırıldığını fark etmiştir. Mektubu açtığı anda ise ilk karşılaştığı ifade “*Şüphesiz o Süleyman'dandır*” (*إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ*) olmuştur. Bu durum ifadenin mektubun başlığında yer aldığını düşündürmektedir. Lârendevî'nin belirttiğine göre Belkıs, bu ifadeyi mektubun girişinde gördüğü şekilde doğrudan aktarmıştır. Bu durumda Hz. Süleyman, mektubun başlık kısmına ismini koymuş, Besmele ise muhtemelen iç metinde yer almıştır. Böylece Belkıs'ın ifadesi, yalnızca okuduğu ilk kısmı yansıtmakta olup mektubun tamamını değil, ilk karşılaştığı ifadeyi dile getirmektedir. İkinci ihtimale göre Hz. Süleyman, bilinçli bir tercihle kendi ismini Besmele'den önce zikretmiştir. Lârendevî bu tercihi şu gerekçeyle açıklar: Belkıs'ın, mektubu okuduğunda küfrü sebebiyle öfkeye kapılıp ve bu öfke ile hakaretamiz bir ifadede bulunması ihtimalinde bu sözler Allah'a değil, Hz. Süleyman'a yönelecekti. Böylece ulûhiyet makamı her türlü edep dışı muameleden korunmuş olacaktı. Bu değerlendirmeye göre Hz. Süleyman'ın mezkûr yöntemi, ilâhî isme saygıyı muhafaza etmeye yönelik bir ihtiyattır (Lârendevî, 1183, s. 24^a).

Üçüncü ihtimale göre ise mektubun girişine yazılan “*Şüphesiz o Süleyman'dandır*” (*إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ*) ifadesi, aslında mektubun başlık cümlesi olup Belkıs bu cümleyi ilk okuduğundan ötürü önce onu aktarmış, ardından mektubun içeriğine dair bilgi vermiştir. Bu durumda Besmele mektubun asıl hitap kısmında yer almakta; ancak Belkıs, haber verirken önce gönderenin kim olduğunu belirtmek amacıyla başlıkta yazanı aktarmıştır (Lârendevî, 1183, s. 24^b). Lârendevî, bu üç ihtimali zikrederek, Hz. Süleyman'ın bu tercihini yalnızca metin düzeniyle değil, nübüvvet hikmeti, edep, siyasi zekâ ve tebliğ stratejisi bağlamında da değerlendirmekte; böylece klasik metnin zahirine tasavvufî ve kelâmî bir derinlik kazandırmaktadır.

2.9. Besmele'nin Faziletleri

Lârendevî, eserinin son bölümünde *Bismillâhirrahmânirrahîm* ibaresinin fazilet ve sırlarını geniş bir şekilde ele alır. Bu kısımda kullandığı yöntem dikkat çekicidir; hadis ve rivayetlere başvurur, mezhebî görüşleri

özetler, ardından sûfî yorumlara ve menkıbelere yer verir. Böylece konu hem ilmî hem de hikemî bir bütünlük içinde işlenmiş olur (Lârendevî, 1183, s. 24^b). Müellif, Hz. Peygamber’den nakledilen “*Besmele ile başlanmayan herhangi bir önemli iş bereketsizdir*” hadisini merkeze alarak söze başlar ve *Mişkâtü’l-Envâr*, *Tefsîru’t-Teyser* ve *el-Kitâbu’l-Fevâid* gibi kaynaklardan nakiller yapar (Lârendevî, 1183, s. 25^a).

Lârendevî, konuyu yalnızca fikhî ve tefsir ilmi çerçevesinde bırakmaz; tasavvufî yorumlara da geniş yer verir. Ona göre marifet ehline ait sözler Besmele’yi “hidayet hazinesi”, “velâyet elbisesi” ve “günahkârlar için rahmet” olarak nitelendirir. Bu yaklaşım lafzın hem kutsiyetini hem de manevî işlevini ortaya koyar. Yine Hz. Ali (ö. 40/661) ve Câfer es-Sâdık’a (ö. 148/765) nispet edilen derin işârî yorumları zikreder (Lârendevî, 1183, ss. 26a-28a) (Lârendevî, 1183, s. 26^a-28^a).

Müellif, bu bölümde birçok rivayet ve menkıbe nakleder. Kalemin yaratılışında Allah’ın ilk olarak Besmele’yi yazdığını dair anlatılar, levh-i mahfûz ve kevnî âlemle irtibatlı rivayetler bunlar arasında yer alır. Besmele’nin yazılıp suya silinerek içilmesiyle şifa bulunacağı, göz hastalıklarına fayda sağlayacağı gibi tedavi içerikli uygulamalar aktarılır. Ebû Bekir es-Serrâc’ın (ö. 316/929) tecrübesiyle 625 defa yazılan Besmele’nin kişiyi düşmana karşı koruyacağına dair menkıbeler zikredilir (Lârendevî, 1183, s. 54,55). Mansûr b. Ammâr’ın (ö. 225/840) yerde bulunduğu “Bismillâh” yazısını hürmeten yutmasıyla hikmet kapılarının kendisine açıldığına dair kıssa ise Besmele’ye saygının kişiyi manevî derecelere ulaştırabileceğini gösterir. Eserin önemli bir boyutu, Besmele’nin dualardaki ve zikirlerdeki yerine ayrılmıştır. Müellif, Besmele’nin belirli sayılarla tekrar edilmesi ve salavatla desteklenmesi halinde duaların kabulüne vesile olacağını aktarır. Ayrıca bu tertiplerin hem zikir hem ibadet hem de teslimiyet boyutlarını bir araya getirdiğini ifade eder (Lârendevî, 1183, s. 59).

Lârendevî, Fahrüddîn er-Râzî’den nakille Besmele’deki üç ismin (Allah, Rahmân, Rahîm) Kur’an muhataplarının üç sınıfına hitap ettiğini belirtir. Râzî’nin ifade ettiğine göre Kur’an, insanları üç ana gruba ayırır: kendine zulmedenler, orta yolu izleyen mutediller ve hayırda öne geçenler. Allah Teâlâ, Besmele’deki ilahî isimleri bu üç gruba uygun biçimde tahsis etmiştir. Buna göre, “Ben Allah’ım” ifadesi hayırda öne geçenlere yöneliktir; “Rahmân’ım” mutedil olanlara hitap eder; “Rahîm’im” ise kendine zulmeden kimselere yöneliktir (Lârendevî, 1183, s. 56,57). Ayrıca Hz. Nûh’un gemiye binerken (Hûd 11/41) ve Hz. Süleyman’ın Belkıs’a gönderdiği mektupta (Neml 27/30) Besmele’yi kullanmalarını örnek göstererek Besmele’nin kurtuluş ve mülkün devamlılığına işaret ettiğini vurgular (Lârendevî, 1183, s. 55,56). Özetle Lârendevî Besmele’yi yalnızca bir başlangıç lafzı değil, eşyanın hakikatini idrak anahtarı, duaların kabul vesilesi, şifa ve rahmet kapısı olarak ele alır. Onun benimsediği yöntem, rivayetleri tasavvufî şerhlerle kaynaştırmak, fikhî tartışmaları özetleyip hikmetle bağlamak ve menkıbelerle zenginleştirmektir. Bu yaklaşımıyla Besmele hem Kur’anî bir ibtidâ hem dua ve zikir kapısı hem de ilahî lütufların taşıyıcısı olarak bütüncül bir şekilde yorumlanmıştır.

Sonuç

Bu çalışma Abdullah İrfânî Lârendevî’nin *el-Fevâidü’l-Latîfe* adlı risâlesini ele alarak müellifin, dil, kelâm ve tasavvuf disiplinleri muvacehesinde Besmele şerhini analiz etmiştir. Elde edilen bulgular, söz konusu risâlenin yalnızca klasik şerh geleneğinin bir parçası olmadığını, aynı zamanda Osmanlı düşünce dünyasının çok yönlü ilmî ve irfânî karakterini yansıtan özgün bir örnek teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Besmele’nin, XVIII. yüzyıl Osmanlı tefsir geleneğinde önemli bir yer edindiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu önem ve derinliğe binaen müellif risâlede, özellikle “bâ” harfinin dilbilimsel ve kelâmî boyutları üzerinde durmuş, hasr ve kasr meseleleri bağlamında bu harfin tevhidi nasıl pekiştirdiğini göstermiştir. Vaz’ ilmi çerçevesinde harflerin ve zamirlerin dil bilimi bakımından değerlendirilmesi, Besmele’nin yalnızca bir

gramer meselesi olarak değil, anlam inşasında temel bir unsur olarak ele alındığını kanıtlamaktadır. Bununla birlikte “Allah” lafzının iştikakı ve alemiyet kazanması, *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimlerinin semantik çözümlemeleri, ilâhî isimlerin tevhid ve rahmet merkezli boyutlarını bir arada ortaya koyarak Besmele'nin kelâmî ve tasavvufî açılımlarını daha belirgin kılmaktadır.

Çalışma boyunca yapılan tahliller, fiillerin yaratılması ve kesb meselesinde Lârendevî'nin Ehl-i Sünnet yaklaşımını benimsediğini göstermiştir. Bu yaklaşım cebri reddederken kulun sorumluluğunu korumakta ve böylece Besmele'de “Allah'ın ismiyle başlama” telakkisinin itikadî zeminini güçlendirmektedir. Ayrıca Esmâ-i Hüsnâ'ya dair yorumlarında tevkîfilik ilkesine bağlı kalırken, haberî bağlamda sınırlı bir esneklik tanınması risâlenin kelâmî titizliği ile tasavvufî edep anlayışını birleştirdiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak *el-Fevâidü'l-Latîfe* Osmanlı'da kaleme alınan müstakil Besmele şerhlerinin dikkate şayan örneklerinden biri olarak temayüz etmektedir. Bu çalışma risâleyi içerik merkezli olarak incelemek suretiyle literatüre kazandırmakta, Besmele'nin Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneği içerisindeki çok yönlü yorumlarını görünür kılmakta ve ileride yapılacak mukayeseli çalışmalar için sağlam bir zemin sunmaktadır. Böylece Lârendevî'nin eseri hem Osmanlı düşünce dünyasının disiplinler arası yapısını hem de Besmele'nin İslâmî ilimlerdeki merkezi konumunu anlamak için önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- Bursalı, M. T. (1972). *Osmanlı müellifleri* (F. Yavuz & İ. Özen, Ed.; C. 2). Meral Yayınevi.
- Cürcânî, E. H. A. b. M. b. A. e. S. e. Ş. (t.y.). *El-keşşâf mea hâşiyetu'l-cürcânî* (C. 1). Dâru'l-Fikr.
- Dîşûrî, E. Ş. A. e. D. (2012). *Mecmûatu teştemilu ale hamsi resâile/ el-lumau fî ilmi'l-vaz'* (C. 1). Dâru Nûri's-Sabâh.
- Lârendevî, A. İ. (1183). *El-fevâidu'l-latîfe*. (C. 1).
- el-Bağdâdî, İ. P. (1997). *Hedyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve eseru'l-musannifîn* (C. 2). Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Ca'ferî Tebrîzî.
- el-Hafâcî, Ş. A. b. M. b. Ö. (t.y.). *Hâşiyetü'ş-şihâb alâ tefsîri'l-beydâvî* (C. 8). Dâr'u Sâdır.
- el-Kümillâî, M. H. b. M. (2018). *El-budûrî'l-mudîyye* (C. 23). Dâru's-Sâlih.
- Kehhâle, Ö. R. (t.y.). *Mu'cemu'l-müellifîn* (C. 15). Mektebetü'l-Mesne.
- Konevî, M. b. M. İ. E. F. e. H. (2001). *Hâşiyetu'l-konevî* (C. 20). Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Molla Hüsrev, M. b. F. b. A. e. R. e. H. (1088). *Hâşiyetü molla hüsrev alâ tefsîri'l-beyzâvî*.
- Şeyhzâde, M. b. M. M. e. K. e. H. (1999). *Hâşiyetu muhyiddîn şeyhzâde ale tefsîri'l-kâdî'l-beyzâvî* (C. 8). Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Teftâzânî, S. M. b. F. Ö. b. B. A. e. H. e. H. (2010). *Muhtasaru'l-Meânî mea'l-Hâşiyeti li Şeyhi'l-Hindi Mahmûd Hasan* (C. 2). Mektebetü'l-Büşra.
- Teftâzânî, S. M. b. F. Ö. b. B. A. e. H. e. H. (2022). *Hâşiyetu't-Teftâzânî ale Tefsîri'l-Keşşâf* (C. 7). Merkezu'l-Ceylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye.
- Tuncel, M. (2001). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Karaman"*.
- Zemahşerî, E. K. M. b. Ö. b. M. (2009). *Tefsîru'l-Keşşâf* (C.4). Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.